

Spiri -tus

JÉRÔME RÉGNIER
CARMINA NAVIA
PAULO GUENTER SUESS
GERMAN FL. HERNANDEZ
CHRISTOPHE MUNZIHIRWA

EUGÈNE JUGUET
BERNARD QUELQUEJEU

DROITS DE L'HOMME, ASPECTS HISTORIQUES
PRATIQUE POLITIQUE ET MOUVEMENT POPULAIRE
CATÉCHÈSE, VILLAGES, CIVILISATION
L'ENSEIGNANT ET LES DROITS DE L'ENSEIGNÉ
MÉCANISMES CULTURELS DE LA DOMINATION
DIALOGUE AVEC UN VIEUX SAGE
RESPECT DES DROITS DE L'HOMME ET ANNONCE
DE L'ÉVANGILE
LES « DROITS DE L'HOMME » : IDÉOLOGIE ?
TRADITION ? EXIGENCE ?

courrier
bibliographie
informations

&

évangélisation et droits de l'homme

dossier

Jérôme Régnier	Droits de l'homme, aspects historiques / 115
Carmina Navia	Pratique politique et Mouvement populaire / 128
Paulo Guenter Suess	Catéchèse, villages, civilisation / 147
German Fl. Hernandez	L'enseignant et les droits de l'enseigné / 163
Christophe Munzihirwa	Mécanismes culturels de la domination / 168 Dialogue avec un vieux sage / 175
Eugène Juguet	Respect des droits de l'homme et annonce de l'Evangile / 181
Bernard Quelquejeu	Les « droits de l'homme »: Idéologie? Tradition ? Exigence ? / 200

communication

courrier	Le mot des lecteurs / 217
lectures	Notes bibliographiques / 219
informations	Informations... informations... / 224

Sous peine de perdre le sens de sa mission, l'Eglise ne peut se définir que par le service de l'homme et des hommes. Le Royaume de Dieu signifie l'expérience vécue que nous sommes tous enfants du Père et, par là, frères et sœurs. Dans notre monde actuel, cette foi doit se traduire en réalités, en structures sociales, en politique nationale et internationale efficaces ; sinon, elle deviendra un discours abstrait qui ne sera plus qu'une rhétorique aliénante.

Lors du Synode de 1974 sur L'Evangélisation, Paul VI déclarait : La promotion des droits de l'homme est une requête de l'Evangile, elle doit occuper une place centrale dans son ministère. Le concept des droits de l'homme pourrait être, semble-t-il, la racine commune de toutes les tâches à réaliser. En fait, ce concept ne se prête pas à une définition précise, il est bien plutôt une œuvre historique à accomplir.

Car l'affirmation des droits de l'homme s'est faite peu à peu dans l'histoire et a pris des aspects différents selon les contextes historiques : dans le monde occidental, l'accent a été mis sur les droits politico-civils, mais on a négligé les droits socio-économiques. Dans les nations socialistes, ce sont les droits socio-économiques qui occultent les droits de la personne à la liberté. Il nous a semblé utile de voir comment s'est posée historiquement la question des droits de l'homme et quelles ont été les réactions de l'Eglise installée dans une autre vision du monde.

Des communautés chrétiennes sont engagées dans la lutte des droits de l'homme ; elles prennent pour point de départ la défense des pauvres et des opprimés, que ce soient des personnes ou des sociétés. Nous ne pouvions publier ici tous les témoignages que nous en avons reçus, mais ils auront leur place dans les cahiers suivants. Des situations plus aiguës (l'apartheid, par exemple), nous ne dirons rien pour ne pas exposer nos correspondants.

Mais pour être cohérente, l'Eglise est renvoyée à sa propre pratique, à son œuvre évangélisatrice. Certes, elle pourrait se référer aux pratiques d'autres religions intolérantes, ce qui ne saurait être une justification, car elle se doit d'être fidèle à l'annonce de la liberté dans l'obéissance de la foi. La crédibilité de l'Eglise est en jeu dans son propre fonctionnement.

Ces témoignages ne nous dispensent pas, comme le montre si clairement l'article de B. QUELQUEJEU, de nous donner des critères de discernement et d'action pour les problèmes d'aujourd'hui. Peu à peu se dessine le chemin de libération où l'être de l'homme se fait image de Dieu.

Spiritus.

DROITS DE L'HOMME, ASPECTS HISTORIQUES

Préciser l'origine historique des « droits de l'homme » aide à comprendre la diversité des sens qui leur sont donnés dans les controverses actuelles, face à des interprétations et des régimes différents. Cela peut nous aider aussi à éviter des critiques ou engagements qui reposent sur une sensibilité trop unilatérale. L'analyse historique que nous présentons ici s'efforcera surtout de retracer les circonstances historiques qui entourent, d'une part, la déclaration des droits de 1789 à la naissance de la démocratie libérale, et d'autre part, la critique marxiste de cette déclaration, ainsi que la logique des pays marxistes actuels. Situer également la position très évolutive de l'Eglise catholique à propos de ces droits aide aussi à mieux saisir l'ampleur du débat, tout comme l'effort de l'O.N.U. publiant en 1948 sa Déclaration des Droits, aussi complète que possible, mais malheureusement très peu appliquée.

1. Déclaration de 1789 et Démocratie libérale

N'oublions pas que 1789 est aussi l'année où entre en vigueur la Constitution, toujours actuelle, des jeunes Etats-Unis d'Amérique, énumérant comme droits essentiels « la vie, la liberté et la recherche du bonheur ». La Déclaration française sera plus juridique et politique, mais l'on y affirmera aussi que les droits énoncés sont ceux de l'homme universel, conforme à la « nature » qu'il tient de Dieu même, le texte étant rédigé « sous les auspices de l'Etre Suprême ».

C'est en effet une *philosophie de l'homme* qui sous-tend la Déclaration, dans la ligne de la Philosophie des Lumières, de Montesquieu à Rousseau, et des juristes du « droit des gens » à ceux du droit naturel : c'est l'homme

individuel qui doit être à la base de tout l'édifice social. Kant énonçait peu avant la Révolution le troisième « impératif catégorique » de la Raison Pratique : « Agis toujours de manière à ne traiter jamais la nature humaine, ni en toi, ni dans les autres, comme un moyen, mais traite-la toujours comme une fin en soi. » Cette vision humaniste s'exprime en particulier dans l'affirmation du *droit à l'égalité*, qui détruit l'inégalité des « états » et remplace toutes les lois particulières (ou « priviléges ») à chaque groupe par une Loi unique et générale. La même philosophie s'exprime dans le droit pour tout individu à la *liberté de pensée et d'expression*, « même en matière religieuse ». C'est en somme une déclaration de pluralisme ou de laïcité de l'Etat, qui n'a pas à arbitrer les conflits métaphysiques et religieux. On espère ainsi sortir d'une longue période de fanatisme et d'intolérance politique ; mais, au-delà, on estime aussi que l'Etat n'a pas à s'instituer maître de vérité, ni de religion : à chacun de chercher librement réponse aux interrogations fondamentales de la condition humaine, qui n'entrent pas dans la mission du politique. Cette Déclaration est la reconnaissance du primat de l'homme par rapport à tout « collectif ».

Bien entendu, derrière ces affirmations à prétention universelle, se cachent aussi des *réalités économiques* et des intérêts de « classe ». Menacée, la noblesse française s'était efforcée au XVIII^e siècle de durcir les priviléges de ceux « qui se donnaient la peine de naître », comme le disait joliment Beaumarchais en 1784. Face à eux, les *paysans* réclamaient l'abolition des restes des servitudes ou droits féodaux : *libération de la propriété*. La *classe bourgeoise*, préoccupée de produire et de vendre librement, s'opposait à la fois au cadre corporatif qui réglementait fabrication et vente, et au pouvoir absolu de l'Etat (le « bon vouloir » du Roi), vendant les « charges », taxant arbitrairement et emprisonnant par lettres de cachet... D'où l'insistance des droits sur la *liberté économique*, complétée par la suppression de toute « société partielle », corporation ou province, et l'accent de *méfiance envers l'Etat* : il doit être rigoureusement défini et contrôlé, son principe réside dans la nation, son but est la « protection des droits naturels et imprescriptibles de l'homme », sa loi doit être élaborée par tous les citoyens, comme la mesure de l'impôt, et sa constitution exige la séparation des pouvoirs, selon le principe cher à Montesquieu. Notons en passant que ces ruraux et ces bourgeois n'ont pas consacré moins de trois articles (sur dix-sept) de cette déclaration qui se veut si solennelle, à détailler la manière d'établir ou de permettre l'expropriation !

Il s'agit vraiment d'un retournement, d'une « révolution » : la société

d'Ancien Régime situait d'abord l'homme dans la solidarité d'un groupe, la nouvelle société essentiellement individualiste, exprime par sa déclaration des droits le primat de l'homme et du citoyen. Il faudra certes du temps pour que cette logique produise tous ses fruits : disons que si les « *droits civils* » sont assez bien représentés ici, il faudra attendre 1848 pour réaliser des « *droits politiques* » par le suffrage universel. Et le point faible reste évidemment les droits *économico-sociaux* : droit au travail, à l'école, au loisir... ; il faudra attendre 1901 pour légiférer convenablement sur le droit d'association. Enfin, ces droits restent aussi très masculins : le Code Civil, de même esprit, en porte témoignage, et il faudra presque cent ans (1848-1948) pour que le suffrage dit universel le devienne vraiment...

2. Critiques socialistes et régimes marxistes

C'est bien dans ce sens que naissent les critiques, spécialement au moment où l'apparition de la société industrielle dans le cadre du capitalisme sauvage rend évidente l'injustice sociale de la société bourgeoise. Mais la critique va être totalement différente selon les diverses philosophies des courants socialistes. Proudhon garde la visée personnaliste : « L'individu est pour moi le criterium de l'ordre social. Plus l'individualité est libre, indépendante, initiatrice dans la société, plus la société est bonne : au contraire, plus l'individualité est subordonnée, absorbée, plus la société est mauvaise. » Il estime en conséquence qu'il faut aller jusqu'au bout de la logique des droits de l'homme : en passant des « *droits civils* » aux droits politiques par le suffrage universel, on s'orientera nécessairement vers la conquête de droits sociaux.

Karl Marx, ennemi farouche de Proudhon, se livre au contraire à une charge tout à fait radicale contre les droits et la démocratie qu'ils fondent. Ces refus s'expriment tout au long de son œuvre, mais plus spécialement dans une œuvre de 1844, *La Question Juive*. Sa réflexion part de la dissociation qu'il voit entre droits du citoyen (abstrait) et les droits de l'homme dans sa vie quotidienne : « L'Etat moderne fait abstraction de l'homme réel ou ne satisfait l'homme total que d'une manière imaginaire. » Point de départ qui donne naissance à une double critique :

- La Déclaration des Droits considère l'homme comme un individu « isolé et replié sur lui-même : le droit de l'homme ne base point la liberté sur l'union de l'homme avec l'homme, mais plutôt sur la séparation de

l'homme avec l'homme. » De même, « le droit de propriété est le droit de jouir de ses biens à son gré, sans tenir compte d'autrui, indépendamment de la société, c'est le droit d'en disposer, le droit de l'égoïsme » ; « l'égalité n'est pas prise ici dans sa signification politique, elle n'est que l'égalité de la *liberté* décrite plus haut, c'est-à-dire que tout homme est également considéré comme une monade repliée sur elle-même. » Et la sûreté ? « elle est le concept de la Police, l'assurance de son égoïsme. » « Aucun des prétendus droits ne dépasse donc l'homme égoïste, replié sur soi, tel qu'il est dans la société bourgeoise... » Textes qui se suffisent à eux-mêmes.

- ces droits ne fonctionnent qu'au profit de la classe bourgeoise, qui réclame protection et liberté dans leur activité économique de propriétaire. Les autres citoyens, apparemment libérés dans l'Etat, sont asservis dans leur vie réelle de travail : « Dans le monde moderne, chaque individu fait à la fois partie de l'esclavage et de la communauté publique. L'esclavage de la société bourgeoise est en apparence la plus grande liberté... alors qu'il s'agit plutôt de son asservissement total et de la perte totale de son humanité. »

Les *régimes marxistes* récusent dès lors ces droits qui ne sont pas seulement illusoires, mais perpétuent l'esclavage. Eliminant tout vestige de « démocratie formelle », la vraie démocratie socialiste entend déterminer une autre philosophie des droits : l'Etat marxiste va organiser « le retour de l'homme à lui-même en tant qu'homme social » (Marx), au service de l'homme réel, essentiellement membre d'une communauté. Car c'est le succès de cette collectivité qui libère et épanouit l'homme. Opposer les droits de l'homme peut avoir du sens à l'Ouest tant que la collectivité demeure politiquement dominée par une minorité oppressive, cela n'a aucun sens à l'Est où l'Etat est celui du « peuple tout entier ». Au contraire, prétendre comme le font les dissidents opposer l'homme à l'Etat, c'est une régression, ou pire, un frein au mouvement collectif de libération, une alliance « objective » avec les ennemis du peuple, liés aux oppresseurs impérialistes. La « légalité socialiste » ne peut avoir les mêmes normes que la légalité bourgeoise : n'étant pas à la même étape historique, elle ne peut avoir la même logique... « La personne est un élément du système de la démocratie socialiste » dit le droit soviétique.

Deux précisions peuvent ainsi être apportées à titre d'exemple :

- l'URSS s'est donnée en 1936 une Constitution, « la plus démocratique du monde », disait Staline. Elle fut rédigée par Boukharine, victime peu après des « procès de Moscou » et fusillé en 1938. Les *droits personnels* sont énumérés à l'article 125 : liberté de parole, de réunion, de manifestation, avec une précision importante : « La loi garantit ces droits en conformité des intérêts des travailleurs et dans le but de renforcer l'édition du socialisme. » Et l'article 70 du Code Pénal sanctionne tout exercice de ces droits qui serait jugé par le pouvoir comme contraire à l'édition du socialisme... On insiste beaucoup plus aujourd'hui sur les *droits sociaux* (art. 118 à 123), droit au travail, à l'instruction, au repos, à l'aide matérielle en cas d'incapacité de travail ; mais la précision de tout à l'heure n'est pas apportée ici.
- en conséquence, *l'Etat* soviétique n'est pas pluraliste ni « laïc » : à l'inverse des Etats occidentaux, il se veut source de vérité, agent d'homogénéité, comme le montrent les textes juridiques : « La démocratie socialiste est une démocratie dirigée par le Parti et l'Etat dans l'intérêt du développement du socialisme et de la construction du socialisme. » En 1975, les textes officiels soulignent que « le Parti est l'agent principal des principes de la démocratie, le garant de son développement. La grande force de la démocratie socialiste de tout le peuple réside dans l'unité du Parti et du peuple. » Les opposants ne peuvent être que des adversaires des vrais droits humains, réalisés pour le peuple par le Parti. Le dissident ne peut se réclamer des droits de l'homme : il est un ennemi du peuple.

Mais les accords d'Helsinki (1975) ne vont-ils pas dans le sens d'une libéralisation, en particulier ceux de la « troisième corbeille », sur « la libre circulation des idées et des hommes » ? Dans cette vaste réunion de 33 pays européens (moins l'Albanie), des U.S.A. et du Canada, Brejnev était préoccupé avant tout d'obtenir la reconnaissance des frontières des pays de l'Est et de renforcer l'intégration de ces pays. Puisqu'à l'Est la règle suprême reste celle de la « légalité socialiste », tout soutien occidental aux dissidents est qualifié d'ingérence, de retour à la guerre froide et d'anti-soviétisme. Certains essaient pourtant de s'appuyer sur cet accord (ainsi les signataires de la charte de 77 en Tchécoslovaquie) ; l'U.R.S.S. prétend bien, selon sa logique, qu'elle n'a aucun besoin de se libéraliser puisque « les droits humains y sont respectés au-delà de tout ce qui existe dans les pays occidentaux, et que le pluralisme à la

manière occidentale n'a aucune raison d'être dans une société sans classes »¹.

Ce dialogue de sourds n'est pas sans gêner les Partis communistes de l'Ouest, qui ont pourtant la même idéologie. Libre de cette allégeance, le socialisme démocratique a depuis longtemps adopté une vue plus synthétique des droits humains, selon la formule fort peu marxiste de J. Jaurès : « Le socialisme, c'est l'individualisme, mais logique et complet » ; il faut développer les droits économiques et sociaux, mais sans supprimer les droits civils et politiques obtenus par une démocratie authentique mais imparfaite. C'est aussi la position de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme, publiée en 1948 par l'O.N.U., dont nous pouvons rappeler maintenant les traits principaux.

3. Déclaration universelle des Droits de l'Homme (O.N.U. 1948)

Réunie à Paris en 1948, l'Assemblée générale a publié ce texte, adopté à l'unanimité, mais avec des réticences des pays de l'Est, comme on le verra.

L'inspiration en est donnée essentiellement dans le Préambule (où il n'est pas fait mention de l'Etre Suprême). Après la seconde guerre mondiale et ses horreurs, « actes de barbarie qui révoltent la conscience », le texte entend rappeler solennellement les droits de l'homme face à la tyrannie et à l'oppression. Dans l'espoir d'une nouvelle progression économique, on souhaite aussi « l'avènement d'un monde... où les êtres seront libérés de la misère »... De forme juridique, cette déclaration reste cependant proposée comme « l'idéal commun à atteindre par tous les peuples », grâce à « des mesures progressives ». La philosophie générale en est très « humaniste » et pas du tout marxiste. C'est « la dignité et la valeur de la personne humaine », et le souci « moral » (art. 29) qui en sont la base. Notons enfin que le texte fait grand cas de la famille, « élément naturel et fondamental de la société » (art. 16).

Les droits de l'homme sont développés à trois niveaux :

- les *droits personnels et civils* : au-delà des droits classiques, signalons

1 / Article de *La Pravda* du 27 décembre 1975.

l'insistance sur la liberté d'opinion : « chercher, recevoir et répandre, sans considération de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit » ; la liberté religieuse, incluant celle de « manifester sa religion ou sa conviction, seul ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement et les pratiques... » (art. 18) ; le droit de circuler librement et de quitter son pays (art. 13) ; le droit d'être jugé par un « tribunal indépendant et impartial ». Le droit de propriété a fait l'objet d'un compromis difficile : « toute personne, aussi bien seule qu'en collectivité, a droit à la propriété » (art. 17).

- les *droits politiques* : « le pouvoir de l'Etat doit reposer sur la volonté du peuple » ; et il est même précisé que « cette volonté doit s'exprimer par des élections honnêtes qui doivent avoir lieu périodiquement, au suffrage universel égal et au vote secret suivant une procédure assurant la liberté du vote » (art. 21). Les réfugiés politiques doivent obtenir le droit d'asile ; et « nul ne peut être privé arbitrairement de sa nationalité ni du droit de changer de nationalité » (art. 15).
- enfin, les *droits économico-sociaux* : sécurité sociale, droit au travail et au syndicalisme libre, droit au repos et à la culture, droit à l'éducation, avec cette précision : « les parents ont, par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants » (art. 26).

Les limitations de ces droits et libertés, établies par la loi, ne peuvent l'être « exclusivement qu'en vue d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et libertés d'autrui et afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique » (art. 29).

Notons aussi qu'à l'époque il n'était pas encore question de « décoloniser » et qu'on ne parle pas du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, ce qui serait sûrement fait aujourd'hui.

Quel accueil a rencontré cette déclaration ? Approuvée à l'unanimité, au vote final pourtant, elle a rencontré l'abstention des pays communistes : non point, ont-ils dit, qu'ils ne reconnaissent pas ces droits, mais parce qu'ils restent « formels » : ainsi, à quoi bon parler du droit au travail, si on n'est pas garanti contre le chômage ? Il n'y a de droits que ceux que l'Etat garantit en fait... Valable par un aspect, cette attitude vise finalement à la totale subordination du droit à l'Etat, selon ce que nous

avons analysé plus haut dans la théorie soviétique. Par ailleurs, cette Déclaration n'est pas accompagnée d'une « convention juridique » qui soumette les Etats au régime de la loi. Le Conseil de l'Europe a fait un pas en ce sens grâce à la Convention Européenne des Droits de l'Homme, qui institue une juridiction européenne compétente ; mais il y manque un système de sanctions efficaces. Cette faiblesse montre bien que notre société internationale n'a pas encore dépassé la souveraineté des Etats, et qu'une telle déclaration reste une belle intention plus qu'une réalité. Mais elle existe pourtant, et personne n'ose s'y opposer théoriquement, même s'il la bafoue pratiquement. D'où la réflexion que faisait à son sujet Jean XXIII dans *Pacem in Terris* (1963) : « Nous n'ignorons pas que certains points de cette Déclaration ont soulevé des objections et fait l'objet de réserves justifiées. Cependant Nous considérons cette Déclaration comme un pas vers l'établissement d'une organisation juridico-politique de la communauté mondiale » (n° 144) ; « puisse-t-il arriver bientôt le moment où cette Organisation garantira efficacement les droits de la personne humaine » (n° 145).

Mais l'Eglise a-t-elle eu toujours une attitude aussi positive par rapport aux droits de l'homme ?

4. L'attitude historique de l'Eglise catholique

En dehors des épisodes difficiles de la révolution française, il faut rappeler ici certaines origines chrétiennes (Bergson ne disait-il pas que « la démocratie est d'essence évangélique ? ») des droits de l'homme. Sans doute, la déclaration française est-elle très marquée par la « philosophie des Lumières » et l'Encyclopédie qui ont eu maille à partir avec l'Eglise du temps. Par contre, dans le contexte américain, on sait que Jefferson s'est directement inspiré de juristes anglais et de John Locke qui défendaient les théories de scolastiques médiévaux et surtout de Bellarmin et Suarez contre « le droit divin des rois » évoqué par d'autres auteurs anglais de l'époque.

Les circonstances de 1789-1791 en France n'ont pas facilité le contact avec Rome : au départ, l'influence « progressiste » du clergé est évidente aux Etats Généraux, en particulier dans le fameux vote « par tête » et non par Etat, qui décida de la suite, et la Déclaration est bien accueillie. La Constitution Civile du Clergé, contraire sur plusieurs points au droit canonique, et très « gallicane », a créé une émotion considérable, dans

le temps même où l'esprit révolutionnaire va jusqu'à troubler l'Europe et les Etats Pontificaux. En mars 1791, Pie VI adresse une lettre (*Quod Aliquantum*) aux évêques de France, où il écrit : « D'après votre constitution, il est établi comme un droit que l'homme, dans la société à laquelle il appartient, jouit d'une liberté absolue. On n'a pas à la troubler en matière de religion. Il est libre de penser, d'écrire ou même de faire imprimer, impunément, en matière de religion tout ce que peut suggérer l'imagination la plus déréglée : droit monstrueux qui paraît cependant à l'Assemblée Nationale résulter de l'égalité et de la liberté naturelle à tout homme. Mais que peut-on imaginer de plus insensé que de constituer une pareille égalité et une telle liberté entre tous ? » En avril 1791, il écrit dans l'encyclique *Adeo Nota* que « les dix-sept articles sur les droits de l'homme sont contraires à la religion et à la société. » La suite de la Révolution n'arrange évidemment pas les choses.

Passé cette période, ce qui demeure au xix^e siècle catholique, c'est une hostilité aux Droits de l'Homme surtout sous trois aspects :

- d'abord, en raison de l'omission des droits de Dieu (et des devoirs religieux de l'homme) : ainsi le cardinal Pie, le très conservateur évêque de Poitiers, écrira encore à Napoléon III en 1853 : « Je regrette que votre gouvernement continue à s'inspirer de la Déclaration des Droits de l'Homme, laquelle n'est pas autre chose, Sire, que la négation des Droits de Dieu. »
- les catholiques libéraux seront condamnés, spécialement en 1831 (*Mirari Vos*, de Grégoire XVI) et 1864 (le célèbre *Syllabus* de Pie IX), en raison de l'affirmation de la liberté de conscience et d'expression, ce qui signifiait la laïcité de l'Etat. « L'erreur n'a pas de droits » sera une formule souvent reprise par les catholiques intégraux.
- enfin la Déclaration semblait incarner l'esprit du « libéralisme », une démocratie rationaliste et individualiste détruisant un Etat hiérarchique et chrétien : c'est ce que soulignait encore Pie X dans sa *Lettre sur le Sillon*, d'août 1910. « Les Chefs du Sillon, leur idéal étant très apparenté à celui de la Révolution, ne craignent pas de faire entre l'Evangile et la Révolution des rapprochements blasphématoires. » Et ce souhait, à la fin de la Lettre, exprime bien la réaction de beaucoup à l'époque : « La question sociale sera bien près d'être résolue quand le peuple et les pouvoirs publics, moins exigeants sur leurs droits mutuels, rempliront plus

exactement leurs devoirs. » Inutile de rappeler que ces textes se situent dans une période politique où les rapports Eglise-Etat sont troublés !

L'évolution va se faire en deux temps, au plan social puis au plan politique.

Au plan social : Rerum Novarum, en 1891, et la lignée des textes sociaux du xx^e siècle critiqueront le côté individualiste des Droits de l'Homme, et ils seront assez souvent d'accord avec les socialistes (comme le notait Jaurès) pour estimer que ces droits « libéraux » recouvrent en fait de graves injustices. C'était déjà la formule de Lacordaire, en 1848 : « Entre le pauvre et le riche, c'est la liberté qui opprime et c'est la loi qui libère. » Par ce biais, on justifie les droits sociaux.

Au plan politique, la transition se fera avec la pratique de Pie XI, réussissant une seconde forme du « Ralliement » manqué à la fin du xix^e siècle, et aussi avec les discours de guerre de Pie XII, spécialement les messages-radio de Noël 1942 et 1944, libertés civiles d'une part, et démocratiques d'autre part, face au totalitarisme. Et le même Pape insistera souvent pour soutenir en ce domaine l'action des organismes internationaux.

Mais il est bien évident que le texte qui a eu un très grand impact sur l'opinion publique internationale a été celui de Jean XXIII, quelques semaines avant sa mort (1963), *Pacem in Terris*, où il reprenait très explicitement le texte de l'O.N.U. que Pie XII n'avait pas commenté en 1948, sans doute à cause de l'absence de référence à Dieu.

Les points clés de *Pacem in Terris* peuvent être résumés ainsi :

- il y a une *base personneliste* aux droits de l'homme « par là même, il est sujet de droits et devoirs, universels, inaliénables » (n° 19) ; et la révélation chrétienne renforce encore cette base naturelle.
- comme ceux de l'O.N.U., souvent cités, l'encyclique propose toute une série de droits qu'on peut ranger dans les trois catégories de *droits civils* (dont « le droit d'honorer Dieu suivant la juste règle de la conscience et de professer sa religion », art. 12), de *droits politiques*, où l'on peut

noter le « droit à l'information objective » et à « la liberté dans la recherche de la vérité » (art. 12), ainsi que le droit à la décolonisation (art. 42 et 43), de *droits économico-sociaux* : outre les droits habituellement cités, signalons les droits d'association et de participation, et « le droit de propriété privée des biens, y compris des moyens de production » (art. 21). Pour éviter le reproche de droits « formels », le texte insiste aux n°s 32-33 sur l'efficacité : « Il ne suffit pas de reconnaître ou de respecter le droit de l'homme aux moyens d'existence, il faut s'employer, chacun selon ses forces, à les lui procurer en suffisance. »

- la justification fondamentale des *gouvernements* se situe ici : « leur rôle consiste surtout à garantir la reconnaissance et le respect des lois, leur conciliation mutuelle et leur expansion », sinon « leurs dispositions sont dépourvues de toute valeur juridique » (art. 60 et 61). Même chose *au plan international* : « Les pouvoirs publics de la communauté mondiale doivent se proposer comme objectif fondamental la reconnaissance, le respect et le développement des droits de la personne humaine » (art. 139), avec ce souhait : « puisse-t-il arriver bientôt le moment où cette Organisation internationale garantira efficacement les droits de la personne humaine » (art. 145). Philosophie très claire d'un Etat subordonné au droit, et non l'inverse.

Il n'est pas étonnant que l'O.N.U. ait été très touchée de cette approbation et ait réservé à Paul VI un accueil inoubliable en 1965. Les temps de la brouille entre Déclaration et Papauté étaient bien terminés cette fois. Il est vrai qu'il ne s'agit plus de savoir si on maintient la chrétienté ou si l'on veut la laïcité : les temps modernes ont montré la sauvagerie de l'industrialisme sauvage ou de l'Etat totalitaire idéologique (comme déjà, hélas ! certains épisodes de la chrétienté). C'est une tout autre problématique que celle du Syllabus ; au Concile Vatican II, le texte *Dignitatis Humanae* avait insisté sur le droit à la liberté de conscience religieuse (celle que Grégoire XVI en son temps estimait être « délivrante » !), car ce n'est pas à l'Etat à arbitrer en matière religieuse ni métaphysique : « liberté dans la recherche de la vérité » comme avait dit Jean XXIII peu auparavant.

Paul VI reviendra à plusieurs reprises sur cet acquis. Son message au Synode de 1974 précise : « L'Eglise croit très fermement que la promotion des droits de l'homme est une requête de l'Evangile et qu'elle doit occuper une place centrale dans son ministère... Elle entend aussi manifester

respect et souci des droits de l'homme à l'intérieur d'elle-même. » Fait important, et qui explique en partie l'attitude actuelle de Jean-Paul II. Le Saint-Siège a signé en 1975 les fameux accords d'Helsinki.

Originaire des pays de l'Est et très sensible aux injustices du tiers monde, *Jean-Paul II* semble bien faire des droits de l'homme un des axes de son pontificat. L'un de ses premiers gestes a été l'envoi d'un message à l'O.N.U. pour le 30^e anniversaire de la Déclaration. Il a beaucoup insisté sur les droits sociaux dans son contact avec les populations pauvres et opprimées du tiers monde, lors de son premier voyage à Puebla. Nous nous contenterons de citer ici quelques phrases du n° 17 de sa première encyclique, *Redemptor Hominis*, de mars 1979 : « Notre siècle a été jusqu'ici un siècle de grands désastres... D'où le magnifique effort accompli pour donner vie à l'O.N.U., effort qui tend à définir et à établir les droits objectifs et inviolables de l'homme, en obligeant les Etats membres à une rigoureuse observance de ces droits. Pour l'Eglise, ce problème est lié de façon étroite à sa mission. » Un peu plus loin, évoquant les totalitarismes, Jean-Paul II va rappeler que le refus des droits de l'homme est lié à des systèmes où « un parti déterminé s'identifiait avec l'Etat » : on peut évidemment continuer à en faire l'application aujourd'hui dans certains pays de l'Est ou de l'Ouest. Alors que « les droits du pouvoir ne peuvent être entendus que sur la base du respect des droits objectifs et inviolables de l'homme... c'est ainsi que le principe des droits de l'homme... devient la mesure qui en permet une vérification fondamentale dans la vie des organismes politiques ».

La pensée de l'Eglise, face aux désordres de ce siècle, est extrêmement claire, et rejoint sa tradition la plus ancienne, au-delà des difficultés des siècles précédent le nôtre.

S'il fallait esquisser une conclusion à ces réflexions historiques, ce serait pour souligner la dialectique de ces droits : l'humanisme personneliste qui a engendré les premières Déclarations a pu être utilisé par une classe de gouvernants au service de leurs intérêts économiques, multipliant ainsi l'injustice sociale. A l'inverse, les justes critiques de cette situation ont parfois passé les bornes, en estimant, avec Marx, que le niveau politique n'est qu'une superstructure, et que la libération économique se suffit à elle-même, sous la direction d'un parti identifié au peuple et à l'Etat. Il faudrait que nous puissions aujourd'hui, fidèles aux grands textes de

l’O.N.U. et de Jean XXIII, réconcilier les droits sociaux avec les droits civils et politiques, quel que soit l’aspect, politique ou social, par lequel les divers régimes ont commencé à réaliser ces droits. Notre Eglise n’a-t-elle pas évolué lentement vers cette synthèse, des droits sociaux aux droits civils et politiques, malgré les affrontements du départ ? L’Est et l’Ouest finiront peut-être pas se comprendre, pour le plus grand bien des hommes encore socialement ou politiquement opprimés...

Lille, Jérôme Régnier

Nous vous rappelons que tous les abonnements partent de janvier... si donc, vous faites votre réabonnement dès le mois de décembre pour l’année suivante, vous nous évitez les gros frais occasionnés par un premier puis un second rappel...

Pour ce geste de compréhension et de solidarité envers la revue, d’avance, nous vous disons merci !

LA PRATIQUE POLITIQUE ET LE MOUVEMENT POPULAIRE

*à partir de la perspective de l'église des pauvres **

Introduction

La relation entre l'Eglise catholique qui est périphérique en Amérique Latine, et la même Eglise qui est centrale en Europe, s'est profondément modifiée dans les derniers temps. Il y a vingt-cinq ans (ou même quinze), de l'Eglise centrale, on regardait vers la périphérique avec la tranquille assurance, ingénue ou ambiguë, que, là-bas, outre-mer, était reproduit fidèlement le modèle chrétien central : orientations doctrinales, techniques pastorales, enseignement théologique.

