CHEMINS DE LIBÉRATION
HORIZONS D'ESPÉRANCE

Une anthologie de L'Entraide missionnaire

Dirigée par Étienne Lapointe
avec la collaboration de
Catherine Foisy

L'Entraide missionnaire
Montréal

Chemins de libération, horizons d'espérance de L'Entraide missionnaire est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 Ceci peut être votre site web principal ou la page d'informations vous concernant sur une plate forme d'hébergement, comme Flickr Commons., sauf indication contraire.

Publié par L'Entraide missionnaire
Comité de rédaction
Molly Kane
Étienne Lapointe
Catherine Foisy

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec et Bibliothèque et Archives Canada
Chemins de libération, horizons d'espérance : une anthologie de l'Entraide missionnaire / sous la direction d'Étienne Lapointe et Catherine Foisy.
Comprend des références bibliographiques.
Publié en formats imprimé(s) et électronique(s).
ISBN 978-2-9817389-0-5 (couverture souple)
ISBN 978-2-9817389-1-2 (EPUB)
1. Entraide missionnaire, inc. – Histoire. 2. Église catholique – Missions – Histoire. I. Lapointe, Étienne, 1974-, éditeur intellectuel. II. Foisy, Catherine, 1980-, éditeur intellectuel. III. Entraide missionnaire, inc., organisme de publication.

BV2155.E57C43 2018 266'.2060714 C2018-940802-2
C2018-940803-0

TABLE DES MATIÈRES

Préface : Chemins de libération, horizons d'espérance ix
Molly KANE

Remerciements xii

Introduction 1
Etienne LAPOINTE

PROLOGUE : LA MISSION FACE AU COLONIALISME ET AU COMMUNISME, 1949-62

Projet de fondation d'un organisme 9
Cyrille CÔTÉ

Adaptation missionnaire 12
Marie-Vincent FERRIER

Formation du clergé indigène 21
J.-Marie CONNOLLY

Tactiques communistes 25
Marthe-du-RÉDEMPTEUR

CHAPITRE 1 : DE VATICAN II AU RAPPORT DUMONT, 1966-71

La formation des missionnaires 35
M. Gilles OUELLET

Le laïcat chrétien missionnaire vu par un laïc résident 47
Paul PIRLOT

Gaudium et spes et ses implications pastorales et missionnaires 54
Norbert LACOSTE

Mission et développement 65
Albert DOUTRELOUX

La place du missionnaire au Malawi aujourd'hui 80
Patrick KALILOMBE

La dimension missionnaire de l'église et le Rapport Dumont 90
Julien HARVEY

50 ans d'action missionnaire 95
Viateur ALARIE

CHAPITRE 2 : LES CHEMINS DE LA LIBÉRATION, 1972-77

Lettre ouverte au Ministre Claude Simard 103
Claude LACAILLE

Présence du Christianisme en Orient et dialogue 106
Marcel ZAGO

Message de la fête du Travail : Pour une redistribution du revenu et du pouvoir au Canada 127
l'Episcopat du Canada

L'impact des sociétés multinationales sur la "Libération" du tiers-monde 132
Mary L. McDONALD

Conversion personnelle et action sur les structures 137
Vincent COSMAO

Annoncer Jésus-Christ et libérer l'homme en Afrique 148
Isidore DE SOUZA

L'immigration et le "cheap labor" à portée de la main 173
Karl LÉVÊQUE

CHAPITRE 3 : LE RETOUR DU LIBÉRALISME, 1980-84

Une Amérindienne entre la Papouasie et le Québec 181
Jeanne-d'Arc TURCOTTE

Amérique du Sud : Foi et sociétés 188
Jaime Paz ZAMORA

Les autochtones d'Afrique, d'Asie et des Amériques nous interpellent 191
Robert VACHON

Tiers-monde : pauvreté ou domination 199
Renaud BERNARDIN

L'engagement pour la justice au Québec 209
Mgr Charles VALOIS

Le concept du terrain vierge 214
Charles GODUE

Au-delà de la conquête et du dialogue : la Xéniteia 221
Guy DELEURY

Comment concilier la paix (shalom) avec la justice sociale ? 233
Dorothy Goldin ROSENBERG

Le désarmement : la question de l'heure ? 250
Francine PELLETIER

CHAPITRE 4 : VERS UN NOUVEL ORDRE MONDIAL, 1988-1992

Les droits des femmes dans l'Église 259
Marie-Andrée ROY

Ouverture du congrès 264
Suzanne LOISELLE

Nos pratiques démocratiques, à la lumière de l'Évangile 267
Jacques BÉLANGER

Projets de femmes d'Église... Projets de société... 281
Danielle FOREST

Vivre ses conflits 285
Annette LEGAULT

Relecture auchtotone de l'événement des 500 ans 293
Georges E. SIOUI

Le contexte socio-politique : des missions de la Nouvelle-France 301
Denys DELÂGE

La nouvelle évangélisation : une évangélisation libératrice 312
Pablo RICHARD

CHAPITRE 5 : À L'AUBE DU NOUVEAU MILLÉNAIRE, 1996-2001

Les femmes, des exclues au Nord comme au Sud 329
Françoise DAVID

L'Afrique marginalisée ? 339
Jean-Marc ELA

L'exercice de la citoyenneté dans une économie excluante 353
Martine D'AMOURS

Les défis d'une nouvelle citoyenneté 361
Jacques BEAUCHEMIN

Les religions en mal de salut 370
Ivone GEBARA

La mondialisation : subir ou agir ? 384
Albert LONGCHAMP

Mondialisation, nouveaux enjeux éthiques et évangile 408
Luis Pérez AGUIRRE

Au cœur de la terre, la libération de la vie 431
Heather EATON

Pour répondre à l'envers du sens mondialiser la solidarité 443
Yvonne BERGERON

Pour une globalisation des ripostes 463
Eric Toussaint

CHAPITRE 6 : LE CHOC DU 11 SEPTEMBRE, 2001-08

À l'Ouest, rien de nouveau 479
Thierry HENTSCH

Résister à l'Empire : Urgence éthique, fidélité évangélique 490
Gregory BAUM

Le virage sécuritaire de l'aide publique au développement 501
Eric MARCLAY

Entre la mode des élections et la vraie démocratie 518
François BROUSSEAU

Forum mondial théologie et libération : pour une critique théologique de l'empire 527
Denise COUTURE

De la théologie de la libération à la libération de la théologie 537
Ivone GEBARA

La défense des droits des femmes après le 11 septembre 549
Luz PIEDAD CAICEDO

CHAPITRE 7 : DE CRISES EN RÉVOLTES, 2009-15

Crise alimentaire : perspectives africaines 559
Augusta HENRIQUES

Pour une sortie de crise : des alternatives éthiques 568
François HOUTART

La néolibéralisation de l'aide au développement 575
Nancy THEDE

Pour comprendre les mutations dans le monde arabe 590
Fadi HAMMOUD

Qui veut voler les révolutions arabes? 601
Rachad ANTONIUS

L'urgence d'un souffle nouveau 615
André BEAUCHAMP

Comment la mondialisation a tué l'écologie 625
Aurélien BERNIER

De la promotion des femmes à la défense de leurs droits 642
Marie-Paule LEBEL

CONCLUSION

Un parcours en cohérence : de fidélité, de radicalité et de prophétisme 653
Catherine FOISY

Bibliographie 659

Signes des temps 664

PRÉFACE : CHEMINS DE LIBÉRATION, HORIZONS D'ESPÉRANCE

Molly KANE

Bien que les défis et dangers du monde actuel soient réels, l'avenir demeure, comme il l'a toujours été, inconnu. En même temps, il faut constater que l'humanité est confrontée à des choix difficiles et urgents qui contribueront à créer les conditions de vie du futur. La publication de cette anthologie manifeste le désir de L'Entraide missionnaire de s'ouvrir aux possibilités du présent, avec compréhension et appréciation de nos sources, pour contribuer à l'invention collective de chemins d'espérance.

Incorporé en 1958, L'Entraide missionnaire a réalisé un parcours remarquable au service de la solidarité internationale, grâce à l'engagement soutenu de ses membres, des personnes responsables de la permanence et un grand nombre de collaboratrices et de collaborateurs à travers le monde. Depuis le début, L'Entraide missionnaire est un organisme autonome et redevable à ses sociétaires, soit un grand nombre de communautés et instituts religieux.

Confronté au défi que représente la relève dans ces communautés religieuses catholiques, L'Entraide missionnaire vit depuis un certain temps des changements importants qui remettent en question la viabilité de sa structure mise en place depuis tant d'années. En 2015, suite à une lecture collective des signes des temps, notamment les changements démographiques et organisationnels chez ses sociétaires, les membres de L'Entraide missionnaire ont pris la décision d'entamer un processus de transmission de son legs avant de fermer l'organisme au printemps 2018.

Le processus de transmission cherche à capitaliser sur les leçons et les acquis de

60 ans d'expérience en solidarité internationale inspirée par l'Évangile : insuffler des perspectives et des valeurs pour la compréhension contextuelle des enjeux internationaux et la promotion de la paix et de la justice, créer des moments privilégiés de partage entre différentes générations et tisser des liens de concertation sur les enjeux importants pour contribuer à la dynamisation de l'action de solidarité internationale au Québec et ailleurs.

Cette anthologie de 60 textes sur 60 ans est un geste important dans un ensemble d'actions qui émergent du processus de la transmission. Premièrement, avec la participation des personnes de la grande famille de L'Entraide missionnaire, anciens membres de l'équipe de la permanence, membres du conseil d'administration, collègues, camarades et ami-e-s de l'organisme, une tournée de journées de réflexion s'est déroulée en cinq régions du Québec en 2016. Ces journées se voulaient des lieux de rencontres intercommunautaires, intergénérationnels et intersectoriels avec une préoccupation pour l'avenir de la solidarité.

Le deuxième projet du processus de transmission est un documentaire d'une heure, *Signes des temps*. Le documentaire nous révèle comment L'Entraide missionnaire a évolué en tenant compte des enjeux de la société d'ici et d'ailleurs, comment cette organisation a formé et conscientisé des générations, non seulement de religieux et religieuses mais aussi de laïques, comment L'Entraide missionnaire a contribué à créer de multiples réseaux sur des questions de justice, de paix et de solidarité internationale. À travers un portrait des principales étapes qui ont façonné l'organisme, le documentaire nous apporte une meilleure compréhension du contexte social mondial des soixante dernières années.

Finalement, le troisième élément du processus de transmission du legs est le partage des archives historiques de L'Entraide missionnaire avec le grand public. Le conseil d'administration a souhaité en donner une part importante à la Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BAnQ) pour rendre accessible à la société québécoise la richesse de ce parcours de 60 ans. Pour ce transfert d'archives, L'Entraide missionnaire a bénéficié de l'assistance de Catherine Foisy, professeure au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Enthousiasmée par le projet, elle nous a présenté Étienne Lapointe, historien et candidat à la maitrise en histoire à l'UQAM, qui s'est plongé dans les boîtes d'archives au sous-sol des locaux de L'Entraide missionnaire à la fin de l'été 2017. Suite à ses explorations, il nous a donné son appréciation de la pertinence et de la rareté des documents qu'il y a découverts, ce qui a inspiré la proposition audacieuse de publier une anthologie de 60 textes sur les 60 ans d'histoire pour le printemps de 2018. Pour la plus grande joie de l'organisation, Étienne accepte de diriger et de présenter cette anthologie et Catherine Foisy accepte de continuer à appuyer le projet et d'y contribuer avec la conclusion.

Avec la publication de l'anthologie, L'Entraide missionnaire sort du sous-sol du passé un échantillon modeste des trésors qui s'y trouvent afin de les apporter à nos réflexions et à nos actions d'aujourd'hui. Le processus de transmission se passe ainsi non seulement entre les différentes générations qui partagent le monde de 2018, mais aussi entre les personnes de différentes époques et donc, de différents contextes et moments historiques. En puisant dans cette histoire de 60 ans de cheminement pour la libération, nous encourageons la découverte des jeunes générations de missionnaires qui portaient le feu et le souffle de leur engagement *« d'aimer ton prochain comme toi-même »* à différentes époques, dans des contextes historiques spécifiques.

À la lumière de l'introduction et à travers les lectures sélectionnées, on découvre, même dans les textes écrits sur du vieux papier, des archives qui sont toujours en conversation avec le présent, attentives aux signes des temps. Nous y découvrons des brèches de résistance et d'affirmation de vie et d'humanité solidaire contre les obstacles qui nous confrontent. Nous y trouvons une continuité jusqu'au dernier geste de transmission du legs : un engagement profond et réfléchi qui exige de l'audace, de l'indignation face à l'injustice et de l'espérance pour la transformation du monde.

La solidarité internationale devrait être nourrie d'une vision de libération et de réparation : réparation pour les blessures du passé, réparation de nos relations entres communautés, entre peuples et avec la terre. Réparation qui nous met sur un chemin de création de l'avenir par notre humanité vécue et partagée au présent. Voici le meilleur de la tradition missionnaire inspirée de Vatican II et abritée par L'Entraide missionnaire : aller à la rencontre de soi et de l'autre avec la reconnaissance, le respect, le courage et l'audace.

Molly Kane,
Coordonnatrice de l'Entraide missionnaire
2015 -2018

REMERCIEMENTS

Grâce à Étienne Lapointe et à Catherine Foisy, L'Entraide missionnaire ajoute à son legs ce beau recueil. Nous leur offrons notre admiration et notre sincère gratitude. Nos remerciements vont aussi à Daraja Press qui a produit ce livre pour L'Entraide missionnaire et à Firoze Manji pour son précieux apport à la publication.

Cette contribution à la solidarité humaine, à la vie que nous partageons, a pu voir le jour grâce à l'appui financier et l'apport en temps et attention de nombreuses personnes et organisations :

- les sociétaires de L'Entraide missionnaire;
- les membres du conseil d'administration et de la permanence, en particulier Micheline Malboeuf, Ginette Faubert et Mariette Benoit pour leur relecture et Denis Tougas pour son appui-conseil;
- les communautés religieuses non-membres et les personnes solidaires de L'Entraide missionnaire pour leurs contributions et dons;
- les fidèles partenaires et bailleurs de fonds, notamment Développement et Paix-Caritas Canada et la Fondation Béati.

Cet ouvrage a été, en partie, rendu possible grâce au financement provenant du programme Établissement de nouveaux-nouvelles chercheur(e)s du Fonds de recherche québécois sur la société et la culture (FRQSC) que nous remercions ici chaleureusement.

Nous sommes sincèrement reconnaissants envers le Centre justice et foi qui permettra que la distribution de cet ouvrage se poursuive suite à la fermeture de L'Entraide missionnaire.

INTRODUCTION

Etienne LAPOINTE

Au tournant des années 1960, le Québec connaît une période intense de réformes et de transformation politiques, sociales, culturelles et économiques qui s'inscrivent dans une perspective de modernisation de l'État québécois et qui représentent une stratégie de « rattrapage [des] voisins canadiens-anglais et américains sur le plan du développement économique et social »[1]. Bien que le Québec se soit déjà engagé sur la voie de la modernité dans les années qui suivent la Deuxième Guerre mondiale, il n'en demeure pas moins que le processus s'accélère considérablement durant la décennie 1960. Parmi les transformations majeures qui se sont produites au cours de ce qu'on a appelé la Révolution tranquille[2], l'abandon de la pratique religieuse et le rejet de l'institution catholique par une large proportion de la population québécoise francophone est peut-être celle qui a le plus marqué les esprits. En effet, alors que

1. Gérard Bouchard, « Sur les mutations de l'historiographie québécoise : les chemins de la maturité », *Parole d'historiens : Anthologie des réflexions sur l'histoire au Québec*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2006, p. 281.
2. Il est à noter que les historiens et les historiennes ne s'entendent pas sur la durée la Révolution tranquille. Par exemple, pour Lucia Ferretti, qui dit s'en tenir à une « définition stricte », la Révolution tranquille débute en 1959 et se termine en 1968, soit du gouvernement de Paul Sauvé à celui de Daniel Johnson, alors que l'État québécois est « à la fois intensément réformiste et intensément nationaliste ». Lucia Ferretti, « La Révolution tranquille », *L'Action nationale*, vol. LXXXIX, n° 10 (1999), p. 62. Pour Linteau, Durocher, Robert et Ricard, la Révolution tranquille débute en 1960 avec l'élection du gouvernement libéral de Jean Lesage et ne se termine qu'en 1980 après la tenue du référendum de mai 1980 sur la souveraineté-association. Voir Paul André Linteau et al., *Histoire du Québec contemporain, Tome II : Le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal, 1989, p. 419-803. Plus récemment, Stéphane Savard a offert une nouvelle périodisation allant de « 1959 à 1982 soit de la mort de Maurice Duplessis jusqu'aux deux événements majeurs que sont la crise économique qui met un frein à l'expansion de l'État-providence et le rapatriement de la Constitution qui symbolise la fin d'une étape dans la poussée du néonationalisme québécois ». Stéphane Savard, « Histoire politique de la Révolution tranquille : quelques jalons pour une approche renouvelée », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 25, n° 3 (2017), p. 155.

l'Église catholique québécoise occupait une place prépondérante dans divers secteurs, notamment les services hospitaliers et l'éducation en plus d'exercer une influence indéniable sur le gouvernement de Maurice Duplessis (1944-1960), en l'espace d'une décennie, elle s'est retrouvée confinée à un rôle essentiellement pastoral[3]. À la décléricalisation des institutions québécoises s'est ajoutée une désertion massive des églises tant dans les centres urbains que dans les campagnes. De plus, il est intéressant de souligner qu'on a aussi assisté à une mythification des représentations d'une Église conservatrice et opposée à la modernité[4] s'inscrivant dans la construction des concepts de « Grande Noirceur » et de « Révolution tranquille », celle-ci apportant la prospérité à un plus grand nombre, tant sur le plan matériel qu'intellectuel.

Si cette décléricalisation peut apparaître normale dans le contexte occidental des années 1960 alors que des phénomènes similaires sont observables ailleurs, ce qui est plus surprenant est le sort réservé à l'Église et à ses institutions dans l'historiographie québécoise. En effet, les praticiens de l'histoire sociale, un courant qui domine durant les décennies 1960 à 1990, en s'intéressant plus particulièrement aux classes sociales et aux facteurs structurels comme déterminants de l'histoire, ont accordé moins d'attention à l'Église et au fait religieux que les historiens[5] des générations précédentes mobilisés par les « urgences nationales », c'est-à-dire la protection de la « nation en péril »[6] de laquelle le catholicisme était un fondement identitaire. Ainsi, sans complètement se désintéresser de l'histoire religieuse[7], s'extirpant du paradigme nationaliste[8], la « nouvelle histoire » du Québec qui s'écrit à partir de la fin des années 1960[9], elle-même « fille de la [R]évolution tranquille »[10], tend à faire de la religion

3. Paul André Linteau et al., *op. cit.*, 1989, p. 651.
4. Il est vrai que l'ultramontanisme a été dominant et très influent au tournant du 20e siècle, mais ce serait une erreur de voir en l'Église une institution unie et homogène.
5. Avant les années 1960, ce sont des hommes qui ont écrit l'histoire. Ce qui explique que l'auteur ne mentionne pas les historiennes.
6. Gérard Bouchard, *op. cit.*, 2006, p. 278-279.
7. Il est à souligner que Jean Hamelin et Nicole Gagnon ont publié une imposante synthèse du catholicisme québécois au 20e siècle d'une importance non-négligeable. Jean Hamelin et Nicole Gagnon, *Histoire du catholicisme québécois : Le XXe siècle*, Montréal, Boréal, 1984, 357 p. De plus, il serait inopportun de les énumérer tous, mais un nombre assez important d'articles scientifiques ont été publiés dans les revues savantes. Par contre, les monographies spécialisées sont beaucoup plus rares.
8. *Ibid.*, p. 276-280.
9. Paul André Linteau, « La nouvelle histoire du Québec vue de l'intérieur », *Parole d'historiens : Anthologie des réflexions sur l'histoire au Québec*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2006, p. 257-266.
10. Ronald Rudin, *Faire de l'histoire au Québec*, Sillery, Septentrion, 1998, p. 220. Il est à noter que Rudin se montre particulièrement critique des historiens Paul-André Linteau, René Durocher, Jean-Claude Robert, auteurs d'une très influente *Histoire du Québec contemporain* en deux tomes, quant au peu d'influence que ceux-ci attribuent à l'institution religieuse sur la société québécoise.

catholique une idéologie comme les autres et non un élément majeur de la culture québécoise[11] en plus d'ignorer les systèmes symboliques qui constituent une religion[12].

Ce n'est qu'au tournant du 21e siècle qu'une nouvelle génération de chercheurs et de chercheuses se penche à nouveau sur l'importance de l'Église dans le développement de la société québécoise. Selon Catherine Larochelle, il est possible d'observer deux courants historiographiques qui dominent dans la réinterprétation de l'histoire de la religion au Québec depuis le début du siècle : la « nouvelle sensibilité » et l'« histoire sociale du christianisme »[13]. Il n'apparaît pas pertinent de répéter ici les grandes lignes de sa rigoureuse analyse, mais il est important de retenir que le regard que pose la nouvelle génération d'historiens et d'historiennes ainsi que des chercheurs et des chercheuses issus d'autres disciplines sur l'Église catholique québécoise tend à nuancer les représentations d'une institution conservatrice en analysant le caractère progressiste et social d'une Église au sein de laquelle se retrouvent les conflits d'idées observables ailleurs, notamment dans le champ politique[14].

Si l'histoire de l'Église québécoise a été passablement négligée, c'est encore plus vrai en ce qui concerne celle des instituts missionnaires québécois. En effet, la question missionnaire a été, à toutes fins pratiques, mise de côté depuis que Lionel Groulx a publié *Le Canada français missionnaire* en 1962[15]. Et pourtant, vers 1950 l'effort missionnaire du Québec est impressionnant avec un ratio d'un missionnaire pour 1120 catholiques (1/1120). Sur cet aspect, le Québec n'est devancé que par l'Irlande (1/457), la Hollande (1/556) et la Belgique (1/1050)[16]. Ce fait aurait dû inciter les historiens et les historiennes à s'intéresser à l'activité missionnaire et à son importance dans le développement de réseaux d'échanges débordant largement les frontières nationales. Ce n'est que tout récemment que des spécialistes comme Maurice Demers[17] et Catherine

11. *Ibid.*, p. 214.
12. Louis Rousseau, « Recension de l'histoire du catholicisme québécois de Jean Hamelin et Nicole Gagnon », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 39, n° 1 (1985), p. 89.
13. Catherine Larochelle, « Le fait religieux au Québec et au Canada : regard critique sur deux historiographies récentes », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 67, n° 3-4 (2014), p. 275-294.
14. Sur cette question, voir plus particulièrement Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène : l'action catholique avant la révolution tranquille*, Montréal, Boréal, 2003, 291 p. ; Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008, 457 p. ; E. Martin Meunier et Jean Philippe Warren, *Sortir de la « grande noirceur »: l'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Sillery, Québec, Septentrion, 2002, 207 p.; Jean Philippe Warren, « Note de recherche. Religion et politique dans les années 1950 : une pièce de plus à notre compréhension de la supposée Grande Noirceur », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 67, n° 3-4 (2014), p. 403-420.
15. Lionel Groulx, *Le Canada français missionnaire une autre grande aventure*, Montréal, Fides, 1962, 532 p.
16. Jean Hamelin et Nicole Gagnon, *op. cit*., 1984, p. 191.
17. Historien et auteur d'une monographie sur les relations entre nationalistes catholiques québécois et mexicains dans la première moitié du 20e siècle. Voir Maurice Demers, *Connected struggles: catholics, nationalists, and transnational relations between Mexico and Quebec, 1917-1945*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2014, 290 p.

Foisy[18] ont offert des recherches novatrices sur les missionnaires québécois et la création de tels réseaux transnationaux. Force est d'admettre qu'il y a tout un champ de recherches qui attend ses historiens et ses historiennes.

Une anthologie de L'Entraide missionnaire : un regard sur 60 ans d'histoire

Une anthologie de L'Entraide missionnaire (L'EMI) a essentiellement deux objectifs. Dans un premier temps, les personnes ayant contribué à la réalisation de ce projet ont la prétention d'espérer stimuler la recherche académique en offrant ici un échantillon, certes très limité, des textes qui sont disponibles dans les archives de L'EMI et qui ont le grand mérite de lui être exclusifs[19]. Ainsi espère-t-on inciter les historiens et historiennes à écrire l'histoire de l'EMI et des missions afin de combler un vide historiographique. Le deuxième objectif de cette anthologie est de souligner l'importance d'un organisme comme L'EMI dans l'histoire du Québec, bien entendu, mais aussi son rôle d'acteur d'une histoire transnationale du Québec qui est généralement méconnue.

Afin d'illustrer la continuité des activités de L'EMI et l'inscription de celle-ci tant dans son milieu que dans son époque, il a été décidé de présenter les textes sélectionnés pour cette anthologie en ordre chronologique. L'essentiel de ces textes sont des conférences qui ont été prononcées lors du Congrès de L'Entraide missionnaire, véritable lieu de rassemblement, d'échanges, de réflexions et de critiques sociales durant la majeure partie de l'existence de L'EMI[20]. Plusieurs autres textes ou articles auraient mérité de se voir consignés dans la présente anthologie : les choix ont été difficiles et, avouons-le, bien ingrats. Ainsi, c'est un regard sur plus de 60 ans d'histoire qui est proposé ici et qui permet de retracer une partie de la pensée d'une frange progressiste de l'Église catholique québécoise. Une telle division devrait contribuer à illustrer l'évolution d'une pensée qui est d'abord teintée de paternalisme occidental à l'endroit des pays de missions, mais qui deviendra radicalement progressiste en raison de l'influence des changements sociaux et politiques provoqués par la Révolution tranquille sur le plan local, de la tenue du Concile Vatican II qui rappelle l'importance de l'activité

18. Professeure au département de sciences des religions de l'UQAM, elle s'est intéressée à l'expérience des missionnaires elles-mêmes en Amérique latine, en Asie et en Afrique. Voir Catherine Foisy, *Au risque de la conversion: l'expérience québécoise de la mission au XXe siècle (1945-1980)*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2017, 325 p.
19. Par souci d'authenticité, les textes n'ont pas été modifiés bien qu'ils aient dû subir le traitement de la mise en page et que certains aient été entièrement recopiés. Ainsi, l'évolution de la pensée et du discours est-elle perceptible jusque dans le style employé par les conférenciers et conférencières.
20. Il est à noter que de nombreuses conférences ou autres activités de formation étaient organisées par l'équipe de L'EMI. Par contre, le Congrès annuel apparaît comme le point culminant d'une année de réflexion sur un thème précis. Voilà une des raisons qui a motivé le choix de ces textes plutôt que d'autres.

missionnaire[21] et aussi de l'influence que joueront les sociétés d'accueil des missionnaires sur ceux-ci. Sur cet aspect, vient à l'esprit la pensée du théologien péruvien Gustavo Gutiérrez, auteur notamment de la *Théologie de la libération*[22], qui jouera un rôle déterminant dans la mise à jour de la pensée catholique progressiste et radicale à compter de la fin des années 1960[23].

Après un court prologue de quatre textes qui permettent de comprendre les préoccupations des missionnaires des années 1950 et du début des années 1960, suivent sept chapitres qui couvrent chacun plus ou moins une décennie. Si le premier chapitre est marqué par les conséquences du Concile Vatican II, il est possible de constater dès le second chapitre que L'EMI se préoccupe particulièrement de la situation internationale. Ainsi, au cours des années 1970, une place importante est faite à des intervenants originaires de pays dits du « Tiers Monde » et quelques textes du chapitre 2 abordent des problèmes propres au monde ouvrier, une des principales préoccupations politiques au Québec durant cette décennie marquée par la fin de la croissance économique de l'après Seconde Guerre mondiale. Le chapitre 3 donne la parole aux femmes et aux Autochtones en plus de rappeler la crainte constante de la menace nucléaire engendrée par une reprise de la course aux armements entre l'URSS et les États-Unis sous la présidence de Ronald Reagan qui, elle, est profondément marquée par un retour en force du libéralisme et du laisser-faire économiques.

Le chapitre 4 couvre une courte période de quatre ans, de 1988 à 1992, qui a été riche en bouleversements sur le plan politique. On pense à la chute du Mur de Berlin en 1989 et à l'effondrement de l'URSS qui a entraîné la chute des régimes communistes d'Europe de l'Est. L'année 1992 a marqué le 500e anniversaire de la « découverte » de l'Amérique par Christophe Colomb, un anniversaire auquel s'est intéressé L'EMI, notamment en raison de l'importance des missions catholiques dans le processus de colonisation qui a suivi cette « découverte ». Le chapitre suivant est consacré à la deuxième moitié des années 1990, une période au cours de laquelle les États-Unis s'affirment en tant que seule superpuissance mondiale, ce qui a des conséquences évidentes sur l'ordre international. La mondialisation qui s'accélère, en partie grâce à l'arrivée d'internet, et les questions liées aux droits des citoyens et aux enjeux démocratiques prennent le devant de la scène.

21. « Ad gentes », http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_fr.html, consulté le 12 mars 2018.
22. Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974, 343 p.
23. Il ne s'agit pas ici de réduire les influences d'autres penseurs de la radicalité catholique ou encore de la pensée postcoloniale issue bien souvent de pays du « Tiers Monde ». Par contre, la « libération », au sens où l'entend Gutiérrez, est un concept qui est au cœur des préoccupations et des activités de L'EMI depuis les années 1970. Conséquemment, il semble que la pensée du célèbre théologien a nettement influencé L'EMI d'autant plus que Gutiérrez a été l'invité du Congrès de L'Entraide en 1975. *Une histoire d'avenirs*, Montréal, Les Éditions Départ, 1986, p. 44.

Le 21e siècle débute avec l'attentat terroriste du 11 septembre 2001 contre le World Trade Center à New York. Cet événement aura un impact important sur les deux décennies qui suivent. Alors que débute la « guerre au terrorisme » de l'administration de George W. Bush, L'EMI s'interroge à propos d'enjeux de sécurité, de paix et, à nouveau, de citoyenneté. Si autrefois, l'ennemi de « l'Empire » était facilement identifiable, le terrorisme étant une figure floue et sans visage, la « peur de l'autre » n'est plus dirigée vers un État comme au temps de la guerre froide, mais vers les individus, souvent des concitoyens. Conséquemment, les États sont légitimés dans leur volonté d'augmenter la surveillance de leurs propres citoyens au détriment des libertés individuelles, et au nom de la sécurité collective. En plus des enjeux politiques, les deux chapitres couvrant les années 2001 à 2015, année du dernier Congrès de L'Entraide missionnaire, contiennent aussi des textes sur les crises alimentaires et environnementales, les premières découlant souvent des deuxièmes.

Un peu plus de 60 ans d'histoire défilent ainsi sous les yeux du lecteur et de la lectrice à travers 60 textes qui sont comme autant d'instantanés de leur époque. Dans une certaine mesure, chacun de ces textes interpellent les autres et tous se répondent malgré les années qui séparent le moment de leur rédaction. Par le biais de ces 60 textes réunis ici, on prend la mesure des bouleversements qui ont secoué la société et l'Église québécoises depuis les années 1950, mais il est aussi possible de constater à quel point elles étaient en phase et influencées par les événements internationaux. S'il fallait trouver un thème qui serait le fil conducteur de ces 60 témoignages, il apparaît justifié de dire que la libération a été, durant les quelques 60 ans d'existence de L'EMI, la préoccupation première de ses acteurs et actrices. Les réflexions, les discussions et les actions des centaines de personnes qui ont été impliquées de près ou de loin à L'EMI durant toutes ces années avaient pour principal objectif de libérer les opprimés de l'oppression, les pauvres de la pauvreté, les exclus de l'exclusion. À cet égard, L'Entraide missionnaire est restée fidèle à l'Évangile qui « est une force libératrice qui atteint les racines même de toute injustice »[24], pour reprendre les mots de Gustavo Gutiérrez. Dans les pages qui suivent, on retrouve 60 regards sur une histoire humaine qui déborde les frontières nationales et a pris le monde pour théâtre. L'histoire intellectuelle et sociale des réseaux et des solidarités érigés durant ces six décennies reste à écrire. Il est à espérer que l'appel sera entendu.

§

Étienne Lapointe, Historien.

24. Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, 1974, p. 114.

PROLOGUE : LA MISSION FACE AU COLONIALISME ET AU COMMUNISME, 1949-62

PROJET DE FONDATION D'UN ORGANISME

Cyrille CÔTÉ

Ce 14 novembre 1949

NOM- L'ENTRAIDE MISSIONNAIRE CANADIENNE (l'E.M.C.) ou L'OEUVRE CANADIENNE DES MISSIONS (l'O.M.C.)

BUT- Ouvrir progressivement divers centres où les missionnaires canadiens pourront trouver ACCUEIL, renseignements, service médical, service financier, centres d'approvisionnements, facilités d'achat, etc., bref tout ce qui est de nature à favoriser les voyages et l'équipement des missionnaires, surtout de ceux qui sont isolés.

FORMATION DE L'E.M.C. (ou de l'O.C.M.)

1. Trouver un organisme missionnaire déjà existant qui se chargerait de cette création, laquelle aurait ensuite son autonomie et un caractère vraiment « catholique », intercommunautaire, national.

À qui s'adresser?

Les Missions Étrangères de Pont-Viau
Une communauté missionnaire bien structurée; laquelle?
L'Union missionnaire du clergé?
Le Centre missionnaire de l'Université d'Ottawa?

2. On déniche un organisateur qui s'adjoindra des membres de milieux différents pour constituer un Comité Provisoire pour élaborer un Projet; s'il y a lieu, consulter l'Épiscopat, puis les Provinciaux des Instituts missionnaires sur l'opportunité de cette fondation, ses modalités d'exercice, les priant d'adjoindre au Comité provisoire un membre de leur Congrégation. On commencerait par les communautés d'hommes.

3. Un Comité, général composé des représentants des Provinciaux étudie le projet de constitutions qui pourrait s'inspirer des idées suivantes :

a) Création, à Montréal, d'un service central de RENSEIGNEMENTS qui réunirait une documentation précise et tenue à jour sur : la situation politique et religieuse des pays de mission; – les conditions d'admission dans ces pays; – les qualités particulières requises pour tel ou tel lieu; – les adresses des autorités civiles, ecclésiastiques et autres nécessaires en ces divers pays; – les communautés canadiennes et autres existant dans ces pays; – les moyens de communications; lignes aériennes, océaniques, agences de voyages, tarifs, etc. (Nota : cette documentation serait tenue à jour et complétée par des entrevues avec les missionnaires revenant au pays.)

b) Avec le temps, cet organisme [publierait] un documentaire confidentiel pour renseigner les Provinciaux et les Procureurs des missions sur les questions missionnaires; ces derniers feraient de même pour enrichir le centre de documentation.

c) Création, à Montréal, d'un CENTRE MÉDICAL qui dirigerait les missionnaires vers des médecins compétents, sympathiques. exigeant un prix modéré.

d) À Montréal, Ottawa (et Québec?) organisation d'un centre monétaire pour faciliter les transferts de valeurs, l'envoi des marchandises, l'obtention des permis requis, etc.

e) À Ottawa, maintenir un intermédiaire diplomate et influent, bien au fait des questions de passe-ports (sic), des visas, des lettres de recommandation... auprès du Gouvernement, des ambassades, des organismes nationaux d'aide aux nôtres.

f) Dans les grands ports d'embarquement s'établirait peu à peu un service d'accueil des missionnaires avec service de renseignements : médecins, hôpitaux, maisons canadiennes, approvisionnements, etc. Au début, ce service pourrait être demandé à une Procure des missions déjà existante.

4. FINANCEMENT – Les dépenses de ces centres seraient réparties entre les divers Instituts missionnaires suivant une base à déterminer après études sérieuses.

5. Quand le Comité de création de l'organisme missionnaire projeté a terminé ses études, il convoque les Provinciaux dont l'assemblée générale présidera à la fondation officielle de L'E.M.C. (ou de l'O.M.C.)

Humblement soumis pour amorcer la création
d'un organisme missionnaire d'entraide.

Ce 13 novembre 1949, fête du Patronage de Marie.
Cyrille CÔTÉ

§

Frère Cyrille CÔTÉ, Secrétaire de la Fédération des Frères Educateurs.

Source : Frère Cyrille CÔTÉ, « Projet de fondation d'un organisme dans le but de venir en aide à nos missionnaires canadiens », 1949.

ADAPTATION MISSIONNAIRE

Marie-Vincent FERRIER

Causerie prononcée par Sœur M.-Vincent Ferrier
des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique

Dans une de ses instructions à ses premiers missionnaires partis au centre de l'Afrique, le Cardinal Lavigerie, insistant sur le caractère de leur zèle auprès des indigènes, leur disait avec toute son énergie habituelle : « Vous êtes des apôtres, vous n'êtes que cela, ou tout au moins, le reste ne doit venir que par surcroit… » l'apôtre, ne l'oubliez jamais, c'est exclusivement l'homme de Dieu et des âmes.

C'est pénétrée de cet enseignement, avec cette intime conviction que brevets, diplômes, ne doivent venir que par surcroît que la Sœur Missionnaire part pour les pays infidèles, voulant de tout cœur être apôtre et n'être que cela. Comme le grand Apôtre, c'est la charité du Christ qui la presse de se donner aux âmes qu'elle veut évangéliser. Mais la charité n'est pas une méthode d'apostolat, elle est la vie même de l'Église et de chaque chrétien, et là où elle n'est pas, il n'y a pas présence de l'Église.

La Sœur missionnaire ne travaillera pas seule en mission, elle appartient à un Institut qui, reçu par l'Église dans les rangs des apôtres, a son rôle précis et sa place assignée. Celle qui chercherait à réaliser des plans personnels dans l'accomplissement de l'œuvre qui lui est confiée montrerait qu'elle n'a pas compris ce qu'est l'apostolat. Elle n'oublie pas que son activité missionnaire appartient à l'Église et au Chef de mission nommé par le Saint-Siège, c'est lui qui dirige.

Modeste auxiliaire des missionnaires, son action, tout en relevant de l'autorité de ses Supérieures, est reliée à la volonté du successeur de Pierre dans l'œuvre de la formation de l'Église totale.

Dès son arrivée dans un des postes de mission, la Sœur missionnaire se voit attribuée un emploi, une œuvre, mais elle ne tardera pas à se rendre compte que

l'accomplissement de cette œuvre est étroitement liée à un apostolat de contact qui se réalise par des visites, réceptions et autres occasions de rencontre avec les indigènes.

Se soumettre à la loi de l'adaptation devient pour la Sœur missionnaire un devoir pressant, impérieux pour répondre à sa vocation d'apôtre.

S'adapter aux conditions de vie matérielle, c'est relativement facile diront les missionnaires de certains pays où coulent le lait et le miel, où les fruits abondent, où la clémence du climat, le calme d'une nature toute baignée de soleil offrent une poésie dont on ne se lasse pas. Enthousiasme qui laisse froids les missionnaires des régions artiques (sic)... et pour cause. Question d'opinion personnelle, d'expérience personnelle... Pour ma part, j'ai gardé bonne souvenance des étés sahariens où le thermomètre oscille entre 115^0 et 125^0 Fahrenheit.

S'adapter à la mentalité des indigènes, c'est plus difficile, cela suppose un effort pour renverser les obstacles d'ordre psychologique qui s'opposent à tout contact de sympathie. Il faut par tous les moyens se faire agréer avec confiance. Il s'agit de se mettre de plain-pied avec ceux auxquels on veut faire du bien.

S'adapter non dominer, mais pour donner et pour recevoir. Pour donner en tenant compte de ce que les autochtones attendent de nous. Ce qu'ils attendent... c'est le témoignage d'une vie vraiment évangélique.

« Que votre vie nous parle », disait Gandhi à des chrétiens aux Indes; « comme la rose qui répand son parfum. Même l'aveugle qui ne la voit pas, en sent le parfum. »

Ce que nous attendons de vous, disent les Musulmans aux chrétiens, *c'est la miséricorde et la bonté*. Le mot miséricorde pour eux, c'est la bénédiction, car le missionnaire est toujours porteur d'une bénédiction. Puisse-t-il surtout voir se manifester un jour la miséricordieuse bonté de Dieu sur ce peuple si loin encore de la Lumière.

S'adapter pour donner et pour recevoir... « Il serait absurde de vouloir recommencer à zéro », c'est un Congolais qui l'écrivait lui-même et en cela, il se faisait le porte-parole des Japonais, des Chinois, des Hindous, des Arabes. « Il est impossible », disait-il, « de faire taire le passé qui parle en nous, nous avons un passé qui nous a transmis un héritage de valeurs réelles, personnelles, originales. Je ne suis pas le premier à reconnaitre à l'âme africaine un certain accueil inné et profond à l'égard du sentiment religieux. Cette place d'attente a été longtemps occupé (sic) par des hôtes illégitimes, qui nous empêche de désaffecter cette place, de mettre à la porte les intrus et d'y installer le Christ? »

Pour nous, Sœurs Blanches d'Afrique, puisque le but précis de notre [institut], tel que fixé par notre Fondateur, reste que nous soyons apôtres au milieu des femmes africaines et arabes, notre effort d'adaptation doit se porter vers le milieu où vivent ces femmes afin de les préparer au rôle de premier plan qu'elles ont ou auront à jouer au foyer et dans l'éducation de leurs enfants, pour christianiser la famille, cellule vitale de l'Église.

Étude du milieu, étude de la langue, visites aux indigènes, voilà donc ce que demande de nous la pénétration du milieu. Louis Lochet, dans son livre *Fils de l'Église*, appelle cette pénétration du milieu – une démarche d'incarnation qui engage tout la vie du missionnaire et réalise sa vocation. Détachement matériel d'abord de son pays, de sa famille, de sa maison… et dépouillement de ses habitudes, de ses jugements tout faits, de réactions de sensibilité, de convenances humaines, en un mot de toute une mentalité.

Ce dépouillement, c'est une incarnation dans un milieu nouveau, que le missionnaire aborde sans esprit de retour. Il ne vient pas lui parler, il vient y vivre. C'est une vie nouvelle.

C'est en s'incarnant que le Christ dépouille l'éclat de sa divinité. Tout missionnaire reprend ce geste à sa manière. En agissant ainsi, il ne fait pas acte de condescendance, mais un acte d'amour. On ne se penche pas vers un milieu, on en est. Notre Seigneur s'est laissé enseigner la condition. Tout prendre du milieu sauf le péché.

Étude du milieu

À maintes reprises, les directives pontificales ont rappelé très explicitement aux missionnaires la nécessité d'adapter leur action aux possibilités des peuples et donc le devoir de l'étude pour connaître tout ce qui touche à leur mentalité, leurs coutumes, leurs tendances.

Pour atteindre ce but, la meilleure solution serait d'avoir des maisons d'étude dans chaque région de l'Afrique équatoriale où chaque peuple, chaque tribu a, non seulement sa langue propre, mais sa physionomie propre. Mais… combien de jeunes Sœurs, après les années de formation religieuse doivent encore consacrer 2, 3 autres années et parfois davantage à l'obtention de diplômes d'infirmières, institutrices parce qu'en mission, les œuvres progressent et réclament un personnel qualifié. Il y a aussi les missionnaires surchargées qui réclament du renfort et les fatiguées qui, elles, attendent la relève afin d'aller refaire leurs forces dans un climat moins débilitant pour reprendre ensuite avec plus d'ardeur le travail interrompu.

Voyons un peu une Communauté de Sœurs Blanches en pleine activité au Ruanda (sic), c'est une Sœur revenue l'an dernier après 38 ans de mission, qui nous donne l'énumération des œuvres de ce poste avec un personnel de 9 Sœurs.

1. Le dispensaire avec une présence de 4 à 500 malades par jour. Une Sœur s'en occupe aidée de 4 infirmiers et d'une femme africaine.
2. L'école fréquentée par 1075 enfants et dirigée par une Sœur Blanche aidée de 8 Sœurs africaines et 5 monitrices.

3. Le catéchisme aux femmes chrétiennes dont plusieurs viennent d'une ou deux heures de marche; elles sont 300 tous les jours, donc 1800 par semaine. C'est le travail de la Supérieure.
4. Le catéchisme aux filles chrétiennes, un groupe de 250 qui se renouvelle tous les jours comme chez les femmes. Une Sœur qui compte près de 50 ans de mission s'en occupe.
5. Les cours d'enseignement ménager à ces jeunes filles, en préparation au mariage.
6. Le catéchisme aux filles et femmes catéchumènes. Elles sont 200.
7. Le catéchisme aux enfants de la Première Communion pendant 2 ans.
8. Un internat pour les enfants mulâtres – une centaine.
9. Un refuge pour les femmes abandonnées.
10. Visite aux indigènes dans un rayon de 8 à 10 milles.

La nouvelle Sœur qui arrive dans cette mission, consacrera environ 4 mois à l'étude de la langue tout en comptant sur l'expérience des Sœurs plus anciennes, sur ses contacts journaliers avec ses malades ou avec les enfants en classe pour connaître la mentalité de ceux qui l'entourent.

Dans le Nord de l'Afrique, en pays musulman, les Œuvres ont aussi leurs exigences bien qu'elles ne se développent pas au même rythme accéléré. Les Sœurs ont plus de temps à consacrer à l'étude car, leur apostolat pour être fructueux, doit se soumettre à une méthodologie qui n'est pas celle de l'apostolat chez les Noirs.

Trois maisons d'étude, l'une en Tunisie, l'autre en Kabylie et une troisième au Désert, initient les Sœurs, non seulement à l'étude de la langue, mais aussi à cet ensemble de mœurs, de coutumes, de superstitions, de politesse, d'étiquette et de savoir-vivre, voire même d'art, de littérature qui constituent la mentalité d'un peuple. Les Sœurs y apprennent également l'histoire de l'Islam; il faut connaître les croyances de l'Islam; il serait trop long de tout citer, bornons-nous à celles-ci.

L'Islam, par la voix de ses docteurs, enseigne carrément la prédestination à l'éternelle damnation d'un grand nombre d'hommes sans autre raison que le bon plaisir de Dieu. Êtes-vous prédestiné au bonheur sans mélange de la céleste patrie? Vous aurez beau entasser péchés sur péchés, la divine Providence saura juste au moment où vous serez à une coudée de l'abîme, vous faire accomplir par nécessité (en vertu d'une prédétermination) quelque acte de vertu. Vous entrerez de plain-pied au séjour des bienheureux parce que vous ne pouvez pas y échapper. [Si], au contraire, sa volonté

mystérieuse vous avait créé au nombre de ceux qu'il hait a priori et qu'il se plait à vouer à un malheur éternel, vos bonnes œuvres ne vous garantiront nullement de votre sort. Un instant avant de quitter l'exil pour prendre possession de la terre des vivants, Dieu le Tout-Puissant, vous fera culbuter dans le mal afin de trouver en vous un motif de damnation.

« L'aumône efface la multitude des péchés », dit la Sainte Écriture. Les arabes, eux, disent : « l'aumône éloigne le malheur ». Une femme arabe me l'a expliqué ainsi : « tu vois, nous sommes toutes deux assises ici et, par exemple, tu veux me tuer, je te dis : je t?en prie, ne me tue pas. J?ai des enfants encore petits. Toi, tu me dis : si, il faut que je te tue … et tu me mets à mort. Et voilà qu'?un pauvre frappe à la porte, tu lui donnes une pièce de 5 sous, Dieu te pardonne ».

Profond est l'abîme qui sépare la mentalité musulmane de notre mentalité. Tant que le [jugement] d'un musulman n'est pas reformé par les études profanes d'abord, ensuite par une saine philosophie, notre travail ne sera que perte de temps et fatigues inutiles.

Après une ou deux années d'études spécialisées, les Sœurs sont loin de tout savoir, elles sont loin d'avoir pénétré le milieu c'est un travail qui dépasse les possibilités d'une vie, mais elles sont capables de mettre en commun leurs observations, leurs découvertes qu'elles ont notées et rédigées sous forme de fiches de façon claire, simple, exacte et qui permette de les classer logiquement et de les consulter facilement. Chaque poste de mission en pays arabe a son fichier contenant une documentation aussi intéressante que précieuse pour la pénétration du milieu.

Les conseils de mission sous la présidence du Père Supérieur de la mission, une fois par mois, et au Vicaire apostolique lors de ses visites fournissent aux Sœurs les directives qui orientent leur action en les mettant en garde contre les erreurs à éviter, en les aidant à trancher les cas et à prendre les décisions opportunes.

Étude de la langue

Au premier rang des connaissances que doit acquérir et posséder à fond le missionnaire, il faut placer évidemment la langue du pays qu'il se propose d'évangéliser. Voilà un (sic) consigne donnée par Sa Sainteté Benoît XV et reprise par les Souverains Pontifes jusqu'à nos jours, car malgré le progrès des langues européennes dans les pays de mission, rien de profond ne peut se faire si on ne pénètre jusqu'à l'intimité du peuple par la langue maternelle des indigènes.

Le Cardinal Lavigerie a imposé sa volonté sur ce point d'une façon très forte : « Un missionnaire zélé », disait-il, « qui donne à l'étude des langues toute son importance, la situe après les exercices de piété en bonne place et trouve le moyen d'y progresse ».

L'ambition de la Sœur missionnaire est d'arriver à parler comme les indigènes eux-

mêmes qui l'écoutant lui diront : « Tu parles comme nous, tes paroles sont douces comme du miel dans ta bouche. » Cela demandera des efforts constants, persévérants, non pas seulement une année, quelques années, mais toute la vie. Jusqu'à mon retour au pays, j'ai toujours consacré une heure chaque jour à l'étude de la langue arabe. Dans toutes nos maisons, en pays arabe, cette étude se prend en commun. Deux fois par semaine, le cours est donné par un professeur ou par un missionnaire.

Les textes à étudier sont des conversations recueillies de la bouche même des indigènes, riches de vocabulaire, tout émaillées d'anecdotes, de proverbe. Ce sont aussi des cours de morale sur le Décalogue rédigés par un Père Blanc en langage vivant, concret. Ces textes appris par cœur nous fournissent des sujets de conversation très appréciés des femmes musulmanes lors de nos visites.

On dit que la langue arabe est difficile, l grande difficulté vient de la prononciation. L'alphabet comprend des lettres inexistantes en français. Le fait de prononcer une lettre du bout des lèvres ou du fond du gosier change totalement le sens des mots. Il faut ensuite se former l'oreille à cette langue gutturale si différence de la nôtre. Il faut savoir rendre l'intensité d'une syllabe, sa hauteur musicale ou sa durée par rapport aux syllabes voisines.

Une autre difficulté, plus sérieuse celle-là, est qu'il faut savoir que les mots, même textuellement traduits, éveillent souvent, dans l'esprit musulman, une idée tout à fait différente de celle que nous croyons suggérée. Seule la connaissance de la langue et de son esprit peut nous mettre en garde contre ces erreurs que nous ne soupçonnons même pas, si nous sommes insuffisamment préparées.

Ainsi Gelb çafi, avoir le cœur pur, ne veut pas dire, pour les musulmans, avoir le cœur sans péché, innocent, mais avoir le cœur sans rancune, qui n'en veut à personne, le contraire, gelb akhak, cœur noir, qui a de la rancune. J'ai entendu plusieurs Sœurs avouer s'être heurtées à cette difficulté en préparant des malades à mourir, elles insistaient auprès des malades disant que personne n'est sans péché, et les malades, de leur côté, insistaient disant que leur cœur était pur. Si elles avaient connu cette difficulté, elles auraient pu encourager les malades à ce pardon à l'égard de leur prochain et en les louant de pardonner, leur faire désirer le pardon de Dieu.

Visites à domicile

« Que les prédicateurs de l'Évangile, a dit le Pape des missions, se souviennent qu'ils doivent se comporter vis-à-vis des indigènes comme le faisait le Divin Maître envers le peuple durant sa vie terrestre. »

Le Cardinal Lavigerie recommandait à ses missionnaires de rayonner de proche en

proche dans le pays, et considérait la visite dans les tribus comme une des marques du zèle.

Depuis, les œuvres se sont multipliées, ont progressé, toutes mettent la Sœur missionnaire en contact avec le milieu familial et social en tenant compte de ses besoins, de sa mentalité.

Ces visites aux femmes africaines ou arabes n'ont pas pour but de satisfaire un besoin de détente après des besognes harassantes dans les œuvres, elles n'obéissent pas non plus à une certaine sentimentalité escomptant une accueil chaleureux de la part de celles que nous visitons, elles ne sont pas dominées par un esprit d'enquête afin d'apprendre ce qu'on ne peut apprendre dans les livres, car ainsi elles aboutiraient fatalement à la méfiance… C'est parce qu'elle est apôtre que la Sœur Missionnaire cherche à pénétrer le milieu familial et c'est porteuse du message évangélique, dans un grand esprit de simplicité, qu'elle se dirige vers ces maisons aux portes mystérieusement closes et qui ne s'ouvriront qu'après l'habituel « Ach koun?, qui est là? » pour laisser entrer les mourabouat ou les lasourat qu'on est heureuse d'accueillir en se saluant mutuellement : « Comment vas-tu, ma petite sœur? »

Les salutations d'usage ont aussi une grande importante – : « Vous autres, me disait un jour un poète arabe, vous vous saluez en disant: Bonjour » tandis que nous, nos souhaits ont combien plus de sens… « Que ton jour soit béni, que ton jour soit heureux, que ton matin soit avec le bien, que Dieu éloigne de toi tout mal. » Oui, autres pays, autres moeurs, autres coutumes qu'il faut connaître pour être admises avec sympathie et cordialité dans le milieu familial.

Ici encore, il faut [s'adapter], adaptation faite de prudence, de tact, de discrétion. Avec quelle divine psychologie, Notre-Seigneur adaptait son enseignement aux foules avides de l'entendre. Nos rencontres avec ces femmes musulmanes, nous les avons préparées par la prière, la réflexion, choisissant à l'avance un sujet de conversation, attendant le moment opportun de donner un enseignement moral bien adapté; car il faut leur apprendre à mettre Dieu dans leur vie autrement qu'en paroles; celles-ci sont abondantes et souvent fort belles, mais devenues banales et usées comme des vieux clichés qui ne s'impriment plus sur la conduite sauf les plus résistants, justement ceux-là mêmes qu'il faudrait éliminer : le Gader, la Puissance de Dieu qui laisse tomber, fait tomber sa créature dans le péché et le Mektoub (c'est écrit) qui déchargent abusivement le musulman de toute responsabilité et annihile ses énergies pour le bien.

Patiemment, nous essayons de retrouver la mèche qui fume encore, l'étincelle de vérité qui, en elles peut se rallumer. Avec leurs frères musulmans, elles nous objecteront peut-être : « Chacun dans sa Voie. » Formule tranchante et fataliste, c'est la Voie que Dieu a décrétée de toute éternité pour les uns et pour les autres et nous, nous leur disons : « Il n'y a qu'une Voie décrétée par Dieu pour tous et d'après laquelle nous serons

jugés : » Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de toute ton âme et ton prochain comme toi-même.' Cette Voie, c'est la Voie de fidélité aux Commandements, c'est la Voie des Béatitudes.

Cette Voie n'est pas connue de l'Islam officiel. Aucun de ses Docteurs ne l'enseigne. Ses foules ne savent qu'une chose : la fidélité à la chahadda (Il n'y a de Dieu que Dieu et Mahomet et son prophète), formule vaine et trompeuse qui ne peut leur ouvrir les portes du ciel.

Nous sommes sincères lorsque nous disons aux femmes arabes que nous les aimons; cette charité qui veut avant tout leur salut nous animera d'un vrai zèle pour leur montrer la Voie et y engager toutes les bonnes volontés qui accepteront de nous écouter et de prendre au sérieux cette révélation essentielle et première du message que nous leur apportons.

C'est ainsi qu'en terre d'Islam, l'apostolat de la Sœur missionnaire doit s'adapter, cherchant toujours sous quelle forme envelopper son enseignement des vérités religieuses pour qu'il ne heurte pas et qu'il soit porteur, malgré tout, des grâces divines et ouvre à ces âmes musulmanes la « Voie qui mène à la Vie. »

Rencontrons-nous ces âmes de bonne volonté? Oui, il y a des cas particuliers, celui des mourants qui, plus ou moins, reçoivent la Lumière à leur dernière heure; cas des âmes encore destinées à vivre dans leur milieu et qu'une sorte d'instinct surnaturel guide vers nous, avec un besoin de vérité que nous sommes amenées à satisfaire.

Des essais de groupements, selon l'esprit guidisme, adaptés au milieu indigène aident à la formation morale de la jeunesse et font beaucoup espérer pour l'avenir. En Kabylie, la Ruche fusionne – notre méthode pédagogique et notre formule d'apostolat. Une « Abeille » membre de la Ruche, disait ingénument à une Sœur : « Ce ne sont ni les Sœurs, ni les Pères qui vont convertir les Kabyles, c'est nous les Abeilles. Vous verrez le beau travail que nous ferons d'ici 20 ans. » Combien de ces Abeilles, musulmanes ou non, sont apôtres dans leur milieu.

Conclusion

Plusieurs fois le jour, nous adressons à Marie cette invocation en faveur des Musulmans : « Notre-Dame d'Afrique, priez pour nous, pour les Musulmans et pour les infidèles de l'Afrique. » Sans déroger en rien aux vues de la Providence qui gouverne le monde, nous avons la ferme confiance que Marie obtient aux âmes de bonne volonté dans l'Islam, des grâces de Salut; n'est-elle pas le canal de toutes les grâces, la Médiatrice dont la prière n'est jamais repoussée, pas plus qu'elle repousse notre prière à nous.

Un jour, je me dirigeais au Désert vers un village, un ksar, à l'heure de la prière

musulmane; les hommes attendaient assis sur la place le moment précis d'accomplir les prostration d'usage.

En nous voyant, ils nous saluent d'abord, puis nous interpellent :

– « Dites-nous les Mourabouat, est-ce vrai que les Mourabouts (les Pères) parlent avec Sidna Aissa (Notre-Seigneur)? » Ils faisaient sans doute allusion au Saint Sacrifice de la Messe. Que répondre?

– « Est-ce que les Pères ne viennent pas eux aussi dans votre village?

– « Oh oui, dirent-ils.

– « Alors pourquoi ne pas le leur demander? » Je savais que ce village était peu ouvert aux Missionnaires.

– « Quant à nous, leur dis-je, vous connaissez le dicton « Chacun recherche les gens de son espèce » c'est vers vos maisons que nous allions pour voir les femmes, nous n'avions pas l'intention de nous arrêter ici. Restez avec le bien (Au revoir). Mais quant à votre question, c'est bien vrai que les Pères parlent avec Notre-Seigneur et les Sœurs aussi. »

C'est dans notre rencontre de chaque jour avec Notre-Seigneur que nous lui disons nos désirs immenses pour la conversation des 350,000,000 de musulmans qui sont par le monde et que nous lui faisons l'aveu de notre impuissance personnelle à les réaliser. Lui seul peut combler l'abîme qui sépare nos projets de leur réalisation. Avec courage et confiance, nous continuons, à l'exemple du grand ermite saharien le Père Foucauld, à crier l'Évangile par toute notre vie, à apporter à ces âmes la Bonne Nouvelle du Salut.

§

Marie-Vincent FERRIER, Soeur missionnaire de Notre-Dame d'Afrique.

Source : Soeur Marie-Vincent Ferrier, « Causerie prononcée par Sr. M-V Ferrier des Soeurs Missionnaire de N.D. d'Afrique, à la réunion de l'Entraide Missionnaire, le 9 novembre 1955 », Formation missionnaire. Adaptation en pays de Mission, 1955.

FORMATION DU CLERGÉ INDIGÈNE

J.-Marie CONNOLLY

Introduction

L'encyclique *Princeps Pastorum* nous rappelle l'importance d'un clergé autochtone en pays de mission. Cette importance vient du « but même du travail missionnaire qui est d'établir de façon stable l'Église parmi les autres peuples ». Ce travail comporte donc nécessairement l'établissement d'une hiérarchie locale avec prêtres et évêques et les organismes nécessaires à leur formation, i.e. petits et grands séminaires.