Depuis dix ans, le regard a beaucoup changé. Quelques secteurs de l'Eglise centrale s'interrogent honnêtement en face de l'apogée vitale de l'Eglise périphérique en Amérique Latine. Par contre, d'autres secteurs regardent avec une jalouse malveillante cette « nouvelle menace contre l'orthodoxie ». Les statistiques font état de spéculations numériques, disant que l'Amérique Latine est la grande réserve catholique mondiale, et de cabales électorales selon lesquelles le prochain Pape va être un Latino-Américain (et l'on mentionne même comme candidat l'ambitieux évêque de Colombie, Mgr Alfonso Lopez Trujillo, l'actuel président du C.E.L.A.M. et ex-secrétaire du même Conseil). En même temps, certains secteurs du Vatican en sont venus à remplacer le critère de service pour l'unité par celui de contrôle bureaucratique par rapport à la nouvelle Eglise d'Amérique Latine. Le cardinal Baggio, l'évêque Lopez Trujillo et le jésuite Roger Veckemans¹ ne sont que le sommet ecclésiastique de tout un iceberg de domination idéologique qui a commencé à se briser sur l'Eglise naissante en Amérique Latine. De plus, il y a toute la machine militaire de répression sous laquelle se cachent les principales multinationales coordonnées par une commission trilatérale.

Mais l'avenir est prometteur.

D'un point de vue subjectif, nous ne perdons pas l'espoir que la bureaucratie ecclésiastique tirera les leçons de l'Histoire que donne l'Esprit libérateur du Père et du Fils. Nous espérons que ne se répéteront plus des cas comme celui des « rites chinois » à la fin du XVI^e siècle pour ne citer que cet exemple célèbre.

Au point de vue objectif, la victoire sandiniste au Nicaragua, et le mouvement populaire qui secoue l'Amérique centrale (et qui s'anime à nouveau au Brésil et dans le Cône Sud) sont en train d'engendrer simultanément cette nouvelle Eglise d'Amérique latine qui naît à la base. Le texte suivant voudrait aider à enrichir le dialogue avec les secteurs qui s'interrogent honnêtement, à partir de l'Eglise centrale, en face de l'Eglise nouvelle en Amérique latine. Il expose - pour ce faire - certaines notions de base et certaines clés historiques afin de comprendre le phénomène chrétien latino-américain en général et colombien en particulier.

une nouvelle manière de penser l'évangile

L'une des dimensions les plus significatives du mouvement de l'Eglise en Amérique latine durant ces dernières années est caractérisée par ce que Gustavo Gutierrez appelle « une nouvelle intelligence de la foi »². Cette manière de vivre l'Evangile transforme toute notre relation avec le monde et avec la société. Ce n'est donc pas la même chose de réfléchir sur la pratique politique et le mouvement populaire à partir de n'importe quel lieu de l'Eglise ou de la théologie ou de réfléchir à partir de l'expérience d'une tentative de formation de l'Eglise populaire. Ce fait même détermine notre réflexion.

Le rapport que je vais présenter n'est pas le fruit d'une vaste élucubration ou d'une profonde élaboration théorique qui nous aurait introduits dans les chemins de la sociologie ou du raisonnement théologique ; il essaie bien plus d'être une réflexion sur notre propre pratique, réflexion qui place cette pratique à son origine devant ses problèmes, ses perspectives et ses espérances. L'élaboration collective du travail en témoigne aussi. Les disciplines précédemment mentionnées sont des outils qui, à l'occasion, nous aideront dans cette réflexion, mais pas davantage.

Cependant, la réalité de l'Eglise populaire en Colombie, dans laquelle s'inscrit notre pratique, réalité très riche quoique partielle, nous impose la nécessité d'une lecture plus large du thème. Nous avons essayé de recueillir l'expérience de l'Eglise populaire qui est beaucoup plus riche encore dans d'autres pays du continent, pour découvrir, à partir de là, quelques-unes des perspectives qu'elle nous ouvre.

Un des obstacles dont chaque jour l'homme prend plus clairement conscience dans la pratique journalière, c'est l'ambiguïté du langage. Nous considérons comme nécessaire de discuter et d'éclaircir dans la mesure du possible les termes qui entrent en jeu dans cette réflexion. Qu'entendons-nous par « pratique politique » et par « mouvement populaire » ? Comment pensons-nous et définissons-nous l'Eglise populaire ? Quelle portée donnons-nous à chaque expression ? Ensuite, nous essaierons de voir comment nous vivons la relation entre ces trois instances. Après que chaque terme aura été défini, la discussion et le dialogue seront possibles, mais pas avant.

1/ Clarification des termes : « pratique politique »

Il y a là une expression qui, fondamentalement, peut s'entendre en deux sens :

- en un sens restrictif d'abord : on parle de pratique politique en se référant à l'action militante dans des organisations ou des partis politiques. Cela s'entend alors de la pratique de certaines personnes « activistes » et militantes, qui consacrent la plus grande partie de leur temps à œuvrer et à donner une impulsion aux tâches incluses dans la ligne de leur organisation. Dans ce sens, la politique serait une pratique de quelques-uns, en marge de la plus grande partie de la population d'un

* Ce texte a été rédigé par des groupes chrétiens de Cali (Colombie) sous la coordination de Carmina NAVIA. Il est extrait de la revue *Solidaridad* de Bogota, où il a paru dans le numéro de juin 1979.

1 / Ce trio agit activement en Amérique latine depuis 1972, l'année où commença le célèbre « virage » à droite du C.E.L.A.M. (Conseil épiscopal Latino-américain). La C.A.L. (Commission pontificale pour l'Amérique latine), contrôlée par Mgr Baggio et la Congrégation des Evêques (dicastère qui tomba également sous le contrôle de ce personnage), est parmi

ceux qui portent des flambeaux à cet enterrement. Parmi les nombreuses sources bibliographiques qui rendent compte de leurs manœuvres, nous citons :

Hector TORRES : *Roger Veckemans, collaborateur de la C.I.A., présent en Colombie*, textes réunis et commentés, Bogota, 1978.

D.I.A.L. : *Diffusion d'Information sur l'Amérique latine*, 408 (suppl.) 1977 : 499, 1979.

2 / Gustavo GUTIERREZ : *Praxis de Liberacion y Fe Christiana*, Edición del Secretariado Latino-americano del MIEC, Lima, 1972.

pays, qui la regardeait du dehors ou en subirait passivement les conséquences. La pratique politique ainsi conçue, le Mouvement populaire s'entendrait comme quelque chose de plus vaste, généralement dirigé ou orienté par les partis politiques, mais qui les doublerait en certaines occasions.

- D'un autre côté, nous constatons qu'on entend l'expression « pratique politique » se charger, à chaque fois qu'on l'emploie, d'un contenu plus vaste. *La pratique politique serait ce que nous réalisons tous dans notre vie sociale.* En constatant l'existence de deux blocs en lutte, les oppresseurs et les opprimés, nous voyons que chaque bloc a sa propre pratique politique. Les premiers cherchent à conserver leur hégémonie comme classe dominante et, par conséquent, toute activité individuelle ou collective qui tendrait à ce but fait partie de leur pratique politique. Les seconds, à leur tour, luttent contre l'injustice et les inégalités occasionnées par un système bâti sur l'exploitation : toute pratique individuelle ou collective qui contribuerait au processus de libération qu'on se donne pour but, s'inscrit dans la pratique politique des opprimés.

Il est difficile en ce sens d'établir une différence entre pratique politique et mouvement populaire. Les deux sont intimement et profondément liés.

mouvement populaire

Cependant, en faisant un effort de précision et en tenant compte du fait que la pratique politique peut être entendue dans un sens plus restreint, nous pouvons définir quelques traits caractéristiques du Mouvement populaire. Il serait constitué par tout essai ou embryon de lutte populaire :

- les luttes d'un quartier pour la construction d'une école ou l'adduction d'eau et d'électricité ;
- les organisations syndicales avec leurs luttes dans des occasions simplement revendicatives ou dans des actions de plus vaste portée ;
- les arrêts de travail qui regroupent une population autour de problèmes concrets : hausses dans les transports, préjudices causés par la pollution... ;
- les différents comités de soutien aux luttes des ouvriers et des paysans, aux prises de position politiques, aux luttes menées par d'autres peuples du continent.

Tous ces efforts d'organisation, la plupart du temps sans aucune coordination entre eux, constitue le Mouvement populaire qui se caractérise parfois par sa spontanéité mais dont la portée est moins grande que les directives tracées par les partis politiques. Ce mouvement de masse, peut-être sans orientation adéquate, ne culmine pas dans la recherche de la prise de pouvoir, mais il est défini par la conformité, la maturité et l'organisation d'une conscience de classe autonome.

Retenant la définition des deux termes, notre position est la suivante : la pratique politique, faite pour les opprimés et à partir d'eux, se concrétise et atteint son sommet dans le Mouvement populaire, celui-ci étant à son tour constitué et rendu dynamique par cette pratique.

église populaire

On emploie encore une autre expression sujette à des ambiguïtés : celle « d'Eglise populaire ». Sociologiquement parlant, le sens en est un peu plus clair : l'éventail va de ceux qui la considèrent comme une « contre-Eglise », séparée de l'Eglise ou constituée contre elle, à ceux qui prétendent qu'elle n'existe pas parce qu'il ne peut y avoir aucune forme ecclésiale dont la hiérarchie, le processus et les orientations seraient radicalement choisis et déterminés par la base.

De l'Eglise populaire on pense qu'elle ne peut se comprendre comme une forme idéaliste (par exemple : « ce qu'elle voudrait être... ce que nous aimerions qu'elle fût »...). Il est nécessaire de nous mettre en face du fait historique et d'essayer de le comprendre en sa complexité et dans ses ambiguïtés, s'il y en a . Il faut se rappeler de plus que le fait et le mot ne proviennent pas tant d'une tentative de concrétisation d'une utopie - ce qui ne peut se faire en marge des formations sociales où nous vivons - que d'une opposition historique : il faut comprendre que, *pendant des siècles, une bonne partie de l'Eglise dans notre continent est restée alliée aux classes dominantes alors que maintenant elle essaie de rompre cette alliance et de donner à l'oppression un autre type de réponse.*

Devant l'existence de l'Eglise populaire, il est donc nécessaire de tenir

3 / Pablo RICHARD : 1959/1978, *la Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, dans *Puebla 78, temores y esperanzas*, Edicion C.R.T. de Méjico, coll. Aportes.

compte des paroles de Pablo Richard : *L'Eglise populaire est le fruit mûr d'un long, difficile et douloureux processus historique de gestation, de développement et de maturité. Ce processus passe par des étapes successives : d'abord, une énorme variété d'expériences et d'expressions distinctes ; puis les ambiguïtés, les exagérations et les erreurs propres à une expérience insolite et nouvelle. Nous ne pouvons identifier l'Eglise populaire en ne considérant qu'une seule étape du processus, une seule expression et une seule expérience ; encore moins pouvons-nous la juger partiellement à partir de ses erreurs et de ses ambiguïtés initiales (ce qui est justement la méthode de ceux qui l'attaquent). L'Eglise populaire n'est intelligible que si on la considère dans sa totalité aussi bien historique que géographique, dans son processus de gestation*³.

L'Eglise populaire ne se construit pas comme quelque chose à part du reste de l'Eglise. En son sein, des secteurs, toujours plus nombreux, confrontent l'Evangile à la réalité de l'Amérique latine et découvrent la nécessité, pour l'Eglise, de sentir, de vivre les luttes du peuple et de s'engager avec lui. Il est nécessaire de créer les conditions de la construction du Royaume de Dieu, conditions qui n'existent pas dans notre continent parce qu'il y a exploitation, misère, domination de la plus grande partie de notre peuple par une minorité.

On découvre que, existentiellement et théologiquement, le salut passe par les pauvres, les seuls capables de changer les structures d'oppression et de construire réellement ce monde (dont nous parlons tant) juste et fraternel. Les pauvres cessent d'être « objet » de nos soins assidus pour devenir « sujets » actifs dans la construction de l'Histoire, de l'Eglise, du message évangélique. Selon les mots de Pablo Richard : *L'Eglise populaire ne se dresse pas « contre » ou « en marge » de la hiérarchie. Elle ne cherche pas à créer une autre Eglise ou une Eglise parallèle. Elle essaie de construire l'unique et universelle Eglise du Christ à partir des pauvres.*

L'Eglise populaire n'est donc pas une « contre-Eglise », mais une manière bien déterminée de vivre l'Eglise du Christ. L'Eglise qui naît du peuple cherche à être médiatrice entre les moyens employés pour l'édification de l'Eglise universelle et la justice du Christ qui rejette tout péché, toute forme d'oppression ou d'aliénation. Elle n'a rien d'une secte qui porterait atteinte au caractère universel de l'Eglise : bien au contraire, elle convoque toute l'humanité, mais son appel implique tou-

jours la conversion et la rupture et, de ce fait, elle sera toujours, comme Eglise, un signe de contradiction. Les « riches » sont appelés aussi à faire partie de l'Eglise ; seulement, on n'exige pas qu'ils soient de « bons riches », mais qu'ils cessent d'être riches⁴.

L'Eglise populaire, alors, se constituerait comme telle aujourd'hui, non parce qu'elle serait différente par ses structures ou parce que, par exemple, ses évêques seraient élus par la base - mais parce que son point de départ, son optique de vision et de jugement seraient les pauvres... en tant que ce sont les intérêts des opprimés qu'elle assumerait et qu'elle défendrait. Cela configurerait indiscutablement, à l'intérieur de l'Eglise populaire, un type de relations entre la hiérarchie et la base, les laïcs et les prêtres, les religieux et les séculiers, des relations différentes, plus fraternelles et moins hiérarchiques, des relations d'égalité, de recherches conjointes, d'activité et de critique mutuelle. Mais cela est à peine en gestation...

2/ Relations entre les chrétiens et les luttes populaires. Une constante historique : le prophétisme

Au cours de l'histoire, il y a toujours eu des groupes de chrétiens qui ont compris et essayé de vivre le rôle libérateur de l'Eglise comme la réponse *unique* à l'Evangile de Jésus de Nazareth. Cependant, ces groupes - que beaucoup appellent « le courant prophétique » de l'Eglise - ont été la plupart du temps minoritaires. Il est important pour nous de connaître la trajectoire de ces chrétiens, leur lien avec l'histoire et les conditions qu'il leur a été donné de vivre, car là est la garantie de notre fidélité à la tradition de l'Eglise. C'est une histoire très riche, d'au moins dix-huit ou dix-neuf siècles, depuis ce courant de « distanciation individuelle » du monde, qui vint créer une rupture entre le monde et ce qu'on a appelé l'Eglise constantinienne... Elle passe par la vie monastique qui essaya de vivre dans les petites communautés ce que ne vivait plus l'Eglise institutionnelle, ou par les mouvements plus véritablement

4 / Pablo RICHARD : op. cit.

5 / Varios teólogos y grupos latinoamericanos : *Iglesia que nace del pueblo: reflexiones y problemas*, edit. C.R.T. de Méjico, coll. Aportes, n° 6.

6 / José COMBLIN : *La Iglesia latinoamericana desde el Vaticano II, Vida Nueva*, n° 1147, septembre 1978.

7 / Pablo RICHARD : op. cit.

utopiques, comme ce « mouvement évangélique » qui se cristallisa aux XII^e et XIII^e siècles, en France, en Espagne et en Italie : c'est à l'intérieur de ce mouvement qu'il faut d'ailleurs inscrire l'inspiration de François d'Assise. On citera encore le mouvement de Tómás Munzer (le socialisme utopique) dans l'Allemagne du xv^e siècle... jusqu'aux groupes qui, en Amérique latine, élèvent la voix contre le système de colonisation instauré par l'Europe avec la bénédiction de l'Eglise officielle européenne.

... et aussi en amérique latine

C'est dans ce mouvement que nous devons situer les hommes-clés de l'Eglise latino-américaine qui, dès le premier siècle de l'évangélisation sur notre continent, s'étaient non seulement préoccupés de soulager les souffrances et la misère des pauvres, des Indiens ou des Noirs, mais avaient également contesté les fondements mêmes du système colonial, résistant à l'institution de la Commanderie et soutenant le droit des Indiens à être propriétaires de leurs terres et à être libres ; tels furent Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Antonio de Valdivieso, Juan del Valle, Pedro Hidalgo, Morelos... ⁵.

En marge de ce courant, et presque toujours en opposition avec lui, la majorité de l'Eglise latino-américaine continua depuis la conquête - accomplie avec « la croix et l'épée » - à s'allier avec les classes dominantes et opprimes de notre continent. Cette alliance a été vécue la plupart du temps d'une manière inconsciente à la base de l'Eglise.

Tout au long de notre histoire, la hiérarchie a réalisé un processus d'adaptation constante aux différentes formes de gouvernement et de pouvoir. Telles ont été leurs relations avec la politique.

Ceci dura jusqu'au moment où (au dire du document que nous avons cité plus haut ⁵) *nous avons écouté la clamour de notre peuple et nous avons ouvert des yeux tout neufs*. On retrouve d'ailleurs cet itinéraire très bien analysé par José Comblin dans *l'Eglise latino-américaine depuis Vatican II*⁶, et par Pablo Richard dans *1959-1978, l'Eglise latino-américaine entre la crainte et l'espérance*⁷. Des groupes de chrétiens répandus à travers tout le continent commencèrent alors à se prononcer contre les abus des oppresseurs, à se solidariser avec les luttes du peuple et à s'appuyer sur elles.

Il s'agit d'un processus lent, très souvent hésitant et pénible : les Mouvements apostoliques et la théologie des « réalités temporelles » jugeront son rôle. A l'origine, les chrétiens, par un impératif moral de justice, prennent conscience de l'utilisation de l'Evangile que font les puissants de ce monde et se rebellent contre eux. Au début du mouvement, le manque d'outils adéquats, aussi bien théologiques que politiques, l'héritage de la doctrine catholique sociale, engendrent des déviations telles que la démocratie sociale-chrétienne. Des chrétiens considèrent que leur rôle est de constituer un parti en quelque sorte confessionnel qui, en se tenant à l'écart des « contaminations » ou des « déviations » des partis marxistes, réaliseraient la justice évangélique.

L'Eglise populaire a une dette envers les premiers chrétiens latino-américains qui, un peu confusément sans doute, plus par intuition que par raisonnement, et surtout par un plus grand esprit de fidélité à l'Evangile, se dressèrent contre ces déviations et autres obstacles sans nombre, et ouvrirent ainsi les chemins où nous marchons aujourd'hui. Cette évolution a coûté la vie à beaucoup : chrétiens emprisonnés, exilés, victimes de la torture, mis à mort... Mais pour beaucoup de chrétiens authentiques, ce fut une évolution qui s'est faite à côté de la foi et sans l'appui de l'Eglise. Devant l'absence d'une réflexion théologique capable d'éclairer suffisamment leur engagement politique, devant la totale incompréhension de la hiérarchie et d'une grande partie de l'Eglise, bien des prêtres, religieux et laïcs se sont trouvés seuls sans pouvoir partager l'Evangile avec ceux qui partageaient leur vie et leurs luttes ; d'où un sentiment de frustration ou d'incompréhension qui finit par disparaître et s'effacer. C'est là le premier résultat des relations entre les chrétiens et la lutte du peuple... et il fut amer ! Il serait pharisaïque de juger et de condamner ceux qui ont vécu ces premières étapes du processus. L'origine d'une faute - si faute il y a... - on devrait la chercher dans la trahison de l'Eglise à l'égard des pauvres...

double découverte : rationalité politique et lutte des classes

Dans ce cheminement sont définis deux mouvements : la découverte de l'autonomie de ce qui est politique - et qui est porteur de sa propre rationalité - et l'acceptation du fait objectif de la lutte des classes considéré comme quelque chose que les opprimés n'engendrent pas arbitrairement en répondant à l'oppression. Cette lutte des classes est bien plutôt

le fruit de l'histoire des relations sociales, un fruit indépendant de notre « bonne volonté » de croyants.

Ces étapes sont définitives parce qu'elles permettent aux chrétiens de prendre conscience de la nécessité « d'aller vers l'autre », de sortir de ses propres points de vue, très souvent viciés pour comprendre objectivement ce qui se passe autour de nous et que souvent nous acceptons passivement comme irrémédiable.

Sont irréversibles également les groupes prophétiques de prêtres, dans le style de « prêtre pour le tiers monde », qui communiquèrent une impulsion et un souffle. Ces premières pratiques ont engendré une réflexion théologique dans l'optique de la « théologie de la libération » ; elles ont conduit à une relecture de l'Evangile et de notre foi ; elles ont permis aux chrétiens d'entrer scientifiquement dans les chemins de la sociologie et du politique. Médellin, à son tour, a amplifié l'espace ecclésial par l'engagement avec les opprimés.

En même temps que beaucoup de chrétiens de la petite bourgeoisie, des étudiants et des militants de la J.O.C. vivaient ce processus ; de petits groupes de communautés religieuses, quelques curés habitant dans des quartiers populaires ou les visitant, comprirent lentement que l'engagement avec les pauvres ne pouvait être de type « caritatif » ou « se limiter à des aumônes ». Ils comprirent que partager la vie des pauvres était aussi partager leurs angoisses, leurs souffrances et leurs espérances... d'où la nécessité d'assumer les intérêts les plus profonds et les plus urgents des pauvres, d'assumer également leurs luttes et d'y participer. Soutenir les luttes des quartiers pour obtenir l'électricité, l'eau, le tout à l'égout... des services de transport ou la construction d'une école... ont conduit des prêtres et des religieuses à la prison, à l'affrontement avec leur évêque ou leur communauté. Cela les a éclairés sur les mécanismes du fonctionnement social et de la participation de l'Eglise en ce domaine. Tout cela a fait couler un sang nouveau dans les veines de l'Eglise. C'est ainsi que furent posés les fondements d'une relation entre les luttes populaires et l'Eglise qui naît du peuple en Amérique latine.

en colombie : hiérarchie, chrétiens et mouvement populaire

Notre Eglise a vécu quelques traits de ce processus très caractéristique qui, en d'autres temps, y est resté presque en marge.

C'est un fait connu que si, nous, chrétiens de Colombie, nous tournons nos regards vers nos chefs, nous aurons de la peine à découvrir ce qui pourrait nous encourager à un engagement sérieux aux côtés des exploités en vue de leur libération. Rarement, l'Eglise catholique a été partie prenante du processus politique en notre pays, mais d'après les orientations de ses pontifes, elle a eu plutôt tendance à rester en arrière, hésitante et désorientée. D'abord, elle s'est manifestée avec force comme « anti-indépendante »... pour se déclarer ensuite favorable au mouvement d'indépendance, quand ce fut un fait accompli. Ce genre de positions et de remous a constamment traversé l'Eglise dans notre pays; les voix dissidentes comme celle de Don Juan del Valle, évêque de Popayen, sont absolument minoritaires et restent exceptionnelles.

Alliée indéfectible du parti conservateur, quand le libéralisme fut un agent de changement, elle se déclara antilibérale jusqu'au point d'affirmer que le libéralisme était un péché, pour ensuite en être solidaire et collaborer avec lui, devant l'hégémonie réelle du parti libéral !

Au milieu de tous ces faits, la participation politique de l'Eglise-Institution colombienne a été claire. Participation ouverte et décidée qui ne s'est pas déguisée en préoccupations pastorales ou autres. Le parti conservateur compte parmi ses leaders les plus qualifiés de nombreux évêques et prêtres qui, disséminés à travers le territoire national, ont participé activement une fois ou l'autre à la campagne.

Les preuves les plus récentes de la position réactionnaire et pro-bourgeoise de la hiérarchie colombienne, nous les trouvons dans le refus d'appuyer et de mettre en pratique les documents de Medellin dans la Déclaration : *Identité chrétienne dans l'action pour la justice*, comme aussi dans la persécution de la part de quelques pontifes vis-à-vis de groupes de religieuses, de prêtres et de laïcs qui, en Colombie, essaient de donner une forme et une impulsion à l'Eglise populaire, dans l'acceptation de la part d'un Cardinal d'un grade militaire et, finalement, dans l'action ambiguë d'un Lopez Trujillo et de son équipe en ce qui concerne Puebla.

Suivant ses propres règles, l'Eglise colombienne se donne une organisation et une structure totalement centralisées et hiérarchiques qui rendent difficile la coordination des chrétiens avec la base et isolent ceux qui pensent différemment. Nous nous demandons si les actions de Camilo

Torres et de « Golconda » n'auraient pas eu une autre dimension dans notre Eglise, si ces militants avaient eu affaire à un épiscopat de pasteurs et non de chefs. Que serait devenue l'expérience de pastorale populaire extrêmement riche de Mgr Valencia Cano, qui lui donna son impulsions et la mena à son terme, s'il s'était du moins trouvé quelqu'un pour la poursuivre ? Pourquoi l'acharnement de son successeur, désireux d'en finir avec tout vestige de ce qui fut la tâche de sa vie ?

le mouvement populaire interpellé : camilo, golconda, denuncia

Dans ce cadre, l'attachement des chrétiens colombiens aux luttes populaires est devenu encore plus difficile et le chemin a été plus douloureux et plus confus que partout ailleurs. A partir de 1960, la Colombie tente une réorganisation populaire pour atteindre un point culminant dans la lutte de masses. Ce mouvement interpellé les chrétiens ; quelques-uns essaient d'y répondre : Camilo, « Golconda », les mouvements apostoliques de laïcs. Cependant, notre réflexion théologique en ces années-là est très pauvre et notre organisation en ce qui concerne les chrétiens est nulle. Les mouvements apostoliques (Equipes universitaires, J.O.C.) sont frappés et dispersés. Peu de temps après, le groupe « Denuncia », un des essais les plus significatifs de la Pastorale de la libération de la jeunesse, dans la ligne de Médellin, sera censuré et détruit par la même hiérarchie. Camilo Torres et « Golconda » sont vus davantage comme le modèle d'une vie motivée que comme témoins historiques ou dynamisme concret et exemples d'organisation. Les prêtres ou groupes de religieux et de religieuses des quartiers populaires trouvent toujours dans les évêques un mur infranchissable qui freine et gêne l'engagement.

En Colombie, cela donne un caractère spécifique à la relation des chrétiens avec les luttes populaires ou, ce qui est la même chose, à l'élaboration de notre Eglise populaire : il y a dans nos groupes de chrétiens le sentiment d'une sorte « d'abandon spirituel ». La communion avec la hiérarchie se fait particulièrement difficile et c'est ce qui explique qu'à certains moments on ait parlé de « rupture ». Une hiérarchie qui persiste à tourner le dos au peuple aboutit forcément à ce qu'on lui tourne aussi le dos ! Cette situation a amené beaucoup de prêtres à travailler dans la clandestinité, ce qui restreint les dimensions et l'efficacité de leur travail parmi les masses. La fidélité à l'Eglise dans notre pays se vit surtout dans une situation d'antagonisme.

s.a.l. - c.p.s. - o.r.a.l.

Jusqu'en 1972, on vit la naissance du groupe S.A.L. (prêtres pour l'Amérique latine) et, en 1976, celle du groupe C.P.S. (Chrétiens pour le socialisme), organisation fondamentalement composée de laïcs et de O.R.A.L. (organisation de religieuses pour l'Amérique latine). La gauche chrétienne colombienne n'arrive pas à se réunir en groupements qui véhiculeraient une réflexion théologique et politique sérieuse et qui garantiraient un minimum de continuité dans le travail. Ces organisations permettraient à leur tour que l'affrontement, l'isolement et la persécution s'assument et se vivent collectivement. Et le groupe est et sera toujours moins vulnérable que la personne. Cela, les classes dominantes le savent bien. Les organisations que j'ai nommées ne sont pas les seules à travailler pour le peuple et à partir de lui. De nombreux chrétiens dispersés en différentes régions du pays (Cartagena, Barrancabermeja, Oriente) s'inscrivent dans cette perspective de l'Eglise populaire.

A partir de 1975 et au cours des années suivantes, les partis politiques de gauche, en Colombie, commencent à chercher le concours des chrétiens et à compter sur eux. Durant ces années-là, la voix des chrétiens qui s'engagent avec le peuple cesse d'être quelque chose d'occasionnel et de totalement isolé : elle commence à s'engager dans une certaine continuité et une certaine cohérence au sein de la vie nationale. Cependant, notre histoire, en tant qu'Eglise populaire plus ou moins importante, commence à peine : il s'agit encore de germes de groupes qui ont la possibilité d'être un levain... Nous n'avons pas une grande expérience et peut-être sommes-nous encore loin de l'avoir.

3/ Implications réciproques de cette relation

Le processus que vit l'Eglise latino-américaine est irréversible ; la réalité de l'Eglise populaire a cessé d'être marginale ou minoritaire ; au Brésil, le nombre de communautés chrétiennes atteint aujourd'hui le nombre de 80.000, totalisant près d'un million et demi de personnes.

Au Pérou, au Mexique, au Paraguay et dans l'Amérique centrale, sans

8/ Gustavo GUTIERREZ : op. cit.

atteindre ce nombre, des milliers de chrétiens cheminent dans l'Eglise populaire. Ce fait indiscutablement a une profonde répercussion sur l'histoire du peuple chrétien et du peuple latino-américain en général. Le mouvement de la gauche arrive parfois, dans quelques cas, à dépendre du mouvement de cette Eglise qui vit avec le peuple et lutte pour lui.

En quelles lignes générales pourrions-nous concrétiser l'influence profonde qui a fondé les espérances des chrétiens dans les luttes du peuple ? Globalement, nous pouvons dire qu'il s'agit d'une nouvelle intelligence de la foi, comme l'a affirmé Gustavo Gutierrez : *L'engagement dans le processus de libération introduit le chrétien dans un monde qui lui était peu familier et qui lui a fait faire un saut de qualité : questionnement radical sur l'ordre social et son idéologie de rupture avec les anciennes façons de connaître. De sorte qu'une réflexion théologique faite dans un autre contexte culturel a peu de chose à lui dire. Elle lui transmet la conscience que les générations précédentes ont eue de leur foi ; leurs expressions sont un point de référence pour lui, mais elles ne le sortent pas de son isolement théologique, parce qu'elles ne lui parlent pas le langage fort, clair et pénétrant qui correspond à l'expérience humaine et chrétienne qu'il vit*⁸. Il nous paraît utile de mentionner comme un exemple clair et simple de cette nouvelle intelligence de la Foi, le livre de Ernesto Cardenal : *El Evangelio en Solentiname*, qui relate magnifiquement l'expérience d'un groupe populaire.

Ce processus a de multiples aspects concrets. Nous pouvons nous y arrêter en quelques lignes centrales.

a) connaître dieu, c'est pratiquer la justice

A partir de cette pratique, la lecture des Psaumes et des Prophètes s'éclaire de lueurs insoupçonnées. Le Dieu d'Israël, le Dieu de Jésus de Nazareth, le Dieu du christianisme ne se connaît pas au moyen d'une élucubration philosophique ou théologique plus ou moins profonde. On n'atteint pas Yahvé, on n'atteint pas le Dieu chrétien uniquement par le culte ou par les oraisons. Au premier siècle de notre ère, la Galilée et la Palestine étaient remplies de « maîtres de prière » ; cependant, Jésus de Nazareth n'a jamais créé une école d'oraison. On connaît le Dieu de Jésus de Nazareth et on l'atteint par une praxis concrète : l'amour du frère par la construction de la fraternité qui est le chemin du

Royaume. C'est la nouvelle pratique de l'Eglise populaire : le contact quotidien avec la souffrance du peuple, avec son combat, son angoisse, son espérance, la recherche parfois désespérée d'actes concrets pour l'amour envers le prochain. Cette affirmation n'appartient pas à l'exégèse biblique ou à la pensée de quelques théologiens spécialisés, mais elle intègre le « Credo » vécu et pratiqué dans l'Eglise des pauvres.

b) reconnaître que nous sommes fils de dieu, c'est construire dans la pratique un monde de frères

Depuis cette nouvelle expérience des croyants, est considéré comme athée et hors de l'Eglise celui qui refuse au pauvre et à l'opprimé son premier droit fondamental chrétien : être traité comme un fils de Dieu, comme un frère de Jésus Christ.

Jean-Paul II, en saluant les paysans de Oaxaca et de Chiapas a dit : *Le travailleur et le paysan ont droit à ce qu'on les respecte, à ce qu'on ne les prive pas - par des manœuvres qui sont de véritables dépouillements - du peu qu'ils possèdent. Ils ont droit à ce qu'on enlève les barrières d'exploitation, dressées fréquemment par des égoïsmes intolérables, et contre lesquelles se brisent leurs meilleurs efforts de promotion. Ils ont droit à l'aide efficace, qui n'est ni aumône, ni miette de justice, afin qu'ils puissent accéder au développement que mérite leur dignité d'homme et de fils de Dieu.*

Les déclarations abstraites de l'amour universel de Dieu pour tous les hommes, de fraternité et de justice... qui sont tous les jours foulées aux pieds, méconnues et dont se moquent dans la pratique beaucoup de ceux qui se disent chrétiens, cessent d'être prises en considération par les chrétiens sérieusement engagés avec le peuple.

La participation aux luttes populaires, le partage quotidien et proche des pauvres montre qu'il est complètement incohérent de faire des déclarations de principe qui ne sont pas reconnues dans la vie courante par l'organisation sociale.

c) réaliser le commandement de l'amour, c'est collaborer efficacement à la libération de celui qui est opprimé

Dans la même ligne que l'affirmation précédente, les continues déclarations d'amour que fait l'Eglise, cessent d'être crédibles et perdent totalement leur contenu sémantique, si elles ne sont pas appuyées sur une pratique tendant à créer dans notre société, des conditions qui soient appropriées pour vivre un amour réel et concret, l'amour qui se vit et se fait au lieu de se déclarer : « On aime l'opprimé en le libérant et on aime l'opresseur en le combattant. » C'est une vérité que les chrétiens expérimentent dans la lutte quotidienne. On ne participe pas au processus de libération par la haine, par des agressivités contenues, par des positions « contre ». Le chrétien assume tout le conflit et toute la souffrance qu'implique une telle option, poussé exclusivement par la souffrance du frère ou par sa propre souffrance, qui lui permet cette réponse spécifique à l'Evangile et la conditionne, réponse évangélique et nulle autre. Cheminer parmi le peuple, être évangélisé par lui, purifie dans la mesure du possible l'option des intérêts personnels, de sentiments autres qu'un profond désir de libération et enracinés dans l'espérance de l'obtenir.

Un des apports principaux que l'Eglise ait reçus, par son appui aux luttes du peuple, c'est d'avoir découvert la nécessité et le chemin de l'efficacité... un chemin qui, très souvent, n'est pas très clair dans un avenir immédiat, mais un chemin que les chrétiens engagés dans cette pratique, considèrent absolument comme une obligation. Il ne suffit pas « d'accompagner » les pauvres, de vivre et de partager avec eux ; cela ne change pas objectivement la situation d'oppression dans laquelle nous vivons... il est nécessaire d'inscrire notre travail et notre pratique dans des mécanismes de transformation, et si nous n'y participons pas il est nécessaire au moins de leur apporter notre appui. C'est-à-dire qu'il est nécessaire d'organiser la lutte et d'entrer dans le jeu politique.

d) opter pour le pauvre, c'est opter pour une classe sociale et contre une autre

Or, cette absence d'agressivité et d'intérêts personnels ne signifie en aucun cas une absence de clarté. L'insertion dans les luttes populaires est précisément le fait unique qui peut éclairer ce qui manque aux chré-

tiens. C'est ce que nous dit Javier Jimenez : *Peut-être, si l'on exclut quelques associations de petite aristocratie qui espèrent encore introduire le Royaume de Dieu au moyen de la ploutocratie, ne trouverait-on que peu de personnes dans les milieux ecclésiastiques qui n'aient fait - plus ou moins profondément - leur option pour les pauvres.*

Mais quand on se demande ce que signifie cette option pour les pauvres, on a l'impression d'entrer dans la « tour de Babel ». De la pauvreté ontologique de tout homme - les millionnaires aussi se sentent seuls - on passe à l'aide pendant la semaine aux pauvres désemparés, à la phraséologie « prophétique » plus ou moins émouvante et romantique sur la justice et la dignité des pauvres... et on peut même se trouver en face de la plus dure option de classe au contenu exclusivement politique. Cette évocation typologique est certainement caricaturale, mais elle reflète des réalités qui, malheureusement, sont en quelque cas grotesques.

Il n'est pas nécessaire de recourir à l'Evangile pour établir une série de questions. La raison éthique et la raison historique suffisent à nous laisser désemparés, hors de nos retranchements. Il serait très commode d'accepter le « pluralisme » tout en laissant chaque groupe suivre son chemin tranquillement. Mais la réalité même de l'injustice et des pauvres, si nous ne sommes pas cyniques, est urgente pour nous. Maintenir dans cette dimension l'option pour les pauvres ne convertit pas le christianisme en une phraséologie facile par laquelle chacun couvrirait mystiquement sa vie sans la questionner. Sérieusement, est-ce la souffrance des pauvres qui nous intéresse ou est-ce plutôt notre bonne conscience qui nous importe, une conscience tranquillisée parce que, devant l'évidence de l'injustice, nous avons généreusement opté pour les pauvres ? Donc, la préoccupation exclusive de l'authenticité morale est du pur pharisaïsme, si elle n'est pas un intérêt marqué pour la situation même des autres, des pauvres. Qui nous garantit que nous n'optons pas de façon opportuniste, en vue de notre respectabilité, dans une atmosphère où se respire le choix pour les pauvres ?

Mais, même si nous sommes sans défense devant le défi réel de la misère historique des pauvres, se présente à nous une autre série de questions : quelles actions réelles peuvent rendre effectives notre intention de tra-

9 / Javier JIMENEZ LIMON : *opcion christiana por los oprimidos y Evangelizacion*, Edit. C.R.T. de Méjico, coll. Aportes, nº 2.

vailler avec les pauvres en faveur de la justice ? Suffit-il d'apporter le témoignage prophétique d'une dénonciation de l'injustice pleine de dangers ? Suffit-il d'être simplement du côté des opprimés en les accompagnant dans leur lutte ou devons-nous leur être présents de manière à analyser avec eux les pouvoirs qui les oppriment et à leur porter secours pour organiser un pouvoir libérateur effectif ? L'histoire de la réalisation des idéologies politiques qui veulent libérer les opprimés ne nous amène-t-elle pas à penser désespérément à l'ambiguïté dramatique de l'Histoire ? De celle-ci, sans doute, nous ne détenons pas le secret, mais nous avons une responsabilité quant à l'efficacité des échanges possibles. Car ce qui est urgent dans la véritable authenticité, c'est moins l'authenticité elle-même dans sa subjectivité isolée que sa relation à l'oppression objective et à la misère des pauvres⁹.

Dans l'expérience de l'Eglise populaire, la situation ambiguë a trouvé déjà des canaux d'éclaircissement et de précision. On ne participe pas impunément à un processus, toute participation débouche sur un chemin.

D'un autre côté, le mouvement populaire et les partis politiques de gauche ne sont pas restés non plus en avant et en arrière de ce chemin commun. Le mouvement populaire s'est enrichi énormément de la participation des chrétiens. Dans la mesure où la situation écrase le travailleur, dans la mesure où il découvre que le combat pour défendre ses droits n'est pas contraire à ses sentiments et à sa vie religieuse, les adeptes du mouvement ouvrier et populaire ont augmenté. Dans les endroits où l'influence du visage du prêtre et de la religieuse est encore significative, l'Eglise, en se mettant du côté des intérêts populaires, a entraîné derrière elle beaucoup de gens.

Par l'entremise des chrétiens militants, les partis de la gauche ont tracé de nouvelles formes et de nouveaux champs de travail : il est déjà reconnu explicitement que l'Eglise populaire est une des forces de plus grande insertion parmi les masses de notre population. Au Nicaragua, au Brésil, au Pérou et dans les autres pays d'Amérique centrale, les organisations de gauche continuent d'être toujours plus animées par la militance des chrétiens.

En Colombie, on commence à peine à sentir les conséquences de cette relation. Notre manque d'organisation en tant qu'Eglise populaire en pleine croissance d'une part, et d'autre part, le dogmatisme et le sectarisme

des partis de gauche font que l'engagement politique de quelques chrétiens reste à un niveau strictement personnel et dans le milieu privé. Cette situation, cependant, commence à se modifier surtout dans les syndicats, les comités de quartiers, les comités de soutien, les « fronts unis » où la présence des chrétiens commence à avoir de l'influence et à être réclamée par la base même.

Il est nécessaire de savoir que cette réalité se présente seulement quand les groupes de chrétiens, dans une perspective de libération, font entendre leur voix et sont présents d'une manière ou de l'autre, plus ou moins engagés dans la lutte. Il reste cependant beaucoup de chemin à parcourir : nos groupes de gauche devraient méditer des paroles comme celles de Marcos Kaplan (politicien argentin) et en mesurer la portée. Dans un article sur les relations de la gauche latino-américaine avec les chrétiens à tendance radicale, il écrit : *Pour la gauche latino-américaine, le phénomène du christianisme radical contient des implications de transcendance visible. Il l'oblige à réfléchir sur ses carences passées et présentes, et sur le vide conséquent qui l'a occupé en partie. Il lui impose l'acceptation du fait que l'orthodoxie sectaire est caduque, qu'aucun groupe ou mouvement ne peut exiger a priori l'institution comme une avant-garde dirigeante, qu'il n'y a rien à gagner dans la pratique et que le monopole de la direction du Mouvement général devient une prétention chaque fois plus illusoire. L'examen du phénomène contribue à ratifier la richesse infinie du mouvement social historique dans lequel des tendances distinctes de la gauche socialiste peuvent et doivent coexister et confluer comme des expressions légitimes d'aspects différents, des niveaux et des moments d'une seule dynamique globale*¹⁰.

Colombie, Carmina Navia

traduit de l'espagnol par M. Fabre sjc.

10 / Marcos KAPLAN : *Deficit de la Izquierda y radicalización cristiana en América Latina*, dans *Revista Nueva Sociedad*, n° 36, mayo-junio 1978.

CATÉCHÈSE, VILLAGES, CIVILISATION

1. expropriation de la force de travail et des moyens de production : esclavage et vol des terres

Le trinôme Catéchèse/Villages/Civilisation décrit une alliance qui n'a pas réussi, non seulement à cause de la dégénérescence individuelle progressive de ses promoteurs (missionnaires religieux, directeurs séculiers, commerçants et colons), mais aussi à cause d'une contradiction interne et d'un défaut de structure.

Les Indiens n'ont pas trouvé la « bonne Vie » - ainsi appelait-on, au point de départ, la prédication de la Bonne Nouvelle et l'enseignement de la catéchèse - dans les villages devenus essentiellement des camps de travaux forcés, des écuries d'esclaves ou des marchés de main-d'œuvre.

Les missionnaires de l'Amazonie, par exemple, ne se sont jamais opposés au principe de l'esclavage indigène¹. Ils ont suggéré des améliorations législatives, ils ont accompagné les troupes aux « entrées » en tant qu'arbitres, ils ont travaillé à ce que le plus grand nombre d'Indiens captifs passent dans leurs villages². Trois types d'esclavage étaient reconnus par les missionnaires :

- *la captivité* : celle des Indiens captifs en « guerre juste » (guerre défensive dans laquelle le colon cherchait à se défendre ou à se venger).

- *le rachat* : acte par lequel on rachetait les « Indiens de la corde » (attachés à une corde en vue du supplice) et les prisonniers des Indiens eux-mêmes.

- *la descente* : déplacement des Indiens qui, grâce à l'action du missionnaire, abandonnaient des forêts et s'installaient dans les villages où ils étaient loués.

Le Cheval de Troie qui introduisit la « corruption » dans les villages n'était ni la nudité, ni la polygamie, ni l'éthylisme, ni le nomadisme ou l'anthropophagie - tant de fois mis en cause par les missionnaires - mais la destruction de leur culture, l'exploitation de leur force de travail et, plus tard, de leurs moyens de production. Les villages des « Indiens des Pères » étaient situés sur les terres des religieux *qui leur donnaient du terrain pour construire leurs maisons ou foyers autonomes et des terres labourables où chacun possédait des plantations personnelles*³. Le Brésil ne trouva pas son Las Casas capable de rompre avec le système colonial⁴. Les Missions servaient leurs propres intérêts, d'une part, en fournissant aux colons une main-d'œuvre indigène qui, bien que peu nombreuse, était bien adaptée et, d'autre part, en approvisionnant les marchés de Bélem et de Lisbonne des produits de la forêt. Ceux-ci étaient l'excédent du travail des indigènes que les Missions contrôlaient par la catéchèse et par l'organisation traditionnelle des villages. La main-d'œuvre indigène à la disposition de la Mission a doté celle-ci d'un bien-être qui contrastait avec la pauvreté des colons. Avant son expulsion, la Compagnie de Jésus possédait neuf élevages au Paraná et six au Maranhão, sans compter beaucoup d'autres réalisations agricoles. Les religieux ne payaient pas la dîme à l'Etat et jouissaient de l'exemption des impôts douaniers.

Le transfert du pouvoir réel ou juridique du missionnaire religieux au directeur séculier ou commerçant n'a pas changé grand-chose à la structure du village. Aussi peut-on lire dans le *Directoire* (1757) de Pombal,

1 / Dans sa recherche de la justice, la catéchèse doit se préoccuper des droits de l'homme. Elle est donc amenée à se repenser dans le cas des minorités qui se trouvent en face d'un pouvoir central. C'est à ce titre que paraît ici cet article : la lecture du texte suppose évidemment que l'on dépasse certains aspects polémiques (n.d.l.r.).

2 / Nous sommes des héritiers. Les conditions actuelles d'évangélisation dépendent dans une large mesure d'une longue histoire qu'il ne peut être question de développer ici. Il est certain que, historiquement, les deux conquêtes, celle de l'or et des richesses, celle de la pénétration chrétienne, de caractères si contradictoires, se sont poursuivies ensemble du xvi^e au xx^e siècle. Au Brésil, le droit de patronat portugais maintient la liaison des deux

conquêtes. *Les Jésuites, sans approuver les principes de l'esclavage, pratiquèrent la politique du possible* (Cl. HUGON, dans *Mgr Simon Delacroix, Histoire universelle des Missions catholiques*, t. II, Paris, 1957, p. 264) - (n.d.l.r.).
3 / Serafim LEITE : *Historia da Companhia de Jésus no Brasil*, VI, p. 348.

4 / L'évangélisation eut pourtant un apôtre en la personne d'Antonio VIEIRA qui fut condamné à deux ans de cachot par l'Inquisition. Il écrivait en 1657 au Pape Jean IV : *Leur copieuse expérience des injustices que nous leur avons faites est la plus grande difficulté que présente la conversion des patens* (n.d.l.r.).

5 / *Directoire*, art. 27.

6 / Tavares BASTOS : *O Vale do Amazonas*, 1975 (3^e édition), p. 205.

premier ministre du Portugal, qui cherchait à émanciper les Indiens de la tutelle des missionnaires : *Pour que Dieu Notre-Seigneur récompense et bénisse le travail des Indiens dans la culture de leurs terres, il faudra bannir de toutes ces populations le diabolique abus de ne pas payer la dîme.* En effet, les Indiens, étant considérés comme mineurs *qui ne pourraient, jusqu'à nouvel ordre de Sa Majesté, faire aucun commerce sans l'assistance de leurs Directeurs*, étaient obligés de travailler six mois par an pour les colons. Et de plus, ils étaient « religieusement » exploités dans le paiement de la dîme, même pour le poisson et le beurre de tortue qu'ils échangeaient au bord du fleuve.

Le *Directoire des Missions* de 1757 remplaça le pouvoir temporel du missionnaire par celui du Directeur qui gagna le « sextime » et, comme écrit Tavarès Bastos, un siècle plus tard, c'était la valeur officielle des Indiens : *La législation en vigueur pour les Indiens, leur catéchèse et le village se propose un but positif : régulariser le travail ; mais elle produisit ce à quoi on ne s'attendait pas, la spoliation de l'Indien. Le Directeur des Indiens est leur voleur officiel. L'arrêté ministériel de nomination de directeur, me disait un ancien navigateur du Solimâoës c'est une lettre de crédit ; avec elle, le nouveau Directeur se présente au négociant de la ville, demande une garantie de marchandises sous promesse de payer avec le produit du travail des Indiens qui récoltent le caoutchouc, le persil, la châtaigne et reçoivent du Directeur une part insignifiante des marchandises garanties. Les Indiens ne reçoivent pas de salaire en argent : le fait de payer en nature est le moyen de les voler*⁶.

En 1759, l'émancipation voulue par Pombal eut comme conséquence l'expulsion des Jésuites. Dans la suite, l'expérience a montré que l'action des civils dans les villages était moins indigène et plus colonisatrice, impérialiste, mercantile et favorable aux Portugais.

2. du missionnaire au vicaire

La distance historique nous permet aujourd'hui de parler de sang-froid des esclaves qui travaillaient avant Pombal dans les fermes des religieux, dans leurs collèges et leurs villages. A l'époque, il n'existant pas de fermes sans esclaves ni de collèges sans fermes.

La ferme Santa Cruz, près de Rio de Janeiro comptait, peu de temps avant l'expulsion des Jésuites, 700 esclaves, 8.000 têtes de bétail et

1.200 chevaux. Par les Chartes Royales de 1696, les Indiens villageois travaillaient une semaine pour leurs administrateurs et une autre pour eux-mêmes. Dans les fermes du Collège, ils étaient considérés comme des « travailleurs » qui jouissaient d'une liberté sous tutelle. Ils quittaient le travail à 14 h pour s'occuper ensuite de leurs cultures ; ils recevaient quelques moyens de subsistance, des médicaments et un vêtement par an. *Pour les Indiens, la domination des prêtres l'emportait sur celle des colons : ils étaient avantagés quant à l'enseignement donné aux enfants, à la catéchèse et à l'assistance spirituelle offerte à tous*⁷.

Du religieux-fermier qui était seigneur des esclaves ou d'Indiens « sous tutelle », on ne pouvait rien attendre pour la libération de ses sujets. Avec le temps, presque tous les Collèges de la « Province du Brésil » ont remplacé les « travailleurs » par des esclaves venus d'Afrique. Et cela, aucun Las Casas ne l'a contesté.

Les esclaves des Pères qui étaient considérés comme les esclaves des « saints » ont assuré l'indépendance économique des Missions, condition peut-être indispensable à la liberté idéologique du catéchiste, en tout cas, condition préalable pour garantir ses richesses baroques et un pouvoir parallèle. Par suite, les Pères se rendirent responsables de la décadence progressive des Missions, de la corruption de l'Evangile par la richesse et le pouvoir et, finalement, de leur propre expulsion du pays en 1759.

A partir de ce moment-là, les Indiens sont dirigés par le régime du Directoire qui, pratiquement, remplaça l'ancien régime des Missions de 1686. Le but du Directoire était la civilisation des Indiens : *On ne peut nier que les Indiens de cet Etat se soient conservés jusqu'à ce jour dans la même barbarie qu'au temps où ils vivaient dans les brousses incultes où ils sont nés, se livrant à la pratique des coutumes les pires et les plus abominables du paganisme, privés non seulement de la connaissance des adorables mystères de notre religion sacrée, mais aussi des avantages temporels que l'on ne peut obtenir que par la civilisation, la culture et le commerce*⁸.

Dans cette visée civilisatrice, fut décidée l'introduction du portugais comme langue unique, ce qui était l'une des principales préoccupations des Direc-

7 / S. LEITE, op. cit.

8 / Directoire, art. 3.

9 / Ibid. art. 6.

10 / T. BASTOS, l. c. p. 204.

teurs. Ceux-ci déclaraient en effet que *l'usage de la langue appelée généralement « commune » était une invention vraiment abominable et diabolique*⁹. A cette langue commune, qui était une création des Jésuites en vue de la communication intertribale, le colonisateur opposa sa propre langue qui devenait ainsi une arme idéologique de domination.

Par le Directoire, les villages furent transformés en villes ayant des mairies ; les Missions furent transformées en paroisse et les missionnaires en vicaires.

Rien ne s'améliora avec le régime semi-militaire des Lieutenants-colonels appelés Directeurs qui, depuis Pombal, succédèrent aux missionnaires dans l'administration séculière des villages. *Les meilleurs directeurs sont encore ceux qui négligent les obligations de leur charge et n'apportent absolument aucune attention aux Indiens. Quant aux autres, on ne les appellera pas directeurs, Monsieur le Ministre, mais « seigneurs » des Indiens, et quels « seigneurs »*¹⁰ !

Et le clergé collaborationniste qui cherche à continuer le travail spirituel et éducatif des religieux expulsés n'avait aucune préparation pour une si grande tâche : *L'état du clergé dans l'Amazonie suscite de vives plaintes... Quel personnel ! quelle ignorance ! quelle dépravation ! L'instruction publique est généralement confiée aux vicaires dans la province de la Haute Amazonie ; cependant, qu'est-ce que cette instruction-là ? Rien ne démontrerait mieux que ce que j'en ai observé, l'incapacité et l'incurie des prêtres. Si ce travail, qui n'est pas pénible, qui est rémunéré par les finances de la province, ne prospère pas, que faut-il attendre alors de la catéchèse en brousse ?* écrit Javarès Bastos, au milieu du XIX^e siècle. En « bon libéral », il propose que la libre navigation, la prospérité et la liberté du commerce soient les « vrais catéchistes » de l'Indien. Par la Charte Royale du 12 mai 1789, le Directoire fut aboli et à partir de la loi du 13 mai 1808, on recommença officiellement la guerre offensive contre les Indiens.

3. catéchèse civilisatrice à partir de la « *tabula rasa* »

En 1901 fut créée à Bélem une société ayant pour but d'aider la catéchèse des Indiens. Elle se proposait pour objectif de soustraire les Indiens à la domination des puissants, de leur inculquer des sentiments de justice et de moralité, de les arracher aux ténèbres de l'ignorance, de les éduquer

et de leur donner des habitudes de travail et d'ordre, de les instruire dans la doctrine chrétienne. Tout ceci était considéré comme *un précepte de l'Evangile, une œuvre de miséricorde divine, une mission noble, pleine de mérites, bénéfique pour une race presque éteinte par tant d'iniquités et de cruautés*¹¹. Voilà le *Credo* d'une catéchèse civilisatrice !

Les objectifs de la « Société catéchétique » de 1901 ne diffèrent pas beaucoup de ceux que les premiers missionnaires s'étaient proposés : éradication de l'anthropophagie, de la polygamie, de l'alcoolisme et du nomadisme, à travers la catéchèse et le travail dans les villages. Contrairement à ce qui s'est passé au Japon et en Inde, en Amérique latine, il ne s'agissait pas d'entreprendre avec les gens de grandes discussions doctrinales, mais simplement de leur apprendre la « loi morale » et d'introduire de nouvelles coutumes, justifiées et transmises par la catéchèse. Les missionnaires sont partis du présupposé d'une « *tabula rasa* », du « *vide religieux* » existant chez l'Indien, du point zéro : *Ce paganisme n'adore rien et ne reconnaît pas Dieu ; les gens adorent seulement le tonnerre appelé Tupana, ce qui veut dire « chose divine »*, écrit au XVI^e siècle, le champion des missionnaires, le jésuite Nobrega... pour admettre un peu plus loin ce que Vatican II appellera « *semences du Verbe* », en déclarant qu'ils gardent la mémoire du déluge, qu'ils possèdent d'autres notions élémentaires et que, en beaucoup de choses, ils observent la loi naturelle : *Ils n'ont rien de personnel qui ne soit commun ; ce qu'a l'un d'eux, il doit le partager avec les autres, surtout s'il s'agit de choses à manger car on ne garde jamais rien pour le lendemain ; ils ne cherchent pas à entasser des richesses... A n'importe quel chrétien qui entre chez eux, ils donneront de ce qu'ils ont et un hamac lavé pour dormir. Les femmes sont chastes et fidèles à leur mari*¹².

Aujourd'hui, après le décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Eglise de Vatican II, nous n'admettons plus si légèrement la thèse de la *tabula rasa*, même si un missionnaire ou un anthropologue vient nous affirmer : *Pratiquement, les tribus Uaupés ne présentent aucun religion et, par conséquent, elles se trouvent sous le poids asphyxiant de croyances et de pratiques magiques. L'avantage d'une longue convivialité, pendant des années ou pour la vie, avec des personnes de haute culture*

11 / Domingos Antônio RAIOL, *Catequese do Índio no Pará, em Annaes da Bibliotheca e Archivo Pùblico do Pará, II*, p. 177.
12 / Cf. *Lettre à ses collègues de Coimbra*.

13 / Aucionilio ALVES DA SILVA : *As Tribos do Uaupés e a Civilizaçao Brasileira*, 1979, p. 14.
14 / Document final de la III^e Assemblée générale de juillet 1979.

*et d'une moralité élevée, comme c'est le cas des missionnaires, le prouve bien*¹³. Ce sont là, en effet, des preuves dont nous ne pouvons pas nous passer !

La thèse de la « *tabula rasa* » est aussi un *a priori* du néocolonialisme culturel encore pratiqué dans les quatre coins du monde missionnaire. Dans le même opuscule de 1979, l'auteur du *Rio Negro/Amazonas* - territoire comparable à la France en superficie - décrit la méthode missionnaire de sa congrégation : *Cette méthode consiste à créer dans un environnement indigène et pour l'exclusive utilité des Indiens, des noyaux ou centres de civilisation auxquels ils s'incorporent petit à petit, et ces noyaux grandiront et se perfectionneront d'année en année, de génération en génération. De tels noyaux s'appellent Centres missionnaires, avec internat masculin, internat féminin, ateliers, hôpitaux, maternités et églises.* Le Conseil indigène missionnaire (C.I.M.I.) visait certainement de telles pratiques quand il affirmait : *L'incarnation de l'Evangile exige nécessairement que l'on assume les mythes et la vie religieuse à travers lesquels chacun des peuples reçoit la Révélation de Dieu... On a maintes fois confondu l'annonce de la Bonne Nouvelle de Jésus Christ avec les habits culturels de ce message : la civilisation occidentale*¹⁴. Et, dans ce même document, nous lisons plus loin un avertissement aux œuvres d'éducation des congrégations missionnaires : la scolarisation ne devra pas se charger des valeurs reproductrices d'une idéologie de domination. *En aucune manière, on ne pourra accepter des pratiques de scolarisation et d'internat qui constituent de vraies séquestrations physiques et culturelles des enfants indigènes.*

Selon le témoignage des premiers missionnaires, il n'existait pas « une idolâtrie classique » à combattre. Pour eux, ce n'était pas la magie ou l'animisme existants qui rendaient la catéchèse essentiellement difficile. Selon eux, les grands obstacles étaient le manque de responsabilité, l'inconstance, la paresse, le manque de volonté, la méfiance et le manque de gratitude.

En 1786, Alexandra Rodriguez Ferreira décrit, dans son *Journal de voyage philosophique à travers la Capitanie de São José de Rio Negro*, le comportement des Indiens avec beaucoup de pessimisme ethnocentrique : *Il n'en faut pas beaucoup pour décourager un de ces Indiens, n'importe quoi suffit. Il suffit que le Directeur lui dise de songer à construire sa maison ; il suffit que le vicaire lui rappelle le devoir qu'il a d'apprendre la doctrine pour se faire baptiser... Si un jour, il voit l'un de ses compa-*

*gnons tomber malade et mourir, il se méfie alors des médicaments ; il se méfie aussi du village de peuplement situé à l'embouchure du fleuve d'où il est descendu. Et il remonte vers les autres qui sont restés en haut pour les dissuader de descendre à leur tour*¹⁵.

Pour transformer les « habitudes » des Indiens, les missionnaires sont passés des « missions volantes » à une présence permanente dans les villages : *nous avons décidé d'aller vivre dans les villages pour apprendre la langue avec eux et, petit à petit, les catéchiser*¹⁶. Le village des Indiens était la condition préalable à la catéchèse ; et elle était bien élémentaire, cette catéchèse-là. Dans la majorité des villages de la côte se sont établis des petits séminaires où les missionnaires enseignaient la doctrine et les premiers éléments de lecture. La doctrine était transmise en formules, en prières et à travers un catéchisme dialogué. La catéchèse des adultes était souvent faite par les enfants des Indiens eux-mêmes. Au début, la catéchèse dans les villages se faisait deux fois par jour en commun, le matin et l'après-midi, pour ne pas interrompre le rythme du travail. Les élèves les plus brillants étaient choisis comme catéchistes.

4. moyens employés pour « gagner » les indiens

Comment se fait-il que cette poignée de missionnaires arrive à réunir tant d'Indiens dans les villages ? Il y avait plusieurs formules « d'attraction ». D'une manière générale, c'étaient les « petits cadeaux » qui pavait le chemin du salut. Une autre manière de faire descendre les Indiens, c'étaient la persuasion, les promesses qui éveillaient leur curiosité et, finalement, les « entrées » et les « expéditions » que les missionnaires accompagnaient.

Chez les Indiens, on se livrait à la course au fer qui correspondait à la soif d'or des Espagnols et des Portugais. Ils étaient prêts à acheter des haches et des épées à n'importe quel prix, même s'il leur fallait se transformer en chasseurs d'esclaves indigènes, et se livrer à des luttes et à des vols entre tribus. La « révolution du fer » permettait d'augmenter

15 / Em. : *R.J.H.G.*, tomo XLVIII/1a. parte (1885), p. 57.

16 / Serafim LEITE (ed.) *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, 1/ 112 e 150.

17 / Alfred METRAUX : *Le caractère de la conquête jésuítique*, em : *Acta Americana*, I/ nº 1, 1943º, p. 74.

la production et facilitait le travail. La forge que les Jésuites avaient installée dans les villages leur permettait de contrôler les révoltes et les conflits internes. *Les Indiens sont venus de deux cents hameaux des alentours pour se fabriquer ou réparer des outils dans la forge du Jivaro. A chaque fois qu'ils voulaient se révolter, ils étaient retenus par la peur de perdre cet avantage*¹⁷. Au milieu du XIX^e siècle, dans le Haut Tapura, on achetait encore un Indien pour une hache.

Le succès de l'attraction qui attirait les Indiens au village ne peut s'expliquer uniquement par les petits cadeaux ou par les avantages de la forge. Les missionnaires ont toujours été revêtus d'un caractère magique. Leurs services religieux correspondaient aux services que les Indiens attribuaient à un bon « Xama ». Ils interprétaient les catastrophes ; leurs saints guérissaient les maladies et contrôlaient les crues. Dans la Basse Amazonie, il arrive encore aujourd'hui que les saints fassent baisser le fleuve : saint Antoine, le 13 juin ; saint Jean, le 24 ; ou, si la crue est très importante, saint Pierre, le 29 juin. Certains missionnaires ont acquis la renommée de grands « guérisseurs » et cela dure encore jusqu'à nos jours (c'est le cas, par exemple, du Fr. Placido ofm, décédé récemment dans la mission de Cururù).

Il est évident que le mythe du héros-civilisateur qui, selon la mythologie, est venu comme un étranger pour initier les ancêtres des habitants à la vie civilisée et établir des règles d'organisation de la vie sociale, a favorisé le mouvement vers les villages. Chez les missionnaires, les traits du mythe des héros-civilisateurs se joignent à l'image du chef religieux et séculier d'une tribu : personnalité forte, pouvoir magico-religieux, éloquence et caractère d'étranger.

Les « Entrées », les « Descentes », les « Expéditions » et les « Rafles » ont eu une action déterminante dans le peuplement des villages car c'étaient autant de moyens d'attaque systématique des hameaux indigènes. En 1655, plus de 1.000 Tupinambas sont descendus dans la Mission du Tocantins. En 1657, il y a eu des « expéditions » dans le Rio Negro où 600 hommes devenaient esclaves et, en 1659, de nouveau au Tocantins, où furent pris 300 esclaves de plus. Les missionnaires remontaient les fleuves Xingu et Tapajos. Le P. Antonio Vieira sj. réduisit finalement les Nheengaibas devant lesquels tremblait la ville de Bélem. A la mairie de Bélem, Vieira exposa, avant son expulsion du pays, le bilan positif du travail missionnaire : plus de 3.000 Indiens « libres » dans les villages

et 1.800 captifs ; par ailleurs, seuls les esclaves de l'Angola pouvaient solutionner le problème de la main-d'œuvre exigée par les fermes.

Dans la « Provision » Royale du 14 mars 1722, on répartissait les captifs entre la Ferme Royale, le Capitaine général, le Caporal, les Huissiers, le Pourvoyeur-major de la Ferme Royale. Ceux qui étaient de reste étaient vendus sur la place publique. Les missionnaires qui accompagnaient les « Entrées » cherchaient à adoucir la violence des assauts en offrant leurs villages comme refuges et comme un moindre mal. Souvent, ils ont réussi à obtenir une législation favorable à cette politique qui leur donnait voix décisive au moment de la distribution des captifs.

La politique des « petits cadeaux » continue encore de nos jours, créant des besoins et attirant les Indiens, là où il y a encore la catéchèse civilisatrice. *Qui d'entre nous serait capable d'apprécier le sacrifice de l'enfant indigène qui renonce à la liberté de sa « maloca » pour s'inscrire spontanément au collège de la Mission en régime d'internat pour huit ou neuf mois de l'année, et cela pendant des années ? Il est évident que le candidat actuel se sent stimulé par les avantages matériels immédiats et lointains. Il les voit, il a entendu ses frères de tribu parler de ces avantages (ils obtiennent gratuitement des vêtements, des livres, des crayons, des cahiers, des savons de toilette et, périodiquement, d'autres petits présents ; ils ont la nourriture, le blanchissage, des promenades, des parties de pêche, du sport, des fêtes et même des représentations théâtrales et cinématographiques). Cependant, le sacrifice de la liberté subsiste*¹⁸. Résultat de cette politique : c'est l'Indien qui a perdu sa liberté et son identité, c'est l'Indien mendiant à la porte des civilisés, c'est l'Indien qui ne peut plus renoncer à la drogue de la civilisation, l'Indien comme pôle d'attraction dans la fête du « Noël des pauvres », que les capucins, par exemple, organisent tous les ans à Manaus : *Les familles du Alto Rio Negro reçoivent aussi des dons. Hier, le centre d'attraction était la présence d'un Indien non civilisé de la tribu Mangu du Alto Solimoes. Il a reçu un sac contenant un hamac, des haricots, du sucre, du riz, du lait, des vêtements et des chaussures*¹⁹.