À cette raison fondamentale s'ajoutent plusieurs raisons d'ordre apostolique. L'encyclique *Maximum Illud* nous avait déjà signalé que le prêtre autochtone par son origine, son caractère, ses sentiments, ses inclinations et ses intérêts est lié plus intimement au peuple dont il est issu, ce qui lui donne une facilité sans pareille pour introduire la foi chrétienne dans l'esprit de son peuple, un pouvoir plus grand de persuasion, un accès plus facile dans certains endroits ou milieux où le missionnaire ne peut pénétrer, une connaissance plus sûre des méthodes les plus aptes à gagner ce peuple. L'encyclique *Rerum Ecclesiae* mentionnait qu'une connaissance plus parfaite de la langue donne à sa prédication une plus grande efficacité. Pie XI ajoutait que le seul moyen de résoudre vraiment le problème du besoin des prêtres en pays de mission, c'était d'en former sur place.

Les circonstances actuelles rendent plus urgente encore la formation non seulement de prêtres mais d'évêques autochtones placés à la tête de ces territoires. L'évolution des pays sous tutelle ou colonies, en effet, vers l'autodirection politique, évolution encouragée par la doctrine sociale de l'Église, oblige l'Église à préparer et à réaliser aussi dans son sein cette autodirection, sous peine de passer aux yeux de ces peuples pour un

agent des pays colonisateurs n'ayant d'autre visée que de maintenir leur influence, ou de passer pour hypocrite prêchant une doctrine et en pratiquant une autre.

Formation du clergé local

A) Un principe général : Une vérité fondamentale doit s'imposer à nos esprits missionnaires dans la formation de ce clergé : le but poursuivi ne peut être de former un clergé destiné à jouer inférieur de serviteur, de catéchiste ou même d'auxiliaire du clergé missionnaire, mais bien de remplacer le missionnaire de plus en plus. Comme dans tous les pays du monde le clergé local est « le plus grand espoir de l'Église » (*Maximum Illud*). Il est « normal qu'il soit appelé à cultiver son propre champ » (*Rerum Ecclesiae*). Le seul esprit vraiment missionnaire est l'esprit de Jean Baptiste : Il faut qu'il (clergé local) croisse et que je (clergé missionnaire) diminue.

Deux conséquences se tirent de ce principe. La hiérarchie d'origine étrangère doit remettre de plus en plus les positions clefs au clergé local et le clergé missionnaire doit être prêt à lui céder sa place. Et au point de vue du sujet qui nous occupe, la formation donnée dans les petits et grands séminaires par le clergé missionnaire au futur clergé local doit préparer ce futur clergé local à prendre, dans le travail apostolique, la place qui lui revient de droit.

Les objections pratiques apportées trop souvent contre cette politique de l'Église ne valent pas. Il n'y a pas de race foncièrement inférieure comme nous l'enseignent la philosophie et le confirme la psychologie expérimentale. Fréquemment l'expérience montre que les étudiants en pays de mission ne sont pas moins doués que ceux des pays d'occident (sic)(*Rerum Ecclesiae*). Et si on constate chez eux quelque lenteur d'esprit, cela s'explique très bien par le manque de « back ground » et les conditions de vie antérieures à l'entrée au Séminaire, conditions qui n'ont pas favorisé le développement des ressources latentes de leur esprit. L'incapacité d'opinion, de décision et d'initiative personnelles, ou d'administration financière dont on les accuse, n'est pas telle qu'une formation vraiment éclairée par les principes de la psychologie et dirigée sagement, ainsi que des exercices appropriés ne puissent corriger. Ainsi la formation favorisera le développement des qualités restées à l'état latent chez eux.

D'où la formation du clergé local ne doit pas être indûment hâtée ou raccourcie. Elle doit être donnée selon les meilleures méthodes de psychologie et de technique modernes (*Rerum Ecclesiae*). Elle doit être, en principe, aussi poussée et au point de vue de quantité et à celui de qualité de science à la [fois] profane et sacrée, que celle reçue par le clergé missionnaire lui-même. En pratique, en tenant compte des possibilités limitées des missionnaires, peut-être peut-on donner cette mesure : le clergé local doit

pouvoir se sentir au moins sur un pied d'égalité avec les plus évolués du pays où ils sont appelés à exercer leur ministère.

B) Différents points de formation : Il semble inutile de donner, devant un groupe comme le nôtre, tous les items de cette formation avec leurs détails techniques. Nous ne considérerons donc que quelques points qui peuvent plus facilement être oubliés.

1. Rappelons-nous simplement la primauté à donner à la formation surnaturelle de l'âme. « C'est, en effet, par la sainteté avant tout que les prêtres peuvent et doivent être la lumière du monde et le sel de la terre entière; c'est par la sainteté avant tout qu'ils peuvent faire connaître à tous la beauté de l'Évangile, sa puissance surnaturelle et apprendre à tous que la perfection de la vie chrétienne est le but que tous les enfants de Dieu peuvent et doivent atteindre »... (*Princeps Pastorum*). On n'a qu'à lire *Menti Nostrae* sur la sainteté sacerdotale et songer que tout cela s'applique avec autant de rigueur au clergé local de mission qu'au clergé des pays déjà chrétiens.
2. Au point de vue des sciences sacrées, deux rappels pratiques. Bien des méthodes de pastorale, de pédagogie catéchétique ou tout autre point du ministère peuvent sembler bien faciles au missionnaire élevé dans un milieu chrétien, dans la pratique de l'action catholique ou dans une école catholique, alors que pour le séminariste de pays de mission elles sont des nouveautés incomprises et qu'il apprendra par cœur peut-être sans en comprendre le pourquoi et ainsi sans devenir capable de les adapter aux conditions du ministère ou de les améliorer suivant les besoins, si nous n'y prenons garde.

   L'Histoire des Missions de l'Église dans le monde et surtout dans le continent en question peut avoir une grande influence sur l'esprit du futur clergé. Car elle provoquera en lui une grande fierté vis-à-vis de l'Église dans son rôle civilisateur, et lui fera mieux comprendre et accepter ce que fait et veut faire l'Église missionnaire dans son pays jusqu'à ce que la chrétienté doit arriver à la maturité et que le clergé ait atteint un nombre suffisant.
3. Dans la formation du clergé local en mission, il y a un certain danger pour le clergé missionnaire de donner au futur clergé une collaboration fausse.

Le missionnaire peut facilement croire plus ou moins inconsciemment dans la valeur primordiale de telle ou telle caractéristique à faire pénétrer dans le séminariste alors qu'en fait ces caractéristiques sont le propre du caractère national du missionnaire et non le propre du prêtre du Christ et qu'on peut concevoir un prêtre sans elles, ou au moins un prêtre dans lequel ces caractéristiques ont une place moindre et d'autres une

plus grande place. Il faut nous rappeler que nous formons des prêtres de notre pays d'adoption et pour ce pays, et non pas pour notre pays d'origine. Ils pourraient un jour nous reprocher avec raison alors de les avoir comme vidés de leurs qualités ou de leur caractère national pour leur faire revêtir une civilisation française, belge, allemande ou anglaise, etc.

Dans le même sens mais au point de vue spirituel, on est exposé à considérer comme essentielle à la perfection sacerdotale une caractéristique de sa propre congrégation religieuse comme par exemple des exercices spirituels de telle longueur, à telle heure, telle vertu propre à sa congrégation du moins par la place que cette vertu tient dans la formation et dans certaines de ses manifestations caractéristiques etc. Ici encore nous devons nous rappeler que nous ne formons pas des membres de notre congrégation, mais des prêtres séculiers appelés à la perfection sans doute comme tout prêtre, mais non pas par la voie bien particulière de la vie religieuse. Il existe des différences entre la voie de chacune des congrégations, encore davantage entre la voie religieuse et la voie purement sacerdotale. Ces différences, nous n'avons pas le droit de les oublier au point d'imposer une formule qui est la nôtre et non pas une formation unique et universelle de sainteté.

Conclusion

Il y aurait bien d'autres points à rappeler, dangers courus, écueils à éviter, accent à placer. Mais le temps manque et d'autres problèmes se posent aussi à notre attention. Nous voulons simplement, en terminant, rappeler l'avertissement sage de l'encyclique *Princeps Pastorum* : « Il faut prendre garde que ces jeunes gens ne soient formés dans une ambiance trop séparée du monde » où ils sont appelés à faire leur ministère pour que « peu à peu et prudemment ils pénètrent les pensées intimes du peuple et ses aspirations ». Sans cette précaution, la formation reçue risque de faire des étrangers de ces prêtres.

§

J.-Marie CONNOLLY, Père Missionnaire d'Afrique.

Source : CONNOLLY, J.-Marie, « Formation du clergé indigène », Assemblée générale annuelle : Enseignement en pays de mission, 1960.

TACTIQUES COMMUNISTES

Marthe-du-RÉDEMPTEUR

Cuba avant la révolution – Urgence des réformes

Ce serait témérité de ma part de prétendre donner ici un exposé nouveau et complet de ce qu'est le communisme. Des autorités compétentes l'ont fait avant moi et c'est sur leur parole que je m'appuie pour amorcer cette causerie.

Son Éminence le cardinal R. Cushing, dans son livre *Questions et réponses sur le communisme*, débute ainsi :

> Au sens littéral, le communisme est la mise en commun de tous les biens matériels. Le communisme s'appuie d'abord et avant tout sur le matérialisme dialectique, une doctrine philosophique selon laquelle l'univers serait venu en existence sans le concours de Dieu.[1]

M'adressant à des prêtres et à des religieuses qui connaissent à fond la nature de ce virus, il me semble inutile de citer, soit les passages encycliques de plusieurs Papes ou les paroles d'auteurs versés en la matière. Qu'il me suffise de mentionner les ouvrages consultés pour mettre en parallèle les machinations du communisme de tous les pays soumis à sa domination et les tactiques observées à Cuba.

Marcel Clément, *Le Communisme face à Dieu*

S. Ém. le cardinal R. Cushing, *Questions et réponses sur le Communisme*

Mgr Guerry, *L'Église catholique et le Communisme athée*

R.P. Léo-Paul Bourassa, s.j., *Tactiques communistes*

1. S. Ém. le cardinal Cushing, Questions et réponses sur le communisme, p 9.

Douglas Hyde, *Le défi communiste*

Yves Guilbert, *La révolution de Fidel Castro*

G. et A. Moreau, *Devant le Communisme*

Suzanne Labin, *Il est moins cinq*

Ecclesia (revue espagnole)

Frère DuFay, M.E.P., *L'Étoile contre la Croix*

Dans son ouvrage *La révolution de Fidel Castro*, Yves Guilbert expose très bien la situation de Cuba au temps de Batista, son pouvoir illégitime, les abus criants qui réclamaient d'urgentes réformes et le renversement de sa dictature. Des statistiques révèlent que 8 % des riches possédaient 75 % des terres agricoles. Donc, une réforme agraire s'imposait en faveur des paysans opprimés. Aussi une réforme urbaine car des milliers de taudis voisinaient avec de luxueux appartements. Enfin, une réforme éducationnelle. Suivant l'auteur précité, 24 % des Cubains étaient des illétrés.

C'est donc au nom de ces réformes sociales que le jeune leader Fidel Castro commença sa révolution. Son Plan enthousiasma les Cubains et lui gagna leur sympathie. Tous ignoraient alors que le plan idéal cachait entre les lignes le véritable schéma prémédité pour que la révolution sociale devienne communiste. On ne peut lire sans consternation les écrits publiés durant ces années, remplis de belles promesses et les confronter avec la déclaration de Fidel au mois de décembre 1961 : « C'est à dessein que du temps où je combattais dans la Sierra, j'ai caché au peuple mon véritable programme. »

Suzanne Labin, dans *Il est moins cinq*, dit que bien souvent le communisme s'appuie sur une société chancelante, minée ou abusée… *La formule fondamentale est de séduire par l'ivresse et de retenir par la peur*[2]. On voulait renverser Batista, on voulait posséder la liberté et les pauvres Cubains ne s'apercevaient pas qu'on se jouait d'eux. Cette main qui se tendait devait les égorger : expression bien communiste employée par Douglas Hyde.

Révolution – Espoirs et déceptions

Les esprits étaient prêts. La lutte des classes s'engageait dure et tenace. Confiant dans les promesses de Fidel, le peuple se rangea de son côté. Après de longues années de luttes, Castro triompha. Le monde entier applaudit à cette victoire et les peuples de l'Amérique latine y virent une grande espérance. Cuba servirait de mode aux autres Républiques pour sortir comme elle, rénovées, libres et indépendantes. Hélas ! si dans

2. Suzanne Labin, *Il est moins cinq*, p. 16.

les débuts de la révolution, on put entretenir cet espoir, cela ne dura point. Impossible de ne pas mettre en doute la bonne foi de Fidel. Nous espérons que, maintenant, les esprits sont éclairés sur la question : Fidel est-il communiste? Il a lui-même déclaré à la face du monde entier qu'il était communiste depuis sa jeunesse et qu'il voulait le rester jusqu'à sa mort. La déception fut cruelle pour ceux qui avaient placé en lui leurs espérances.

Infiltration et progrès du communisme à Cuba

Le Frère Dufay affirme que le communisme est un, ses méthodes identiques partout[3], et le Père Bourassa posant la question : « Quelles ont été les tactiques communistes en Chine », répond : « Il serait mieux de se demander quelles ont été les tactiques communistes antireligieuses, car elles sont les mêmes »[4].

Quand, dès 1953, pour renverser la dictature de Bastista, Fidel s'adjoignit quelques hommes, les Cubains crurent que le jeune chef allait vraiment opérer les réformes promises, donner à tous justice, paix et liberté et que les pauvres bénéficieraient les premiers de ce nouvel ordre social. Ne déclarait-il pas au lendemain de la révolution au Père Llorente, S.J., qu'il désirait suivre les enseignements des encycliques? Dans les débuts, on ne verra donc jamais le Parti Communiste s'attaquer directement à la religion, mais bien se servir des chrétiens pour arriver à ses fins. Pourtant, une grande partie des catholiques et le clergé découvrirent tôt la ruse sous ce nationalisme prôné par Fidel : leur pays s'en allait vers le communisme. Dans notre collège, nos meilleurs élèves essayaient de nous convaincre que nous étions pessimistes. Ils apportaient à l'appui le témoignage d'hommes intègres, chevaliers catholiques, qui les assuraient que si le Gouvernement comptait des communistes, Fidel ne l'était point et que ses belles réformes s'inspiraient de la plus pure morale catholique. « Attendez, prenez patience », nous disait-on, « donnez à Fidel le temps d'effectuer l'épuration ».

Le mouvement national « Avec la Croix et la Patrie », ayant à sa tête quelques prêtres patriotes et des catholiques qui jusque-là avaient figuré parmi les militants de l'A.C., était bien propre à créer la confusion dans les esprits. La lutte n'était pas encore ouverte contre l'Église et Fidel affirmait qu'il ne la persécutait pas, mais se contentait d'éliminer les contre-révolutionnaires. Et il regardait comme contre-révolutionnaires tous ceux qui ne partageaient pas ses idées, qui n'acceptaient pas ses lois.

Le péril allait grandissant. De plus en plus, écoles primaires et secondaires, écoles normales, universités, devenaient le théâtre de violentes démonstrations. Un appel convoquait les élèves à entrer dans les mouvements spécialisés comme les Jeunes

3. Frère Dufay, M.E.P., *L'Étoile contre la Croix*, p. 14.
4. R.P. Léo-Paul Bourassa, *Tactiques communistes*, p. 36.

rebelles, organisation qui prendra plus tard le nom de Jeunesse Communiste et à qui le Président Dorticos donna comme mot d'ordre : *Étude, travail, fusil*.

Fidel attendait le moment où les évêques éleveraient la voix pour les taxer de contre-révolutionnaires, de pharisiens... « Capables de crucifier le Christ à nouveau, disait-il, de prêtres phalangistes, payés par les impérialistes ».

Enfin, le 7 août 1960, la lettre pastorale de l'épiscopat cubain porta à la connaissance des fidèles ses préoccupations et ses craintes au sujet du péril du communisme s'infiltrant dans le pays. L'épiscopat rappelait l'urgence pour les chrétiens d'étudier la doctrine sociale de l'Église et de l'appliquer. Il affirmait que l'Église sera toujours du côté des humbles, mais qu'elle ne sera jamais du côté du communisme. « Nous dirons toujours : Cuba, oui; Communisme, non; esclaves, jamais »[5].

La publication de la pastorale arriva trop tard. Fidel éclata de colère et déclara au peuple que l'Église n'avait pas le droit de se poser contre la révolution sociale, alors qu'elle n'avait pas su dénoncer les injustices criantes et les massacres sans nombre au temps de Batista. Pourtant, Mgr Serantes avait élevé la voix contre les mesures du dictateur, mais ses revendications n'avaient eu que valeur d'opinion personnelle. La démarche de Mgr Martin auprès de Batista était connue de Fidel puisque nous la trouvons consignée dans la revue *Bohemia* au début de la Révolution. Mais l'épiscopat cubain ne s'était pas uni à eux.

Tactiques mises en parallèle avec celles des autres pays communistes

Comment alors atteindre les masses, comment réfuter les mensonges journaliers débités par les ennemis de l'Église, par l'énorme propagande répandue partout? Une seule voix à la télévision, à la radio, celle de Fidel ou de son porte-parole. Dans les journaux, même doctrine matérialiste, athée, mêmes injures pour ceux qui s'élevaient contre la révolution castrite. À la propagande écrite, ajoutons le cinéma, les expositions montrant le progrès dans les pays socialistes, les meetings, les grandes assemblées populaires.

Nous pouvons dire cependant que si les tactiques sont les mêmes partout et que le résultat est identique, il faut excepter pour Cuba la fondation de l'Église nationale. Elle a été réellement un échec. Ne pourrait-on pas y voir une espérance?

Il était extrêmement difficile de détecter les communistes même parmi nos élèves. Pour quelques-uns qui nous étaient connus, combien d'autres qui agissaient dans le secret. Nous savions qu'il s'en trouvait dans toutes les classes et que, parmi elles, quelques-unes appartenaient à la G-2, police secrète. Les membres juraient de dénoncer tout contre-révolutionnaire. Ainsi, une de nos anciennes graduées, d'abord fervente de

5. Lettre pastorale de l'épiscopat cubain dans *Ecclesia*.

l'A.C., durant ses deux premières années d'École Normale, s'était laissé endoctriner. Chef révolutionnaire de son groupe, elle dit un jour à ses parents : « Cessez de parler contre Fidel, car j'ai juré de vous dénoncer ». Personne n'était en sûreté. On mit sur pied des organisations pour l'endoctrinement de la jeunesse : cercles d'études, cours spéciaux visant surtout à enlever de l'esprit de nos enfants l'idée même de Dieu. Et ce n'était pas toujours nos élèves médiocres qui tombaient dans le piège. Mais il faut dire, à la gloire des Cubains, qu'ils résistèrent. Qu'on me permette de citer ici, le cas de notre Directrice qui ne craignit pas d'affronter 19 heures en mer sur un bateau de pêche pour sauver ses deux jeunes enfants menacés d'être emparqués pour la Russie. À ce moment-là, 3 000 en avaient pris le chemin. On parle aussi de 12 000 enfants sans parents aux E.U. et, en tout, de 300 000 exilés. L'exode serait de 6 000 par mois. On connaît sans doute de quelle manière l'État s'est emparé des écoles en mai 1961, comment tant de prêtres et de religieuses furent chassés du pays. L'éducation est donc entre les mains des communistes.

Comment préparer nos jeunes à faire face au péril montant du communisme?

Pour pouvoir arrêter le flot montant du communisme, il faut connaître le secret de son expansion. Mettons en toute première ligne la conjuration du silence, comme dit Pie XI. Lui fait écho Mgr Guerry, quand il parle du retour des missionnaires dans leur pays après avoir souffert de terribles tortures dans les prisons communistes. Pourtant, ils apportaient l'expérience d'une vie de luttes, et surtout le témoignage du sang de beaucoup de leurs frères. On s'endort dans une fausse sécurité. Quand la maison du voisin brûle, ne convient-il pas d'être sur nos gardes, de surveiller jusqu'aux moindres étincelles qui pourraient mettre la nôtre en péril? Notre voisin, c'est Cuba pour le moment et la leçon devrait porter.

Si vous avez lu des ouvrages révélant les tactiques communistes pour s'emparer des pays maintenant soumis à sa main de fer, vous avez pu constater partout que le coup final semble n'avoir pas été prévu. Et les plaintes viennent trop tard, amères et stériles : « On nous a trompés! »

Comment alors enrayer le péril dans notre pays et le monde catholique? La littérature ne manque pas pour documenter nos jeunes. Citons, entre autres, le fascicule *Tactiques communistes* du R.P. Léo-Paul Bourassa, à la portée des étudiants. Douglas Hyde donne aussi de précieux conseils dans *Le défi communiste*. Lui aussi parle d'expérience quand il présente les vertus communistes comme secret d'expansion et pièges pour tromper. Il serait trop long de relever tous les points qui pourraient nous profiter. Qu'il nous suffise de mentionner « L'Art de former des chefs« . Le communiste y travaillera longtemps et

avec patience. Pour lui, tout est là : chefs compétents, convaincus, dévoués, prêts au sacrifice, entreprenants, actifs.

Combien de missionnaires de Chine et de Cuba ont passé la réflexion et donné ainsi la raison des échecs et défections : « Nos jeunes n'étaient pas prêts pour la lutte! »Nos Canadiens le sont-ils?

Le communiste connaît à fond sa doctrine; il a foi en elle; il n'épargnera ni son temps, ni son argent pour triompher. Douglas Hyde cite le cas de sa femme qui ne se laissait rebuter par aucune injure, aucune intempérie, pour se poster au coin de la rue et vendre son Journal[6].

Il connaît sa doctrine en l'étudiant dans des cercles d'études? Étudions la doctrine sociale de l'Église, étudions-la et enseignons-la. Le Pape Jean XXIII, après tant d'autres de ses prédécesseurs a montré l'urgence d'enseigner cette doctrine pour faire face au communisme. « Tout en observant avec satisfaction que, dans divers Instituts, cette doctrine sociale est déjà enseignée depuis longtemps. Nous insistons pour que l'on étende l'enseignement dans les cours ordinaires et, en forme systématique, dans tous les Séminaires, dans toutes les écoles catholiques, à tous les degrés »[7].

Le communiste est patient, persévérant? Ne nous rebutons pas devant les difficultés. Dans une lettre, un communiste disait à un catholique, entre autres comparaisons : « Comment quelqu'un peut-il croire en la valeur surpassant toute chose de votre Évangile, si vous ne le pratiquez pas? Croyez-moi, c'est nous qui allons conquérir, parce que nous croyons en notre évangile communiste et que nous sommes prêts à faire tous les sacrifices même la vie pour que la justice puisse triompher ». Montrons à nos jeunes que l'heure est à la lutte. Qu'ils aient foi dans l'Église, foi dans la hiérarchie fidèle à Rome, foi dans leur propre foi.

« Unité, unité » clame le communiste ! Unité nous aussi, clergé, communautés religieuses, catholiques. Qu'on ne donne pas prise aux critiques.

Le Parti Communiste s'ingénie à former des chefs convaincus? Que ce soit notre rôle aussi. Formons-les par des réunions où ils étudient leur religion et les moyens de combattre les erreurs. Qu'ils apprennent le vrai sens de PAIX JUSTICE AMOUR. Ce ne sont pas les communistes qui doivent exploiter ces mots.

Dans un couvent, à la suite d'une conférence, on interrogeait les élèves. Les unes disaient qu'elles ne croyaient pas au péril imminent du communisme pour le Canada. D'autres, que notre pays comptait trop de communautés religieuses. D'autres, enfin, ne s'intéressaient pas au problème. Tout à coup, une se lève et la voix pleine d'émotion : « Eh bien, moi j'y crois ! Quand on a été traqué comme des bêtes durant des semaines et des mois, quand on a eu faim, quand on a eu peur, quand on a vu sa Patrie déchirée

6. Douglas Hyde, *Le défi communiste*, p. 18.
7. Sa Sainteté le Pape Jean XXIII, *Enclyclique Mater et Magistra*, p. 54.

par la guerre communiste et surtout notre famille massacrée ou dispersée, on y croit »… C'était une Hongroise.

Je ne vous apprend rien en vous disant que nos jeunes ne bénéficient plus de la forte influence d'un foyer chrétien. Ils sont aigris par les problèmes qui divisent leurs parents. Si ces élèves ne trouvent pas auprès de nous une grande compréhension, une grande charité, ils iront grossir les rangs des mécontents et seront du nombre de ceux qui demanderont à grands cris la confiscation des collèges et la fermeture des églises.

On dit du communisme que c'est une espèce de religion à laquelle il manque l'AMOUR. Que les âmes avec lesquelles nous venons en contact sentent que nous les aimons et nous pourrons leur faire du bien. Nous établirons ainsi, selon le mot si juste du Père Legault, « une circulation horizontale de sainteté » capable d'entretenir un dialogue d'une âme à une autre. Orientons vers la lumière ces intelligences avides de connaître, formons ces cœurs qui ne demandent qu'à se donner. Quand l'intelligence ne veut pas comprendre, quand notre parole ne peut arriver à persuader, descendons jusqu'à son cœur et laissons parler le nôtre. Montrons à nos élèves à nourrir leur âme de vérité qu'elles puiseront largement dans l'Eucharistie.

« La victoire ou la défaite du communisme est entre nos mains. Je crois possible que le communisme se répande sur toute la terre, les communistes le croient. Mais il ne faut pas que cela arrive[8]. C'est par ces énergiques paroles que termine Douglas Hyde. C'est ainsi que se couronnent les ouvrages écrits par des catholiques, convaincus que Dieu triomphera.

Et le Cardinal Cushing, « Vivons chez-nous sous le regard de Dieu. Prions comme si tout dépendant de Dieu. Prions comme si tout dépendait de Dieu; travaillons comme si totu dépendant de nous-mêmes[9].

Enfin, ces belles paroles de M. l'abbé Moreau, « On comprendra mieux maintenant qu'il faut autre chose que des réformes sociales même profondes pour détourner du communisme et prouver aux foules que la foi et l'espérance qu'elles mettent en lui sont trompeuses… Le mal est plus profond, il s'agit d'une crise spirituelle. Les âmes, plus que les corps, sont sous-alimentées; elles sont esclaves du péché, elles vont à la dérive. Qui va apporter aux hommes la nourriture dont ils ont besoin? Dieu et Dieu seul… Une société sans Dieu finit par écraser l'homme.[10] »

Puisse la Vierge de la Charité, patronne de Cuba, aider tous ceux et celles qui ont charge d'âmes à comprendre leur grand rôle dans la rechristianisation de la société.

§

Sœur Marthe-du-Rédempteur, Sœur missionnaire de l'Immaculée-Conception.

8. Douglas Hyde, *op. cit.*, p. 47.
9. Cardinal Cushing, *op. cit.*, p. 180.
10. G. et A. Moreau, *Devant le communisme*, p. 214.

Source : Sœur Marthe-du-Rédempteur, « Tactiques communistes », Assemblée générale annuelle : enseignement en pays de mission, septembre 1962, p. 44-50.

CHAPITRE 1 : DE VATICAN II AU RAPPORT DUMONT, 1966-71

LA FORMATION DES MISSIONNAIRES

M. Gilles OUELLET

Introduction

Nous avons à étudier ensemble certains éléments du chapitre IV du Décret *Ad Gentes* intitulé « Les Missionnaires ». Ce chapitre, par sa matière, dépasse les cadres d'une conférence comme celle-ci. Il faudra se limiter à quelques points particuliers qui concernent spécifiquement la formation missionnaire.

1) Sommaire du chapitre IV

Cependant il est bon de donner une idée générale du chapitre qui porte sur trois chefs d'idées :

1) Description de la vocation missionnaire et de sa spiritualité (nos 23 et 24)

2) Il esquisse les objectifs à atteindre dans la formation missionnaire :

a) formation spirituelle et morale d'abord (nos 25 et 26)

b) également formation intellectuelle et apostolique (no 26)

3) Le rôle des Instituts et Communautés missionnaires comme agent de préparation et de formation des futurs missionnaires (no 27).

Avant d'aller plus loin, il serait bon de bien délimiter ce que l'on entend par mission et missionnaire, car ces deux mots ont acquis parfois une grande élasticité. Si on comprend

bien ce que doit être la mission dans la pensée du Concile, on verra mieux quelle formation doit y préparer.

2) « Mission » et « vocation missionnaire » dans *Ad Gentes*

Le Décret nous donne deux données de base :

a) Il décrit la mission comme ceci :

> Les initiatives particulières par lesquelles les prédicateurs de l'Évangile envoyés par l'Église et allant dans le monde entier s'acquittent de la charge de prêcher l'Évangile et d'implanter l'Église parmi les peuples où les groupes humains qui ne croient pas encore au Christ sont communément appelés « Missions ».

Il faut donc en conclure que le Concile restreint considérablement la notion de Mission en la décrivant surtout comme un travail d'évangélisation et d'implantation de l'Église en terres non-chrétiennes. On ne peut certainement pas trancher au couteau cette distinction entre le ministère dit pastoral et le ministère d'évangélisation : l'une et l'autre fonctions se trouvent constamment exercées dans la vie du missionnaire. Mais le Concile demande aux missionnaires de se souvenir qu'en tout son travail il doit demeurer tendu vers l'évangélisation comme sa fonction propre et spécifique. Ceci pose dans la pratique des problèmes graves soit dans le choix des territoires de mission, soit dans le genre d'œuvres auxquelles doivent se consacrer les communautés missionnaires.

Il faudra donc se souvenir au cours de cette conférence, que nous parlons de l'apôtre travaillant aux frontières mêmes de l'Église en pays de mission au sens strict c'est-à-dire en milieu non-chrétien où il faut apporter l'évangélisation et implanter l'Église.

b) La vocation missionnaire est décrite dans le texte du Concile comme un charisme spécial dans l'Église. C'est une fonction qui suppose un choix et une mise-à-part faits par le Christ. Une fois l'appel entendu, l'apôtre doit y apporter sa réponse par un engagement total et, de sa nature perpétuel.

Que devient le missionnaire à titre temporaire dans ce contexte? Le Concile ne rejette pas une participation de ce missionnaire à l'action évangélisatrice, mais il reconnaît à la vocation missionnaire dans son sens le plus plein un caractère de stabilité perpétuelle. La raison fondamentale de cette stabilité, c'est que la vocation missionnaire est avant tout un appel et un choix faits par le Christ comme il a choisi ses Apôtres et st. Paul (sic).

On a trop insisté, dans la vocation missionnaire, sur l'élément de départ vers

l'étranger, d'exode vers les pays sous-développés. Ce caractère géographique de la mission existe encore dans l'immense majorité des cas mais pas dans la pensée du Décret. Ce n'est pas, dans la pensée du Décret, l'élément essentiel même s'il en est le plus apparent. Essentiellement, l'œuvre missionnaire est une œuvre d'évangélisation dans les masses non-chrétiennes et c'est là que se trouve le caractère propre et spécifique de la vocation missionnaire. Il va de soi que cette vocation exige des qualités spéciales et une formation « ad hoc ».

3) Le concept de la formation dans le Décret

Une autre idée ressort très clairement du Décret: le Concile exige la même formation spirituelle et apostolique de tout missionnaire, qu'il soit prêtre, religieux ou laïc, qu'il soit étranger au pays ou autochtone. Nous parlons toujours ici, bien entendu de la mission au sens strict d'évangélisation et d'implantation de l'Église.

3 (a) La formation générale du missionnaire

Qu'elle sera donc cette formation missionnaire proprement dite? Il faut dire d'abord que l'Église en Concile exige de ses missionnaires la formation de base qu'elle requiert de tous ceux qui participent à l'apostolat. Ceci est chose évidente.

Le Décret, il faut l'admettre, apporte très peu de nouveau au chapitre de la formation missionnaire. Il décrit plutôt la personnalité du missionnaire en termes très généraux, largement puisés aux documents pontificaux antérieurs. On remarque les nombreuses références faites en ce chapitre aux grandes Encycliques missionnaires du passé : 16 références en tout.

a) les dispositions morales requises de tout apôtre dans l'Église sont énumérées : esprit d'initiatives, la constance, la patience, le courage, l'ouverture…

b) au plan de la vie spirituelle, on exige du missionnaire que sa vie spirituelle soit intégrée à son apostolat pour que par « l'exercice quotidien de sa tâche il grandisse dans l'amour de Dieu et du prochain ». On veut que le missionnaire soit formé à l'image du Christ faisant fleurir en lui les vertus qui lui permettront de s'identifier au Christ : c'est l'apanage de tout apôtre dans l'Église. Il lui faut la foi, l'espérance, l'esprit de prières, la force, l'amour, la maîtrise de soi, le zèle des âmes, l'esprit de sacrifice et l'obéissance à la hiérarchie.

3 (b) La formation spécifique du missionnaire

a) Formation spirituelle :

Le Concile propose au no. 24 la spiritualité qui doit être propre aux missionnaires. Son fondement réside en ceci que le missionnaire endosse et prolonge dans le temps la mission même du Christ, mission de disponibilité à la Volonté du Père pour transmettre la Parole avec les mêmes méthodes de douceur et de persuasion que le Christ. Le missionnaire d'aujourd'hui doit savoir marcher à l'exemple du Christ, sur la voie de l'incompréhension, de la persécution et du sacrifice personnel.

Si toute spiritualité doit s'inspirer de la mission du Christ, le missionnaire doit s'inspirer surtout du mystère de sa vie apostolique qui se ramène en somme, comme le soulignait le Cardinal Alfrink, aux mystères de Pâques et de la Pentecôte. Le missionnaire doit donc faire de son Évangile son livre de chevet. Il doit constamment méditer les évangiles et les Actes des Apôtres afin d'imiter le Christ premier missionnaire en Galilée, s'identifiant à ses pensées, apprenant à porter sur son travail le jugement de foi et de charité qui fut celui du Christ.

b) Formation morale du missionnaire:

Dans toute cette description de la personnalité du missionnaire qui nous est faite par Vatican II, certaines vertus semblent s'imposer davantage aux missionnaires modernes en raison de circonstances particulières de l'apostolat actuel. Ce sont :

a- la constance et la persévérance animée par les vertus de foi et d'espérance;

b- l'adaptation animée par la vertu de pauvreté évangélique;

c- le sens de l'équipe (équipe de vie et de travail) animé par la charité.

Étudions sommairement ces trois points qui me paraissait être l'apanage spécial du missionnaire, surtout du missionnaire au sens strict qui travaille à l'évangélisation des milieux non-chrétiens.

c) Constance et persévérance

Le missionnaire doit d'abord être solidement armé de patience et de persévérance. Et pourquoi?

Un examen du milieu qu'il est appelé à évangéliser souligne l'importance de cette

vertu que Jean XXIII dans *Princeps Pastorum* met au premier rang pour le missionnaire. Dans quelles situations donc est appelé à vivre le missionnaire de demain?

Les problèmes matériels de la vie missionnaire ont tendance à disparaître de plus en plus à mesure qu'avance partout la civilisation technique et que se multiplient les grandes agglomérations urbaines.

Par contre, les difficultés d'ordre moral se multiplient. L'indifférentisme religieux et le matérialisme ont peu à peu désaffecté les masses non-chrétiennes des valeurs religieuses.

Dans les milieux non-chrétiens où les religions ont encore pu conserver une certaine influence, on assiste à un regain, à une reprise de conscience des grandes religions tant sur le plan religieux que sur le plan social et culturel.

Ces deux facteurs, et bien d'autres, rendent le travail missionnaire plus difficile que par le passé. Le messager de l'Évangile devra réaliser que, malgré tout, il doit continuer à apporter le message du Christ à ces peuples. Toutefois, ces obstacles demeureront immenses et risqueront de rendre son travail à peu près infructueux. En bien des contrées, on peut prévoir que le Message évangélique ne dépassera pas en succès ceux que connu le Christ lui-même en Galilée et en Palestine. Mais, pour le missionnaire d'aujourd'hui, le mandat reste le même : « Allez, enseignez toutes les nations ». C'est avec raison que Paul VI a pu parler récemment du découragement comme de l'un des grands dangers qui guettent l'apôtre moderne.

> « L'Envoyé, dit le Décret, entre en effet dans la vie et la mission de celui qui s'est anéanti en prenant la forme d'esclave (Épitre aux Phil., 2,7).

« La fidélité profonde à une pareille mission n'est pas chose facile. Le mal qui la mine agit, de l'avis du Concile, sur cette « confiance » qui doit marquer profondément le témoignage missionnaire. »(G. Martelet, SPIRITUS, 27, p. 175). Pour conserver cette confiance en sa mission, le missionnaire devra constamment cultiver en lui un grand esprit de foi, puisé à la méditation constante des Évangiles et à un retour aux exemples que nous a donnés le Maître tout au cours de sa vie publique.

Le missionnaire doit marcher toujours plus avant dans la foi, « Comme s'il voyait l'Invisible », ainsi que le décrit si bien le Père Jacques Loew, o.p., dans son livre du même titre.

Si je puis recourir à mon expérience personnelle de supérieur de missionnaires depuis 8 ans et demi, je me rends compte de jour en jour que la vie de foi est le garant de la persévérance en mission et la clé du succès réel dans l'apostolat, même si ce succès ne se traduit pas toujours en chiffre ou en apparence.

Comment développer cette vie de foi au niveau de la formation? C'est à vous, au cours de la discussion qui va suivre, d'en tracer les jalons.

Pour le missionnaire déjà à l'œuvre, le Concile lui-même pose cependant un jalon :

> « Les missionnaires ne doivent pas négliger la grâce qui est en eux et se renouveler chaque jour par une transformation spirituelle ».

En outre, la confiance ou la foi nécessaire au missionnaire résulte d'abord d'une vie d'union profonde avec le Christ dans l'acte même de la mission. C'est la révision de vie fréquente qui s'impose ici.

Au plan communautaire, il faut cependant ajouter avec le Concile, que cette confiance, cette foi, n'est pas séparable de l'influence bienfaisante des confrères dans l'apostolat, de l'unité de cette communauté apostolique dont parle le no. 25, 2 du Décret. La portée des réunions doit être bien comprise. Ces réunions ne sont pas simplement des réunions de confrères mais doivent assurer l'unité d'hommes répondant tous ensemble à une semblable vocation d'Église et leur permettre de « se fortifier dans l'espérance de leur vocation et de se renouveler dans leur ministère apostolique » (Ad Gentes, No.25, 2). D'où l'importance du ressourcement périodique et communautaire.

d) Esprit d'adaptation

Ce fut pour le missionnaire la vertu de toutes les époques. Malheureusement, on l'a souvent restreinte à une simple accommodation matérielle : manger, dormir, vivre comme les indigènes ou, du moins, leur être le plus près possible. Ce genre d'adaptation demande un grand esprit de pauvreté individuelle et communautaire. Il est plus nécessaire que jamais dans le contexte social des missions. Il est également le plus facile à réaliser dans la vie du missionnaire, quoiqu'on en pense.

Mais il faut au missionnaire d'autres adaptations autrement plus difficiles et exigeantes, bâties sur le véritable esprit de pauvreté spirituelle dont parle le Sermon des Béatitudes.

En effet, le Concile demande à l'Église missionnaire de s'indigéniser non seulement dans les formes extérieures de la liturgie, mais surtout de rendre l'Église capable d'assumer, de baptiser en quelque sorte les cultures et les traditions des peuples à évangéliser. Il demande aux missionnaires de trouver également dans les religions non-chrétiennes les points de contact et les pierres d'attente que l'Esprit y a déjà semés. « Les grandes religions, le Bouddhisme, l'Hindouisme, l'Islam, sont plus que jamais des forces qui comptent. Les travaux du Concile et la création à Rome d'un Secrétariat pour les croyants non-chrétiens ont mis à l'ordre du jour la recherche du dialogue avec ces religions. Il est trop tôt pour dire quels développements naîtront de cette orientation. Mais on peut prévoir qu'elle exigera certains réajustements d'attitudes, des initiatives

nouvelles et des spécialisations indispensables si on veut que le dialogue envisagé soit correctement engagé et fructueux » (Bruls, « MISSIONNAIRES POUR DEMAIN » p. 54).

J'ai toujours été énormément surpris de constater le peu de renseignements que possèdent les missionnaires sur les coutumes et les traditions religieuses des peuples qu'ils évangélisent. Rares sont les missionnaires qui ont une connaissance approfondie des religions non-chrétiennes dans les pays où ils travaillent. Ceci n'est pas pour jeter la pierre à personne, mais il y a une correction de perspectives à inaugurer. Ce n'est pas une lacune intellectuelle qu'il faut combler, mais un changement de mentalité. En effet, instinctivement, le missionnaire traditionnel arrive en mission porteur d'un immense complexe de supériorité, fort de traditions chrétiennes et de cadres religieux qui l'ont formé. Il ne s'en rend pas toujours compte, mais il agit parfois comme le porteur indiscuté d'une vérité totale et le fils d'une civilisation incomparable. Il blesse et écrase sans s'en apercevoir.

Au contraire, le missionnaire de demain devra apprendre que la mission est un dialogue, un échange, il devra savoir qu'il doit d'abord beaucoup recevoir avant de pouvoir à son tour donner aux autres.

Il importe donc, plus que jamais auparavant, d'inculquer à nos futurs missionnaires, le sens de la pauvreté spirituelle et évangélique. Ce sens lui permettra de se dépouiller de ce qui lui est de plus intime pour recevoir et accepter ce qui vient des autres. Il devra apprendre la voie de la réceptivité, du dialogue qui lui seront des atouts absolument nécessaires dans son apostolat.

Par ailleurs, dans le choix des partants, il faudra faire la sélection nécessaire pour donner à l'Église ceux dont elle a besoin pour cette mission nouvelle. « C'est pourquoi il me parait important que nous n'envoyons vers eux ni des gardiens rigides de traditions périmées, ni non plus des apprentis-sorciers prêts a tout bouleverser, mais bien des témoins compétents et sensés de l'aggiornamento harmonieux, qui sachent allier le respect des traditions valables aux renouveaux les plus hardis. » (Bruls, Ib. p. 55)

Comment insérer ces attitudes et ces vertus dans la formation de nos futurs missionnaires? À nous tous de chercher par le dialogue et en équipe les jalons d'une telle formation à l'adaptation et au véritable esprit de pauvreté tant matériel que spirituel.

e) Esprit et sens de l'équipe : expression de la charité

Une telle tâche d'adaptation ne peut être l'apanage d'un seul homme. Il doit y apporter un sens de solidarité apostolique avec ses frères dans l'apostolat. En cette matière, la mission d'aujourd'hui et de demain comporte une double exigence :

(1) Le missionnaire est appelé à vivre et à travailler non seulement avec ses confrères,

mais avec les éléments indigènes (prêtres et religieux) qui deviennent de plus en plus nombreux dans les missions.

(2) Le Concile invite les laïcs à prendre leurs responsabilités dans l'apostolat, à tel point que l'entrée en scène des laïcs (étrangers, mais surtout indigènes) sera la grande caractéristique et la transformation la plus importante des missions de demain.

En présence de ces facteurs nouveaux, le Concile s'attarde longuement sur la vie et le travail en équipe.

> En plein accord avec eux, avec une charité réciproque, le missionnaire apportera son travail à ses frères et à tous ceux qui se consacrent à la même besogne, en sorte qu'ils soient à l'imitation de la communauté apostolique, un seul cœur et une seule âme (Ad Gentes, No. 25, 1)

Nous n'avons ici ni l'espace, ni le temps de parler de la formation à la vie d'équipe et de l'ascèse qu'elle suppose. Dans certains séminaires, déjà, des formules de travail en équipe ont surgi. Il faut les favoriser dans l'espérance que du travail en équipe des missionnaires puisse déboucher dans la vie en équipe. Posons également, dès la formation, les jalons d'une plus étroite collaboration entre les divers groupes et les diverses communautés missionnaires. Il faut avouer que bien des fois dans le passé le travail missionnaire a souffert immensément du manque d'unité, de l'esprit de clocher, des rivalités intestines. Nous en avons tous été témoins. Le témoignage à donner doit commencer par notre charité mutuelle pour s'étendre ensuite à tous ceux qui sur place sont appelés à travailler avec nous. Ce travail d'équipe, surtout avec les éléments indigènes, et surtout avec les laïcs, exigera de nos missionnaires de demain un renoncement et une ascèse constantes. Il est bon qu'ils en prennent conscience dès leur temps de formation et qu'ils s'y préparent en apprenant à travailler d'une façon étroite et fraternelle avec leurs confrères.

Que pouvons-nous faire en pratique pour développer la vie d'équipe chez nos futurs missionnaires à nous d'étudier la question au cours de nos équipes de discussion?

3 (c) Formation intellectuelle

Il reste trop peu de temps dans le cadre de cette conférence, pour s'attarder longuement sur la formation intellectuelle qu'il faut donner aux missionnaires dans l'esprit de Vatican II.

Une chose parait l'évidente, l'époque du missionnaire paysan du Danube, aventurier, pas trop exigeant et peut-être pas trop intelligent, mais plein de santé et de

débrouillardise, homme a tout faire et parfois envoûté par les problèmes simples de survivance sur place est certainement dépassée. Les encycliques missionnaires avaient tenté de l'exécuter haut et court, le Concile lui donne certainement le coup de grâce.

La mission de demain ne demande rien moins que des effectifs de choix qui pourront, il va de soi, être étayés par d'autres confrères de moindre envergure mais d'excellente volonté. Il nous faut [pouvoir] chaque mission de quelques sujets d'élite qui puissent aider à l'orientation apostolique et apporter dans le groupe le « leadership » nécessaire. Peut-être des équipes volantes pourraient aider!

On peut distinguer pour le futur missionnaire une double préparation, l'une éloignée qui se fait au cours des études, et l'autre prochaine qui se continue, de préférence, une fois arrivé en mission.

1. Une formation universelle et catholique par l'étude de la missiologie

Les manuels ne manquent pas : les livres du père Rétif, par exemple, peuvent grandement aider en ce sens. Faute d'autre chose, il pourra suffire de bien étudier, le plus possible en équipe, les grandes encycliques missionnaires qui, dans l'après-concile comme avant, n'ont rien perdu de leur actualité. Elles donneront ce sens d'universalité et de catholicité, ce sens d'Église que le Concile exige de tous les missionnaires; ce n'est qu'après avoir ouvert le futur missionnaire à ce sens d'universalité qu'on peut songer à le spécialiser sur la mission à laquelle il se destine.

La missiologie lui apprendra à connaître les cheminements de la mission, en les succès et les échecs, à juger de la portée de son propre apostolat futur. La missiologie le mettra en contact avec les grandes religions qu'il sera important de comprendre afin de les pénétrer dans l'avenir.

2. Deuxième exigence intellectuelle: Le Concile demande une bonne connaissance de la Bible, non seulement pour la vie spirituelle du missionnaire, mais également pour apprendre les cheminements du Peuple de Dieu à travers l'histoire.

L'Ancien Testament, en particulier, mérite une étude spéciale. Le Concile prévoit que les étapes du Salut seront progressives mais parfois très lentes chez certains peuples.

> « Selon la condition humaine antérieure au Salut instauré par le Christ, les livres de l'Ancien Testament permettent à tous de connaître Dieu et l'homme, non moins que la manière dont Dieu dans sa justice et sa miséricorde agit avec les hommes. Ces livres, bien qu'ils contiennent de l'imparfait et du caduc, sont pourtant les témoins de véritables pédagogies divines. « (D.B. 15)

Pédagogie divine ! Cette expérience doit éclairer les missionnaires dans cette

intelligence respectueuse et aimante de ces règles et doctrines qui selon la déclaration sur les religions non-chrétiennes, quoique qu'elles (sic) diffèrent de ce que l'Église propose, apportent souvent un rayon de vérité qui illumine tous les hommes.

3. Le Concile exige du futur missionnaire qu'il ait une solide formation catéchétique, qui comprend cette nécessité de pouvoir ainsi transmettre plus pleinement le message évangélique. Cependant, il ne faut pas se faire d'illusion sur les cours formels de catéchèse pour les futurs missionnaires. Ils devront réadapter le tout aux exigences religieuses et sociales du milieu où ils vivront. Là encore, une adaptation très profonde devra se faire. Les missionnaires du Japon, qui ont suivi la catéchèse au Canada, ont réalisé le besoin de repenser totalement cette catéchèse en fonction de la mentalité japonaise. Cependant, un bon cours de catéchèse pose déjà les jalons qui permettent d'aller plus loin.

4. Le Concile exige une formation apostolique très poussée.Les cours de pastorale qui se donnent fréquemment sont peut-être centrés sur la pastoration et l'administration des sacrements. La formation apostolique doit insister sur trois éléments principaux:

- Il faut songer que pour le missionnaire en instance de départ vers les terres d'évangélisation, il importe de l'avoir accoutumé par un travail pratique à s'attarder surtout aux problèmes d'évangélisation de notre milieu. Il aura été nécessaire de le préparer à travailler auprès des adultes. On s'imagine souvent qu'une formation préliminaire s'acquiert par un travail apostolique chez les enfants. On risque, dans une telle pédagogie, de centrer beaucoup trop la sollicitude pastorale de nos futurs missionnaires sur la génération de demain, oubliant que celle-ci se prépare auprès de la génération d'aujourd'hui.
- Que la formation apostolique donne surtout à nos futurs missionnaires le souci de l'évangélisation, fin première de la mission.
- Enfin, le missionnaire va partir pour des régions qui sont économiquement sous-développés. Il sera tenté de travailler sur le plan économique et social négligeant parfois le plan proprement spirituel. Il lui faudra constamment se souvenir que l'action au plan social et économique n'est qu'un moyen pour parvenir à l'élévation spirituelle des peuples qu'il évangélise. Sur ceci, le décret sur les missions est absolument catégorique. Tout en impliquant les dons et les compétences strictement humaines, dont parle aussi le texte du Décret, l'activité missionnaire est d'un tout autre ordre que ces moyens. La grande responsabilité du missionnaire est d'être un initiateur spirituel des païens au Dessein admirable de Dieu sur le monde. Le missionnaire porte la charge d'introduire ceux qui sont encore loin du Christ à la vie de communion avec Lui dans l'Esprit et à cette grande oblation de soi-même qui,

> caractérisant l'existence chrétienne, donne un sens éternel à la vie du plus humble et du plus pauvre des hommes, indépendamment de son rang social et de ses standards économiques.

Terminons en soulignant, sans nous y arrêter, les éléments de la préparation prochaine qui doit être prodiguée à chaque missionnaire. Cette préparation se fait intensément dès le début mais doit se continuer par des cours de recyclage tout au cours de son apostolat. La préparation intellectuelle prochaine doit comprendre l'histoire, la sociologie et les coutumes locales. Elle doit s'attarder aux mœurs religieuses et au folklore religieux du pays. Elle doit pénétrer les concepts de Dieu, du monde et de l'homme qui dominent dans le pays à évangéliser. Elle doit pousser le missionnaire à apprendre à fond la langue du pays, dans la mesure de ses capacités, parce que la langue sera l'instrument de l'évangélisation et l'outil de son travail tout au cours des années à venir.

Conclusion

Il devient de plus en plus nécessaire que nous choisissions, parmi les missionnaires en action, ceux qui pourraient s'offrir au niveau d'une spécialisation particulière. Nous aurons besoin de spécialistes dans l'avenir, pour opérer les transformations de l'apostolat qui nous sont demandées par le Concile. Il est donc nécessaire de prévoir la formation de spécialistes, choisis parmi les missionnaires qui ont déjà connu la vie apostolique en mission et qui se sentent capables de se spécialiser dans un domaine particulier de l'apostolat.

La chose devient d'autant plus nécessaire que nous travaillerons côte-à-côte avec des prêtres et des religieux indigènes qui auront besoin de spécialistes pour guider leur travail apostolique et orienter la mission sur les sentiers que Dieu lui réserve dans l'esprit du Concile de Vatican II.

> « L'approfondissement de la foi dans les zones déjà touchées par l'évangélisation demande toutes les formes modernes d'apostolat, depuis le catéchuménat jusqu'à l'Action catholique, jusqu'aux étudiants, aux dirigeants, aux professeurs, aux écoles, au monde rural, les retraites fermées, etc., d'où la nécessité d'un personnel missionnaire et local de plus en plus spécialisé… Cela suppose, dans les congrégations et les instituts traditionnellement missionnaires, une reconversion dans l'orientation et la préparation de leurs sujets… Tout cela crée un nouveau genre de besoins. Le perfectionnement des cadres africains actuels exige qu'on puisse envoyer beaucoup de prêtres en Europe ou ailleurs, ou bien qu'on les remette aux études, ce qui crée de grands vides dans les postes. Nous souhaiterions beaucoup que les instituts missionnaires traditionnels tiennent grand compte de ces besoins

spécifiques, afin de mieux préparer ceux qui doivent venir nous aider. » (Mgr Zoa, lettre du 3/7/64 au Centre national des Vocations.)

§

Gilles OUELLET, Prêtre de la Société des Missions-Étrangères.

Source : OUELLET, Gilles, « La formation missionnaire », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. VII, no 4, décembre 1966, Montréal, p. 45-55.

LE LAÏCAT CHRÉTIEN MISSIONNAIRE VU PAR UN LAÏC RÉSIDENT

Paul PIRLOT

Il y a environ 12 ans, je me trouvais en Afrique. Un jour ma femme est rentrée chez moi en disant qu'elle venait d'avoir un entretien avec un missionnaire prêtre religieux qui avait passé 52 ans en Afrique. C'était en 1956. Il était venu en ce coin d'Afrique centrale en 1904. Il avait pris trois mois pour faire à pied ou en pirogue le parcours que nous faisons maintenant en 6 heures d'avion, avec maints détours. Et ce Père avait dit à ma femme une phrase qui l'avait frappée et moi aussi : « Savez-vous, Madame, que je considère maintenant comme un grand succès de pouvoir baptiser un Congolais, un Africain, sur son lit de mort? »

Et je me suis dit intérieurement : « Quel échec ! Ne sont-ils venus ici que pour donner un ticket à la dernière minute pour le ciel? Ne sont-ils pas venus apprendre aux gens à vivre une vie chrétienne? » Eh bien ! cette réflexion d'un religieux un peu déçu, mais était tout de même un homme très sage, m'a toujours aidé. J'y ai vu une expression du problème missionnaire, et je me suis demandé bien souvent, depuis lors, comment est-ce qu'on peut juger les effets de l'évangélisation, surtout quand on est en dehors, un profane. J'en suis venu très tôt à la conclusion que c'est une chose qui ne nous regarde pas, après tout, de juger du succès ou de l'échec de l'évangélisation. C'est une affaire qui se passe dans l'intime des individus; et que, ma foi, c'est un faux problème pour nous.

Je voudrais, aujourd'hui, vous communiquer simplement deux ou trois réflexions un peu superficielles, mais qui nous permettront d'amorcer une discussion; des réflexions qui portent sur mes observations occasionnelles en Afrique d'abord, pendant les 8 ans que j'ai passées à Katanga, dans le Rwanda, avec quelques escapades du côté de

l'Ouganda, du Kénya, du Tanghanika et en Rhodésie. Je voudrais d'abord faire une observation sur un aspect historique ou historico-actuel, pour mieux dire, un aspect qui m'a frappé de la situation de l'Église missionnaire.

D'abord, je me suis demandé si j'avais une idée exacte de ce qu'est un pays de mission. Autrefois, les pays de mission étaient ce qu'on appelait des pays païens, au pourcentage énorme de non-chrétiens. Cette définition ne va certainement plus de nos jours; à ce compte-là, beaucoup de pays occidentaux se sont païens. On a écrit « France, pays de mission », et je pourrais vous conduire sur un certain campus universitaire !... Dans la réalité actuelle, je crois que le pays de mission peut se définir ainsi : un pays sous-développé, bien qu'il soit mieux de dire un pays en voie de développement. Pays sous-développé et en retard. En retard, mais à quels points de vue?

Vous travaillez dans des pays en retard du point de vue économique, du point de vue du niveau de vie et tout ce qui s'y rattache, y compris certains pré-requis, par exemple l'organisation d'un système d'éducation, dont je vous parlerai tout à l'heure, parce que ça me tient plus à cœur. Cette définition, je le pense, est très juste et très exacte, et elle a l'intérêt de ne pas méconnaître le développement naturel propre à ces pays-là. Alors je dis un pays en retard au point de vue économique; je n'oublie pas que certains de ces pays, comme l'Inde et le Sud-Est asiatique, où je pense aller dans quelques semaines, sont en fait extrêmement avancés du point de vue culture historique. En fait, les relations missionnaires actuelles s'exercent auprès des êtres où les besoins de charité et de justice distributive sont particulièrement urgents.

Je pense pouvoir dire que la plupart d'entre vous s'occupent à la fois du soin des corps – charité matérielle – et de la charité spirituelle auprès des âmes. Vous vous occupez peut-être du soin des corps à cause des âmes : c'est traditionnel. Autrefois, et jusqu'à récemment encore, dans certains pays, l'Église était seule à exercer cette double charité matérielle et spirituelle, mais cela est en train de changer. D'autres institutions et organisations s'intéressent aux misères du monde et veulent les soulager. Entre les mains des laïcs, c'est excellent en soi; ils sont plus riches que vous, que les missions. C'est néanmoins une initiative qui revient quand même à la gloire de l'Église.

Dans la mission consacrée au soulagement de la misère, il y a un envers de médaille qui, peut-être, ne vous frappe pas assez. C'est que vos Instituts étant des « soulageurs » officiels, vous êtes inévitablement les représentants de sociétés prospères qui ont distribué l'argent. Vous êtes donc quelqu'un envers qui on peut avoir des critiques à formuler; vous êtes les représentants de ceux qui ont de l'argent; d'où création d'un complexe de l'autorité coloniale chez les autochtones. L'autorité était très contente de pouvoir compter sur l'appui des missionnaires pour s'assurer une certaine facilité d'asseoir son prestige. C'est un fait historique. Personne ne l'a voulu comme tel, personne n'y a mis de mauvaise intention, mais c'est comme ça.

En Amérique du Sud, la situation est en fait fondamentalement analogue tout en se présentant différemment. Ce qui m'a paru évident, là-bas, c'est que, dans le moment et pour quelque temps encore, l'Église est passablement liée à l'autorité, et parfois sous sa forme la moins sympathique, les oligarchies. Ceux et celles d'entre vous qui ont travaillé en Amérique du Sud savent ce que je veux dire par oligarchies. Aussi, par la force des choses et sans le faire exprès, sans le vouloir même, les sociétés missionnaires sont considérées, pour l'homme du pays, comme extrêmement reliées – j'ai failli dire acoquinées – avec les grosses sociétés. C'est inévitable. Le missionnaire, quand il a besoin d'argent, va demander à la Compagnie Shell de lui passer $20,000 pour ceci et cela.

Or je voudrais signaler une chose qui est en train de changer très rapidement, surtout en ce qui concerne l'Afrique. Parfois le changement a été violent; dans certains cas, il a paru catastrophique, mais je pense que c'est un changement nécessaire et même excellent : la libération de l'Église de son puissant « ami », l'occupant, représenté par le pouvoir civil ou par la grosse société riche. Cette liaison, cette relation entre les deux a été cassée, et je crois qu'elle l'est pour toujours. Je crois que l'Église est alors libérée. Cela s'est fait dans la violence parfois, tel au Congo pendant quelques années, mais j'ai l'impression qu'au total, c'est une excellente chose. Il reste encore la présence des grosses compagnies, mais c'est un lien moins étroit qu'avec le pouvoir civil.