Le comportement charitable « envers l'autre » doit être subordonné au comportement fraternel « avec l'autre ». Le missionnaire doit tracer son

18 / Aucionilio, l. c. 15.

19 / Jornal *A critica*, Manaus, 23/12/78.

20 / Protásio Lopes de OLIVEIRA, prefaciando (6).

chemin entre le Scylla du fanatisme de justicier de Dieu et le Charybde d'un exclusivisme charitable qui crée le fatalisme de mineurs sous tutelle, et transforme la religion en tranquillisant. Son travail, c'est la reconstruction d'une fraternité perdue.

5. but, œuvre et alliance de la mission

Les « petits cadeaux » ne sont pas innocents. Ils sont donnés en fonction d'une catéchèse ou, comme le dit, le P. Aucionilio : *mieux que de catéchèse, il faudrait parler d'un processus civilisateur de la Mission* qui veut en finir avec la spécificité indigène, ce que nous appelons en anthropologie : ethnocide. *Nous avons entendu dire plus d'une fois que les aviateurs s'exclamaient presque déçus : « Maintenant, ici, il n'y a plus d'Indiens, ils sont déjà tous civilisés. » Non, ils ne sont pas encore au but, mais ils s'en approchent, ces jeunes gens distingués et ces élégantes jeunes filles du Uaupès. Je suis sûr que tous seront d'accord avec moi pour affirmer que ce but, c'est l'idéal et le processus suivis par la mission.*

Le but de celle-ci serait alors qu'il n'y ait plus d'Indiens ! Dans le même sens, le chef de la Force aérienne de l'Amazonie, le commandant général Protasio Lopez écrit, en préfaçant l'opuscule cité plus haut : *Le mot « indien », loin d'exprimer une origine ou une race, ce qui engloberait naturellement la majorité du peuple brésilien, tout particulièrement dans les villes du Nord et du Nord-Est, exprime uniquement une condition sociale inférieure, une manière de vivre primitive, comme les habitants des familles de Rio de Janeiro, les résidents des « mocambos » de Recife, les sinistrés de Bélem et autres de ce grand Brésil, qui vivent dans un « sous-monde » de misère, de maladie, de promiscuité et de mortalité infantile, ayant besoin d'éducation et de soins spéciaux ; avec la seule différence que, dans le cas de l'Indien, il faudra commencer par l'enseignement de l'idiome national que les autres connaissent déjà un peu*²⁰.

Dans cet ordre d'idées, catéchiser signifie inoculer l'idéologie de la civilisation du Blanc dans la tête et dans le comportement de l'Indien. Catéchiser, c'est uniformiser, c'est faire un « ex-Indien », un « ex-sauvage », un Brésilien, idée qui persiste encore de nos jours. *Quelle émotion pour l'équipage et les passagers d'un hélicoptère qui survole une peuplade lointaine dans l'Amazonie, quand ils voient un groupe de personnes réunies, où quelqu'un, au centre, agite le drapeau brésilien, gesticule et*

leur fait signe d'atterrir. Après l'atterrissement, les occupants de l'hélicoptère sont invités à hisser le même drapeau, au son de l'hymne national chanté par tous les présents, dont l'animateur est un ex-Indien (sic !), ex-élève d'une Mission ²¹. N'avons-nous rien appris en anthropologie ? Vatican II est-il passé au large, inaperçu ? Les obstacles de la civilisation ne sont-ils que des accidents occasionnels ?

Toute Mission qui a comme but la civilisation sera extrêmement dispensieuse à cause de ses œuvres, de ses cadeaux, de ses entreprises de bienfaisance : *Le processus civilisateur exige des millions de dépenses fournis en partie par les organismes officiels et, en partie par les dons des institutions ecclésiastiques ou particulières... Ce processus consiste, nous tenons à le répéter, à créer, dans la mentalité indigène elle-même, un centre de civilisation chrétienne et brésilienne* ²². Qui donne l'argent impose aussi des conditions, tire des avantages, exige la couverture idéologique des missionnaires. Ce n'est pas pour rien que le gouvernement portugais a payé, jusqu'à la fin du régime Salazar, les voyages des missionnaires qui partaient dans les colonies d'Angola et du Mozambique. La Mission paie toujours le prix pour obtenir l'argent et les faveurs gouvernementales qu'elle reçoit en vue de maintenir ses œuvres. Plus celles-ci sont importantes, plus grande est la dépendance vis-à-vis de ces subsides-là !

Les « œuvres de la Mission » sont toujours aide et obstacle à une catéchèse libératrice ; elles partagent l'ambiguïté de chaque signe et de la dialectique de l'Eglise-Peuple de Dieu qui est juste et pécheur et de l'Eglise-Institution qu'Augustin eut le courage d'appeler « chaste courtisane ». Chaque œuvre a besoin de « main-d'œuvre », de fonctionnaires, de salariés, et crée la dichotomie patron/employé. Qui nettoie « notre » école et apporte le bois pour la scierie de la Mission, c'est toujours le « pauvre malheureux », le non-missionnaire. Ceci indique non seulement une division fonctionnelle du travail, mais aussi une division sociale et une domination culturelle.

Dans un contexte global de capitalisme qui vit de l'exploitation de la main-d'œuvre, de l'inégale distribution des rendements et de l'existence des classes sociales, c'est presque impossible de créer des îlots d'économie fraternelle. N'importe quelle œuvre patronale dans les mains de la Mission sépare le missionnaire de l'univers indigène et c'est un obstacle quant à

21 / Ibidem.

22 / Aucionilio, l. c.

la visée de l'incarnation. Cela nous fait penser aux « subsides pour Puebla » des évêques brésiliens : *Que l'on procède à une révision critique des œuvres de l'Eglise dans son efficacité évangélisatrice, en portant une attention spéciale à la problématique de l'école catholique.* Cette révision critique des « œuvres » à la lumière de son efficacité catéchétique, loin d'être un vandalisme qui détruit tout, a en vue des structures de participation (subsidiarité) et socialise les œuvres. Cela aura automatiquement comme conséquence la diminution de quelques œuvres et la disparition d'autres. La Mission ne pourra plus montrer « ce qu'elle a » au détriment de « ce qu'elle est » ou prétend être : un lieu modeste et accessible, transparent de solidarité humaine et de fraternité chrétienne.

Le but : faire des peuples indigènes des métis assimilés, et finalement civilisés, détermine les moyens et les alliances. *Nous allons donner à l'Indien une bonne éducation dans nos petites écoles pour qu'il sache concourir avec le Blanc à travers le monde ! Nous allons construire un centre de santé comme défense contre les maladies des civilisés !* Cette catéchèse veut libérer le sauvage de l'ignorance par l'école et remédier à l'improductivité des sauvages par le travail ; en un mot, préparer les peuples indigènes à recevoir les mauvais traitements des métis civilisés. L'injustice également partagée ne console pas !

Dans ce projet missionnaire surgit une alliance d'action entre le pouvoir établi, intéressé au développement économique, à l'intégration territoriale et technique, et le missionnaire civilisateur. Celui-ci pense parfois qu'il ne fait qu'une alliance stratégique afin de pouvoir annoncer la Bonne Nouvelle. Mais les services civilisateurs secondaires étouffent le « seul nécessaire » et nationalisent le salut. L'alliance entre Mission et Pouvoir établi a les traits de la camaraderie qui se crée entre l'aveugle et le boiteux qu'il porte : ce dernier indique le chemin vers un hôpital sophistiqué pour handicapés. A l'arrivée, l'aveugle n'entre pas : *le missionnaire a accompli sa mission. Le missionnaire peut s'en aller.*

6. catéchèse alternative - évangélisation libératrice

Dans l'histoire de cette violence qui s'est déchaînée contre les peuples indigènes, nous avons aujourd'hui l'espérance réelle que leur survie est possible. Qu'est-ce qui justifie un tel optimisme ? Quelles sont les preuves de cette espérance ? (1 P 3, 15).

Les peuples indigènes ont pris conscience qu'ils doivent eux-mêmes lutter pour leur survie, soutenus par la population environnante, les cultivateurs, les ouvriers, les étudiants, bref, par les exploités qui sont dans la rue ou qui vivent à la campagne. Nous n'achèterons plus la « liberté de l'Indien » avec « l'esclavage du Noir » !

En beaucoup de cas, il y aura le passage de l'Indien spécifique à l'Indien générique. Mais il n'y aura pas d'ex-Indien comme il n'y a pas non plus d'ex-Brésilien ou d'ex-Africain ! Le statut même de l'Indien établit des conditions minimum pour la survie ethnique des peuples indigènes : préserver leur culture (article premier), garantir la possession permanente et la démarcation de leurs terres (art. 2/IX ; art. 65), éducation bilingue sans les éloigner du contexte familial ou tribal (art. 49 et 51), protection contre l'exploitation commerciale (art. 14-16 ; 58).

Tout le monde sait que, avec l'arrivée de la civilisation occidentale en Amérique Latine, commença l'époque de pénurie, de famine et de dépendance. La chance des peuples indigènes est dans la crise de la civilisation occidentale qui menace exploiteurs et exploités. A présent, les cultures des peuples indigènes peuvent devenir des sources de sagesse, des essais dans l'art de vivre et de survivre en harmonie avec la nature et avec nos semblables. Quelles sont les leçons de sagesse que les peuples indigènes et leurs cultures nous donnent ?

1. - C'est d'abord que la possession collective des terres et des moyens de production est le moyen qui préserve les hommes de la marginalisation née de l'expropriation des moyens de production, de la privatisation, où chacun se referme individuellement sur son lot de terre ;
2. - Ensuite, que la distribution égalitaire de l'excédent économique est la condition préalable à une société fraternelle, non stratifiée en classes par l'appropriation individuelle et arbitraire de la production sociale ;
3. - Enfin, que la coexistence harmonieuse avec la nature n'est pas un idéal romantique ou une idéologie religieuse et pré-scientifique des « peuples primitifs », mais une exigence de survie de l'humanité. Est irrationalle l'exploitation destructrice de la nature et de l'homme lui-même. Est irrationnel le développement destructeur des besoins nés en fonction du profit.

Le chemin de notre civilisation ne conduit pas nécessairement à la vie tribale, mais nous pouvons cheminer d'une manière décidée en direction de l'humanisation de nos conditions de vie, parce que nous unissons la sagesse des cultures indigènes à la conscience aiguë des conséquences de l'échec civilisateur.

Réveillée par la souffrance des peuples indigènes et par la souffrance d'une vie simplement quantitative et lucrative des civilisés, une nouvelle catéchèse est née qui casse la structure du trinôme Catéchèse/Village/Civilisation. Cette catéchèse alternative ne limite plus son catéchisme à un système de questions/réponses préfabriquées ou à un traité de morale, type « petit bourgeois » (individualiste, privationniste, moraliste et mercantiliste). Elle fausse l'hypothèse de l'équation : civilisation = Bonne Nouvelle. Les agents de cette catéchèse libératrice cherchent à fortifier la résistance culturelle des peuples indigènes parce qu'ils considèrent la variété de leurs cultures comme une richesse « pentecostale » de l'Eglise et non pas comme une malédiction de Babel.

Le catéchisme pro-indien de cette lutte est écrit avec du sang. Dans la première page, nous lisons avec des lettres majuscules : *autodétermination, restitution et démarcation* de la terre des peuples indigènes, *incarnation* de la Bonne Nouvelle et du catéchiste dans la culture indigène, *solidarité fraternelle* des peuples spoliés. A la fin de ce catéchisme, il y a une « Annexe pour les civilisés » avec la question : *Où est ton frère ? Voici que la voix du sang de ton frère...* (Gen. 3, 9-10).

Et un « caraïbe » (le Blanc, dans la langue des Indiens) contristé, qui commence à voir une multitude de gens dans une nouvelle réalité, demande : *Ceux-là qui sont revêtus de vêtements blancs, qui sont-ils et d'où viennent-ils ?* Et une voix répond : *Ce sont ceux qui viennent de la grande affliction, les Parakana, les Cinta Larga, les Guajajara, les Guarani ; ceux-là sont les témoins de la Nouvelle Eglise, les martyrs qui lavèrent leurs vêtements dans le sang de l'Agneau* (Apoc. 7,13 a).

Brésil, Paulo Guenter Suess

traduit du portugais par A. Lapoutre

pyramides

Contrairement à une opinion
qui a pourtant fait fortune,
Vivre n'a pas du tout
la forme d'une pyramide,
ni pyramide des âges,
ni pyramide sociale,
ni pyramide d'organigramme.
Et pourquoi faudrait-il donc
que le signal de la rencontre
de Dieu et de l'homme
soit une pyramide ?
Pourquoi faudrait-il
pour rencontrer Dieu
toujours monter sur les épaules
de ceux qui sont en dessous
en leur écrasant la tête ?

...

Mais n'as-tu pas remarqué
que tandis
que tu étais à faire tes calculs
pour gravir les échelons,
Dieu, lui,
était occupé à les descendre ?

Je l'ai retrouvé
tout en bas et par hasard
à genoux, à même la terre,
occupé à laver les pieds
que nos ambitions aveugles
avaient écrasé de si bon cœur...

Ce poème de Jean DEBRUYNNE est extrait de : *Vivre*, Desclée, p. 111.

L'ENSEIGNANT ET LES DROITS DE L'ENSEIGNÉ

L'Eglise elle-même ainsi que sa mission peuvent se définir comme un service pour le monde, pour la communauté. Nous autres, en tant qu'enseignants chrétiens engagés, nous réalisons le service authentique qui correspond à l'Eglise de Jésus Christ.

Je ne vois pas, dans l'Eglise et dans l'école ou le milieu enseignant qui m'entoure, deux réalités séparées. Il pourrait y avoir un certain parallélisme (l'Eglise s'occupe du domaine spirituel, l'école du domaine séculier), mais cette vision de la réalité est incomplète et superficielle.

Selon le Concile, l'Eglise est une portion du monde ou de l'humanité qui, par son adhésion consciente à Jésus Christ, est au service de tous les hommes et de la société humaine entière, en vue de leur libération et de leur promotion intégrales. Elle rend présent et réel Jésus Christ, homme parmi les hommes, qui vint non pas pour être servi, mais pour servir et donner sa vie pour le salut de la multitude.

L'école - du moins celle que nous défendons - se préoccupe aussi de justice sociale et de changement radical. Nous ne voulons pas intégrer la nouvelle génération que nous aidons à grandir dans un système social inhumain ou injuste, et nous nous efforçons surtout d'agir en vue de la transformation de la société globale et de susciter un monde réellement juste. Mais nous savons que notre système éducatif continue d'être un facteur déterminant de discrimination et de différenciation sociales. Notre travail consiste à chercher, à poursuivre sans cesse la cohérence logique et vivante entre nos croyances chrétiennes et nos compromis humains. C'est ici que nous rencontrons déjà la première difficulté dont nous souf-

frons au Venezuela : une hiérarchie dont l'attitude « apolitique » et « conservatrice » semble trahir la foi qui doit être notre signe distinctif.

Si la foi est inquiétude pour un monde meilleur que celui que nous vivons, et compromission dans la lutte pour une société qui réponde mieux aux exigences du dessein de Dieu, nous ne pouvons rester passifs en ce domaine sans éprouver le sentiment que nous trahissons la cause à laquelle nous nous sommes voués.

Dans ce cadre de référence, nous pourrions préciser un peu plus notre réflexion. Quelle est ma position, en tant qu'enseignant, vis-à-vis des droits de l'homme ? Et puisque nous ne croyons pas en l'homme abstrait, la question pourrait s'énoncer plus concrètement : quelle est ma position devant les droits humains de mes élèves ? Nous savons très bien qu'il existe une charte des droits de l'homme en général. Une autre concerne les droits de l'enfant. Mais de déclaration expresse des droits de l'élève, point. Nos élèves ont-ils des droits ? Font-ils partie des opprimés et des réprimés ?

Nous pouvons parler de notre lutte pour les droits de l'homme, pour la liberté... au niveau de la théorie. Mais si nous en venons au niveau de la pratique, de notre pratique d'enseignants, nous sommes au mieux de parfaits oppresseurs. Cela vaudrait la peine de dire brièvement comment existe au départ, une sorte de « fatum » qui conduit ou peut conduire à la négation de nos principes chrétiens et libérateurs. Nous devons commencer par signaler que dans notre pays, l'éducation scolaire est une obligation légale et une exigence sociale. Est-ce alors pour les enfants un droit à l'éducation ou un devoir d'être éduqués ?

Cela étant, notre éducation tend à adapter les enfants et les jeunes à une société et à un système de production déterminés. Nous n'éduquons ni ne promouvons les élèves selon leurs aspirations humaines et leurs exigences personnelles, mais nous les préparons en vue d'une économie égoïste, capitaliste et poussant à la consommation.

En outre, nous ne respectons pas ce que nous pourrions appeler leurs droits culturels quand nous leur imposons des modèles importés. Jadis, ces modèles venaient d'Europe, maintenant, ils viennent d'Amérique. Jamais ne sont pris en compte ni les intérêts des élèves, ni leurs goûts ou préférences. Les autorités éducatives, du haut de leur bureaucratie, imposent

programmes, objectifs, buts, etc. Jamais, on ne part de l'expérience vitale des élèves, de leurs souffrances, de leurs aspirations, etc. On impose à tous la même norme : aux enfants de la classe pauvre comme à ceux des classes moyenne ou supérieure ; à ceux de la campagne comme à ceux de la ville ; aux marginaux comme aux privilégiés, et ce phénomène de déculturation, nous l'aidons sans nous soucier des droits de l'homme, ces mêmes droits dont nous enseignons en classe la théorie.

Il y a un autre aspect, relatif, celui-là, à la méthode. Ce n'est pas de l'éducation que nous faisons, mais de l'in-ducation. Nous domestiquons l'élève en récompensant la répétition et la mémorisation. Pouvons-nous, de cette manière, enseigner l'Evangile, l'accomplir, transmettre la Bonne Nouvelle de la libération et de l'indépendance ? Il importe de donner une nuance chrétienne à notre travail, mais il est impossible de bien remplir le double rôle, indissociable qui plus est, d'éducateur et de chrétien, si nous séparons ces réalités et si nous ne mettons pas notre foi dans le Christ libérateur au service d'une éducation qui prenne en compte ces droits des élèves que personne ne respecte. Nous devons situer le jeune collégien dans le monde qu'il devra transformer, au travers de l'école et de la formation qu'il y reçoit.

La relation éducateur-éduqué verticale et unilatérale est antipédagogique et antichrétienne. Le maître parle, sait, commande, domine. L'élève ignore, se tait, enregistre, répète, obéit. Cette relation perpétue la domination, au lieu de favoriser la libération. En conséquence, le système scolaire et notre pratique d'éducateurs mènent à une méconnaissance absolue des droits des élèves, attendu qu'ils ne peuvent donner leur avis, qu'ils ne peuvent s'exprimer et qu'en bien des cas ils ne peuvent non plus s'organiser.

Ainsi donc, l'école est un magnifique miroir de la carence des libertés que nous connaissons dans nos pays. En elle se reflète toute la distorsion des valeurs que comporte notre société. Ne pouvons-nous pas, nous, enseignants chrétiens, être suffisamment subversifs pour que notre école devienne l'école des droits humains, l'école qui, sur une petite échelle, respecte et promeut les droits personnels et sociaux de l'enfant et du jeune ? On parle en ces temps-ci au Venezuela de « participation ». Nous tenons donc actuellement en tant qu'enseignants chrétiens notre chance. Nous avons toujours joui, nous, les maîtres, d'une sorte de « concentration du pouvoir ». Si nous désirons une société plus juste, plus égalitaire et plus participative, nous devons poser le problème de la participation

des collégiens au pouvoir. Nous ne pouvons exiger la suppression de la classe dominante et des structures de domination dans la société globale, sans commencer effectivement la réforme des relations sociales et des structures de la communauté éducative.

De même que les dictateurs octroient aux autres les droits et libertés qu'ils jugent leur convenir, ainsi, nous, maîtres, donnons-nous aux élèves les droits et libertés dont nous croyons qu'ils peuvent user sans aucun danger, au lieu de songer à une sincère distribution et répartition du pouvoir de décision et d'organisation, sans démagogie. Cela serait le sommet de l'idéal évangélique, selon l'exemple de celui qui s'est mis aux pieds de ses disciples pour les servir.

Au Venezuela, sans prétendre que nous vivions en parfaite démocratie, nous avons au moins un horizon beaucoup plus favorable qu'en Colombie et au Pérou, et bien meilleur qu'au Chili, en Uruguay, au Paraguay, ou en Argentine, pays dont les gouvernements répressifs méconnaissent tous les droits humains ; de sorte que nous disposons de possibilités pour essayer de réaliser les objectifs énoncés plus haut. Par contre, nous avons un épiscopat beaucoup plus conservateur que celui des pays cités, ce qui fait que la tâche de l'enseignant chrétien dans les établissements officiels est plus souvent ignorée qu'elle n'est stimulée ou aidée pastoralement. Parfois, on nous regarde comme des éléments subversifs ou comme des francs-tireurs, parce que la tâche de l'Eglise s'est limitée à ce qu'on appelle les « collèges catholiques », quand bien même 70 % de la population étudiante fréquente des établissements officiels et, partant, laïcs.

C'est pourquoi notre travail apparaît difficile puisque, sans cette assistance pastorale, nous nous sentons souvent comme écartelés. Nous ne voulons pas cette séparation entre profession et foi, mais dans la pratique, nous y sommes portés par la position de l'Eglise hiérarchique, laquelle approuve en théorie les résolutions de Vatican II, de Medellin et de Puebla, mais n'a pas su parvenir à une praxis pastorale qui nous aiderait.

Il est très significatif que, dans les pays où la répression est la plus forte, l'Eglise a élevé la voix en faveur des droits de l'homme et nos collègues, les enseignants chrétiens des Equipes, ont ressenti en de nombreuses fois, la solidarité de la hiérarchie. Cela fait entrevoir la différence avec ce que nous pourrions appeler la « pastorale des droits de l'homme », d'où cette conséquence que, dans la mesure du possible, nous ne sommes plus ignorants et inactifs à l'égard des violations constantes de ces droits. Pour

cela, nous devons élaborer une doctrine ferme et une théologie chrétienne des droits de l'homme. Les fondements, nous les trouverions dans la dignité humaine de toute personne, dans la perspective d'un Dieu créateur et père de tous et d'un Christ frère et libérateur de tous les hommes, spécialement des pauvres et des opprimés.

Nous inculquerons à nos élèves le sens des droits de l'homme par le biais des matières enseignées, des pratiques éducatives, et surtout par l'exemple. Nous chercherons comment former les jeunes à la compréhension et à la réalisation aussi bien de leurs droits que de ceux d'autrui. Nous devons aussi nous préoccuper de dénoncer et de déraciner les préjugés sociaux et raciaux. Parfois, les manuels scolaires eux-mêmes favorisent ces préjugés ; nous devons les critiquer et les corriger.

En 1976, on a déclaré à Strasbourg : *Il est indispensable que les problèmes des droits de l'homme, de la discrimination, de la compréhension entre groupes humains et nations, trouvent place dans les programmes officiels de l'enseignement.* Mais ils doivent non seulement inspirer les cours traitant spécifiquement le thème des droits, mais encore enrichir le contenu des différentes matières enseignées ainsi que l'actualité de notre réalité socio-politique.

Nous devons lier la théorie avec la pratique d'une véritable pédagogie des droits de l'homme et des libertés fondamentales à l'école. Pour cela, il est nécessaire que les éducateurs eux-mêmes jouissent de tous les droits et libertés ; seuls, des enseignants libérés des pressions externes et des préjugés internes peuvent efficacement enseigner et transmettre la liberté humaine.

Venezuela, German Florès Hernandez

traduit de l'espagnol par D. Tellier

MÉCANISMES CULTURELS DE LA DOMINATION

culture et acculturation...

On peut se demander ce qu'est la culture. Les définitions en sont multiples. Je retiendrai celle avancée par les anthropologues, qui disent que la culture est la façon dont les données naturelles immédiates sont reprises par un groupe social. En d'autres termes, on donne le nom de culture à toutes les réponses que l'homme (ou un groupe d'hommes) apporte aux questions qu'il se pose pour satisfaire ses besoins fondamentaux dans les domaines de la pensée et de l'action. La culture est donc ce qui détermine le mode de relations des hommes avec l'environnement, entre eux et avec l'au-delà. C'est dans la culture que chaque peuple, chaque société cherche le sens et les motivations de la pensée et de son action.

Nous pourrions donc dire que tout ce qui n'est pas culture est nature et tout ce qui n'est pas nature est culture. Tous les moyens que les hommes ont découverts pour maîtriser la nature et la mettre à leur disposition, que ce soient les moyens économiques, sociaux ou administratifs, ou même scientifiques, tout cela est la culture.

On peut donc parler d'une culture économique, scientifique, religieuse ou d'une culture philosophique... Mais chaque peuple l'organise à sa façon. Les points sur lesquels un peuple insiste fait son visage caractéristique. On peut dire que la culture de la société occidentale moderne est technologique et économique, que c'est l'économie qui motive la plupart des actions que l'on pose. Comme on pourrait dire que la culture de beaucoup de sociétés africaines était familiale, que la famille était au centre de tout...

Mais je crois que les peuples n'ont pas toujours vécu en vase clos. Il y a

eu des rencontres. Et ces rencontres de cultures différentes ont déterminé le phénomène qu'on appelle l'acculturation.

L'acculturation est un phénomène qui résulte du contact direct entre groupes et individus de cultures vivantes et différentes en apportant un changement dans le circuit culturel ordinaire de l'un ou de l'autre. Evidemment, en écoutant cette définition on pourrait croire que les cultures échangent comme cela les unes par rapport aux autres. Mais l'expérience montre que c'est par force que les cultures arrivent - encore aujourd'hui - à se rencontrer. Quand il n'y a pas conquête, souvent il n'y a pas passage d'une culture à une autre.

Une fois qu'on a conquis une société, alors on se met à l'acculturer, à lui apprendre sa propre culture. L'instituteur fait suite au militaire. C'est ainsi que la culture du peuple dominé change au profit des valeurs du dominant. Et ce qui est laissé dans la culture du dominé aura souvent quelque chose du folklore, parce que cela ne nuit pas aux intérêts du conquérant. On imposera sa langue, et on gardera l'autre langue que l'on considérera comme un patois.

Lorsqu'un peuple a été dominé, acculturé par la domination, le peuple ne peut plus prétendre guider son destin pour son épanouissement futur. C'est l'autre qui lui dicte ce qu'il faut faire, qui prend en main son destin. Aussi, le peuple dominé n'étant plus maître de son destin, on verra souvent sa propre culture disparaître. On a parlé à ce sujet de « génocide culturel ».

comment arrive-t-on à paralyser une culture ?

La violence des armes ne dure pas toujours longtemps, mais je le disais plus haut, l'instituteur continue et remplace le militaire. Et après avoir utilisé la violence physique et brutale, on établit la violence symbolique, c'est-à-dire qu'on parvient à imposer des significations et à les intégrer comme légitimes, en utilisant les rapports de force qui sont à la base des nouveaux rapports.

Pour les peuples colonisés, dans l'étape de la violence symbolique, le colonisé était devenu pratiquement son propre ennemi, gestionnaire de sa punition, en assumant le discours du conquérant. En Afrique, le colo-

nisateur a conquis des peuples africains par la force ; et après les avoir réduits, il a établi des écoles par lesquelles ont été formés dans la culture du conquérant des gens qui ont été comme un écran entre le conquérant et la masse des dominés.

Toute école a deux fonctions principales. L'une, c'est la transmission des connaissances : toute école apprend comment on calcule, ce qu'est la géographie, etc. Mais avec la transmission des connaissances, il y a aussi acculturation idéologique.

Les deux s'effectuent en même temps et concourent au même but de l'intégration de l'enfant dans un système donné de rapports sociaux. Quand dans un même peuple - que ce soit en Belgique, en Allemagne, en France ou en Amérique - l'école donne à l'enfant des connaissances, en même temps elle l'intègre dans la société et le prépare à assumer son rôle social. Nous pouvons nous poser la question : l'école coloniale préparait l'enfant à quoi ? Dans quelle société, l'école visait-elle à l'intégrer ? On voit que toute école malgré tout transmet l'idéologie du groupe dominant. Dans l'Afrique ancestrale, c'était l'idéologie du chef, et au temps colonial, c'était l'idéologie du colonisateur.

On sait bien comment les Occidentaux ont pénétré en Afrique. On ne peut nier que c'était à la quête tout d'abord de l'économie. Ce qui a déclenché au XVI^e et XVII^e siècles la traite des esclaves sur les côtes.

la violence symbolique

Ces chercheurs de matières économiques ont dû chercher des justifications de leur violence physique par une violence symbolique, tout d'abord pour se justifier à leur propre conscience et ensuite pour se justifier devant les compatriotes qui malgré tout n'étaient pas acquis à ce genre de violence. On dira alors que l'Africain est un sauvage. Quand on a un animal sauvage, il faut le domestiquer. Et tout ce qu'on a pu rencontrer en Afrique - car au XVI^e siècle il y avait des royaumes bien organisés en Afrique - on l'a ignoré. On a parlé du Noir, du sauvage qui courait dans la brousse.

Au moment de la colonisation, c'est la mission civilisatrice qui donnera bonne conscience aux conquérants et justifiera les priviléges dont ils béné-

fieront. On a éduqué l'Africain en lui donnant un modèle à atteindre. Et le modèle à atteindre, ce n'est pas sa civilisation, ni une combinaison de sa civilisation avec celle du conquérant, mais purement la civilisation du conquérant.

Malgré tout, ceux qui ont été éduqués dans cette optique ont fini par pénétrer - certains très loin - dans le modèle proposé et, témoignant de certaines anomalies constatées autour d'eux, ils ont posé certaines questions. Ces questions ont abouti à la décolonisation formelle que nous vivons : une certaine liberté donnée pour s'organiser.

Mais aussitôt qu'on donne cette liberté, il faut la reprendre. On ne lui dira plus qu'il est sauvage, parce qu'il a prouvé qu'il connaissait à sa manière et qu'il comprend certaines choses, mais on lui dira à partir des années cinquante ou soixante qu'il est sous-développé. Et pour sortir de son sous-développement, il doit encore une fois s'efforcer de rattraper le modèle proposé. Et même au moment où il se pose une nouvelle question on lui dit : « Non, vous n'êtes pas sous-développé, vous êtes en voie de développement, donc, acceptez que vous soyez en retard, un peu de patience... »

C'est ainsi que les thèmes sont élaborés au fur et à mesure que les rapports de force se démasquent. L'impact psychologique de ces notions et conceptions qu'on a données aux anciens colonisés a été très important. On ne peut pas le sous-estimer. Ce discours a provoqué un tel complexe, que si vous raisonnez autrement, mais d'une façon juste, si vous proposez d'autres solutions, il y a des réticences. Ce qui n'entre pas dans le modèle proposé par les nations dites indépendantes, n'est pas souvent retenu.

Mais il est vrai aussi que les anciens colonisateurs ont peur d'un discours qui est différent du leur. C'est pourquoi les notions fabriquées de « développement » et de « sous-développement » sont données comme des vérités absolues qu'on ne peut pas mettre en doute.

quel développement ?

Développer s'oppose à envelopper. Développer évoque la mise à jour et le déploiement de ce qui était caché, ce qui était implicite, ce qui était virtuel. Or, si on examine ce qu'on appelle développement aujourd'hui dans les pays sous-développés, on constate un processus bien différent.

Le développement véritable impliquerait une prise en considération de la base même de la population, c'est-à-dire ce qui était latent dans le groupe et qui précisément doit être développé : par exemple, les grands climats de culture et d'expression, le tempérament du groupe, la façon dont le peuple avait envisagé les réalisations matérielles.

Je rappelle qu'avant la colonisation au moins certains peuples d'Afrique étaient parvenus à inventer une technologie rudimentaire, mais qui en était une : on fabriquait des houes, des lances, des machettes, certains même par le contact avec les Arabes parvenaient à fabriquer des fusils. Celui qui voulait développer ce peuple n'avait qu'à l'aider à amplifier ses forces, à les rendre plus opérantes. Au contraire, ces forces ont été supprimées. Et on a importé des objets fabriqués, mieux fabriqués. A tel point qu'en discutant avec des compagnons de faculté, nous nous sommes dit : « Finalement, qui était développé, nos ancêtres ou nous ? Nos ancêtres savaient fabriquer leur houe, leur machette, mais leurs fils, docteurs en physique, ne peuvent même pas nous fabriquer un clou. C'est très grave cela... »

la question des langues

Auparavant nos langues étaient parvenues à une certaine expression. Lorsqu'on a introduit une autre langue, on a traité les langues africaines de « dialectes ». Et d'éminents scientifiques diront qu'une langue africaine ne peut pas exprimer des idées scientifiques. Les idées scientifiques ne peuvent être exprimées qu'en français, en anglais, en allemand ; et je suis certain que ceux qui m'écoutent ici ne croient pas qu'on puisse faire un discours scientifique dans une langue zaïroise. Et cependant je suis convaincu qu'on ne pourra jamais développer son originalité et accéder à des idées véritablement scientifiques que lorsqu'on pourra les exprimer dans une langue africaine.

Les acculturés disent qu'ils ont une langue à eux et qu'ils ne communiquent pas avec leurs parents... On a souvent dit que l'école devrait être repensée en Afrique. On le dit, mais personne n'ose la repenser parce que ceux qui devraient la repenser ont été eux-mêmes fortement acculturés.

travail de la terre et chômage

On voit les gens quitter la campagne pour aller en ville, parce que le modèle de l'homme développé, c'est l'homme urbanisé. Un paysan ne peut pas être développé, c'est comme cela qu'on le conçoit. Pour être développé, il quitte donc la campagne. Pendant la colonisation, les cultivateurs, les forgerons, les artisans étaient considérés comme des chômeurs. Quand on allait chercher des gens sans travail, on respectait ceux qui avaient des contacts avec des firmes ou avec l'administration, mais on allait prendre ceux qui étaient cultivateurs, car ils étaient censés ne rien faire.

Et aujourd'hui, en Afrique, tout homme qui n'a pas un emploi avec un salaire se dit chômeur. On ne voit plus beaucoup de gens qui cherchent à réaliser quelque chose d'eux-mêmes dans l'indépendance. Le modèle de néo-colonisation aboutit, consciemment ou inconsciemment, d'abord à amener les gens dans des cités de masse, où ils ne trouvent pas de travail, et ensuite à organiser un modèle de consommation. Mais il n'y a plus personne pour demander à ces gens comment on arrive à réaliser cela.

Je me suis étonné en regardant les écoles. On y fait de la littérature, mais on n'apprend pas à réaliser quelque chose, excepté dans les écoles techniques, mais elles sont rares dans la masse des écoles en Afrique... Alors le processus d'urbanisation habite les gens à apprendre à survivre de n'importe quelle manière. On voit surgir le banditisme et on s'étonne en disant : « Nos ancêtres ne volaient pas. » On oublie qu'ils étaient autrement organisés. Une nouvelle organisation demanderait qu'on reprenne les gens en charge. Mais personne actuellement dans les cités ne les prend en charge.

Tous ces conditionnements culturels nous empêchent de nous développer, nous enveloppent au lieu de nous permettre de nous développer. Et nous tournons sur des voies qui ne mènent nulle part. Et cependant, je le crois, il faudrait avoir le courage de repenser notre culture et d'en tirer des éléments qui peuvent nous aider à reprendre notre destin en main. Au cours d'un colloque, Mamadou Dia disait : « Une Tanzanie avec les tâtonnements de J. Nyeréré vaut mieux que mille usines plantées en Afrique. » En Tanzanie, on apprend avec la houe à cultiver la terre, on n'est qu'au niveau de la subsistance, mais on survit...

Je pense que nous devrions repenser ces notions, essayer de les sortir de

ces conditionnements culturels. Je pense aussi que ceux qui doivent aider les Africains à se développer devraient les aider à se déconditionner culturellement, les aider à sortir du terrorisme culturel et idéologique, les aider à tâtonner pour retrouver et développer leur ancienne civilisation. Non pas pour profiter, mais pour partager...

Est-ce qu'il y a moyen d'y arriver ? Est-ce qu'on pourrait aider les Africains à trouver une confiance en eux-mêmes pour qu'ils puissent aussi repenser leur propre école ? La colonisation africaine a nié pendant un siècle toute participation de l'Afrique aux destins du monde. Le colonisé était hors jeu. On faisait tout pour lui. On l'a surnommé un grand enfant. On ne demande pas à un enfant de réaliser quelque chose. Les adultes travaillent pour lui. Alors, il a subi ce poids pendant un siècle et il en a été marqué. Après ce siècle on lui dit de prendre son destin en main, alors qu'il avait perdu la notion de liberté, de s'organiser soi-même et d'en payer le prix. Il avait oublié tout cela. Aujourd'hui, on voit sa tendance à fuir ses responsabilités. Ce n'est pas un hasard. Il y a été éduqué.

Il faudrait maintenant essayer d'en sortir. Je crois qu'il y en a qui sont impatients en voyant que cela ne se réalise pas du jour au lendemain. Si on avait enchaîné quelqu'un pendant des mois et qu'un jour on le lâche en lui disant de courir, il va trébucher et tomber. Il faudra le rééduquer à la marche. C'est cette rééducation que nous devons entreprendre fermement pour aider l'Afrique à se développer. Apprendre à les aider à marcher eux-mêmes. Et il faut qu'ils paient le prix de leur propre marche.

Kinshasa, Christophe Munzihirwa

L'auteur de ce texte, licencié en sociologie (Louvain 1969) est Assistant à la faculté de Sociologie au Campus de Lubumbashi. Il prépare une thèse de sociologie à Louvain sur *Le mode de production dans les sociétés pré-industrielles. Le cas du Royaume de Kabare*. La chronique suivante est également de lui.

DIALOGUE AVEC UN VIEUX SAGE

Le pays de Kabare * sur lequel nous allons analyser l'impact de la colonisation est une bande de terre jadis fort fertile, encaissée entre la chaîne des monts Mitumba à l'Ouest et le lac Kivu à l'Est. L'accès de ces plateaux est rendu difficile par la chaîne de montagnes. Ainsi, les habitants ont-ils pu échapper à la dévastation esclavagiste.

Grâce à cette protection, grâce à la salubrité du climat, à la fin du siècle passé, nombreuse était la population qui vivait là d'agriculture et d'élevage. Malgré une agriculture rudimentaire, elle produisait un surplus qui permettait à la classe dirigeante de vivre sans travailler la terre et sans échange direct. Profitant du travail des paysans, ils ont constitué un état de type féodal.

L'interview d'un homme aisé ¹, âgé de 80 ans, du nom de Kalimba, va nous permettre d'apercevoir l'idée que le peuple se faisait de son état :

question. - Dis-moi, Kalimba, pourquoi nous, les Bashi, qui aimons tellement les vaches, nous avons combattu si farouchement le Mwami (chef suprême, roi) du Rwanda ? N'est-ce pas que s'il avait régné sur le Bashi, il aurait donné aux Bashi des troupeaux de vaches ?

réponse. - *C'est vrai, le Mwanda donne généreusement des vaches à ses sujets fidèles. Mais en leur donnant des vaches, il leur arrache la parole publique car, comme dit le proverbe : « En vous donnant une vache, il vous ferme la bouche. » Car chez lui, le Mugaragu (serviteur) ne dialogue pas avec son maître. Il est mis au rang des femmes, je dirai même des esclaves.*

q. - Alors, préférez-vous la « parole » à la richesse ?

r. - *Le misérable se fait difficilement écouter. « Quand les mains sont vides, la parole est vaine », dit le proverbe. Oui, la vérité nue est dure à l'oreille. Un pauvre n'a pas la parole libre. Cependant, moi, je préfère vivre modestement, en jouissant pleinement de ma liberté d'expression comme mes semblables, plutôt que d'être relégué au rang des femmes du chef. Car, au Rwanda, celui qui vous donne une vache fait de vous son serf. Cela, nous, les Bashi, nous ne l'aimons pas. Si mon notable me disait qu'il ne veut pas me voir dans les assemblées des Bashamuka (anciens), c'est comme s'il me mutilait. Il aurait beau me donner des cadeaux, je porterais néanmoins mes pénates ailleurs.*

Un homme véritablement homme, quand il s'en va chez les ancêtres, doit laisser trois monuments sur cette terre :

- *une parole de vie pour perpétuer l'entente parmi les descendants ;*
- *un enfant mâle pour perpétuer son sang et son nom ;*
- *une terre et au moins une vache pour permettre aux siens de dire : nous avions un père.*

q. - Vous appréciez tellement la sagesse et la parole. D'après vous, c'est l'homme qui sait parler qui devrait gouverner. Or, je constate qu'il y a des notables, voire des bami (pluriel de Mwami : rois) qui n'ont ni la sagesse, ni la maturité pour gouverner.

r. - *N'oubliez pas que la parole est un héritage, que la parole utile suppose une longue éducation. Leurs pères ont eu la parole forte, ils ont parlé pour eux et pour leur descendance. C'est cette parole qui les sous-tend jusqu'à aujourd'hui. Nous avons fait ce choix de dynastie pour ne pas voir nos huttes en flammes tous les ans, comme il arrive lorsque plusieurs factions se disputent le pouvoir.*

Le bonheur du peuple dépend de la bonne conduite de ses dirigeants. On

* Le Royaume de Kabare se trouve à l'est du Zaïre et à l'ouest du Lac Kivu. Depuis la colonisation on emploie le mot chefferie au lieu du Royaume. - Après une longue résistance à la colonisation (1900-1916), ce royaume fut soumis. La colonisation respecta l'ossature extérieure de l'administration coutumière de

ce royaume fortement hiérarchisé, mais la vida petit à petit de son identité culturelle et économique.

1 / Il était alors âgé d'environ 80 ans quand nous l'avons rencontré en 1961. Dans la région de Katana, il était réputé comme un grand sage.

ne fait bien que ce que ce que l'on a vu faire, ce qu'on a appris pendant longtemps de son père et de sa mère.

Un pays qui a plusieurs chefs ne peut prospérer, car s'il est déjà difficile de supporter les défauts d'un seul, qu'adviendrait-il si les chefs suprêmes étaient plusieurs ? D'ailleurs, une allure, un langage de chef supposent l'habitude et le sens des hommes qui ne s'acquièrent pas en une génération. Les chefs doivent être porteurs du poids du passé. Même si c'est un jeune qui gouverne, il doit savoir que le Mwami ne se passe jamais des conseils des Bashamuka (anciens), car l'intelligence d'un seul a des failles.

q. - Eh bien ! cher Kalimba, ne croyez-vous pas que si le peuple choisissait périodiquement, ne fût-ce que les collaborateurs immédiats du Mwami, le pays serait mieux gouverné ? Car un seul chef ne signifie-t-il pas un seul maître et des milliers d'esclaves ?

r. - Peut-être ; mais on ne connaît un bon gouvernement que lorsqu'il est en action. Autrement, les apparences sont souvent trompeuses. Notre Mwami ne gouverne pas par une caste. Ne voyez-vous pas que parmi les notables, ceux d'origine populaire sont nombreux ? Ne voyez-vous pas que beaucoup ont tendance à s'enrichir aux dépens du peuple ? Et qu'ils changent quand le peuple proteste ? Et quand ils deviennent riches, c'est pour eux et pour les leurs ; tandis que la richesse du Mwami est pour le peuple. S'il n'était pas là, on se battrait pour la richesse, on gouvernerait peu. Car un homme qui sort droit du peuple oublie facilement l'intérêt général. Le pays est encore comme une marmite remplie de viande que l'on ne peut faire garder par un homme affamé.

q. - Alors, Kalimba, vous souhaiteriez que, seuls, les riches nobles vous gouvernent ?

r. - Cela dépend de ce que vous entendez par noble. Pour nous, Bashi, celui qui a le sens des hommes, voilà le vrai noble : c'est celui qui reçoit les dons du Mwami et qui, à son tour, en enrichit ses sujets. C'est le cœur qui fait la vraie noblesse. Le Mwami Nabushi n'a-t-il pas voulu, dès les temps immémoriaux, s'entourer des notables Bashi issus du peuple, parce qu'il les trouvait meilleurs que ses frères ? En cela, il fait bien, parce que si les Barhambo y sortaient d'une seule souche, comme c'est le cas au Rwanda, ils mépriseraient trop le peuple et un jour les huttes brûlent !

Leur Mwami n'a pas su probablement doser son gouvernement comme le nôtre le fait. Là aussi, les Batutsi, classe gouvernante, avaient trop de vaches et les Bahutu (masse asservie) n'étaient que de simples gardiens, taillables et corvéables à merci. - Tandis qu'ici, chez nous, les simples Bashi qui ont de la chance ont autant de vaches que les nobles. Et beaucoup de simples gens en ont au moins une. Et ils en disposent à leur guise.

q. - Alors, vous êtes vraiment satisfait du gouvernement de la chefferie ?

r. - Non pas. Bien des choses auraient pu être meilleures et la situation d'ailleurs se dégrade de jour en jour. Maintenant, tous les notables commencent à chercher leur propre intérêt et oublient celui de leurs sujets.

La terre du Mwami devient objet de marchandage, alors que par le passé chaque murhambo (notable) était tout simplement heureux d'accueillir un nouveau sujet, de lui indiquer où il s'établirait et cultiverait.

q. - A quoi attribuer ce changement ?

r. - C'est la colonisation qui est à la base de ce changement de mentalité.

q. - N'est-ce pas aussi parce que, les hommes devenant de plus en plus nombreux, la terre devient de plus en plus rare et que les guerres d'expansion étant devenues impossibles, nous ne savons plus où placer nos enfants ? Or, vous savez que chaque année, plus de 20.000 d'entre eux deviennent adultes et demandent une terre à cultiver ; c'est pourquoi la terre est devenue rare et précieuse.

r. - Tout cela est vrai. Mais aussi nos notables sont devenus plus cupides qu'avant. S'il y avait bon cœur et bonne intelligence, il y aurait toujours moyen de rendre cette terre prospère.

q. - Quels sont vos grands problèmes ?

r. - Les problèmes de nos enfants, par exemple. Ce ne sont plus les

2 / Aha-Ngombe : c'est l'espace politique où se tenait le conseil du village. Chacun pouvait y donner son avis sur les événements.

Bami qui décident de la formation de nos enfants. Or, l'avenir du pays, c'est la génération qui monte. Ils étudient ce que nous ne savons pas pour devenir plus tard une société que nous ne connaissons pas. Ils nous échappent. L'avenir n'est plus à nous.

q. - Kalimba, vous semblez dire que les Bashi étaient plus heureux avant que pendant la colonisation. Est-ce vrai ?

r. - *Le colonisateur a insisté sur le respect des biens de chacun. Il a établi la paix entre les Bami et les ethnies. Mais il nous traite comme des esclaves. Il ne nous écoute pas. Car il pense à notre place. Le Noir n'est bon que s'il exécute sans réplique, même des mesures qui heurtent le bon sens.*

Non, celui qui refuse aux hommes la « parole publique » ne peut pas prétendre qu'il les gouverne bien. Sans ce bonheur public, les autres biens ne valent rien.

Nous n'avons plus de aha-ngombe (place publique)². Nous n'avons plus de vie politique. Le mushi n'est heureux que lorsqu'il est parmi ses pairs pour échanger librement la parole sur les problèmes majeurs de sa communauté. Or, le nouveau régime nous a ravalés au rang des femmes et des enfants ou des serviteurs domestiques.

On a fait de nous les serfs qui travaillent pour le manger et le sommeil. Alors qu'un homme doit transcender cela en gouvernant sa maison et en participant à la « parole » qui maintient la tranquillité et l'harmonie parmi les hommes.

q. - Y a-t-il encore d'autres problèmes que la vie actuelle vous pose ?

r. - *Le problème de la terre : « Sans une motte de terre, un mushi ne peut vivre. » Ne vois-tu pas que, faute de terre, nous commençons à nous battre pour une poignée de terre. Dans le temps, lorsque le territoire devenait trop exigu, le Mwami nous conduisait à la conquête de nouvelles terres ; depuis que la colonisation a brisé nos arcs, nous ne pouvons que nous ronger les ongles. Les colons nous ont arraché les plaines fertiles pour les cultures et les collines herbeuses pour les pâtrages. La conséquence en est que nos vaches ne donnent plus de lait et que nos enfants meurent de « bwaki » (kwashiorkor). Avez-vous jamais vu un phénomène pareil dans le passé ?*

q. - Qu'espérez-vous de notre indépendance ?

r. - Pour nous, c'est le même régime qui continue avec des maîtres noirs, moins expérimentés que leurs prédécesseurs. Qu'est-ce qu'un pauvre hère peut attendre d'eux ? Nous donneront-ils des vaches, de nouvelles terres et du travail bien rémunéré pour nos enfants ? Ce serait déjà beaucoup s'ils nous laissaient la paix. Ce n'est pas pour nous qu'ils ont demandé l'indépendance, mais pour eux-mêmes et c'est pour eux-mêmes qu'ils l'organiseront. Car on ne s'improvise pas gardien du peuple. Que devons-nous attendre des hommes sans ancêtres (sans racines chez nous) ? Ils ne nous écoutent pas, ils ne nous donnent pas la parole³.

Peut-on reconnaître un droit, un respect à celui auquel on refuse le dialogue ?

propos rapportés par *Christophe Munzihirwa*

³ / Par la suite, ces appréhensions exprimées en langage imagé ont été confirmées par l'expérience de l'organisation politique néo-coloniale du pays après 1960, comme le constate ENGULU qui fut longtemps d'abord gouverneur de province, puis commissaire (ministre) d'état chargé de l'organisation territoriale de l'intérieur : *Les réformes réalisées par la denrière république ont donné un système fortement centralisé. Cette centralisation s'est traduite dans les faits par la non participation de la population à tous les échelons au processus de décision et par la déficience de l'administration* (Mémoire au C.I.D.E.P. 6/7/79). - Cette constatation est un aveu que le régime néo-colonial du Zaïre est une prolongation du gouvernement

colonial fondé sur le principe : « dominer pour servir », qui dénie au dominé la valeur fondamentale d'être une personne, qui est le fondement de tous les droits. Ce que le professeur Guy Malengreau exprime bien, tout en omettant l'aspect négatif, en affirmant que l'organisation coloniale avait fermé aux Africains toute perspective de participation à la vie publique : *L'objectif de la politique paterneliste est de faire de l'indigène un assisté, un pensionné au lieu d'en faire un homme libre. On s'intéresse à l'individu et non à une personne, l'homme est converti en une sorte de plante* (G. MALENOREAU, dans *La revue nouvelle*, février 1947, p. 101).

RESPECTS DES DROITS DE L'HOMME ET ANNONCE DE L'ÉVANGILE

Du 2 au 4 février dernier, une dizaine d'hommes et de femmes dont certains d'origine coréenne, ont fait une grève de la faim de 48 h sur une place proche d'une gare importante de Tokyô, pour interpeller l'opinion publique en faveur de la libération du poète Kim Jiha¹ et des autres prisonniers politiques coréens. Des volontaires distribuaient aux passants des tracts en japonais et en anglais leur expliquant les raisons et les buts de cette action. Sauf de très rares exceptions, les Japonais allaient leur chemin sans laisser paraître, fût-ce d'un mouvement des yeux, qu'ils avaient rien remarqué. Arrive un étranger, un Blanc autour de la soixantaine : il prend sans hésiter le tract qu'on lui présente, s'arrête pour le lire, puis se mettant à gesticuler de colère, il le jette dans une boîte posée sur une table qui se trouve là. Il faut, au milieu d'une foule qui n'a rien perdu de son impassibilité, que la jeune femme qui l'accompagne l'entraîne en s'efforçant de le calmer. Deux mondes et deux manières d'exorciser la présence de gêneurs qui viennent troubler l'ordre d'un seul et même univers.

Quelques jours auparavant, le physicien russe André Sakharov était éloigné avec sa femme de Moscou : les autorités de son pays tentent ainsi d'enterrer vivant l'homme qui, par sa seule parole, ébranle la société soviétique jusque dans ses fondements. La presse du « monde libre » s'indigne un instant. Pourquoi ? Comme on aimerait s'assurer qu'en faisant chorus sur le coupable, elle ne cherche pas à en faire le bouc émissaire d'injustices et d'oppressions qui - c'est évident - « n'existent pas chez nous ».

Kim Jiha, André Sakharov : deux grandes voix qui, si nous n'étions pas aussi sourds, attireraient notre attention sur les milliers d'hommes et de

femmes, des humbles et des pauvres très souvent, qui risquent tout, sacrifient tout : avancement, argent, sécurité... leur vie même s'il le faut, pour que nul dans ce monde ne soit lésé dans sa dignité et dans sa liberté. Depuis les Folles de la Plaza de Mayo, à Buenos Aires jusqu'à ces militants ouvriers de Tokyô qui, une fois pour toutes, ont renoncé à toute promotion dans leur entreprise pour garder les mains libres dans leur combat pour la justice...

Ce sont ces hommes et ces femmes qui annoncent la Bonne Nouvelle dans le monde d'aujourd'hui : celle que les chrétiens appellent l'Evangile. Kim Jiha est chrétien et beaucoup de ses poèmes sont des prières. André Sakharov a dit qu'il ne croyait pas en Dieu. L'un et l'autre cependant font parler pour nous l'Evangile et nous entraînent, *aujourd'hui*, dans le mouvement par lequel Jésus, avec ceux qui le suivent réellement, accepte d'être dépouillé de tout, sa vie y compris, plutôt que de pactiser avec l'injustice quelle qu'en soit la forme. L'un et l'autre font que, pour les hommes d'aujourd'hui qui ne ferment pas les yeux et ne se bouchent pas les oreilles, la folie de la Croix et l'espérance de la Résurrection ne sont pas seulement un souvenir, mais la réalité dans laquelle nous serions nous-mêmes entièrement pris si nous nous laissions saisir pour de bon par le Christ.

1/ A l'écoute de ceux qui risquent leur vie pour la défense des droits de l'homme

Au moment de poser la question : comment annoncer l'Evangile aux hommes d'aujourd'hui, à la fois sans chercher à atténuer la radicalité de la conversion personnelle et du bouleversement culturel qu'implique le passage à la foi chrétienne et sans violenter les hommes dans leurs droits les plus fondamentaux, il me paraît indispensable de nous laisser remettre en cause, dans nos manières de concevoir « l'évangélisation » et notre foi en Jésus Christ, par les hommes et les femmes qui, aujourd'hui, acceptent sereinement le sacrifice éventuel de leur vie plutôt que de se taire devant l'injustice. Ils ne sont pas les seuls, mais plus vigoureusement que d'autres, ils nous désignent *le lieu de la foi* par la radicalité du choix qu'ils ont fait dans leur vie.

1 / Poète résistant, Kim Jiha est bien connu au Japon. A 39 ans, après 6 années passées en prison, il n'a toujours pas été libéré. Com-

plètement isolé de la population, il semble qu'il soit laissé sans soins avec une santé tellement délabrée qu'on craint le pire pour lui

Deux propositions me semblent pouvoir être faites ici. La première, c'est qu'il existe une pratique de l'amour des hommes qui est de l'ordre de la foi au sens fort du mot « foi » ; la deuxième, c'est que, détachée d'une telle foi en l'homme, il ne saurait exister de foi authentique au Dieu de Jésus Christ. Il ne s'agit pas là, comme on en émet souvent le soupçon, d'une sorte de déplacement de la foi vers l'homme au détriment de Dieu. Ce qui est en cause, c'est la rigueur du lien entre amour réel des hommes et amour réel de Dieu, entre foi en l'homme et foi en Dieu. Quand, dans une vie, il s'agit véritablement de foi en l'homme - et non d'idéologies de l'homme closes sur elles-mêmes - seules sont menacées les idoles de Dieu, mais non pas l'authentique foi en Dieu.

foi en l'homme ?

En disant que Sakharov et Kim sont unis dans une même foi en l'homme, on pourrait estimer qu'il s'agit là d'un sens « large » et donc affaibli du mot « foi », et qu'un tel emploi est finalement regrettable dans la mesure où il ouvre la porte à la confusion ou à l'ambiguïté. Car enfin, qu'est-ce qu'une foi qui n'a pas Dieu pour objet ? Pourtant, il ne s'agit pas ici de se permettre une extension complaisante du vocabulaire de la foi, mais bien d'essayer de cerner avec plus de rigueur l'expérience qu'il convient de désigner par ce mot, et de la distinguer d'affirmations et de comportements qu'on a l'habitude de ranger sous la catégorie « foi » mais qui, en réalité, n'en relèvent pas.

C'est une gageure de prétendre faire en quelques pages une approche sérieuse de l'expérience de la foi en l'homme. Et il ne faudrait pas non plus céder à l'illusion de pouvoir en présenter une sorte de stéréotype qui permettrait de trier le bon grain de l'ivraie. Heureusement, il y a aujourd'hui, parmi nous, ces témoins vivants qui nous indiquent plus clairement et plus fortement que d'autres, par la pratique même dans laquelle ils sont engagés tout entiers, le *passage à faire* pour rencontrer les hommes dans la foi et non plus comme les éléments d'un calcul intéressé, si inconscient que soit ce calcul. Il me semble que, face à ces grands témoins, nous ne pouvons prendre que deux attitudes : ou bien reconnaître à quel point nous sommes des gens de peu de foi ; ou bien chercher à minimiser ou à récuser la portée de leur témoignage, mais alors, n'est-ce pas refuser en fin de compte, d'avoir à faire soi-même le *passage à la foi* ? Ne serait-ce pas là le sens ultime de ce que l'on appelle aujourd'hui « la crise de foi » ?

La foi en l'homme est l'acte, la manière d'exister, de celui qui, *dans sa pratique quotidienne*, ne pose aucune limite à son amour pour les hommes. Cette notion d'*illimitation* me paraît centrale, tout en demandant à être bien précisée. Elle se manifeste de plusieurs façons dont la plus remarquable est sans doute le consentement à mourir s'il le faut plutôt que de se résigner à ce qu'un autre homme, quel qu'il soit, soit bafoué dans sa dignité. La démarche de celui qui accepte ainsi de tout perdre, même sa vie, pour qu'autrui soit respecté dans sa dignité signifie qu'*un homme* vaut au-delà de toute comparaison et de toute mesure à l'intérieur de l'espace-temps où nos bien se consomment et où nos vies se terminent.

Un tel don de soi pour autrui peut-il être compris autrement que comme un passage à la foi ? Certes, il faut le distinguer soigneusement de diverses formes de « don total » qui cachent en réalité une sorte d'enfermement de l'homme en lui-même. Ainsi trouve-t-on, dans une certaine tradition chrétienne, toute une « spiritualité » du sacrifice de soi et du don total qui est à l'exact opposé de l'émerveillement devant les êtres et du goût pour la vie de l'homme de foi. Il n'y a pas plus de limites à apporter à l'amour de soi qu'à l'amour des autres et ils sont, en réalité, strictement indissociables l'un de l'autre. Si radicales soient-elles, les exigences de la foi en l'homme sont d'un autre ordre que le ressentiment ou le soi-disant « désintérêt » qui n'expriment, en fin de compte, qu'une douloureuse incapacité à sortir de soi-même.

Nous ne pouvons pas oublier ici que les proclamations elles-mêmes de foi en l'homme peuvent être tout aussi ambiguës que les proclamations de foi en Dieu. L'histoire récente abonde en idéologies de l'homme qui sont à l'opposé du mouvement de la foi et qui ont exercé un attrait tellement puissant qu'elles ont conduit des millions d'hommes jusqu'au sacrifice total. Sans pouvoir s'y arrêter plus longuement, disons que ce qui distingue radicalement la foi en l'homme de ces idéologies, c'est que celles-ci tolèrent que, « pour le bien de la cause »², les droits les plus fondamentaux d'un homme ou de tout un ensemble d'hommes puissent être foulés aux pieds « s'il le faut ». Ce n'est pourtant pas que la foi en

2 / Titre d'une nouvelle de Soljénitsyne.

3 / Il s'agit là d'un constat de *fait*. Bien sûr il faut un pouvoir politique, des partis politiques... et des gens qui s'y engagent. Il n'est pas question ici de minimiser l'importance de cet engagement, mais d'être lucide sur les conditions dans lesquelles il se fait. Ces conditions sont telles qu'il est indispensable que

l'action politique ne soit monopolisée ni par l'Etat, ni par les partis engagés dans la lutte pour le pouvoir. Il faut qu'elle soit sans cesse relancée de la base à partir de situations sociales qui appellent une solution politique sans pouvoir encore être prises en considération par les stratégies de la conservation ou même de la conquête du pouvoir.

l'homme conduise à se voiler la face sur la réalité de la violence dans un monde où partout priment les rapports de force. Elle veut au contraire ouvrir tout grands les yeux sur les situations où il est fait violence au paysan, à l'ouvrier, à l'étranger, au pauvre, au petit, à quiconque souffre d'un handicap dans la vie. Elle s'impose d'analyser ces situations et, autant qu'il est possible, de prendre les moyens appropriés pour essayer de les changer. C'est ainsi que la foi en l'homme est conduite jusqu'à l'action politique.

Mais, par rapport au pouvoir politique, l'homme de foi se trouve toujours, en fait, dans une position singulière. En effet, si son analyse de la réalité sociale l'amène à conclure que le combat pour la justice et la dignité de l'homme passe nécessairement par l'action politique, il constate également que ce qui guide en réalité les stratégies politiques qui cherchent à garder ou à conquérir le pouvoir, ce n'est ni la foi en l'homme, ni l'amour des hommes³. Même si les discours idéologiques et les programmes électoraux ne cessent de s'y référer (en parlant de justice, de liberté, de nouvel ordre économique mondial, etc.), il semble que l'exercice du pouvoir politique soit incapable de surmonter la contradiction qui l'habite entre les fins qu'il proclame et les moyens que, comme fatallement, il est amené à mettre en œuvre. Souvent même, il ne cherche pas à surmonter cette contradiction ; il s'emploie seulement à la dissimuler et à l'habiller de bonnes intentions. C'est ce renoncement et cette dissimulation que l'homme de foi ne peut pas accepter.

Le pouvoir politique se laisse toujours entraîner à contre-sens des exigences de la foi en l'homme, parce que, dans la société qu'il a pour tâche d'organiser, le poids des intérêts particuliers, des rivalités et des violences qui en découlent, l'emporte sur celui des efforts de ceux qui se laissent guider par les exigences de la foi en l'homme. Le bon sens dira qu'il est fou de rêver qu'il puisse en être autrement. C'est pourtant cette folie que choisit l'homme de foi, d'autant plus lucidement qu'il refuse, pour soi-même comme pour les autres, de jeter un voile rassurant sur les situations d'oppression et d'injustice. En les dénonçant, il continuera à lutter pour que, dans l'action politique aussi, priorité soit enfin donnée à l'homme. Il sait qu'il se heurte à une coalition de forces capables de le détruire. Mais si « le juste » doit ainsi mourir, c'est qu'il exerce une prise trop forte sur la réalité sociale. C'est un mensonge supplémentaire que de lui reprocher son inefficacité : les puissants ne craignent rien tant que l'extension de pareille forme de rébellion.

Quelle est donc son efficacité ? Il s'interdit de recourir à la violence comme moyen d'action politique⁴. Il ne cesse de faire appel au sens de l'homme de ceux-là-mêmes qui exercent l'injustice et l'oppression. Il ne hait personne, mais il est décidé à refuser le mensonge concernant l'état des rapports entre les hommes au sein de la société et à rendre témoignage à la vérité jusqu'au bout. La force de l'homme de foi apparaît dans les gestes qu'il pose pour affirmer son entière solidarité avec les victimes de l'injustice et de l'oppression et pour refuser aux détenteurs du pouvoir la possibilité d'en dissimuler la réalité et les causes. Même quand il n'obtient pas d'autres résultats, son existence et, éventuellement, sa mort, signifient efficacement que la dignité de chaque homme est telle qu'elle mérite un respect absolu. Seuls, ses semblables empêchent réellement l'humanité de sombrer dans un matérialisme qu'il ne suffit pas de dénoncer du bout des lèvres, même en invoquant très haut le nom de Dieu.

la foi en jésus christ

Devant le témoignage de foi en l'homme qui nous est ainsi donné, lequel d'entre nous n'est pas tenté de détourner les yeux et même de chercher à disqualifier l'appel de ceux qui nous l'adressent : « utopistes », « élitistes », « inefficaces politiquement », « messianistes », etc. Pourtant, leur folie ne nous renvoie-t-elle pas, nous, chrétiens, tout particulièrement, à celle d'un certain Jésus de Nazareth ? Ne nous ouvrent-ils pas les yeux, ne nous débouchent-ils pas les oreilles pour saisir la signification des gestes et des paroles que nous rapportent les évangiles ? Car y a-t-il plus grande foi en l'homme que celle qui se manifeste dans la vie et dans la mort de Jésus ?