L'Église a trouvé une indépendance que je trouve meilleure en ce qui concerne l'Afrique. J'ai parlé avec de nombreux Congolais et avec des missionnaires qui revenait de là-bas, et ils m'ont dit qu'après tout, ils se félicitaient du changement. Ils sont maintenant plus indépendants, plus pauvres, plus assaillis de problèmes, plus impuissants à soulager la misère, mais ils préfèrent la situation actuelle.

En Amérique du Sud, cette situation n'est pas encore établie; j'ai l'impression, de l'extérieur, que le missionnaire, la mission, n'a pas encore conquis tout à fait son indépendance, et je vais aller plus loin. Vous me pardonnerez d'être franc, même si je vais un peu loin. J'ai l'impression que le missionnaire avait bien peur de cette indépendance; en tout cas, il hésite. Il se demande qu'est-ce qui va se passer si je ne suis plus soutenu, par le chef du district ou par le gouverneur de la province? C'est une attitude qui ne me paraît pas saine. Comme résultat, c'est que l'Église, en Afrique comme en Amérique du Sud, se trouve beaucoup plus seule aujourd'hui; elle est beaucoup plus pauvre. Les missions, en général, sont pauvres, je le sais, mais c'est quand même une pauvreté relative; pauvreté par rapport à nous, ici, mais pas toujours une pauvreté par rapport aux Pygmées ou aux Martiniquais.

Je me suis toujours demandé si ce sont les missions les mieux organisées, avec de belles briques, de belles tôles, une belle église, qui réussissent le mieux? Je n'en suis pas convaincu. J'ai eu l'impression, parfois, d'une réussite extraordinaire dans des « trous ».

Je me souviens entre autres que ma dernière expérience à ce sujet a été une mission du delta de l'Orénorque; des gens qui vivaient dans une pauvreté incroyable, à tel point que, rentré à Montréal, j'ai passé trois mois à essayer d'obtenir du secours pour ces gens-là. Il s'agissaint d'obtenir un moteur pour mettre sur une pirogue. Je n'ai pas réussi à trouver les $500.00 requis.

On a parfois jugé du succès des missions d'après ce qu'elles avaient construit de pierres et de briques : belles églises, belles écoles, etc. Je me souviens de telle mission d'Afrique du Sud où on m'a dit un jour : « Ah ! vraiment, nous sommes lancés. Ça marche ! Nous avons même un avion ». Et je me suis dit : est-ce que c'est ça, le succès? J'ai aussi pensé à ces statistiques dont on nous assommait autrefois, quand j'étais en Afrique : 60,000, 80,000 communions à Pâques ou à la Pentecôte. Était-ce la mesure du succès?... Je n'ai jamais été convaincu que les 60,000 communions de telle cathédrale représentaient un véritable succès missionnaire. De même pour le nombre des baptêmes par an. Ce n'est pas une indication absolument sûre. Je me souviens d'un autre qui me disait que sa mission était sauvée, parce qu'il avait pu installer un cinéma !... Avant le cinéma, personne ne venait à la messe. Depuis, tous les enfants du territoire sont à la messe. C'est comme un morceau de sucre pour dire une prière. Mais tout cela est en train de s'atténuer. Les missions sont peut-être en train de devenir plus pauvres, et c'est inévitable, quand vous entrez en compétition avec des organisations non-chrétiennes qui font aussi bien que nous. Pour donner du cinéma ou envoyer des sacs de manioc, on n'a pas besoin de vous, disent la plupart des gens.

Je ne sais pas si vous vous rendez compte de la mentalité des laïcs? C'est un peu ce que je voudrais dire aujourd'hui. C'est la mentalité du laïc à l'égard des missions que je voudrais saisir, plutôt que des suggestions que je pourrais faire. J'ai souvent constaté, en conversations particulières, que bon nombre de religieux et de missionnaires se font des illusions. Dans les milieux où je vis, on commence à dire, mais très carrément : « On fait ça mieux qu'eux ! De quoi se mêlent-ils? Pour la charité, nous sommes mieux organisées qu'eux, etc. » Même si c'est odieusement injuste, c'est ainsi qu'on réagit.

Il faut en être informé et s'en rendre compte; de toute façon, il faut se réjouir que d'autres puissent secourir matériellement les peuples dans le besoin. Après tout, pour vous, je suppose que ce n'était pas là l'essentiel, et vous n'allez pas entrer dans une compétition entre charité chrétienne et charité non-chrétienne. Il y a quand même une différence fondamentale entre le geste du chrétien qui fait la charité et le geste de l'autre. Si l'homme tout court a le devoir d'aider son prochain, je crois qu'il serait bon, de temps en temps, de montrer que le chrétien a le devoir d'aider son prochain en tant qu'homme. J'ai l'impression qu'on ne le montre pas assez souvent. Et c'est pour cela que le chrétien est en train de perdre du terrain sur le plan de la charité.

Je crois qu'en ce domaine, l'aide de laïcs dans les missions vous serait extrêmement

précieuse. Il me semble cependant que le laïcat chrétien ne fait pas tout son devoir à l'égard des missions. Il faudrait en former davantage. Alors, que faire? Je n'en sais rien. Ces laïcs doivent être bien formés au point de vue spirituel, et ceci m'amène à dire que peut-être les missionnaires consacrent trop peu de temps à la formation, à la catéchèse. Un missionnaire me disait : *Il faut passer 95 % de notre temps à enseigner l'agriculture, la cuisine, la puériculture, etc., afin de pouvoir dire ensuite quelques mots de religion*. Peut-être faudrait-il passer de 95 % et de 5 % à 50 % aux choses spirituelles. Il faut vous adjoindre de nombreux laïcs missionnaires et cela suppose une forte organisation, sur laquelle je reviendrai dans ma conclusion.

Je voudrais maintenant parler de l'enseignement, d'organisation d'écoles et même d'universités; je voudrais d'ailleurs y consacrer une bonne partie de ma vie. Jusqu'à présent, vous avez assumé tous les enseignements, et aujourd'hui, des ingrats vous le reprochent. Si les missionnaires en Afrique et en Amérique du Sud n'avaient pas commencé et poursuivi l'enseignement, il n'y aurait rien ou à peu près aujourd'hui. Il devient pourtant de bon ton, dans un certain monde, de l'ignorer, même au Canada. Ici, vous n'avez plus la responsabilité principale; vous êtes débordés. Il en est de même dans les missions. Toutefois, certains ne paraissent pas s'en rendre compte, et cela a de graves conséquences. Certains évolués d'Afrique ou d'Amérique ont une interprétation à eux du rôle de l'Église dans l'enseignement profane. Pour eux, c'est le signe de l'échec de l'Église. On me l'a dit tout platement aussi bien là-bas qu'à l'Université de Montréal. On en veut « d'autres » pour reprendre la tâche, et vous devinez quels sont ces « autres ». C'est tout juste si on ne dit pas que le missionnaire a démérité.

Vous ne vous rendez pas assez compte de ce qui se trame contre les missions. On veut simplement faire partout ce qu'on a tenté de faire au Congo : éliminer tranquillement l'action missionnaire. Pour beaucoup, le supposé ou véritable « paternalisme » des missionnaires, c'est le grand péché capital. On ne le supporte pas et on vous le reprochera jusqu'à la fin du monde. Ce qu'il faut, c'est consolider votre position de religieux, de mieux représenter le bon Dieu. Voilà l'essentiel !

J'ai eu parfois l'impression, en certains pays d'Afrique, que je me trouvais devant les grandes abbayes du Ve siècle en Europe. C'était un fief où le Père Abbé régnait et décidait de tout ce qui se passait de plus profane sur le territoire. On ne parlait guère de la mission évangélique; on faisait des statistiques. Le laïc qui est là voudrait entendre parler un peu plus des choses spirituelles. Il faut surtout qu'on s'occupe de former de solides enseignants chrétiens; vous savez comme moi combien infantile est la science religieuses (sic) de tant de laïcs, même instruits. Aussi ai-je vu des assistantes sociales, des instituteurs et institutrices pas assez formés : ne pas résister une heure quand il s'est agit de faire une option entre la vie chrétienne ou la nouvelle vague de l'athéisme. Car il est admis que pour être de la nouvelle vague, il faut s'écarter de tout ce qui est

d'esprit missionnaire. Dans la mesure où on se croit intelligent, évolué, on croit devoir s'écarter de la religion. C'est ce qu'on dit à deux pas d'ici; c'est ce qu'on dit là-bas. Si on croit la partie perdue par ici, ce n'est pas une raison de la croire perdue en pays de mission.

Il faudrait être un peu moins timides dans l'exposé de la théologie, des principes de la vie spirituelle, et y engager les laïcs davantage, plus par l'exemple que par les paroles. J'ai toujours été surpris de la trop petite part que prennent les laïcs dans l'organisation des activités des missions en pays sous-développés. Il faut leur faire confiance, leur donner des responsabilités après les avoir bien préparés ici et là-bas.

Dans mes relations, je vis avec des gens qui ne sont pas à majorité chrétiens pratiquants. Vous ignorez l'organisation sensationnelle dont bénéficient les ennemis de la foi en vue de détruire l'influence chrétienne. Si je n'étais pas chrétien, je ne voyagerais jamais sans avoir 50 adresses dans mon portefeuille où je trouverai secours et toutes sortes de contacts qu'on établirait d'avance pour moi. Mais quand on est chrétien, rien de tel. Pourquoi ne pas nous organiser comme nos rivaux? Pour une organisation athée, trouver $1,000, c'est un jeu d'enfant. Je vous ai dit tout à l'heure que je n'avais pu trouver à Montréal, après trois mois de démarches actives, les $500 requis pour acheter un moteur hors-bord pour des religieuses qui risquent leur vie tous les jours, dans des pirogues, au milieu des crocodiles, pour aller secourir des Indiens malades. Si j'avais appartenu à une organisation athée, je les aurais trouvés en trois jours.

Ne-va-t-on pas jusqu'à prétexter l'œcuménisme pour abandonner la lutte? C'est un comble ! Qu'on reprenne en main nos affaires, qu'on rassemble ses forces en ce moment historique dans l'histoire des missions. Il est vrai que vous êtes en nombre relatif décroissant dans les missions, pour la tâche qui vous attend. Il n'y a pas d'autre solution que d'organiser un laïcat missionnaire bien formé, surtout au point de vue spirituel, et mieux éduqué. Pourquoi nos laïcs ne s'occuperaient-ils pas des écoles primaires, secondaires, des universités? Nous avons les forces voulues; à nous de les mobiliser, de les canaliser, de les animer, encore une fois sans paternalisme.

Sous prétexte d'œcuménisme, il ne faut pas craindre la lutte la concurrence. Le Christ et les saints ont fait concurrence à Satan. C'est Jésus qui a dit : « Je suis venu apporter le glaive et allumer le feu ». Puissent ces quelques considérations servir un peu la cause des missions !

§

Paul PIRLOT, Belge d'origine, professeur de Biologie à l'Université de Montréal, fut aussi professeur au Congo et à l'Université de Caracas. Il est l'auteur de divers ouvrages et articles de revues.

Source : PIRLOT, Paul, « Le laïcat chrétien missionnaire vu par un laïc résident », *Bulletin de l'Entraide missionnaire*, vol. VII, no 9, mai 1967, p. 149-153.

GAUDIUM ET SPES ET SES IMPLICATIONS PASTORALES ET MISSIONNAIRES

Norbert LACOSTE

Ça me fait vraiment plaisir d'être parmi vous en cette belle journée à plus d'un titre, et dans cette maison par excellence, dans cette « Ville-Marie », en cette année de la « Terre des Hommes ». Et je pense que c'est à juste titre que l'on peut dire vraiment que votre réunion de ces jours-ci est peut-être l'une des plus importantes qui se tient à Montréal, en cette année mémorable. Vous pouvez peut-être douter de ce que je vous dis, mais au fond, si vous comprenez l'Histoire de Montréal, cette graine de sénevé qui a été mise dans cette terre du Saint-Laurent, c'était, au fond, pour une raison missionnaire, et cela fut dit expressément par le P. Vimont, dès le début.

Je pense que votre réunion d'aujourd'hui, sur cette Terre des Hommes, c'est au fond pour pousser encore plus loin cette vocation de Ville-Marie, cette vocation de l'Église, cette vocation missionnaire. Et nous sommes particulièrement heureux de vivre cette période post-conciliaire, cette période post-industrielle, où nous avons à la fois une doctrine et des moyens pour l'appliquer. C'est pourquoi je pense qu'on doit sans cesse être en action de grâces de cette période extrêmement féconde que nous vivons; et si nous voyons certaines transformations dans notre société, je pense que, loin de nous décourager, au contraire, c'est souvent peut-être le signe du grain qui meurt et qui est la source d'espérance de l'arbre qui croît. C'est donc dans cette optique que je voudrais m'entretenir avec vous durant quelques instants de GAUDIUM ET SPES.

Pour comprendre « Gaudium et Spes », il faut un peu comprendre le contexte. Je n'ai pas à faire ici l'histoire du Concile. Je pense que Son Excellence Mgr La Brie pourrait le faire, et encore tous les Pères conciliaires qui ont participé à cet événement

extraordinaire pourraient beaucoup mieux que moi vous en donner les grandes lignes. Mais je me permettrai peut-être un point de vue plus scientifique et particulier : celui de vous donner le contexte dans lequel le Concile s'est attaché à ce terme GAUDIUM ET SPES.

C'est d'abord parce qu'il y a eu un changement extraordinaire dans la société depuis le XVIIe siècle, et ça c'est le point de départ de toute une série de transformations sociales que vous allez constater. Il y a eu d'abord en Europe, avec la Renaissance, la découverte de certains moyens techniques; et c'est ainsi qu'on a, avec les découvertes de la médecine, réduit la mortalité. Réduisant la mortalité, organisant davantage d'alimentation des populations, on a assisté depuis le 17e siècle à une croissance extraordinaire de la population en Europe. Le surplus de population qui ne pouvait vivre sur les terres s'en est allée dans les villes; l'industrie naissante a pris cette main-d'œuvre abondante et à bon marché, et elle a fait tourner les premiers moulins industriels du 19e siècle. Alors nous avons accumulé un surplus de production; les réseaux commerciaux se sont développés, et c'est ainsi que la société s'est transformée elle-même et que maintenant on arrive au terme de cette révolution technique avec la transformation de la pensée.

Le fait, pour un enfant de 1967, d'être assis plusieurs heures devant la télé, le fait d'aller retrouver ses parents en voiture, d'aller en avion, c'est un nouveau type d'homme qui naît sous nos yeux. Et ce nouveau type d'homme, nous le sentons très proche de ses préoccupations d'anxiété lorsque nous fréquentons ces jeunes. Je dis souvent aux personnes d'un certain âge qui m'entourent : si nous avions à aller au Japon, nous apprendrions le japonais. Eh bien ! nous avons à parler maintenant à un nouveau type d'homme, et ce type d'homme, il s'appelle l'homme '67; c'est un jeune qui a été élevé d'une façon tout à fait différente de la nôtre, et c'est pourquoi il pense différemment. Il ne s'agit pas de lui imposer nos catégories, il s'agit de comprendre et d'éveiller à l'intérieur de ses propres catégories une nouvelle conception, et comme le [disait] tout à l'heure Mgr La Brie, c'est de lui apporter je dirais presque ce microbe de la foi, de lui faire attraper cette foi au Christ, cette foi en l'Église, cette foi en l'humanité entière. Ce don divin qui va lui permettre de ne pas succomber sous l'anxiété qui l'écraserait dans sa psychologie extrêmement sensible aux transformations de notre temps.

On voit donc comment cette évolution qui a d'abord gagné l'Europe, peu à peu a débordé en Amérique du Nord, et que nous connaissons le développement industriel d'abord des Grands Lacs et puis qui a gagné l'Ontario et le Québec; et nous voyons ces transformations envahir maintenant le Nord. On peut évoquer ici le diocèse qu'occupait Mgr La Brie, où nous voyons une transformation technologique qui crée, dans ces régions périphériques de notre pays, des sociétés tout à fait nouvelles, pleines de dynamisme et en expansion. Non seulement l'Amérique du Nord a été gagnée, mais

actuellement c'est l'essor qui se communique à l'Amérique latine, essor qui se communique à l'Extrême-Orient, à l'Afrique; et vous vivez maintenant dans des pays de missions dont certains ont dépassé ce stage de la période du 19e siècle, de la période du début du 20e siècle.

En même temps, les étapes s'emboîtent les unes dans les autres, et ce qui arrive, c'est qu'on voit souvent dans les pays du tiers-monde des réalisations plus avancées qu'en certains vieux pays. Pourquoi? Parce qu'il y a ce privilège des retards historiques, c'est-à-dire que les nouveaux pays entrés dans cette transformation technologique disposent de moyens plus puissants et plus développés pour rattraper le temps perdu. Ceux qui réussissent à s'équiper le font très vite et alors c'est le drame insupportable des écarts tellement grands entre ceux qui peuvent prendre le train et ceux, au contraire, qui demeurent sur place, et au fond se détériorent dans une situation qui ne correspond plus aux aspirations de l'homme d'aujourd'hui.

Et c'est dans cette perspective, dans ce contexte, que Paul VI dans son Encyclique sur le progrès des peuples, que demain M. l'abbé O'Neil vous commentera, s'insurge contre cet écart croissant entre les niveaux de vie des peuples; comme disait le Seigneur « à celui qui a, on donnera davantage, à celui qui n'a pas, on enlèvera même ce qu'il a ». Dans cette perspective, il y a deux solutions : la solution de la haine et de la brutalité; il y a la solution de la lutte et de la guerre, et la solution de l'amour. Et c'est là que nous avons une responsabilité extrêmement importante à remplir, c'est-à-dire de faire passer les hommes, de quelque couleur qu'ils soient, à quelque race qu'ils appartiennent, de ce sentiment négatif à ce sentiment positif. C'est normal pour un enfant de dire non avant de dire oui; c'est normal pour un enfant de faire des colères avant d'être sage. Eh bien ! l'humanité, dans l'ensemble, doit franchir ce stade négatif à un stade positif, et pour le faire, il faut que quelqu'un lui apprenne à dépasser ce stade négatif, à dépasser la guerre, à dépasser la lutte; et pour cela, il faut qu'il y ait un amour effectif. Et c'est à travers votre charité que la foi se développera chez les peuples.

Or, devant ce contexte qui a été élaboré par la technique, qui a été pensé par les hommes qui se sont penchés sur les diverses révolutions et qui ont analysé les signes des temps, comme se plaisait à dire Jean XXIII, voici que les Pères du Concile [venant) de tous les coins du monde ont pris conscience que, partout, les mêmes causes produisaient les mêmes effets. Et c'est alors que l'on a découvert que non seulement il s'agissait, pour le Concile, de redéfinir les doctrines, mais qu'également devant ce monde nouveau qui s'élaborait, il fallait partir des réalités de notre temps. Et le P. Chenu, qui a été un des experts du Concile et qui a travaillé particulièrement dans ce schéma, nous faisait part dans une conférence des circonstances qui l'avaient forcé à modifier, je dirais, sa vision du monde. Et on peut dire que c'est l'expérience de ces

témoins privilégiés de la foi qui a été communicative aux Pères du Concile et qui a déjà transformé et qui transformera encore la théologie de demain. Et comment?

C'est le P. Congar, le principal rédacteur de *Gaudium et Spes*, qui peut nous faire comprendre ce document. Il disait : « Moi, je suis entré au couvent pour la contemplation, mais j'ai toujours éprouvé une très grande affinité pour les gens qui étaient engagés dans l'action ». Et c'est ainsi qu'il fut en contact avec les premiers jocistes, avec ces prêtres du mouvement ouvrier de France qui s'efforçaient de faire pénétrer la foi dans les milieux populaires; et réfléchissant sur son expérience de théologien, sur l'histoire de l'évolution et de la formulation des dogmes, il s'est dit qu'au fond il n'y avait pas seulement une source patristique, une source biblique à la pensée de l'Église, mais qu'également – et c'était là la plus pure tradition de l'Église – que le peuple de Dieu était une source de foi, c'est-à-dire que l'on retrouverait dans la pratique séculaire du peuple de Dieu des richesses, des valeurs de révélation qui ne demandaient qu'à être exploitées et explicitées.

Or, si ce peuple de Dieu est en voie de transformation, si, par le moyen de la technique, il est en contact avec un monde qui est en train de se construire, on comprend que Dieu se sert de ces transformations pour éveiller la conscience du peuple chrétien à de nouvelles réalités et à la projeter vers ce monde qui est à construire. C'est ainsi que l'homme devenu plus conscient et plus libre collabore d'une façon plus personnelle et plus consciente à cette élaboration du monde qui vient. Voyez donc d'abord tout ce système de salut que déjà saint-Paul évoquait, comment cela s'incarne, non pas seulement dans des études, je dirais scripturaires, mains comment la société elle-même devient un livre ouvert, comme on avait parlé de la nature qui devient un livre qui chante la gloire de Dieu.

La société, le peuple de Dieu qui réalise ces transformations technologiques est un livre ouvert où il nous faut apprendre à découvrir les signes des temps et cette volonté de Dieu sur l'humanité qui est en train de se parfaire. Et c'est dans cet esprit que plusieurs membres de l'équipe d'animation sociale ont décrit cette « Terre des Hommes » de l'Expo '67. Vous trouverez dans ces publications du centre d'animation sociale une pastorale de Expo '67, beaucoup de cet esprit, je dirais du Concile, de cet esprit de GAUDIUM ET SPES, et qui l'applique à ces exhibits à ces pavillons qui, en petit et d'une façon très imparfaite, décrivent ce phénomène qui se joue à l'échelle mondiale.

Ces réalités qui vont frapper davantage les auteurs de l'Encyclique, quelles sont-elles? On pourrait sans doute faire une analyse détaillée des causes économiques, technologiques, comme je viens de le faire, mais il faudrait un traité d'histoire économique. Il faudrait un traité sur la psychologie, un traité sur les relations humaines, et ce n'est pas le rôle d'une constitution dogmatique et pastorale de faire ainsi le « déchiffrage » d'une réalité. Tout ceci est tout de même intéressant. Si vous avez

remarqué, les hommes de science, quand ils finissent par s'attacher à des concepts ou à des catégories, tuent les corps qu'ils veulent sauver. On finit par ne plus voir le malade, mais on voit des cancers et des tumeurs; on ne voit plus des pauvres, mais on voit des budgets familiaux; on ne voit plus des personnes, mais des casiers. Et alors les auteurs de GAUDIUM ET SPES, pour analyser cette situation de la transformation de la Société (sic), au lieu de prendre des concepts, ils ont choisi des communautés, c'est-à-dire des points d'intégration et de réflexions où l'on peut observer des phénomènes, mais à une échelle d'unité, à une échelle organique, à une échelle personnelle et sociale. Et c'est ainsi qu'on étudie la personne, la communauté, le monde du travail, l'Église.

On a beaucoup insisté sur la personne. Pourquoi GAUDIUM ET SPES insiste-t-elle sur la personne? C'est que la personne, ce n'est pas un système biologique, ce n'est pas une psychologie, ce n'est pas un réseau social. La personne, c'est un être sauvé qui a son entité propre et éternelle. Et alors vous voyez comment, dans cette perspective, le culte de plus en plus grand que l'on voue à la personne humaine trouve sa source dans le fait qu'un homme c'est un être capable d'unifier toute une série de réalités : il unifie son corps, son esprit, son affectivité; il unifie les êtres autour de lui. C'est un centre d'intégration, un pôle d'unité; et c'est en cela que l'homme est fait à l'image de Dieu.

Cependant, une personne si puissante soit-elle ne peut se croire seule; dans nos grandes sociétés industrielles modernes, on voit souvent des organisés sociaux qui sont souvent des êtres coupés de toutes racines, de leur milieu familial, et qui sont pratiquement des loques humaines. Et c'est pourquoi l'homme ne peut vivre que s'il est intégré dans une communauté. Et c'est ainsi que la communauté familiale, culturelle doit être étudiée comme une unité capable d'absorber les changements sociaux et de les transformer.

Cette communauté familiale est en équilibre avec une autre. On peut dire qu'il y a deux types de sociétés : la société où l'homme néglige la fête de sa fille pour assister à une réunion d'affaires, et le pays où l'homme néglige s'assister à une réunion d'affaires pour fêter sa fille. Et je pense que vous qui avez des expériences dans des pays du tiers-monde de natures diverses, vous verrez comment, traditionnellement, l'unité familiale absorbait toutes les relations. La transformation de la société était absorbée par l'unité familiale. Mais quand une société est très industrialisée, quand tout s'est rationalisé, on voit l'inverse : la société broie la famille au point qu'elle ne peut plus avoir ses relations d'intimité, ses relations d'unité; les logements ne sont pas assez vaste pour abriter la famille étendue, et l'on voit ainsi se décortiquer l'unité familiale. D'où l'on voit comment *Gaudium et Spes* insiste à la fois sur cette unité familiale et sur cette unité de travail. Et ça, c'est encore un des grands défis de l'homme moderne d'équilibrer par sa communauté les diverses fonctions essentielles dont il a besoin pour survivre : unité familiale où son affectivité retrouve ce dont elle a besoin, et unité de travail où il

peut produire suffisamment de biens pour être capable de nourrir cette famille. Et alors vous voyez comment, dans les sociétés, après avoir tour à tour sombré dans un certain libéralisme, qui ignorait les exigences de la personne humaine et de la famille, on a eu en retour une espèce de familialisme exagéré, qui a été le socialisme sous certaines formes, où la société voulait tout contrôler pour protéger les individus et même souvent au détriment de certains rythmes d'expansion qui se seraient voulus moins rapides.

Et alors on voit dans les pays qui sont partis pour l'une ou l'autre, une espèce de convergence où les pays qui étaient centrés sur une mystique du travail ont dû aussi introduire une mystique de la consommation, et au contraire, les pays qui étaient orientés vers une productivité plus libérale, ont ajouté des normes sociales en vue de tempérer un régime qui aurait été trop dur pour assurer la survie des faibles au sein de la population. On voit alors comment ces termes de la personne, de la communauté et du travail vont être les bases, je dirais élémentaires, sur lesquelles l'Encyclique va porter des regards. Et alors dans un autre stade qui sera abordé, c'est celui de l'Église. Or l'Église sera davantage étudiée dans la constitution dogmatique sur l'Église, qui est un chef d'œuvre. Et je pense qu'on ne pourra jamais assez remercier le Seigneur de nous [avoir] fait connaître cette définition lumineuse de l'Église et cette perspective vraiment dynamique du Christ présent dans le monde de ce temps.

Mais l'Église, ici, s'insère dans notre Société (sic); et c'est là qu'on va voir comment l'Église et le monde vont être en inter-action. Car c'est peut-être le point le plus délicat et sur lequel il faudra bien être sensibilisé pour ne pas projeter dans un monde qui se construit une idée de l'Église qui soit en décalage sur ce monde. Je prendrai un exemple tout à fait classique : le récipient donne la forme au liquide qui y est versé. Dans un verre conique, l'eau devient conique; dans un verre allongé, l'eau devient effilée, etc. Or la grâce du Seigneur est versée dans des personnes et dans des sociétés, et à travers les personnes dans les sociétés. Elle prendra donc la forme de cette société.

Je suppose que rapidement une société se transforme; est-ce que l'image de l'Église se renouvellera avec le dynamisme de la société? Je pense, par exemple, à une société paysanne où on a un enseignement qui est versé dans une âme de paysan avec tout ce que cela comporte de noble, de grand. Mais voici que subitement ce monde rural se met à bouger : on introduit une machine agricole; on introduit des rapports plus rapides entre les personnes; les contacts sont plus nombreux; l'individu, au lieu de se trouver en face de 50 personnes dont il connaît la figure et l'histoire, se trouve subitement noyé dans une grande ville, où il ne connaît pas même l'histoire d'une personne sur 100 figures qu'il côtoie (sic). Il est évident que sa vision du monde va être transformée. Si sa foi, qui est au fond une lumière de Dieu qui est donnée aux hommes dans la transformation de cette société, si sa foi n'est pas vivante, il va garder sa foi de paysan et la perdra peut-être parce qu'elle ne cadrera plus avec le monde technologique qui

se développe. Et alors vous voyez comment les pertes de foi auxquelles on a assisté dans l'Europe du 19e siècle, auxquelles on assiste même au Canada français, dans une certaine mesure, et auxquelles on assiste aussi en certains pays de mission, sont causées par un changement rapide technologique et par une vision chrétienne qui n'est plus ressourcée aux nouvelles formes de la présence de Dieu dans ce monde qui se construit.

C'est là qu'on voit comment le conseil du Seigneur « de veiller et de prier », s'il n'y a pas sans cesse un renouvellement de la foi quotidienne dans les contacts incessants avec les réalités du temps, on n'a qu'une foi morte, une foi d'enfant, une foi d'un monde vieilli et dépassé. Et c'est ainsi que ce n'est pas une question d'âge. Vous pouvez trouver des gens d'un âge avancé qui ont renouvelé leur foi, leur vision du monde; et vous pouvez avoir de gens tout à fait jeunes, de 20 ans, qui sont déjà des vieux parce qu'ils n'ont pas réfléchi, prié, qu'ils ne se sont pas renouvelés.

Vous voyez alors comment, dans ce monde en transformation si paradoxal que ce soit, on pouvait craindre que l'Église étant une réalité attachée à des valeurs éternelles serait perdue dans ce monde en mouvement. Au contraire, puisque nous sommes sous le régime de l'Incarnation, le fait que l'Église vit dans une société en transformation va forcer les chrétiens à avoir une vision dynamique et à renouveler leur foi. Et ceux qui ne la renouvelleront pas seront écartés du réseau, seront incapables de suivre le rythme du développement de l'Église. C'est pourquoi je vous disais tout à l'heure que nous devons regarder cette réalité avec joie et espérance; je vous dirais même que probablement les manifestations les plus grandes de l'Esprit se feront davantage dans les coins périphériques du monde, un peu à la façon dont une roue tourne plus vite aux extrémités qu'au centre.

Et c'est ainsi qu'on a vu même dans l'Europe, surtout les pays du Nord, acquérir un dynamisme plus grand que le centre; et souvent on a reproché au centre de la chrétienté de ne pas évoluer assez rapidement. Il faut se rappeler que si le centre de la roue se mettait à bouger, le reste de la roue ne pourrait plus tourner. Il faut une certaine stabilité, une certaine unité, une certaine intégration au centre, mais c'est vraiment à la périphérie où le mouvement se fait le plus sentir.

Il faut donc ne pas vous décourager si vous sentez que dans les [banlieues] du monde où vous êtes, la population bouge plus vite, la natalité est en expansion, les problèmes sont plus grands. Et si vous vous voyez au centre des chrétientés, il n'y a peut-être pas tout le dynamisme que vous y voudriez. C'est au fond une loi de la vie. Et c'est là, je pense, que ceux qui croient qu'il y a unité dans l'Église et qu'il doit y avoir un centre, une [banlieue], vont accepter que dans cette différence de rythme, il y a tout de même une communication qui se fait et une transformation de l'esprit. Si les os se mettaient à se déplacer aussi vite que le sang et les nerfs, nous serions des êtres inconsistants. C'est parce qu'il y a un squelette qu'il y a des nerfs, que le squelette est stable et que

les nerfs sont rapides et obéissants aux mouvements de la sensibilité, que nous avons un homme qui a une unité à travers une constitution composée d'éléments divers. Ce sont des notions très simples. C'est peut-être là que Saint-Paul est moderne quand il nous les rappelle. Mais je pense que c'est dans cette perspective où l'on doit envisager les transformations comme étant une source de grâces qui s'effectue dans le monde.

Quant au point plus particulièrement traité des problèmes urgents, évidemment on parle du mariage et de la famille. Pourquoi? Parce que c'est un élément capital, car c'est dans la famille que se forme la psychologie des gens, et on sait comment un désordre psychologique produit une difficile adaptation aux réalités. Et c'est pourquoi dans un monde en transformation qui va être de plus en plus rapide, il v falloir que la famille soit de plus en plus solide pour favoriser une intégration. Et l'on sait comment les premières années sont importantes : à l'âge de 5 ans, une année, c'est un cinquième de la vie; à 50 ans, c'est un cinquantième. D'où l'importance des premières années de la vie. L'éducation des enfants demeure un lieu privilégié où l'on doit communiquer la foi. Puisqu'on assiste à une telle transformation, il y aura, à cause du machinisme et de la technologie, une possibilité de se libérer des tâches les plus exigeantes et peu à peu accéder à un plus grand niveau de culture. Or, dans ce niveau de culture, on va voir de plus en plus une société en expansion; et c'est ainsi qu'il y aura sans cesse de nouvelles techniques et aussi de nouvelles connaissances. Songez un peu à tout ce que l'on peut mettre sur ces machines électroniques de nos universités. Songez aux bibliothèques de demain qui seront faites de microfilms. Songez aux combinaisons infinies des calculs statistiques et vous aurez une idée de la formidable programmation du monde de demain.

Vous voyez donc comment la culture pourra être décuplée; non seulement les connaissances seront décuplées, mais en faisant de la linguistique comparée, on est capable de comprendre la structure des pensées des différents peuples, et on arrivera à une espèce de méta-langage où l'on verra, je dirais, une linguistique comparée apparaître peu à peu, un langage humain au sein de l'humanité. Quant à la vie économico-sociale, j'en ai dit un mot tout à l'heure; c'est un problème important à cause du développement économique qui se fait et des écarts très grands qui existent entre les peuples qui ont et ceux qui n'ont pas.

Et c'est ici que, comme chrétiens, vous devez être tout à fait solidaires des gens qui veulent transformer la société; et je crois qu'en ce moment-ci, on doit être dans la position de Paul VI qui trouve inacceptable les conditions dans lesquelles on vit. Je crois que le chrétien ne peut pas être, aujourd'hui, un conservateur. Il doit trouver inacceptable l'écart très grand entre les peuples mais là où le chrétien, par exemple, doit être vigilant, c'est de savoir de quelle façon il va transformer cette société. Comme nous sommes les témoins de l'amour, nous nous refusons aux solutions de la haine; et c'est

là, je pense, qu'il faut beaucoup d'imagination pour dépasser les solutions simplistes qui sont souvent apportées aux peuples et qui ne sont souvent qu'une mystification.

Enfin la communauté politique, l'essor des jeunes nations, essor de nationalisme souvent, risque d'absorber les énergies des peuples; et nous voyons souvent des peuples qui, au point de départ, étaient très religieux, être absorbés dans la politisation de la jeunesse. Je crois que cette politisation n'est pas mauvaise en soi, c'est-à-dire que c'est une espèce de prise de conscience beaucoup plus incarnée dans la réalité; mais à travers la politisation de la jeunesse qui se fait, il faut une présence chrétienne pour finalise cette action sociale ou cette action politique, et ne pas la laisser à elle-même.

Ici encore on refusera au chrétien d'intervenir dans la politique; c'est là, je crois, qu'il faut avoir une souplesse assez grande, c'est-à-dire que tous les gens puissent avoir des numérateurs différents, que l'un puisse avoir une pensée plus progressiste, l'autre une pensée qui le soit moins. L'un sera rattaché à tel parti politique et l'autre à un autre; mais il faudra toujours demander aux chrétiens s'ils ont des numérateurs différents qui varient d'après leurs différentes cultures, que le dénominateur soit toujours le même : le sens de l'Église, le sens de l'unité, le sens du peuple de Dieu. Et je crois que c'est dans cette liberté accordée dans les choses où chacun peut s'exprimer d'après ses idéologies propres, mais en respectant cette unité intérieure qui doit rattacher les fils de Dieu.

Enfin, cette construction de la communauté des nations est un objectif vers lequel on doit tendre. Cette construction du monde international, je crois que nous l'avons faite d'une façon implicite; nous avons fait de la politique internationale sans le savoir, alors que nous étions tous présents dans les différents coins de la « terre des hommes ». Mais je crois qu'il faut rendre ces liens plus explicites; il faut développer davantage ce sens de l'unité; il faut vraiment que cette solidarité humaine entre les hommes apparaisse, et je crois qu'il faudra des façons complètes de collaborer. Je pense que les universités sont maintenant remplies de spécialistes qu'on devrait davantage utiliser, mettre à contribution. On devrait davantage, également, utiliser les services des pays – d'ailleurs, je crois que vous le faites abondamment – afin d'établir entre les peuples une collaboration; nous devons être présents dans toutes ces entreprises qui sont faites pour jumeler les pays, les continents et ainsi sortir les peuples riches et les peuples pauvres de leur isolement.

Voyez donc comment l'Encyclique va nous poser un problème. Comment concilier les paroles de Son Ex. Mgr La Brie nous disant tout à l'heure d'apporter la foi, d'être d'abord des témoins de la foi, comment concilier cela avec les propos d'un sociologue sur les éléments constitutifs des transformations des peuples? Eh bien! c'est là, c'est dans ce dialogue que vous avez le mystère du peuple de Dieu en action. Vous ne pouvez pas oublier ce message du Christ de prêcher l'Évangile, d'apporter la foi; et, par ailleurs, vous ne pouvez pas non plus ne pas vivre sur cette terre des hommes. Et c'est là où vous

voyez comment chacun – c'est l'histoire d'une vie, c'est probablement l'histoire de votre vie personnelle – vous avez dû arriver à vivre de la foi dans les fonctions temporelles, dans les fonctions existentielles que vous avez assumées. Et c'est l'acceptation de cette difficile intégration qui fait le chrétien mûr dans le monde qui se construit.

L'on voit comment les défections sur le plan de la pratique religieuse se produisent précisément où, confrontés avec ces deux mondes, l'homme qui n'est pas capable de les assumer tous les deux se retire; ou bien il renie sa foi, ou bien il se retire dans une tour d'ivoire; ou bien il sombre dans un isolement qui est une sorte de schizophrénie, mais il n'est pas chrétien. Et comme le disait le P. Congar, c'est dans la mesure où le chrétien accepte son rôle social que son rôle personnel lui est révélé. C'est l'autre qui nous révèle qui nous sommes.

Et c'est ainsi que le monde va révéler à l'Église ce qu'elle est. Je me permets ici d'attirer votre attention spécialement sur ce paragraphe 44 sur l'Église dans le monde de ce temps, parce que c'est, à mon sens, le nœud de la solution de ce problème : l'aide que l'Église reçoit du monde d'aujourd'hui.

> De même qu'il importe au monde de reconnaître l'église comme une réalité sociale de l'histoire, et comme son ferment, de même l'Église n'ignore pas tout ce qu'elle a reçu de l'histoire et de l'évolution du genre humain. C'est le dialogue entre l'Église et le monde. L'expérience des siècles passés, les progrès des sciences, les richesses cachées dans les diverses cultures, qui permettent de mieux connaître l'homme lui-même et ouvrent de nouvelles voies à la vérité, sont également utiles à l'Église. En effet, dès le début de son histoire, elle a appris à exprimer le message du Christ en se servant des concepts et des langues des divers peuples et, de plus, elle s'est efforcé de le mettre en valeur par la sagesse des philosophes. Ceci afin d'adapter l'Évangile dans les limites convenables à la compréhension de tous et aux exigences des sages.

À vrai dire, cette manière de proclamer la Parole révélée va demeurer la loi de toute évangélisation. C'est de cette façon, en effet, que l'on peut susciter en toute nation la possibilité d'exprimer le message chrétien selon le mode qui lui convient, et que l'on fait en même temps un échange vivant entre l'Église et les diverses cultures. Pour accroître de tels échanges, l'Église, surtout de nos jours, où les choses vont si vite, où les façons de pense sont extrêmement variées, a particulièrement besoin de ceux qui vivent dans le monde et qui en connaissent les diverses institutions, les différentes disciplines et en épousent les formes mentales, qu'il s'agisse des croyants ou des incroyants.

Comme elle possède une structure sociale visible, signe de son unité dans le Christ, l'Église peut aussi être enrichie; elle l'est effectivement par le déroulement de la vie sociale, non pas comme s'il manquait quelque chose à la constitution que le Christ lui a donnée, mais pour l'approfondir, la mieux exprimer et l'accommoder d'une manière

plus heureuse à notre époque. L'Église constate avec reconnaissance qu'elle reçoit une aide variée de la part d'hommes de tout rang, de toute condition, aide qui profite aussi bien à la communauté qu'elle forme qu'à chacun de ses fils. En effet, tous ceux qui contribuent au développement de la communauté humaine aux plans familial, culturel, économique, social et politique, tant au niveau international qu'au niveau national, apportent par le fait même, et en conformité avec le plan de Dieu, une aide non négligeable à la communauté ecclésiale pour autant que celle-ci dépend du monde extérieur. Bien plus, l'Église reconnaît que de l'opposition même de ses adversaires, de ses persécuteurs, elle a tire de grands avantages… et qu'elle peut continuer à le faire.

Alors vous voyez comment, dans ce climat, nous pouvons ne pas avoir peur de l'avenir. Ayant ce témoignage de foi et d'espérance extraordinaire qui nous a été donné par le Concile, avec les moyens dont nous disposons, qu'est-ce qui nous reste à faire? D'abord, cet échange avec les chefs des nations dans lesquelles vous êtes. Ne demeurez pas dans de petits ghettos; entrez en contact avec les plus grands spécialistes; entrez en contact avec des hommes qui sont capables d'apporter les solutions techniques; et c'est de cette relation de votre foi avec leurs connaissances que jaillira ce monde qui se construit.

Je pense qu'il s'agit, par exemple, d'examiner vos budgets concrètement; à quoi accordez-vous de l'importance? Est-ce aux choses qui sont en voie de développement? Est-ce aux choses essentielles? Tout cela doit se traduire dans des réalités. Est-ce que vous avez suffisamment de contacts, de voyages? Dans un monde qui est mobile, êtes-vous assez mobiles? Êtes-vous trop mobiles? À chacun de faire son examen de conscience afin que les politiques concrètes de chaque groupe de missionnaires correspondent vraiment à la réalité des besoins de notre temps. Voilà ce que je pensais devoir tirer de cette Encyclique à votre intention.

§

Norbert LACOSTE, L. Th, L. Sc. Soc., l'abbé, Curé de St-Germain d'Outremont, Professeur de Sociologie à l'Université de Montréal.

Source : LACOSTE, Norbert, « Gaudium et spes et ses implications pastorales et missionnaires », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. VIII, no 3, décembre 1967, p. 33-41.

MISSION ET DÉVELOPPEMENT

Albert DOUTRELOUX

Traiter d'un tel sujet exige qu'on prenne position entre deux extrêmes. D'une part, avec les décolonisations, les missions devaient nécessairement être prises à partie par tous ceux qui dénoncent – fût-ce par pur conformisme – toute forme de colonialisme. Il est trop évident, en effet, que l'expansion et l'établissement missionnaire aux XIX^{e} et XX^{e} siècle [sic] est directement et étroitement lié à l'entreprise coloniale. Mais, d'autre part, les tenants subsistent encore – et de manière aussi formaliste éventuellement – d'une glorification naïve et d'une sorte d'exploitation émotionnelle des missions. Il est, de nouveau, incontestable que le bilan missionnaire comporte maints aspects positifs et qu'il est solidaire des appuis sollicités et obtenus des pays de vieille chrétienté.

Entre le blanc et le noir, le bon et le mauvais, le triomphalisme simpliste ou intéressé des uns et le masochisme ridicule ou indigne des autres, il est impossible de décider. Tous ont tort et raison à la fois, Il est plus urgent désormais de prendre distance du phénomène et d'essayer de juger sainement et positivement de la place et du rôle des missions dans la colonisation d'abord, dans le développement ensuite.

On réunit ici colonisation et développement. Il faudra d'abord s'expliquer là-dessus. On verra ensuite comment les missions ont été compromises dans la colonisation. Et enfin il s'agira de saisir leur situation actuelle face au développement. On prend, bien entendu, le point de vue de l'anthropologue avec la vérité spécifique et aussi bien les limites de cette discipline.

1. La colonisation ou le développement: une aliénation

En quoi a consisté essentiellement la colonisation ?

On la comprend d'ordinaire comme la main-mise économique et politique d'un pays

sur un autre. Ce n'est pas faux mais cela reste insuffisant. Ce genre de domination, d'impérialisme a toujours existé, existera sans doute toujours. Quel pays, quel groupe humain n'est pas de quelque manière tributaire d'un autre lorsqu'il ne domine pas lui-même cet autre? Les situations actuelles du monde occidental, économiques, sociales et politiques, nous éclairent suffisamment là-dessus. Dans le phénomène colonial une autre dimension apparaît du fait d'un décalage culturel énorme entre dominants et dominés. II n'est pas question de discuter ici de la prédominance d'une culture en soi par rapport à d'autres. Il suffit de noter que la culture et la civilisation scientifiques et techniques de l'Occident étaient radicalement différentes depuis le XIX^{e} siècle de celles du reste du monde. En même temps, l'appareil matériel dont cette culture et cette civilisation dotaient les pays occidentaux permettait à ceux-ci d'imposer leurs manières de voir aux peuples dominés. L'Occident avait pratiquement une initiative absolue. Jadis, ou récemment mais hors du contexte proprement colonial, on pouvait par force, ruse ou accord imposer à un autre peuple un pouvoir, un circuit commercial, lui apporter et aussi bien lui emprunter des nouveautés de tous ordres. Les partenaires cependant pour présenter parfois des différences nettes et vigoureuses n'en participaient pas moins à une réelle unité culturelle. Les langues étaient différentes mais on disait les mêmes choses. On parlait de choses différentes mais on pensait selon des modes analogues. Ainsi les Hébreux de l'Ancien Testament parmi les autres peuples du Proche-Orient, puis sous la domination des Romains. Plus tard les Croisés d'Occident et les Infidèles, les Portugais de Diogo Câo et les habitants du Congo ou de Goa. Aujourd'hui, les États-Unis peuvent imposer des techniques, des situations économiques et politiques, à l'Europe ou au Canada mais ni les Canadiens ni les Européens ne sont absolument étrangers aux manières de penser des Américains des États-Unis.

Par contre, ces mêmes manières de penser et d'agir transportées dans le Sud-Est brésilien, les plaines du Gange ou les savanes voltaïques y sont totalement étrangères à celles de ces pays.

Hors de l'Occident, aucune Histoire n'a préparé à longueur de siècles cette civilisation euro-américaine du XX^{e} siècle et sa compréhension.

Les colonisés dès lors sont des gens qui ont été forcés de vivre au XXe siècle occidental sans y avoir été préparés. D'un coup leur passé, leurs traditions, leurs habitudes de vie les plus profondes sont niées – non pas supprimées – deviennent inutiles, inefficaces, et ceci non seulement aux yeux du colonisateur mais encore aux yeux mêmes des colonisés. Ceux-ci, en effet, ont été complices de la colonisation, en quelque sorte, malgré les protestations et des révoltes épisodiques, malgré l'ambiguïté presqu'inconsciente de leur adhésion. La puissance étonnante du Blanc s'est imposée aux esprits des colonisés en même temps ou même avant qu'elle ne s'inscrive dans les faits de l'établissement colonial. Elle rend dérisoire, elle déclasse pour ces colonisés tout

l'héritage de leurs ancêtres et, de nouveau, certaines nostalgies ou réticences, certaines révoltes mêmes ne changent rien à ce fait révolutionnaire.

Bref, la colonisation en tant que colonisation est une conquête au niveau culturel, au plan des manières de voir et de penser, avec l'assentiment quasi nécessaire des colonisés[1].

Une excellente preuve de cette connivence des colonisés avec les colonisateurs peut se trouver dans l'attitude générale des colonisés vis-à-vis du sous-développement. Et on passe ainsi au « développement » sans quitter la colonisation. « Développement » est un mot nouveau pour ce que les colonisateurs appelaient « action civilisatrice », et les scientistes et idéologues du XIX^{e} siècle « progrès ». Développement peut se traduire encore par « occidentalisation ». En dépit des décolonisations, toujours définies en termes politiques et diplomatiques, le monde riche ou « développé » continue d'imposer cette occidentalisation au Tiers-Monde. Il l'impose par des pressions économiques et politiques, sans doute et comme jadis, mais aussi et surtout au niveau des modes mêmes de penser et de vivre. Un État « moderne » est un État Bureaucratique (sic). Une vie politique sérieuse ne peut être que démocratique et calquée sur les modèles, théoriques, des institutions occidentales. Une agriculture « développée » doit être mécanisée. Un enseignement de « haut niveau » se doit de copier un des systèmes euro-américains. On calcule des taux de natalité et de mortalité, des pourcentages de lits d'hôpitaux et de médecins, de revenus bruts, etc., puis on les compare à ceux des pays riches. On relève alors des déniveaux (sic) catastrophiques pour les pays pauvres et, corrélativement, on fixe à ces derniers les objectifs et les modalités de leur développement.

De nouveau ces perspectives sont adoptées et défendues par les représentants du Tiers-Monde eux-mêmes. Ces derniers semblent incapables, pour la majorité, de concevoir l'organisation et l'évolution de leurs pays en d'autres termes que les termes occidentaux, les termes de leurs anciens tuteurs. De ce point de vue, ils demeurent des colonisés et nous continuons d'être des colonisateurs. Encore une fois les déclarations de principe, les protestations contre le néo-colonialisme, les jeux du chantage et du marchandage ne changent rien au fait de base. La dénonciation du néo-colonialisme est toujours parallèle… à un nouveau pacte colonial, plus discret, même pas toujours.

Dans la décolonisation, en fin de compte, tout se passe comme si les peuples colonisés avaient simplement changé de maîtres mais non de situation. Les populations n'ont pas été plus consultées, en réalité, par les nouveaux maîtres que par les anciens. Aussi bien n'ont-elles pas ressenti parfois le départ de ces derniers comme un abandon et une trahison! Les nouveaux gouvernants ont sans doute l'alibi commode de la couleur et de la race. Mais ils ne sont certes pas a priori plus désintéressés ni plus honnêtes,

1. On voudra bien désormais se souvenir du sens très spécifique que nous donnons à " colonisation ", "colonialisme". Sans cette précision du sens, ces mots prêtent à toutes les confusions et perdent toute signification opératoire.

au contraire. Ils sont, le plus souvent encore, beaucoup moins compétents et efficaces. Enfin il reste aussi difficile pour le peuple de s'identifier à ces dirigeants qu'aux administrateurs coloniaux puisque les premiers sont, précisément, des copies plus ou moins conformes des seconds.

Il y a certes des symptômes objectifs du sous-développement bien que les spécialistes reconnaissent de plus en plus que ces symptômes transformés sans autre avertissement en critères ne peuvent jamais être généralisés. Les faits existent, malnutrition, mortalité infantile, analphabétisme, sous-exploitation, etc..., etc.... Mais aucun de ces faits ne peut être aujourd'hui retenu comme critère absolu du sous-développement. On pourrait leur en opposer d'autres, pris en Occident ceux-ci, comme les taux de malades mentaux et d'enfants inadaptés, les symptômes de malnutrition dans l'abondance, les degrés de rationalité et d'efficacité de nombre d'administrations, la fonctionnalité des appareils « démocratiques », etc...

Dès lors, comme le phénomène colonial, les phénomènes connexes du sous-développement et du développement ne sont pas uniquement mais sont d'abord culturels. Il s'agit encore et toujours, au départ, de cet affrontement brutal, implacable, entre deux Histoires hétérogènes, de subir une civilisation étrangère avec une mentalité radicalement incapable de la comprendre, ou de tenter de reconvertir d'un seul coup toutes les acquisitions d'un passé séculaire désormais inadaptées à un monde défini par des étrangers lointains, lointains à tous les points de vue. Si les systèmes politiques sont corrompus et dysfonctionnels, c'est parce qu'on ne peut comprendre et réaliser une démocratie à l'occidental sans la longue histoire qui a préparé cette démocratie en Europe et en Amérique. Si on ne peut se servir correctement des machines, ce n'est pas faute d'habileté mais faute de pouvoir comprendre réellement ce qu'est une machine hors du contexte où elle est née très lentement. Si l'alphabétisation et l'instruction sont décevantes, il n'y a pas manque de capacités intellectuelles mais impossibilité de saisir le sens positif de l'instruction, du diplôme universitaire, hors des cultures où se sont élaborés peu à peu ces programmes, ces connaissances concrètes, ces manières de voir et d'apprendre. Du reste si nous nous regardons nous-mêmes, par-delà nos idéologies rassurantes, quel secteur de la civilisation occidentale aujourd'hui ne serait pas profondément remis en question et, dès lors, sur quel plan serions-nous réellement en droit de juger les autres?

Aussi bien en imposant à tout prix – fût-ce avec les meilleures intentions du monde – des produits et des formes de la civilisation occidentale, on restaure la colonisation avec les mêmes drames et les mêmes échecs. À vouloir à tout prix s'approprier tels quels, sans les mieux comprendre et les mieux adapter, ces produits et ces formes, on se maintient dans la situation de colonisé, avec les mêmes problèmes insolubles. Les néo-

colonisés, dans une perspective simplement économique, seront toujours plus pauvres par rapport à des peuples toujours plus riches.

Pour comprendre la colonisation et les politiques de développement qui en sont le plus souvent les prolongements, nous devons donc envisager ces phénomènes d'un point de vue non pas exclusif mais néanmoins fondamental, celui de la culture. La culture est, dans son acception stricte, l'ensemble des mécanismes mentaux, la plupart du temps inconscients, qui soustendent (sic) de manière caractéristique la pensée claire, les connaissances et les croyances explicites, les réalisations de tous ordres d'une collectivité.

2. Les missions compromises

On devine sans peine que, de ce point de vue, on passe assez aisément à l'action missionnaire comme telle dans la colonisation et la décolonisation.

Il est clair, d'emblée, que les missions ont été et restent de puissants agents de colonisation ou, aujourd'hui, de développement. Au reste, elles ont depuis longtemps établi jour après jour, dans leurs publications et dans la prédication, leur impressionnant bilan. De nouveau, ni naïfs, ni masochistes, reconnaissons que leur fierté est parfois objectivement justifiée mais qu'en même temps leur gloire est souvent bien ambiguë. Aussi bien, sans parler des détracteurs systématiques, savons-nous assez le profond malaise que ressentent actuellement les missionnaires lorsqu'ils acceptent de s'interroger sur leur action, sa validité, ses modalités, ses résultats.

On ne peut sous-estimer les réalisations objectives des missions, ni leur prix humain et matériel. Dès les débuts de la colonisation, elles se sont efforcées d'humaniser celle-ci, dénonçant les abus, non sans risque parfois, soulageant les misères les plus diverses de toutes leurs forces, osant, les premières et parfois les seules, croire effectivement en l'éducabilité et la perfectibilité des « sauvages ». De là cette remarquable floraison d'œuvres de toutes sortes, du dispensaire rural à l'université, en passant par les premières formes d'animation rurale, la promotion féminine, des orphelinats, etc…C'est encore plus admirable lorsqu'on sait de quels moyens limités les missionnaires disposaient le plus souvent et quels obstacles, humains et physiques, ils avaient constemment (sic) à surmonter. De ce point de vue, on peut estimer qu'aux critiques partisanes et / ou simplistes, des chrétiens et des autres, une réponse suffit : « Allez et faites aussi bien, sinon mieux ».

Mais ici nous n'avons pas à insister sur ce bilan positif. Nous avons à nous interroger sur son ambiguïté pour comprendre les réactions négatives qu'il suscite et les interrogations graves qu'il impose aux missionnaires eux-mêmes.

Tout d'abord nous ne pouvons ignorer qu'en humanisant la colonisation les missions

faisaient en même temps le jeu de celle-ci. Aussi, maints gouvernements avaient-ils comme politique, ouverte ou discrète, de favoriser l'arrivée puis l'installation de missionnaires, voire de les envoyer en avant-garde, pour fonder leur propre pouvoir sur les populations conquises ou convoitées. C'était, en plus grand, la politique appliquée déjà aux masses prolétaires de l'Europe industrielle du XIXe siècle et du début du XX^{e} siècle. Le christianisme était un facteur d'ordre, de discipline, de soumission même dans les masses, réellement un « opium du peuple ». À ces calculs, reconnaissons-le aussi, correspondait le plus souvent l'attitude des missionnaires eux-mêmes, parfaitement convaincus de la grandeur de leur mission – on peut le leur accorder bien qu'avec nuances – mais aussi de la légitimité de tout moyen apte à favoriser cette mission, y compris l'alliance, même orageuse parfois, avec les puissances coloniales et l'exercice de la force. Ils étaient aussi convaincus de la nécessité et de la grandeur de l'œuvre civilisatrice de ces mêmes puissances et surtout de celle dont ils étaient les ressortissants.

On ne peut s'étonner, dans ces conditions, de ce que les missions soient perçues comme partie intégrante du système colonial. Ce n'est même pas toujours une confusion ou alors cette confusion a été assez souvent le fait… des missionnaires eux-mêmes. Il faudrait, pour les juger sévèrement sur ce point, être certain qu'on évite désormais ces erreurs!… Rien n'est moins évident.

Ces collusions avec la société séculière sont et seront toujours la tentation ou l'erreur de l'Église, de toute église.

Dans le contexte colonial, il y a plus encore.

Le message religieux qu'entendaient porter les missionnaires était naturellement pensé comme un message éternel et universel, dépassant les barrières du temps et de l'espace, des races et des cultures. Illusion aisée lorsqu'on appartient effectivement à la race et à la culture des seigneurs et que celles-ci vous permettent toutes les initiatives tout en interdisant pratiquement aux autres de répondre. Ces derniers réagissaient-ils brutalement, du reste, les victimes de leur « barbarie » étaient autant de « martyrs » dont le sang devait cimenter la chrétienté nouvelle et exalter encore le zèle apostolique de leurs confrères et de leurs fidèles. Nous n'avons pas à juger de la vérité subjective de ces perspectives et interprétations pour les personnes engagées dans ces événements. Ceux qui payent le prix de leur conviction et de leur action ont toujours droit au respect. Pour nous cependant il reste qu'en nombre de cas tout au moins il y avait là naïveté dangereuse.

La religion des missionnaires ne pouvait pas, hors du plan des principes et d'une certaine foi, être une religion universelle. Elle prenait, et d'autant plus nécessairement que ses zélateurs ne s'en rendaient même pas compte, les formes, modes de penser, de comprendre, d'exprimer, que lui avaient imprimées la culture et la civilisation

occidentale (sic). Comme toujours – c'est la servitude ou le risque de toute religion – on prenait candidement le mot pour la chose, le symbole pour la réalité. Il ne faut pas remonter à François-Xavier lui-même interdisant à ses convertis de prier pour leurs parents défunts qui étaient de toute manière en enfer. Des Africains plus récemment s'étonnaient de ce que les Pères voulaient absolument que le Ciel soit le séjour des bienheureux alors que leurs ancêtres enseignaient que le séjour bienheureux des morts était sous terre… Ce ne sont pas deux croyances qui s'affrontent ici, mais deux manières purement symboliques de les exprimer en fonction de contextes différents. Ailleurs on s'est plaint de ce que le sacrement de pénitence favorisait l'immoralité des jeunes filles et des femmes puisqu'il suffisait de passer quelques minutes dans une sorte d'armoire magique pour être quitte. Au contraire, selon les traditions, les jeunes filles étaient longuement initiées, dans le langage approprié, à leurs fonctions et à leurs devoirs et les sanctions des esprits tutélaires étaient autrement impressionnantes qu'une dizaine de chapelet! On avait livré ici des formalismes, le rituel sacramentel, sans en donner, sans savoir peut-être en donner autrement que formellement encore le sens profond. Le sacrement devenait simple magie et les statistiques remises chaque année à Monseigneur… fort discutables.

Peu de missions ont osé concevoir et adopter la règle définit quelque part en Afrique occidentale et selon laquelle on ne conférait pas le sacrement de mariage avant que la fiancée ne soit enceinte… Pourtant on sait, ou devrait savoir, qu'en de nombreuses sociétés il n'y a de mariage consommé qu'après le premier enfant, gage du sérieux et de la fécondité de l'union. Par contre, en d'autres sociétés, la nôtre par exemple, qu'y a-t-il en réalité au fond de cette exigence de virginité, d'une virginité du reste physiquement définie? Instinct de propriété brutal, et prétentieux, du mâle? Valeur authentique sans doute aussi mais qui, avec la sanction de l'Église, couvre commodément toutes les autres, moins élevées…?