Sans doute sommes-nous habitués à dire que le Christ n'a mis aucune limite à son amour pour ses frères les hommes. Mais peut-être ne nous arrêtons-nous pas assez à considérer qu'il s'agit bien là d'un amour d'homme à hommes. Ce qui nous « fait signe », et ce qui peut un jour faire signe à tout homme, dans la vie et dans la mort de Jésus, pour les conduire à la foi, ce n'est pas sa gloire de Fils de Dieu : c'est la réalité

⁴ / A propos de la violence, il n'est pas possible ici d'entrer dans toutes les précisions qui seraient nécessaires, en particulier en ce

qui concerne les situations d'oppression telles que le recours à la violence peut y apparaître comme un moyen de légitime défense.

charnelle, temporelle, pleinement humaine, d'un amour qui ne peut se comprendre que dans la foi. Un amour si parfaitement humain qu'il « passe » l'homme et relance le mouvement de la foi jusqu'à conduire certains de l'interrogation : « Mais qui est donc cet homme ? » jusqu'à l'affirmation : « Jésus est Seigneur. »

Jésus n'est ni un naïf, ni un élitiste, ni un messianiste, ni un communiste... : du moins, ce n'est pas ainsi qu'il nous apparaît. Et pourtant il a osé presser tous les hommes de construire leurs rapports, tant sociaux que privés, sur l'amour, sur la foi mutuelle. Certes, il n'a fait en ce sens aucune déclaration de principes. Mais, par ses gestes plus encore que par ses paroles, il a éclairé, d'une lumière on ne peut plus vive, les situations à changer et les responsabilités qui s'y trouvaient engagées. Simplement, pour vivre la réalité d'un amour qui n'excluait personne, Jésus refusait de se plier aux observances et aux interdits socio-religieux de la société juive dans toute la mesure où ils la structuraient dans l'injustice et l'inégalité. Il ne condamnait pas les riches et les puissants, et il ne cherchait à prendre la place de personne dans la recherche et l'application des moyens propres à rendre justice à tous. En ce sens, il ne faisait pas de politique. Mais, par sa seule manière d'être et d'agir, il mettait tout le monde devant l'évidence des situations à changer parce que contraires à l'amour fraternel et au respect dû à tout homme si démunis soit-il.

Ce qu'en fin de compte les ennemis de Jésus ne lui ont pas pardonné, c'est l'invitation à « se convertir », à devenir eux-mêmes des hommes de foi, qu'ils percevaient chaque fois qu'ils se trouvaient face à lui. Sur chacun d'entre eux aussi, Jésus portait un regard de foi, mais du même mouvement, il les mettait devant leur responsabilité face à tous ces petits dont la foi ne permet pas qu'il soit porté atteinte à la dignité. Jésus projetait sur la violence et l'injustice qui règnent parmi les hommes une lumière trop vive pour être supportée par ceux qui refusaient son appel à la foi.

Par contre, il n'est pas surprenant que des chrétiens et d'autres qui ne le sont pas, en risquant ensemble leur vie en faveur de leurs frères atteints dans leur liberté et dans leur dignité, se découvrent trop proches les uns des autres et vivant pour ainsi dire dans le même « espace », l'espace de la foi précisément. Certes, il y a pourtant une différence considérable entre eux, puisque les chrétiens reconnaissent, en l'homme Jésus, le Fils de Dieu et qu'ils ne doutent pas que la foi et l'amour qui les poussent à donner leur vie pour leurs frères prennent leur source en Dieu. Cette

certitude fait que la vie du chrétien dans le Christ est tout entière vouée à l'action de grâces au Père et à l'invocation de l'Esprit. Cependant, quand l'expression de la foi au Dieu de Jésus Christ intervient au sein d'une existence qui n'accepte pas d'être bousculée par les exigences essentielles à toute foi en l'homme, peut-elle être autre chose qu'une illusion ?

Il y a même, me semble-t-il, une manière d'affirmer très haut la divinité du Christ qui dispense d'en reconnaître réellement l'humanité. Dire que, dans le Christ, c'est Dieu qui aime les hommes peut être une manière de se voiler ce qu'il en a coûté à l'homme Jésus d'aimer ses frères humains ; et, du même coup, cela peut être une manière de se voiler ce qu'il en coûte de suivre Jésus dans son amour d'homme pour les hommes. Or, face à Jésus, il est impossible de prétendre croire en Dieu sans croire en l'homme. Et quand nous cherchons à poser des limites à la foi et à l'amour pour nos frères les hommes, nous dressons une barrière infranchissable à une foi réelle en Dieu. L'incroyant, lui, qui renonce à tout, y compris à sa propre vie, pour l'amour des hommes, n'a pas rencontré Dieu et ne le rencontrera peut-être jamais en cette vie, mais il ne dresse pas de barrière à une telle rencontre.

La vérité, en nous et pour nous, n'est-elle pas que nous sommes des gens de peu de foi, dans tous les sens du mot : en Dieu comme en l'homme ? La foi est un acte aussi indivisible que l'amour : qui ne croit pas en l'homme et ne s'efforce pas d'exprimer cette foi dans sa vie quotidienne ne croit pas non plus en Dieu, quoi qu'il en soit de ses convictions et de ses pratiques religieuses. Il est facile de se prévaloir de sa foi en Dieu, mais si la réalité ne s'en vérifie pas dans une vie vouée, sans limite consentie, à l'amour des hommes, non seulement elle est illusoire, mais elle constitue un abus du nom de Dieu utilisé pour boucher l'horizon à toute irruption de la foi. L'invocation de Dieu sert alors à détourner les hommes de construire leurs relations sur la foi, l'espérance et l'amour, cette folie qui dérange à coup sûr les ordres humains trop bien établis.

Nous avons à apprendre à dire très modestement et très humblement : je crois en Dieu, je crois au Dieu de Jésus. Par respect et par amour pour Dieu. Nous sommes généralement assez lucides sur nous-mêmes pour ne jamais oser nous prévaloir d'aimer les hommes ou d'avoir foi en eux. Et quand un homme aime réellement ses frères, il ne lui vient pas même à l'idée de le dire : simplement, on s'en aperçoit autour de lui. Si la foi en Dieu se transmet si mal à nos yeux, ce n'est pas faute d'être dite et

« expliquée », c'est faute d'être vécue et vécue en son « lieu » propre : la foi en l'homme qui, seule, peut faire signe à celui qui se dispose à croire.

la certitude de la foi

On se plaint souvent aujourd'hui du doute qui saperait actuellement les racines mêmes de la foi. Il y a pourtant un doute, une indécision que lève radicalement la foi en Jésus, Fils de Dieu : la dignité d'un homme, la liberté d'un homme, la justice rendue à un homme, si pauvre soit-il, valent et veulent que je sois prêt à lui sacrifier tous mes biens, ma vie y compris. Il est et, avec lui, je suis, nous sommes « plus » que « cette vie ». En dehors de la foi en Jésus Christ reconnu comme Fils de Dieu, le doute peut surgir en effet : une telle foi en l'homme, en chaque homme, ne dépasse-t-elle pas à jamais les forces de l'homme ? Et notre expérience de la vie ne nous pousse-t-elle pas à convenir que l'amour humain est encore comme un rêve impossible ? Déjà, entre deux êtres, entre un homme et une femme ; à plus forte raison, s'il s'agit d'un groupe, d'un peuple, de l'humanité... L'amour ? Oui, mais la réalité, c'est autre chose...

Or, en Jésus, tout doute nous paraît devoir ici être surmonté : l'amour est bien la seule réalité solide, la seule qui tienne et fasse tenir ensemble les êtres même par-delà la mort. Jésus est mis à mort par un monde qui n'ose pas croire à l'amour, qui a peur de l'amour ; mais à ceux qui le suivent, il donne de ne pas craindre pareille mort : croyant à sa résurrection, ils croient que l'amour est plus fort que la mort. Laissés à eux-mêmes, auraient-ils pu croire jusqu'au bout à cet amour dont ils reconnaissent pourtant qu'il s'identifie à la vérité même de l'homme ? Fausse question, car leur foi en Jésus Christ leur fait reconnaître aujourd'hui que tout amour vient de Dieu et va à Dieu. La foi en l'homme, l'amour des hommes, dont « l'esprit du monde » cherche à les convaincre qu'ils ne sont qu'un rêve impossible, l'Esprit que le Père leur envoie au nom du Fils leur donne de n'en pas douter et de s'efforcer d'aimer leurs frères comme Jésus les a aimés. C'est dans cette assurance qu'ils prient et qu'ils célèbrent l'Eucharistie.

S'engager à lutter jusqu'au bout pour que justice soit rendue aux pauvres et aux petits, ce n'est pas rêver de la réalisation du Royaume de Dieu sur cette terre, c'est seulement l'y croire *réellement* présent et agissant, si caché soit-il par l'ivraie ; c'est accepter d'être soi-même jeté en terre

pour que, en Jésus et à la suite de Jésus, continue d'être posé le signe de foi et d'espérance qu'attendent tous les pauvres de la terre et tous ceux que leurs richesses ne rendent pas imperméables à toute foi.

2/ *Une Bonne Nouvelle pour tous les hommes*

« Annoncer l'Evangile, c'est vivre au milieu des hommes en s'efforçant de les aimer comme Jésus les a aimés, de l'amour dont le Christ continue de les aimer. » « Seulement cela », dira-t-on peut-être, sans se demander ce qui arriverait si nous nous proposions sérieusement de faire « tout cela ». On objectera aussi qu'il n'est pas nécessaire d'être chrétien pour aimer les hommes jusqu'à donner sa vie pour eux. C'est vrai. Pourtant, n'est-elle pas étrange cette réflexion entendue dans la bouche de chrétiens admirant, chez un incroyant, une existence entièrement donnée à ses frères : « Dommage qu'il en soit resté à l'humain ! » Comme s'ils ne saisissaient aucun rapport entre leur foi et un tel amour.

« il ne sera pas donné d'autre signe à cette génération... » (mt 12,39)

Aurions-nous *appris* que Jésus vient de Dieu et qu'il est Dieu lui-même sans jamais prendre garde que le seul signe qu'il nous en donne, c'est la folie de la Croix, c'est l'excès de son amour d'homme pour ses frères les hommes ? La gloire même de la Résurrection ne vient à nous que dans le prolongement du « signe » de la Croix. Et ce signe n'a pu commencer à devenir réellement parlant pour chacun d'entre nous que lorsque, très pauvrement sans doute, mais résolument, nous avons décidé de suivre Jésus dans son amour fou pour les hommes. En dehors de cet engagement, savoir et répéter, pour l'avoir appris, que Jésus est le Fils de Dieu ne peut que demeurer une abstraction sans rapport réel avec la foi.

C'est par la parfaite gratuité de son amour pour tous et chacun de ses frères les hommes que Jésus les convie à entrer dans l'expérience de la foi : celui qui découvre cet amour et se met lui-même à le vivre se trouve sur la voie qui peut le conduire un jour à accepter le témoignage de l'Eglise reconnaissant en ce Jésus le Fils de Dieu. Cependant, le fait que l'Eglise reconnaissse en Jésus le Fils unique de Dieu n'enlève rien à la parfaite gratuité de son amour pour les hommes ; cela signifie au contraire

qu'elle en a, en quelque sorte, « pris toute la mesure ». En nous faisant remonter jusqu'à la Source de cet amour pleinement gratuit, elle désigne celui-ci comme le seul chemin qui puisse y conduire.

Ainsi voit-on que ce qui fausse immédiatement la relation de celui qui veut se faire le témoin de la Bonne Nouvelle auprès des autres, c'est de leur donner l'impression qu'il vient à eux *pour autre chose* que pour eux-mêmes. Si nous allons vers nos frères réellement animés de l'amour que Dieu leur porte, ce ne peut être pour rien d'autre que pour eux-mêmes. Et *c'est nous, c'est moi*, puisque c'est nous, c'est moi, qui venons à eux, qui sommes là pour tenter de nouer avec eux, entre hommes, une relation d'amitié aussi pleinement gratuite que possible. La Bonne Nouvelle commence à être « annoncée » le jour où l'un ou plusieurs d'entre eux se découvrent réellement aimés pour eux-mêmes ; gratuitement, sans arrière-pensée et sans calcul d'intérêt.

Quand donc un être humain, un peuple peuvent-ils se rendre compte que celui-là qui les aborde et vient vivre avec eux ne cherche rien d'autre qu'à nouer une relation d'amitié en souhaitant seulement qu'elle aille aussi loin que possible ? C'est une question qu'il ne faut pas cesser de se poser, sans jamais céder à l'alibi d'un soi-disant amour « spirituel » ou « surnaturel » dispensé de passer par toutes les exigences, les joies, les patience d'un amour humain.

Peut-on réellement aimer quelqu'un, aimer réellement un peuple, sans se laisser pénétrer progressivement par l'attrait de leur personnalité propre, de ce qu'ils portent en eux de richesses originales ? Sans se passionner pour ce qui fait le prix de la vie quotidienne des gens, leur travail, leur manière d'être homme ou femme, leurs espérances, leurs créations de tous ordres, leur culture, leur avenir, leur dignité, leur liberté ?...

Est-il possible d'aimer un peuple, de cet amour qui refuse les limites mais cherche à se faire toujours tangible, plus concret, sans en partager les souffrances, les détresses ? Sans y découvrir les visages divers de la violence ? Sans se rapprocher de ceux qui sont victimes de l'injustice et de l'oppression ? C'est dans l'attention aux pauvres et aux petits, dans le partage de leurs luttes et de leurs espoirs, que se manifestera surtout la gratuité et l'universalité d'un amour qui essaie chaque jour de puiser dans celui du Christ. Aimer un peuple, c'est s'efforcer de partager l'effort de tous ceux dont la foi, qu'elle soit, les pousse à rendre leur société

toujours un peu plus humaine et à refuser que le visage d'un seul homme puisse y être abîmé.

Comment se fait-il que nous sommes toujours tentés de chercher à suppléer à ce toujours très pauvre amour humain, dont nous sommes seulement capables dans nos vies, par des moyens plus « réalistes » ou plus « spirituels », plus impressionnantes ou plus efficaces ? Comme les Juifs de l'Evangile, nous sommes sans cesse tentés de vouloir poser d'autres signes que celui de Jonas, alors que le seul signe que Jésus a voulu pour révéler aux hommes l'amour de son Père, c'est sa vie d'homme donnée jusqu'à la croix et, à sa suite, la vie donnée à leurs frères de tous ceux qui le suivraient ? Que nous souhaitions de toutes nos forces aider nos frères à s'éveiller à la plénitude de la signification pour nous de ce signe, oui ; mais comment oser parler du signifié en l'absence du signe ou en arguant que, pour le comprendre, « il faut l'expliquer » ?

Certes, oui : notre foi en l'homme, notre amour réel de nos frères, ne seront jamais qu'une petite lumière vacillante. Nous serons toujours à la recherche d'un amour un peu plus vrai, plus juste, plus fou, plus proche de la manière dont Jésus nous a tous aimés, mieux incarné dans les réalités de la vie quotidienne et dans les luttes pour la justice. Ce sera toujours beaucoup trop peu, mais nous n'avons pas d'autre pain et d'autre vin, d'autre chair et d'autre sang à offrir à nos frères ; car c'est là, et là seulement, que peuvent prendre sens pour eux le pain et le vin de la Cène, le Corps et le Sang de la Croix.

le « lieu commun » de la foi et la conversion à jésus christ

Avant d'être une question de « contenu » (de doctrine : dogmes, morale, sacrements) ou de « présentation » (recherches de formes, de langages appropriés à tel milieu, à telle culture...), l'annonce de l'Evangile est d'abord, plus simplement et plus radicalement, une question de « lieu », « d'espace humain » habité par la foi. On parle quelquefois de porter la Bonne Nouvelle à « ceux qui n'ont pas la foi », mais à quoi correspond cette division de l'espace humain entre « ceux qui ont la foi » et « ceux qui ne l'ont pas » ? En réalité, l'espace de la foi est créé par les hommes et les femmes, chrétiens ou non, qui portent sur les autres un véritable regard de foi et agissent en conséquence. Détaché d'un tel regard et d'une telle pratique, le corps tout entier de la doctrine chrétienne n'est plus qu'un cadavre desséché. Si habilement présenté soit-il, il ne peut en

aucune façon « parler » à ceux que les choses de la foi intéressent réellement.

Ce à quoi doit veiller en premier lieu une communauté chrétienne qui veut réellement vivre de la Bonne Nouvelle et en témoigner, c'est à son enracinement dans l'espace humain de la foi. De quoi parlent les personnes qui s'y rassemblent, qu'échangent-elles, que célèbrent-elles ensemble ? Il ne s'agit pas du tout de juger de la foi des membres de la communauté, mais d'être lucide sur ce qui s'y fait et s'y dit réellement. Sous le prétexte qu'en abordant des « sujets » comme la justice sociale, le droit de tous à la dignité et à la liberté, la responsabilité économique et politique du pays à l'égard des peuples en voie de développement, etc., on risque de diviser la communauté chrétienne, celle-ci peut finir par dériver complètement en dehors du « lieu commun » à tous les hommes de foi. Dans une communauté qui laisse cette scission s'opérer, on peut parler de Dieu tant qu'on voudra, il ne s'agit pas de la foi.

Certes, une communauté de foi sera également perpétuellement menacée par l'envahissement des idéologies dites « de gauche » qui tendent à opérer un blocage complet entre le mouvement de la foi et telle option sociale ou politique. En réalité, c'est une autre manière de s'évader de l'espace de la foi ou de le nier au profit d'une systématisation peut-être légitime, mais dont on refuse qu'elle reste ouverte, et donc vulnérable, aux questions et aux objections soulevées par la pratique même de la foi en l'homme. Si les hommes de foi sont conduits, par le mouvement même de leur foi, à s'engager socialement et politiquement, la communauté qui les rassemble comme tels est pour eux le lieu où, précisément, ils viennent sans cesse se remettre et remettre leur action sous le regard de la foi.

Se maintenir dans l'espace de la foi est donc une tâche ardue et délicate pour une communauté chrétienne, mais c'est pour elle une question de vie ou de mort. Elle ne peut prétendre le faire sans tensions et sans que s'y sentent mal à l'aise et s'en éloignent ceux qui y cherchent autre chose que la foi. Il ne s'agit pas pour elle d'exclure ou de juger personne, mais bien d'assurer son enracinement dans la foi pour permettre à ceux que la foi intéresse réellement et qui cherchent à en vivre de se sentir concernés par ce qui s'y passe. Jésus n'a surtout pas promis que de croire en lui rendrait la foi plus facile aux hommes : « Pensez-vous que ce soit la paix que je suis venu mettre sur la terre ? Non, je vous le dis, mais plutôt la division. Car, désormais, s'il y a cinq personnes dans une

maison, elles seront divisées : trois contre deux et deux contre trois. On se divisera père contre fils et fils contre père... » (Lc 12,51-3)⁵.

L'amour-foi en l'homme divise violemment les hommes, car il ne laisse aucune échappatoire à quiconque cherche à cacher ou à minimiser les situations de violence et l'urgence de tout faire pour y remédier. Si Jésus suscite une violence qui divise et qui tue, c'est uniquement parce qu'il veut de toutes ses forces que la lumière de la Bonne Nouvelle annoncée aux pauvres brille aux yeux de *tous* les hommes sans exception *par des actes* qui inaugurent et annoncent à tous leur libération. C'est seulement en posant de tels actes qu'aujourd'hui aussi les chrétiens peuvent être perçus comme des hommes de foi. Et c'est à ce signe que d'autres peuvent venir les rejoindre par une démarche qui soit une démarche de foi.

Ici aussi se pose aux communautés chrétiennes un problème difficile et pourtant urgent. Pour le faire saisir, partons de la situation de cette jeune ouvrière japonaise : attirée par l'action que mènent dans leur entreprise des militants chrétiens, elle se joint à leur groupe, découvre Jésus et l'Evangile, pense à se faire chrétienne, mais bute depuis des années sur le fait qu'elle ne comprend pas quand Jésus parle de sa relation au Père. Dieu ne « lui dit rien », mais elle affirme puiser en Jésus la force qui lui fait consacrer sa vie au monde ouvrier.

Les circonstances font qu'actuellement, la seule amie avec qui elle peut réellement partager sa foi est une ouvrière qui, elle, n'a jamais pensé à devenir chrétienne, mais est devenue une militante très active dans son entreprise grâce au cheminement qu'elle aussi a pu faire dans le même groupe de jeunes travailleurs chrétiens. Elles connaissent assez bien la paroisse relativement importante de leur quartier pour y être allées souvent dans le passé, mais elles ont cessé complètement de le faire n'y trouvant rien qui ait rapport avec ce qu'elles font et ce qu'elles cherchent. Il n'est pas question qu'elles entrent dans un groupe de catéchumènes, puisqu'elles ne songent pas à se préparer au baptême.

Au fond, la situation de ces deux filles est banale et elle n'est pas à

5 / Parmi les nombreux textes évangéliques qui vont dans le même sens, il y a ceux qui évoquent la division que le comportement de Jésus suscite dans sa propre famille ; par exemple, celui-ci : « En effet, ses frères eux-mêmes ne croyaient pas en lui. Jésus leur dit

alors : ...Le monde ne peut vous haïr, tandis que moi, il me hait parce que je témoigne que ses œuvres sont mauvaises... » (Jn 7,5-7).
6 / En écho avec la formule si souvent entendue dans la bouche de jeunes chrétiens venant demander à se marier à l'église.

dramatiser, mais elle éclaire bien le fait que, trop souvent, les communautés chrétiennes se révèlent inaptes à favoriser un véritable cheminement de la foi. Leur entrée est comme marquée par une loi du tout ou rien, qui a peut-être le mérite de la clarté, mais qui ne respecte pas la complexité du mouvement concret de la foi. Tout, pour ceux qui entrent sans réticence dans l'ensemble du système chrétien et ne posent pas de problèmes d'orthodoxie, même s'ils ne tolèrent pas qu'on aborde à l'église les réalités de la vie où s'enracine nécessairement toute foi et particulièrement la foi en Jésus Christ ; rien, pour ceux qui, s'efforçant déjà de vivre leurs relations humaines dans la foi, découvrent l'Evangile, rencontrent la personne de Jésus, mais ne peuvent savoir à l'avance jusqu'où ils seront conduits en se mettant à sa suite.

La norme de l'appartenance à l'Eglise ne reste-t-elle pas beaucoup trop le fait supposé d'avoir « tout compris, tout reçu »⁶, comme si la marche, la recherche n'étaient pas la condition même du croyant ? On confond souvent celles-ci avec la peur de s'engager ou le doute sceptique alors qu'elles supposent, en réalité, plus de fermeté et plus d'assurance que l'attitude de ceux qui craignent que la foi ne leur échappe s'ils ne la tiennent pas enfermée. Sans pouvoir entrer dans un débat fort complexe, disons qu'une communauté chrétienne, par l'enracinement humain de la foi qui s'y vit et qui s'y exprime, devrait être largement ouverte à une participation active de personnes réellement attirées par la lumière de l'Evangile, mais ne sachant pas jusqu'où elles pourront partager la foi des baptisés.

Certes, une communauté chrétienne se doit de favoriser l'accès de tous à l'ensemble des « mystères de la foi », l'Eucharistie tout spécialement ; mais autour des chrétiens pour qui ils représentent vraiment le sommet et la source de la vie en Jésus Christ, il y a place pour tous ceux qui ne sont pas encore rendus là, qui n'y parviendront peut-être jamais, mais qui se sont déjà réellement mis en marche à la suite de Jésus. Il faut que les chrétiens qui célèbrent l'Eucharistie aient le souci de s'enraciner dans « l'espace humain » de la foi, de confondre leur action quotidienne avec celle de tous les hommes de foi. Quand il n'en est pas ainsi, la célébration de l'Eucharistie finit par se vider de tout sens au sein de la communauté chrétienne.

Il serait donc normal que la communauté de foi en l'homme qui réunit dans l'action des chrétiens et des non-chrétiens permette à ces derniers

de se sentir déjà chez eux quand ils découvrent ce qui se fait et se dit dans une communauté chrétienne. Si l'Eucharistie qui s'y célèbre leur indique toute la distance qui les sépare de ceux qui croient pleinement en Jésus Christ, leur présence rappelle à ceux-ci que suivre Jésus, c'est s'efforcer de toujours mieux discerner et faire siennes les exigences de la foi en l'homme. Est-ce que cela nous ferait peur ?

la violence faite aux hommes par l'évangile

C'est en s'adressant à leur foi que l'Evangile fait violence aux hommes. En nous appelant à vivre *toutes* les réalités de notre existence dans la foi, Jésus touche et dérange en nous la ruse par laquelle chaque homme et, plus encore, chaque société, cherchent à diviser leur vie en deux parts qui s'ignorent : les principes et les réalités. L'Evangile est d'autant plus dangereux qu'il ose réduire radicalement tous les principes à un seul, l'amour : en demandant aux hommes de travailler à en informer toutes les réalités de leur existence, il ne peut que mettre la terre à feu et à sang. L'amour qui se fait chair, qui se fait réalité, dérange trop : il faut faire disparaître les imprudents en qui il prend corps.

Il ne saurait donc être question de chercher une manière d'annoncer l'Evangile qui respecterait les personnes dans leur liberté et les peuples dans leurs cultures sans leur demander des ruptures radicales au sein des « équilibres » qu'ils se sont construits. Cela n'empêche pas qu'il y ait beaucoup de manières « d'évangéliser » qui ne respectent pas les personnes et les peuples dans leurs droits essentiels. C'est le cas, plus ou moins, chaque fois que l'instance évangélisatrice est perçue comme sollicitant une sorte de changement de monde, de substitution du système personnel et collectif de références dans lequel on a toujours vécu (croyances, rites, morale, art...) par un autre système arrivant de l'extérieur tout fait et prêt à porter. Il n'y a que des déracinés, au sens le plus fort du terme, à pouvoir accepter pareille sollicitation, mais certainement pas tous ceux qui se trouvent bien chez eux dans leur peau et dans leur peuple.

C'est forcer la conscience des gens, même s'ils ont la faiblesse d'y consentir, que de leur demander, pour devenir chrétiens, d'abandonner des pratiques, des comportements ou des convictions dont ils n'arrivent pas à voir par eux-mêmes qu'ils ne sont pas conciliaires avec la foi en Jésus Christ. Le fait qu'ils apparaissent tels, à juste titre peut-être, à ces chré-

tiens venus d'ailleurs leur apporter l'Evangile, ne donne pas à ceux-ci le droit d'imposer leur jugement.

En effet, être touché par la Bonne Nouvelle, c'est, *en premier lieu*, se découvrir aimé pour-soi-même, comme personne libre, comme peuple particulier, d'une manière indépassable. Il ne saurait y avoir d'autre porte d'entrée dans une conscience pour un témoignage qui essaie de prolonger et d'actualiser l'amour de Jésus Christ pour cette personne, pour ce peuple. La foi interdit absolument de chercher à entrer chez les autres par une autre porte, et ceux qui le font au nom de « l'évangélisation » ne sont pas alors témoins de la Bonne Nouvelle.

Certes, accueillir la Bonne Nouvelle et son porteur, c'est les recevoir, les écouter et s'ouvrir ainsi à la Parole de Jésus et au témoignage de son Eglise, c'est accepter de se laisser transformer sans limite perceptible dans sa pratique et dans son intelligence des choses de la foi. Mais c'est aussi, indissociablement, se sentir pressé d'oser être toujours plus réellement soi-même, comme personne libre et comme peuple particulier : c'est ce que veut l'amour de Jésus d'une manière, pour moi - pour tout homme, pour tout peuple - d'autant moins incontestable que j'y reconnaiss l'amour du Père. L'Eglise qui nous porte dans cette foi ne peut pas vouloir autre chose. En l'écoutant, en y entrant, un homme, un peuple, ne peuvent qu'être disposés à tenter d'être toujours plus pleinement eux-mêmes.

C'est ainsi que des hommes, dans un peuple, se mettent à l'écoute de la Parole de Dieu dans l'Eglise sans jamais accepter de se départir de leur pouvoir de juger par eux-mêmes ce qui, à l'écoute de la Parole de Dieu, peut ou doit être gardé, rejeté, transformé, dans leurs croyances et leurs pratiques religieuses, leurs systèmes de valeurs, leurs institutions, leur histoire en cours, leur culture et toute leur vie personnelle et collective. Parce que, chez celui qui se convertit au Christ, c'est d'entrée de jeu et tout au long du chemin, sa liberté, sa foi, son aptitude à aimer et à accueillir la vérité, qui sont sollicitées et mises en mouvement, les « progrès » de la foi en Jésus Christ constitueront pour lui une croissance « endogène », la seule que puisse susciter une relation d'amour, si entière soit, chez l'être aimé, la volonté de s'ouvrir à celui qui l'aime.

Pour une foi qui se développe ainsi - et la foi peut-elle se développer autrement ? - les évidences ne peuvent se produire que très lentement parce qu'elles mettent en jeu l'extraordinaire épaisseur de temps que

représente la culture d'un peuple, la manière acquise d'être homme ensemble et d'être quelqu'un. Si, en aucun domaine, Jésus n'a cherché à systématiser pour nous les exigences de l'amour de nos frères et de l'amour du Père, de la foi en l'homme quand elle s'ouvre à la foi en Dieu, n'est-ce pas pour une raison qui touche à la nature même de l'expérience de la foi ? Les systématisations de la foi ont toujours « un lieu » dans l'espace et dans l'histoire. Elles sont nécessaires, mais elles ne peuvent convenir vraiment qu'aux hommes qui habitent « ce lieu » : l'important, quand la foi se répand, c'est la communication de « lieu » à « lieu ».

Les systématisations de la foi chrétienne intervenues au cours de l'histoire de l'Eglise, si précieuses soient-elles, ne peuvent donc prétendre, telles quelles et en totalité, être parlantes « en tous lieux ». Aussi, la tâche première et centrale des chrétiens qui s'en vont témoigner de la Bonne Nouvelle dans un « autre lieu », n'est-ce pas de s'efforcer, avec toute la patience nécessaire, d'établir les conditions d'une véritable communication avec ceux qui l'habitent ? N'est-il pas vain de vouloir participer à une telle mission sans être décidé à consacrer toute sa vie à les écouter et à les comprendre, à les aimer d'homme à homme, de peuple à peuple, gratuitement et pour eux-mêmes ?

Les questions posées ici ne peuvent trouver une réponse qu'à travers la pratique des chrétiens et des Eglises, telle qu'on la voit se développer en beaucoup d'endroits aujourd'hui. Cette pratique se heurte à beaucoup de résistances à l'intérieur même des Eglises et particulièrement à la manière dont les responsables du magistère continuent trop souvent d'y exercer leur autorité. Certes, celle-ci ne peut être vraiment comprise que dans la foi, et dans la foi en Jésus Christ. Mais c'est là, très précisément - pour moi tout au moins - que le bât blesse le plus durement. Il me semble que trop de décisions du magistère font en réalité appel en nous à *autre chose* que la foi.

Si communiquer dans la foi est bien ce que j'ai essayé de dire ici, il faut que les responsables du magistère reconnaissent que les chrétiens sont des hommes qui ne sont pas tous partis en même temps à la suite du Christ, qu'ils marchent chacun à son pas et, surtout, qu'ils ne vivent pas et ne voient pas les réalités de la foi d'un seul et même lieu humain. Qu'à l'exercice du service du magistère se mêlent toutes sortes d'éléments qui ne relèvent pas de la foi, c'est inévitable : cela tient à notre condition

commune d'hommes croyants. Encore faut-il que ceux qui exercent ce service acceptent d'être perçus comme tels par leurs frères dans la foi et reconnaissent que, seule, la pratique habituelle du dialogue peut permettre de surmonter les incompréhensions mutuelles. Il me semble que l'enjeu du débat qui essaierait d'aller ici au fond des choses n'est pas mesquin, mais qu'il a un rapport étroit avec l'avenir de la foi en Jésus Christ dans le monde des hommes.

Japon, Eugène Juguet mep

Nous recommandons à nos lecteurs les revues suivantes :

1. Croissance des jeunes nations : ce mensuel du tiers monde publie, au cours de l'année, plusieurs numéros spéciaux qui, en plus des rubriques habituelles, font le point sur un pays, une question, un événement... A lire : Les travailleurs émigrés (n° 211, novembre 1979) ; - La faim dans le monde (n° 215, mars 1980) ; - Spécial Brésil (n° 218, juin 1980) ; Démographie et famille (n° 221, octobre 1980).

2. I.C.I. = L'Eglise en France à l'heure de Jean-Paul II (dossier du 15.3.80).

LES « DROITS DE L'HOMME » : IDÉOLOGIE ? TRADITION ? EXIGENCE ?

Aborder le thème des « droits de l'homme » n'est plus, aujourd'hui, une entreprise innocente. C'est une question qu'il n'est plus légitime de poser naïvement. Il n'est plus possible d'entreprendre de parler des « droits de l'homme » sans commencer par évoquer toute une série de difficultés que posent, à leur sujet, sous nos yeux, les conditions présentes de la vie collective. En dépit de la prolifération des discours quotidiens sur les droits de l'homme, il est devenu clair que l'idée ne va pas de soi. « Droits de l'homme », de quoi s'agit-il ? Quelle est leur nature ? Quelle est leur unité ? Parle-t-on de quelque chose de repérable, de précis, de suffisamment unifié, lorsqu'on invoque la promotion des droits de l'homme - ou bien le concept doit-il, lui aussi, être rangé parmi les nombreux thèmes de discours maniés dans l'opinion publique, mais qui ne renvoient finalement à rien d'autre qu'aux intérêts idéologiques de celui qui parle ?

Relever quelques-unes de ces difficultés va avoir pour conséquence de rendre problématique, voire évanescante, l'expression même de « droits de l'homme ». Passer d'une appréhension naïve, dans laquelle on ait l'impression (fallacieuse !) de savoir de quoi l'on parle, à une interrogation problématique où l'on cherche à prendre la mesure des difficultés de la référence actuelle aux droits de l'homme, c'est sans doute la première exigence de celui qui veut aujourd'hui réfléchir et agir : qui osera s'en dispenser ?

I - Difficultés actuelles de la référence aux droits de l'homme

Première difficulté : *le contraste entre la multiplication des appels aux*

droits de l'homme et la prolifération de leurs violations.