S'est-on mieux rendu compte que certaines formes de pudeur pouvaient n'être que conséquence d'un climat spécifique ou plus encore de certaines idées quasi-morbides, et qu'il pouvait y avoir beaucoup plus d'impudeur ici à se couvrir le corps d'une certaine manière qu'ailleurs à le dénuder dans un tout autre contexte.

Le sens de la propriété privée répond-il à une Loi divine ou a-t-on chez nous donné la caution de cette Loi à une structure socio-économique particulière? En va-t-il différemment avec le travail gage de vertu, mesuré en temps mécanique, selon un rythme conditionné en Occident par des nécessités spécifiques, un climat particulier, une sur-valorisation surtout du profit et de l'efficacité matériels, fruit encore de la civilisation très spéciale qui se développe en Europe puis en Amérique.

Le Droit Canon, cette émanation du Droit romain revue et corrigée par le Droit occidental au cours des siècles, a souvent tranché souverainement, et candidement,

des problèmes d'une rare complexité. On ignorait, par exemple, avec la plus parfaite sérénité, que la consanguinité, au-delà de limites très étroites, se définit différemment selon les civilisations —la nôtre n'étant qu'un possible parmi d'autres—, que sur cette définition se fondaient des systèmes compliqués de parenté et de mariage, que ces derniers enfin structuraient toute la société. Porter atteinte à un détail de l'ensemble compromettait ainsi tout l'édifice social.

Que dire de l'idée de Dieu même. Dans la meilleure hypothèse, on prétendait qu'elle existait naturellement chez les « païens » mais à condition de pouvoir la ramener aux formulations scolastiques, sans tenter de saisir la spécificité et la valeur en tant qu'autre de l'expérience religieuse de ces « païens ».

On se rappellera pour terminer le sort réservé aux audacieux qui ont osé essayer de comprendre les mécanismes culturels et sociaux, suggérer des règles et des rites nouveaux, et traduire intelligemment les croyances indigènes authentiques, de la querelle des rites malabars aux aventures du Père Lebbe, en passant par le Père Ricci et combien d'autres plus obscurs.

Bref, la prédication de l'Évangile du Christ – quelqu'aient été la foi et la bonne foi, le désintéressement, l'héroïsme même de ses missionnaires – a été trop généralement et pour une part trop importante transmission pure et simple, mais, de nouveau, transmission cautionnée par le caractère magico-religieux de ses promoteurs, caractère extrêmement impressionnant en tout contexte archaïque, et couverte ensuite par l'appareil énergique, sinon rude, et efficace de la puissance coloniale.

Et on se souvient encore de ces bulletins de victoires où « l'Esprit-Saint soufflait en tempête sur les pauvres païens régénérés ». On n'a pas assez remarqué qu'il semblait souffler de la même manière pour les prophètes noirs, par exemple… Ou alors on le nommait Satan, et on parlait minorité sectaire, rébellion, anarchisme, etc…

Ailleurs, du reste, on se heurtait à un mur incompréhensible, comme en Abyssinie et en Inde. A-t-on noté que le nombre des baptêmes pouvait être, précisément, en proportion inverse du degré de culture et de civilisation des peuples évangélisés…

Aussi bien, soyons lucides, les missionnaires sont de plus en plus mal tolérés par le corps social du Tiers-Monde. Ils demeurent encore acceptables là où on ne pourrait sans grandes difficultés les remplacer. Les remplacer bien moins pour la prédication de l'Évangile que pour leur œuvre profane, écoles, hôpitaux, etc… Le clergé autochtone pour sa part devient de plus en plus indépendant, non sans pénibles tensions entre lui et les missionnaires, non sans abus parfois, non sans carences fort décevantes même. D'une part, sans doute, certains prêtres autochtones sont les frères de certains administrateurs ou de certains officiers autochtones, mauvaises copies—ou trop fidèles — des Blancs qui les ont formés, mauvaises surtout parce qu'on n'a retenu que des formalismes et qu'on se sert de ces outils ou jouets nouveaux pour reprendre à son

propre compte désormais les statuts et les privilèges de ces Blancs, statuts et privilèges auxquels parfois on n'aurait jamais pu prétendre autrement, ni dans l'ancienne société ni dans la nouvelle. Mais d'autre part – et ceci exige une extrême attention – bien d'autres prêtres ou prélats, comme bien d'autres officiers ou fonctionnaires, sont tout simplement en train de se décoloniser, de revivre par eux-mêmes et pour eux-mêmes. Ce ne peut être sans douleur, ni même sans erreurs. Cependant, eux seuls désormais ont à en décider. Il est devenu impossible d'en juger souverainement de l'extérieur, à moins peut-être d'une conversion radicale, aussi pénible, aussi risquée, de la vieille et solide mentalité coloniale ou paternaliste. Être dérouté, choqué, scandalisé, fût-ce avec toutes les apparences d'objectivité, ne constitue plus un critère pour nos jugements ni un prétexte à intervention.

Les missionnaires font ainsi l'amère expérience de l'échec. On réalise de nouveau qu'on ne « convertit » pas avec un baptême, ni même avec un enseignement, fût-ce celui du séminaire, ni même en protégeant des fidèles dans de petits univers clos, ni enfin en « faisant du développement ».

En résumé, qu'ils le veuillent ou non, en soient conscients ou pas, quels que soient leurs prodiges d'ingéniosité, de générosité, d'abnégation et de foi, les missionnaires ont joué avec les puissances coloniales le jeu grandiose mais sans issue de l'occidentalisation du monde.

Au plan des réalisations matérielles ils ont amené, fût-ce par leur simple présence, les besoins et les réponses, les normes et les conduites, les idéologies ou les utopies de l'Occident.

Au point de vue religieux, c'est plus simple encore, ils ont enseigné une religion dont nous tentons péniblement aujourd'hui de retrouver l'authenticité…

Les missions, en tout cela, ont profité du régime colonial, de sa force et de ses contraintes, servies par son expansion et servant celle-ci à la fois.

Et pourtant, et de nouveau, le bilan des missions est peut-être à tout prendre positif. Mais avant d'en décider quelques réflexions encore.

3. Les missions décolonisées

On en vient ainsi au problème actuel de la situation des missions vis-à-vis du développement. Il serait plus exact de parler des situations des missions, mais si dangereuse que soit toute généralisation, elle s'impose ici pour faire bref.

Évitons d'abord une naïveté puérile et constatons que l'intérêt des missions pour le développement des peuples évangélisés ne date nullement d'aujourd'hui. En dépit parfois d'étiquettes nouvelles, il n'est pas un secteur de ce qu'on appelle maintenant développement qui n'ait été depuis très longtemps couvert par les missions, de

l'animation rurale à l'alphabétisation, en passant par l'éducation populaire et bien d'autres initiatives encore. Le succès de ces efforts peut avantageusement se comparer à ce qu'on prétend réaliser aujourd'hui – un seul exemple, la scolarisation de l'Afrique.

Mais si rien n'est nouveau en ce domaine, si l'encyclique *Populorum Progressio* elle-même n'a rien innové non plus de ce point de vue, on doit s'attendre à ce que, d'autre part, les ambiguïtés profondes et dangereuses du passé affectent encore les projets et les tentatives actuelles.

Il suffit pour s'en convaincre de voir comment est fort généralement interprétée l'encyclique sur le développement. Dans la pratique au moins, on la considère encore trop souvent comme un vigoureux appel à une « super-collecte » pour une « super-mission »... Ceci a sans doute suscité énormément de générosité, de vastes projets et déjà certaines réalisations parfaitement estimables. Mais on n'a pas toujours quitté l'ancienne piste, simplement élargie sur certains points.

Pourtant « Populorum Progressio » avait apporté du neuf, et même du révolutionnaire.

Tout d'abord, elle imposait le souci du Tiers-Monde à l'ensemble des chrétiens, sans plus le limiter à quelques « missionnaires » et à leurs bailleurs de fonds.

Mais beaucoup plus encore, elle situait la solution des problèmes du sous-développement d'une part, dans la prise en main courageuse et réaliste de leurs propres destinées par les peuples intéressés eux-mêmes et, d'autre part, dans une réforme intérieure radicale des pays riches—plutôt que développés.

C'était là briser d'un coup avec le vieux et tenace paternalisme colonial, laïc ou clérical. Parlant à Québec, il y a trois ans, Mgr H. Camara déclarait qu'on n'avait que faire de nos « volontaires dans » le Tiers-Monde, à moins cependant que ces volontaires n'y aillent apprendre les propres misères de leurs propres sociétés. En contribuant ensuite à réformer celles-ci, ils pourraient préparer une assistance enfin authentique et un dialogue loyal avec les pays pauvres. Somme toute, on nous demandait d'accepter nous-mêmes les leçons, l' » aide », du Tiers-Monde pour nous guérir nous-mêmes avant de « nous pencher » -—l'expression est bonne — sur les problèmes des autres...

Songe-t-on, à cet égard, à ajouter à nos campagnes pour l'Afrique ou l'Amérique latine des campagnes aussi vigoureuses pour les Eskimos et les Indiens de chez nous et pour ces groupes mendiants qui vivent des aumônes du Gouvernement! Et ceci sans parler de nous-mêmes! Il n'est pas du tout impossible évidement que cette dernière entreprise ne soit beaucoup plus difficile que l'autre.

L'action missionnaire, dès lors, s'avère désormais aussi importante dans les pays d'origine des missionnaires que dans les pays où on les envoie. Mais ici certains mots semblent devenir inadéquats. N'y a-t-il pas lieu de revoir et dépasser certaines vieilles conceptions ? Quelle société peut aujourd'hui prétendre au droit d'en « évangéliser »

une autre? Et si on veut « apporter l'Évangile » à une société, laquelle en a le plus besoin ? Y en a-t-il une qui en a plus besoin que les autres? À ces questions, l'Église, les « missions » doivent maintenant répondre elles-mêmes.

On peut cependant proposer quelques préliminaires objectifs à cette réponse en revenant à la question du développement.

Au plan technique, économique et politique, toute entreprise de développement exige désormais une technique considérable. Sans doute les diplômes ne sont-ils pas toujours — ce serait encore trop simple – un gage suffisant d'une technicité adéquate et efficace. Mais de toutes manières, il faut, dans le jeu extraordinairement complexe et subtil du développement mondial, une somme de connaissances, une organisation et toute espèce de moyens dont, sauf exceptions bien limitées, l'Église ne dispose guère, ne peut sans doute pas disposer par elle-même.

Les actions concrètes menées par les organismes chrétiens de développement peuvent parfois présenter une certaine efficacité. Celle-ci reste pourtant étroitement limités et dans le temps et dans l'espace. En fin de compte, elles ne résolvent rien. Il arrive même qu'elles contribuent, en contradiction avec leur propos ou avec ce qui devrait être leur propos, à lier davantage encore les bénéficiaires à l'économie ou à la politique étrangère qui les domine. Vieille histoire rappelée ci-dessus pour la période coloniale.

Si ces actions ont quelque sens, ce ne peut être finalement que symbolique. Elles se comparent à ces petits cadeaux qui tentent d'exprimer une sympathie, une amitié, un amour qui seuls les rendent précieux, sans lesquels ces cadeaux ne présentent aucune espèce de valeur.

À ce moment, il serait naïf de croire que l'Église peut, à ces niveaux, résoudre les problèmes du sous-développement. Il pourrait y avoir escroquerie à le faire croire, fût-ce pour susciter pour une bonne cause les générosités nécessaires. Il y aurait parfois fausse représentation lorsqu'on soutire de l'argent, sans plus, même pour de remarquables projets, grâce a un « Bingo », ou à un film pitoyable sur la misère des sous-développés, ou à toute autre version améliorée de certains type de sermons dits de charité… On pourra sans doute réaliser des bénéfices appréciables. Mais ils seront de toute façon insuffisants, mais ils serviront à des réalisations aussi insuffisantes, sinon même discutables, mais, et surtout, aucun sens authentique n'aura été donné à ce geste.

Le sens n'est pas donné par un discours ou des affirmations de principes. De nouveau, il ne sera posé que lorsque le « beau geste » signifiera pour ses auteurs… leur propre « conversion ». Et, bien sûr, ce n'est pas affaire facile, ni rapide, ni, éventuellement, sans danger.

Ceci amène sans doute à situer l'action de l'Église à un autre niveau des réalités du développement.

On peut penser que l'Église ici agit comme religion, sinon son action cesse d'être spécifique et elle ne serait plus elle-même que la raison sociale d'une quelconque entreprise de développement. Comme religion, une question cruciale se pose : est-elle une religion comme les autres, ou non ? On l'a vu, elle s'est de fait manifestée trop souvent comme une religion ordinaire. La religion est – objectivement encore – un système collectif de sécurisation psychologique, garantie d'un ordre socioculturel. Que ce dernier soit celui d'un Occident christianisé ne change rien au fait. Que référence soit faite à la Trinité, aux Ancêtres ou au Soleil n'y change rien non plus. Ce système n'est pas dépourvu de sens mais il appartient alors en propre à chaque société et à chaque culture.

En ce cas, convertir devient simplement illégitime, sinon impossible, autre manière encore de l'impérialisme et du colonialisme !

Le Tiers-Monde – ou le monde tout court … – est de moins en moins disposé à l'accepter ou, lorsqu'il l'accepte encore, c'est avec une ambiguïté bien plus inquiétante que le refus.

Si, par contre, le christianisme n'était pas une religion comme les autres, il devrait en prendre, en quelque sorte, le contre-pied.

Au lieu de constituer, en le sanctionnant, un ordre socio-culturel en ordre sacré, à la limite en tabou, il devrait, au contraire, libérer l'Homme à l'intérieur même des cadres de la société. En d'autres termes encore, il aurait à poser une conception de l'Homme qui place celui-ci avant tous les systèmes et toutes les structures, si nécessaires fussent-ils par ailleurs sur d'autres plans.

Ainsi se doit-on de secourir les nécessiteux mais pas en les réduisant à l'état de mendiants irresponsables. On peut organiser l'alphabétisation d'une population, mais pas pour la livrer aux artifices d'une quelconque propagande. Il faut parfois relancer une économie mais pas en livrant un peuple à des systèmes normatifs et techniques inacceptables, fût-ce seulement de son point de vue. D'autre part, s'il s'agit de faire droit aux exigences des défavorisés, ce n'est pas pour remplacer l'exploitation du pauvre par le chantage à la misère.

Pour peu que le christianisme représente cette libération de l'Homme, son rôle dans le développement s'avère aussi spécifique qu'essentiel. On a tenté, en effet, de montrer qu'un élément fondamental de la colonisation et de son prolongement dans les idéologies et les pratiques courantes du développement, était précisément l'aliénation des colonisés et des sous-développés avec leur propre complicité.

Un christianisme authentique alors n'aurait sans doute d'autre tâche — suffisamment lourde ! — que d'aider des hommes et des peuples à retrouver une authentique estime d'eux-mêmes et une véritable responsabilité. Et, de nouveau, il n'y a pas ici de frontière qui puisse limiter cette action. À l'aliénation par les misères de toutes natures est liée

étroitement la dépossession d'elles-mêmes des sociétés riches, paralysées de plus en plus à tous les niveaux par leurs conforts mêmes.

Ceci, on l'a dit, suppose que le christianisme soit en mesure de proposer une idée et une image de l'homme cohérentes avec sa véritable mission, aussi bien si des « problèmes » se posent à ce qu'on appelle encore « les missions » à propos du développement, c'est moins peut-être parce que les situations se seraient brusquement et radicalement modifiées qu'à cause d'une récente et brutale prise de conscience de déviations graves dans le christianisme tel qu'il se vit aujourd'hui.

Il convient, bien sûr, d'être attentif aux changements des sociétés contemporaines. Mais ce serait une illusion trop facile que de réduire à ces seuls changements, si importants soient-ils éventuellement, des problèmes qui affectent d'abord et essentiellement – de son propre point de vue – le christianisme lui-même.

Si cette perspective est correcte, les outils des missionnaires dans le développement des peuples consisteraient d'abord en une philosophie et une théologie authentiques, approfondies et vécues ! À cet égard, ignorer les problèmes du monde serait aberrant. Mais il serait aussi aberrant de se réfugier dans l'activisme, somme toute plus facile, en éludant des tâches propres et essentielles; de laisser par exemple, une pastorale qu'on serait impuissant à régénérer pour se lancer dans le développement ou ce qu'on prend pour tel. Qu'on laisse plutôt les hommes, chrétiens ou pas, faire leurs métiers, « faire », littéralement, le développement, mais qu'ils puissent trouver dans la réflexion, sérieuse et vécue encore une fois, des prêtres et des religieux des sens authentiques pour les actions qui leur reviennent. Et l'histoire de l'Église montre assez que cette réflexion sérieuse et vécue n'est pas de soi le fait de « savants » et d'« intellectuels », sans pour autant exclure ceux-ci.

En somme, sur quoi porterait la réflexion?

Si le christianisme se pose comme agent de décolonisation pour le Tiers-Monde, de développement pour le monde tout court, il est du même coup exigé… qu'il se décolonise lui-même. Au cours de son histoire, on n'a sans doute pu lui reprocher qu'une chose, de s'être périodiquement laissé annexer, aliéner par une société et une civilisation déterminées. Ainsi en même temps qu'il contribuait à faire l'Occident, il devait, presque fatalement, presqu'inconsciemment, devenir un des plus sûrs instruments, un des symboles les plus efficaces de cet Occident. Il est urgent aujourd'hui de retrouver l'authenticité du christianisme sous les formes nécessairement accidentelles et provisoires que lui ont imposées les sociétés occidentales.

Dans cette perspective, une question fondamentale doit être résolue en préalable à toute « mission ». Le « missionnaire » est-il réellement prêt à <u>apprendre</u> autant, sinon plus, qu'à enseigner? Et d'abord, de son propre point de vue, à propos de la Religion

même, et de Dieu et de l'Homme. Ses réponses éventuelles aux problèmes des hommes, surtout des hommes différents de lui et des siens, ne peuvent être sérieuses et vécues qu'après qu'il aura interrogé ces hommes, qu'il se sera fait instruire par eux. Alors sera brisée la redoutable dialectique coloniale et alors seulement.

Sans doute les théologiens appelleront-ils cet état d'esprit charité ou amour, comme ils reconnaîtront dans le risque d'un christianisme compromis dans la société le terrible mystère de l'Incarnation. Encore leur faut-il réactualiser ces réalités dans les termes et les situations de notre temps.

Le sens authentique étant donné et vécu, toute action si modeste, si critiquable même soit-elle aux yeux des « savants », devient un de ces symboles humainement indispensables à la réalisation des meilleures idées, des plus nobles intentions, de la Foi et de la Charité aussi bien. Toute liturgie est-elle autre chose, si elle est vivante !

L'Église, ou les Églises chrétiennes[2] peuvent susciter des études sociologiques, économiques, [anthropologiques], appeler à la générosité et à l'engagement, proposer des micro ou macro-réalisations. Toutes les actions concrètes deviennent valables qui tenteront humainement, c'est évident, de communiquer un sens authentique, aux actions entreprises dans le Tiers-Monde sans doute, mais aussi, et peut-être surtout, dans le monde tout court.

Qu'on ne s'y trompe pas, il n'y aura sans doute là rien de triomphal, au contraire. Quelques expériences déjà, du Nord-Est brésilien au Cameroun en passant par le Burundi, montrent que les entreprises de développement authentiques, c'est-à-dire libératrices des personnes, peuvent rencontrer des oppositions radicales, parce qu'authentiques précisément. Qu'en sera-t-il si on s'en prend au sous-développement dans les pays développés eux-mêmes ! Les premiers chrétiens ont été condamnés comme « athées », les chrétiens véritables peuvent se faire traiter aujourd'hui de communistes ou de doux rêveurs vaguement [dangereux].

Le prix à payer, par les chrétiens et leurs Églises, pour le développement ne s'évaluera pas d'abord en dollars, ni en matériel, ni même en hommes et en compétences.

Et on peut en finissant se tourner à nouveau vers les missions de l'époque coloniale pour leur rendre justice et commencer peut-être par elles l'interrogation loyale exigée désormais.

Quelles qu'aient été objectivement leurs compromissions, leurs illusions et leurs erreurs, elles ont été témoins de l'Homme, En dépit de tout, elles ont prolongé fidèlement une action séculaire, car enfin la force qu'ont prise en Occident les notions de « personne » et de « liberté « , c'est en grande partie au christianisme qu'on le doit.

2. Ce texte s'adresse à des missionnaires de l'Église romaine. Cette circonstance fortuite ne devrait pas faire oublier l'œuvre aussi impressionnante, et aussi risquée, des missions d'autres dénominations chrétiennes, voire l'action si mal connue en fait d'autres prosélytismes religieux — l'Islam, par exemple. Là aussi l'effort d'auto-décolonisation est parfois urgent.

Aussi, et n'était la myopie humaine, la chrétienté et l'Occident lui-même ont tort de s'étonner de ce que leur message le plus valable en définitive, même livré parfois à leur corps défendant, leur soit retourné, fût-ce avec agressivité. Cette réaction ne consacre-t-elle pas, d'une certaine manière, leur succès? Situation paradoxale mais après tout banale.

C'est un peu celle de ces parents confrontés avec les jeunes révoltés qu'ils ont préparés, à quel prix parfois, à… se passer d'eux.

Aussi bien le succès des missions d'hier ne réside-t-il pas dans leurs réseaux d'écoles, d'hôpitaux, d'œuvres de toutes sortes, ni même dans les statistiques de baptêmes. C'est pourquoi les missions d'aujourd'hui peuvent se laisser contester sur ces points somme toute accidentels avec sérénité, sinon toujours sans souffrance, évidemment.

Et finalement le vrai problème de la chrétienté face au développement est de se tenir au niveau d'un monde qu'elle a pour une bonne part, plus ou moins directement, plus ou moins heureusement, contribué à former tel qu'il est. Ceci elle ne le fera pas en se dispersant hâtivement à tous vents des problèmes de ce monde mais en retrouvant son authenticité d'aujourd'hui par un violent effort d'intériorisation et en sachant ensuite que cette authenticité retrouvée ne vaudra qu'un temps.

§

Albert DOUTRELOUX, professeur d'anthropologie à l'Université Laval – auteur de L'ombre des fétiches, Société et culture yombe

Source : DOUTRELOUX, Albert, « Mission et développement », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. X, no 1, septembre 1969, p. 35-50.

LA PLACE DU MISSIONNAIRE AU MALAWI AUJOURD'HUI

Patrick KALILOMBE

Je ne veux pas parler de la place du missionnaire en Afrique aujourd'hui. Ce n'est pas possible, parce que je n'ai pas voyagé dans toute l'Afrique. Je connais un pays, le Malawi, et c'est de ce pays-là que je peux parler vraiment et en connaissance de cause. C'est pourquoi, je vais plutôt essayer de dire ce que je pense de la place du missionnaire au Malawi actuel. Mais j'ai l'espoir que les problèmes qui se posent au Malawi sont plus ou moins similaires à ceux qui se posent ailleurs en Afrique, et même dans d'autres pays de mission, soit en Asie, soit en Océanie. J'oserais même dire que ces problèmes sont des problèmes mondiaux, parce que, partout où l'on va, on se rend compte que les mêmes problèmes se posent.

État actuel de l'Église au Malawi

Les missionnaires sont arrivés au Malawi il y a 68 ans, en 1902. Aujourd'hui, on y compte sept circonscriptions ecclésiastiques. D'une population totale de quatre millions, il y a à peu près 800,000 catholiques, ce qui veut dire 20 % de la population du Malawi. C'est beaucoup, surtout quand on sait que 20 % aussi sont protestants, donc 40% de la population sont chrétiens.

Pour desservir ce quasi million de catholiques, nous avons 304 prêtres, et de ceux-là 100 sont prêtres locaux, prêtres africains. On a 106 frères dont 20 seulement sont locaux. Il y a 527 sœurs dont 300 sont africaines et la majorité de ces 300 appartiennent à des congrégations locales. Quand on compare les travailleurs ecclésiastiques, c'est-

à-dire prêtres, sœurs ou frères qui sont missionnaires, à ceux qui ne le sont pas, la proportion est à peu près égale.

Faits significatifs

Il faut prendre connaissance de quelques faits importants qui vont aider à situer le problème.

Premier fait : En 1959, la hiérarchie est érigée chez nous les évêques, au lieu d'être des Vicaires Apostoliques ou des Préfets Apostoliques deviennent des évêques résidentiels. Théoriquement, ça voulait dire que Père des missions était dépassé, et que l'Église était installée dans le pays.

Deuxième fait : En 1964, le pays devient indépendant. Le pays s'appelait Nyassaland, en 1964 il devient le Malawi indépendant, et en 1966 la République du Malawi. Depuis ce temps, le destin politique du pays est entre les mains des Africains eux-mêmes.

Troisième fait : Quand on voyage à travers le pays du Malawi, je ne crois pas qu'on puisse trouver aujourd'hui un endroit où il y a des indigènes qui n'ont pas entendu parler de la religion chrétienne. Partout dans le pays, ils ont vu des missionnaires, ils ont entendu parler de l'Évangile, ils connaissent la religion chrétienne.

Le Malawi est-il encore pays de mission?

À la lumière de ces faits, on se demande : « Est-ce qu'aujourd'hui, au Malawi, on peut parler de pays de mission? Est-ce que chez nous au Malawi, on se sent pays de mission? Ou bien, peut-être d'une façon plus réaliste encore, est-ce que les gens du Malawi accepteraient d'être considérés comme un pays de mission? »

Quand on considère qu'avec ces 70 ans de vie chrétienne chez nous, il y a déjà tellement de chrétiens, de prêtres autochtones et même deux évêques et qu'il y a espoir d'augmenter le clergé local, cette question de « mission » n'est pas si bête. Quand on parle de pays de mission, on pense aux territoires où des peuples, des tribus n'ont pas encore eu la connaissance de la religion chrétienne et où le missionnaire vient apporter le message du Christ; souvent aussi, on pense que le missionnaire y apporte le message pour la première fois, mais ce n'est pas le cas chez nous, surtout quand on considère que du côté politique le pays est indépendant et que les Blancs qui dirigeaient le pays, les Anglais, se sont retirés; s'il en reste dans le pays, c'est seulement en seconde place, comme auxiliaires.

D'un autre côté, on voit l'Église et je crois qu'on a le droit de se demander si les gens du pays qui, politiquement, sentent qu'ils sont indépendants et ont pris leur destinée en mains, n'ont pas raison d'être choqués de voir que, dans l'Église, ils ne sont pas encore indépendants. Il s'y trouve encore des évêques, des prêtres, des sœurs et des

frères étrangers, en plus des nombreux missionnaires laïcs étrangers, et ils ne sont pas seulement des aides, mais ils dirigent, formulent la politique ecclésiastique, et nous autres, nous n'avons qu'à les suivre. N'est-il pas choquant de voir cette situation? C'est là que se pose le problème, un problème non seulement théorique mais pratique. Théoriquement, on dirait que c'est un pays de mission, mais pratiquement, est-il normal que ça continue à exister ainsi chez nous?

Au Malawi, les opinions sont partagées au sujet de la mission

Quand on visite la population du pays et qu'on essaye de se rendre compte de ce que les gens pensent de ce problème-là, on trouve des opinions partagées. Il faut dire qu'une partie de la population pense de la façon suivante : « On a reçu notre indépendance politique, mais l'Église continue sa colonisation ». Elle continue à nous envoyer des étrangers qui nous mènent, qui nous guident, qui nous dictent ce qu'il faut faire et nous devons obéir. Il serait possible et juste que nous nous dirigions, que nous guidions notre Église locale, mais nous ne le faisons pas, parce qu'on ne conçoit pas que nous sommes prêts à le faire, c'est pourquoi ils continuent à nous envoyer des missionnaires… Mais je ne crois pas que ce soit vrai.

Beaucoup disent, au contraire, qu'on a encore besoin de prêtres, de frères, de sœurs et même de laïcs missionnaires qui doivent venir nous aider et continuer leur travail missionnaire. Ils s'étonnent de la question : » A-t-on encore besoin de missionnaires » ? Ils pensent que c'est une question oiseuse.., quoique ce ne le soit pas. Seulement, la question est mal posée. En Amérique et en Europe, on pense que l'ère des missions est terminée, qu'il vaut mieux laisser les peuples nouvellement indépendants se débrouiller, qu'ils réussiront mieux. Un jour, quelqu'un vint d'Europe, et demanda à ceux qui étaient assemblés, s'ils avaient encore besoin de prêtres, car, disait-il, en Europe, on pense qu'il est temps de ne plus envoyer de missionnaires. Les gens étaient tout étonnés d'une telle question, ils ne la comprenaient pas. » Que dites-vous, répondirent-ils, si nous avons encore besoin de prêtres ? mais vous êtes fou … est-ce que vous posez cette question sérieusement? si vous la posez sérieusement, vous êtes fouh® Vous voyez bien que nous avons besoin de missionnaires….. Nous n'en aurons jamais assez de ces prêtres, soeurs, frères, laics … nous en voulons. Il n'arrivera jamais un temps où nous dirons que nous en avons assez… » On avait mal posé la question!…

S'entendre sur le mot « missionnaire » et sa « nécessité »?

On voit des pays qui renvoient les missionnaires et ça va continuer. Je ne sais pas où vous allez comme missionnaires, mais en Afrique, il y a des pays où il faut faire attention. On veut des missionnaires mais il y a des conditions, ce ne sont pas n'importe

quels missionnaires, et il faut s'entendre sur le mot « missionnaire ». On a besoin de missionnaires, mais il faut s'entendre sur l'expression » on a besoin « ... Je ne vous donnerai pas la réponse, mais seulement quelques idées qui pourraient nous aider à voir le problème. Je crois que le problème est celui-ci : que la notion ou l'image du missionnaire aujourd'hui, doit être différente de l'image du missionnaire d'il y a 5 ans, 10 ans, 20 ou 50 ans.

Les missionnaires d'aujourd'hui

Vous voyez, le missionnaire, c'est toujours le missionnaire, mais la concrétisation du missionnaire dans un lieu de mission, ça dépend des circonstances de temps, de lieu, de personne etc. Or, les conditions, au moins chez moi, au Malawi, ont totalement changé pendant les 10 dernières années, de 1960 à 1970. C'est pourquoi l'image, la façon de vivre, la façon de travailler du missionnaire aujourd'hui chez moi doit changer. Car les missionnaires qui ne se renouvellent pas feraient partie de ceux qu'on appelait missionnaires d'il y a 20 ans; on n'a plus besoin d'eux chez moi. Mais de missionnaires évolués, on en a besoin, je dirais même grand besoin.

Pour moi » missionnaire « veut dire simplement ceci « un membre d'une Église qui va dans une autre partie de l'Église actuellement existante ou à construire, au nom de son Église d'origine, afin de se mettre au service de cette Église existante ou naissante ou à naître, pour les besoins qui se font sentir à cet endroit « . Car l'Église est un corps, et le corps a besoin de s'entraider; tout le monde est un corps, parce que tout le monde est au Christ, et l'Église est catholique, elle doit exister partout. Si bien que les Églises qui existent en Europe, en Amérique, en Océanie ou en Asie, doivent envoyer de l'aide et se préoccuper qu'il y ait des Églises-sœurs en Afrique, en Océanie et en Asie; il est logique qu'elles envoient de leurs membres pour aider afin que l'Église soit érigée, soutenue, etc...

Quand le missionnaire a été envoyé par son Église d'origine et arrive dans l'autre Église-sœur qui a besoin de lui, il regarde autour de lui pour déceler les besoins réels; celui-là, je l'appelle » Missionnaire « .

Mentalité nouvelle

Le travail peut exister de mille façons, et de fait dans l'histoire de l'Église, le travail missionnaire a été réalisé de façons diverses. Mais le fait missionnaire lui-même demeure: les Églises ont toujours voulu envoyer de leurs membres pour aller aider à faire naître l'Église, la faire progresser. Quand je dis que nous avons besoin de missionnaires chez nous, c'est parce que dans ces pays d'Afrique et d'ailleurs où l'Église est née, ou bien, est encore à l'état d'enfance, il y a des besoins spéciaux que l'Église

locale ne peut pas résoudre toute seule. Elle a besoin de l'aide, de la collaboration, de la coopération de ses sœurs aînées, et c'est pourquoi il faut des missionnaires.

Mais la mentalité doit changer car l'aide qu'on sollicite des Églises-sœurs dépend des conditions locales. Or chez moi, il y a quelques années, quand l'évangélisation commençait, les conditions politiques, sociales et autres étaient des conditions de colonisation : les gens d'Angleterre, d'Europe venaient et nous apportaient ce qu'on appelait » la civilisation « … Mais là, à tort ou à raison, on s'est fait une image du Blanc. Les colonisateurs qui venaient chez nous pour nous donner des écoles, des gouvernements etc. étaient des gens qu'on appelait » les Blancs « … et je maintiens que le missionnaire en venant de l'extérieur a été associé à ces Blancs. C'est difficile pour nous de dissocier le sort du missionnaire du sort des Blancs. C'est évident, on a toujours fait une distinction : le missionnaire, c'était l'homme de Dieu, il ne venait pas pour l'argent… mais c'était un Blanc, un *Nzungu*, un étranger, quelqu'un qui ne peut pas comprendre les gens du pays tels qu'ils sont… il comprend quelque chose, mais il ne pourra jamais tout comprendre.

Deuxièmement, un Blanc, c'est un type qui se connait, qui se croit supérieur. Il a tout ce qu'il faut… il a besoin de nos richesses, c'est sûr, mais au point de vue personnel, avec les gens de chez nous, il pense n'avoir rien à apprendre. Au contraire, nous avons tout à apprendre de lui… il a la civilisation, le progrès, et il vient en donateur, en bienfaiteur. Alors, il donne, et nous, nous recevons. Peut-être lui donnerons-nous tout au plus, de la reconnaissance. Quand il est parmi nous, c'est notre aîné, c'est lui le grand et nous devons nous faire petits…

Autrefois, le Blanc civil, séculier, venait civiliser le pauvre sauvage, civiliser les Noirs, donner du progrès aux indigènes; tout ça pour nous, c'est resté. Le missionnaire ne venait pas pour faire ça, mais parfois son langage, ses façons d'agir, la façon dont il abordait les gens donnaient à penser qu'il participait à cette mentalité-là. Le Blanc, c'est un type qui peut être bon, très bon, mais même quand il est bon, il ne cessera jamais d'être supérieur. C'est pourquoi, quand il est bon, il est paternaliste… s'il prend soin de nous, mais c'est entendu qu'il n'est pas un frère, il est père et nous, nous sommes les enfants ! On n'a rien contre le père, mais n'empêche que c'est le père ! Ce type de Blanc pouvait être toléré, il y a 50, 30 et même 10 ans, car alors on acceptait ça comme un fait, on ne pensait même pas qu'un Blanc pouvait être autrement… mais depuis qu'on a commencé à acquérir notre indépendance, à voir un peu ce dont on est capable, on commence à voir que si le Blanc est grand, nous aussi nous pouvons être grands; que si le Blanc fait de grandes choses, nous aussi pouvons en faire; on le croyait dieu… mais s'il est dieu, nous aussi pouvons être des dieux…

Besoin actuel : fraternité, complémentarité, égalités

À force de collaborer avec les Blancs, on découvre que, de part et d'autre, on a des richesses, mais aussi des défauts. On dit qu'il y a des sauvages parmi les Noirs… mais il y en a aussi parmi les Blancs ! On a eu l'occasion de le voir pendant les deux dernières grandes guerres ! Il n'y a personne parmi les Blancs qui peut dire que la sauvagerie est réservée aux Noirs… !

Les richesses que les Blancs possèdent, nous les apprécions, mais cela ne veut pas dire qu'ils ont toutes les richesses de la terre, toutes les richesses du genre humain. Ah non! nous aussi, nous avons nos richesses… et ces richesses-là sont de nature à pouvoir suppléer aux déficiences des Blancs. Il n'y a donc pas de raison pour qu'on se sente inférieur à l'autre; il y a des raisons de se sentir frères… de se sentir complémentaires.

On est choqué de trouver des Blancs qui ont encore la mentalité d'il y a 50 ans. On pense alors : cette espèce-là, c'est une espèce qui est en train de s'éteindre. C'est pourquoi vous trouvez des gouvernements qui prient de tels Blancs de s'en aller, de même que vous trouverez aussi des missionnaires qui ne se sentent plus chez eux, parce qu'ils sont vraiment mis en question.

Mais les vrais missionnaires ne sont pas de ceux qui viennent avec un air de supériorité ou qui n'acceptent pas le fait que le Noir est désormais maître chez lui. Nous ne voulons pour rien au monde tolérer l'exploitation et le paternalisme, tant sur le plan politique que sur le plan ecclésiastique… nous voulons qu'on nous accepte avec sérieux ! Si on veut venir nous rejoindre, qu'on vienne donc en frères, en amis respectueux, prêts à nous traiter sur un pied d'égalité.

Respect de la pensée, du rythme et des valeurs de l'autre

Pas de racisme, de supériorité ou autre chose semblable; on exige que le missionnaire comprenne et respecte notre façon de penser qui n'est peut-être pas celle de l'Europe, mais qui est une façon valable de penser. On exige que le missionnaire aujourd'hui comprenne, tâche de comprendre et respecte notre façon de penser, d'agir et de mener nos affaires. On exige même qu'il épouse notre rythme, nos valeurs ou, du moins, qu'il ne prétende pas juger ce qu'il ne connait pas. Souvent, il ne comprend pas notre façon d'agir… c'est la même chose pour nous; par exemple, quand nous voyons les Européens manger des œufs crus… nous ne comprenons pas… nous ne mangerions pas ça… Nous nous disons : ils le font, eux, parce qu'ils sont des » Azungu « , des Européens !

On exige que le missionnaire épouse nos espoirs, nos problèmes, nos objectifs. On veut qu'il soit vraiment l'un de nous, un frère qui s'installe parmi nous et qui veut vraiment vivre avec nous, qui ne veut pas nous mener, mais bien partager nos espoirs,

nos découragements, etc... qui veut vivre avec nous nos victoires et nos défaites, c'est cela que nous voulons. Pour beaucoup de missionnaires, c'est possible, mais c'est difficile; quand il s'agit de vivre cela dans le concret, au jour le jour, c'est quelque chose !

Exigence du travail missionnaire

Je crois qu'aujourd'hui, le travail missionnaire est beaucoup plus exigeant qu'il n'était; autrefois, on se faisait manger par les bêtes, aujourd'hui on se fait manger par les hommes. Des missionnaires qui agiraient » en Blancs « , on n'en veut pas... mais des missionnaires qui remplissent toutes les conditions énoncées plus haut, nous n'en aurons jamais assez!

Je disais qu'il fallait s'entendre sur l'expression » avoir besoin « .

En Afrique, on a besoin de l'aide extérieure sur le plan séculier comme sur le plan religieux. On a besoin de l'aide extérieure pour faire marcher ce qui a été commencé et pour faire face aux besoins qui se créent au fur et à mesure que l'Église avance. On a besoin d'aide, mais à certaines conditions : d'abord, nous voulons l'aide, là où nous, nous la jugeons utile. Nous voulons que celui qui vient chez nous, apporte l'aide à un besoin que nous sentons, nous. Nous lui disons ce dont nous avons besoin, et s'il vient avec la réponse, nous désirons qu'il vienne; même s'il vient avec quelque chose de très beau et dont nous n'avons pas besoin, nous n'en voulons pas. C'est à nous de dire ce que nous croyons avoir besoin, et celui qui vient doit donner exactement ce que nous lui demandons. Ça veut dire que ce sont les Africains qui dirigent et vous, les missionnaires, vous servez. La façon ancienne de faire la mission était de juger les besoins des gens comme on fait avec des enfants; aujourd'hui, nous croyons avoir dépassé ce stage, nous savons à peu près ce dont nous avons besoin et c'est pourquoi je disais qu'il faut qu'on réponde aux besoins que nous croyons avoir jugé nécessaires...

Conséquemment, on veut que l'Église sache exprimer ses besoins et réclamer seulement la réponse aux besoins dont elle est consciente. Chez nous, il y a quelque chose de très curieux, tout le monde dit : » il faut africaniser l'Église d'Afrique « ... Il y a des gens qui viennent avec toute la bonne volonté possible, d'Europe, d'Amérique et qui s'imaginent savoir comment faire cette africanisation !... Ils sont très bien intentionnés, mais ils ont toujours rencontré de la résistance de la part des Africains. Ils disent » vous avez besoin de la musique indigène dans l'Église « ; les Africains répondent : » non, on n'a pas besoin de cela « . Moi, je crois qu'on en a besoin, mais la façon de présenter cela n'est pas la bonne... Si on nous avait dit : dites-nous ce dont vous avez besoin..., nous aurions dit : nous voulons plus de musique locale. Et s'ils avaient dit : » Est-ce que nous pouvons aider « ? Nous aurions répondu : bien sûr !... vous êtes habiles... ne pourriez-vous pas nous aider à polir nos instruments?... simplement polir. Ou encore,

nous leur aurions proposé : » Comme vous savez bien écrire les notes, ne pourriez-vous pas écrire notre musique africaine? « … simplement la mettre par écrit. Oui, simplement cela; nous chanterons et vous mettrez le tout en musique. Quand les gens disent : » vous avez besoin de mélodies africaines « , ils suivent une mentalité européenne, une mentalité » Nzungu « .

Il y a des besoins auxquels nous reconnaissons ne pas pouvoir faire face sans l'aide extérieure. Il s'agit donc de bien comprendre la situation locale. Cela veut dire qu'on doit connaître le pays, en suivre le développement pendant assez longtemps. À chaque étape, de nouveaux besoins se créent, les anciens se modifient; il faut toujours être à l'écoute pour savoir les besoins du moment et trouver moyen d'y répondre. Actuellement, chez nous, au Malawi, on veut d'abord qu'on nous aide à former des cadres locaux, on ne veut pas que le travail soit fait pour nous; on vous demandera plutôt de faire en sorte que demain, on n'ait plus besoin de vous. Ça, c'est plus intelligent, car si on compte que vous allez toujours nous fournir des missionnaires, on se trompe; vous allez bientôt manquer de prêtres ici, au Canada; d'ailleurs, on ne veut pas continuellement vous enlever vos prêtres, religieux et religieuses. Si vous pouviez plutôt nous aider à faire fonctionner des institutions qui nous donneront des prêtres, religieux et religieuses chez nous, ce serait bien… Quand nous pourrons nous-mêmes faire marcher la machine, nous vous remercierons et vous pourrez retourner chez vous. Au lieu de venir remplacer nos prêtres, donnez-nous le savoir-faire du prêtre, et qu'il en soit ainsi pour tout le reste. On ne veut pas que vous dirigiez l'Église, donnez-nous plutôt la science de la direction de l'Église… après cela, que vous vous en alliez ou non, nous pourrons conduire notre Église locale. Agir de cette façon, c'est prévoir des résultats à longue échéance, plutôt que simplement résoudre des problèmes au jour le jour.

Danger du » Néo-colonialisme «

Nous avons encore besoin de vous, mais pour le moment, on a peur de ce qu'on appelle le « néo-colonialisme » qui signifie que le Blanc veut perpétuer sa « supposée nécessité » chez nous; on veut qu'on ait toujours besoin de lui, qu'on recoure à lui sans cesse. À ce compte-là, nous ne serons jamais indépendants. Quand dans l'Église ou dans l'État, on voit des Blancs qui travaillent de telle façon, que demain on continue à avoir besoin d'eux, on dit que ce sont des néocolonialistes. Mais celui qui travaille à former des cadres locaux pour que lui-même devienne superflu, celui-là fait vraiment le travail qu'on désire aujourd'hui.

Danger pour les missionnaires d'oublier leur but premier : l'Évangélisation

Je voudrais terminer en alertant tous les missionnaires ici présents. Je suis préoccupé, surtout en ces derniers temps, par ce que j'ai vu; il y a un problème qui se pose. Le problèm, est celui-ci : après tout ce que je vous ai dit, vous voyez que nous, les missionnaires, nous devons nous insérer dans les besoins actuels de l'Afrique et prendre vraiment à cœur les besoins des gens. Pour nous, Africains, ce sont les besoins de développement social; cependant, nous sentons que nous ne pouvons pas faire notre travail missionnaire si nous n'insérons pas notre aide dans ces préoccupations d'aujourd'hui; il faut travailler pour les hôpitaux, les écoles, les entreprises sociales, etc ...

Cette façon d'agir est très vraie et tout à fait juste, mais j'ai peur que cette préoccupation de développement qui prime aujourd'hui, nous fasse oublier notre but premier comme missionnaire. Il y en a d'autres qui sont mieux équipés que nous pour aider les Africains, ce sont les spécialistes. Nous, nous n'avons pas besoin de ces spécialisations-là en tant que religieux. Si on voulait avoir des gens pour les hôpitaux, des docteurs, des infirmiers, il n'est pas nécessaire que ce soit une religieuse. Si on veut un instituteur, ce n'est pas nécessaire que ce soit un frère; nous savons cela en Afrique et nous faisons appel aux V.S.O. d'Angleterre, aux S.U.C.O. du Canada, aux membres du Peace Corps des U.S.A. Quand nous n'aurons plus besoin de ces gens-là parce que nous aurons formé nos propres médecins, infirmiers et instituteurs, nous les remercierons. Au Malawi, on a déjà commencé à remercier les Peace Corps; l'année prochaine, ce sera peut-être les S.U.C.O. ..., qui sait?

J'ai peur que nous, les missionnaires, nous donnions à nos gouvernements d'Afrique l'impression que nous ne sommes qu'une autre version des V.S.O., des S.U.C.O. ou des Peace Corps. J'ai peur que ces gouvernements nous acceptent aujourd'hui, seulement parce qu'ils croient que nous sommes venus les aider à résoudre les problèmes de développement. En réalité, ce n'est pas vrai, nous ne sommes pas venus pour résoudre les problèmes de développement, nous sommes venus apporter 1'Évangile. Il est entendu, bien sûr, que l'Évangile aujourd'hui ne peut pas être annoncé sans que nous prenions part au travail de développement. N'empêche que nous ne sommes pas venus pour aider au travail de développement, ce n'est pas notre but; notre but, c'est l'Évangile. Je ne nie pas du tout que nous devons être au centre de l'effort du développement, mais nous ne devons pas perdre notre nature, notre but, nous sommes des évangélisateurs, c'est tout. Nous ne faisons ce travail de développement que parce que nous voulons apporter l'Évangile.

Je sais qu'ici, chez vous, on se demande où est le surnaturel et le naturel, et s'il y a encore distinction entre le séculier et le sacré ? Mais chez nous, en Afrique, il y

a encore cette distinction entre nature et surnature ! Comme nous avons besoin de gens pour travailler dans le naturel, le séculier, le développement économique et social, nous voulons avoir des gens qui vont nous aider dans le surnaturel, et nous avons cru, nous, que les missionnaires venaient pour ça. Si les missionnaires disent : pour nous, le naturel et le surnaturel, c'est la même chose, nous venons pour vous aider dans le naturel; chez nous, au Malawi, le gouvernement va vous dire après cinq ans : » Si vous êtes venus pour nous aider au développement par le travail social, merci beaucoup, nous n'avons plus besoin de vous « . Quand les missionnaires diront : » nous avons un autre travail « , le gouvernement répondra : » C'est trop tard, nous ne savions pas que vous aviez un autre travail « .

Il faut donc que dès aujourd'hui, nous, missionnaires, montrions clairement que nous avons un objectif différent : on s'occupe du travail de développement, très bien, c'est un travail de spécialistes, mais nous, nous ne sommes pas venus pour cela, nous sommes ici pour l'Évangile.

§

Patrick KALILOMBE, Père Missionnaire d'Afrique – théologien.

Source : KALILOMBE, Patrick, p.b., « La place du missionnaire au Malawi aujourd'hui », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. XI, no 3, avril 1971, p. 98-108.

LA DIMENSION MISSIONNAIRE DE L'ÉGLISE ET LE RAPPORT DUMONT

Julien HARVEY

Cette conférence a été prononcée à la session d'étude des responsables diocésains de la pastorale missionnaire. (13 et 14 avril 1972)

1. Plusieurs d'entre vous ont sans doute été frustrés lorsqu'ils ont lu, à la page 138 du Rapport Dumont, que : « Nous laisserons de côté un secteur essentiel des tâches missionnaires. Il s'agit des missions à l'extérieur ». Et de voir transmises à l'épiscopat sans plus d'examen les recommandations venant d'organisations comme la vôtre (pp. 243-244). Cela rend d'autant plus agréable l'occasion que nous avons ensemble d'examiner la dimension missionnaire de l'Église dans le rapport. Mais avant d'aborder directement le sujet, je vous communique une interrogation qui m'est demeurée présente à l'esprit dès le stade des audiences de la commission. Évidemment, le mandat original était : les laïcs dans l'Église; et les questionnaires de départ étaient dans cette perspective. Mais comment se fait-il que pratiquement personne, sauf des groupements spécialisés, n'ait parlé de la mission dans les audiences? Ne serait-ce pas parce qu'on s'est trop généralement habitué ici à penser la mission comme une tâche cléricale et religieuse, même si des mouvements laïcs (SUCO, CECI, Jeunes du Monde, Rallye Tiers-Monde, etc.) s'y sont depuis longtemps engagés?

2. Je voudrais d'abord partir d'un fait : que la mission apporte d'abord la parole de Jésus-Christ, mais qu'elle l'apporte comme elle la possède. Et elle la possède comme elle la vit chez soi. Si bien qu'une Église dont la dimension missionnaire serait morte serait également une Église moribonde. De ce point de vue, le rapport Dumont nous

apporte des données importantes. D'abord au niveau de ses options fondamentales, que je rappelle brièvement :

a) la vie chrétienne est en marche à la suite de Jésus, non seulement dans sa révélation du Père, mais aussi dans sa volonté de service inconditionné, d'amour désarmé;

b) l'ordre des vertus théologales doit être aujourd'hui le plus souvent inversé pour que Jésus soit croyable (charité-espérance-foi au lieu de l'inverse);

c) le monde actuel nous suggère le plus souvent une stratégie du provisoire (plus qu'une présence confessionnelle de chrétienté ou qu'une planification au sommet);

d) le souci fondamental doit être de faire de l'Église le lieu de fraternité (au-delà de nos différences de cultures, de fonctions).

3. Ceci me semble devoir être pensé tout autant en contexte missionnaire à l'extérieur qu'en milieu québécois. Il m'est arrivé souvent d'entendre des missionnaires, en particulier parmi mes étudiants, dire : « Comme les choses sont compliquées ici, chez nous; là-bas, tout est plus facile »x. Cela me pousse en général à faire deux réflexions :

- la première, que la proclamation de l'Évangile est de soi très simple et qu'ils ont sans doute raison de se méfier de nos rationalisations;
- mais aussi la seconde, qu'ils ne transmettent peut-être qu'une foi apprise, un vernis culturel qui ne résistera pas au temps et ne changera pas profondément les hommes et les femmes qui accueillent ce message. Une véritable évangélisation ne suppose-t-elle pas en pratique qu'on admette et vive les quatre options du Rapport Dumont? Autrement, ne risque-t-on pas de transmettre un christianisme de la NATO, celui dont un missionologue ironiste a dit qu'il y a trois « M » du colonialisme : militaire, marchand et … missionnaire?

4. Une deuxième réflexion m'est suggérée par la section du Rapport Dumont qui traite des « Tâches missionnaires pour l'Église du Québec » (pp. 138-150). On y traite de deux questions fondamentales : mission et développement, mission et culture. On veut ainsi répondre à deux difficultés plus vivement ressenties dans notre Église depuis quelques années : le soupçon d'avoir été un élément du système, d'avoir favorisé l'évasion vers un monde futur, la soumission aux puissances d'exploitation étrangères comme locales, d'avoir été un cataplasme social qui permette aux mécanismes de la

société libéraliste de fonctionner avec plus de tranquillité en consolant les exploités, en faisant vivre en paix le dimanche matin l'exploiteur et l'exploité de la semaine; le soupçon également d'avoir été une foi coloniale, importée de Rome, détachée de plus en plus de notre culture, incapable de s'adapter à la ville, à la révolution tranquille comme culturelle, à la langue et à la symbolique moderne. Ces deux questions posées à notre Église sont posées également à notre action missionnaire,

5. Ceci nous amène à deux difficiles questions : celle de la liaison entre évangélisation et développement, qui se pose plus vivement peut-être dans notre travail missionnaire en Amérique latine (qu'on songe à la destinée de Mauricio Lefebvre), celle de notre attitude à l'égard de la société de consommation. Sur la première question, n'étant pas missiologue moi-même, je ne puis apporter que des indications qui relèvent de mon métier d'exégète et qui me semblent certaines.

Le Christ n'a pas fait de politique, encore moins de politique de parti; mais il est certain que pratiquement tous ses gestes ont eu une portée politique et qu'il est mort pour des raisons d'ordre politique, ce qui ne contredit nullement le fait qu'il soit « mort pour nos péchés », selon les Écritures. Ceci me semble le point de départ de toutes nos options concrètes. Qu'un missionnaire fasse de la politique, éventuellement de la guérilla, peut être un jugement pratique qui engage sa conscience. Mais ce qui est sûr, c'est qu'il doit présenter l'Évangile tel qu'il est, et le vivre dans la solidarité avec les hommes qui l'ont accueilli comme pasteur. Cela veut dire qu'il doit être aussi libre à l'égard de la droite qu'à l'égard de la gauche. Cela veut dire que, s'il opte pour la non-violence, il doit opter pour la non-violence engagée, qui accepte de laisser la violence s'exercer, et s'épuiser, contre lui si nécessaire.

6. Et ensuite, cela veut dire que la liberté chrétienne qu'il proclame, qui est libération du mal en soi et autour de soi, doit lui permettre de dénoncer les maux mêmes que nos sociétés ont amené dans les pays de mission; en particulier les chaînes de la société de consommation : travail-profit-consommation; travail-concurrence-statut social; pouvoir-aliénation-oppression-violence. Ici encore, les tâches missionnaires chez nous et à l'étranger sont en général les mêmes, surtout dans un monde où les communications se font de plus en plus généralisées.

7. J'ajoute une troisième réflexion qui me parait importante : l'enquête elle-même et le rapport Dumont nous font prendre plus vivement conscience d'un fait : le Québec est devenu lui-même un pays de mission. Si bien que votre expérience peut servir ici à l'évangélisation des plus jeunes d'ici, tout autant qu'ailleurs. Des vies missionnaires pourraient avantageusement se continuer ici; je songe à des religieuses qui, dans des CEGEP, ramènent à la vie spirituelle des jeunes à travers leur connaissance du Zen !

8. Je ne veux entrer que prudemment dans des questions qui sont soulevées par les recommandations transmises par le Rapport (pp. 243-244) et qui pourtant doivent vous intéresser. Je laisse le reste à la discussion. Je pense en particulier à l'insertion de la pastorale missionnaire dans la pastorale d'ensemble, sans créer de superstructures. Je remarque d'abord que le rapport Dumont lui-même est né de l'écroulement de l'Action Catholique centrale il y a quelques années. Il s'agissait là de l'organisation missionnaire la plus significative chez nous pour la génération que nous sommes (1930-1960); combien de missionnaires à l'étranger ont découvert dans la JEC ou JOC leur charisme? car on ne connaît Jésus-Christ qu'en collaborant avec lui au salut du monde.

Si nous ne voulons pas que notre Église se referme sur elle-même, nous devons réinventer quelque chose d'analogue. Mais je crois que nous le retrouverons surtout à travers les principes du Rapport : la cellule locale de l'Église doit avoir une dimension missionnaire. Comme la dernière rencontre de nos Évêques le rappelle, la pastorale scolaire ne doit pas se détacher de la pastorale paroissiale, et de même la pastorale missionnaire, Ici, les grandes organisations nationales ou internationales comme la vôtre, comme l'Entraide missionnaire, doivent continuer de servir de ferment, mais sans doute en comptant beaucoup plus que par le passé sur l'action des animateurs locaux, des conseils de pastorale. Tant que la dimension missionnaire ne les aura pas rejoints, le travail risquera de demeurer sans lendemain. À ce propos, je crois que vous devriez le plus tôt possible éclairer le soupçon que rappelle le rapport (p. 139), à savoir que notre apostolat missionnaire « doit faire l'objet de réévaluations radicales », donnant lieu à une enquête approfondie dont les données seraient communiquées publiquement à la communauté chrétienne du Québec. Je sais par exemple qu'un cinéaste de chez nous commence, ces semaines-ci, un long dossier qui l'amènera à faire un film sur notre travail missionnaire en Amérique latine. On sait également les controverses qui ont entouré et entourent l'activité du cardinal Léger en Afrique. Ceci doit être mis au clair, si nous voulons que des plus jeunes que nous s'engagent dans ces projets ou dans d'autres analogues.

9. Je voudrais conclure en suggérant une réflexion qui me frappe depuis quelques années : plusieurs Églises des pays en développement ont pris en main leur propre responsabilité au moment même où de grandes nations missionnaires voyaient leurs ressources diminuer. Je pense à l'Irlande et au Canada français. Il y a sans doute là un équilibre providentiel. Nous ne pourrons certes pas, à moins de virages tout à fait imprévus, continuer toutes nos entreprises missionnaires, simplement parce que nous manquons de plus jeunes qui sauraient les continuer. Nous devons penser davantage en termes de stratégie du provisoire la plus efficace possible (collaboration laïque à temps limité, préparation rapide de l'Église locale pour qu'elle puisse se passer de notre aide).

Mais si le rapport Dumont produit ici ses fruits, nous pouvons espérer que notre service chrétien pourra durer et répondre aux hommes d'ailleurs qui sont nos frères et frères de Jésus-Christ.

§

Julien HARVEY, Compagnie de Jésus – professeur de théologie et bibliste – membre du comité de rédaction de la revue *Relations*.

Source : HARVEY, Julien, s.j., « La dimension missionnaire de l'Église et le rapport Dumont, *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. XII, no 3, mai 1972, p. 88-91.

50 ANS D'ACTION MISSIONNAIRE

Viateur ALARIE

Le Bulletin de l'Entraide Missionnaire se plait à souligner le Cinquantenaire de fondation de la Société des Missions Étrangères, en reproduisant le texte intégral de l'allocution du Supérieur Général faite lors des célébrations du 20 mai dernier.

Mgr Paul Grégoire, Son Éminence le Cardinal Roy et Mgr Pignedoli nous ont tour à tour prodigué lumières et encouragements qui nourriront notre réflexion et soutiendront notre action. Nous avons partagé aussi le pain eucharistique, et le repas qui s'achève a restauré nos forces. Nous avons donc reçu beaucoup en cette journée, aussi n'ai-je pas l'intention, en me faisant le porte-parole de mes confrères missionnaires, de vous servir un autre plat substantiel.

Je voudrais simplement vous communiquer les pensées que cette [célébration] éveille en chacun de nous et vous faire part de nos espérances.

En fêtant ce cinquantenaire, nous n'avons pas voulu que cette célébration soit uniquement un rappel du passé. Nous avons cru plutôt que le moment était tout indiqué pour réviser notre rôle missionnaire dans le monde d'aujourd'hui et de demain. Nous avons voulu aussi profiter de cette occasion pour attirer l'intérêt du public canadien sur les problèmes du Tiers-Monde et de la Mission. C'est pourquoi quelques-uns de nos confrères ont préparé un programme audio-visuel qui a déjà été présenté à travers la province et ailleurs.

Les principales étapes de l'évolution de notre Société pendant ces cinquante années ont été évoquées dans le dernier numéro de la revue « Missions-Étrangères », je ne veux pas refaire ici l'histoire de la Société, mais, après cinquante ans, on peut s'arrêter un

moment pour apprécier davantage le geste de foi et de confiance des évêques fondateurs de la Société.

Depuis 1921, 392 prêtres séculiers sont devenus membres de la Société et d'autres prêtres diocésains se sont joints à elle pour le service missionnaire. Ce nombre de prêtres ne représente qu'une petite partie des effectifs missionnaires canadiens, et pourtant, la Société a exercé son action dans huit pays en dehors du Canada. Elle a connu des expériences missionnaires variées, elle a été en contact avec divers peuples et civilisations, elle a subi les épreuves de la guerre et elle a fait l'expérience de deux révolutions communistes; aujourd'hui, nos confrères vivent sous des régimes marxistes dans deux pays, et le message que le Saint-Père adressait récemment à Son Éminence le Cardinal Roy rejoint vraiment les préoccupations et les recherches de nos missionnaires en ces pays. À travers tous ces bons et mauvais jours, nos prêtres ont sans cesse entrepris des œuvres nouvelles et travaillé à la croissance de l'Église.

Actuellement, nos 250 missionnaires à l'étranger ont la responsabilité directe de deux millions de chrétiens et encore davantage de non-chrétiens. Ils travaillent à la formation du clergé au niveau national dans trois pays; ils exercent toutes sortes de fonctions pastorales et participent aussi un peu partout au processus de libération des peuples.

Ici, au Canada, plusieurs se dévouent à la formation des futurs prêtres tandis que d'autres font un travail d'animation missionnaire.

Nous devons rendre grâce à Dieu pour tout ce qui a été accompli durant ces années, car c'est « par le don de sa grâce que nous sommes devenus des ministres de l'Évangile » (Éph. 3, 7).

Nous devons rendre ici un hommage reconnaissant aux évêques de 1921 qui ont été nos pères et nos modèles dans la foi.

Et, depuis ce temps, c'est à toute l'Église que nous sommes redevables, car c'est tout le Peuple de Dieu qui a soutenu et rendu possible le ministère de nos prêtres.

Nous disons donc d'abord notre reconnaissance à celui qui est le premier parmi les missionnaires, au Pape Paul VI, qui a la responsabilité de toutes les Églises (et qui est présent aujourd'hui parmi nous en la personne de Son représentant, Monseigneur le Pro-Nonce). Nous remercions aussi Monseigneur Pignedoli d'être venu nous visiter en ce jour; et, en lui, c'est son Éminence le Cardinal Préfet de la Congrégation pour les Missions que nous remercions, ainsi que tous ceux qui collaborent avec lui. Auprès d'eux, nous avons toujours trouvé encouragement et compréhension. Que le Saint-Père et tous ces collaborateurs immédiats soient assurés de notre désir de continuer notre service à l'Église et à chacun de nos frères.

Et cette assurance, nous la donnons également à nos évêques qui sont parmi nous aujourd'hui et qui sont les successeurs de ceux qui ont fondé la Société. Ils ont, avec le

Saint-Père, la responsabilité de l'Église universelle et c'est en étroite collaboration avec eux que nous faisons un véritable travail d'Église et que nous annonçons l'Évangile.

Je remercie Son Éminence le Cardinal et Monseigneur notre Archevêque qui se sont faits les interprètes de l'Épiscopat, et je remercie tous les autres évêques qui sont ici. Vous êtes les premiers pasteurs de l'Église et votre présence est le signe de la réelle dimension de notre mission.

Je voudrais dire en particulier aux évêques du Québec, qui ont tenu leur Assemblée plénière au Séminaire de Pont-Viau, que ce geste nous a beaucoup impressionnés. C'est la première fois qu'une telle assemblée épiscopale se tient hors de la ville de Québec. De toutes les longues traditions que je connaisse, c'est celle qui m'a semblé se rompre le plus facilement ! Que ce geste ait été posé par nos évêques à l'occasion d'un événement missionnaire, cela lui donne une signification toute particulière et nous voyons que les horizons de notre Église s'étendent bien au-delà de ses frontières.

Je remercie tous ces représentants d'instituts et communautés différentes qui ont voulu nous manifester aujourd'hui leur amitié; leur présence est le signe concret du lien qui nous unit dans le service de l'Évangile.

Je voudrais vous remercier tous en particulier, mais je n'en finirais plus d'énumérer les circonstances et les entreprises dans lesquelles vos missionnaires ont si souvent collaboré et collaborent encore avec les nôtres en missions ou au Canada. Ils ont si souvent partagé les mêmes travaux, les mêmes joies et les mêmes épreuves qu'il devient parfois difficile de dire ce qui est de l'un et ce qui est de l'autre.

Vous me permettrez cependant de mentionner ici quelques instituts envers lesquels nous avons une dette toute spéciale de reconnaissance.

Les Sœurs Missionnaires de l'Immaculée-Conception ont mis aujourd'hui cette salle à notre disposition, je les en remercie. Comme vous le voyez, elles sont nos voisines ici, depuis 1923, et elles se dévouaient déjà pour nous bien avant que la Société n'existât. Leur fondatrice, Marie du Saint-Esprit, fut une collaboratrice discrète et éclairée des évêques dans l'œuvre de fondation de notre Société. Monseigneur Bruchési la consultait volontiers et elle participa même un jour à une réunion d'évêques qui précéda de peu la fondation de la Société. Vous voyez que les journalistes ont eu tort de dire que c'était la première fois, en avril dernier, à Ottawa, que des femmes prenaient part à une réunion d'évêques canadiens ! Le rôle qu'elle a joué en cette occasion est difficile à apprécier, parce qu'elle a toujours été d'une grande discrétion sur cette question. Nous connaissons mieux l'action missionnaire de ses filles pour en avoir été si souvent les témoins. Elles ont collaboré avec nos missionnaires depuis la Chine jusqu'au Pérou. Je leur en dis ici toute notre reconnaissance.

Je tiens à remercier aussi les Sœurs Antoniennes de Marie qui se dévouent au Séminaire de Pont-Viau depuis 1923, ainsi qu'à notre Maison centrale. Elles ont été

d'une patience et d'une générosité admirables. Elles ont connu elles aussi des heures difficiles, en Chine; tout ceci ne semble pas avoir altéré leur joie et elles se dévouent encore au Pérou, au service du Séminaire et de la Pastorale. Elles sont, elles aussi, d'insignes bienfaitrices de notre Société.

Et, je salue maintenant la foule presqu'innombrable de nos parents, bienfaiteurs, amis, membres des Cercles missionnaires et zélatrices, tous nos collaborateurs laïques au Canada. En un mot, c'est tout le peuple canadien que je dois remercier, parce que c'est lui qui a rendu possible ces cinquante ans d'action missionnaire; c'est lui qui a répondu dès le premier instant à l'appel des évêques et qui ne s'est jamais démenti par la suite. Le peuple du Canada a vraiment partagé notre tâche missionnaire, il est juste qu'il partage aujourd'hui notre joie et c'est à lui surtout que revient l'honneur du travail accompli.

Cet appui continu de l'Église canadienne et l'expérience missionnaire acquise durant cinquante ans devraient nous faire regarder l'avenir avec une assurance plus grande que jamais. Cependant, la mission devient tellement difficile de nos jours qu'elle nous apparait comme un véritable défi.

Nous sommes confrontés, en missions, avec une foule de réalités nouvelles. En plus des mutations à l'échelle du monde, il y a les problèmes propres au Tiers-Monde. La plupart des pays où nous œuvrons sont de jeunes nations à la recherche de leur identité. Une légitime fierté nationale se transforme parfois en un nationalisme qui rend délicat le travail des étrangers. Les régimes politiques sont souvent instables et les situations socio-économiques inhumaines. Le missionnaire, fidèle à l'Évangile, doit se solidariser avec les pauvres, les opprimés et travailler à leur libération. Mais sa fidélité à l'Évangile et son amour des hommes le mettent parfois en conflit avec les gouvernements et les pouvoirs établis qui considèrent son action comme une menace. En plusieurs pays, le marxisme est présenté comme le nouvel Évangile et les chrétiens eux-mêmes sont parfois partagés ou cherchent des voies possibles de rapprochement et de collaboration. Il existe presque partout une grande diversité de situations et d'idéologies. Les heures de crise que nous avons traversées, ici au Québec, l'automne dernier, nous donnent une idée de ce que beaucoup de missionnaires éprouvent, à l'année longue, au milieu de tensions et de déchirements entre les hommes.

La mission se complique aussi du fait des difficultés éprouvées à l'intérieur de l'Église. Comme missionnaires, nous sommes pour ainsi dire au cœur de l'Église et nous ressentons vivement les transformations et remises en question qui surgissent non seulement dans l'Église canadienne, mais dans chacune des Églises que nous servons,

Autrefois, les difficultés du missionnaire étaient plutôt du genre que décrit saint Paul dans la Deuxième Épître aux Corinthiens : voyages sans nombre, péril des rivières, dangers des brigands, jeûnes, fatigues, maladies et persécutions. Aujourd'hui, les

difficultés se situent à un autre niveau; elles sont plutôt intérieures et mettent parfois en cause la vocation elle-même et l'engagement de tout l'être.

Tout comme les jeunes pays, les jeunes Églises prennent de plus en plus conscience de leur autonomie et de leur identité propre. C'est normal, et la diversité des Églises et des cultures constitue une richesse pour l'Église universelle, mais l'évolution ne va pas sans heurt. Le missionnaire doit réviser bien des concepts et des attitudes; il doit transmettre à d'autres les tâches de responsabilités et de direction et se consacrer lui-même à un humble service de l'Église locale. Les uns tiennent à ce service, tandis que d'autres voudraient s'en passer...

Une autre des grandes souffrances du missionnaire, et qu'on peut difficilement saisir sans l'avoir vécue, c'est de se sentir perpétuellement étranger partout. Même après dix, vingt ou trente ans de service dans un pays, même s'il connaît les gens, leurs us et coutumes plus que la plupart des autochtones eux-mêmes, même s'il s'est fait naturaliser et s'il manifeste un amour qui va jusqu'au don de sa vie, le missionnaire passe toujours pour un étranger. Et, lorsqu'il revient dans son pays natal, il s'y sent encore étranger et souvent il est perçu comme tel.

Et puis, le missionnaire s'interroge aussi sur la mission elle-même, au moins sur la façon de l'accomplir dans le contexte actuel et sur le rôle des instituts missionnaires. Quant aux Théologiens, ils ne viennent pas toujours l'éclairer suffisamment et opportunément dans ses recherches.

Enfin, la diminution du nombre des vocations est un autre sujet d'inquiétude pour le missionnaire.

Ce tableau peut paraître sombre, mais il me semble conforme à la réalité.

Faut-il en conclure que la mission aurait fait son temps? Ou qu'une Société comme la nôtre répondait aux besoins d'une époque maintenant révolue?

Nous croyons fermement que non.

La Bonne Nouvelle de l'Évangile qui se répandit sur le monde comme un souffle d'air frais au début de l'Église, n'a pas perdu sa fraicheur et son actualité.

L'humanité n'a cessé de grandir en nombre depuis le début de notre ère, et les hommes d'aujourd'hui ignorent encore pour la plupart l'Évangile. Ils en ont pourtant autant besoin, sinon plus, que leurs ancêtres.

Il y a la foule innombrable des pauvres qui aspire à la libération, laquelle ne peut se faire sans amour... Il y a aussi le monde de la technique et de l'industrie qui se sent frustré, malgré les progrès de la science. La technique n'a pas apporté toutes les solutions aux problèmes de l'heure; les pays très avancés connaissent eux-mêmes beaucoup de difficultés intérieures.

On n'a pas encore épuisé toute la richesse de l'Évangile et sa puissance de transformation pour notre temps.

> L'Évangile n'est pas dépassé parce qu'il a été annoncé, écrit, vécu dans un contexte socio-culturel différent. Son inspiration, enrichie par l'expérience vivante de la tradition chrétienne au long des siècles, reste toujours neuve pour la conversion des hommes et le progrès de la vie en Société… (Paul VI dans sa Lettre Apostolique au Cardinal Roy).

Voilà pourquoi le commandement du Seigneur d'aller enseigner toutes les nations conserve toute son actualité et son urgence.

Nous croyons que la crise actuelle de la mission n'est pas un signe de sa fin prochaine, mais plutôt un signe de transformation, d'un passage vers une nouvelle étape. Il nous faut alors repenser la mission, car l'humanité d'aujourd'hui n'est plus celle d'hier.

Le Christ est toujours à l'œuvre dans le monde. C'est lui qui conduit l'humanité vers le monde à venir. Il a encore quelque chose à dire à l'homme de demain et il se choisira encore des porteurs de son message.

Ces messagers seront probablement des missionnaires d'un type nouveau. Que sera-t-il exactement, nous ne le savons pas.

Ce qui est certain, c'est que tout au long de l'histoire du salut, surtout aux époques de crises et de transformations, les envoyés du Seigneur ont été des hommes de foi et d'espérance; des hommes extrêmement souples à l'action de l'Esprit, des hommes de leur temps, sensibles aux signes des temps et disposés à lire les événements à la lumière de la foi.

Nous espérons que l'Église canadienne produira encore de tels apôtres.

C'est ce geste de foi des apôtres de tous les temps et de nos fondateurs que nous renouvelons en ce cinquantième anniversaire, et nous sommes heureux de le renouveler avec vous, en Église.

Viateur Alarie, pmé
Supérieur général

§

Viateur ALARIE, Supérieur général – Société des Missions-Étrangères.

Source : ALARIE, Viateur, p.m.é., « 50 ans d'action missionnaire », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. XII, no 4, juin 1971, p. 133-139.

CHAPITRE 2 : LES CHEMINS DE LA LIBÉRATION, 1972-77

LETTRE OUVERTE AU MINISTRE CLAUDE SIMARD

Claude LACAILLE

Le Carnaval des Fleurs d'Haïti

(Article paru dans *Le Nouvelliste*, juin 1972)

Au moment où vous vous envolez pour Haïti, invité officiel du gouvernement de M. Jean-Claude Duvalier, au carnaval des fleurs, je veux vous exprimer mon indignation et ma souffrance devant ce geste irresponsable de notre gouvernement. Une fois de plus nous aurons été dupes des ensorcellements de la clique Duvalier, et une fois de plus nous aurons contribué à donner aux Québécois une image fausse et ridicule du peuple haïtien.

Si je vous écris aujourd'hui, c'est avec un respect et un amour profonds du peuple qui m'a accueilli et évangélisé patiemment durant quatre ans à Port-au-Prince, et je le fais pour que nos Canadiens cessent par leur inconscience de contribuer au pillage de la nation haïtienne.

Vous êtes donc invité au carnaval des fleurs ! Laissez-moi vous décrire le scénario de ce qui va se passer pour en avoir été moi-même témoin plusieurs fois. Comme à chaque arrivée de touristes, les mendiants honteux seront ramassés à pleins camions par la police et se verront payer quelques jours de vacances dans les prisons de la capitale aux frais de l'État. Vous trouverez donc la ville touristique débarrassée de toutes ses scories, et ce pour que vous jouissiez pleinement du paradis ensoleillé. Également pour donner un beau coup d'œil aux touristes, on avait même éliminé du port de mer le quartier de la Saline, où quelques milliers de miséreux s'entassaient dans des taudis infects. Un bon

matin, les gens ont été délogés sans préavis avec les bulldozers et le feu, et ce par les forces de « l'ordre ». Ainsi les visiteurs à leur arrivée ne sont plus attristés par la vue de la pauvreté qui risquait de gâcher le plaisir de leurs vacances. Cependant, si comme plusieurs riches vous preniez un goût sadique à photographier de la « misère typique », demandez à vos hôtes de vous conduire à Ti-Brooklyn, à Martissant, à Saint-Joseph ou à la cité Simone Duvalier ! Mais rassurez-vous, ce n'est pas cette Haïti que l'on vous montrera. Ce sont plutôt les fleurs, les sourires, les plages ensoleillées, les cocktails au rhum, les hôtels chics. Pétionville, Furcy, les grandes réceptions, le grand monde quoi ! Vous serez renversé par leur prévenance, leur amabilité; vous serez aussi choqué de mes propos, croyant que j'ai voulu vilement noircir la nouvelle image d'Haïti. Rappelez-vous pourtant que ces mains que vous serrerez sont celles qui assassinent le peuple haïtien depuis quatorze ans ! Quel miracle de la grâce divine aurait transformé les sinistres tontons macoutes de Duvalier-père d'une manière si subite et si radicale? Serait-ce ce gros bébé joufflu affublé du titre grotesque de « Président à vie de la République »? Par votre présence à leur table, vous déshonorez les Québécois qui sont en quête de justice sociale.

Sachez qu'à ce carnaval, cette foule qui se livrera en spectacle, tous ces gens qui se déhancheront, se saouleront, se prostitueront sous votre regard amusé, sont les victimes d'une mystification. La multiplication des carnavals en plus d'apporter des capitaux québécois, sert à désamorcer la violence provoquée par la faim, le chômage et la misère, par l'oppression et l'injustice continuelles. C'est la drogue du peuple et on la lui sert abondamment. Elle sert de soupape de sécurité à la dictature.

Oui, là-bas aussi, on a fait la relance économique. Avec le tourisme ! Les frais énormes encourus par les visiteurs de marque comme vous, M. Simard, sont défrayés par un peuple qui gagne en moyenne $70 par an.

Les USA ont organisé les forces de l'ordre. Les sinistres tontons macoutes qui effrayaient les touristes ont disparu. Ce sont maintenant de soi-disant inoffensifs « Petits Léopards » qui vous protégeront… contre qui? Le Canada et la France ont signé des accords « intéressants » avec la république-sœur. La FRANCOPHONIE, (moins de 10% des Haïtiens parlent français) sert de couvert à la nouvelle colonisation d'Haïti. Les Québécois, fatigués de la Floride et de ses tarifs élevés, se ruent vers Haïti. Maintenant il n'y a plus de danger. Les touristes sont bien reçus et reviennent satisfaits. À des prix exagérément bas, ils ont l'exotisme, le soleil, les plages à eux tous seuls. 10,000 Canadiens y sont allés cette année. Les agences de voyage et les chaînes internationales font des affaires d'or; les grands maîtres d'Haïti empochent à qui mieux mieux. Mais le peuple continue à souffrir, regardant venir chez lui ces blancs affublés de caméras et de vêtements ridicules, qui se promènent partout comme en un jardin zoologique,

envahissant les plages, étalant leur luxe, vivant en pachas. Haïti devient ainsi la colonie de vacances du Québec, le « carré de sable » des francophones d'Amérique.

En quantité effarante, les jeunes adolescentes et les femmes, poussées par la nécessité de survivre, se prostituent avec les visiteurs en recherche d'émotions sexuelles exotiques. Haïti est en voie de devenir notre bordel de vacances. En un an, le gouvernement de Jean-Claude Duvalier a vendu aux agences et aux compagnies internationales toutes les îles et les plages disponibles du territoire. Constamment, il est question de bâtir hôtels et villas avec lesquels le peuple n'a rien à voir. Dans un pays où sévit la misère la plus crasseuse, l'ignorance la plus honteuse, on n'a que faire de ces bâtiments, puant la corruption.

Cher M. Simard, un homme dans votre situation n'a pas le droit de fermer les yeux sur ces choses. Les Haïtiens du Québec ont protesté contre votre voyage en Haïti. Ils savent de quoi ils parlent. Vous avez tout de même préféré aller connaître la terre du soleil et du sourire, et confirmer ainsi que notre nation s'intéresse beaucoup plus au capital et à la rentabilité qu'au respect des pauvres. Après tout, à votre retour, vous pourrez toujours vous consoler en disant au cabinet : « Vous savez, au Québec, on est encore pas si mal ! »

§

Claude LACAILLE, prêtre.

Source : LACAILLE, Claude, ptre, « Lettre ouverte au ministre Claude Simard », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol XII, no 4, août 1972, p. 132-133.

PRÉSENCE DU CHRISTIANISME EN ORIENT ET DIALOGUE

Marcel ZAGO

L'Asie n'est pas loin de nous. Son impact dans le monde est de plus en plus grand et il le sera davantage dans l'avenir. Au plan sociopolitique, la Chine est en train de devenir la troisième puissance de gravitation mondiale; au plan économique, les produits du Japon envahissent les marchés internationaux; au plan révolutionnaire, les plus grands changements humains et les projets les plus ambitieux se réalisent en Asie; au plan démographique, la majorité des hommes se trouve dans ce continent; au plan religieux, les traditions religieuses non chrétiennes jouissent d'une vitalité et d'un attrait considérable non seulement parmi des peuples d'Asie, mais aussi parmi les gens d'autres continents[1].

L'Asie interpelle l'Église et donc tous les chrétiens, non seulement pour ses besoins et ses attentes mais aussi par ses valeurs et ses richesses. En Asie se trouve le plus grand nombre de peuples et d'individus qui n'ont pas rencontré le Christ[2], parmi lesquels l'Église devrait exercer la mission d'une façon prioritaire[3]. Dans ce continent le problème d'adaptation et de « localisation » est plus aigu, plus urgent et plus difficile, parce que les peuples ont une plus grande autonomie culturelle et religieuse. Là, l'Église est davantage mise en question, quand elle arrive à être perçue. Là, les valeurs religieuses autochtones sont un défi et une chance pour le christianisme.

1. cf. ANATRIELLO P. : "Attività Buddhista in Europa e in America" dans *Nouvelle revue de science missionnaire*, 1969, p. 294-298; "BUDDHISM", dans *Encyclopaedia Britannica, Book of the Year 1969, 1970, 1971, 1972*.
2. En Asie sur une population de 1 988 000 il y a 76 468 000 chrétiens, dont 46 106 000 catholiques (*Enc. Brit. Book of the Year 1972*).
3. En Asie, il y a 26 932 prêtres catholiques, certainement un grand nombre par rapport aux catholiques, mais non par rapport à la population.

L'Église ne s'est pas désintéressée de l'Asie. Pendant des siècles, elle a envoyé des missionnaires qui entreprenaient des voyages longs et difficiles pour rejoindre leurs postes. Ces hommes dévoués et détachés amenaient pourtant avec eux tout ce qui était considéré comme chrétien et religieux : l'évangile et les catéchismes, le culte et les objets liturgiques, les sacrements et les sacramentaux (sic), les saints et les noms à imposer aux nouveaux convertis, les fêtes liturgiques et les manifestations externes de leur foi et les manifestations culturelles. Les missionnaires restaient dans le pays d'adoption pour toute leur vie et souvent sans retourner chez eux pour un congé ou une visite; ils vivaient avec et comme les gens du pays, mais ces gens étaient souvent des convertis au christianisme qui conduisaient une existence séparée des autres, en ghetto, avec leurs écoles, leurs réjouissances, leurs traditions, leurs relations et structures sociales. À ce propos, il y a un fait intéressant à souligner; presque partout en Asie, les conversions ont eu lieu au premier contact avec les missionnaires étrangers : à Ceylan comme au Laos, au Vietnam comme au Japon, la majorité des communautés chrétiennes s'est formée à l'arrivée des missionnaires.

Ensuite le mouvement s'est arrêté; plusieurs raisons peuvent expliquer ce fait, qui pourtant reste étonnant. Comment se fait-il que ces communautés n'aient pas été le levain et la lumière pour leurs concitoyens? Et assez souvent au point de vue religieux, ces communautés ne se sentent pas et ne sont pas plus asiatiques après des siècles d'existence qu'au début de leur conversion. À la limite, certains chrétiens se sentent étrangers à leur propre culture, jusqu'à se dissocier psychologiquement des autres.[4].

Il ne faut pas croire que tout l'effort missionnaire en Asie fut une faillite[5] : des communautés chrétiennes se sont formées, des croyants se sont épanouis dans la foi et ont rendu témoignage au Christ jusqu'au martyre, des chrétiens rendent des services à leurs frères et remplissent des responsabilités importantes pour leurs pays. Des efforts d'adaptation ont été essayés aussi par les grands pionniers (sic) des missions, tels que Ricci, Nobili, Valignano, Rhodes, etc. mais ces commencements positifs ont été bloqués par le poids général de l'Église, par une théologie encore renfermée, par un manque d'accueil catholique. Même cette expérience avortée indique que toute l'Église est missionnaire, qu'elle a un impact positif ou négatif sur la mission dans ses formes et expressions plus avancés (sic). En tout cas, en Asie l'Église apparaît aux non chrétiens comme une religion et une organisation occidentale (sic) et donc quelque chose qui ne les touchent pas, qui ne les interpellent (sic) pas[6]. Comment faut-il donc prévoir la nature et les modalités de la présence de l'Église en Asie ? Quel pourra et devra

4. En Thaïlande, par exemple, j'ai entendu non seulement des bouddhistes mais aussi des catholiques identifier Chai et bouddhiste. Cette identification est due non seulement au statut spécial réservé aux chrétiens dans le passé, mais aussi à leur provenance souvent étrangère ou des minorités ethniques.
5. C'est l'opinion de K.M. Panikkar : *L'Asie et la domination occidentale, du XVe siècle à nos jours*. Seuil 1957.
6. cf. OHM Th. : *Asia Looks at Western Christianity*, Herder 1959.

être son rôle dans ce continent, en tenant compte surtout des expériences et traditions religieuses de ces peuples? En effet, malgré les bouleversements profonds qui se produisent soit dans leurs formes organisées traditionnelles, soit comme inspiratrices des valeurs profondes dans les différentes cultures ou des attitudes de vie personnelle[7].

Le dialogue, condition de la présence chrétienne en Asie

Pour que la présence de l'Église puisse continuer et devenir vraiment effective, il faut un changement radical de vision, de comportement et d'action, qui pourrait être globalement désigné par le mot « dialogue ». Le dialogue est la condition de la présence chrétienne en Asie, et il en indique les modalités de réalisation.

La *diaspora chrétienne* en Asie a peu de chances de survie, sans un approfondissement de sa foi en tenant compte du milieu religieux environnant, sans une lecture chrétienne des cultures et des religions parmi lesquelles elle vit, sans un dialogue accueillant avec les personnes porteuses des valeurs soit traditionnelles soit nouvelles. Vivre en ghetto pour les communautés chrétiennes d'Asie n'est plus possible. Dans un passé caractérisé par une société stable, une économie de subsistance et la juxtaposition des races, un tel genre de vie était possible : on gardait la foi en se défendant et en s'écartant des autres. Dans des sociétés dynamiques, unifiées ou en voie d'unification administrative, économique et culturelle, le cloisonnement des groupes est impossible. Il faut donc apprendre à vivre au milieu des autres et cela dans un dialogue profond et disposé à recevoir et à donner; on indique ainsi la tâche urgente et primordiale de la pastorale dans les communautés chrétiennes d'Asie.

Mais l'Église doit être *missionnaire*, doit exercer sa mission surtout envers ceux du dehors. Elle est envoyée à annoncer le Christ à ceux qui ne Le connaissent pas; or l'évangélisation, c'est-à-dire la présentation personnelle du Christ, doit passer par le dialogue, pour que la conversion soit une libération et un choix personnel[8].

Le dialogue s'impose aussi par rapport à l'activité salvifique de l'Église, qui ne peut pas se contenter d'évangéliser ceux qui sont prêts. L'Église doit être signe pour ceux du

7. cf. *Religions of Asia in Enc. Brit., Book of the Year, 1970* ss. Le processus de sécularisation est un fait indéniable, en plusieurs pays asiatiques; pourtant, il semble que cela se fasse avec un « caché religieux » dans la ligne de la tradition. Des spécialistes en sciences humaines et religieuses ont fait remarquer que le culte à Mao et ses attitudes, le livre rouge et certaines cérémonies s'insèrent dans la tradition chinoise de type confucéen.
8. Pour les Asiatiques, le salut est considéré en termes de libération (*Vimutti*, dans le bouddhisme) et la religion est relative et donc doit être choisie selon les dispositions personnelles. Voilà ce qu'écrit une coréenne convertie au christianisme : « The Buddhist sees life as a journey. It is like climbing a mountain or embarking on a voyage. Many mountain paths or boats are available for those willing to begin. Which path or boat should you chose? People are different. Everyone chooses his path according to his own tastes, personality, culture, and background. Though the paths may vary, when you reach the mountain top all enjoy the same moonlight. » DONAN HAN WAKEFIELD : Journey into Void. Meeting of houddhist and christian, 1971, p. 33.

dehors, elle doit être levain dans la pâte culturelle où elle se trouve, elle doit être guide pour les individus auxquels elle est envoyée, pour les groupes humains et donc aussi pour les religions. L'aspect social du monde auquel l'Église est envoyée est extrêmement important pour la planification pastorale. Chaque peuple a son cheminement de grâce, son progrès à la rencontre du Seigneur, qui cependant s'en occupe toujours et sauve à travers le Christ. L'Église, présente même à ses débuts, reste signe et sacrement à l'intérieur d'un groupe ou d'une culture donnés. Sa tâche prophétique, sacerdotale et royale doit se réaliser toujours même si c'est de façon et à de degré divers, selon la marche vers le Christ et en Lui. Et le dialogue est une forme et l'animation pastorale dans ce milieu, privilégiée pour remplir cette tâche au milieu des cultures d'Asie. Il y a certainement d'autres formes de présence, de service, de collaboration avec les individus et les groupes, comme la conscientisation à une société plus juste, la collaboration au développement, la promotion de la femme, l'enseignement, etc. Mais toutes ces formes pour être humaines, adaptées, effectives, libératrices exigent le dialogue.

Pour que le message chrétien puisse se dire et se comprendre, pour que le Christ soit découvert comme l'accomplissement d'une histoire du salut réalisée pour les peuples d'Asie, pour que l'Église ait un visage asiatique et donc soit un signe reconnaissable, pour que l'Église soit présente comme un sacrement de salut au milieu des individus et des groupes, le dialogue est une exigence urgente pour les missionnaires et les chrétiens, autochtones ou étrangers. C'est un tournant que les Églises d'Asie doivent prendre dans le proche avenir, non seulement par le truchement ou la représentativité de quelques-uns des leurs, mais par tout l'ensemble de leurs membres.

Il faut rappeler que le mouvement a été déjà commencé par des pionniers et c'est grâce à eux que des nouvelles voies sont indiquées, plutôt que tout à fait tracées. Rappelons pour l'Inde les noms de Monchanin, le Saux, Griffiths, Panikaar[9], pour le Japon, Lasalle[10], pour l'Afghanistan, De Beaurecueil[11], et bien d'autres moins connus.

L'auteur de ces lignes est engagé dans cette voie dans le milieu bouddhiste du sud-est asiatique et, par conséquent, ce qui suit est le fruit non seulement de réflexions mais aussi d'une expérience directe, personnelle, comme il apparaîtra dans les allusions qui seront faites. Le centre dont il est responsable a été voulu par les évêques du Laos

9. MONCHANIN, *Écrits spirituels*. Centurion 1965; MONCHANIN, Ermites du Saccidananda. *Un essai d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde*. Casterman 1957; LE SAUX H.: *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*. Seuil 1966.; PANIKAAR, R. : *Le Christ et l'Hindouisme, une présence cachée.* Centurion 1972. *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme, Cerf* 1970. PANIKAAR, R. *Kerygma und Indien: zur Heilsgeschichtlichen problematik der Christlichen*. Hamburg 1967. GRIFFITHS B. *Christian Ashram. Essays towards a Hindu-Christian Dialogue*.
10. LASALLE H. : *Zen, Chemin de l'Illumination*, Desclée 1965.
11. BEAURECUEIL, S. de : *Prêtre des non-chrétiens*, Cerf 1968. BEAURECUEIL, S. de : *Nous avons partagé le pain et le sel*. Cerf 1965.

et du Cambodge, et a comme but le dialogue avec les bouddhistes, la recherche sur le bouddhisme vécu, la réflexion et l'animation pastorale dans ce milieu. La priorité, pour l'instant, est donnée à l'animation générale, qui se fait par des rencontres et des sessions pour missionnaires et chrétiens; en deux ans, on note non seulement un changement de mentalité du côté chrétien, mais aussi des initiatives locales intéressantes; à Luang Prabang, par exemple, des missionnaires participent activement à des retraites mensuelles avec les bonzes; à Vietane, il y a des rencontres régulières entre chrétiens et bouddhistes; dans tous les vicariats, on a détaché au moins un missionnaire pour ce genre d'apostolat et pour l'animation locale…

Nature du dialogue

Le mot dialogue pour beaucoup de missionnaires reste enveloppé d'ambiguïtés et d'imprécisions, malgré le succès que ce terme a obtenu dans la littérature missionnaire et malgré la pratique et la [décantation] qu'on en fait dans tous les domaines de la société moderne. Dans la politique internationale ou interne, dans les revendications de classe, dans les relations sociales surtout entre jeunes, dans la recherche scientifique, dans les méthodes éducatives, le dialogue est employé comme méthode préférée ou idéale. Dans le domaine des religions, soit dans les rapports internes, soit dans les relations interconfessionnelles, le dialogue a acquis un droit de cité qu'il n'avait pas [il y a] une dizaine d'années. Tous se rendent compte que le manque de dialogue est anachronique et détestable, dans les rapports entre responsables et fidèles et avec ceux du dehors. Il faut reconnaître que le dialogue comme idéal et comme méthode est une valeur du monde moderne.

Au niveau de l'activité missionnaire, pour certains le dialogue doit remplacer la méthode traditionnelle qualifiée comme prosélytisme pour eux, il devient même la seule activité acceptable aujourd'hui. À l'opposé, pour d'autres, le dialogue est seulement une méthode plus ou moins nouvelle pour réaliser plus efficacement le but unique et toujours identique de la mission, c'est-à-dire l'évangélisation qui interpelle à la conversion. Dans la situation actuelle, il est extrêmement important de préciser le sens, la nature et les finalités du dialogue, soit pour la planification missionnaire, soit pour l'épanouissement des missionnaires, soit pour des relations honnêtes et authentiques avec les autres. L'Église locale qui vit dans un milieu non chrétien dit savoir quelles sont les tâches de son activité apostolique, pour pouvoir planifier, préparer et réaliser sa présence et son action dans le monde. Le missionnaire envoyé aux non-chrétiens doit connaître le but de son action parmi eux, afin de viser juste et de ne pas se décourager par le manque de conversions. La pratique du dialogue exige aussi une

clarification pour rendre les contacts non seulement profitables mais aussi authentiques et honnêtes avec les non chrétiens qui soupçonnent déjà la nouvelle attitude de l'Église.

Cette clarification de la notion et du rôle du dialogue a des répercussions dans la planification pastorale locale, dans les formes possibles d'engagement des missionnaires jusqu'à la structuration des dicastères romains. Si l'Église ne doit qu'annoncer l'évangile et si le dialogue n'est qu'une méthode pour une évangélisation plus efficace, le Secrétariat pour les non-chrétiens ne devrait être qu'une simple section de la Congrégation pour l'évangélisation. Si le but unique de la mission est de convertir alors on ne doit pas mettre des missionnaires là où il n'y a pas de conversions. Si au contraire, le dialogue est une forme spécifique et propre de l'activité missionnaire, alors il faudra engager et préparer des hommes pour cela.

Sens et nature du dialogue

Les textes du Concile et la théologie qui se fonde sur sa pensée nous amènent à affirmer que le dialogue n'est pas seulement une méthode souhaitable de l'activité missionnaire, mais il est aussi une forme spécifique et propre de l'activité missionnaire surtout dans le présent et l'avenir.

Le dialogue doit être certainement une méthode pour réaliser la mission; même quand le mot n'était pas employé, les meilleurs missionnaires agissaient d'une façon dialogale pour comprendre les autres et leur communiquer le message chrétien. Les conversions étaient souvent l'aboutissement non seulement de la grâce de Dieu et de la réponse de la personne en question, mais elles étaient aussi l'aboutissement d'un long dialogue entre le missionnaire et le non-chrétien qui s'est senti peu à peu interpellé. Les exemples ne manquent pas dans l'histoire de la mission. Mais aujourd'hui cette méthode s'impose plus que jamais. Paul VI dès les débuts de son Pontificat a voulu indiquer quelle doit être la voie apostolique de l'Église aujourd'hui et il l'a « indiquée avec le terme actuellement à la mode, le dialogue; cela indique la manière, l'art, le style, que l'Église doit infuser à son activité ministérielle dans la réalité discordante, volubile, complexe du monde contemporain ».[12]

> Cette forme de rapport indique une volonté de courtoisie, d'estime, de sympathie, de bonté de la part de celui qui l'entreprend; elle exclue la condamnation a priori, la polémique offensante et tournée en habitude, l'inutilité des vaines conversations. Si elle ne vise certainement pas à obtenir immédiatement la conversion de l'interlocuteur, parce qu'elle respecte sa dignité et sa liberté, elle vise cependant à procurer son avantage et voudrait le disposer à une communion plus complète de sentiments et de convictions. »[13]

12. Paul VI : Audience du 5 septembre 1964, présentation de l'*Encyclique Ecclesiam Suam*.
13. PAUL VI : "Ecclesiam Suam", dans D*ocuments Pontificaux de Paul VI*, 1964, p. 682.

Pour que la présence et l'activité de l'Église soient croyables et acceptées dans le monde d'aujourd'hui, il faut que le dialogue soit vécu à tous les échelons. Si l'Église est avant tout communion de charité dans le Christ et signe de cette communion au monde, il faut que tous les rapports entre les membres de l'Église se réalisent dans le respect mutuel, l'écoute réciproque, la Charité, le dialogue. Si l'Église n'est pas seulement celle qui transmet la Parole, mais aussi celle qui écoute la Parole adressée par. Dieu aux hommes, elle doit non seulement annoncer mais aussi dialoguer avec les croyants et avec les non-chrétiens. Dans le monde moderne et parmi les non-chrétiens elle doit apparaître « comme le signe de cette fraternité qui rend possible un dialogue loyal et le renforce »[14].

Mais il y a aussi un dialogue qui veut être distinct de la mission évangélisatrice traditionnellement comprise, un dialogue qui est une forme spécifique de l'activité missionnaire. « Outre cet aspect du dialogue, en tant que style et attitude d'esprit qui doivent pénétrer et renouveler la mission, l'Église a jugé opportun et urgent d'entreprendre une activité propre et spécifique de dialogue avec les non-chrétiens. »[15].

Ce dialogue comme forme spécifique de la pastorale missionnaire, ne doit pas être considéré exclusivement comme une forme de pré-évangélisation, directement subordonnée à l'évangélisation et la préparant; ce dialogue a un rôle propre avant, pendant et après l'évangélisation, comme aussi indépendamment d'elle. Il est une modalité de présence et d'activité de l'Église face aux non-chrétiens et surtout au milieu des religions et des groupes humains et il n'est pas en dehors du rôle salvifique de l'Église dans le plan de Dieu.

Les deux formes de dialogue, tout en étant distinctes ne sont pas autonomes; le dialogue, dimension générale de l'apostolat, aide le dialogue spécifique, il en est la condition, parce qu'ainsi seulement l'Église devient signe de communion. D'autre part, le dialogue spécifique peut aussi préparer une évangélisation adaptée et compréhensible, indiquer les chemins d'une véritable adaptation et façonner une attitude évangélique chez les missionnaires et une ouverture dans la recherche de la vérité chez les non-chrétiens.

On peut indiquer ce que le dialogue ne doit pas être et ce qu'il doit être. Le dialogue ne doit pas être un genre d'espionnage pour découvrir les points faibles des bouddhistes et du bouddhisme et ensuite les attaquer et démanteler leur assurance. Il ne doit pas être une forme d'apologie pour démontrer à l'interlocuteur qu'il a tort « cette contamination de l'art de persuader par l'art de dominer est la maladie spécifique du langage humain »[16]. Il ne doit être une recherche de certitude personnelle de la part de celui qui a perdu la foi ou la confiance dans sa propre religion: le dialogue interreligieux

14. GAUDIUM et SPES, no 92.
15. MARELLA Card. "Dialogue et missions vers les non-chrétiens", dans *Christ au monde 2* (1969) p. 163.
16. DELESALLE, *Essai sur le dialogue*, 1964, p. 24, Tequi.

suppose un attachement et un approfondissement à sa propre foi et un respect sincère pour la foi de l'autre. Il n'est pas non plus un genre de diplomatie pour garder et faire valoir ses propres positions. Il n'est pas une recherche de prestige, surtout quand les religions perdent leur influence dans la société. Le vrai dialogue ne cherche pas une commune entente pour former un front commun pour obtenir quelque chose, pour se défendre de quelqu'un ou combattre d'autres.

Le dialogue est un échange réciproque, pour se connaître mutuellement, pour vivre en harmonie, pour collaborer dans les domaines communs, pour progresser ensemble. Cet échange réciproque peut se réaliser par des contacts, par des conversations, par des formes verbales; mais elle se réalise aussi par des attitudes internes et manifestes, comme la bienveillance pour l'autre, la miséricorde pour ce qu'on découvre de négatif chez lui, la joie par ce qu'on découvre de positif. En langage bouddhique on peut dire que le dialogue se réalise dans des attitudes de *mettâkarunâ-muditâ* c'est-à-dire dans la bienveillance, la miséricorde et la joie altruiste. Le dialogue peut se réaliser par des actes, il les exige même, comme des formes de collaboration et de services mutuels. Peu à peu, en s'approfondissant, il devient un partage d'expérience humaine et religieuse, un cheminement commun vers le But suprême dans son expression immanente et transcendantale.

Motivations et finalités du dialogue

Le dialogue ne se fonde pas sur des raisons opportunistes du moment, pour faire plaisir aux autorités politiques et vivre sans avoir trop de difficultés. Il ne se fonde pas non plus sur l'affaiblissement de la conscience missionnaire et sur le désir de donner un autre visage à l'Église, suspectée ou considérée comme absolutiste. Le dialogue se fonde sur des raisons anthropologiques et théologiques.

Le dialogue reconnait l'autre comme adulte, valable, digne d'écoute et de respect, porteur de valeurs. En effet chaque personne humaine est ce qu'il y a de plus grand dans l'univers, digne d'écoute et de respect; elle est un mystère qui se dévoile seulement par le dialogue; elle se réalise aussi et se perfectionne dans le dialogue et la communion interpersonnelle, preuve de cela est le procès de croissance de l'individu de son enfance à sa maturité. Si nous avons un vrai amour pour l'autre, si nous voulons connaître notre frère bouddhiste ou hindou, non par les systèmes philosophiques ou les étiquettes aprioristiques, si nous cherchons à croître et faire croître, nous devons accepter et cultiver le dialogue dans le milieu où nous nous trouvons.

Dans ce sens, le missionnaire peut être un spécialiste ou mieux un artisan d'échanges interculturels.

Le dialogue se base aussi sur des raisons théologiques et avant tout sur le fait que

Dieu est présent et agissant dans l'individu, dans l'histoire, dans les religions[17]. Le dialogue chrétien doit donc reconnaître non seulement l'autre, mais aussi Dieu présent et agissant dans l'autre; par le dialogue, le chrétien doit chercher aussi Dieu et se laisser évangéliser par Dieu et le païen dans lequel Dieu travaille. Tout missionnaire doit apprendre et non seulement enseigner. Dieu est au-delà et au-devant du missionnaire et de celui à qui il s'adresse: pour cela il y a moyen de chercher ensemble la Vérité et de cheminer vers le Bien.

Le dialogue chrétien veut suivre aussi la méthode de Dieu, qui entre en dialogue avec chaque homme et veut collaborer avec Dieu pour s'insérer là où le cheminement de Dieu avec l'homme est rendu. Cette collaboration patiente à l'œuvre de Dieu ne s'applique pas seulement aux individus, mais aussi aux groupes humains qui ont leur histoire progressive du salut. Les missionnaires

> doivent être familiers avec leurs traditions nationales et religieuses... Le Christ lui-même a scruté les cœurs des hommes, et les a amenés par un dialogue vraiment humain à la lumière divine; de même ses disciples, profondément pénétrés de l'esprit du Christ, doivent connaître les hommes au milieu desquels ils vivent, engager conversation avec eux, afin qu'eux aussi apprennent dans un dialogue sincère et patient quelles richesses Dieu dans sa munificence a dispensé aux nations; ils doivent en même temps s'efforcer d'éclairer ces richesses de la lumière évangélique, de les libérer, de les ramener sous l'autorité de Dieu Sauveur ».[18]

Les raisons qui fondent le dialogue nous introduisent aux finalités de cette activité. Ces finalités peuvent être considérées soit par rapport à l'Église et aux chrétiens comme aussi par rapport aux non-chrétiens, à leurs cultures et leurs religions.

Par rapport à l'Église, le dialogue permet une présence progressive dans la culture par exemple, bouddhiste et au milieu des bouddhistes, qui peu à peu peuvent s'apercevoir de ce que sont les chrétiens et l'Église. C'est à travers le dialogue que l'Église comprend non seulement les bouddhistes et leur message, mais elle pourra peu à peu approfondir et exprimer son propre message d'une façon adaptée et compréhensible.

> « L'Église, qui a connu au cours des temps des conditions d'existence variées, a utilisé les ressources des diverses cultures pour répandre et exposer par sa prédication le message du Christ à toutes les nations, pour mieux le découvrir et mieux l'approfondir, pour l'exprimer plus parfaitement dans la célébration liturgique comme dans la vie multiforme de la communauté des fidèles. »[19]

17. Pour la présentation de la doctrine conciliaire : ZAGO, M. Le kérygme dans la perspective de Gaudium et Spes; dans Kerygma 3-4 (1970) pp. 3 ss.
18. *Ad Gentes*, 11 b.
19. *GAUDIUM et SPES* 58.

Dans le paragraphe suivant le document sur l'Église et le Monde parle d'enrichissement résultant de cette communion avec les diverses civilisations. Et il ne faut pas avoir peur d'appliquer ceci à l'aspect religieux d'une culture, parce que c'est toujours dans et par les religions que les problèmes fondamentaux des hommes s'expriment et en partie se réalisent. Le dialogue avec les bouddhistes par exemple me pousse à purifier ma vision de Dieu et du salut, grâce à la notion qu'ils ont du transcendant (*lokuttara*) et à l'expression négative des réalités ultimes comme le Nirvâna. L'adoption de certaines catégories et méthodes bouddhiques dans le domaine de la morale nous aide à donner plus d'importance à l'intériorisation et à la maîtrise de soi, par la méditation. La place centrale donnée à l'homme, le concept de responsabilité et des conséquences immanentes de l'agir humain peuvent nous faire approfondir le mystère non seulement de l'agir humain mais aussi du mérite, et de l'intervention de Dieu dans la grâce et le jugement. En tout cas, bien de nos formulations catéchétiques apparaissent aux bouddhistes instruits comme des expressions d'une religiosité infantile et matérialiste; et ceci constitue un défi qui doit nous pousser non à la polémique mais à l'approfondissement théorique et existentiel de notre foi.

« La rencontre et le dialogue sont en effet, des lois vitales de la Mission. Nous avons conscience d'avoir reçu, avec la foi au Christ, un trésor inestimable, 'la perle précieuse' dont parle l'Évangile. Comment pourrions-nous la garder pour nous et ne pas continuer à l'offrir, respectueusement mais avec conviction, pour la partager avec tous les hommes et à tous les peuples qui l'ignorent? Mais, en même temps, nous avons besoin des autres, pour croître dans l'intelligence du Christ et du projet de Dieu sur le monde. Nous avons besoin d'eux, pour faire éclater les conceptions trop particularistes dans lesquelles nous enfermons le Christ; nous avons besoin d'eux, pour qu'apparaissent de nouveaux traits de son visage. »[20]

Le dialogue a des finalités aussi par rapport aux non-chrétiens. Il amène à voir ce qu'il y a de commun entre les différentes religions, mais aussi ce qu'il y a de différent et de spécifique. Les bouddhistes par exemple s'apercevront que toutes les religions ne sont pas la même chose; et c'est à ce moment-là qu'une crise peut avoir lieu et qu'un choix sera possible dans un sens positif ou négatif.

Le dialogue peut aider aussi le partenaire à découvrir les valeurs de sa propre religion, à vouloir les garder et les épanouir. Plusieurs bouddhistes m'ont affirmé d'avoir découvert leur religion au contact des chrétiens et d'avoir en conséquence cherché de la vivre plus personnellement et plus profondément. Des institutrices bouddhistes d'une école de la Mission Catholique au Laos me disaient que leur « conversion » à l'intérieur du bouddhisme s'était faite au contact et à l'exemple des prêtres et religieuses chrétiens. Ce phénomène de conversion à sa propre tradition religieuse peut être le résultat

20. AGENEAU et PRYEN : Chemins de la Mission aujourd'hui. Spiritus 1972, p. 244.

d'une réaction d'auto-défense, mais peut être aussi le signe que le christianisme est un levain de progrès. Si on étudie l'histoire du renouveau des religions en Asie, on s'aperçoit que ce processus est plus marqué dans les pays et les régions où la présence chrétienne est plus considérable, comme à Ceylan ou au Vietnam; le christianisme a joué un rôle « provocateur » dans une pratique religieuse plus assidue, dans la recherche et dans l'enseignement, dans l'organisation et surtout dans le souci des autres. Les valeurs découvertes et recherchées peuvent être ambigües, mais elles sont en général susceptibles de progrès et de purification, surtout au contact d'autres valeurs.

Le dialogue et la présence chrétienne devraient aider cette découverte et surtout cette ouverture des valeurs et des hommes qui les vivent. En langage théologique, la légitimité des religions se comprend par leur ouverture au Christ, par leur état de préparation évangélique, ce qui équivaut à la recherche du progrès, à la disponibilité au Vrai et au Bien découvert progressivement.

Un dialogue sincère, animé par des chrétiens authentiques, devrait favoriser le bien de l'individu et de la religion, devrait rendre le partenaire plus susceptible au bien et les structures religieuses plus ouvertes et porteuses de dynamisme et de moyens pour le progrès; dans une parole le dialogue doit favoriser le salut des individus, en les aidant à répondre affirmativement aux instances de leur conscience et donc de Dieu; il doit chercher à favoriser la purification et le progrès du bien qui se trouve dans la religion et la culture non-chrétiennes.

Le décret missionnaire est très éclairant à ce sujet, même s'il parle plus directement du témoignage et de la présence, catégories plus englobantes que le seul dialogue. Le document conciliaire[21] indique ainsi le but à rechercher :

- découvrir avec joie et respect les semences du Verbe qui s'y trouvent cachées
- éveiller à un désir plus ardent de la vérité et de la charité révélées par Dieu
- leur apprendre dans un dialogue sincère et patient quelles richesses Dieu dans sa munificence, a dispensées aux nations
- s'efforcer d'éclairer ces richesses à la lumière évangélique, de les libérer, de les ramener sous l'autorité du Dieu Sauveur (*Ad gentes* 11)
- présenter le vrai témoignage du Christ et travailler en vue de leur salut, même là où ils ne peuvent pas annoncer pleinement le Christ
- ouvrir pas à pas un chemin plus parfait vers Dieu. C'est ainsi que les hommes sont aidés dans l'obtention de leur salut au moyen de la charité envers Dieu et le prochain; c'est ainsi que commence à luire le mystère du Christ, en qui est

21. *Ad Gentes*, 11-12.

apparu le nouvel homme, créé selon Dieu, en qui la charité de Dieu se révèle.

Le Concile donc, même si dans une perspective plus ample qui englobe la présence, le témoignage, la collaboration et le dialogue, indique les finalités de cette activité missionnaire, qui n'a pas seulement une valeur propédeutique en tant que forme de pré-évangélisation, mais qui a une valeur missionnaire fondamentale pour le progrès des individus comme pour le dévoilement de l'histoire salvifique de chaque groupe humain.

Difficultés et possibilités du dialogue

On peut être convaincu de la nécessité du dialogue, et être paralysé par les difficultés qu'on y rencontre. Il y a avant tout des difficultés qui découlent de la situation sociale des groupes religieux. Par exemple dans les pays où le bouddhisme est religion d'état, les bouddhistes ne semblent ni intéressés ni désireux d'ouvrir le dialogue, satisfaits de ceux qu'ils ont et de ce qu'ils sont; dans les mêmes situations les chrétiens minoritaires n'aiment pas s'exposer aux difficultés du dialogue et du contact proprement religieux. D'autres difficultés sont plutôt culturelles; le missionnaire occidental a en général un comportement trop affairé, qui ne permet pas d'entrer dans le rythme qui conditionne la rencontre et le dialogue avec un oriental, celui-ci doit se sentir accepté avant de poser une question et c'est pour cette raison, qu'il n'aborde jamais directement un problème sans avoir auparavant parlé de bien d'autres choses.

Il y a ensuite des jugements de valeur ou des attitudes profondes qui conditionnent les rapports et la compréhension réciproque : par exemple, vouloir dominer l'autre ou avoir un complexe de supériorité. Dans ce sens les bouddhistes ont la conviction que l'enseignement du Bouddha est la dernière vérité salvifique compréhensible seulement à ceux qui sont vraiment intelligents et avancés dans le chemin progressif de la libération; les chrétiens pensent que la révélation définitive a été donnée par le Christ et que seulement ceux qui l'acceptent sont dans la vérité; les bonzes pensent d'avoir une vie religieuse plus sévère et donc d'être meilleurs, les prêtres pensent d'avoir une formation intellectuelle supérieure à cause des études faites et donc de comprendre mieux les problèmes. Ces attitudes, d'habitude ne sont ni conscientes ni recherchées, mais pourtant elles affectent les rapports mutuels.

Il y a ensuite les difficultés qui sont causés non seulement par la diversité du langage, mais aussi par la vision générale et l'expérience religieuse. On emploie les mêmes mots avec un sens différent, comme *deva* pour ange, *pâpa* pour péché, *puñña* pour mérite, *savaraka* pour paradis, *naraka* pour enfer, *puggala* pour personne… dans les deux traditions religieuses ces mots évoquent des conceptions différentes. Les chrétiens, autochtones ou étrangers, sont découragés par certaines questions qui apparaissent puériles et qui sont toujours posées par les bouddhistes : « les prêtres sont-ils mariés?

Peuvent-ils toucher des femmes ou manger le soir? Reçoivent-ils un salaire? » Pour le chrétien ces questions semblent secondaires, mais pour le bouddhiste les réponses à ces questions sont révélatrices non seulement de la supériorité du bouddhisme, mais aussi de l'authenticité de la vie religieuse et du message qui est présenté par ces ministres.

Les difficultés deviennent beaucoup plus sérieuses quand on considère les conceptions et les visions générales, qui sont vraiment différentes et dans lesquelles s'insèrent et doivent se comprendre les points particuliers comme la conception du « Transcendant », la conception de la réalité, de l'être, et de la personne, de la souffrance, du salut... Souvent, on ne se rend pas compte de ce contexte, de cette lumière englobante, de cette vision d'ensemble, mais la sélection se fait toujours à l'intérieur du tout dans lequel on se trouve et d'après quoi on juge. Or ceci est plus compliqué encore parce que la vision des interlocuteurs en question n'est pas exactement celle qui est donnée par les catéchismes respectifs, mais celle qu'on a personnellement assimilée et pour laquelle on a existentiellement opté. Par exemple, la notion de mérite pour un chrétien s'insère dans la vision d'un Dieu personnel qui appelle et qui aide et d'un homme responsable, elle est liée à celle de grâce, de vie éternelle; la notion du mérite pour un bouddhiste s'insère dans celle de la rétribution automatique de l'acte, dans celle du samsâra (avec l'acception savante et celle populaire des renaissances), dans celle de l'autonomie de la personne (chacun est maître de son salut et refuge pour soi-même, avec l'adoucissement de la transmission des mérites aux autres êtres qui s'opère par la volonté de méritant et non par une communion des saints ou un partage cosmique). Même des enseignements qui semblent très semblables dans les deux religions, doivent s'interpréter dans l'ensemble et pour cela ils sont différents dans les motivations, l'interprétation et l'exécution, par exemple: premier précepte : ne pas tuer les êtres vivants et le cinquième commandement biblique n'ont pas seulement des manifestations différentes, mais surtout des motivations et des finalités diverses.

Pour terminer ces indications, il est bon de rappeler que les difficultés et même l'affrontement et la résistance des religions non-chrétiennes ont un rôle positif et bénéfique pour l'Église qui est ainsi forcée à approfondir son message et sa vie et à pénétrer dans la catholicité. On peut considérer la résistance des religions asiatiques, comme providentielle; elle pousse l'Église à s'interroger sur le sens et le mode non seulement d'évangéliser mais aussi d'intégrer et vivre la vie chrétienne par rapport aux différentes cultures : « Sans elle, on irait à une uniformité imposée à tous les peuples : c'est-à-dire que la forme extérieure momentanée du christianisme absorberait les religions non-chrétiennes. Mais on rendrait par-là, un mauvais service à la réalisation du Royaume de Dieu; on réaliserait alors l'ancienne conception juive du Royaume messianique qui détruit tous les autres Royaumes. En ce sens donc, la

résistance des religions non-chrétiennes à la religion chrétienne est entièrement légitime et sert à l'achèvement du Royaume de Dieu »[22].

Malgré la réalité des difficultés pour une réalisation d'un dialogue utile, qui appellent à une connaissance et un approfondissement de ce qu'on est et de ce que les autres sont, il ne faut pas oublier les multiples possibilités pour un dialogue profitable entre chrétiens et hommes croyants d'autres religions.

On est en effet tous des hommes avec des problèmes semblables, sinon avec des solutions identiques. Cette problématique commune s'étend de nos jours par une unification du monde, surtout parmi les jeunes et ceux qui étudient eu voyagent. Il y a un désir de connaître les autres dans leurs coutumes et leurs croyances, celui-ci est un mouvement mondial facilité par les moyens de communication modernes. Dans les écoles supérieures pour bonzes, on s'efforce d'enseigner les autres religions mondiales, malheureusement avec des méthodes apologétiques et quelques fois démolisseuses. Si cette tendance présente aussi chez les chrétiens du passé et du présent, était dépassée et si on pouvait écouter l'autre pour savoir qui vraiment il est et qu'est-ce qu'il croit, cela constituerait un pas non seulement vers la connaissance réciproque mais aussi vers le dialogue et vers la vérité. En tout cas, cette initiation plus ou moins déformée et cette curiosité plus ou moins développée peuvent ouvrir des portes au dialogue.

Ces possibilités deviennent effectives, quand un des partenaires prend l'initiative. On pourrait dire aussi à ce propos que ceux qui cherchent trouvent. Dans mon expérience, qui peut être complétée par celle de beaucoup d'autres, le dialogue est possible avec tout genre de personnes (jeunes surtout, étudiants, adultes, bonzes ou laies) et un peu partout (dans les pagodes où on trouve toujours quelqu'un pour parler et non seulement des bonzes, dans les maisons, dans les cars ou les avions, dans les rues ou les parcs), dans les occasions les plus différentes (visite de politesse, fête, promenade, rencontre préparée, accueil d'un visiteur curieux). La description de quelques exemples pourrait être intéressante mais elle allongerait indûment l'exposé. Le dialogue ne réussit pas toujours, ou parce qu'on n'arrive pas à l'amorcer soit parce qu'on n'arrive pas à l'approfondir mais on reste dans les généralités et les banalités. Mais il faut reconnaître que si on a assez de courage et si on procède de la bonne façon dans le milieu bouddhiste on arrive assez vite à une profondeur considérable.

Conditions et méthodes pour le dialogue

Il ne s'agit pas ici d'indiquer toutes les conditions, les vertus et les méthodes nécessaires pour le dialogue en milieu bouddhiste; il suffit d'en rappeler certaines que l'expérience récente a montrées comme importantes.

22. Heinrich : *Théologie catholique et pensée asiatique*. Casterman 1965, p. 109.

Il faut avant tout sortir de soi-même, aller chez l'autre matériellement et spirituellement, ouvrir les yeux, l'intelligence et le cœur pour connaître et comprendre l'autre, prendre l'initiative de la rencontre et de la parole. Si on attend que le bouddhiste fasse le premier pas, peut-être que rien ne bougera. Ici on voit le rôle du chrétien et du missionnaire, qui doivent commencer, parce que envoyés aux autres, qui doivent prendre l'initiative parce que continuateurs de l'amour divin qui précède et crée. Il faut rencontrer l'autre là où il est selon son style de spontanéité; ce qui est programmé exactement d'avance ne plaît pas, ni ce qui est trop régulier.