Un fait frappe quiconque ouvre son journal ou écoute la radio : tout le monde revendique les droits de l'homme. On ne voit à peu près aucun gouvernement, aucun Etat, aucun parti politique, qui s'oppose ouvertement aux droits de l'homme. Depuis moins de deux siècles, on connaît plusieurs centaines de « Déclarations » nationales, officielles, sur ce thème.

Et voici que, dans le même temps, les violations ouvertes, flagrantes, gravissimes, ne cessent de se multiplier, à peu près partout : non seulement, comme chacun le sait aujourd'hui, dans les démocraties populaires de l'Est et dans les dictatures militaires d'Amérique latine ou d'Afrique, mais aussi - quoique dans une mesure et sous des formes qui sont autres - dans les démocraties occidentales. Ouvrez votre journal...

Ce contraste entre les affirmations verbales et les violations pratiques a, de fait, pour conséquence d'inviter à ne guère prendre au sérieux la référence aux droits de l'homme. N'est-elle plus qu'un thème de discours idéologique ? Trois raisons, me semble-t-il, convergent cependant pour ne pas céder trop vite au découragement : le développement prodigieux de l'information, qui fait que nous apprenons presque instantanément des violations que nous aurions ignorées hier ; un certain progrès de la conscience collective, qui me paraît difficile à nier, au moins en gros, quoi qu'il en soit de reculs particuliers ou temporaires, ou même de retours localisés à la barbarie ; enfin, la nouveauté du concept : comment une notion, totalement inconnue de la plupart des sociétés antérieures à la nôtre, pourrait-elle parvenir à extirper, en quelques décennies, des mentalités et des comportements (esclavages, racisme, apartheid, sexism, dominations, discriminations en tout genre) qui viennent du fond des âges ? Ces trois raisons, cumulées, permettent peut-être de rendre compte, au moins pour une part, de ce décalage flagrant entre les affirmations théoriques et les violations pratiques des droits de l'homme.

Deuxième difficulté : *le contraste entre le déperissement des bases intellectuelles de ces droits, et la floraison de leur concept.*

Il est remarquable d'évoquer aujourd'hui les bases intellectuelles sur lesquelles se sont édifiés, au XVIII^e siècle en particulier, les droits de l'homme : les postulats de l'école du droit naturel, les réflexions des philo-

sophes et des moralistes comme John Locke ou Rousseau, les droits individuels inhérents à la « nature » de l'homme, la théorie du contrat social, le caractère « inaliénable » des droits proclamés en 1789, l'idée qu'ils sont universels et s'imposent à toute société comme à tout Etat, etc. Il est remarquable, dis-je, d'évoquer cet arrière-fond, ces légitimations théoriques, parce qu'il faut aussitôt remarquer que, de tout cela, il ne reste presque rien. « Nature » de l'homme, droit naturel, contrat social, inaliénabilité, opposabilité à l'Etat, etc., toutes ces notions se sont intellectuellement dissoutes, il n'en reste à peu près rien.

Or - et c'est ma deuxième difficulté - dans le même temps où l'on voyait déperir ces bases théoriques des droits de l'homme, on a vu s'en développer le concept, s'élargir la notion, et de nouvelles espèces de droits faire leur apparition. A la « *première génération* » des droits de l'homme (les grandes libertés inhérentes à la personne humaine comme telle, antérieures à toute législation positive et vis-à-vis desquelles le seul devoir de l'Etat est de ne point faire obstacle à leur exercice) sont venus s'ajouter des droits nouveaux, de nature très différente, que l'on peut nommer une « *seconde génération* » : les droits sociaux, qui constituent des créances positives de l'individu sur la société, qu'il revient à l'Etat d'honorer en créant les conditions et les institutions indispensables à leur réalisation concrète. Après le *droit de...* (penser, écrire, professer ou abandonner une religion, etc.), le *droit à...* (travail, sécurité sociale, éducation, vie culturelle, etc.). On évoquera même plus loin la naissance d'une « *troisième génération* » de droits dont on commence à discuter dans les milieux des juristes internationaux.

Paradoxe ! Au moment où ont dépéri les fondations intellectuelles classiques des « droits de l'homme », on voit fleurir le concept dans des directions nouvelles. Des branches nouvelles ont poussé à l'arbre des droits de l'homme, dans tous les sens, avec des justifications très incertaines, ou pas de justification du tout. Ce contraste rend problématique l'unité du concept : ne s'agit-il plus que d'un conglomérat d'idéaux, de désirs, d'utopies ?

Dès maintenant, on peut néanmoins tirer une double conclusion :

a) affirmer pratiquement ou revendiquer un droit, et le légitimer théoriquement, sont deux opérations différentes. Un droit concret peut très bien apparaître dans l'histoire revêtu d'une légitimation particulière, et sur-

vivre, voire se développer en tant que requête universelle, lorsque cette base intellectuelle s'est évanouie.

b) c'est peut-être une tâche actuelle que de retrouver des fondements théoriques nouveaux, inédits, à des droits anciens ou nouveaux, de ré-expliciter des bases nouvelles pour la conviction, qui demeure intacte, qu'il appartient à l'être humain, à sa dignité, de jouir de certains droits fondamentaux.

Troisième difficulté (qui approfondit la précédente) : *l'actuelle prolifération et extension des droits de l'homme compromet l'urgence prioritaire de créer pour eux des garanties efficaces.*

Après la première génération des grandes libertés individuelles (les droits-attributs) et la seconde génération des droits sociaux (les droits-créances), voilà donc que l'on parle d'une « troisième génération » (les droits-solidarités).

De quoi s'agit-il ? A l'O.N.U., à l'U.N.E.S.C.O., chez les juristes internationaux des grandes organisations, en France même (à la commission Edgar Faure de l'Assemblée Nationale), on évoque de plus en plus la nécessité de prendre en compte de nouveaux droits : droit au développement, droit à un environnement écologiquement équilibré, droit à la paix internationale, droit d'appropriation à l'égard des ressources communes de l'humanité comme l'air, les mers, l'espace, etc.

S'agit-il vraiment de « droits » ? Un droit a un titulaire, il appartient à quelqu'un ; il a un objet précis et possible (car il n'y a pas d'obligation légitime à l'impossible) ; enfin, il est opposable à une personne précise, physique ou morale.

A propos des droits-de-solidarité cités, il faut demander : d'abord, quel en est le *titulaire* ? l'individu, telle collectivité, l'Etat, la société internationale (dans la mesure où elle existerait) ? on ne sait plus très bien. Ensuite, quel est l'*objet* précis et possible de tels droits : le développement ? la paix ? l'environnement équilibré ? qu'est-ce que c'est ? Enfin, à *qui* un tel droit est-il opposable ? Il faut bien reconnaître que ce sont des questions redoutables, et qui expliquent que maint juriste soit formel-

lement opposé à toute déclaration de droits nouveaux qui élargirait encore un concept déjà flou. Une prolifération aboutirait à étiqueter comme « droit » ce qui ne constitue que des vœux, des souhaits, des utopies, qui ne se prêtent nullement dans l'état actuel des institutions et des législations, à devenir des « droits » : car le choc en retour, inévitable, serait que le droit lui-même tendrait à n'être plus qu'un vœu inefficace et vain, sans garanties possibles. On saisit là toute l'ambiguïté du concept de « droit de l'homme ».

Quatrième difficulté : *l'actuelle division de l'humanité en trois « mondes » (occidental, socialiste, tiers monde) qui comprennent différemment des droits de l'homme fait douter de leur unité ou de leur cohérence.*

De fait, que cela plaise ou non, la question se pose à nous dans une humanité divisée, profondément. Par voie de conséquence, le concept contemporain de « droit de l'homme » se trouve, lui aussi, divisé.

La division de l'humanité en trois « mondes » - le monde capitaliste occidental, le monde socialiste de l'Est, le tiers monde des pays en voie de développement - bien que ce soit là une division très simpliste et trop abstraite, suffit à faire apparaître la diversité interne des conceptions des droits de l'homme.

La tradition occidentale de la vieille Europe a mis l'accent sur les droits de l'individu humain, sa dignité inaliénable, les grandes libertés qui l'expriment : liberté de conscience et de religion, égalité des citoyens devant la loi, droit à la propriété, protection juridique du citoyen en face des empiétements de l'Etat, etc. Les conceptions socialiste et communiste, au contraire, insistent beaucoup plus sur les droits économiques et sociaux, donc sur l'importance déterminante des rapports sociaux qui permettent leur mise en œuvre : c'est le but même de la société socialiste qui détermine la perspective socialiste sur les droits de l'homme. Enfin, les urgences des sociétés du tiers monde sont souvent extrêmement différentes : les priorités sont simplement la nécessité élémentaire de survivre en présence des calamités et famines naturelles, la destruction des structures coloniales, la suppression des discriminations tribales ou raciales, la quête de l'identité et de l'authenticité culturelles ; en face de ces nécessités collectives dramatiques, les droits individuels, souvent d'ailleurs étrangers à leur tradition propre, compteront pour peu !

Ainsi, selon celui des trois « mondes » auquel on pense, on constate une grande divergence de perspective en matière de droits de l'homme. Non que ces diverses conceptions s'excluent réciproquement de manière absolue : mais il faut bien voir qu'elles divergent. Dans l'état réel de la politique mondiale, la complémentarité de ces trois perspectives n'est pas facilement discernable, et de toute façon est chargée et génératrice de conflits. Il en résulte que sont rendues problématiques l'unité ou même la cohérence de la référence aux droits de l'homme.

Cinquième difficulté : *les processus contradictoires de politisation et de dépolitisation des droits de l'homme.*

En nous limitant pour commencer à la situation politique intérieure française, il nous faut constater la politisation du thème des droits de l'homme, au sens de la récupération idéologique par chacune des diverses familles politiques, surtout depuis la campagne présidentielle de 1974. C'est selon la dénonciation des violations que chacun discerne ses ennemis et ses amis. L'idéologisation de la référence a pour effet de rendre sceptique à leur endroit : c'est ce qui arrive chaque fois qu'au lieu de demeurer ce qu'ils sont d'abord, à savoir un instrument de *critique* morale et politique de sa propre pratique, les droits de l'homme se dégradent en n'étant plus qu'un instrument de légitimation *idéologique*.

Il faut pourtant prendre acte, en même temps, d'un certain mouvement contraire, timide mais instructif, de « dépolitisation ». La dénonciation unilatérale a largement perdu de son crédit : pour demeurer crédible, il faut dénoncer les violations partout ; ainsi le parti communiste français a-t-il été obligé d'en venir à dénoncer lui aussi le Goulag soviétique. Cette dépolitisation, qui a tendance à remettre la référence aux droits de l'homme au-dessus des récupérations opérées par les partis, constitue un motif d'espérance dans l'avenir des droits de l'homme.

Sur la scène internationale, on évoquera d'un mot ce qu'on a pu appeler « la diplomatie occidentale des droits de l'homme », celle qui s'est, pour l'essentiel, constituée autour de trois instances. La *Commission trilatérale* d'abord, regroupant des personnalités diverses (de la politique, de la presse, des syndicats, des dirigeants des multinationales) de l'Amérique du Nord, d'Europe occidentale, du Japon, au nombre d'environ 250 membres, qui se réunit tous les ans depuis 1973 et adopte des rapports sur

des sujets bien définis. Ensuite, la *Conférence d'Helsinki*, réunissant trente-cinq Etats, dont les U.S.A. et l'U.R.S.S., et de qui « l'Acte Final » a été signé le 1^{er} août 1975. Enfin et surtout, la diplomatie du président Carter, dans la ligne de son discours inaugural du 20 janvier 1977, dans lequel il déclarait nettement que la diplomatie des droits de l'homme serait désormais menée prioritairement par les U.S.A. Sans entrer dans l'analyse politique de cette diplomatie, de ses visées avouées ou cachées, on soulignera que cette annexion idéologique a pour effet de rendre le thème suspect, puisque malléable à merci et appropriable par n'importe quelle politique partisane. Elle oblige en tout cas à cesser d'user naïvement, et de façon idéaliste, d'une référence aux droits de l'homme qui se prête à tant de camouflages, de mensonges et de chimères.

D'autres difficultés pourraient être alléguées ; celles-là suffisent. Elles nous ont introduits au cœur de quelques-unes des questions de fond qu'il est impossible d'esquiver lorsqu'on aborde le thème des « droits de l'homme » aujourd'hui, et qui concernent la nature même de la notion, l'unité de ce qu'elle recouvre, l'efficacité de son usage.

II - Une tradition puissante au cœur de l'histoire moderne

C'est pourquoi, au moment où l'héritage des droits de l'homme risque de s'obscurer, de s'évanouir, de susciter le doute ou le découragement, au moment où cet héritage risque de sombrer dans l'insignifiance en étant revendiqué de tous côtés, il me paraît primordial de ressaisir ce qui fait son originalité : être d'abord une tradition, une tradition puissante, diversifiée mais repérable, au cœur de notre histoire moderne. L'usage lucide de la référence aux droits de l'homme, le combat décidé pour les promouvoir pratiquement, ne peuvent faire l'économie de la réappropriation, dans toute sa verdeur et avec toutes ses leçons, d'une histoire, d'une tradition, dont les grands moments coïncident avec quelques-unes des grandes dates de notre histoire morale et politique.

Il est coutume de faire commencer l'histoire moderne des droits de l'homme avec la fameuse *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 : la coutume n'est pas sans fondement, car jamais proclamation votée par une assemblée politique n'a connu une répercussion semblable. Il n'en demeure pas moins qu'aux yeux de l'historien, il faut remonter bien plus haut pour saisir la préhistoire et les sources lointaines de cette tradition.

La perception que l'homme, ou du moins certains hommes jouissent, dans leur vie personnelle et sociale, d'un certain nombre de droits remonte très loin dans l'histoire ancienne, au moins sous des formes inchoatives. On pourra citer certaines dispositions du *Code d'Hammourabi* (1700 av. J.C.), le plus ancien code de justice connu ; les perceptions qui s'expriment dans la littérature grecque, comme l'exemple d'*Antigone* qui déclare agir contre la raison d'Etat qu'exprime Créon, selon « les lois immuables et non écrites des Dieux » ; les « droits naturels » de l'homme dans la doctrine des stoïciens ou dans certaines formes du droit romain (Ulpien). Dans l'histoire médiévale, on citera surtout la *Grande Charte* de 1215, imposée au roi Jean-Sans-Terre par ses barons révoltés, et qui exprime clairement certaines libertés individuelles, le droit à l'innocence tant que n'est pas intervenu un jugement équitable, les droits et franchises de certains corps sociaux sur lesquels le Prince reconnaît n'exercer aucune influence, la liberté de circulation, le respect des biens, etc. : c'est déjà l'ancêtre des libertés fondamentales de la première génération qui tentent de limiter l'absolu du pouvoir royal. On remarquera qu'elle est arrachée au terme de luttes qui soulèvent les petits contre la violence et l'arbitraire des puissants. On évoquera aussi le débat noué à l'occasion des grandes découvertes coloniales du xvi^e siècle et l'action menée par les dominicains Vitoria et surtout Las Casas, « Protecteur des Indiens », précurseur du droit international, qui, s'appuyant sur une philosophie de la nature humaine universelle, indépendante de la foi chrétienne, déclarent que la conquête du Nouveau Monde, le travail forcé des esclaves, l'appropriation violente des sols et des mines, sont injustifiables, illégitimes (même si elles sont légales, conformes aux lois espagnoles).

A cause de son importance, on s'arrêtera ensuite sur la longue tradition des *Bills of Rights* qui traverse toute l'histoire anglaise des xvii^e et xviii^e siècles : la *Petition of Rights* de 1628, le célèbre Bill de l'*Habeas Corpus* de 1679, octroyé par le Parlement anglais, qui garantit certains droits élémentaires face à l'arbitraire du pouvoir, en déclarant illégitime toute détention abusive ; et surtout le grand *Bill of Rights* de 1689, au terme de la révolution anglaise, qui détaille mainte liberté, comme les conditions dans lesquelles seront prononcés les jugements, l'obligation du consentement du Parlement pour toute levée d'impôt ou l'entretien de l'armée, et plusieurs autres droits naturels de l'homme que l'Etat doit respecter parce qu'il lui sont antérieurs. Cependant, le souci de fonder les droits imprescriptibles dans une conception générale de l'homme et de la société allait être celui des juristes et des philosophes, John Locke, Rousseau, la philosophie des Lumières, la pensée morale et politique

des XVII^e et XVIII^e siècles, dont les idées allaient conduire aux grands principes de la Révolution américaine de 1776, puis des Constituants français de 1789.

La tradition américaine des XVII^e et XVIII^e siècles, aboutissant à la Déclaration d'Indépendance de 1776, s'enracine profondément dans la tradition anglaise et comporte des leçons inédites, des perspectives d'avenir que la Révolution française a occultées. Après avoir quitté l'Angleterre pour s'installer dans le Nouveau Monde, les fameux « Pèlerins du Mayflower » avaient conclu un « Pacte d'Etablissement » avant de fonder New Plymouth en 1620. Ceux que l'on a appelés les « Niveleurs » (*Levellers*) avaient joué un rôle important pendant la révolution anglaise pour étendre à la politique la revendication égalitaire de la religion et tirer toutes les conséquences du droit à la liberté religieuse : la liberté de conscience devint ainsi le noyau autour duquel maint droit de l'homme allait se constituer, par intégration d'autres libertés. Ainsi, sont-ce les Puritains anglais qui, les premiers, ont énoncé au début du XVII^e siècle, l'affirmation, reprise ensuite par les Français, que la personne individuelle était supérieure à l'Etat et devait être protégée contre les empiétements du pouvoir de celui-ci. Lors de la proclamation de leur indépendance, les nouveaux Etats américains s'attachèrent à formuler des Déclarations des droits, par exemple en mai 1776 dans l'Etat de Virginie. En juillet de la même année était adoptée et diffusée dans les treize colonies en révolte la *Déclaration d'Indépendance*, qui assignait à l'institution politique un quadruple fondement : l'égalité de tous, la vie, la liberté, la recherche du bonheur, et affirmait que « pour garantir ces droits, les hommes instituent des gouvernements dont le juste pouvoir émane du consentement des gouvernés », lesquels « ont le droit d'abolir ou de modifier tout gouvernement qui viendrait à méconnaître ces fins ». La Constitution des Etats-Unis, en 1787, puis les *Dix Premiers Amendements* relatifs aux libertés, allaient préciser la souveraineté populaire, la sûreté des citoyens, le droit de propriété, la liberté d'opinion, le contrôle parlementaire, les droits politiques et déjà quelques droits sociaux et économiques.

C'est pourtant à la Révolution française qu'allait revenir l'idée d'une proclamation officielle et solennelle des droits de l'homme, formulés en termes plus généraux, quoique simples, dont les conséquences pratiques ne devaient être décelées que par une lente maturation. La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* est étroitement liée à tout le contexte historique et politique de la Révolution de 1789 ; si l'on regarde attentivement ses dix-sept articles, on constate que, bien loin de découler de

principes théoriques a priori, chacun d'eux vise un abus précis de l'Ancien Régime, un comportement du pouvoir jugé désormais inadmissible. Elle formule les « droits naturels et imprescriptibles de l'homme » dont la conservation est le but de toute association politique, et qui sont « la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression » (art. 2). Plusieurs articles explicitent l'idée de liberté, dont les bornes ne sont fixées que par la loi : liberté physique, d'opinion et de conscience, de pensée et de presse, de propriété. D'autres expriment la sûreté, ce droit de l'homme, entré dans une société politique, que le corps social garantisse ses droits imprescriptibles par son organisation politique, judiciaire et administrative, y compris par un droit pénal. Enfin, l'idée d'égalité commande plusieurs conséquences très concrètes : égalité devant la loi et la justice, devant l'impôt, égale admissibilité aux emplois publics, contrôle des affaires publiques.

Il faut insister sur le lien entre la *Déclaration* énonçant solennellement les droits naturels et imprescriptibles, et une *Constitution* instituant un droit politique proprement dit, car il révèle la nature profonde des droits de l'homme : être une sorte de fondement moral de l'ordre juridique et comporter dans son essence même le mouvement immanent de se réaliser en *droit positif*, de s'institutionnaliser en droit politique, seul susceptible de garantir effectivement les droits seulement « déclarés » dans une « *Déclaration* ».

Les diverses traditions relatives aux droits de l'homme dans les différents pays et continents devaient attendre la seconde guerre mondiale pour converger dans un courant unique qui devait aboutir le 10 décembre 1948, à l'Assemblée générale des Nations Unies, au vote de la *Déclaration Universelle des droits de l'homme*, dont l'importance est décisive dans la question qui nous occupe. Rédigée dans le climat social et politique international de l'après-guerre, proclamant les aspirations dont les hommes peuvent aujourd'hui attendre satisfaction par-delà tous les droits positifs, nationaux ou internationaux qu'elle dépasse et de quelque façon anticipe, elle a finalement le caractère d'une Charte de l'humanité entière qui énonce les fins qui s'imposent à toute communauté humaine, politique ou non. Elle a été le premier acte d'un long processus, qui n'est encore qu'à peine commencé, et qui vise à transformer, en dépit de toutes les difficultés et à travers l'obstacle que constitue le principe de la souveraineté des Etats, la valeur « morale » de ses trente articles en un véritable système *juridique* de garanties internationales et nationales. Ont vu le jour un *Pacte International relatif aux droits économiques, sociaux et politiques*,

adopté en 1966 et entré en vigueur, pour les Etats qui l'ont ratifié, le 3 janvier 1976 ; et un *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, entré en vigueur le 23 mars 1976. Bien d'autres institutions régionales ne sont mises en place, au bénéfice de l'un ou l'autre des droits de l'homme, ou de plusieurs d'entre eux, telle la *Convention européenne des droits de l'homme*, qui fonctionne depuis 1953.

Aussi rapide qu'il ait été, ce survol des diverses traditions en matière de droits de l'homme et des grandes Déclarations relues dans les contextes historiques qui les virent naître, a pu nous convaincre de la force d'un courant dont l'écho résonne à chaque carrefour de notre histoire moderne. L'histoire de la liberté n'est pas, on doit l'affirmer, d'abord l'histoire d'une idée philosophique ou d'une valeur morale qui se réaliserait de façon plus ou moins rapide et qui traverserait des phases de progrès ou de récession, comme le croit maint idéaliste. C'est bien plutôt, nous l'avons vérifié, l'histoire des luttes sociales concrètes, de combats contre l'arbitraire et la violence des puissants, l'histoire de forces humaines antagonistes qui s'emparent du même mot pour y glisser des contenus différents. Merleau-Ponty l'a écrit, lucide et accusateur : « Tout le monde se bat au nom des mêmes valeurs : la liberté, la justice. Ce qui départage, c'est la sorte d'hommes *pour qui* l'on demande justice et liberté, la sorte d'hommes *avec qui* l'on entend faire société : les esclaves ou les maîtres. »

III - Les Eglises chrétiennes dans les combats en faveur des droits de l'homme

Il ne saurait être question ici d'esquisser l'histoire des rapports entre le christianisme et le courant des droits de l'homme. C'est une histoire complexe, ambiguë, où le meilleur côtoie le pire. En nous appuyant sur le fait que l'histoire *moderne* des droits de l'homme commence vers 1789, contentons-nous d'évoquer la position de l'Eglise à son égard au long des deux derniers siècles.

1. L'anathème catholique entre 1789 et 1965

Le fait est là, patent, massif, reconnu par tous les historiens : l'essor du courant des droits de l'homme, à partir de la fin du XVIII^e siècle et pendant près de deux siècles, n'a cessé de trouver sur son chemin, comme un

ennemi tenace et constant, les positions officielles de l'Eglise catholique. Exprimant l'idéologie régnante de l'appareil ecclésial, les autorités romaines n'ont cessé, pendant 175 ans, de jeter sur la tradition des droits de l'homme une condamnation radicale, un anathème vigoureux.

Le 10 mars 1791, le pape Pie VI publie le Bref *Quod Aliquantum* qui est un sévère réquisitoire contre l'Assemblée constituante française : « L'Eglise ne peut accepter cette liberté absolue (...) qui accorde cette licence de penser, d'écrire et même de faire imprimer impunément en matière de religion tout ce que peut suggérer l'imagination la plus déréglée : droit monstrueux, qui paraît cependant à l'Assemblée Nationale résulter de l'égalité et de la liberté naturelles à tous les hommes... » Des dix-sept articles de la *Déclaration* de 1789, Pie VI n'a guère retenu que les articles 10 et 11, qui définissent la liberté religieuse et la liberté de conscience : « Cette égalité, cette liberté, si exaltées par l'Assemblée, n'aboutissent qu'à renverser la religion catholique... »

Condamnation qui exprime exactement la « théologie » dominante du catholicisme, condamnation capitale que va réitérer, sous des formes diverses, l'autorité romaine pendant 175 ans. Il apparaît à celle-ci que les « droits de l'homme » évacuent les « droits de Dieu », les « droits de la vérité » et, bien sûr, avec eux les « droits de l'Eglise » ! L'opposition du catholicisme à la liberté de conscience vérifie l'antagonisme de fond de la « civilisation chrétienne » et des libertés modernes. Une fois investie du leadership social et culturel de l'Occident, l'Eglise latine épousa tout naturellement l'idéologie de l'ordre établi. Dès lors, la revendication des droits individuels de la personne apparaît comme subversive : l'homme n'a pas de « droits », seule en possède la « vérité » telle que l'interprète le magistère ecclésiastique. En 1832, Grégoire XVI condamne la liberté de conscience comme un délit. Près d'un siècle après la Révolution américaine, 75 ans après la Révolution française, Pie IX réitère l'anathème dans le *Syllabus* de 1864 : il condamne comme *hérétique* la proposition suivante : « Tout homme est libre d'embrasser et de professer la religion que la lumière de la raison l'aura amené à juger être la vraie religion » (*Syllabus*, n° 15) !

En 1949 encore, l'*Osservatore Romano* tient toujours la même position : il condamne la *Déclaration Universelle des droits de l'homme* de 1948 en lui reprochant de ne pas faire référence à Dieu, de faire de l'homme la mesure de toute chose et de ne pas faire référence au magistère de

l'Eglise comme seul interprète autorisé des « droits naturels » de l'homme créé par Dieu.

En réalité, il faut attendre *Pacem in Terris* (1963) et surtout le débat du Concile Vatican II sur la *liberté religieuse* (1965) pour assister à un retournement des dirigeants de l'Eglise catholique vis-à-vis des droits de l'homme. On a bien du mal à comprendre aujourd'hui qu'il ait fallu des discussions aussi laborieuses et aussi tendues, et un document aussi long que la *Déclaration sur la liberté religieuse*, pour énoncer un principe qui figure depuis le XVIII^e siècle dans toutes les Déclarations des droits et toutes les constitutions démocratiques. Derrière les précautions oratoires, les formules longuement négociées, les innombrables restrictions, il n'est pas difficile d'entendre l'écho des oppositions séculaires du catholicisme à la tradition des droits de l'homme.

Le tournant, en tout cas, était pris. On comprend le choc qu'a pu créer *Pacem in Terris* de Jean XXIII : dans l'œuvre immense de Pie XII, on chercherait vainement la moindre référence à la *Déclaration universelle* de 1948 ! Après 1965, en rupture avec leurs prédécesseurs, les Papes vont se faire inlassablement les défenseurs de la dignité humaine, les hérauts des droits de l'homme, les champions de la paix.

2. Les Eglises chrétiennes au service des droits de l'homme

A la suite de Jean XXIII, Paul VI s'engage décidément dans cette voie. Quiconque veut se donner la peine de parcourir ses textes, encycliques, allocutions aux Corps diplomatiques, messages au monde, discours à l'O.N.U. ou aux autres instances internationales, ne peut qu'être impressionné par la place qu'y tient la défense de la dignité de la personne et des droits de l'homme¹. Nul n'a oublié ses paroles à l'O.N.U. en 1965. On sait moins le souci qu'il a eu d'assurer la présence du Saint-Siège dans les organisations internationales et aux Conférences d'Helsinki et de Belgrade. C'est lui qui choisit, pour le Synode des évêques à Rome en 1971, le thème de « La Justice dans le monde », qui devait formuler la fameuse Déclaration : « L'action en faveur de la justice et la participation à la transformation du monde nous apparaissent comme une dimension constitutive de la Prédication de l'Evangile, en d'autres termes, de la mission de

1 / PAUL VI : *Prendre parti pour l'homme*. Textes réunis par G. Defoix, Paris, 1977.

2 / *L'Eglise et les droits de l'homme*, Munich et Mayence, 1976.

l'Eglise pour la rédemption du genre humain et sa libération de toute situation d'oppression », déclaration qui récuse formellement un christianisme purement « spirituel ». C'est Paul VI, enfin, qui donnait à ce souci et à cette priorité une dimension institutionnelle en créant, en 1967, la Commission « Justice et Paix », chargée des problèmes que posent la lutte pour la justice, le développement, la paix, et particulièrement la promotion des droits de l'homme. Cette Commission a présenté en 1976 un état de ses travaux sur la question dans *L'Eglise et les droits de l'homme*².

Cet engagement rejoignait celui, déjà ancien, des Eglises Protestantes et Réformées. Depuis de nombreuses décennies, les diverses Eglises protestantes, en particulier à travers le mouvement du « christianisme pratique » (*Life and Work*), jalonné par les grandes Conférences chrétiennes universelles de Stockholm (1925), Oxford (1937), puis les Assemblées mondiales du Conseil œcuménique des Eglises à Amsterdam (1948), Evanston (1954) et surtout « Eglise et Société » à Genève (1966), s'étaient engagées dans un vaste mouvement d'éthique sociale, à la fois pratique et théologique, au cœur duquel la question des droits de l'homme avait pris une place de plus en plus importante et centrale.

Le fait mérite d'autant plus d'être noté que la notion même de « droit de l'homme », de droit appartenant de façon inaliénable à l'homme en tant qu'homme, n'est pas sans faire difficulté à l'intérieur des perspectives d'une théologie protestante. Dans la pensée issue de la Réforme, en particulier dans la tradition luthérienne, le droit de l'homme n'appartient pas à une « nature » de l'homme, mais dérive seulement de l'exigence souveraine de Dieu. Il n'était pas évident d'insérer un concept comme celui des droits de l'homme, qui a reçu son contenu moderne d'une culture sécularisée, dans une vision christologique où tout est grâce et rien ne peut être droit. C'est pourtant ce qu'a réussi la théologie protestante en jetant les bases d'une authentique *théologie* des droits de l'homme à la lumière d'un principe christologique heureusement formulé par Karl Barth : « Du moment que Dieu s'est fait homme, l'homme est devenu la mesure de toute chose. »

On peut parler un peu plus précisément des travaux confiés à la Section Théologique par la *Conférence de Nairobi* (1970), de l'Alliance Réformée Mondiale, chargée d'étudier « le fondement théologique des droits de l'homme et de la théologie de la libération » et qui a publié ses conclusions en 1976 dans *Gottes Recht et Menschenrechte*. Trois insistances mar-

quent les axes fondamentaux de cette recherche, qui sont l'objet de discussions dans les échanges œcuméniques. D'abord, la conviction que le fondement des droits de l'homme, c'est le droit de Dieu sur les hommes : une théologie ne peut reposer que sur l'Evangile, sur l'Alliance d'un Dieu fidèle avec son Peuple et avec sa création ; le « droit d'être un homme » est ancré dans le droit de Dieu sur nous tel qu'il est concrètement présenté dans l'histoire biblique du salut et de la libération. Ensuite, insistance sur le caractère de complémentarité et de totalité des droits de l'homme : ancrée dans le droit de Dieu en Jésus Christ, une telle théologie mène à une vision unitaire des droits de l'homme, opposée à toute pensée alternative entre droits individuels et sociaux, et favorable à une affirmation de la dimension œcuménique, non seulement sous ses aspects confessionnels, mais aussi géographiques et historiques, et refusant donc de privilégier les droits des hommes actuellement vivants si c'est au détriment des générations futures (justice écologique). Enfin, insistance sur la perspective spécifiquement chrétienne des Eglises concernant les droits de l'homme : en face des conflits inévitables et presque insolubles sur lesquels se brise notre engagement à cause du caractère massif et diversifié des violations, une perspective chrétienne représente une contribution précieuse et libératrice, puisqu'elle empêche de désespérer en cas de revers ou de découragement, elle dissuade de changer les efforts en faveur des droits de l'homme en auto-justification, puisque ces efforts ne sont qu'une réponse à notre libération et notre justification par la grâce de l'Esprit, qu'un engagement désintéressé pour la liberté et la justice, qu'une repentance profonde. C'est dans de telles perspectives que la question des droits de l'homme se trouve au cœur des rencontres œcuméniques actuelles. Ce n'est pas un des moin-dres bienfaits de cette tradition puissante des droits de l'homme que de constituer un terrain concret, pratique et théologique, pour le dialogue et le travail œcuméniques.