Des maisons faites pour se rencontrer ne sont peut-être pas nécessaires ni très utiles au départ surtout; ce qui est stable apparaît comme un service, un lieu de travail ou de récréation, mais moins souvent une occasion de rencontrer personnelle. C'est la personne qui est le centre du dialogue et non l'institution ni le lieu, ni le système.

Pour sortir de soi-même il faut se décentrer, ne pas être préoccupé de soi, de son message, de ce qu'on va dire à l'autre, de ce qu'on veut obtenir de la rencontre; il faut au contraire, s'intéresser à l'autre, vouloir l'écouter et le connaître, chercher ce qu'il peut nous dire plutôt que ce que nous pouvons lui dire.

Cette sortie de soi exige aussi l'apprentissage du langage : chrétiens et missionnaires parlent la langue du pays, mais au niveau religieux surtout notre langue est spéciale, a des sens que les autres ne comprennent pas. Les mêmes mots ont des sens différents, même quand il s'agit de mots exprimant des choses et non seulement des catégories religieuses. Par exemple, le mot *Thai-Los* pour les bouddhistes indique monastère, pour les chrétiens indique église. Si quelquefois ils ne répondent pas à nos questions, c'est parce qu'ils ont l'impression que nous ne comprenons pas, par le fait que nous ne percevons pas le sens des mots religieux.

La rencontre de l'autre exige qu'on puisse entrer dans la longueur d'onde de l'autre, dans le centre d'intérêt dans l'expérience, dans l'ordre de valeurs de l'autre.

Dans le dialogue, il faut prendre l'autre au sérieux et en tant qu'autre, riche de son histoire, et de sa culture et en même temps conditionné par elles, mais gardant toujours une originalité personnelle.

On ne dialogue pas avec des systèmes philosophiques ou religieux, mais avec des personnes, qui ne manquent pas d'idéaux. Il faut prendre l'autre en tant qu'il est, en tant qu'il pense d'être, en tant qu'il peut être et en tant qu'il veut et espère d'être; il ne faut pas le rencontrer avec nos jugements faits sur son compte, sur ses connaissances, ses expériences. Si dans une attitude d'ouverture nous cherchons quel est le message que notre frère bouddhiste a à nous transmettre, plutôt et avant que de se préoccuper de quel message nous pouvons lui transmettre, alors notre rencontre a des chances d'aboutir. Évidemment, la connaissance de l'histoire, de la culture, de la religion est utile et nécessaire, mais je dirais qu'elle est prérequise, comme la connaissance des

méthodes pour bien méditer. Cette connaissance doit nous ouvrir, nous rendre plus attentifs à l'autre, à son originalité et à sa profondeur, plus disponibles à le découvrir, plutôt que plus prêts à le classer et à le juger. À cette condition le dialogue peut se réaliser et la connaissance de l'autre devient plus profonde et plus authentique.

La sortie de soi et le respect pour l'autre exigent qu'on n'ait pas le désir de dominer l'autre, de vouloir le convaincre à notre idée. Il faut que les deux interlocuteurs recherchent la Vérité sans restriction mentale et lui soient ouverts. En effet, la Vérité nous dépasse toujours et personne ne possède la Vérité, mais on est possédé par la Vérité et on peut l'être toujours davantage.

Tout cela ne signifie pas infidélité à ce qu'on est et à ce qu'on croit, mais tout au contraire. Pour découvrir et assimiler d'autres valeurs, il faut comprendre mieux les siennes, en être conscients, les approfondir. Il ne s'agit pas de renier sa foi ou de la mettre en sourdine, mais de la comprendre progressivement mieux, d'en voir l'essentiel, de l'approfondir dans une expérience plus personnelle. À cette condition, il y a un enrichissement réciproque, et le danger du relativisme est évité, comme aussi celui d'une séduction à sens unique. « La rencontre vraie d'un vrai croyant avec un vrai croyant d'une autre religion requiert toujours un renouvellement de l'acte de foi, qui aboutit normalement à une foi davantage en acte... Nul ne peut véritablement exercer une séduction sans être à son tour sujet au pouvoir séducteur de l'autre. »[23]

L'authenticité de ce qu'on est, exige qu'on ne joue pas au dialogue. Il faut qu'on ait des attitudes de sympathie, de respect, de charité pour le frère bouddhiste non seulement quand on est avec lui, quand on le rencontre, mais toujours même quand on parle de lui avec d'autres. On ne peut pas dialoguer et après critiquer ou pis encore savourer les défauts rencontrés et les manifester aux autres avec plaisir.

Le dialogue doit nous ouvrir à l'autre, nous rendre transparents, nous rendre questionnables. Personnellement, je ne cherche jamais à parler de moi-même, de ma religion ou à faire des comparaisons avec notre foi et notre pratique: je ne prends pas l'initiative à ce propos, mais je reste ouvert. Souvent après un dialogue assez long et surtout assez profond, c'est l'interlocuteur bouddhiste qui me pose des questions sur ma foi, ma vie, mes motivations. En ceci je réponds simplement, en essayant d'adapter la formulation; pas d'argumentation mais plutôt témoignage de ce qui est le Christ pour moi, quel est le sens de ma vie, ce qu'est la religion pour moi et ce qu'elle devrait être pour tous. Je n'ai jamais autant parlé du Christ que depuis que je me suis donné au dialogue.

Évidemment tout cela exige l'amour pour les autres, pour les gens auxquels nous sommes envoyés, un amour humain qui sait apprécier les valeurs, qui sait sympathiser avec leurs situations; un amour chrétien qui cherche vraiment le bien de l'autre et qui

23. CORNELIS : Valeurs chrétiennes des religions non-chrétiennes. Cerf 1965, p. 104-107.

cherche à découvrir et aimer la Christ dans l'autre et y collaborer avec son action. Il faut aussi une humilité humaine et chrétienne; humilité humaine pour ne pas se croire supérieur, pour accepter de se mettre au même niveau, pour se laisser questionner; pour permettre aux autres de nous blesser en manifestant ce qu'ils pensent de nous et du christianisme; humilité chrétienne envers l'autre et envers Dieu qui est présent et agissant dans l'autre, pour nous laisser instruire et interpeller par Dieu, qui se manifeste et me parle aussi à travers l'autre.

Enfin, le dialogue doit être progressif. Il faut commencer par des éléments généraux et extérieurs : avec des bonzes, on commence par questionner sur un rite, sur un objet de la pagode ou sur leur âge de vie religieuse; avec des jeunes, on s'informe de leurs études, leur travail, leur pratique religieuse. Delà le dialogue peut s'approfondir sur des thèmes plus importants, plus délicats, au niveau de la foi, de la motivation religieuse, du comportement profond.

L'initiative vous revient en général, en partant d'une allusion de l'interlocuteur même. Par exemple, en parlant du rite pour obtenir la pluie, le bonze fait allusion à Paya Then (le SEIGNEUR du Ciel), alors je lui demande qui est-ce, s'il y a quelqu'un de Supérieur, quel est son rapport à Bouddha et tout cela nous amène à parler de l'Absolu comme il est perçu aux différents niveaux du bouddhisme et comme il est accepté par les chrétiens. Avec un jeune, en parlant de l'avenir et de ses préoccupations, on aborde sa vision de la vie, ensuite le rôle de la religion, l'impuissance personnelle et le besoin d'un Autre, le problème de la conscience et le rapport avec l'Absolu. Cette progression peut se réaliser assez vite, d'autre fois elle ne s'amorce pas. Il faut en tout cas du temps, de la disponibilité psychologique, de l'amour qui crée des liens et qui met en syntonie (sic). Alors on voit l'autre s'ouvrir, être touché par le problème, être mis en mouvement, et poser des questions sur sa vie et sa religion, poser les mêmes questions à d'autres. Non seulement le dialogue doit être progressif, mais il cause une progression, un dynamisme chez l'autre et chez nous. Ma foi se purifie et s'approfondit. Le dialogue me pousse à réfléchir d'une autre manière, de faire une expérience religieuse plus poussée, à approfondir la conception de Dieu comme transcendant et immanent, à épanouir ma charité chrétienne en tenant compte des états sublimes (brahmavihâra) et des exercices intérieurs, me rende compte de l'impermanence de la réalité et non seulement de sa beauté, à cultiver le calme et la bienveillance, à contrôler l'esprit en tenant compte du corps même pour la méditation.

Je termine ces indications par une citation :

> Le missionnaire ne va pas vers les autres simplement donner sans rien avoir à recevoir. Sans doute va-t-il donner ce qu'il a de plus cher et le défendre de tout son cœur, à la vie à la mort. Mais en même temps, il va vers un frère ou des frères dont il a besoin pour cela même qu'il

veut donner. Sa rencontre des autres inaugure un dialogue où nul ne sait, ni lui ni les autres, celui qui en tirera le meilleur fruit : lui ou les autres?

De toute façon, le dialogue, qui est par nature et intention, amical, gratuit, sans arrière-pensée, doit servir à la croissance conjointe de lui et des autres, même si ce n'est pas du même niveau que part la croissance, et même si elle est plus vigoureuse soit d'un côté, soit de l'autre. Le dialogue est le lieu de la croissance commune des chrétiens et des autres, c'est-à-dire de tout le monde… La mission n'est pas une communication en surplomb du monde. Elle est de plus en plus dialogue, et, dans cet, échange, l'Esprit de Dieu fait croître intérieurement l'un et l'autre interlocuteur quelle que soit la « mesure » particulière de chaque croissance.[24]

Niveaux et secteurs de dialogue

Le dialogue doit rejoindre l'homme réel dans ce qu'il a de plus profond, dans son expérience vivante et dynamique. Pour cette rencontre réciproque on peut commencer et continuer de différents points de vue, de divers secteurs. Les niveaux de profondeur atteints peuvent être différents aussi.[25]

Le dialogue est possible sur le plan religieux, soit par le fait que les cultures d'Asie ont un fond sacral soit à cause de notre spécificité missionnaire. Selon les traditions religieuses différents points peuvent attirer l'attention. Ce dialogue doit atteindre non seulement le plan théorique mais aussi l'expérience; dans ce cas, il devient plus profond, plus profitable et aussi plus engageant. Dans sa pratique découle un enrichissement réciproque.

Sur le plan moral, le dialogue est plus facile avec les croyants d'Asie.

La morale en effet est considérée comme la base des religions, presqu'un dénominateur commun et une condition. Agir de façon droite est le préliminaire de l'expérience religieuse profonde. L'homme dans la perspective asiatique se distingue par sa dimension éthique plutôt que par sa dimension rationnelle.

Au plan philosophique et dogmatique, le dialogue reste beaucoup plus difficile. Les interlocuteurs sont difficiles à trouver, et il est facile de se perdre dans la pure discussion et dans l'opposition. Les controverses sur le sujet des premiers missionnaires en Asie sont une des causes qui a arrêté la rencontre entre le christianisme et les religions

24. *Henry : la force de l'Évangile*, Mame 1967, p. 348-349.
25. Le Secrétariat des non-chrétiens a publié des Guides sur le dialogue avec les différentes religions: Religions primitives, Islam, Bouddhisme, Hindouisme. Ces guides sont publiés en différentes langues par Ancora, Ed. Rome. Les articles écrits sur le dialogue avec les bouddhistes portent sur des secteurs où le dialogue est possible. cf., A. BAREAU, *À propos du bouddhisme du Sud, dans Rythmes du Monde*, 1968, pp. 117-124. DUMOULIN, "Commentary on starting Points for a Theological Dialogue with Buddhism", dans le *Bulletin du Secretariatus pro non Christianis*, X-5, p. 75-79., id. *Christlicher Dialog mit Asien*. Munchen 1970. E. LAMOTHE, Suggestions concerning contact with the Buddhists, ibid. 1966, pp. 127-136. G. SIEGMUND, Les bases du dialogue avec le bouddhisme, dans Concilium, 1967, pp. 115-127. Id., Buddhismus und Christentum. Vorbereitung eines Dialogs. Francfort, 1968.

orientales. Les principes philosophiques sont pourtant à la base de la culture; un effort devrait être fait pour savoir quels principes sont acceptables et influent sur la vision de la vie et l'attitude religieuse. Il faut se rappeler aussi que la Philosophie en Orient comporte une double dimension, une [cognitive] et l'autre opérative, elle est une vision et une conduite, la première étant en fonction de la deuxième. Dans le bouddhisme par exemple, la vision qu'on a sur l'existant (deux premières vérités sur la misère et sa cause) est en fonction de l'agir à transformer (quatrième vérité sur la voie à suivre) pour se mettre en mouvement vers la libération et le salut définitifs (troisième vérité sur le nirvâna). Du reste la distinction entre religieux, éthique et philosophique est une opération occidentale.

Il ne faut pas les aborder avec nos propres problèmes spéculatifs et les heurter à leurs problèmes existentiels. Alors je pense que pour le dialogue, il n'y a qu'une chose à faire, c'est d'entrer dans leur filière. Si nous tenons trop à nos principes spéculatifs à nous, si nous ne pouvons pas les laisser, s'ils sont liés à notre foi chrétienne, cela c'est un gros problème. Alors le dialogue n'ira pas bien loin. Pour nous, user du procédé qui est traditionnel recommandé, reconnu valable en œcuménisme, ce qu'on appelle Epoke, c'est-à-dire la « mise entre parenthèse », pour le liment, c'est-à-dire que pour le moment, j'accepte de suivre mon interlocuteur dans son cheminement, dans sa démarche et j'essaie de voir l'homme et les réalités comme lui voit et je découvre avec lui tous ses aspects liés, inséparables, mais gradués, hiérarchisés, avec tout un éventail de caractéristiques et de significations.

Le secteur anthropologique prend une grande importance dans le processus de changements et de sécularisation en cours. De nouvelles valeurs s'introduisent dans les cultures et les religions d'Asie, capables d'influencer et modifier les anciennes. Il faut donc découvrir et dialoguer avec l'homme nouveau, tout en tenant compte de ses racines antérieures et surtout de son orientation vers l'avenir. C'est peut-être à ce niveau qu'il y aura plus de nouveautés et plus d'ouverture pour un dialogue enrichissant. Du reste il ne faut jamais oublier que le centre et le but du dialogue est toujours l'homme existentiel. C'est avec lui et pour lui que le dialogue devient partage, échange, collaboration, montée commune à tous les niveaux, afin que tout soit à l'homme, l'homme au Christ et le Christ à Dieu Seigneur de tous. Ces aspects ne peuvent pas assez ressortir d'un discours sur le dialogue, mais peuvent se vivre dans des expériences authentiques.

Les agents du dialogue

L'Église est à un tournant pour vivre sa présence et son action missionnaire en Asie. Le dialogue semble être la condition essentielle pour remplir sa tâche missionnaire,

surtout par rapport aux traditions vivantes religieuses. Chaque croyant donc devrait être un agent de dialogue et cela en force de son devoir de charité envers ses frères humains. Le chrétien en plus est une minorité; il est en état de diaspora pour sortir de son isolement culturel et religieux, pour conserver une foi vive, ouverte et adaptée, il a besoin de dialoguer avec les bouddhistes ses compatriotes: le dialogue est pour lui une question de survivance, d'insertion humaine et religieuse; il peut devenir aussi un témoignage et une annonce kérygmatique. Par le dialogue le chrétien d'Asie pourra redevenir un levain dans la pâte, une lumière dans le dynamisme en recherche des voies nouvelles. Pour le missionnaire étranger il est une condition de présence, d'insertion et d'adaptation, il est signe de charité. Pour le prêtre ou la religieuse autochtones, il est nécessaire aussi: ce sont eux qui doivent être les animateurs principaux. Jusqu'à quand les missionnaires étrangers remplissent cette tâche, seuls ou presque, le dialogue restera quelque chose de beau mais d'étrange et peu profitable. Il y a un effort à faire à ce niveau, conscients que l'Asie ait des Asiatiques même au niveau religieux; les missionnaires étrangers ne peuvent pas les remplacer mais seulement les aider. Il faut tenir compte de ceci dès les débuts de ce tournant de l'action missionnaire.

Mais le dialogue reste difficile et exige donc une opération. C'est pourquoi, certains animateurs spécialisés sont nécessaires, qui puissent assurer cette activité spécifique. Ils pourraient être animateurs et coordonnateurs du dialogue sur une plus ample échelle et fournir un apport considérable à l'adaptation.

Ces spécialistes du dialogue qui devraient acquérir une connaissance du bouddhisme toujours plus profonde devraient faire partie des différentes commissions qui travaillent pour l'adaptation du langage, des formulations du message chrétien ou encore les rites liturgiques... Leur choix devrait tenir compte des dispositions naturelles, de la facilité au dialogue, d'un amour pour l'étude soit par les livres soit par l'observation, soit par la réflexion, d'une bonne initiation théologique et d'une disponibilité pour ce genre de travail.

Une mention spéciale mérite la vie religieuse adaptée aux traditions religieuses d'Asie. Ces communautés monastiques peuvent devenir des centres de rencontre, de dialogue et d'expérimentation. Une grande souplesse et un esprit d'inventivité considérable sont requis pour ces initiatives, dont on trouve des exemples en Inde[26].

En parlant des agents du dialogue, on peut dire quelques mots sur les interlocuteurs bouddhistes. On dirait que certains identifient bouddhistes et bonzes et que à cause de cela, ils pensent qu'un dialogue soit au dehors de la vie et de l'évolution historique, Dans le bouddhisme il y a les bonzes, il y a les laïcs, il y a des autorités et des gens ordinaires. L'idéal serait de pouvoir contacter tous, ou au moins des représentants de tous les groupes. Si on veut connaître et influencer l'ensemble il faut dialoguer

26. Voire note 9

avec des individus représentatifs. Mais ce critère sociologique est ambigu, surtout par rapport à la connaissance de la religion: la moyenne ne donne pas la profondeur ni ce qui est vraiment authentique. Qu'est-ce qu'on connaîtrait du christianisme en faisant l'évaluation des médiocres? Qu'est-ce qu'on connaîtrait de la littérature française en tenant compte des écrivains moyens d'un journal local? Le génie ou le saint révèle davantage et plus authentiquement que ce que peuvent faire des milliers de gens ordinaires.

Les responsables du dialogue, et surtout ceux qui sont appelés à l'exercer d'une façon ou d'une autre, doivent s'y préparer. Et il n'y a pas de préparation sans effort. Il faut étudier le bouddhisme dans sa forme canonique et dans ses modalités vécues. Le travail personnel d'étude est irremplaçable surtout pour les responsables et les missionnaires. Les sessions pourront être certainement utiles, mais elles peuvent donner plutôt le goût et ouvrir des pistes de recherche et de réflexion, qui doivent être parcourues par les intéressés. L'exercice du dialogue doit être aussi accompagné d'une révision honnête et constante des méthodes et des contenus, comme aussi il doit être accompagné d'un approfondissement progressif de ce qui est commun et de ce qui nous distingue.

§

Marcel ZAGO, Oblat de Marie-Immaculée – Auteur de *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste lao* (1972).

Source : ZAGO, Marcel, « Présence du christianisme en Orient et dialogue », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. XII, no 5, novembre 1972, p. 171-189.

MESSAGE DE LA FÊTE DU TRAVAIL : POUR UNE REDISTRIBUTION DU REVENU ET DU POUVOIR AU CANADA

l'Episcopat du Canada

Le message traditionnel des évêques, publié lors de la fête du Travail, a comme objectif premier de faire le point sur les grandes questions sociales affectant le Québec et le Canada. En 1972, ce message est particulièrement riche en considérations importantes et mérite d'être largement diffusé. Nous le reproduisons ici avec la conviction que nos lecteurs en constateront l'importance.

L'accroissement illimité de la production et de la consommation, peu remis en question jusqu'ici, s'avère maintenant un bienfait douteux. Des experts attentifs l'affirment : l'expansion économique incontrôlée engendre la pollution et le gaspillage. Il en résulte un mauvais partage des biens matériels et des avantages culturels au sein des nations et entre les nations elles-mêmes. Une telle distribution ne constitue pas seulement une injustice à l'égard des pauvres, mais elle entraîne la personne même dans l'engrenage de la hantise du gain et des dépenses sans frein.

Il ne faut pas se laisser prendre par la théorie selon laquelle la prospérité économique générale finit par rejaillir sur tous. Malgré la hausse du « revenu national brut », le chômage demeure une véritable plaie à peu près partout dans le monde et le fossé entre riches et pauvres s'élargit toujours. Au Canada, malgré les mesures sociales adoptées depuis 25 ans, 20% des citoyens se partagent encore 40% du revenu national tandis qu'un autre 20% ne s'en partage que 6.8%. De plus, les petits salariés versent jusqu'à

60% de leurs revenus en taxes et en impôts de toutes sortes tandis que les hauts salariés n'en versent que 38%. Enfin, malgré l'accroissement des revenus des corporations, il reste que les salaires insuffisants, les emplois incertains et de pénibles conditions de logement demeurent le lot de l'ouvrier et de sa famille.

Pourquoi des inégalités aussi criantes? Sont-elles l'effet du hasard qui récompenserait les riches et punirait les pauvres? Dieu le Père veut-il priver la majorité de la famille humaine des biens essentiels à la vie pour en privilégier une infime minorité? Ou encore, ces inégalités sont-elles les conséquences d'un profond désordre humain attaché aux structures sociales, aux « règles du jeu » acceptées à tous les paliers?

Selon un message adressé à la Troisième conférence des Nations Unies sur le commerce et le développement par le docteur Eugène Carson Blake et le Cardinal Maurice Roy, le problème réside dans l'abus du pouvoir, dans la coercition que les puissants exercent sur les faibles, aussi bien au plan international que national et local. Les détenteurs actuels du pouvoir et des richesses—États industrialisés, corporations multinationales, élites influentes — ne sont pas disposés à partager leurs situations de privilège avec des faibles et les démunis.

Pourtant, les événements exigent un examen plus lucide. L'épuisement des richesses naturelles, la pollution de l'environnement, l'agitation, la violence et le malaise spirituel appellent le renouvellement de notre comportement social. Le partage équitable du pouvoir et des richesses devient l'une des conditions essentielles de survie humaine sur terre. Nations, corporations, groupes, familles et individus riches devront apprendre tôt ou tard — ou seront forcés de [le] faire — à consommer moins pour partager plus.

La perspective chrétienne

Des signes aussi éclatants soulignent le bien-fondé actuel des exigences évangéliques de solidarité fraternelle, de simplicité personnelle et de partage. Éclairé pas sa foi, le vrai chrétien assume loyalement les « règles du jeu » : Sollicitude, modération et partage. N'allons pas croire qu'en vivant cette éthique évangélique, nous soyons « généreux ». Ce n'est que « justice » pour les autres et pour nous ! De plus, le partage devrait nous faire comprendre que ce qui « appartient » n'est en réalité qu'un bénéfice obtenu grâce à la coopération de plusieurs autres. C'est déjà nous dégager de la hantise du gain et nous soustraire à la consommation vantée par le mirage publicitaire. Nous serions enfin libérés de cette philosophie qui porte à penser que les biens matériels peuvent, en eux-mêmes, répondre aux aspirations humaines les plus profondes.

Durant le Synode romain d'octobre 1971, l'épiscopat du monde a insisté sur la nécessité de pratiquer la modération dans la gestion de l'univers et de veiller à une

meilleure redistribution des richesses de notre terre. À la troisième conférence des Nations Unies pour le commerce et le développement à Santiago du Chili, les conférenciers ont rappelé à tour de rôle que seule la redistribution du pouvoir par une participation efficace de toutes les nations pourrait conduire à un meilleur partage des richesses.

Réuni en assemblée plénière en avril 1972, l'épiscopat du pays, au nom de la justice, a lancé un appel à tous les citoyens leur demandant de s'engager dans un dialogue loyal et une action efficace pour la construction d'un ordre social juste. Cette invitation rappelait que l'actuelle répartition des richesses maintient encore trop de Canadiens dans la pauvreté et constitue un véritable désordre social. Ce jugement moral rejoint une conclusion du Rapport sénatorial sur la pauvreté au Canada affirmant que non seulement notre société et notre économie tolèrent la pauvreté, mais la créent, l'entretiennent et même l'aggravent.

Des faits récents survenus dans plusieurs régions du pays confirment ce point d'une façon plus marquée : la multiplication des conflits de travail et l'accent nouveau placé sur le fait que la seule amélioration des contrats de travail ne suffit plus. C'est tout le système économique et politique qui est remis en cause. Cette accusation porte sur la disproportion flagrante entre le revenu de trop de travailleurs et celui des corporations Elle dénonce aussi le refus d'accorder aux premiers une participation réelle à l'élaboration des décisions. La vie du travailleur et de sa famille est souvent réglée par des administrateurs et des technocrates trop étrangers à leurs préoccupations quotidiennes.

Un tel état de choses est contraire à l'enseignement social de l'Église. Celle-ci, au nom de la dignité humaine, réclame pour tous les travailleurs et leurs familles un revenu suffisant. Elle réclame aussi des structures sociales permettant à chaque citoyen d'être l'agent responsable de sa destinée. Elle précise toutefois que le mieux-être ne doit pas aboutir à l'esclavage de la consommation effrénée.

Plusieurs Canadiens cependant contribuent au maintien de structures qui, dans leur état actuel, profitent d'abord aux personnes déjà favorisées et non aux plus nécessiteuses. Car selon leur échelle de valeurs, l'individualisme prime sur la coopération; l'égoïsme, sur le partage; l'accumulation des richesses, sur la modération.

Cultivée et encouragée par trop d'administrateurs et de leaders politiques, cette mentalité, entretenue avec habilité dans un souci de rendement, se présente comme le moteur d'une puissance expansion économique. Ainsi l'économie canadienne du marché libre connaît une prospérité soutenue, aux dépens de la personne humaine. On respecte toujours « le système ». Et tant pis si les citoyens en souffrent !

La question du logement en est un exemple frappant. Des milliers de familles canadiennes vivent dans des conditions de logement défavorables à leur

épanouissement normal. Les lois actuelles permettent la spéculation sur les terrains destinés à la construction d'habitations. Les prix dépassent les « moyens » de la majorité au profit d'une minorité en mal de gains rapides et faciles. De plus, le financement de la construction elle-même n'est-il pas laissé à la liberté du marché de l'argent?...Cataplasmes et mesures occasionnelles ne réussissent pas à rectifier la situation parce qu'ils ne vont pas au cœur du problème : l'économique passe avant l'homme.

Il y a déjà plus de quarante ans, Pie XI rappelait avec insistance que, laissés à eux-mêmes, le profit et la croissance économique servent mal le peuple. « Tout programme, fait pour augmenter la production, n'a en définitive de raison d'être qu'au service de la personne. Il est là pour réduire les inégalités, combattre les discriminations, libérer l'homme de ses servitudes, le rendre capable d'être lui-même l'agent responsable de son mieux-être matériel, de son progrès moral et de son épanouissement spirituel. » (*Populorum Progressio*, par. 34)

Aussi bien que les pays dits « en voie de développement », le Canada a besoin de nouveaux critères de prospérité qui accordent la priorité à l'épanouissement humain, à la coopération et au sens communautaire. Dans la recherche d'une nouvelle approche sociale, les chrétiens ne peuvent rester à l'écart. Les valeurs dont nous vivons nous y incitent. En nous, retirant, nous manquons gravement à notre devoir social.

Si les chrétiens du Canada sont soucieux de collaborer à la construction de notre société, ils ne peuvent demeurer étrangers à l'élaboration de nouvelles politiques dont le but serait de subordonner la croissance économique à une redistribution plus équitable du revenu national.

Les conditions sociales revêtent des formes concrètes en chacun de nos milieux respectifs. Nous avons donc là mille occasions d'inventer des moyens de promouvoir la justice sociale. À titre de suggestion, notre assemblée d'avril dernier a invité les communautés chrétiennes et autres groupes « à chercher – sans paternalisme – de nouvelles réponses aux attentes des pauvres incapables de se regrouper eux-mêmes ». Paroisses et groupes interconfessionnels, au nom même de la foi en Jésus-Christ, en viendraient à discuter librement des questions vitales de l'heure. Une telle collaboration accorderait une voix aux défavorisés qui travailleraient alors à leur propre libération.

Le partage de l'Église

Les invitations à la modération et au partage dans la société civile n'ont pas plus d'impact sociologique que les battements du tambour si, comme nous le rappelle l'Évangile, nous ne passons pas en même temps aux actes à l'intérieur de l'Église.

C'est donc à bon droit que le récent Synode romain demande à tous les catholiques

de réfléchir sérieusement à cette responsabilité. Plus près de nous, en avril dernier, l'épiscopat canadien invitait les communautés chrétiennes à procéder à un examen de conscience collectif.

C'est l'assentiment général qui donne réalisme et force aux structures sociales. Aussi c'est ensemble que nous devons travailler. Il n'existe pas de raccourci facile pour changer les structures socio-économiques; chaque citoyen doit d'abord changer ses comportements, sa mentalité. Si nous collaborons à transformer notre mentalité, nous collaborons à changer peu à peu la société dans laquelle nous sommes impliqués.

Les familles, les groupes sociaux, les organisations civiques et religieuses peuvent collaborer à éveiller l'esprit des citoyens. Dès lors même l'administration des affaires publiques sera confiée à des hommes et à des femmes plus conscients de leur responsabilité sociale.

Avec de tels leaders nous poursuivrons notre prise de conscience collective pour modifier nos styles de vie et réviser nos priorités sociales, toujours en fonction des besoins réels de la communauté.

La simplicité évangélique dont parle Jésus n'implique pas une austérité misérable mais plutôt l'acceptation d'un niveau de vie sobre qui libère de l'esclavage du « plus-avoir ». Elle fait éclater la prison de l'individualisme étroit pour favoriser l'établissement d'une société animée par les valeurs fondamentales de l'entraide fraternelle, de l'amitié, de l'amour, en un mot du véritable développement parce que la prospérité nationale devient ainsi au service de la dignité de tous les hommes. Voilà qui fait partie de la Bonne Nouvelle annoncée par Jésus-Christ au monde.

Depuis lors, l'Esprit invite les chrétiens à devenir l'« Humanité nouvelle » qui puisse vivre et servir à la manière de Jésus-Christ. Cet appel sauveur et régénérateur invite toujours les Canadiens à bâtir un monde marqué par la sollicitude, la modération et le partage au service de tout l'homme et de tous les hommes.

§

L'Épiscopat catholique du Canada.

Source : Épiscopat catholique du Canada, « Message de la fête du travail : Pour une redistribution du revenu et du pouvoir au Canada », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. XIII, no 1, février 1973, p.11-15 ».

L'IMPACT DES SOCIÉTÉS MULTINATIONALES SUR LA "LIBÉRATION" DU TIERS-MONDE

Mary L. McDONALD

Inscrivent-elles sur leurs cartes « Avec nos respectueux dommages »? Il y a déjà un bon bout de temps que les sociétés multinationales suscitent de vifs débats dans toutes les régions du monde. « Néo-impérialisme », grognent les uns. « L'un des moyens les plus rapides d'assurer un transfert de capitaux aux pays qui en manquent », disent les autres. De toute façon, l'impact de ces géants sur le développement international est réel. Après les craintes que formule ici Mary McDonald à propos des dommages, plus ou moins respectueux des indépendances nationales, que ces sociétés peuvent cause dans les pays du tiers-monde, d'autres points de vue seront exposés dans de prochains numéros de COOPERATION CANADA.

D'abondantes statistiques, tirées des écrits sur le développement, démontrent les disparités qui existent entre les « nantis » et les « pauvres » du monde. Six pour cent de la population mondiale habitent les États-Unis et contrôlent de 35% à 40% du revenu mondial annuel. Des cent entités économiques les plus importantes du monde, on n'en compte que 50 qui soient des pays, les autres étant des sociétés multinationales, aux deux tiers américaines.

Les géants américains produisent à l'étranger l'équivalent du quart du produit national brut américain, c'est-à-dire le quart d'un trillion de dollars. Aux États-Unis mêmes, les 100 plus grandes sociétés (dont l'ITT) ont étendu leur contrôle à plus de

40 % de l'économie américaine au cours des deux dernières décennies et les 200 plus grandes sociétés contrôlent près de 69 % de cette économie.

Le contrôle exercé sur les marchés du tiers-monde perpétue l'exploitation de ses ressources naturelles, l'exploitation de ses produits de base et l'importation de biens manufacturés. Les sociétés européennes et japonaises se sont maintenant jointes aux sociétés américaines dans la quête de bases économiques et de consommateurs dans le tiers-monde. Les victimes de ces attentions, privées de ressources en capital suffisantes dans leur propre pays, ne peuvent espérer engager la lutte pour le contrôle de leur économie. Le champ est donc ouvert aux rivalités entre nations industrialisées, lesquelles pourraient d'ailleurs éventuellement coopérer pour contrôler les marchés du monde sous-développé.

« Stabilité d'accueil »

L'expansion des sociétés multinationales exige un climat de « stabilité » dans le pays d'accueil. Ce sont les pays voués au statu quo qui offrent les meilleures garanties que les investissements des sociétés ne seront pas nationalisés. Les révolutions et les bouleversements sociaux ne sont pas générateurs de dividendes pour les actionnaires.

L'intervention directe des investisseurs étrangers dans la politique interne d'un pays d'accueil prend parfois la forme de chantage auprès de l'élite dirigeante ou de contributions substantielles aux campagnes électorales. Même sans ingérence aussi flagrante, le simple fait qu'une société mère soit une personne morale soumise aux lois de son propre pays suffit à la soustraire aux lois du pays d'accueil.

L'histoire ne manque pas d'exemples où l'intervention politique et militaire a suivi les investissements étrangers. Ainsi, au début du dix-septième siècle, la Compagnie anglaise des Indes orientales s'établissait en Inde dans un but commercial, mais son expansion rapide, grâce à l'achat de propriétés et d'entrepôts et au recrutement de gardes armés pour protéger ses intérêts, l'entraîna facilement à intervenir directement dans une querelle locale, à déposer le dirigeant bengali et à étendre son pouvoir sur une grande partie du sous-continent. Sans remonter si loin dans le temps et l'espace, la United Fruit Compagny a provoqué la naissance de « républiques de bananes » en Amérique centrale et a maintenu leur existence, se subordonnant ainsi, de facto, la souveraineté des gouvernements locaux.

Profits et pertes

Les investisseurs, par les opérations de leurs filiales à l'étranger, peuvent représenter une source de recettes fiscales pour le pays d'accueil. Par contre, comme c'est le cas au Canada, le gouvernement d'accueil peut sentir le besoin d'offrir des stimulants

et abattements fiscaux afin d'attirer le capital « de développement ». En se servant des statistiques publiées par le département du Commerce américain, Kari Levitt a démontré qu'au cours de la dernière décennie, les sociétés américaines avaient retiré du Canada 2 625 millions de dollars sous forme de dividendes, d'intérêts et de redevances. En outre, s'il se produit une récession économique dans le pays des sociétés mères, les opérations et le personnel des filiales sont les premières victimes des coupures dans le budget.

Le système des filiales a donné naissance à une classe de gérants recrutés parmi les ressortissants du pays d'accueil et dont le pouvoir réel est limité aux décisions intermédiaires ne touchant que les opérations quotidiennes. Les plus hauts postes de direction sont réservés aux citoyens du pays de la société mère. Les titulaires de ces postes forment un groupe culturel homogène ayant accès aux connaissances et aux renseignements et participent à l'élaboration des politiques et aux décisions finales. Ce sont eux qui peuvent diffuser l'information dans l'intérêt de leur société et qui peuvent utiliser, à cette fin, la science et la technologie modernes. Leur connaissance et leur contrôle du marché leur permettent d'influer sur le climat social, politique et culturel du monde sous-développé. On a déjà soutenu assez ironiquement que le développement d'un pays sous-développé ferait un bond vers l'avant si un réseau subventionné de télévision faisait, sur toute l'étendue du territoire, par des messages publicitaires raffinés, de la réclame pour tous les produits inédits du monde occidental. On pourrait ainsi « développer » chez les téléspectateurs des besoins artificiels, auxquels seule peut répondre la société de consommation, milieu d'élection des sociétés multinationales.

Vision « fermée » du développement

Avec l'annonce de la première Décennie pour le développement (les années '60), les Nations Unies ont tenté de se libérer du modèle de croissance purement économique en définissant le développement comme « une croissance économique plus une évolution sociale ». Le monde développé avait servi de modèle à l'élaboration de cette formule et devait stimuler l'émulation des pays sous-développés. On considérait la propagation des sociétés modernes à travers le monde comme inévitable, l'efficacité comme un impératif, l'urbanisation comme inéluctable et la société de consommation comme un modèle universel et obligatoire.

Cette vision « fermée » du développement est aux antipodes de celle prônée par des Français comme l'économiste François Perroux, le sociologue Louis Lebret et le théoricien Jacques Austruy, qui insistent sur les valeurs morales. Ces derniers soutiennent que le développement est tout simplement un moyen de parvenir à la dignité humaine. L'Amérique latine a repris ce thème et a remplacé le terme

« développement » par celui de « libération ». La libération est l'antithèse de la domination, de la vulnérabilité face aux puissances qui dominent le commerce mondial et de la faiblesse des moyens de négociation vis-à-vis les investisseurs étrangers. Un peuple libéré est un peuple qui prend le contrôle de sa propre évolution.

Réorientation

Les Sud-Américains rejettent les types traditionnels de développement qui ont parfois contribué à l'industrialisation et à la croissance économique mais sans entraîner de changement fondamental dans les relations entre les classes sociales ou la distribution de la richesse et du pouvoir. Ils se tournent plutôt vers la Chine, Cuba et la Tanzanie, pays où les sociétés multinationales n'ont pas installé de filiales ou ont été nationalisées. En Chine, on a éliminé la famine générale et aboli le système féodal; Cuba s'est dégagé de sa dépendance servile à l'endroit des États-Unis et a réussi à s'affirmer face à l'Union soviétique, dont elle reçoit pourtant une importante aide financière, technique et militaire. On admire la Tanzanie parce qu'elle a subordonné l'appât du gain économique à la création de nouvelles valeurs africaines fondées sur d'anciennes coutumes communautaires.

Peut-on compter que les sociétés multinationales s'efforceront de répondre aux véritables besoins du monde sous-développé et l'aideront à prendre le contrôle de sa propre destinée? Les sociétés multinationales, dont les centres de planification et de prise de décision, les investisseurs et les bénéficiaires se trouvent à de très grandes distances de leurs champs d'activité dans le tiers-monde, n'ont pas répondu aux besoins des deux tiers de la population qui forment la base de la pyramide humaine; elles se sont surtout préoccupées de satisfaire les désirs des nantis. Dans l'ensemble, les sociétés multinationales défendent leurs droits acquis. L'humanisation du commerce international semble dépasser les élites dirigeantes des sociétés d'investissement et leurs homologues des pays d'accueil. C'est donc à la masse, aux démunis, que revient la tâche de réorienter le développement de façon à effectuer de véritables changements et à prendre en charge leurs vies et leur milieu.

On a dit que les nations sous-développées ne peuvent pas, individuellement, faire concurrence à l'efficacité, à la puissance et à la compétence technique des sociétés multinationales et lutter contre le pouvoir militaire et politique des pays de ces sociétés multinationales et lutter contre le pouvoir militaire et politique des pays de ces sociétés mères. La création d'unités économiques plus importantes dans le tiers-monde contribuerait peut-être à diminuer cette dépendance. Il serait probablement salutaire pour le tiers-monde, comme pour l'autre, de réexaminer les notions de « modernisation » et de « développement » non en fonction de conditions établies par

un consortium de sociétés multinationales, mais par la communauté mondiale, à l'instar de certains pays d'Amérique latine.

§

Mary L. McDONALD a consacré sa thèse de doctorat à l'anthropologie. À la suite d'études pratiques en ce domaine au Mexique et en Amérique centrale, elle s'est vu confier le poste de directeur des recherches au Service universitaire canadien outre-mer (SUCO).

Source : McDONALD, Mary L., « L'impact des sociétés multinationales sur la "Libération" du Tiers-Monde », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. XII, no 1, février 1973, p. 35-38.

CONVERSION PERSONNELLE ET ACTION SUR LES STRUCTURES

Vincent COSMAO

C'est finalement en transformant le monde que l'homme est appelé, et peut-être conduit, à se convertir, à se transformer à sa vérité, à sa vocation qui est à la fois d'être maître du monde et d'être fils de Dieu. Même si la signification ultime de sa conversion ne lui est révélée et rendue accessible que dans la Parole de Dieu, c'est aussi son effort pour organiser le monde qui le met en route pour devenir ce qu'il est.

Si l'action sur les structures peut s'imposer comme une exigence découlant de la conversion, elle peut aussi être facteur de conversion par là même qu'elle contraint à faire la vérité dans la pratique.

Depuis déjà quelques décennies, la certitude s'est progressivement imposée que la conversion à Jésus-Christ, l'éducation de la foi, la pratique de la foi ne peuvent être déconnectées de la participation à la transformation et à l'organisation de la vie en société, à l'échelon local comme à l'échelle mondiale; on découvre, au contraire, que la vie de la foi s'articule nécessairement sur la pratique sociale sous peine de se laisser reléguer dans un autre monde qui risque d'être une absence du monde, une évasion dans l'illusion ou le rêve, une aliénation. Si la critique marxiste de la religion aliénante (parce que détournant l'homme des tâches terrestres en le polarisant sur un autre monde où toutes ses aspirations seraient réalisées) a contribué à centrer la dynamique de la foi sur son insertion dans la vie (la foi dans toute la vie), il devient clair aujourd'hui que, quoiqu'il en soit de ses origines historiques, cette préoccupation est désormais déterminante dans l'Église catholique comme d'ailleurs dans les Églises issues de la Réforme qui avaient pourtant mis l'accent sur la justification par la foi.

Née d'une préoccupation apostolique, et plus particulièrement, dans l'action catholique spécialisée, de la prise de conscience que, pour permettre aux hommes de redevenir ou de devenir chrétiens, il était nécessaire de transformer les milieux qui les conditionnaient, la volonté d'agir sur les structures, tout en s'enracinant plus profondément dans les exigences de la foi, a de plus en plus trouvé sa justification en elle-même: dans la nécessité pour les hommes de produire et de maîtriser leurs conditions sociales d'existence. Ce n'est plus, du moins directement ou consciemment, le souci apologétique de rendre l'Évangile ou l'Église crédible qui anime les chrétiens déterminés à agir sur les structures, c'est la volonté de participer à la construction d'un monde plus humain et plus fraternel; hommes parmi les hommes, ils veulent travailler avec tous à la création d'un monde où tous les hommes aient quelque chance d'être des hommes.

S'il est incontestable que cette polarisation de la foi sur la transformation des structures sociales, économiques ou politiques, représente ce qu'on peut appeler une politisation de la pratique du christianisme, il apparaît aussi, même si tous n'en conviennent pas, que cette politisation est en cohérence avec la dynamique de la foi, même s'il s'y introduit parfois des distorsions qui demanderaient à être analysées et rectifiées.

Pour mieux saisir cette évolution, après une rapide évocation de l'arrière-plan historique, on analysera successivement, dans le cas de l'engagement chrétien pour le développement, la logique de la politisation et l'élaboration théologique qu'elle a déclenchée.

Dégagement et engagement

En un sens, cette politisation de la pratique du christianisme était plutôt inattendue. Depuis des décennies en effet, on assistait, dans l'Église catholique en particulier, à une prise de conscience de la nécessité pour l'Église de se dégager, de se libérer, de ce qui était perçu comme une collusion avec l'« ordre établi », et plus généralement avec les pouvoirs publics. Facteur d'intégration ou de régulation des sociétés européennes durant la période de « chrétienté », l'Église, malgré les chocs de la Réforme et de la Révolution française, était demeurée l'un des principaux facteurs de cohésion de ces sociétés, à travers tous les processus de laïcisation ou de sécularisation. Le « catholicisme populaire », qu'on redécouvre aujourd'hui, survivait aux déchristianisations qui touchaient surtout les milieux ouvriers, et représentait généralement l'idéologie dominante. Craignant d'être de ce fait « récupérées » par l'ordre établi – que la critique marxiste, en particulier, faisait percevoir comme un « désordre établi » – les églises étaient conduites à se redéfinir, à se ré-identifier, à se

distinguer de l'organisation ou de la dynamique sociale. N'étant plus le réel facteur de cohésion sociale, elles se découvraient plus ou moins marginales, et par là même distinctes de la société globale, alors qu'elles y avaient été plus ou moins identifiées, quand, par exemple, elles détenaient l'état civil et qu'il était impossible d'exister civilement sans être couché sur leurs registres.

Tendance purificatrice

Au fur et à mesure que se durcissait ou se généralisait la critique de la société industrielle, dont les inégalités ou les injustices n'apparaissaient plus inévitables mais insupportables, les églises prenaient du champ par rapport aux détenteurs du pouvoir économique ou politique. Sans être encore entrées dans la contestation, elles distinguaient de plus en plus nettement leur compétence spirituelle du domaine temporel. Face aux États auxquels était reconnue la compétence temporelle, les églises réaffirmaient et renforçaient leur légitimité spirituelle, religieuse, morale.

Dans le même temps, provoqué par l'exégèse scientifique et la redécouverte de la Bible, par la relecture des Pères et la revalorisation de la Tradition vivante, le « retour aux sources » accentuait la redéfinition de l'Église et l'affirmation de sa spécificité, de sa mission d'annonce de la Parole de Dieu et de salut. À la veille du Concile, la théologie kérygmatique fut sans doute le point culminant de ce courant de désengagement. Mettant l'accent sur la Bonne Nouvelle du Christ ressuscité, elle centrait la vie chrétienne sur ce qu'en d'autres temps on avait appelé « l'essence du christianisme », sur l'amour et l'appel gratuit de Dieu, sur le sens, sur la dynamique eschatologique. Sans préconiser le moins du monde l'évasion hors de l'histoire, elle prônait une pureté évangélique dont l'idéal était aux Catacombes.

Cette tendance purificatrice, qui trouvait parfois son slogan dans la « fin de l'ère constantinienne », allait connaître son apogée et sa consécration à Vatican II avec l'ecclésiologie du « Peuple de Dieu ». Retrouvant son origine et son identité dans la seule Parole de Dieu, l'Église y retrouvait aussi sa vocation de signe de salut et sa dynamique eschatologique au cœur de l'histoire. Sans se retirer au désert, elle réaffirmait sa liberté devant les puissances de ce monde.

La mise en question de la diplomatie vaticane fut peut-être une des manifestations les plus significatives de cette revendication de pureté, de non-compromission avec les princes de ce monde.

Engagements des laïcs

Mais parallèlement à ce courant, et dans le même temps, la mystique de l'engagement se diffusait dans le militantisme catholique à partir de la pédagogie et des perspectives

apostoliques de l'action catholique spécialisée. Incités à être les apôtres de leurs milieux, les laïcs étaient encouragés à prendre leurs responsabilités sociales, professionnelles, politiques dans l'aménagement ou la transformation de l'organisation sociale, selon les perspectives de la promotion du bien commun préconisée par la doctrine sociale de l'Église. Entraînés à « voir, juger, agir », ils étaient invités à vivre leur « foi dans toute leur vie » et donc à la réaliser dans l'action temporelle, envisagée d'abord comme moyen de transformation des milieux qui conditionnent la vie morale et spirituelle, puis de plus en plus comme transformation des mentalités et des structures. Au fur et à mesure que l'Église, comme telle ou comme institution, se dégageait de toute responsabilité politique, les laïcs, comme citoyens, « en chrétiens » et non « en tant que chrétiens », c'est-à-dire en tant qu'engageant l'Église, étaient encouragés à s'engager politiquement, sous leur propre responsabilité, tout en demeurant sous le contrôle de la hiérarchie chargée de veiller à ce qu'ils ne compromettent pas l'Église dans leurs engagements ou leurs prises de position.

Cette contradiction « dialectique » entre dégagement et engagement n'était possible que par le maintien, voire le renforcement, d'une « division du travail » dans l'Église entre clercs et laïcs : plus on était responsable dans l'Église et moins on pouvait l'être dans la société; plus on prenait de responsabilités dans la société et moins on pouvait être responsable dans l'Église. L'évêque, pleinement responsable dans l'Église, et les prêtres associés à sa responsabilité, mais aussi les responsables d'action catholique étaient dans l'impossibilité de s'engager politiquement. Mais les laïcs, dans les limites fixées par la hiérarchie, pouvaient jouer leur « franc jeu » dans la vie politique.

Cette ecclésiologie, qui ne manquait ni de cohérence ni de logique, fut à la base de la vie ecclésiale dans la période qui précéda et suivit immédiatement le Concile. Mais très vite elle allait révéler son insuffisance. Au fur et à mesure, en effet, qu'ils prenaient au sérieux les responsabilités « temporelles » qu'on les avait encouragés à assumer dans la logique de leur foi, les laïcs allaient se rendre compte que les problèmes sociaux, économiques, politiques, culturels, auxquels ils étaient ainsi affrontés, n'étaient rien d'autre que la vie même des hommes, l'humanité en quête de bonheur et de sens, le terrain même qui attend la semence de la Bonne Nouvelle; ils allaient progressivement découvrir que la signification de la Bonne Nouvelle était en question dans les positions qu'ils avaient à prendre devant ces problèmes; en d'autres termes, que les problèmes politiques n'étaient pas neutres ou relevant d'une éthique « naturelle »; que l'Évangile ne pouvait être neutre par rapport aux options politiques; que le sens même de la vie, et donc le sens que lui donne l'Évangile, était en question, sinon dans les choix concrets, du moins dans les orientations et les perspectives. S'ils n'en revenaient pas à chercher un modèle de société dans l'Évangile, ils prenaient conscience que leurs choix de société ne pouvaient être déconnectés de l'annonce de l'Évangile.

Dès lors, dans la logique même de leur engagement, c'était à nouveau l'Église, comme communauté structurée par la foi, qu'ils allaient chercher à engager avec eux et à travers eux dans la transformation du monde.

Si l'engagement dans le combat pour le développement n'est pas la seule ligne de forces de cette nouvelle perspective, il est sans doute – du fait peut-être de la rapidité avec laquelle il a pris consistance sur une période de dix ans – l'axe le plus significatif de ce processus de politisation de la pratique du christianisme. C'est pourquoi on l'a retenu ici pour une analyse dont les résultats peuvent être assez largement extrapolés à d'autres secteurs de la vie ecclésiale.

D'une pratique caritative à une pratique politique, par l'analyse des mécanismes du sous-développement

Au point de départ de l'engagement chrétien pour le développement, il y a incontestablement une exigence de charité ou un appel à la charité, transposition chrétienne de la solidarité humanitaire à laquelle s'adressait la FAO quand elle lançait sa Campagne mondiale contre là faim.

Dans la conscience chrétienne, la révélation de la famine intervenait à un moment où, du fait de tout un concours de circonstances, la revalorisation de la charité comme axe de l'existence chrétienne était globalement réalisée. Après une période plus centrée sur le culte et le salut éternel, on redécouvrait ou on découvrait dans une lumière nouvelle que la foi se réalise en charité et que le second commandement, inséparable du premier, en est aussi la condition de réalisation. Mais si, en d'autres temps, on avait parfois pu identifier la charité à l'aumône qui n'engage pas toujours celui qui la fait, il devenait évident que la charité ne peut se pratiquer, se vivre, que dans une solidarité réelle, existentielle, avec ceux qui sont dans le besoin, que son objectif ou sa visée ne doit pas être seulement de les réconforter ou de les consoler, mais de les aider à surmonter leur situation de détresse, à s'en sortir. Dès lors l'efficacité devenait la condition de la réalisation de la charité.

Cette exigence d'efficacité conduisait à agir sur les causes de la misère ou de la détresse et donc à les discerner et pour cela à analyser les situations de misère ou de détresse.

C'est ainsi que, de la prise de conscience de l'existence de situations de famine, on fut conduit à découvrir la réalité du sous-développement, puis à s'interroger sur ses causes.

Sous-développement et déstructuration sociale

Dans un premier temps, le sous-développement fut d'abord perçu comme un état de

retard économique et technique, dont il était possible de sortir par des transferts de capitaux, de techniques, de savoir-faire. L'aide au développement apparaissait alors comme une « assistance technique » et financière pour laquelle il était possible de mobiliser la générosité chrétienne dont la réponse fut effective. Ainsi devint possible la réalisation de « projets » ou d'actions de développement qui ont aidé et aident encore des populations à faire un premier pas vers un certain mieux-être.

Mais très vite on se rendit compte que le sous-développement est une réalité beaucoup plus complexe et surtout que, loin d'être un état de retard, il est un processus toujours en cours et, qu'en ce sens, il y a peut-être plus de pays en voie de sous-développement que de pays en voie de développement. Ce qui caractérise ce processus, c'est la désarticulation, la déstructuration, la désintégration des économies, des sociétés, des cultures « périphériques » du fait même de l'expansion massive, brutale et-incontrôlée de l'économie, de la société, de la culture dominantes constituées sur la base de la civilisation scientifique et technique mise en route par la révolution industrielle. Là où des populations avaient, vaille que vaille, réussi, au cours des siècles ou des millénaires, à produire, dans une complémentarité en circuit restreint, leurs conditions d'existence, l'activité économique, la vie sociale, les perspectives culturelles se trouvaient, souvent en l'espace de quelques décennies, totalement polarisées par l'extérieur, par la société dominante, et par là éclatées, désarticulées. Ainsi, par exemple, tel pays d'Afrique qui produisait son riz, son mil, ses tissus, ses ustensiles, etc., et arrivait à vivre, se trouvait, du fait de l'introduction de l'arachide nécessaire au marché français, tributaire du Cambodge ou des États-Unis pour son alimentation et dépendant du marché mondial auquel il était condamné à fournir de plus en plus d'arachides pour pouvoir se procurer les biens qu'il ne pouvait plus produire. Là où existait un équilibre relatif en circuit restreint, un marché intérieur, dans la complémentarité entre agriculteurs, éleveurs, artisans, commerçants, apparaissait une polarisation par le port, caractéristique de l'économie de traite et dont découlait la désarticulation des circuits qui assuraient la cohérence antérieure. Totalement dépendante de l'extérieur, du marché mondial où se prenaient, en fonction d'autres intérêts, toutes les décisions qui déterminaient la vie de ce pays, sa population se trouvait dépossédée de tout pouvoir de conduire elle-même sa vie collective. Ce qui est encore plus grave, c'est que cette dépendance et cette [déstructuration] se renforcent mutuellement au fur et à mesure que se déroule le processus. Le sous-développement consiste fondamentalement en ce cercle vicieux de la dépendance et de la [déstructuration].

Si donc la cause du sous-développement se trouve dans l'organisation ou l'inorganisation même du système international des échanges, qui appauvrit et dépossède de leurs biens et de leur pouvoir, les sociétés satellisées par la société

dominante, il devient clair que ce sont les structures du système international qui doivent être transformées. C'est la conclusion à laquelle arrivait Paul VI dans sa lettre au Secrétaire général de la CNUCED/UNCTAD (Conférence des Nations Unies sur le Commerce et le Développement) à la veille de sa réunion à Santiago du Chili en 1972 :

> Vous savez bien que ni la réforme du commerce international ni l'amélioration de l'aide de la coopération ne sont capable à elles seuls d'assurer entre les peuples un développement plus solidaire et plus humain. En bien des cas ce sont les *structures même du pouvoir et de la décision qui doivent être changées* de façon à réaliser partout, au niveau tant politique et économique que social et culturel, un *meilleur partage des responsabilités*... Il est en effet souhaitable que la CNUCED s'attache à *abolir les systèmes* qui font que les privilégiés sont toujours plus privilégiés, que les riches commercent toujours plus entre eux et que l'aide internationale elle-même ne profite souvent que très imparfaitement aux populations les plus pauvres.[1]

La transformation des structures économiques et politiques étant hautement politique, on est ainsi conduit à l'action politique, à partir de la recherche des conditions d'une pratique authentique de la charité. Beaucoup de chrétiens ont vécu ce cheminement depuis dix ans dans leur engagement pour le développement. Dans les pays industrialisés, la prise de conscience de la nécessité de transformer les structures internationales les a conduits à la prise de position pour la transformation de la politique internationale et donc de la volonté politique de leur pays. En Belgique, l'année de la justice en est une manifestation particulièrement significative.

Lecture théologique de la réalité sociale comme monde de péché

Ainsi entraînés à l'analyse de la réalité sociale, les mêmes chrétiens en sont venus peu à peu à articuler sur leur analyse sociologique, économique, politique, une analyse théologique de l'organisation ou de l'inorganisation du monde.

Les situations dont l'analyse sociologique, économique, politique, fait apparaître les distorsions; l'irrationalité, l'inégalité criante, l'injustice, leur apparaissent alors comme des situations de péché, comme des structures de péché, comme un monde de péché.

Loin d'être une simple image destinée à émouvoir les cœurs des fidèles, la notion de péché a été progressivement employée ici dans toute sa rigueur théologique. Le monde tel qu'il est, est analysé comme étant en contradiction avec le Dessein de Dieu et son acceptation comme étant incompatible avec la reconnaissance de Dieu comme Dieu. On assiste alors à une réaction qui est comme l'envers de celle qui est, pour une bonne part, à l'origine de l'athéisme moderne. Là où l'on disait qu'un Dieu qui servirait de caution à

1. *La Documentation catholique*, 1608 (9), 7 mars 1972, pp. 4°5-406.

la résignation, à l'injustice du monde ne peut pas exister, on dit aujourd'hui que si Dieu est reconnu comme Dieu, il n'est pas possible de laisser le monde dans l'état où il est. C'est ainsi que s'exprime, par exemple, la Commission pontificale Justice et Paix dans sa contribution à la réflexion du Synode de 1971 sur la Justice dans le monde :

> *(L'Église) doit être au cœur de ce monde le lieu de la conversion : le lieu où la réalité de ce monde est révélée, où son injustice est mise à nu dans la radicalité de son incompatibilité avec le Dessein de Dieu et bon*[2]

C'est ainsi aussi que s'exprime le Synode lui-même dans son document sur la Justice dans le monde :

> *(entendant) le défi d'un monde dont la corruption contredit le plan de Créateur* [3]

Si l'acceptation du monde, tel qu'il est, est incompatible avec la reconnaissance de Dieu, la conversion à Dieu en Jésus-Christ implique nécessairement, au moins intentionnellement et en solidarité existentielle, la participation à sa transformation. C'est ce que font encore ressortir les textes de la Commission pontificale Justice et Paix et du Synode :

> *(L'Église) doit être au cœur du monde le lieu de la conversion... le lieu où tous sont sans cesse appelés à se convertir de ce monde de péché, non en le fuyant, mais en participant à sa transformation, à son retour au Créateur.* [4]

> *Le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde nous apparaissent pleinement comme une dimension constitutive de la prédication de l'Évangile qui est la mission de l'Église pour la Rédemption de l'humanité et sa libération de toute situation oppressive*[5].

Dès lors l'action sur les structures n'apparaît plus comme une exigence éthique découlant de la charité qui est la réalisation de la foi. Comme le disait la Commission pontificale Justice et Paix, elle est :

> *le lieu de la participation à la Pâque du Christ dans la vie séculière* [6].

Sans vouloir l'y réduire, on prend conscience que la conversion à Jésus-Christ se réalise dans la participation à la transformation du monde, ou du moins dans la solidarité effective avec ceux qui travaillent à transformer le monde. Ce n'est pas pour autant que

2. *La Documentation catholique,* no 1597 (21), 21/11/71, pp.1020-1021, no 28.
3. La Synode des Évêques. *La Justice dans le Monde.* 1971. Introduction.
4. *La Documentation catholique,* no 1597 (21), 21/11/71, pp.1020-1021, no 28.
5. La Synode des Évêques. *La Justice dans le Monde.* 1971. Introduction.
6. *La Documentation catholique,* no 1597 (21), 21/11/71, pp.1020-1021, no 27

la foi en Jésus-Christ donne un modèle pour l'organisation du monde. Simplement, pour être réelle, pour être réalisée dans l'histoire, elle exige qu'on y travaille.

Prise de conscience et restructuration de la foi

Dès lors les chrétiens, les Églises doivent s'organiser pour contribuer à déterminer les politiques à mettre en œuvre pour orienter la volonté politique de leurs pays, dans le sens d'une politique mondiale de développement qui permette une participation effective de tous à la production et à la répartition des biens et des services.

L'opinion publique étant un des pouvoirs ou des contre-pouvoirs de l'avenir, et déjà du présent, la formation d'une opinion publique informée, consciente, mobilisée, responsable, constitue une contribution incontestable aux nécessaires transformations du monde, même si ses effets ne se font sentir qu'à moyen ou long terme.

Or, les Églises commencent à comprendre que la formation de l'opinion publique, l'éducation au développement, ne représentent pas pour elles une activité marginale. Si c'est la réalité de la conversion qui est en question dans la participation à la transformation du monde, c'est toute l'éducation de la foi qui est impliquée dans la formation de l'opinion publique. Qui aura pris conscience de ce qui est en jeu ne se comportera plus comme avant, ne parlera plus comme avant, qu'il s'occupe de catéchèse, de pastorale, d'action catholique ou d'animation spirituelle.

Toute l'intelligence de la foi se restructure, en effet, autour des prises de conscience qui se vivent dans l'attention aux problèmes du monde. Si un monde qui engendre le sous-développement est un défi à Dieu, se convertir, se mettre en relations vraies avec Lui en Jésus-Christ, c'est d'abord assumer sa vocation d'homme créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire appelé à être créateur avec Lui, à organiser le monde de telle manière que tout homme ait sa chance d'être un homme; c'est contribuer à faire l'histoire en luttant contre toutes les forces de mort, contre toutes les incohérences ou les structures qui conduisent à la mort, au désespoir, à la résignation fataliste ou à la haine; c'est travailler en solidarité avec tous ceux qui luttent pour le progrès humain, pour la justice, pour la fraternité, même si on est en désaccord avec eux sur l'interprétation du sens de l'histoire; c'est redécouvrir l'unité de l'humanité, en Adam, unique sujet de son histoire, en Christ en qui nous sommes tous fils de Dieu dans le Fils Unique, tous Un dans la relation vraie à Dieu, Créateur et Père; c'est redécouvrir que c'est parce que nous sommes tous Un devant Dieu que les biens de ce monde, qu'ils viennent de la nature ou du travail des hommes, sont destinés à tous pour l'humanisation de tous, etc…

Politique et utopie chrétienne

Loin d'être nécessairement dans le sens d'une conception « horizontale » de l'existence,

la politisation de la pratique du christianisme dans l'action sur les structures, détermine une intelligence de la foi qui la restructure autour de son axe constitutif : la relation à Dieu en Jésus-Christ. C'est en effet en Jésus-Christ que nous connaissons Dieu qui nous crée pour être créateurs avec Lui; qui nous libère dans la Pâque pour que nous nous libérions nous-mêmes de tout ce qui fait obstacle à la plénitude de vie à laquelle il nous destine; qui nous rassemble dans l'unité d'une communion qui est à la fois la participation à sa vie et l'aboutissement de nos efforts pour organiser notre vie collective.

Dès lors, c'est la religion elle-même qui retrouve sa place comme fonction régulatrice de la relation de l'homme au sacré. Si en effet la désacralisation de la nature, de l'histoire, des organisations sociales est la condition de la recherche de leur maîtrise, car l'homme ne peut chercher à maîtriser que ce dont il estime pouvoir être le maître sans qu'un dieu quelconque s'y oppose; si une certaine sacralisation de l'espoir ou de l'utopie semble être la condition de la mobilisation des peuples pour la transformation de leurs conditions et la maîtrise de leur destin; seule la reconnaissance de Dieu qui seul est Dieu, qui seul est sacré, permet cette souveraine liberté de l'homme qui, n'ayant d'autre dieu que Dieu, peut s'appliquer à construire le monde et à conduire son histoire selon son propre projet. Même s'il n'en a pas toujours été ainsi historiquement, la foi en Jésus-Christ, assumant, dépassant et accomplissant la religion, permet cette régulation, cette maîtrise des désacralisations et des sacralisations qui apparaît de plus en plus la condition du progrès humain. Ce n'est plus alors la négation de Dieu, mais la reconnaissance de Dieu qui apparaît comme la condition de l'humanisation de l'homme. Encore faut-il que la pratique le montre et pas seulement la théorie, même si elle se veut rigoureuse.

Politique et conversion

S'il est évident que ces considérations demanderaient à être développées, argumentées, mises en perspective dans la Tradition vivante de l'Église, il apparaît de plus en plus clairement qu'elles se dégagent de l'expérience: de l'expérience de minorités chrétiennes significatives, mais de plus en plus aussi de l'expérience ecclésiale qu'on retrouve ainsi, conformément à la plus authentique tradition catholique, comme « lieu théologique » privilégié. C'est l'engagement dans la transformation des structures, dans la recherche d'une pratique réelle de la charité, c'est la pratique politique, qui semble avoir déclenché un processus d'intelligence de la foi qui, loin de la « réduire », la restitue dans sa radicalité et son intégralité.

La conversion, en particulier, y retrouve à la fois sa vérité et sa radicalité, et une épaisseur humaine, une densité historique, qu'elle connaissait sans doute chez les

saints qui y accédaient par des voies plus « spirituelles », mais auxquelles les chrétiens et les églises sont désormais contraints ou acculés.

Ce sont en effet l'existence même de la foi, la prédication de l'Évangile, le témoignage rendu à Dieu qui sont en question dans les options à prendre au cœur de l'histoire. Il ne s'agit plus seulement de paroles ou de déclarations d'intentions, mais d'actes, de choix et de refus. De plus en plus, les églises sont mises en demeure de se prononcer sur des situations concrètes, de dire clairement de quelles injustices elles ne veulent pas être complices, de quels combats de libération elles sont solidaires. De plus en plus, elles sont contraintes à prendre position, voire à prendre parti, dans les combats ou les projets humains. Et c'est en le faisant qu'elles annoncent l'Évangile, même quand, dans leurs prises de position, elles ne s'y réfèrent pas explicitement. C'est en effet dans leur pratique que les églises manifestent le sens que l'Évangile donne à l'existence et à l'histoire : le sens d'une humanisation du l'homme qui, si elle s'achève en divinisation, en « participation à la nature divine », passe nécessairement par l'aménagement et l'humanisation du monde au service de la promotion de l'homme.

C'est finalement en transformant le monde que l'homme est appelé et peut-être même conduit à se convertir, à se conformer à sa vérité, à sa vocation qui est à la fois d'être maître du monde et d'être fils de Dieu. Même si la signification ultime de sa conversion ne lui est révélée et rendue accessible que dans la Parole de Dieu, c'est aussi son effort pour organiser le monde qui le met en route pour devenir ce qu'il est.

Si l'action sur les structures peut s'imposer comme une exigence découlant de la conversion, elle peut aussi être facteur de conversion par là même qu'elle contraint à faire la vérité dans la pratique.

§

Vincent COSMAO, théologien dominicain – fondateur du Centre L.-J. Lebret en 1971, puis de la revue Foi et développement en 1972.

Source : COSMAO, Vincent, « Conversion personnelle et action sur les structures », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. XVI, no 3, 1975 (?) p. 250-260.

ANNONCER JÉSUS-CHRIST ET LIBÉRER L'HOMME EN AFRIQUE

Isidore DE SOUZA

Avant-propos

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il me paraît nécessaire de bien poser le problème au départ; autrement nous risquerions de ne pas être sur les mêmes longueurs d'ondes ou d'aboutir à des impasses ou à de mauvaises solutions, si solutions il y a.

Le thème tel qu'il est formulé implique qu'il s'agirait de deux projets différents : d'une part, annoncer Jésus-Christ; d'autre part, libérer l'homme en Afrique.

Mais s'agit-il effectivement de deux projets? Je ne pense pas. S'il y a dualité, il ne peut s'agir, en mon sens, que d'une distinction intellectuelle ou méthodologique; méthodologique, non pas au niveau de la conduite de nos réflexions, mais à celui de la réalisation concrète. À moins que cette dualité ne relève d'une idéologie sous-jacente ou plus précisément d'une dualité de conception en ce qui concerne l'annonce de Jésus-Christ et la libération de l'homme aujourd'hui en Afrique.

Personnellement, je ne considère pas ce qui nous préoccupe comme deux projets absolument différents. Car, comment les missionnaires que nous sommes, oserions-nous séparer et, si nous avons une conscience claire de toutes les dimensions de notre vocation, l'annonce de Jésus-Christ et libération? Car Jésus-Christ est libérateur et on ne peut l'annoncer, le proclamer que comme libérateur. Aussi reformulerai-je le thème de notre entretien de la façon suivante : Annoncer Jésus libérateur à l'homme en Afrique aujourd'hui.

À ce propos, une double question s'offre à nous à laquelle nous allons essayer de répondre tout au long des deux parties de notre entretien :

1. Quelle libération le Christ apporte-t-il à l'homme en Afrique aujourd'hui?
2. Selon quelles modalités cette libération se fait-elle et doit-elle être proposée et réalisée en Afrique?

Quelle libération le Christ apporte-t-il à l'homme en Afrique aujourd'hui?

J'espère que si nous nous posons la question, c'est parce que nous nous occupons plus particulièrement du continent africain. Car la même question peut et doit se poser pour chaque continent et chaque pays. L'année dernière, le même problème a été étudié à propos de l'Amérique du Sud, peut-être avec un intérêt particulier à cause de l'originalité de la théologie dite de libération dont des théologiens latino-américains sont les promoteurs. Mais chaque Église, chaque diocèse, par les temps que nous vivons et dans le but d'une plus grande fidélité au Christ libérateur, devrait sentir la nécessité de reformuler le but ultime à donner à son activité missionnaire, évangélisatrice.

Je voudrais dire, que la question posée, considérée à un certain point de vue n'est pas spécifiquement africaine ou latino-américaine, elle est universelle. En épousant le point de vue de l'objet ou plus précisément des bénéficiaires de l'action libératrice du Christ, la réponse est la même aussi bien en Europe, en Amérique qu'en Afrique. Car l'homme, qu'il soit européen, américain ou africain ou asiatique, il est d'abord homme avant d'être de tel ou tel pays. Face à la libération du Christ, nous partageons tous la même condition. L'identité de nature, l'identité de notre esclavage commun, postule l'identité de libération.

Car l'Africain, dans sa nature profonde, n'est pas différent des autres hommes. Ce n'est pas superflu de le rappeler. Ce n'est pas une évidence pour tout le monde. Il suffit de se référer, par exemple, à la persistance de l'apartheid; et chaque peuple porte un peu en lui, par rapport aux autres, les sentiments de supériorité, de narcissime exclusif inhérent au nazisme. Peut-être cette propension se vérifie-t-elle de façon spéciale chez les Occidentaux et la race blanche par rapport aux Africains face aux peuples dits « de couleur ». En est témoin la persistance de certains préjugés, de certaines représentations, d'un autre temps ou d'un autre âge d'ailleurs pas très lointain.

Je dirais qu'elle se manifeste même encore aujourd'hui d'une façon plus subtile dans un certain paternalisme, condescendant, agrémenté de pitié et de commisération qui n'élève pas, mais rabaisse et perpétue un colonialisme larvé, parfumé de la sacro-sainte charité.

Et pourtant l'Africain, comme tous les hommes, est créature de Dieu, aimé, choyé

passionnément de son créateur, respecté de lui et doté, comme tout autre, de raison, de cœur, de sensibilité et de volonté.

Comme tous les hommes, il est une créature blessée, tombée en esclavage à force de vouloir conquérir son indépendance et son autonomie par rapport à son créateur. Il n'a pas besoin plus de libération qu'un autre, il n'a pas besoin d'une libération différente de celle des autres.

Libération totale

Nous aboutissons à la même réponse si nous regardons le problème par l'autre bout, c'est-à-dire du côté du sujet de la libération à réaliser ou à annoncer. Ce n'est pas de n'importe quelle libération qu'il s'agit mais de la libération chrétienne. Une seule personne nous libère : le Christ. C'est ce que saint Pierre disait au sanhédrin devant lequel il avait été traduit après la guérison d'un impotent :

> C'est par le nom de Jésus-Christ, le Nazaréen, celui que vous, vous avez crucifié et que Dieu a ressuscité des morts, c'est par son nom, et par nul autre que cet homme se présente guéri, devant vous, c'est lui, la pierre d'angle que vous, les bâtisseurs, vous avez dédaigné et qui est devenu la pierre d'angle. Car il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel il nous faille être sauvés. (Actes 1, 10-12).

Les évangélistes de leur côté ont tous cherché à montrer que Jésus était le libérateur attendu, le serviteur de Yahvé, celui qui vient libérer le peuple de Dieu et par qui toute chair, c'est-à-dire tout homme, verra le salut.

La libération de l'homme africain, identique à celle de tout homme, aussi bien du côté de l'objet que du sujet, l'est également au niveau de son mode de réalisation: mort-résurrection du Christ.

Cette identité se vérifie également quant à ses différents aspects. L'humanité de l'homme, c'est-à-dire ce qui fait qu'il est homme, la même pour tous n'existe pas de façon abstraite. Ce sont des hommes concrets qui existent. À ce niveau, l'homme est façonné, déterminé par toutes sortes d'éléments: l'environnement géographique, climatique, son cadre de vie.

Son existence concrète lui confère différentes dimensions : – les unes lui sont propres et l'individualisent : son corps, son esprit, son âme, son intelligence, sa personnalité, sa psychologie, son caractère, ses propensions ou tendances, etc.; – les autres sont liées à son insertion dans un (*sic*) société ou dans différentes couches ou institutions de cette société : famille, clan, tribu, village, nation, pays, continent, monde; – d'autres découlent de différents facteurs caractéristiques de son milieu social : organisation

politique, culturelle, économique, etc. À ces différentes dimensions horizontales, il faut ajouter sa dimension verticale, ses rapports avec l'invisible et avec Dieu.

Si l'homme doit être libéré, il doit l'être dans sa totalité, dans toutes ces dimensions qui forment son être plénier. Considéré sous ce nouvel angle, la libération du Christ est la même pour tous les hommes.

Disons en définitive, que vue sous ce quadruple aspect, la question posée obtient une première réponse valable pour tous les hommes quels qu'ils soient : quelle libération le Christ apporte-t-il à l'homme en Afrique aujourd'hui? La même qu'à l'homme en Europe, en Amérique, en Asie et en Océanie.

Mais une deuxième réponse s'impose. Elle découle des différences entre l'Africain et les autres hommes. Les éléments constitutifs des dimensions de l'homme auxquels nous faisions allusion, se différencient d'un continent à l'autre, d'un pays à l'autre, d'une région à l'autre, donnant naissance à des sociétés, à des classes sociales étrangères les unes aux autres, et confèrent en conséquence à l'unique libération des aspects différents, des formes différentes les unes plus urgentes ici que là, les autres moins ressenties sur tel continent que sur tel autre.

C'est ce qui légitime la question que nous nous posons. Identique dans sa globalité et diverse quant à ses aspects, quelle est la nature de cette libération?

Libération s'oppose à esclavage, aliénation, servitude. La nature peut, par conséquent, se définir en fonction de son contraire. Il s'agit, par conséquent, de nous interroger sur les différents secteurs d'aliénation où l'homme se trouve plongé aujourd'hui en Afrique.

Secteurs d'aliénation

L'Africain, en tant que peuple et en tant qu'individu, est prisonnier d'un certain nombre d'entraves dont il a peine à se libérer : politiquement, il est aliéné; un certain nombre de pays subissent encore le joug colonialiste et n'ont pas la possibilité de prendre en main la responsabilité de l'organisation et de la gestion de leurs affaires. Ceux qui sont libres politiquement, ne le sont en fait que nominalement; les gouvernements se font et défont selon le bon vouloir des puissances étrangères; économiquement, il est à la merci d'un néocolonialisme abject plus douloureux et plus pesant parce que plus sournois et plus habile que le colonialisme, se servant le plus souvent des Africains eux-mêmes; culturellement, il est plus dépendant de l'extérieur que de lui-même; idéologiquement, il est victime de l'impérialisme aussi bien européen, américain que russe ou chinois. Je n'insiste pas : les exposés, les ateliers et synthèses d'hier et de ce matin se sont appliqués à le faire sentir.

Disons tout simplement que ce qu'écrivait Paul VI dans son encyclique *Populorum*

Progressio au sujet des hommes d'aujourd'hui, s'applique avec une vérité cuisante à l'Africain :

> Être affranchis de la misère, trouver plus sûrement leur subsistance, la santé, un emploi stable; participer davantage aux responsabilités hors de toute oppression, à l'abri de situations qui offensent leur dignité d'hommes; être plus instruits; en un mot, faire, connaître et avoir plus, pour être plus; telle est l'aspiration des hommes d'aujourd'hui, alors qu'un grand nombre d'entre eux sont condamnés à vivre dans des conditions qui rendent illusoire ce désir légitime. Par ailleurs, les peuples parvenus depuis peu à l'indépendance nationale éprouvent la nécessité d'ajouter à cette liberté politique une croissance autonome et digne, sociale non moins qu'économique, afin d'assurer à leurs citoyens leur plein épanouissement humain, et de prendre la place qui leur revient dans le concert des nations. (*Populorum Progressio*, parag. 6)

L'Afrique est encore aliénée politiquement, économiquement, culturellement, idéologiquement et aspire de toutes ses forces à se libérer. Aliénation d'autant plus ressentie et désespérée, qu'elle est grevée de la mauvaise volonté des grandes puissances qui ne cherchent à aider que pour mieux assurer leurs positions acquises et leur domination.

La libération du Christ

Mais est-ce là la libération que le Christ apporte à l'homme en Afrique aujourd'hui? À laquelle de ces différentes aliénations le missionnaire, le chrétien tout court, qu'il soit Africain de naissance ou d'adoption, doit-il consacrer ses efforts pour l'en libérer? Ceci nous amène à faire un pas de plus dans la définition de la libération du Christ.

Je me permets tout d'abord de vous faire remarquer ceci : la libération est un mot à la mode aujourd'hui et on le brandit comme une découverte inédite. Sans doute cette vogue correspond-elle à une réalité. Notre être détermine notre mode d'existence, nos pensées et préoccupations, mais nos préoccupations, les situations existentielles qui sont les nôtres nous amènent à ressentir de façon plus vive tel aspect ou besoin de notre être. Si le mot libération est aujourd'hui sur toutes les lèvres, c'est parce que nous sommes en une période où notre liberté ou nos libertés sont compromises; puis-je dire par exemple, en allant acheter tel produit dans tel magasin, que je le fais librement? Ne suis-je pas conditionné par la réclame qui envahit tout, utilisant les ressources les plus intimes de ma psychologie et de mon être pour me rendre esclave de tel besoin par ailleurs parfaitement inutile? Puis-je dire que j'ai encore des idées absolument personnelles lorsque je pense comme mon poste-radio, mon journal ou ma télévision? etc. etc.

On comprend dès lors que tous les hommes, sous tous les cieux aspirent aujourd'hui à se libérer, se libérer de tout, même de Dieu. Et paradoxalement, il y a comme une redécouverte du Christ, celui dont on pourrait attendre la libération qu'on croit avoir et manifester de façon plus ou moins tapageuse et contestataire de toute tradition et de toute loi, mais qu'on n'a pas en fait et qu'on recherche inconsciemment. Redécouverte du Christ qui s'exprime dans le port des cheveux et de la barbe à la manière du Christ comme si on voulait reproduire en soi son image ou son physique. Redécouverte qui s'exhibe dans des représentations : *Jesus Christ Super Star*, *Gospel*, etc…

Cependant, les termes « libération », « libérateur », appliqués au Christ ne sont pas d'un usage récent. Lisez saint Paul attentivement, le crayon en mains et comptez le nombre de fois que les mots libération, libre, reviennent sous sa plume. Et vous me donnerez raison.

Libération – Salut

Mais la libération du Christ telle que nous la concevons souvent, correspond-elle à celle dont parlent Paul et les Évangélistes? Pour moi, chrétien, libération et salut ne font qu'un. Christ libérateur et Christ sauveur ne font qu'un. C'est pourquoi je me réfère à la définition que lui-même donne du salut. Les textes bibliques, à ce sujet, ne manquent pas. Je m'arrêterai à un seul : Luc 4, 16-21:

> Jésus vint à Nazareth où il avait été élevé, entra selon sa coutume, le jour du Sabbat, dans la synagogue et se leva pour faire la lecture. On lui présenta le livre du prophète Isaïe et, déroulant le livre, il trouva le passage où il est écrit : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par l'onction. Il m'a envoyé porter la Bonne Nouvelle aux pauvres annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue, rendre la liberté aux opprimés, proclamer une année de grâce du Seigneur ». Il replia le livre, le rendit au servant et s'assit. Alors il dit : « Aujourd'hui, s'accomplit à vos oreilles ce passage de l'Écriture ».

Mon intention n'est pas de faire l'exégèse scientifique de ce texte; cela nous conduirait trop loin. Si je m'y réfère, c'est parce que nous nous y appuyons trop souvent soit pour réduire le salut du Christ à une libération simplement humaine, physique ou matérielle, soit pour justifier une option idéologique personnelle qui ne retient qu'un aspect du salut chrétien.

Je voudrais, pour ma part, en donner une interprétation en référence à la situation de l'homme qui a déterminé l'œuvre accomplie par le Christ. À moins de vouloir mutiler les écritures ou altérer notre foi, il faut admettre que tous nos esclavages et notre condition sont une conséquence du péché.

Conception de la vie chez les « Fons »

Dieu nous a créés pour la vie. Plus j'essaie de creuser la conception de la vie chez les « fons » auxquels j'appartiens, plus je suis convaincu de cette vérité qui rejoint les saintes écritures.

Mais si nous sommes faits pour la vie, nous ne sommes pas la vie. Seul Dieu est la vie; lui seul peut parler de la vie en utilisant le verbe être. Je suis vie; ceci constitue son être propre. L'homme, au contraire, ne peut parler de la vie qu'an faisant usage du verbe avoir. Nous possédons la vie; nous ne le sommes pas, ou si nous le sommes ce ne peut être que par dérivation parce que quelqu'un nous l'a donnée et nous ne pouvons l'exercer qu'en référence à lui.

Le fon appelle l'homme gbêto (prononciation : gbêtô), un mot composé de deux termes : l'un, gbê, qui veut dire la vie et désigne Dieu et l'autre, tô, qui peut être interprété de deux façons différentes :

- pris comme substantif, il signifie père, l'homme serait alors le père de la vie, d'une part parce qu'il est générateur de vie, d'autre part parce qu'il est maître de la vie qui signifie aussi le monde, gbê l'homme, le monde et Dieu. Vu sous cet angle, l'homme est le maître du monde sinon en fait, du moins en devenir et par vocation.
- pris comme suffixe, tô est une particule qui exprime la qualité, le métier, la vocation de quelqu'un. Gbêtô dès lors veut dire : celui qui a pour métier, pour vocation de vivre. Vous comprenez pourquoi, je disais tout à l'heure que l'homme est un être-pour-la-vie et non un être pour la mort; l'une des idées fondamentales du fon c'est de tout percevoir sous l'angle de la vie, tout est doué de vie, tout est vivant. Mais il ne peut exercer ce métier, remplir cette vocation qu'en étant rattaché à la source de la Vie, comme l'affluent au fleuve, le fleuve à la source. Coupé de Dieu, l'homme est « mort ».

Si nous sommes créés pour la Vie, nous le sommes également pour le bonheur. Ici encore, je me réfère à la culture fon : être heureux se dit dù gbê, c'est-à-dire « manger la vie ». Par conséquent, notre bonheur n'est possible que dans la mesure où nous participons au bonheur qu'est Dieu.

Ainsi, notre vie, notre bonheur constituent, pour ainsi dire, ou font de nous le miroir de Dieu, l'image ou le reflet de notre créateur. Ils ne sont réels, possibles que dans une dépendance étroite, une union intime avec Dieu.

Indépendance ou liberté?

Mais qui dit dépendance ne nie-t-il pas par le fait même l'autonomie, l'indépendance? Si nous ne sommes créés, nous ne pouvons être que dépendants de Dieu, notre être n'implique-t-il pas un certain esclavage? Comment dès lors ne pas être tente de vouloir conquérir sa liberté et son indépendance en se passant de Dieu?

Nous comprenons dès lors que l'homme se soit laissé prendre par le vertige du désir d'indépendance et de liberté vis-à-vis de Dieu. Cette tentation, les hommes d'hier l'ont éprouvée et nous l'éprouvons encore aujourd'hui de différentes façons renouvelant ainsi le péché originel.

Les conséquences qui en découlent ont été et sont encore aujourd'hui fatales : la mort, la haine, la volonté de puissance et de domination qui engendrent guerre, esclavage, aliénation, etc.

Si, en effet, nous ne sommes vie ou plutôt nous ne possédons la vie que dans notre dépendance vis-à-vis de notre source de vie, vouloir se libérer de Dieu, constitue le suicide par excellence; notre dilemme est celui-ci : ou bien être « vie » dans la dépendance de Dieu par participation ou bien être « mort » dans la conquête de notre autonomie par rapport à Dieu.

L'homme a choisi de se libérer pour devenir non plus esclave de Dieu mais esclave de lui-même. Nous nous coupons du Bonheur pour devenir Souffrance; nous renions l'Amour pour devenir Haine. Nous nous éloignons de la Lumière pour nous enfoncer dans les Ténèbres.

C'est bien ce que nous percevons dans les premiers chapitres de la Genèse: Caïn qui tue Abel : la vie devient mort. L'humanité se corrompt et sa corruption entraîne la destruction; l'unité fait place à la division; la Tour de Babel, etc.

Bref, notre esclavage, la haine en notre cœur et dans le monde, avec tout ce qu'elle entraîne comme injustice sociale, économique et politique, volonté de puissance et domination, se résume dans le fait de notre séparation d'avec Dieu. Je suis d'accord avec ce que disait M. Henry ce matin : l'aliénation dont l'Afrique est aujourd'hui la victime est une « conséquence de sa marginalisation », sous le régime colonial et néocolonial. C'est une explication plausible dont je suis personnellement convaincu. L'économiste, qui veut rester conséquent avec lui-même et éviter toute extrapolation, ne peut pas aller plus loin dans son analyse. Mais pour le chrétien que je suis et voudrais rester, je n'ai pas le droit de me contenter de cela. Ma foi exige que j'aille plus loin. Car limiter mon diagnostic à ce stade compromettrait gravement le salut dont je voudrais être le promoteur. Toutes les solutions que j'inventerais à ce stade ne seront que des demi-solutions, parce que mon analyse n'aura pas atteint la profondeur de l'homme.

Nos esclavages, que ce soit en Afrique ou ailleurs, notre aliénation, que ce soit en

Amérique latine ou ailleurs, sont les conséquences de la volonté de puissance, du désir des uns de préserver leur prétendue liberté au dépens des autres, leur épanouissement personnel en se servant des autres comme l'humus dirait Nietzsche, sur lequel pousserait le surhomme au-dessus duquel il n'y aurait plus aucune puissance « Gai savoir » qui sème des larmes, la guerre, la haine, etc.

Mais conne nous venons de le voir, cette volonté de puissance avec ses conséquences découle de notre mort à Dieu.

Je dirais par conséquent qu'il y a en l'homme une diversité d'aliénations, dépendantes les unes des autres : il y a tout d'abord une série d'aliénations épiphénoménologiques, c'est-à-dire superficielles qui se voient et qui se vivent douloureusement: aliénation politique, sociale, culturelle, économique, humaine. Cette série est intimement liée, comme l'effet à sa cause, à une autre aliénation matrice qui ne se découvre que dans ses manifestations extérieures, notre aliénation par rapport à Dieu, notre mort à Dieu.

Notre libération pour être totale et définitive, doit se réaliser à ces différents étages. Elle ne doit pas s'arrêter à l'épiphénomène mais atteindre la racine de toutes les aliénations.

C'est précisément la libération que le Christ nous apporte à tous : délivrer l'homme dans toutes ses dimensions en le faisant redevenir ce qu'il est par essence et par vocation : l'homme, image de Dieu, vivant en Dieu, heureux en Dieu, libre en Dieu par sa réunion ou son alliance avec lui.

Ainsi définie, comment cette libération se réalise-t-elle? Ceci nous conduit à la deuxième partie de mon exposé.

Selon quelles modalités la libération chrétienne se fait-elle et doit-elle être proposée et réalisée en Afrique?

Cette question est double. Il nous faudrait la dédoubler pour mieux y répondre. Je ferai remarquer tout d'abord, pour dissiper toute illusion, que nous ne sommes en dernière analyse, ni les agents de notre propre libération, ni de la libération des autres. Nous ne sommes que des collaborateurs de Dieu. Par conséquent, ce n'est pas notre libération que nous apportons à l'Afrique, à l'Occident ou à l'Orient, mais celle du Christ. De la même façon, nous ne pouvons pas être les inventeurs autonomes des modalités de cette libération. Dans ce domaine, nous restons « disciples » du Christ et nous devons être des disciples fidèles.

Aussi commencerai-je par rappeler en un premier point comment le Christ nous a libérés; nous pourrons en déduire ensuite, comment nous, à notre tour, nous devons être agents de libération par collaboration et participation.

L'identité de la liberté ou du salut que nous apporte le Christ ainsi que ses modalités

sont conditionnées par la nature de notre esclavage. Or nous avons défini celui-ci comme étant un état de mort. Je me permets de revenir sur ce point en me référant une fois de plus à la notion de la vie et de la mort chez les Fons.

Selon nous, la vie d'un être serait la force ou la vertu, qui fait que tel être est ce qu'il est, en pleine possession de toutes ses facultés et qu'il peut atteindre sa finalité propre, spécifique : je suis vivant dans la mesure où j'existe d'une part et d'autre part dans la mesure où je puis exercer, actuer les capacités ou les potentialités qui sont en moi et dont l'épanouissement me permet d'atteindre ma fin.

Si l'une ou l'autre condition fait défaut, ma vie n'est pas plénière, c'est même la négation de la vie, c'est-à-dire la mort. Ainsi un homme qui serait impuissant, c'est-à-dire incapable d'engendrer ne serait plus vivant : il est mort. Pour comprendre cela, il faut se replacer dans la mentalité des Fons selon laquelle l'homme est fait pour engendrer la vie.

De même une plante qui doit normalement produire, n'est vivante que dans la mesure où elle existe et donne des fruits, etc.

La vie, par conséquent, pour moi homme, c'est la possibilité et la capacité que j'ai de réaliser ma vocation d'homme. Si, par hasard, pour une raison ou pour une autre, celle-ci ne se réalisait pas, bien que vivant, je suis mort.

Vivants parce qu'unis au Christ

Alors, si nous ouvrons maintenant cette idée de vie et de mort du Fon à la révélation chrétienne, il faudrait dire que nous sommes vivants dans la mesure où nous sommes unis à Dieu et notre désunion avec Dieu constitue notre mort. Si tel est notre esclavage, si telle est la prison dans laquelle nous sommes, pour que nous soyons libérés notre libération ne sera réelle que dans la mesure où les portes de cette prison ouvrent. Aussi dans la mesure où cela nous permet d'entrer une fois de plus en relation avec Dieu. Comment est-ce que le Christ a réalisé cela? Il l'a réalisé de deux façons. La première façon : le Christ a d'abord essayé de vivre dans une dépendance totale vis-à-vis de son Père. Vous savez ce que dit saint Paul : « Par la désobéissance d'un seul, la mort est entrée dans le monde. Par l'obéissance d'un seul, tous les hommes ont été ramenés à la vie ». Donc, c'est le moyen que le Christ a utilisé pour nous sauver. L'homme s'est séparé de Dieu par désobéissance et par orgueil, lui il ramène l'homme à Dieu en s'humiliant, en s'abaissant, en se faisant obéissant jusqu'à la mort, à la mort de la croix. C'est ce qu'il a dit lui-même, ou du moins ce que l'auteur de l'épître aux Hébreux met sur ses lèvres lorsque le Christ entre dans la vie : « Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation, tu m'as façonné un corps, tu n'as voulu ni sacrifice ni holocauste, voici que je viens, c'est de moi qu'il est question dans le livre, je viens pour faire ta volonté ». Donc le Christ est

présenté ainsi, l'œuvre du Christ est présentée comme une réalisation quotidienne et faisant toute sa vie la volonté de son Père.

Très souvent, on s'arrête à la mort-résurrection du Christ comme modalité de notre rachat, de notre libération. Mais ce n'est pas seulement la mort et la résurrection du Christ qui nous rachètent, la mort et la résurrection du Christ ne sont que la fine pointe d'un état permanent du Christ. Toute sa vie a été de faire la volonté de son Père, d'obéir à son Père; par conséquent, de faire le chemin contraire à celui que les hommes ont fait pour se séparer de lui. « Qu'est-ce que c'est que sa mort? » C'est au fond, encore, l'acceptation de la volonté de son Père. Reportez-vous au jardin des oliviers où le Christ se trouve face à cette expérience de la mort, douloureuse pour lui comme pour nous, et il voit dans cette expérience la volonté du Père. Sa nature d'homme, sa nature qui se trouve en opposition avec la volonté de Dieu et qui se dit : « Si cette coupe pouvait s'éloigner de moi sans que je la boive ». C'est la tentation. Mais « que ce ne soit pas ma volonté qui se fasse, mais la tienne ». Donc, je considère cela comme le sommet d'une vie d'obéissance, d'humilité, d'accueil vis-à-vis de son Père.

La deuxième façon : c'est qu'à supposer que le Christ ait vécu, à supposer que le Christ ait accepté de souffrir, de mourir et même de ressusciter, et qu'il s'arrêta là, est-ce que nous aurions la possibilité d'être sauvés? Je dis non. Nous ne serions pas sauvés parce que sa mort et sa résurrection ne constituent qu'un moyen pour notre salut. Habituellement, on dit que nous sommes sauvés par la mort et la résurrection du Christ et c'est vrai; je n'en déconviens pas. Mais je dis que ceci constitue un moyen, des instruments dont le Christ s'est servi pour nous sauver. Saint Paul dit bien : « Si le Christ, après sa mort, n'était pas ressuscité, vaine serait notre foi parce qu'il ne nous aurait pas délivrés de cette mort ». Il ne nous aurait pas réunis à Dieu. Il n'aurait pas réalisé cette alliance avec Dieu. Mais il nous sauve parce que, par sa mort-résurrection et par son ascension, il nous a acquis l'Esprit. Il nous a fait cadeau de cet Esprit de son Père qui est aussi le sien. C'est ce qu'il nous dit d'ailleurs : « Je m'en vais, vous êtes tristes, mais il est bon que je m'en aille parce que, si je ne m'en vais pas, l'Esprit, le Paraclet, vous ne l'aurez pas. Or, c'est lui, cet Esprit, qui vous fera comprendre tout ce que je vous ai dit ». Effectivement, il fallait bien que l'Esprit vienne pour qu'ils comprennent. Tant que l'Esprit n'était pas venu ils ne comprenaient pas, même Pierre qui a confessé en lui le Messie, le Fils du Dieu vivant. Mais est-ce qu'il a compris de façon complète, totale, qui était le Fils avec qui il vivait? Il n'a pas compris. La preuve : quand le Christ annonçait sa passion et sa mort, Pierre ne voulait pas. Pierre voulait le retenir d'accepter cette voie. Mais, le Christ lui a dit : « Attention ! Arrière Satan ! »

Union à Dieu par l'Esprit Libérateur

Au moment où le Christ partait, où il parlait encore de sa mort-résurrection, qu'est-ce que les apôtres lui ont répondu : « Est-ce maintenant que tu vas établir la royauté en Israël? » Donc, ils sont restés encore à un niveau inférieur à celui du Christ et c'est seulement quand l'Esprit va venir qu'ils vont comprendre. C'est seulement quand l'Esprit va venir, que cet Esprit va convaincre le monde de son péché. C'est grâce à cet Esprit que l'homme prendra conscience, que sa vraie nature n'est pas l'état dans lequel il se trouve actuellement, c'est-à-dire coupé de Dieu, mais uni à Dieu. Cet Esprit convaincra le monde et aidera le monde à s'acheminer vers le Christ. Effectivement, par où les apôtres ont-ils commencé à délivrer la Bonne Nouvelle? Par la résurrection. L'évangile de l'enfance, c'est venu bien après; les miracles, c'est venu après. Toute la vie du Christ a été perçue à partir de la Pentecôte et sous l'angle de la résurrection, parce que c'est l'Esprit, le don de cet Esprit qui nous libère. Que fait cet Esprit? Il nous libère de la mort, la mort telle que nous l'avons définie. Comment? En nous engendrant à la vie de Dieu. C'est l'Esprit qui fait de nous les enfants de Dieu. « L'Esprit se joint à notre esprit, dit saint Paul, pour nous faire nous écrier : « Abba, Père ». Ça veut dire que c'est grâce à l'Esprit que nous naissons à la vie de Dieu. C'est grâce à cet Esprit que désormais notre vie est liée à celle de Dieu. C'est grâce à l'Esprit que l'alliance nouvelle, scellée dans le sang du nouvel Agneau, se réalise véritablement. L'Esprit c'est également celui qui nous met au-dessus de la loi en nous donnant la possibilité de devenir, à l'exemple du Christ, les adorateurs du Père en esprit et en vérité.

Cela veut dire, en nous référant aux Fons, cette possibilité que nous avons en nous, cette aspiration de vie que nous avons en nous, ne pourra se manifester, notre être d'homme ne pourra se manifester, se réaliser que grâce à cet Esprit-là. Sans cet Esprit, nous ne pouvons pas nous rapprocher de Dieu. Sans cet Esprit, nous ne pouvons pas être unis à Dieu. Bien plus, notre union à Dieu, pour être permanente, comporte des exigences et ces exigences, par nous-mêmes, nous ne pouvons pas les accomplir. C'est pour cela que saint Paul dit que le Christ vient nous libérer de la loi, il vient accomplir la loi et nous libérer de la loi.

Il accomplit la loi d'abord en réalisant ce que dit la loi et même en allant plus loin. Car il était capable d'aller plus loin et aussi de nous donner la possibilité d'aller plus loin. Ce que nous ne pouvons pas faire par nos propres forces, nous pouvons maintenant le faire, grâce à cette nouvelle loi que le Christ nous donne. Cette nouvelle loi ce n'est pas la loi de la charité, c'est la loi de l'Esprit. C'est la nouvelle disposition, la nouvelle capacité qui est la nôtre. Grâce à cette capacité, nous sommes au-dessus de la loi. Pourquoi? Non pas parce que nous rejetons la loi. Non pas parce que nous sommes maintenant sans loi,

mais nous sommes tellement unis à Dieu que nous ne pouvons plus nous séparer de lui et ainsi nous ouvrons le cercle.

Esclavage d'amour parce que Esclaves de Dieu

Nous nous sommes séparés de Dieu parce que nous avons usé de notre liberté. Nous sommes tombés dans l'esclavage, nous nous sommes réunis à Dieu, restitués dans notre nature propre et même transformés en « fils de Dieu » grâce à l'Esprit. Cet Esprit nous unit tellement à Dieu que nous sommes devenus ses esclaves, parce que nous ne pouvons plus nous passer de Dieu, nous ne pouvons plus vivre en dehors de Dieu. C'est pour cela que saint Paul a osé dire : « Vous vous êtes libérés de l'esclavage du péché pour devenir esclaves de Dieu ». Donc, nous sommes devenus esclaves : folie pour les hommes. Mais pour nous, qui avons la foi, c'est sagesse parce que nous voilà restitués dans notre nature. Nous pouvons maintenant faire bien plus que la loi parce que nous possédons maintenant, en nous, l'Esprit qui est amour. Dieu est amour, l'Esprit en nous nous transforme en amour et réalise ainsi la prophétie : « Je vous donnerai un cœur nouveau, j'enlèverai de votre être le cœur de pierre que vous avez pour y mettre à la place un cœur de chair ». Donc, l'Esprit change notre cœur, le renouvelle et le transforme en amour. Vous savez tout ce dont l'amour est capable. Rien ne peut l'arrêter.

Transformés en amour, nous pouvons maintenant nous passer de loi, parce que pour qui aime, il n'y a pas de loi. Cet amour n'est pas un amour individuel, personnel. C'est un amour qui a des dimensions sociales et, par conséquent, doit s'exprimer dans les dimensions sociales. La première dimension sociale, la première communauté c'est d'abord l'Église. Nous ne pouvons pas nous dire sauvés en nous mettant, nous qui en avons conscience, en nous mettant hors de l'Église. Bien sûr, cette Église, elle n'est pas parfaite. Cette Église est humaine. Il y a des choses qui ne nous plaisent pas. Il y a des choses que nous contestons. Cette Église peut être retardée, cette Église peut être recouverte de poussière, de telle sorte que la liberté que nous avons se trouve, peut-être, comprimée, peut-être, mise en conserve, brimée, etc. C'est possible tout ça. Nous pouvons ressentir tout ça. Mais c'est dans cette communauté que le Christ nous demande maintenant de vivre. L'Église existe dans le monde, fait partie du monde et c'est de là que découle notre responsabilité du monde, notre responsabilité de libérer le monde. Autrement, nous ne serions pas chrétiens, nous ne serions pas missionnaires.

Donc, voilà comment nous sommes devenus individuellement, communautairement des vivants, des dieux si nous pouvons parler ainsi. Parce que unis à Dieu, voilà que nous sommes devenus des hommes libres. Mais le Christ n'a pas fait que cela ou du moins pour aboutir à cette fin, pour aboutir à ce but, il a suivi un certain processus.

Le processus qu'il a suivi n'est pas différent du processus même que Yahvé lui-même avait suivi dans l'Ancien Testament. Alors référons-nous à certains exemples de l'Ancien Testament.

Libérations et alliances dans l'Ancien Testament

Prenons Abraham. Quand Yahvé a appelé Abraham, qu'est-ce qu'il lui promet? Bien sûr, Abraham n'était pas en esclavage, mais Dieu l'a appelé. Qu'est-ce qu'il lui promet? Il ne lui promet pas la vie éternelle. Il lui dit : « Moi, je te donnerai une génération ». Abraham était esclave de ce besoin d'avoir une descendance parce que, dans sa mentalité, il est bien que dans la mesure où il donne naissance à des enfants. Or, il n'a pas d'enfant. C'est un problème humain qui se pose à lui. C'est un problème d'homme qui se pose à lui. Quand Yahvé l'appelle, c'est d'abord à cette préoccupation que Yahvé répond : « Viens, suis-moi, je te donnerai une descendance nombreuse ». C'est en répondant à ce besoin d'Abraham que Yahvé avait donné naissance à son peuple et pourra ensuite conclure une alliance avec ce peuple.

Prenons un autre exemple. Voilà ce peuple qui se forme. Les descendants d'Abraham qui se sont multipliés, ils étaient en esclavage. Donc, ils étaient dans des conditions sociales intolérables. Ils étaient en esclavage, ils n'avaient pas la liberté physique, ils n'étaient pas responsables d'eux-mêmes. Donc, ce peuple, comme beaucoup de peuples aujourd'hui, se trouve esclave politiquement, économiquement, socialement, culturellement, etc. Mais le Christ veut faire alliance avec ce peuple, avec cette masse informe des descendants d'Abraham. Qu'est-ce qu'il a fait? Il a d'abord commencé par sortir ce peuple de ses entraves. Il a d'abord commencé par sortir ce peuple d'Égypte et il l'a libéré.

Il ne s'agit pas d'une libération intérieure, il ne s'agit pas de libération surnaturelle, il s'agit d'une libération humaine. Esclavage physique; donc, il commence par satisfaire ses besoins. Il a sauvé son peuple. C'est seulement après qu'il va faire alliance avec ce peuple sur le mont Sinaï. Nous voyons ainsi une certaine dialectique entre le salut humain et le salut intérieur, surnaturel. Sans le salut humain, le salut surnaturel ne peut pas se réaliser. Si Yahvé sort ce peuple de l'esclavage c'est pour faire alliance avec ce peuple et faire union avec ce peuple. Si nous prenons la déportation Asino-Babilonienne, c'est la même chose. Yahvé veut restaurer son peuple, refaire pour ainsi dire le cadre social dans lequel son Messie va prendre naissance. Qu'est-ce qu'il fait? Il commence d'abord par ramener ce peuple de l'esclavage. C'est une fois ramené de l'esclavage que le Messie va venir au sein de ce peuple, émanant de ce peuple-là. Nous voyons encore là la même dialectique entre libération physique, libération humaine et alliance avec Yahvé. La même chose pour le Christ. Prenez n'importe quel miracle du

Christ. Qu'est-ce qui se réalise? Qu'est-ce que le Christ cherche? Il vient pour sauver cet homme qui est là; cette femme qui est là, cet enfant qui est là. Le salut qu'il apporte, comme nous disons, est intérieur, surnaturel. Mais qu'est-ce qu'il fait? Il commence d'abord par guérir physiquement. Il commence d'abord par donner à manger. Il commence d'abord par être attentif. Il commence d'abord par respecter celui qui est là. Seulement après, il suscite chez lui la foi, si elle n'y est pas encore. C'est le processus.

Le salut intérieur n'est pas coupé du salut humain ou de la libération humaine. De telle sorte que les deux sont tellement unis que le signe ou la preuve de l'avènement de la libération, la preuve des temps messianiques, c'est la libération humaine, sociale, économique, etc. Rappelez-vous ce que le Christ a répondu aux disciples de Jean quand ils sont venus lui demander : « Est-ce que c'est vous le Messie ou devons-nous en attendre un autre? » Il n'a pas dit : « Je suis le Messie; je ne suis pas le Messie ». Il a dit : « Allez dire à Jean que les aveugles voient, les sourds entendent, les muets parlent, les estropiés marchent, la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres ». Mais en disant cela il se référait bien sûr aux gestes, aux signes qu'il venait de poser. En même temps, il se référait à l'Ancien Testament, aux signes qui devaient manifester l'avènement du Messie. Ces signes, c'est quoi? La libération physique, la libération de l'homme. Ce qui me fait revenir au texte par lequel j'ai commencé : Luc 4, 16-21.

Deux dimensions de la libération

Par conséquent, le salut, la libération du Christ a deux dimensions. Il y a une dimension qui est humaine et une dimension qui est surhumaine, libération physique, libération intérieure. On ne peut pas séparer les deux. Si telles ont été les différentes modalités que le Christ a utilisées pour libérer l'homme, telles doivent être aussi nos modalités à nous. Nous devons apporter, nous devons faire partager cette libération dont nous avons été les bénéficiaires dans toutes ces dimensions. L'homme est un. Il n'est pas double. Il est un, même s'il a des aspects aux dimensions différentes. Le salut ne sera total, la libération ne sera totale, que dans la mesure où l'homme sera sauvé dans toutes ces dimensions-là.

Or, nous missionnaires, nous chrétiens, quelle attitude prenons-nous? Je constate qu'il y a deux tendances. La première tendance veut travailler à la libération de l'homme d'abord pour qu'il soit plus homme en tant qu'homme. À ce moment, on va se lancer dans le développement, on [va] se lancer dans la politique, dans la promotion culturelle, etc. L'autre tendance, c'est la libération intérieure de l'homme. « Parce que, dit-on, je suis missionnaire, je suis chrétien, je suis envoyé pour annoncer la Bonne Nouvelle et cette Bonne Nouvelle, c'est la libération intérieure. Je ne suis pas pour faire autre chose. Donc, ne me parlez pas d'animation rurale, de promotion humaine. Ne me parlez pas

d'école, ne me parlez pas de politique, etc. Je n'ai rien à faire là-dedans; ce n'est pas mon devoir, ce n'est pas mon domaine. Moi, ce que j'ai à faire c'est de promouvoir cette libération intérieure de l'homme ».

Je donne raison aux uns et aux autres. Mais en même temps, en disant aux uns et aux autres : « Si vous vous en tenez uniquement à cette optique, à cette libération, vous faites fausse route. À l'économiste, au sociologue, et à tout ce que vous voudrez, je dis si vous vous en tenez là uniquement, vous ne promouvez pas la libération du Christ [«]. Je dirai également à celui qui me dit : « Ne me parlez pas de ceci, ne me parlez pas de cela; je suis venu tout simplement annoncer Jésus-Christ », non, vous faites fausse route parce que vous n'annoncez pas Jésus-Christ. Comment pouvez-vous dire que vous annoncez Jésus-Christ quand vous êtes insensibles à la condition de l'homme, quand vous êtes insensibles aux besoins vitaux de l'homme. Ce n'est pas possible.

L'homme est un. Le salut est un. La libération est une. Le Christ a tenu compte de cette unité, de cette globalité de l'homme et il l'a libéré dans toutes ces dimensions. Par conséquent, moi aussi, je dois maintenant traduire concrètement cette libération en tenant compte de tous ces aspects-là. Mais vous allez me dire : « Comment est-ce possible? » Effectivement, ce n'est pas possible. Je ne peux pas être à la fois homme politique, économiste, sociologue, médecin, sage-femme et tout ce que vous voulez. Ce n'est pas possible. Je me référerais plutôt aux charismes. Dieu nous appelle tous à une même vocation que nous devons réaliser personnellement, communautairement et socialement. Cette vocation nous est unique, Mais chacun apportera sa pierre en fonction des dispositions, des potentialités, que Dieu a mises en lui. Est-ce que j'ai le don de prophétie? Que je parle au nom de Dieu. Est-ce que j'ai le don d'être médecin? Que je sois médecin. Est-ce que j'ai le don de soigner l'homme dans son âme? Bien, que je le fasse.

Par conséquent, j'essaie de diriger ce dilemme qui n'est pas réel d'après moi. Ce dilemme n'est réel que dans la mesure où, dans on veut absolutiser et [...] « Dans la maison de mon Père, il y a beaucoup de demeures », et dans l'Église il y a beaucoup de demeures ». Mais en absolutisant ceci ou cela, qu'est-ce que nous faisons? Eh bien ! nous nous divisons, nous nous entre-déchirons, nous perdons nos forces et nous sommes les uns contre les autres. La première attitude à avoir, c'est de garder ceci en tête : le salut est global et chacun a sa part dans la libération globale, sa part à réaliser. Si j'ai des charismes pour ceci, je le fais. Mais celui qui a d'autres charismes, il faut que je le laisse faire ce qu'il doit faire. Telle est ma position.

Authenticité – Arme de conscientisation nationale

Différentes voies s'offrent dans la recherche de cette libération. Certains pensent que

l'adoption de l'idéologie et du système marxiste-léniniste nous acheminerait à grands pas vers le but visé. D'autres, au contraire, cherchent à ouvrir une voie nouvelle. Les uns et les autres portent pourtant au-delà des divergences politiques et idéologiques, le même désir engendré par les mêmes contingences historiques. Nous avons été des colonisés; le sentiment en reste bien gravé en nous. Le phénomène colonial a encore ses empreintes et ses répercussions dans les profondeurs de notre conscience. Phénomène colonial aussi bien politique, économique, culturel que religieux. En d'autres termes, nous avons le sentiment de ne pas être nous-mêmes et de n'exister qu'à travers des personnalités d'emprunt ou des masques.

Nos différents [États], il est vrai, sont presque tous parvenus à l'indépendance politique. Mais ils ne sont pas encore des Nations. C'est dans cette perspective qu'il faut se situer pour comprendre le sens profond des manifestations épidermiques auxquelles je faisais allusion tout à l'heure. L'authenticité devient alors une arme politique, une stratégie, en vue d'une fin déterminée. Ainsi, le changement de nom au Zaïre, ou ailleurs, constitue un moyen utilisé par les gouvernements pour aboutir au but essentiel et fondamental : l'édification d'une nation autonome. De même l'usage du terme « citoyen, citoyenne » en lieu et place de « Monsieur, Madame » se situe dans la droite ligne de cette conscientisation. Sa répétition continue et continuelle veut faire prendre conscience à chaque ressortissant d'un pays donné, qu'il est partie intégrante non seulement d'une région ou d'une ethnie, mais d'une communauté humaine aux dimensions de tout le territoire national.

Il en est de même de l'emploi de « camarade ». Nous sommes ici sur un plan non plus politique, mais social. La fin poursuivie, c'est la suppression des classes sociales : éliminer la domination d'une classe sur une autre par la réduction à un commun dénominateur.

L'authenticité se donne à ce point de vue comme objectif, l'édification de notre personnalité à la fois nationale et individuelle : être nous-mêmes en tant que communauté et en tant qu'individus.

Authenticité – Protestation contre tout Impérialisme Passé et Présent

Être soi, c'est répondre de soi; mais on ne peut être responsable de soi que dans la mesure où l'initiative de notre propre édification constitue notre fait propre. Pendant longtemps et encore de nos jours, nous avons été beaucoup plus agis, qu'acteurs. C'est pourquoi le mouvement de l'authenticité peut être considéré comme un cri de protestation, une prise de position décisive et négative, une attitude de refus par rapport à une certaine façon de se comporter vis-à-vis de l'Afrique et par rapport à ce qui vient de l'étranger. Nous ne voulons plus nous voir dicter ce que nous devons faire,

ce que nous devons et comment nous devons penser, ni la façon dont nous devons vivre. Nous ne voulons plus être taillés selon un prototype extérieur à notre continent et à nos pays. Notre être politique, économique, social, culturel et religieux ne doit plus nous être conféré du dehors. C'est nous-mêmes qui voulons prendre l'entière responsabilité de ce que nous devons être et faire.

Telle me semble être aujourd'hui l'attitude psychologique et la détermination tout au moins idéale de la grande majorité des Africains. Elles expliquent le rejet du système capitaliste et de l'idéologie qui le sous-tend.

Mais il en découle, à mon sens, une certaine inconséquence lorsqu'on s'évertue à faire pousser le système et l'idéologie marxistes sur le tombeau du capitalisme. Le nouveau dogme que prônent les nouveaux apôtres des nouveaux « dieux » Marx et Lénine, n'est pas moins étranger au continent africain. On comprend dès lors que des hommes politiques africains rejettent l'impérialisme aussi bien de l'Ouest que de l'Est, cherchent à se frayer une troisième voie : réaliser une politique économique, sociale et culturelle authentiquement africaine, une politique enracinée dans le terroir africain, même s'il leur faut essayer d'intégrer les aspects positifs de l'un et l'autre systèmes.

Authenticité – Tentative de renaissance

L'être, notre être, ne peut cependant pas être pure négation, simple protestation; il doit être positif, affirmatif, réel. C'est pourquoi, l'authenticité n'est pas simplement une protestation vaine et vide. Si nous nions et rejetons l'être dont on a voulu et veut nous affubler, c'est pour affirmer et édifier notre être propre. De négation, le mouvement devient affirmation. Dans ce sens, l'authenticité devient tentative de renaissance. Parce que l'objet de notre affirmation est celui-là même qu'on n'a pas voulu nous reconnaître. Nous avions et avons notre conception d'un type de société, notre conception de la vie, de l'homme, de l'invisible, de la divinité et de nos rapports avec elle. Tout ceci a été plus ou moins bafoué, relégué dans le rebut de la primitivité et de la sauvagerie, recouvert et à demi-enseveli par la colonisation. C'est précisément à ces valeurs que nous voulons recourir pour la construction de l'Afrique nouvelle.

Sous cet angle de vue, le mouvement de l'authenticité n'est pas quelque chose d'absolument nouveau. Il prolonge sous une forme rénovée les mouvements de la Négritude et du Panafricanisme. Ce n'est pas à l'antiquité gréco-romaine que nous nous référons pour notre renaissance, mais à l'Afrique traditionnelle.

Authenticité – Remise en question de l'Église en Afrique

Telles sont, à mon avis et à grands traits, quelques caractéristiques de ce mouvement en Afrique aujourd'hui. Ce nouveau contexte doit interpeler (*sic*) l'Église chez nous. Et

une foule de questions hante ma conscience de prêtre et d'Africain. Sans doute, je ne voudrais pour rien au monde me défaire de mon être de prêtre et de prêtre catholique exerçant ma fidélité au Christ dans mon attachement aux responsables de son Église à tous les niveaux. De même, je ne voudrais pas renoncer à mon être d'Africain communiant aux aspirations du continent qui m'a vu naître. La conciliation de ces deux composantes inaliénables de mon unique être fait surgir en moi des interrogations. Pour s'incarner en Afrique aujourd'hui, le message évangélique ne doit-il pas être libéré de certaines structures, de certains revêtements commodes au climat culturel et humain d'autres cieux, mais un peu trop chauds et trop lourds dans un pays où nous avons besoin de beaucoup d'air? Le catéchisme que j'enseigne apporte-t-il une libération qui intègre celle dont a besoin l'Afrique contemporaine? Ma façon d'évangéliser répond-elle aux aspirations de mon peuple? L'organisation de nos diocèses et de nos paroisses a-t-elle un sens par rapport aux réalités africaines? L'Église dont je suis membre apparaît-elle comme une communauté africaine du peuple de Dieu ou comme un corps étranger? La liturgie? La théologie? Les dispositions du droit canon?

Je ne peux pas ne pas me poser ces questions car plus je me regarde, plus je me rends compte que, tout en étant semblable à mes frères d'Europe ou d'Amérique, je suis quand même différent; nous sommes différents. Certains parmi vous me l'ont fait remarquer tout à l'heure. Ils m'ont dit en effet, que j'utilisais un processus dialectique circulaire, différent de la dialectique rectiligne cartésienne de l'Occident. J'en suis pleinement conscient. Je l'ai souvent dit à mes étudiants d'Abidjan parmi lesquels nous comptons des Africains et des non-Africains. J'ai bien sûr été élevé dans des écoles françaises où on m'a plus ou moins initié à la dialectique rectiligne. Cela n'empêche pas la circularité du raisonnement de prendre le dessus.

À ce signe je reconnais que je suis plus proche du monde sémitique de la Bible que de la Somme de saint Thomas qu'on m'a pourtant appris à apprécier. Mais au prix de quel effort? Et ici, une autre question surgit en moi : « Au fond, pourquoi vouloir faire passer mes concitoyens par un chemin détourné? » Faut-il nous faire Occidentaux avant de bénéficier de la libération du Christ? N'y a-t-il que le creuset occidental pour forger d'authentiques chrétiens dépouillés do toutes scories? Non ! et je pense que ce n'est ni le Christ, ni saint Paul, ni la Tradition de l'Église qui me donneront tort.

Le mouvement de l'authenticité remet l'Église en question comme l'a fait la gentilité à l'aube de son histoire. Le problème qu'il soulève est le même que celui qu'a dû résoudre le premier concile de Jérusalem. Il s'agissait alors de savoir s'il fallait soumettre les candidats à la christianité aux prescriptions et coutumes du judaïsme. En d'autres termes, les non-Juifs qui voulaient devenir disciples du Christ devaient-ils d'abord se faire Juifs? La réponse a été négative. De la gentilité, ils peuvent accéder directement à la libération par leur adhésion au Christ mort et ressuscité. Cette

adhésion peut parfaitement se faire au sein de leur culture. Aujourd'hui en Afrique, le problème est semblable : l'Africain doit-il devenir Occidental avant de participer à la libération du Christ? La réponse doit être la même, autrement l'Église serait infidèle à sa tradition. Bien plus, compte-tenu du mouvement de l'authenticité et de nos aspirations, si la réponse était négative, l'Église n'existerait jamais en Afrique. Nous n'aurons même plus la possibilité de chercher à définir une approche réflexive africaine du message évangélique; nous ne pourrons même pas, en tant qu'Africain chrétien, nous engager dans la promotion humaine, sociale, économique, culturelle ou politique de nos pays. Au contraire, nous serons perçus comme des corps étrangers, des colonialistes, des suppôts et valets de l'impérialisme international, destinés ou à la rééducation ou à l'extermination. Il s'agit donc pour nous, pour l'Église en Afrique d'une question de vie ou de mort.