3. Vers une théologie de la liberté chrétienne ?

Le témoignage ecclésial en faveur des droits de l'homme ne sera authentique et finalement crédible, que s'il n'est pas démenti par un contre-témoignage interne qui ferait que l'Eglise refuse de respecter dans sa vie propre et son fonctionnement institutionnel ce qu'elle adjure aux autres

3 / *Le Manifeste de la liberté chrétienne*. Texte et commentaires, éditions du Seuil, Paris, 1976, pp. 29-30.

de faire en matière de droits de l'homme. Le respect des droits de l'homme doit trouver sa toute première traduction, non dans les discours officiels qui mobilisent à grands frais les télévisions mondiales, mais dans les mœurs et la vie interne de l'institution ecclésiale elle-même. Où en sommes-nous aujourd'hui, pour notre part, dans l'Eglise catholique à cet égard ?

Il n'en demeure pas moins que transposer les « droits de l'homme » dans l'Eglise ne constituera jamais qu'une exigence minimale. Mais doter l'Eglise d'institutions qui respectent authentiquement les droits « des chrétiens », la liberté chrétienne, comme manière d'être et d'agir dans la communauté de grâce que devrait être l'Eglise vivant dans l'Esprit, voilà une autre exigence, autrement difficile, presque entièrement neuve devant nous.

Depuis près de vingt siècles de christianisme, il y a une chose que les chrétiens n'ont guère commencé de faire : élaborer une vraie théologie - et avec elle, une vraie pratique institutionnelle - de la liberté chrétienne et, en elle, du droit ecclésial. Quand la réforme du droit ecclésial prendrait-elle la peine de concevoir la forme originale d'un droit exprimant en vérité la liberté chrétienne sous la grâce de l'Esprit ?

Dans cette perspective, il est instructif de relire le Préambule d'un *Manifeste de la liberté chrétienne*, publié par quelques chrétiens à Pâques 1975, et dont l'actualité montre qu'il n'a rien perdu de sa nouveauté, bien au contraire :

« *Droits et espérances des chrétiens*³. L'Eglise du Christ n'a qu'une loi : la liberté de l'amour, et trouve en elle sa constitution. L'Eglise est, indissocialement, Corps du Christ et société historique : elle ne peut éviter de donner une expression juridique aux relations originales qui existent entre les chrétiens. L'Eglise a besoin d'un droit.

Les conditions nouvelles de la vie des hommes obligent présentement l'Eglise à un aggiornamento de son droit : ce *Manifeste* entend apporter sa contribution à celui-ci. Il le fait en manifestant le caractère original de la communion que forme l'Eglise et, par voie de conséquence, la nature spécifique de son droit. Ainsi ne saurait-il se présenter comme un simple catalogue des droits et devoirs, à la manière dont s'organise la liberté politique et sociale. La liberté des chrétiens s'énonce aussi en termes d'es-

pérance. S'il doit formuler des droits, ce *Manifeste* énonce en même temps des attentes. Par celles-ci, la condition chrétienne atteste qu'elle est alliance avec Dieu, qu'elle repose sur la fidélité de ses dons et qu'elle demeure tendue vers l'accomplissement de ses promesses. Ainsi sera-t-il donné à voir et à vivre que l'Eglise n'est pas seulement une société régie par des rapports de droit, mais aussi une réalité à croire et à attendre, façonnée par des attitudes d'espérance. (...) Invités à emprunter à nouveau les grandes avenues de la liberté chrétienne, les chrétiens oseront-ils s'y engager ? La liberté ne se donne pas, elle se prend »³.

Paris, Bernard Quelquejeu op.

courrier des lecteurs

1. Le mot des responsables : le n° 77

Conseil provincial des Sœurs Blanches. - *Le cahier 77 sur les Perspectives missionnaires a été dans l'ensemble un numéro très apprécié. L'article Mission et discernement est le genre d'articles que j'aime lire dans SPIRITS. Dans le texte Ne scandalise pas l'enfant africain, on trouve des réflexions utiles pour l'enfant occidental ! Mais il faut se demander s'il convient d'étendre aux régions africaines les éléments dudit système, prétendument idéal, tel que l'envisagent bien des programmes occidentaux. Je suis d'accord avec l'auteur pour dire que chaque enfant doit prendre conscience de son destin personnel dans la société et dans l'univers entier. Mais quelle pédagogie adopter ? La scolarisation est un échec complet. Les parents chrétiens sont vraiment démunis et même complexés devant leurs enfants ; ils démissionnent. La catéchèse, la pastorale ne suffisent pas (tant auprès des parents que des enfants). Il leur faut un changement de mentalité des éducateurs.*

Quant aux Réflexions sur l'Islam malien, ce serait un texte à creuser. C'est un document de base pour une étude en communauté. L'article m'a surtout intéressée pour ce qu'il dit de l'animisme. Les citations que fait l'auteur (intéressantes d'ailleurs) sont trop nombreuses et je ne sais trop ce qu'il a voulu démontrer. - Au Mali, je connais quelques musulmans qui ont un maître. Il y en a sûrement pas mal. Beaucoup ont l'air musulmans de nom. Les commerçants sont très fervents pour obtenir la bonne marche de leurs affaires (mais ce sont peut-être là des observations superficielles par manque de connaissance).

Franciscaines Missionnaires de Marie : Equipe de la Province-Nord. - *Dans le cahier 77, l'article Mission et discernement est assez difficile en première lecture, mais très bon si on peut prendre le temps de le revoir plusieurs fois. Le style en est un peu lourd et j'ai trouvé les phrases un peu longues (cf. pp. 344 ; 349 ; 353). Dans la p. 354, je n'ai pas très bien saisi la « voie de la négation »... Quant à l'article sur la Famille chinoise, je l'ai trouvé intéressant et bien documenté, donnant une bonne idée de la famille chinoise et de son rôle dans la société traditionnelle d'abord, puis selon la législation actuelle en Chine. Le style est simple, et facile à lire, avec un minimum de termes chinois.*

Dans le texte Ne scandalise pas l'enfant africain, l'introduction, un peu longue à mon gré, nous sensibilise progressivement au problème de l'enfance, d'une façon générale, pour amener à considérer les pratiques pédagogiques auxquelles les enfants sont exposés. La structuration du sujet m'a paru fort harmonieuse, présentant tout d'abord l'enfant accueilli comme un envoyé ; puis viennent la notion d'initiation et la question de prédestination, pour nous faire déboucher sur le fond même de l'interrogation : quel type de pastorale l'Eglise va-t-elle mettre en place pour atteindre ce milieu ?

Bien que le sujet soit intéressant et que, pour ma part, il soit révélateur d'un monde inconnu dans ses usages et ses coutumes, l'article ne se lit pas aisément pour un public ordinaire.

Les Réflexions sur l'Islam malien sont assez intéressantes pour ceux qui sont en contact avec l'Islam en Afrique Noire, et assez faciles à lire.

Pour La modernité de la tradition dans l'Hindouisme, je dirai que c'est une excellente idée que de partager les résultats de l'enquête faite dans le Maharashtra, même si l'article a forcément les limites imposées par tout travail de ce genre. Les témoignages directs des jeunes sont fort révélateurs. Peut-être aurait-il valu la peine de définir un peu plus la notion de dharma et son contenu pour le lecteur peu habitué à l'Asie. - De plus, la présentation assez systématique des résultats rend la lecture un peu fastidieuse (a.b.c., 1-2-3, etc.). C'est

inévitables dans ce genre de travail et n'enlève pas la valeur du document.

Quelle parole pour quelle famille ? Dès les premières lignes de son article, A. Duteil nous précise que cet article est plutôt une piste de réflexion pour une recherche personnelle plus poussée concernant la famille africaine. Ce qui semble surtout très important, c'est que cette étude aboutisse à une réflexion permettant d'aborder la pastorale du mariage, de la famille et la place de la femme chrétienne dans la société africaine. Pastorale délicate qui devrait intégrer traditions familiales et valeurs profondes de la culture africaine. A noter que cet article doit être suivi d'une réflexion sur l'évolution actuelle de la famille, évolution qui interpelle l'Eglise et les chrétiens aujourd'hui.

L'auteur aborde aussi le problème de la place de l'enfant et de son éducation au milieu de cette grande communauté qu'est la famille africaine, des avantages et des difficultés que pose l'interférence des oncles, tantes et grands-parents sur cette éducation.

Pour nous, Occidentaux, tout cela semble très complexe, mais l'article nous fait découvrir des valeurs positives là où nous voyons du négatif ; par exemple, ce que l'auteur appelle « le parasitisme » n'est en fait qu'une manière de reconnaître ce que « la famille » a fait pour aider celui qui a réussi : dette de reconnaissance, en quelque sorte ! Le récit est très intéressant, écrit au passé, sans doute pour mieux souligner l'évolution actuelle ; bien que restreinte, c'est une bonne approche de la famille africaine : elle informera le « missionnaire » qui prépare un départ et guidera son comportement, son écoute et son annonce de Jésus Christ, lui permettant de porter un regard nuancé et respectueux sur ceux vers qui il est envoyé.

2. Echos de partout

337 / Kigali (Rwanda) : M. Descombes. - Je vous remercie bien vivement pour vo-

tre geste très aimable de m'avoir envoyé par avion le n° 76 de Spiritus. Il m'est de fait parvenu et même pourrais-je dire très rapidement : en trois semaines...

Les raisons de retard pour les revues envoyées par voie ordinaire et la perte de certaines en cours de route sont nombreuses. Ceci vaut d'ailleurs pour tout ce qui est acheminé par cette même voie. C'est un constat devant lequel nous sommes désemparés.

Quant à ma décision de résilier mon abonnement, croyez bien que c'est avec beaucoup de regret que je dois m'y résigner, car j'estime beaucoup votre revue.

La seule solution pour la recevoir en temps convenable et éviter la perte de numéros était l'abonnement par avion ; malheureusement, il est trop onéreux pour que je puisse y songer... (25.10.79).

338/ Mbandjock (République Unie du Cameroun) : P. Vincent. - Je viens de recevoir le n° 74 de Spiritus. Immédiatement, je vous demande de cesser de m'envoyer cette revue qui est devenue pornographique et qui patronne une bande de déserteurs et d'apostats dont le seul souci est de démolir l'Eglise du Christ, sans aucun respect pour ses lecteurs.

Vous devriez avoir honte de vous laisser traîner dans la boue de ces polygames pour qui le sexe tient lieu de seule religion et qui ne connaissent comme sacrifice que celui de la contraception. A ne plus jamais vous lire, ni vous croiser sur nos chemins, Messieurs les démolisseurs (28.1.80).

339/ Strasbourg : Serigne Mbaye. C'est avec un réel intérêt que j'ai lu la revue Spiritus que vous publiez dans le cadre de votre expérience et votre recherche missionnaires. La qualité est manifeste à plus d'un titre. Je souhaite recevoir le n° 73 : Sexualité en diverses cultures, qui s'adresse particulièrement à mon sujet de mémoire en Sciences sociales... Je regrette, faute de moyens, de ne pouvoir souscrire un abonnement annuel (9.3.80).

notes bibliographiques

Leur bouche crache du feu.

par *Tango Muyay*

Le langage gestuel en Afrique Centrale.

par *Hermann Hochegger*

Hermann Hochegger, fondateur du Centre d'Etudes ethnologiques de Bandundu, au Zaïre, vient de publier cet ouvrage où il donne le code, la signification et le sens d'un grand nombre de gestes de la vie quotidienne. Et il nous en promet un autre dont le titre serait *Le langage des gestes rituels*.

Disons tout de suite que ce livre de Hermann Hochegger nous laisse sur notre faim. D'abord, le contexte de certains gestes, qui aide à en déterminer et à en préciser le sens, est fort limité, trop limité pour qu'on puisse croire qu'il se retrouve partout en Afrique Centrale comme le pense l'auteur. On peut relever, en outre, le fait qu'il ne formule pas de conclusion où il esquisserait une certaine philosophie du geste en Afrique Centrale. Peut-être aurait-il pu montrer dans l'application du langage gestuel comment psychologues et pédagogues africains peuvent combiner les gestes et présenter un langage adapté aux sourds et mal-entendants de leur milieu, au lieu de recopier les méthodes d'Europe.

À ce niveau, il nous semble que cet ouvrage de Hochegger ne fait qu'apporter des matériaux pour des travaux ultérieurs de systématisation. Peut-être que le second ouvrage sur *Le langage des gestes rituels* comblera cette lacune...

L. Betshindo

Ceeba, série II, vol. 47, 1978, 226 p.

Ce livre est un recueil d'agressions verbales dans la société yansi, au Zaïre. L'auteur donne au lecteur les différentes fonctions des injures : elles sont moyen d'agression, de plaisanterie, d'érotisme et de psychothérapie ; et il en expose les différentes formes : paroles, attitudes, gestes et chansons. L'ouvrage est une contribution à l'étude de la psychologie non seulement de la société yansi, mais de toutes les sociétés de l'Afrique Noire. Sociologues, ethnologues, psychologues et anthropologues africaniastes, voilà du pain sur la planche !

Et pourtant, nous ne pouvons pas manquer de souligner le caractère insolite de l'entreprise, comme le reconnaît l'auteur. Où est donc partie la bonne pudeur africaine d'autan ? Nous n'en voulons pas trop à Tango Muyay, car il n'a fait que transcrire ce qu'il a entendu, c'est-à-dire ce qui se vit et sort quotidiennement de la bouche des siens. Un proverbe *lonjembe*, au Zaïre, dit en effet : « Si celui qui est incliné ne se gêne pas pour exposer son sexe au public, il ne faut pas s'en prendre aux curieux qui veulent tout voir ». Mais la difficulté est peut-être ailleurs ; en effet, on ne le dira jamais assez : le passage d'une langue à une autre comporte toujours une certaine trahison. Nous en avons ici un exemple parmi tant d'autres. Le lecteur pourra s'en rendre compte, à la suite de l'auteur.

Le plus important a été dit : la fonction sociale des injures dans toute société quelle qu'elle soit. *Ce point de vue*, écrit Tango Muyay, a le plus longtemps capté notre attention et nous a permis de mettre en évidence le fait que les injures jouent un rôle important dans le maintien de l'équilibre personnel. En effet, elles sont une souape de la colère qui est à leur base, elles aident à évacuer les résidus amers que les conflits accumulent dans l'âme et sont ainsi un moyen de décharger les tensions psychiques (p. 26).

L. Betshindo

Ceeba, série II, vol. 46, 234 p.

Sciences humaines et philosophie en Afrique. La différence culturelle.

par Patrick Fort et Paul Désalmand

Deux professeurs de l'Ecole Normale Supérieure d'Abidjan nous proposent un excellent instrument de travail pour les étudiants des pays d'Afrique francophone depuis la Terminale philosophique jusqu'au III^e cycle des études supérieures en sciences humaines. D'où le titre *Sciences humaines et philosophie en Afrique*, le sous-titre donnant quant à lui la « philosophie » de l'ouvrage : *La différence culturelle*.

Il s'agit à première vue d'un recueil de 159 textes de chercheurs en sciences humaines et de philosophes, matériellement répartis en cinq parties : a) Questions actuelles (le choix d'une culture; tradition et modernité ; - 5 textes) ; b) Fondements de la connaissance anthropologique (81 textes en 7 chapitres nature et culture ; de l'ethnocentrisme au relativisme culturel ; le domaine de la parenté ; le champ de la croyance ; la transformation des cultures ; l'analyse théorique du racisme ; perspectives de l'anthropologie) ; c) Psychopathologie et altérité culturelle (15 textes) ; d) La différence linguistique (49 textes en deux chapitres : problématique linguistique en Afrique Noire ; les concepts de la différence linguistique) ; e) Sur la philosophie en Afrique (9 textes).

L'intérêt de ce livre vient de ce qu'il a été pensé en fonction de l'Afrique : il veut mettre entre les mains des étudiants et des chercheurs africains un ouvrage pratique d'initiation aux sciences humaines, qui comprenne tout l'appareillage conceptuel théorique interdisciplinaire nécessaire et qui soit aussi un programme de désaliénation culturelle. Loin de n'être qu'un simple recueil de textes (un de plus), ce livre comporte donc deux niveaux complémentaires :

- C'est un ouvrage véritablement encyclopédique sur les sciences humaines qui ont tendance à absorber les philosophies (les auteurs le reconnaissent : *Le champ de*

l'épistémologie des sciences humaines se confond de plus en plus avec celui de la philosophie), cette dernière se ramenant le plus souvent à *l'analyse critique du discours*. Ce qui fait la valeur particulière de cet ouvrage, ce n'est pas seulement le choix judicieux des textes, mais les remarquables introductions qui les situent, la qualité des « éléments définitionnels » et des « thèmes de travaux » qui les suivent, et les admirables « recherches bibliographiques » les accompagnant : que de sueur épargnée à qui recherche l'auteur, le titre ou l'éditeur d'un livre dont il a un besoin urgent ! Guide admirable donc pour tout « étudiant » et pour les non-étudiants se penchant sur l'Afrique.

• Par ailleurs, ce livre est un ouvrage de combat, et il a un objectif avoué et avouable ! Il veut être une programmation de désaliénation culturelle, de façon à ce que l'Afrique, *d'objet* des sciences humaines en devienne le *sujet*... et (c'est nous qui ajoutons) produise enfin elle-même les textes à partir desquels on pourra bientôt la découvrir et l'étudier. Pour le moment en effet, on ne peut pas ne pas souligner ce paradoxe mettant en évidence le caractère toujours dominant du discours occidental : sur les 159 textes du recueil, moins d'une vingtaine sont dus à des auteurs africains.

La composition du livre est à l'image des sciences humaines aujourd'hui : elles sont à la mode, exercent une réelle fascination, ont une certaine tendance à l'impérialisme intellectuel. La philosophie, au sens traditionnel du terme, est réduite ici à un appendice (9 textes sur 159) et encore, les auteurs expliquent-ils que, *en Afrique, (elle) passe par la théorie des sciences humaines, l'analyse critique des discours qui les soutiennent et l'appropriation active et transformatrice de leurs stratégies*. Pour ceux qui trouveront que c'est bien peu et bien peu juste pour la philosophie (nous en sommes), nous conseillons en plus de cet excellent instrument de travail pour les sciences humaines en Afrique, les ouvrages de philosophie dont nous parlons ci-dessous.

Paul Coulon cssp.

Edit. Hatier, Paris, 1978, 400 p.
ISBN 2 218-04222-3.

Philosophie africaine. Textes choisis et bibliographie sélective

par A.J. Smet

En vue de préparer un cours sur « Lecture et explication de textes philosophiques africains » à l'Université Nationale du Zaïre, campus de Kinshasa, A.J. Smet est allé à la recherche de textes : tâche ardue en pays d'Afrique où de telles publications, pour la plupart éditées en Europe, sont difficilement accessibles dans leur épargillement.

A.J. Smet a donc entrepris de rassembler en deux volumes (à pagination continue) un assez grand nombre d'écrits concernant le statut de la philosophie africaine : qu'est-ce qu'on entend par le terme « philosophie » dans les expressions « philosophie africaine » ou « philosophie bantoue » ? Il ne s'agit pas d'extraits courts, mais de textes substantiels (chapitres entiers de livres ou articles de revues *in extenso*), ce qui nous paraît constituer un des mérites de cette anthologie.

Le classement des textes reproduits est d'ordre thématique, en quatre parties :

- première partie : Négritude ; Négrisme et African personality. Des textes de L. Kesteloot, L.S. Senghor, A. Césaire, J.M. Abanda Ndengue, A. Irele, tout en étant littéraires ou politiques, expriment une certaine conception de la philosophie.
- deuxième partie : Philosophie bantu. Autour d'écrits divers du P. Tempels, on trouve des textes d'auteurs qui s'en sont inspirés, mais sans être entièrement d'accord avec lui : Kagame, Mulago, Lufulua-bo, Mujynya N. Chiri, Tshiamalenga Ntumba.
- troisième partie : Philosophies de la culture africaine. Towet, Mabona, N'Daw, N'Krumah, Nyerere se veulent, chacun à leur manière, les promoteurs d'une philosophie qui s'inspirerait de l'unité culturelle africaine, tout en se disant convaincus que le philosophe africain doit être un homme d'action.
- quatrième partie : Critiques et perspectives. Ces trois courants de la philosophie,

recensés dans les trois parties précédentes, coexistent actuellement en Afrique, mais ils ont provoqué de nombreuses réactions que A.J. Smet présente dans une quatrième partie qui occupe tout le tome II, particulièrement intéressant. La philosophie de la négritude ou la philosophie bantu sont vigoureusement prises à partie tout au long de ce volume ! On y trouve de longs textes d'auteurs dont la production philosophique plus récente est souvent citée : Eboussi Boulaga et Hountondji.

A.J. Smet termine son recueil par une bibliographie sélective comportant plus de 300 références (livres et articles) et par une table analytique très fouillée de plus de cinquante pages.

Qui s'intéresse à l'aventure de la pensée dans l'Afrique d'aujourd'hui ferait bien d'avoir dans sa bibliothèque ces deux volumes édités et imprimés en Afrique même, à Kinshasa, par la Société missionnaire St-Paul, ce qui n'est pas encore le cas le plus fréquent pour les livres africains.

Paul Coulon cssp.

Edit. Presses Universitaires du Zaïre, B.P. 13.399, Kinshasa, 1975, T. I (pp. 1 à 264). T. II (pp. 265 à 559).

La philosophie de l'Afrique Noire

par Henri Maurier

L'Institut Anthropos a publié en 1976, cet ouvrage du P. H. Maurier pb, qui n'est pas un inconnu pour les lecteurs de *Spiritus*. Avant d'être chargé de cours à l'Institut Lumen Vitae de Bruxelles, le P. Maurier a enseigné la philosophie en Haute-Volta et le livre que nous présentons (avec retard... mais mieux vaut tard que jamais, vu son intérêt) entend être un ouvrage de philosophie avec tout ce que cela comporte d'exigence rationnelle, de critique épistémologique, de systématique.

Depuis ces dernières années, les Africains clament leur souci d'authenticité. Dans le dialogue Afrique-Occident, les reproches

faits à l'homme blanc tiennent une place prépondérante, cependant que, dans ce dialogue, les Occidentaux ne cachent pas leur sentiment : l'Africain parle de l'Afrique en termes parfois trop idylliques. L'idée de base de H. Maurier dans cet ouvrage est d'instaurer un dialogue portant sur la globalité de l'expérience vitale africaine réfléchie en catégories philosophiques. Il cherche à inventorier, d'une manière critique, les catégories traditionnelles et fournit une analyse de l'outil conceptuel africain.

Le chapitre premier essaie de saisir la forme « *a priori* » de la pensée africaine, celle qui conditionne l'expérience vitale en Afrique et qui, selon H. Maurier, est l'*anthropocentrisme*. C'est l'homme qui est au centre de la vision et de l'expérience africaines, et non le cosmos, les objets, l'Etre, l'Un ou le devenir : le cosmos est à l'image de l'homme et non l'inverse ; la religion même est non une contemplation ou recherche des choses divines, mais une manière pour l'homme de s'assurer sa vie et de se comprendre.

Mais alors que l'anthropocentrisme occidental est de configuration individualiste, l'anthropocentrisme africain est *communautaire* : être isolé, c'est déjà mourir ; la personne est toujours considérée dans ses relations avec les autres. H. Maurier, pour traduire cet horizon de pensée africaine, choisit de l'appeler *forme de pensée Je-avec*.

Comment le sujet *Je*, situé dans le monde, va-t-il se comporter avec les autres ? Le deuxième chapitre montre comment cet anthropocentrisme relationnel structure l'expérience en six catégories fondamentales : *la Relation* (que H. Maurier oppose à d'autres catégories avancées par d'autres auteurs, comme celle de Force) ; *la subjectivité* (quelle est la réalité de la personne ?) ; *la Tradition* (définie comme le consensus des personnes vivant en relation, s'appuyant sur ce qu'ont pensé et vécu leurs prédecesseurs) ; *la Corporalité* ; *la Manipulation* (la position par les personnes intéressées des relations en elles-mêmes et en interdépendance pour obtenir le fruit bénéfique de la vie relationnelle) ; *l'Irréductibilité* ou *l'En-Dehors* (l'au-delà de la relation normale ; certains parleront de magie, de sacré, d'animisme...).

Conditions de déchiffrement de la réalité africaine (structures, pourrait-on même dire), ces catégories fondamentales n'ont été ainsi immobilisées par l'auteur que pour être mieux saisies : il faut maintenant les restituer à leur dynamisme, ce qui fait le troisième chapitre : *Dynamique ou l'Economie de la relation*.

La société africaine, bien loin d'abolir les distinctions pour opérer une fusion, les cultive pour les unir : Homme/Femme, Preneurs de femmes/Donneurs de femmes, Vivants/Morts, Classes d'âges, Chefs/Sujets, etc... L'expérience vitale africaine est *polarisée par la recherche de l'unité* (mais non de l'Un) : entente, alliance, coopération, être-ensemble qui n'est jamais une fusion. Il y a des conflits et des séparations, mais aussi des échanges, des fêtes qui rassemblent, des rituels de paix qui réparent, des systèmes de conciliation. Quant à ce que H. Maurier a appelé l'*En-Dehors* (monde de la brousse, monde des esprits, monde des ancêtres), on peut avoir avec lui des rapports soit d'évitement, soit d'irruption-incursion (maladies, mort, échecs/moyens de protection contre tout cela), soit de contact aménagé grâce à la divination, soit d'alliance.

Réfutant certaines conceptions comme la théorie de la participation (V. Mulago) ou celle de la répétition des archétypes (L.V. Thomas avec nuances, D. Zahan), H. Maurier aboutit à proposer une théorie d'ensemble : *le relationisme*, considérée avant tout comme un simple outil opératoire destiné à penser et à conceptualiser l'expérience africaine d'une manière qui soit à la fois rationnelle et authentiquement africaine (ne devant rien à des problématiques étrangères).

Le quatrième chapitre se demande s'il y a une problématique africaine de la symbolique, et si la forme de pensée *Je-Avec* détermine une façon particulière de l'approcher. La réponse est positive : la pensée africaine est toute tendue vers la maîtrise de la vie sociale ; le symbolisme africain voit donc l'efficacité de la parole, du symbole, du rite d'une autre façon que la symbolique occidentale.

L'auteur étudie alors successivement : *La Parole* (relations par la parole ; les paroles

aux invisibles ; proverbes et oralité) et *le symbolisme africain* (la problématique du symbole dans la forme de pensée « Je-Avec » ; l'analyse structurale du symbole ; l'imaginaire symbolique africain). A partir de l'analyse minutieuse d'un corpus rituel bien délimité appartenant aux Bobo-Oulé de Haute-Volta, H. Maurier récuse les interprétations des rituels sacrificiels africains basées sur quelque théorie des forces (L.V. Thomas, J.C. Froelich, Griaule) ou sur la notion biblique et chrétienne du sacrifice, pour proposer une théorie *relationnelle* (qui se situe plutôt dans la ligne de R. Girard : *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972), son analyse mettant en relief le phénomène psycho-social de mauvaise unanimité : l'effet sacrificiel, en effet, consiste essentiellement dans la résolution (ou rémission) d'une mauvaise unanimité du groupe, provoquée par un événement dramatique, en la re-position des personnes dans leur différenciation relationnelle ordinaire. Le sacrifice conduit de l'effervescence unanime et dangereuse du groupe vers le repos apaisé des hommes. C'est pourquoi le chapitre cinquième qui traite de tout cela porte le titre : *Le rituel, le sacrifice ou la relation menacée et apaisée*.

Les questions qui sont posées le plus souvent maintenant en Afrique, d'une façon lancinante et dangereuse, sont des questions historiques et non pas métaphysiques. Il y a une question politico-économique adressée au discours philosophique. H. Maurier essaie de ne pas se dérober en étudiant *les coûts économiques de la vie relationnelle*.

La rationalité du comportement économique de l'Africain traditionnel n'est perceptible qu'à l'intérieur des buts choisis par lui, et non d'après les buts économiques capitalistes ou socialistes des pays modernes. L'auteur consacre tout son chapitre à montrer l'incidence sur la vie économique de l'option de vie relationnelle ; la cohérence économico-sociale du relationisme africain dans les deux genres de vie les plus répandus : la vie agricole et la vie pastorale.

L'irruption occidentale en Afrique a provoqué des chocs énormes, douloureux et bouleversants. Les options fondamentales africaines d'autrefois sont-elles abolies ? Non, mais il leur faut s'incarner dans un nouveau corps socio-économique.

Dans sa *conclusion générale*, H. Maurier rappelle que son projet était limité : en cherchant à thématiser la spécificité philosophique africaine, contribuer à dégager le projet profondément et universellement humain de l'Afrique. Ce volume (premier d'une série...) ne se voulait qu'une analytique, une mise au point d'outils philosophiques, appelant un prolongement synthétique pour comprendre l'être-homme et l'être-femme, la mort et les ancêtres, le mal et la maladie, le sorcier, l'invisible et la transcendance, l'âme humaine et ses composantes...

En attendant cette suite, nous ne pouvons que conseiller l'étude de cet ouvrage, particulièrement stimulant et enrichissant. Certaines options ou conclusions philosophiques sont-elles discutables ? Sûrement, comme d'autres, plus compétents, ne manqueront pas de le dire. Mais personnellement, j'ai apprécié l'abondance maîtrisée des informations qui sont mises à notre disposition sous forme de nombreuses citations et de notes minutieuses qui renvoient à une bibliographie finale (uniquement les auteurs cités : 398 titres !). Ce livre a rejoint tout droit ma bibliothèque de professeur comme un excellent outil de travail ; je souhaiterais que tous ceux qui s'intéressent à l'Afrique en fassent autant, si l'effort de penser et, surtout, de faire de la philosophie (encore que M. Jourdain lui-même...) ne les rend pas a priori malades ! - et si le prix est à la portée de leur bourse !....

Paul Coulon cssp.

*Editions Anthropos-Institut, St Augustin
Bei Bonn, 1976, 279 p. (150 F).*

informations...

■ PAROLE ET PARTAGE est une association qui se fixe pour but de produire et de diffuser des brochures de vulgarisation, dans les différents domaines de la formation humaine et religieuse en Afrique.

Elle se propose de promouvoir une presse :

- accessible au plus grand nombre, tant au niveau des prix qu'à celui de la réflexion ;
- solide dans la qualité de l'information et de la formation ;
- soucieuse de respecter la dignité de l'homme et de faire connaître le message évangélique.

L'association est ouverte à tous ceux qui veulent collaborer à ce projet, de façon habituelle ou occasionnelle. Libre par rapport à tout éditeur, elle a été reconnue et encouragée par la Conférence Episcopale de l'Afrique de l'Ouest.

PAROLE ET PARTAGE présente un premier catalogue qui recense les brochures venues à sa connaissance (fév. 80) et correspondant à ses objectifs, spécialement pour une conception respectueuse de l'homme africain.

Renseignements J. Cauvin, 08 BP 22 Abidjan 08, Côte-d'Ivoire.

informations...

■ Le CŒLI (Centre œcuménique de Liaisons Internationales) a pour tâche de faciliter les échanges entre les chrétiens engagés dans les luttes de libération des opprimés et cherchant une cohérence entre leur foi et leur action.

L'intérêt du CŒLI se porte prioritairement sur les chrétiens du Tiers-Monde. Il fonctionne comme un centre de communication au service de mouvements nationaux, communautés et personnes isolées. C'est un courant auquel participent divers organismes qui sont autant de lieux où s'effectue un effort pour se débarrasser des carcans idéologiques, où s'élaborent aussi de nouvelles expressions de la foi.

Le CŒLI organise des rencontres, mais surtout il publie un Bulletin : *Liaisons internationales* (en 3 langues). Pour accomplir cette tâche, il a besoin de moyens, mais désirant rester indépendant de toute structure, tant religieuse que civile, il ne peut que s'appuyer sur un réseau international de solidarité. Il fait donc un pressant appel à tous ceux qui se sentent motivés par de tels objectifs.

Renseignements, 31, rue du Boulet, 1.000 Bruxelles - Belgique.

informations...

■ TELEMA nous présente dans le cahier 4/79 : *Etre missionnaire aujourd'hui*, un texte du P. LEAHY, canadien.

Cet ancien missionnaire du Vietnam et qui a séjourné en Afrique, porte sur l'Eglise de ce continent un regard neuf et dépouillé de préjugés. -

Dans : *Une Eglise jeune et dynamique nous interpelle*, le P. MERTENS dresse un tableau synthétique de la situation de l'Eglise soulignant son dynamisme et sa jeunesse (prometteuse). - *Phénomène d'incroyance à Madagascar* : le P. RAZAFIN-SALAMA essaie de situer le problème de l'incroyance pour y apporter les remèdes appropriés. - *Foi, force de libération* : cette réflexion, basée sur la foi, traite des problèmes de désagrégation morale dans la société zairoise, posés par le livre de Mgr BAKOLE : *Les chemins de la libération*.

Cet article est présenté par le P. VERHAEGEN, membre du Centre d'Etudes Pastorales et Sociales. Deux articles intéressants complètent ce numéro : *Genèse de l'expression « Théologie africaine »*, thème souvent discuté dont le P. NSOKI retrace l'évolution entre 1955 et 1968 ; et *La grande épreuve de l'Eglise russe*, dont le P. ROULEAU rappelle le sens et l'évolution.

Renseignements B. P. 3277 Kinshasa-Gombe, République du Zaïre.