Le problème, me semble-t-il, est différent en Amérique latine. Sans doute l'Église a besoin de se « sud-américaniser ». Mail il n'y a pas de commune mesure entre les pourcentages de chrétiens en Amérique latine et en Afrique. Il s'agit là, à la fois d'une christianisation en profondeur et d'une dynamisation de l'Église capable de s'engager dans la genèse d'une société d'où seront bannies injustices, exploitations, tout ce qui dégrade l'homme et l'avilit. La même tâche incombe aux chrétiens d'Afrique; mais pour l'accomplir il faut d'abord qu'ils existent, soient crédibles et acceptés. Or si nous voulons être aujourd'hui en Afrique, une tâche des plus urgentes pour nous est de faire tout notre possible pour que l'Église soit chez elle en Afrique.

Cependant ceci appelle deux remarques :

la première – Quoique cette responsabilité soit prioritaire, elle ne constitue qu'une priorité parmi les priorités. Elle ne nous dispense pas du reste. La priorité n'est pas une priorité dans le temps, mais en importance. En d'autres termes, cela ne signifie pas que nous devons d'abord édifier une Église africaine, et ensuite nous engager dans la promotion humaine, sociale, politique, économique et culturelle. L'Église est faite d'hommes, ce sont ces hommes réels, campés dans une situation donnée qu'il faut libérer dans toutes leurs dimensions. Les aspirations implicites au mouvement de l'authenticité sont multiples et diverses. Aussi l'édification de nos Églises ne peut s'accomplir qu'en cherchant de façon concomitante à répondre à ces aspirations par notre engagement suivant les charismes de chacun.

la deuxième – La tâche qui nous incombe n'est pas nouvelle. Elle n'est pas dictée non plus par un opportunisme répréhensible. Ce n'est pas parce que l'Afrique est aujourd'hui secouée par le vent de l'authenticité que nous ressentons le devoir impérieux de donner à l'Église un visage et un être africains. Autrement tout effort d'incarnation devra cesser lorsque le « calme » reviendra. Or, c'est une œuvre

> constante, perpétuelle si nous voulons que l'Église en Afrique, comme partout ailleurs, garde son éternelle jeunesse. Ensuite, la particularisation de l'Église universelle fait partie de son essence et constitue le but ultime de tout effort missionnaire. Car le message évangélique n'est pas plus occidental qu'africain, comme il n'est pas plus oriental qu'occidental. Il n'est pas une culture ni une civilisation. Il ne nous dicte pas une forme déterminée de civilisation, pas plus qu'un système politique, économique ou social précis. La preuve la plus banale nous en est ʻdonnée par les faits: des hommes appartenant à des civilisations différentes adhèrent au même message; les chrétiens se répartissent dans différents partis politiques et se combattent sur le plan politique tout en se réclamant du même évangile, etc...

Le levain n'est pas le pain et pourtant c'est le levain qui, mêlé à la farine, fait lever la pâte. Si nous comparons les différentes cultures et civilisations à différentes espèces de farine, nous dirons que le message évangélique constituera l'unique levain qui fera lever ces différentes pâtes qui donneront différentes sortes de pain. Ainsi il peut y avoir une diversité de civilisations mais animées de l'intérieur par le même message évangélique.

Édifier l'Église dans un pays donné, ne consistera pas à y transplanter un arbre déjà constitué, mais à y semer la graine de l'évangile. C'est dans le sol de ce pays que cette graine puisera sa nourriture pour donner naissance à un arbre qui prendra des colorations différentes de celles que le même arbre pourrait avoir ailleurs.

Cette tâche naturelle à l'Église est postulée avec urgence par le mouvement de l'authenticité. Bouder celui-ci et vouloir le combattre et le rejeter en bloc, c'est ramer à contre-courant sur le fleuve de la vie et de l'être de l'Église.

En d'autres termes, l'authenticité, en fin de compte, c'est le vouloir – engendrer – une Afrique nouvelle – à – tous – points de vue.

Nous sommes, par conséquent, à l'heure d'une nouvelle naissance, naissance d'une nouvelle Afrique qui postule une Église rénovée, une Église vraiment africaine, capable d'assumer les besoins de nos peuples et de répondre pleinement à leurs aspirations; une Église qui, tout en restant intimement liée à l'Église de Rome, en France ou dans le monde, a son cachet particulier qui la distingue des autres. Cette tâche comporte différentes exigences sur le plan aussi bien religieux, politique, économique, social que culturel. Ceci est valable aussi bien pour les missionnaires étrangers que pour les chrétiens africains.

Une première exigence missionnaire demande que l'apôtre qui vient de l'extérieur, ne s'introduise pas en Afrique avec des idées toutes faites. Qu'il ait été formé à Montréal, Ottawa, Paris, Innsbruck ou Louvain, il est nécessaire qu'il se défasse de tout plan préétabli à réaliser en Afrique. Je ne voudrais pas l'inciter à se défaire de sa culture ni

de sa personnalité; je ne voudrais pas exiger de lui de changer de nature, d'identité, pour devenir Africain, sous prétexte qu'a l'exemple de Paul il doit se faire Juif avec les Juifs, Barbare avec les Barbares, Africain avec les Africains. Ce serait lui demander l'impossible et malgré sa bonne volonté il n'y parviendra pas. Ce n'est d'ailleurs pas ce que nous attendons de lui et il risque en essayant de vouloir être totalement autre, de nous priver des richesses qu'il tient de sa culture.

Mais nous souhaiterions que vous veniez avec la conviction et la détermination de vous mettre au service de l'Église en Afrique, avec vos charismes et vos talents pour collaborer avec nous, dans la disponibilité réfléchie, à la genèse de la nouvelle Afrique.

Une fois sur place, et c'est ici une deuxième exigence, tâchez tout d'abord d'ouvrir les yeux et les oreilles. Évitez, s'il vous plaît, de faire trop vite des comparaisons et des réflexions déplaisantes qui, dans la situation actuelle peuvent être considérées comme l'expression d'une mentalité impérialiste, colonialiste ou néocolonialiste. Il arrive que des missionnaires portant des jugements trop hâtifs sur ce qu'ils voient ou entendent, compromettent gravement leur présence et leur action.

Donc, ouvrir les yeux et les oreilles pour d'abord connaître le milieu: c'est absolument nécessaire. Autrement, vous aurez vécu 10, 15, 20, 40 ans en Afrique sans jamais la connaître ni la comprendre. Et si vous ne la connaissez ni ne la comprenez au sens le plus profond et biblique du terme, que pouvez-vous prétendre lui donner?

Si malgré tout vous arriviez à y réaliser quelque chose, je crains que ce ne soit qu'un déracinement de ses enfants parce que vous vous serez contentés de faire des Africains d'autres vous-mêmes.

Une fois que vous aurez vu et écouté, ayez l'humilité de confronter vos constatations avec celles de ceux qui étaient là avant vous en vue d'une mise en commun profitable pour les uns et les autres. Cela suppose que les anciens évitent, comme il arrive parfois, de prendre le nouveau venu en étau, en vue de le conditionner et de tout lui faire percevoir par leur œillère. Une telle méthode d'initiation ne peut avoir pour effet que de colporter et de perpétuer des préjugés qui faussent les relations, empêchent tout renouvellement des anciens et neutralisent toute collaboration.

Cette double investigation menée avec une sympathie objective vous conduira sûrement à découvrir que le Seigneur vous a précédés et que son Esprit était déjà en action en Afrique. C'est à l'amplification de cette action et à la levée du voile qui la cachait qu'il vous faudra apporter votre collaboration. Si notre action, aussi bien dans le domaine de la catéchèse, de l'évangélisation, que dans celui de la lutte pour l'actualisation de l'entière libération du Christ ne se situe pas dans la continuité de l'œuvre initiale de l'Esprit de Dieu, nous aurons fait fausse route, et nos efforts n'auront été que de l'impérialisme. J'entends par là, la volonté de nous imposer vos idées sans que notre adhésion volontaire nous permette d'assurer la continuité de notre

être et de l'action de Dieu en nous. Nous imposer le capitalisme constitue une forme d'impérialisme; nous imposer le socialisme ou le marxisme-léninisme est également une autre forme d'impérialisme. Mais nous imposer le baptême contre notre gré, une méthode d'approche réflexive du message évangélique ou des expressions liturgiques établies en fonction d'une autre culture, ou d'une autre civilisation, serait également de l'impérialisme.

Par conséquent, aidez-nous, si vous le voulez et si vous le pouvez à nous engendrer nous-mêmes à la liberté du Christ pour que notre fidélité au Seigneur s'exprime dans toutes ses dimensions par notre fidélité à l'Afrique.

Authenticité – Fidélité à l'Afrique d'aujourd'hui

À ce dernier point de vue, le mouvement de l'authenticité porte avec soi une certaine illusion et peut provoquer une certaine inconséquence. Nous disons non à ce qui vient de l'extérieur, mais en même temps nous préférons, soit par souci de modernité, soit en vertu d'une certaine fascination, ce qui vient d'ailleurs.

Nous prétendons à l'autonomie la plus totale possible. Mais nous sommes conscients de vivre et de devoir vivre dans un monde de plus en plus interdépendant. Nous ne pouvons pas, en effet, nous couper de l'extérieur de façon radicale, ni politiquement, ni économiquement, à moins d'ériger autour de nous un autre « mur de la honte » ou d'autres rideaux fictifs, de fer ou de bambou.

Bien plus, pour être vraiment authentique, notre authenticité ne peut pas et ne doit pas être de l'archéologisme. Il nous est impossible de déterrer l'Afrique traditionnelle pour la restaurer dans sa condition première. Ce n'est pas simplement une impossibilité, mais encore une inauthenticité.

Il s'agit pour nous, de bâtir l'Afrique d'aujourd'hui où se rencontrent différentes cultures hétérogènes, différents courants de pensée et différentes idéologies. Et si nous voulons être authentiques, c'est à cette nouvelle Afrique que nous devons notre fidélité. Ainsi, notre désir d'authenticité ne devrait pas nous conduire à inventer un langage catéchétique, pastoral ou théologique, copié sur des modèles archaïques africains qu'ignore la génération présente. Autrement nous passerions d'un langage occidental et imperméable à un langage prétendu africain mais aussi hermétique. Il nous faut au contraire, un langage; inventer. des formes d'expression qui nous confirment dans notre spécificité, sans pour autant nous isoler ni des autres hommes de la terre, ni des richesses que véhicule la Tradition de l'Église.

C'est dans cette voie que voudrait s'engager l'Institut Supérieur de Culture Religieuse que j'ai la responsabilité de diriger. Nous sommes d'une certaine manière, dans la situation de la primitive Église à l'époque où l'Évangile devait passer d'une expression

sémitique à une expression gréco-romaine. Les Pères de l'Église y ont œuvré avec ardeur dans la fidélité et l'inventivité. Sur le plan de la théologie et de la catéchèse par exemple, le mouvement de l'authenticité exige de l'Église en Afrique qu'elle donne naissance à de nouveaux Pères, à de nouveaux saint Thomas, pour bâtir une nouvelle approche des vérités de notre commune foi et les faire vivre grâce à un langage pastoral et catéchétique audible aujourd'hui en Afrique. Mieux elles seront saisies, mieux elles seront vécues et plus elles nous contraindront à édifier une société nouvelle, libre de la véritable liberté du Christ.

Conclusion

Nous allons vers la fin de notre congrès. Je n'ai pas à en tirer les conclusions. Je voudrais tout simplement vous faire part du sentiment que j'éprouve au terme de ces travaux : je suis bien loin d'avoir mis en pratique de façon concrète et parfaite ce que j'ai pu vous dire. Mais à votre contact, j'ai repris conscience de la difficulté de notre tâche. Nos propos m'interdisent d'avoir bonne conscience et de choisir la voie de la facilité. Si nous voulons tirer toutes les conséquences de ces journées, nous devons nous sentir pressés, urgemment interpelés (sic). Je ne peux plus être tranquille parce que je suis remis en question et que ma responsabilité exige l'engagement de toute ma personne.

Ce n'est pas le moment de nous endormir ou de nous confirmer dans nos positions quelles qu'elles soient. C'est dans la perpétuelle remise en question de notre engagement, de notre action et de nos options que nous avancerons petit à petit vers la solution ou les solutions aptes à nous permettre de vivre en véritables témoins de la libération chrétienne.

Je ne voudrais par conséquent tranquilliser personne; ni ceux qui seraient tentés de dire à la fin de ces journées « Nous ne nous sommes pas trompés ! Nous avons toujours travaillé à la conversion intérieure des hommes ! Continuons sur cette voie; nous avons la vérité ! », ni ceux qui se diraient : « Ce congrès nous a donné raison : nous avons toujours été partisans de la libération humaine, politique et économique, ou de l'instauration d'une nouvelle société ! » Ce sont là différents aspects de l'engagement du chrétien et du missionnaire, les uns aussi importants que les autres. Tant que nous ne serons pas parvenus à cette vision globale de notre mission et à l'activer, quelque chose aura manqué à notre action et nous aurons tronqué la libération du Christ aujourd'hui en Afrique.

§

Isidore de SOUZA, prêtre dahoméen-béninois.

Source : DE SOUZA, Isidore, « Annoncer Jésus-Christ et libérer l'homme en Afrique et

authenticité africaine », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. XVII, no 4, décembre 1976, p.163-188.

L'IMMIGRATION ET LE "CHEAP LABOR" À PORTÉE DE LA MAIN

Karl LÉVÊQUE

> Notre action doit se porter en premier lieu vers ces hommes et ces nations qui, à cause de diverses formes d'oppression et à cause du caractère actuel de notre société, sont victimes d'injustice silencieuse et sont même privées de la possibilité de se faire entendre. Ainsi en est-il, par exemple, des migrants, contraints bien souvent à quitter leur patrie pour chercher du travail, en face de qui, en maints endroits, les portes se ferment à cause d'attitudes discriminatoires, ou qui, si on leur permet d'entrer, sont souvent obligés de vivre dans l'insécurité, en étant traités d'une manière infrahumaine. (*Justice dans le monde*.)

L'encyclique *Evangelii Nuntiandi* affirme qu'

> il ne s'agit pas seulement de prêcher l'Évangile dans les tranches géographiques toujours plus vastes ou à des populations toujours plus massives mais aussi d'atteindre et comme *de bouleverser par la force de l'Évangile les critères de jugement, les valeurs déterminantes*, les points d'intérêt, les lignes de pensée, les sources inspiratrices et les modèles de vie de l'humanité qui sont en contraste avec la Parole de Dieu et le dessein du salut (no 19).

L'exigence missionnaire n'est donc pas satisfaite par le seul « voyage », le simple fait pour le missionnaire d'être expatrié géographiquement, mais par l'effort qu'il aura déployé pour transformer des « zones d'humanité » (*Id*. 19) par les valeurs de l'Évangile. Traditionnellement, le terrain de mission était le Tiers-Monde. Ce concept désigne actuellement une réalité qui n'est plus géographiquement circonscrite aux pays de l'hémisphère sud. C'est une zone d'humanité particulièrement mouvante, et partout caractérisée par son rapport avec un « monde » plus riche, plus puissant et plus

industrialisé. Pour le missionnaire qui a compris à quel point le combat pour la justice est « une dimension constitutive de la prédication de l'Évangile » (*Justice dans le monde*), il est impératif de s'opposer à toute exploitation des peuples pauvres par les peuples riches, d'empêcher que le « progrès des uns soit un obstacle au développement des autres » (*Populorum Progressio*, no 44).

Or le phénomène moderne des migrations relève d'une logique d'exploitation des plus démunis par les peuples riches : celle du capitalisme à l'échelle mondiale, qui trouve également rentable d'aller directement aux « gisements de main-d'œuvre » ou de drainer, de faire venir jusqu'à lui la main-d'œuvre immigrée « libre ». En effet, la fin de la [Deuxième Guerre] mondiale a vu la naissance d'un phénomène de migration assez particulier : tandis qu'aux 18e et 19e siècles, des esclaves étaient transportés d'Afrique en Amérique et que les colons s'implantaient d'Europe en Amérique, en Afrique et en Asie, depuis 1945, ce sont des populations ouvrières des pays dits du Tiers-Monde qui se déplacent vers les pays industrialisés. Le démographe A. Sauvy – qui jadis avait lancé le tendancieux concept de sous-développement – publiait en 1962 un article étonnant intitulé « Le renversement du courant d'immigration séculaire » (dans la revue *Population*), où il tâchait de comprendre pourquoi la Grande-Bretagne et d'autres contrées d'Europe étaient devenues, depuis une génération, des pays d'immigration.[1]. Il concluait ainsi :

> Jusqu'ici en tout cas, aucun processus d'expansion n'a pu être réalisé dans aucun pays à population stationnaire et sur des prix stables. Dans les conditions actuelles, le développement de la production appelle une augmentation continue de la population.

A. Sauvy a eu le mérite de percevoir et d'affirmer très clairement que l'expansion n'est possible que par la mobilisation de forces de travail arrachées à d'autres modes de production (c'est-à-dire venant soit de la paysannerie du même pays, soit de pays dominés avec lesquels le pays industrialisé entretenait déjà certains rapports bilatéraux sur le plan économique ou politique). Il faut bien songer à ceci que les mouvements migratoires ont coïncidé toujours avec des regains de la croissance économique : le début du siècle aux États-Unis, l'après-guerre au Japon et dans certains pays européens, et plus récemment les surprenantes migrations à l'intérieur même du continent africain. Pour que le capitalisme se reproduise, c'est-à-dire qu'il croisse selon la logique de son développement, doivent croître proportionnellement les forces productives sur

1. Bernard Granotier, dans *Les travailleurs immigrés en France*, Maspéro, 1970, donne des chiffres qui montrent pour l'Allemagne de l'Ouest un pourcentage de la main-d'œuvre totale qui voit passer sa proportion d'immigrés de 0,8 % en 1959 à 6 % en 1966. Le pourcentage de travailleurs immigrés en Suisse passe de 7 % en 1950 à 18 % en 1964. Et la petite Angleterre qui recevait, en 1953, 2 000 immigrés de couleur, en recense 125 000 nouveaux en 1961.

lesquelles il s'appuie et, parmi celles-ci, en premier lieu la force de travail qui doit augmenter en qualité et en quantité.

La croissance économique ne semble possible que par l'apport gratuit en force de travail que représentent ces transferts vers les zones d'emploi. La « gratuité » doit s'entendre ici dans le sens suivant : le pays qui va utiliser cette main-d'œuvre n'aura contribué en rien à tout ce qui a constitué sa « reproduction », i.e. son entretien et son éducation depuis la naissance jusqu'au moment où elle entre dans l'âge de travailler. Le pays industrialisé hérite gratuitement d'une populaire « active » (c'est-à-dire en âge de travailler et bien portante sinon toujours préparée professionnellement) et pour laquelle il n'a pas payé l'« élevage » et l'éducation, fût-elle minimum. Et c'est tout de suite un gain énorme. On évalue à $30,000 le coût d'entretien et de préparation d'un travailleur de 18 ans, non qualifié. À combien évaluer celui d'un médecin ou d'un ingénieur qui a reçu l'éducation dans son pays d'origine... très souvent gratuitement, c'est-à-dire à même les taxes prélevées sur le gagne du petit paysan analphabète de son pays ? En multipliant ces chiffres par le nombre d'immigrants, on peut voir le cadeau que font aux pays industrialisés ces économies appelées « sous-développées » ! On a calculé que le capitalisme international tire annuellement des migrations de travailleurs une somme de 40 milliards de dollars !

Le phénomène est encore plus odieux dans le cas des migrations tournantes ou saisonnières. Car alors, le patron paie le salaire direct pour le travail individuel exercé. Mais le salaire indirect que l'État assure par la voie de la sécurité sociale, les subventions scolaires et les allocations familiales pour l'entretien de la famille du travailleur et l'éducation de ses enfants, n'est pas payé au travailleur immigré qui n'est que de passage. Ce travailleur défraie lui-même, à partir de l'économie domestique où le reste de sa famille fonctionne dans son pays d'origine, les coûts de cette reproduction d'une force de travail qui est utilisée, avec un minimum de frais, par le grand pays industrialisé. Autrement dit, la reproduction et l'entretien de la force de travail ne sont pas assurés dans la sphère de la production capitaliste, mais nécessairement renvoyés à la responsabilité d'un autre mode de production, en l'occurrence, le pays pauvre.

Les pays d'Europe, après la guerre, ont utilisé au maximum la migration tournante – les travailleurs portugais, italiens ou africains font 2 ou 3 ans en Allemagne et en France, puis retournent chez eux. Le miracle économique allemand s'est fait en grande partie sur le dos de dette politique systématique de main-d'œuvre à bon marché. Et voici que le Canada étudie un projet de loi (C-24) où se systématise l'utilisation de l'immigration temporaire (art. 26.27, art 14 à 17). Des « travailleurs étrangers », acceptés comme tels au pays pour un temps déterminé – le temps dont on en aura besoin – et, pire encore, des « immigrants sous condition », seront acheminés vers

les régions reculées, vers les tâches difficiles ou mal vues, bref, vers les branches de l'industrie mal rétribuées et dont l'instabilité fait fuir la main-d'œuvre nationale.

La main-d'œuvre sert donc à constituer un *double marché de l'emploi* : le premier, stable, pour les travailleurs nationaux; le second, essentiellement instable, pour les étrangers. On a fait l'essai en Suisse de relever les salaires des balayeurs de rue, et ce travail a immédiatement intéressé la clientèle stable. Par contre, une industrie comme le vêtement (ou le textile) au Québec, n'intéresse que les Indiens, les Italiens ou les Haïtiens. Dans certains pays, l'instabilité de la main-d'œuvre étrangère est entretenue par l'État lui-même qui organise ou tolère une immigration clandestine. Le caractère provisoire, voire conditionnel du statut même des travailleurs immigrants, en fait une main-d'œuvre docile, prête à tous les chantages du patronat. Les autorisations de travail accordées pour un temps limité (avec les multiples démarches que cela impose au travailleur immigré, souvent peu familier avec les dédales ou l'arbitraire de l'administration) semblent inventées par le gouvernement pour renforcer cette instabilité.

De manière générale, les travailleurs immigrés jouent le rôle « d'armée industrielle de réserve », de masse salariale tampon qui permet à l'État industriel de s'accommoder à peu de frais des aléas de la conjoncture économique. Tantôt, leur présence crée sur le marché du travail une concurrence qui maintient le plus bas possible les salaires, et tantôt, en période de récession, par le ralentissement de l'émigration et le non-renouvellement des contrats (la sécurité d'emploi n'existe jamais pour eux), ils servent de « volant de main-d'œuvre ». Tout ceci était avoué très clairement par un chef d'État européen, en 1972, qui disait : « L'immigration permet d'avoir une certaine détente sur le marché du travail et de résister aux pressions sociales ».

Un autre point sur lequel il faut insister, est la fonction corollaire, obligée, de ce qu'on peut appeler le racisme ou la xénophobie, bref de toute une série de préjugés qui ont un rôle précis par rapport à l'économique. Il s'agit de tout un ensemble d'idées latentes, de sentiments collectifs confus, qui sont là pour renforcer, guider, justifier, faciliter le fonctionnement du double marché dont on a parlé plus haut. Tous ces préjugés anti-polonais aux États-Unis au début du siècle, anti-italiens à Montréal, anti-arabes en France, anti-haïtiens en République dominicaine, permettent de considérer moins qualifiés a priori les travailleurs d'origine étrangère, et de les diriger arbitrairement, par ce jeu truqué – et inconscient – vers les emplois les moins pays et les moins stables. Le racisme et la xénophobie ou toute autre idéologie discriminatoire sont essentiels au fonctionnement du double marché du travail.

Ils entretiennent la peur chez la population de travailleurs immigrés qui aurait peut-être davantage de raisons de se révolter. Cerner par une population hostile, en butte aux

préjugés des autres travailleurs, ils se trouvent placés dans un climat social défavorable à l'expression de toute revendication (ce sont donc des scabs en puissance).

Il contribue à diviser la classe ouvrière sur la base de particularités ethniques, culturelles auxquelles les travailleurs étrangers sont renvoyés pour se reconnaître, s'identifier ou s'organiser.

Dans le *Rapport sur la politique de l'immigration* présenté par la Ligue des Droits de l'Homme à la population ainsi qu'aux gouvernements d'Ottawa et de Québec, en février 1976, on pouvait lire :

> Seule une politique de l'immigration fondée sur le droit nous oriente vers la justice et le partage des biens, tandis qu'une politique basée explicitement sur le privilège introduit la loi de l'arbitraire et entraîne la négation des droits humains fondamentaux (p. 26-27).

Cette prise de position, dite de valeur, a été ridiculisée comme étant romantique et sentimentaliste. Mais le caractère odieusement arbitraire de nombreux articles du récent projet de loi C-24 donne amplement raison aux appréhensions de la Ligue des Droits de l'Homme.

Actuellement, la conscience chrétienne remet en question le trop facile dédouanement que les pays riches se donnent vis-à-vis du Tiers-Monde dans les programmes d'« aide » économique, puisqu'il est abondamment démontré qu'en fonction de la structure des échanges et de la politique d'investissement de capitaux, ils leur enlèvent d'une main ce qu'ils avaient donné de l'autre. Il nous faut maintenant aller plus loin, et découvrir la contradiction qu'il y aurait entre la générosité missionnaire du Canada (à l'extérieur de ses frontières) et une politique d'immigration à l'égard du Tiers-Monde que ce même pays se serait votée pour servir ses propres intérêts économiques sur la base d'une exploitation de la main-d'œuvre importée.

Avons-nous, comme chrétiens, le droit d'accepter que l'immigration qui vient du tiers-monde vers notre propre pays repose aussi cyniquement sur la logique des rapports entre le riche et le pauvre, le puissant et le démuni? Si c'est un problème de valeur, demandons-nous quelles sont celles des Béatitudes que nous avons MISSION de proclamer.

> (Ce texte reprend les grands thèmes d'une communication orale donnée à la Consultation Œcuménique du Québec sur les problèmes québécois.)

§

Karl LÉVÊQUE, Compagnie de Jésus.

Source : LÉVÊQUE, Karl, s.j., « L'immigration ou le "cheap labor" à portée de main », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. XVIII, no 1, février 1977, p. 25-30.

CHAPITRE 3 : LE RETOUR DU LIBÉRALISME, 1980-84

UNE AMÉRINDIENNE ENTRE LA PAPOUASIE ET LE QUÉBEC

Jeanne-d'Arc TURCOTTE

J'ai l'impression que je me suis fait jouer un tour. On m'a demandé dix minutes, et puis là je vais en avoir vingt. Mais on ne met pas treize ans de mission ni cinquante ans de vie en vingt minutes. Alors ça va peut-être faire un peu bousculé. Pour être bien fidèle à ma mission (parce que je crois bien que le problème de tout le monde, c'est la mission), je devrais, premièrement, vous donner mes racines profondes.

Mes racines profondes

Je suis Amérindienne, née à Odanak, pas tellement loin, disons une centaine de minutes de Montréal. Ma mère était écossaise française : ça fait tout un mélange ! Mon père m'a toujours dit que j'étais la plus sauvagesse de la famille. Sur onze enfants, ça doit être quelque chose ! Je dis ça parce que ces racines-là ont vraiment orienté ma vie.

Papa, pour pouvoir aller à l'école, devait perdre son statut d'Indien : il devait perdre son numéro en fait, parce que quand on est Amérindien, on est un numéro, on n'a pas de nom. Alors il a dû tout simplement renoncer à son numéro, renoncer à sa langue, renoncer à ses droits, enfin à tout ce qui fait qu'un homme est un homme dans un peuple quelconque. Parfois, je me demande si je lui pardonne ou pas. Ça fait seulement deux ans de ça: avant je pensais que c'est bien le fun. Et pour pouvoir être instruit, jusqu'en 1958, être Indien enlevait le droit d'aller à l'école supérieure. Ça c'est au Canada mais pas en mission… je m'excuse, le Canada est vraiment une mission pour moi. Je pense que quand on revient ici et qu'on dit qu'on n'est pas en terrain de mission, je pense que je pourrais démontrer le contraire. On est vraiment en terrain de mission ici. Et jusqu'en

1973, aller prendre un verre de bière au coin, pour un Amérindien, était passible de prison. Et celui qui vendait la bière était simplement passible d'une amende. Ça ce n'est pas au Chili, ce n'est pas ailleurs qu'ici. Disons en 1973, c'est avant-hier.

Ce qui caractérise l'Amérindien, c'est sa liberté de pensée, sa liberté d'être et puis ça, mon père l'avait à 100 %, je pense. Homme d'Église oui, mais qui pouvait critiquer sinon le pape, au moins les évêques. Pour lui, le Bon Dieu c'était un gars qui a de l'allure, qui a du bon sens, qui est capable de comprendre. Pour lui, le bien se situait dans ce sens-là. C'était tout à fait personnel.

L'école nous a meurtris nous aussi parce que papa était Amérindien. Il ne fallait pas le dire. On demeurait dans un patelin assez petit où tout le monde se connaissait. Si tout le monde l'avait su, surtout les professeurs, que notre père était Indien, eh bien on se serait fait mettre dehors. L'Indien était le gros méchant qu'on voit encore dans les fameux films de cow-boy : c'est toujours lui l'insignifiant qui se fait mettre dehors. Je me souviens d'avoir tapé du pied (un peu, pas trop fort), dans le fond de l'école pour dire, pendant les chers cours d'histoire du Canada : « Il n'est pas comme ça, vous avez menti », parce que mon père pour moi c'est un homme extraordinaire. Alors jusqu'à l'école secondaire on avait à subir de s'entendre dire (parce que ça venait souvent dans les cours d'histoire du Canada), que l'Indien était comme ci et comme ça… On le dit encore d'ailleurs !

La mission

Alors ce désir, je ne dirais pas de révolte, mais ce désir de défendre ceux sur qui on passe, qu'on piétine, je l'avais au fond de moi. Et je l'ai découvert où? Je l'ai découvert en mission. C'est vraiment là que j'ai découvert qui j'étais, moi ! D'abord, j'étais entrée au couvent pour être missionnaire. On était trop pauvre chez nous, on n'aurait pas pu aller autrement défendre ceux qui en avaient besoin. C'était pas la raison première, mais c'en était au moins une. Si j'étais religieuse, c'était pour être missionnaire. Puis j'avais prié jusqu'à l'âge de 21 ans pour jamais être une sœur. C'était compliqué mon affaire ! Mais en fin de compte, j'y suis parvenue et je suis très heureuse. À ce moment-là, c'était pour défendre les mal pris et je peux analyser aujourd'hui que c'était là la mission pour moi.

Je suis partie pour la Papouasie. La Nouvelle Guinée, puis la Papouasie ne font qu'un seul pays indépendant depuis quatre ans, pas tellement loin de l'Indonésie. J'ai même enseigné l'histoire de l'Indonésie assez longtemps. Je suis arrivée là-bas, dans la province la plus au nord, donc celle que les Européens (enfin, les Peaux blanches), n'avaient pas vu, excepté pour la guerre, la dernière guerre mondiale. L'Australie s'était battue avec le Japon. Évidemment, on ne se bat pas chez soi, ça détruit trop de choses. On s'est battu chez le voisin, qui était en haut: on est venu se battre chez nous. Alors les

gens avaient connu le Blanc sous une drôle de façon : celui qui détruit. C'est là qu'on a été envoyées.

À l'écoute de la Papouasie

Il y a 600 langues, 600 dialectes différents, 600 tribus. Là j'ai vraiment compris que le féminisme, ça peut exister. C'est un petit peu osé ce que je vais dire, mais j'ai vécu dans des tribus matriarcales, j'ai aussi vécu dans des tribus patriarcales. Quand j'étais dépressive, je changeais de tribu ! Mais le pire c'est que j'étais jamais longtemps, je revenais plus vite. Parce que je me rendais compte que les tribus matriarcales, c'était beaucoup plus dur. J'ai pas de complexe d'être une femme, je n'y ai même jamais pensé. Je trouve ça curieux qu'une femme puisse le penser. Mais je ne sais pas, ça me pose des problèmes, en regardant en arrière, de voir que ces tribus qui étaient très dures, c'étaient des tribus matriarcales. Il faut peut-être y penser…

Alors je suis partie. N'étant jamais prophète dans son propre pays, j'ai pensé : « Je vais aller faire le prophète ailleurs ». Me voici en mission : partie avec deux gros baccalauréats, j'étais vraiment là pour leur enseigner comment se prendre en main; j'étais vraiment là pour leur dire comment on fait pour partager. J'avais toutes les solutions à tous leurs problèmes économiques (de l'argent au Canada, on en a; alors envoyez-m'en !).

Ça n'a pas pris grand temps, je me suis sentie très à l'aise. On m'a enseigné une chose tout de suite au début : c'est que je parlais très bien l'anglais, mais qu'eux autres ne le parlaient; que je parlais très bien le français, mais qu'eux autres ne le parlaient pas non plus; alors qu'il fallait que j'apprenne leur langue ! Ça s'apprend assez facilement leur langue, enfin celle qui a été adoptée, le pidjin. C'est assez facile pour un français de le comprendre, mais pour le parler, c'est une autre histoire ! J'ai donc appris à écouter. J'ai été heureuse d'entendre Bertrand Roy dire tout à l'heure que son devoir, son travail, ça va être l'écoute. C'est vraiment là la clé pour moi. Et ce qui m'a beaucoup aidée à comprendre, ça a été l'écoute. Je pouvais écouter et non pas parler. Je me souviens des midis, au lieu d'aller dîner au couvent (on avait la Société des Nations Unies chez nous, on était cinq de nationalités différentes), j'entrais dans des villages pour aller jaser. Pas jaser, écouter les gens.

Les grandeurs de l'homme *primitif*

Et c'est là que j'ai découvert mon père et que j'ai découvert, peut-être, les grandeurs de l'homme qu'on dit *primitif*. L'homme dans sa culture tout près de la nature. Alors toutes ces grandeurs-là, je les ai apprises en mission : la grandeur de l'homme capable d'aimer, de partager (de partager ses riens), la grandeur d'être un homme. (Quand je

suis revenue à Montréal, ça j'ai trouvé qu'on ne l'avait plus. Qu'est-ce que c'est vraiment qu'un homme?) Et puis la grandeur de l'homme qui croit en l'homme. J'ai découvert aussi que cet homme-là était très près de Dieu. Et que par cette voie-là, on pouvait entrer dans notre foi, par tout ce qu'il y a de plus profond chez l'homme. Ce sont ces hommes qu'on appelle *primitifs* qui nous l'ont fait découvrir. Je suis revenue, après dix ans, plus sauvage que quand j'étais partie.

J'ai découvert aussi que la vérité, c'est eux autres qui l'avaient. Ce n'était pas moi avec mes gros diplômes ! La vraie vérité, pas les grandes phrases ! Parce que pour eux, aimer c'est pas dans la tête, la foi n'est pas là non plus. La foi est au niveau du cœur, au niveau de tout l'être, et puis l'amour aussi. En tout cas, je me suis sentie très bien là-bas, parce que je me suis sentie très acceptée. Peut-être parce que je parlais pas, mais ça s'est transmis par osmose. J'en ai eu des témoignages assez souvent disant : « Toi t'es pas comme les autres ». Mais des fois, ça coûte cher ne pas être comme les autres. T'as la peau blanche, mais le restant c'est pas pareil ! Alors c'était probablement les racines, mes racines amérindiennes qui revenaient. Alors la vérité avec eux, c'est là que je l'ai découverte.

On s'est rendu à l'école secondaire, on est arrivé avec d'autres problèmes. Disons, j'ai découvert la force positive et la force négative des classes sociales. Parce que là aussi il y en a des classes sociales. La force positive de la classe sociale, c'est que dans un clan on se téléphone; et dans des clans qui étaient pauvres, il n'y en a pas un qui manquait plus que les autres : on savait partager les uns avec les autres. Et puis le côté négatif, vous le connaissez aussi bien que moi, je n'ai pas besoin de l'expliquer. Alors ce qu'il me restait à faire, le point de vue de la foi, c'était de faire grandir la relation entre les classes, de renforcer cette relation-là qui existe entre les différentes classes, qui existe aussi entre les tribus.

Changer les structures d'Église

En 1978, me voici de retour au Canada, parce que j'ai été mise dehors (la Société des Nations Unies, c'est pas toujours facile !). Alors, comme on était arrivés deux ou trois Irlandais, on avait décidé de changer des structures. Ce qui est arrivé, c'est qu'on a demandé à notre cher évêque : « Est-ce qu'on pourrait faire une analyse avec les gens du pays? Comment ça devrait marcher l'Église? » Parce que ça ne collait pas trop avec Vatican II. Quand on a changé du latin à une langue populaire, les gens ont dit : « Vous avez brûlé nos églises. Puis, vous nous avez dit que ce qu'on croyait avant, c'était pas bon. Et maintenant, vous changez votre religion, donc la vôtre n'était pas bonne non plus ! » C'est clair, c'est très logique. Alors pour faire comprendre, on a demandé aux gens ce qu'ils en pensaient et on est allé de village en village, on a formé des comités,

tout le monde s'est assis et puis ils nous ont dit des vérités qui étaient très vraies, que tout le monde n'a pas nécessairement *pris*. Le résultat, ça a été la critique verte de l'Église avec ses pouvoirs. Et puis ça nous a aidés à changer les choses dans notre coin. En tout cas, les professeurs blancs sont devenus de différentes couleurs ! On les a changés. *Deo Gratias*, si on peut utiliser le latin ! Parce que quand je suis partie, il n'y avait pas un seul étranger qui enseignait à l'école primaire. Il y avait même plusieurs autochtones qui étaient rendus à l'école secondaire. Ça c'est vraiment quelque chose, car ce n'est pas facile de déloger les gens de là. Et puis, nos infirmières étaient peut-être moins bien qualifiées, mais elles étaient du pays.

En plus de ça, il y avait des jeunes filles qui voulaient être religieuses, imaginez. Alors les communautés qu'il y avait là ont refusé. « Non des petites indigènes comme ça, non, pas possible ! » Il y avait huit communautés, tout le monde a refusé. Alors l'évêque a demandé à plusieurs : « Est-ce que quelqu'un pourrait pas s'en charger? » J'ai pas à me glorifier de ça parce que j'ai été la dernière à qui il en avait parlé, mais j'ai été la seule à dire oui. Alors j'ai dit : « D'accord, je vais prendre ça, à la condition que vous donniez trois ou quatre ans pour me mettre au point. Je vais vivre avec elles et puis là, après ça, après trois ans, on verra… » Alors qu'elles étaient prêtes, après avoir dit qu'il valait mieux que les religieuses soient autochtones, après avoir voulu former une Église qui serait la leur, avec la politique qui avait été décrétée par les gens du pays, au service des gens, à l'écoute des gens, etc. alors on a décidé d'intégrer ces futures religieuses à une communauté européenne ! Heureusement, elles ont toutes refusé. Alors moi, il y avait juste une chose à faire, il y avait la porte qui me restait.

Missionnaire en Haïti?

En l'espace de dix jours, tout a été changé. J'ai été parachutée au Canada, c'est le cas de le dire. Je me retrouve donc à Montréal, mon pays d'adoption. Je me sentais vraiment drôle, pas tellement bien dans ma peau. Je me suis dit : « Bon, faut tout de même faire quelque chose ». J'ai regardé : des pauvres, il y en a pas mal si on s'ouvre les yeux; savez-vous qu'il y en a plus qu'on pense? Le Canada n'est pas si riche que ça.

Mais j'avais tout me même cette hantise des missions. (Là je vais me couler à pic sous peu probablement). Alors on a demandé à Rome la permission d'ouvrir une mission en Haïti. On n'a personne là. Alors la provinciale, peut-être pensant faire un bon choix (mais elle s'était trompée) m'envoie avec une autre compagne en Haïti. C'était l'an dernier, au mois de juillet. On a fait le tour. Ma compagne, en arrivant, a fait une allergie à la chaleur tropicale. Après avoir fait le tour, bien là j'ai dit : « Non, c'est pas possible ! » Parce que l'Église de là-bas est tellement riche que j'en avais mal au cœur. Là j'étais vraiment malade ! On vivait dans des palais : même les employés vivent dans des petites

cages sans fenêtre. On enseigne à 10 % de l'élite. Et puis enfin, toute l'histoire… C'était pas possible. C'était pas possible de vivre là. S'il y a des missionnaires haïtiens, enfin je m'excuse, mais c'est ce que nous autres, nous avons vu. On a été là un mois, et puis moi je me serais sentie au plan de la foi, au plan moral, en état de péché grave. Ça ne veut pas dire tous. Mais on a fait tous les grands centres et puis la façon dont on vit, ça ressemble pas tout à fait à ce que moi, ma foi me dit d'être avec les pauvres.

On est tout simplement revenues au Canada. Le rapport est encore à Rome, à l'étude ! Les conditions étaient un petit peu dures. On a vécu, on a vu quelques endroits retirés dans la jungle, qui sont pas nombreux, où les gens vivent ce que moi j'appelle la vie de missionnaire : être avec ceux qui ont faim. Ce n'est pas des millions dont ces gens ont besoins : c'est d'être aimés, d'être accompagnés. Je ne me souviens pas lequel disait qu'il n'avait pas besoin de Rome. Ça c'est à 100 % vrai, parce que l'argent nous nuit plus qu'autre chose. Et puis, éduquer l'élite pour la sortir du pays, tu détruis le pays à fond. Alors pour les missionnaires (là je vais me faire flamber, c'est certain), envoyez pas d'argent. Moi je suis radicalement contre. Si vous m'en envoyez, si un jour je pars, je vous le renverrai.

Et puis, pour soutenir l'histoire d'Haïti, deux semaines après notre retour, on a vu sur le journal *Le Devoir* 12 000 Haïtiens qui avaient été vendus à $11.00 pour la récolte de la canne à sucre en République dominicaine. Alors j'ai ajouté ça à mon rapport.

La mission au Québec

Ici, au Québec (c'est là que je commence et mon temps est fini), les deux classes privilégiées pour moi : il y a les riches, les trop riches, qui sont privilégiés; en même temps, moi je dis ce sont des gens qui ont bien besoin de libération, ils ont besoin de missionnaires et puis ça presse, mais moi j'irai pas. Et il y a les pauvres que je situe en deux catégories : les pauvres qui ont besoin de techniques, je dirais ceux qui sont accompagnés par les travailleurs sociaux; ceux-là ont vraiment besoin d'être accompagnés, ils ont besoin de techniques et de support. Mais moi, là où je voudrais aller, c'est la classe en-dessous, en dessous de ceux-là; ceux qui ont été tellement brisés par la société, la société-État mais aussi la société religieuse, l'Église. Il y a beaucoup de gens qui ont brisés par la société-Église. Ces gens-là ont besoin d'être accompagnés. Accompagnés pas pour parler Dieu. Accompagnés au point de vue humain, pour qu'ils puissent apprendre à aimer. Et ici j'aurais beaucoup de témoignages à donner.

Depuis deux ans que je travaille, j'ai rencontré énormément de besoins. J'énumère tout simplement. Dans un quartier de Montréal, Lachine, j'ai été demandée au mois de juin. En l'espace de trois mois, il y avait trente-six jeunes filles qui demandaient refuge (trente-six en trois mois, ça fait une bonne moyenne !), pour cas d'inceste. Elles

ne pouvaient pas vivre chez elles. Ça c'est un petit coin. Il y a eu aussi énormément de cas de femmes battues. Il y en a qui disent : « Elles aiment ça ». Peut-être que si on avait vécu les mêmes choses, on ferait exactement de même… Moi je dis toujours : « Tue-le ». À chaque fois… On n'a plus la peine de mort heureusement ! Mais comme ça il y a des petites femmes que personne n'a touché depuis trois ou quatre mois. Puis elles se reprennent en main, commencent à vivre. Les enfants vivent. J'ai vu des enfants qui étaient à l'école dans une classe spéciale, ici à Montréal, parce qu'ils vivaient ces problèmes : le père, la mère à la maison, la femme était battue, sa mère l'était, sa grand-mère l'était, puis son père battait sa mère aussi. Alors, je ne sais pas ce qu'on ferait dans des situations comme ça. Ces gens-là sont allés voir le curé et le curé leur a donné $25.00 puis il leur a dit que le cas était réglé. Il leur a fait une petite commande d'épicerie. Une petite commande, ça soulage la conscience et puis après… Je pense que, pour moi, il y aurait aussi un grand besoin, s'il y en a qui se sentent assez courageux, pour aller *missionner* auprès des gens d'Église. Il y aurait aussi peut-être du travail à faire. Je ne sais pas moi, les petits curés, de place en place, est-ce qu'on ne pourrait pas leur en glisser un mot?

Et si on peut maintenant parler de foi (parce que Ginette me signe d'arrêter de parler, mais j'arrêterai pas !) : pour moi, au fond, c'est vraiment vivre, vivre à fond les qualités d'homme. Aimer assez, pas pour donner, mais pour se donner à ceux qui ont des difficultés à accepter. Parce qu'au début, ils ne sont même pas capables de recevoir. C'est frustrant ça ! Ou est-ce que tu peux puiser cette foi-là? Je pense que tu peux la puiser dans les Écritures, pas en l'air, dans les Écritures puis dans la prière, mais la prière vécue avec les gens aussi. Parce que moi, mes plus belles prières c'est celles que je fais avec ceux qui ne peuvent pas prier, parce que je ne dis rien moi non plus à ces moments-là. Être avec eux autres, peut-être sans rien dire, parce qu'il y a un niveau ici à Montréal où c'est très vrai. Et puis, il y a des cas très spécifiques qui me viennent à l'esprit où ces gens-là ont été tellement brisés qu'ils ne peuvent plus marcher, ils rampent. Puis, souvent, c'est pas même sur le plancher, c'est en-dessous du tapis. Pour pas être vus. Et puis ça c'est vraiment pas une farce. J'ai pas vu ramper comme ça en mission. Là-dessus, il y aurait beaucoup d'autres points : je me suis engueulée hier (ça m'arrive des fois) sur la légalisation de la prostitution. Il y aurait peut-être une campagne à faire pour que ce soit légalisé. Je ne sais pas… Alors, je vous laisse là-dessus…

§

Jeanne-d'Arc Turcotte, Franciscaine missionnaire de l'Immaculée-Conception.

Source ; TURCOTTE, Jeanne-d'Arc, fmic, « Une Amérindienne entre la Papouasie et le Québec », *Dossier du Congrès – Foi et sociétés – 1980*, Montréal, 1980, p. 59-64.

AMÉRIQUE DU SUD : FOI ET SOCIÉTÉS

Jaime Paz ZAMORA

Il y a deux jours, à l'occasion d'une réunion que nous avons eue à Montréal, j'ai pu dire que, malgré la distance géographique entre le Canada et la Bolivie et le fait que ces deux pays n'ont pas de relations commerciales très intenses, la Bolivie n'était toutefois pas loin du Canada, parce qu'elle était convaincue que lorsque le moment serait venu de lutter pour la liberté et la démocratie, personne ne serait loin de personne, que nous serions partout présents et que nous formerions un tout.

Cela touche une réalité très précise dans le cas bolivien et je désire vous le dire ici – je crois que c'est le lieu et le moment — que le Canada, et peut-être d'une manière plus particulière le Québec, ont été présents en Bolivie, principalement par le biais des religieuses et des religieux qui sont arrivés dans mon pays il y a environ une vingtaine d' années . La présence du Canada et du Québec surtout, fut une présence missionnaire, une présence qui s'est manifestée à travers l'Église.

Et c'est pour cela que je désirerais, dans ces quelques minutes, dire l'importance et la qualité de la présence religieuse canadienne dans mon pays. je crois que ce sera la meilleure façon de me référer au problème bolivien car, en ce qui concerne les caractéristiques du coup d'État du 17 juillet, je pense que vous avez déjà là une information de base. Les religieuses et religieux canadiens nous ont aidés en Bolivie à faire que 1'Église bolivienne puisse cesser d'être une Église coloniale et se convertisse pour devenir une authentique Église nationale. Quand je souligne cette différence entre Église coloniale et Église nationale, je ne me réfère pas au fait de l'origine des individus qui forment cette Église, particulièrement sa hiérarchie, mais il me semble qu'une Église en Amérique latine se convertit en Église nationale au moment où, en tant que structure ecclésiale, elle commence à faire partie de l'histoire de libération et du changement du continent latino-américain, et dans ce cas, de la nation bolivienne.

S'insérer dans un processus national de libération, c'est définir le rôle de la foi dans une société en transformation, dans un processus de changement. Et ceci veut dire parvenir à passer cette frontière si importante au-delà de laquelle la foi cesse d'être l'idéologie officielle du système et devient une contre-idéologie, comme cela se produisit au cours des trois premiers siècles du christianisme. C'est dire qu'avant que 1'Empereur Constantin – je me permets de faire cette référence un peu lointaine – ait consacré la religion catholique ou chrétienne comme religion officielle de l'Empire romain, la religion fut une contre-idéologie à Rome: elle fut essentiellement subversive, et c'est pourquoi elle fut également persécutée; mais très concrètement, elle alimenta idéologiquement toutes les forces qui luttaient pour la transformation de l'Empire romain.

Pour nous, le problème fut 1'officialisation du christianisme au niveau des structures du pouvoir.

Je me suis référé à l'Empire romain de Constantin parce qu'en définitive, c'est là que commença la reconnaissance par l'État de la religion ce qui, par l'intermédiaire de Rome, de l'Espagne, nous est arrivé en Amérique latine et en Bolivie, comme un fait officiel. Et je crois que le problème aujourd'hui en Bolivie est de savoir comment cette religion peut devenir un agent de changement et par conséquent, cesser d'être un appareil de cohésion pour l'idéologie officielle. Et c'est à partir de là que je reviens à mon premier thème : je désire signaler le grand apport des religieux et des prêtres canadiens qui se sont établis en Bolivie dans les années 60 et qui furent des agents très importants de ce processus de changement de l'Église bolivienne dans la société bolivienne.

C'est ce qui explique, par exemple, le martyre, l'assassinat d'un prêtre canadien Maurice Lefebvre, en Bolivie. Je dirais qu'il fait partie, avec d'autres chrétiens, des premiers martyrs de l'Église nationale bolivienne entendue dans le sens que je viens d'expliquer.

Cela explique aussi le conflit actuel, je crois, le plus grave de toute l'histoire de l'Église en Bolivie, entre l'Église et l'État. C'est la nouvelle vision, c'est la nouvelle réalité de la foi au sein de la société bolivienne, qui fait qu'actuellement, un archevêque comme Mgr Manrique à La Paz, représente un facteur de contre-idéologie face à la dictature. C'est là la manière dont se vit la foi actuellement. La foi aujourd'hui en Bolivie veut dire démocratie, lutte contre la dictature, processus de changement, libération.

Enfin, parce que je vois que vous êtes critiques de la même façon que le peuple bolivien lui, conteste, dans sa lutte, la dictature, je désire vous dire que cette nouvelle manière de vivre la foi qui commence à se percevoir en profondeur dans mon pays, garantit la survivance même de la religion et de la foi dans le processus révolutionnaire que nous vivons. Je suis convaincu que ce sont les hommes et les femmes qui, à un certain moment, s'inscrivent comme des dissidents par rapport à la manière officielle

de vivre la foi qui, finalement, feront survivre la foi quand commencera le processus de transformation sociale.

Les 2 000 ans d'histoire de l'Église nous enseignent qu'à un moment critique du changement social, l'Église est divisée en une hiérarchie conservatrice et en une Église populaire qui opte pour le changement, de manière générale. Ce phénomène que l'on a observé durant les 2 000 années de l'histoire de l'Église nous mène à une conclusion : normalement, c'est cette Église du peuple qui, à chaque moment, garantit la survivance de l'Église pour l'étape suivante parce que c'est d'elle que surgira la hiérarchie de l'étape révolutionnaire postérieure. Je veux dire que c'est du moins ce que l'histoire universelle nous enseigne. L'histoire de mon pays aussi. Dans la capacité de changement des structures de l'Église, il y a également la capacité de survivance de la foi dans une société déterminée.

§

Jaime Paz ZAMORA, Vice-Président du gouvernement en exil de Bolivie.

Source : ZAMORA, Jaime Paz, « Allocution de M. Jaime Paz Zamora », *Dossier du Congrès – Foi et sociétés – 1980*, Montréal, 1980, p. 75-76.

LES AUTOCHTONES D'AFRIQUE, D'ASIE ET DES AMÉRIQUES NOUS INTERPELLENT

Robert VACHON

Option pour les pauvres ou découvrir et sortir de votre propre misère ?

Nous sommes toutes (tous) présentement assis-es sur le territoire national, à la fois de la Nation Mohawk et la Nation Algonquine. Prenant récemment conscience qu'aucun gouvernement et qu'aucune église, dans toute notre histoire, ne leur a jamais demandé la permission d'y habiter, ni à quelles conditions, et que cette attitude persiste aujourd'hui, nous avons pris l'initiative au Centre interculturel Monchanin, de le faire, il y a quelques mois, mais non sans consulter ces Nations autochtones, au préalable, pour éviter de faire des bévues. Après un an de délibération, une délégation de 17 personnes de notre Centre, provenant d'Afrique noire, du Maghreb, de Chine, de l'Inde, du Pakistan, du Québec francophone et anglophone, agissant sur la base non de la majorité mais du consensus, déposait oralement et par écrit, sa requête officielle, aux pieds de chacune de ces deux Nations politiques. Nous avons été chaleureusement accueillis avec des paroles et attitudes que je résume : « Nous sommes honorés de votre geste. Nous l'attendions depuis 4 siècles. C'est la première fois qu'on nous aborde avec un tel respect de ce que nous sommes, *sans le parti-pris d'essayer de nous changer, de nous transformer*. Votre geste en est un de paix. Il nous réjouit. Nous allons y donner notre entière attention. »

Toute ma vie, on m'a éduqué à être sauveur du monde, missionnaire qui apporte la Bonne Nouvelle et le Message du Salut, de la Civilisation, du Développement et du Progrès, de la Justice et de la Libération, à un monde dépourvu, ignorant, démuni : « sans foi, sans loi, sans roi », à un monde qu'on ne cesse d'appeler par ces termes

offensants et néo-colonialistes : « les *pauvres [du] Tiers-Monde* »[1] : d'Afrique, d'Asie et des Amériques.

J'étais convaincu que je l'avais, moi, l'affaire ! Le Christ (c'est toujours le Christ des chrétiens : il ne peut, dit-on, y en avoir un autre !) n'est-il pas l'accomplissement de toutes les « religions » d'Afrique, d'Asie et des Amériques? Et c'est à tour de bras que je critiquais l'Église d'être trop occidentale dans ces pays; moi aussi, je voulais qu'elle devienne incarnée, inculturée, pour mieux faire passer le message du Christ. Je ne me doutais pas du néo-colonialisme spirituel que constituent souvent ces mouvements d'indigénisation, de théologie asiatique, d'église amérindienne. Je parlais moi aussi beaucoup plus de christianisme africain que d'africanisme chrétien. La foi était toujours du côté chrétien; les autres n'avaient que la culture. En tout cas, ils n'avaient pas et devaient recevoir la foi dans sa plénitude : la foi « chrétienne ». Cette dernière ne devait jamais être accomplie par la foi autochtone.

Je suis ensuite passé d'un monde-au-service-de-l'Église à une Église-au-service-du-monde, à une Église servante des « pauvres ». Où sont les besoins les plus criants dans le monde, me demandais-je? La réponse : dans l'Inde, le Brésil et l'Afrique des affamé-e-s, dans le « Tiers-Monde » des analphabètes, des illettré-e-s, des sans-regret, [sans] propriété, sans écoles, sans cliniques médicales, sans pouvoir politique, sans droits. C'est alors que moi aussi j'ai fait l'option pour les « pauvres » et pour la justice dans la solidarité internationale, avec toutes les femmes et hommes de bonne volonté.

Jusqu'au jour où, il y a 20 ans, en essayant de m'identifier à ce Christ crucifié et opprimé des « pauvres », j'ai commencé, par fidélité à lui et à mon sens de justice, à me poser deux séries de questions radicales :

1. Si Dieu est Amour et ne peut aimer que d'un Amour Total, comment est-il possible qu'il n'ait pas TOUT donné, du premier coup, à TOUS ses enfants du monde entier? Et si le Christ était déjà totalement présent dans le monde dit « non chrétien »? et que nous ayons moins à l'y apporter qu'à le découvrir là pleinement présent? Et si Brahman, Bouddha, Kitché Manitou et Celui-dont-on-ne-parle-pas avaient à parachever mon Chrisr chrétien autant que ce dernier semble devoir parachever les autres? Je me mis donc, dans un premier temps, à regarder les spiritualités autochtones d'Afrique, d'Asie et des Amériques, moins comme des vides à remplir que comme des plénitudes à découvrir, comme de possibles dimensions complémentaires et accomplissantes du Christ chrétien[2]. Je passais du micro-Christ au macro-

1. V.R. Panikkar, « A warning against the neo-colonialistic expression, The Third World « dans *MONCHANIN*, no 34, mars-avril 1972, p. 21.
2. R. Vachon, « Une spiritualité pour le XXe siècle. Témoignage» , dans *CRITERE*, Printemps 1981, no 30, pp. 69-89.

Christ ! Ceci m'amena à comprendre que pour être fidèle au Christ, je devais non seulement mourir AVEC lui, mais aussi À lui[3], comme il était mort à lui-même. « Kénose ! Si tu vois le Christ, tue-le ! Quand tu emploies son nom, lave-toi la bouche après ! N'emploie pas son nom en vain ! » C'est de l'Orient par exemple que j'ai commencé à apprendre l'Amour d'identité et de non-dualité, complémentaire de l'amour de service. Les spiritualités autochtones d'Afrique, d'Asie et des Amérindien-ne-s, me révélaient de façon lumineuse et éclatante certains aspects du mystère du Christ et du salut dont la Bible et la tradition chrétienne ne me parlaient que de façon crépusculaire. C'est alors que je suis devenu très sensible à l'ego chrétien, à cette arrogance chrétienne de sauverisme qui croit avoir le monopole de la foi, du Christ et du Salut et une mission exclusivement universelle. Quelles dévastations des spiritualités autochtones la mission n'a-t-elle pas opérées, n'opère-t-elle pas encore au nom du Christ et de l'évangélisation? Et par le fait même, quel appauvrissement du Mystère Chrétien lui-même? Et si nous, chrétien-ne-s, avions à être « Christianisé-e-s » par les non chrétien-ne-s? Si nous, les sauveurs, avions à être sauvés par ceux mêmes que nous croyons pouvoir sauver?

2. Option pour les pauvres et la justice, dit-on ! Mais à quelle culture revient-il de déterminer les critères de la richesse et de la pauvreté, les critères de la justice et de la bonne vie? Ne posons-nous pas la question sociale selon nos seuls termes à nous? Le fait que nous les croyons universels ne les rend pas automatiquement tels. La question sociale n'est-elle pas prisonnière et esclave de notre vision occidentalo-chrétienne? N'a-t-elle pas elle-même besoin d'être libérée de son monoculturalisme économico-politique et religieux? Les autochtones d'Afrique, d'Asie et des Amériques n'ont-ils pas une culture économique, politique, juridique et sociale radicalement différente, complémentaire et accomplissante de la nôtre? Comment se fait-il qu'on ne parle jamais d'eux comme riches et de nous comme pauvres, en se référant à LEURS CRITÈRES de la bonne vie? Et si nos saintes missions de civilisation, de développement, de conscientisation, de libération et de justice sociale dans la solidarité étaient souvent inconsciemment un cheval de Troie?[4] qu'au nom de l'alphabétisation et de la scolarisation, on détruisait leurs traditions orales et leurs cultures éducatives originales et non-scolaires? Qu'au nom de réformes agraires, de la meilleure répartition de la propriété, du salaire et du plein emploi, on détruisait leur culture économique originale

3. R. Vachon, « Dying to Christ », dans *MONCHANIN*, no 66, janvier-mars 1980, pp. 22-36.
4. V. « Théologie de la Libération. Perspective Asiatique », dans *MONCHANIN*, juillet-sept. 1980, pp. 2-39.

> non-monétaire, d'appartenance et d'intendance coopérative à la Terre-Mère? Qu'au nom de la majorité démocratique et de l'accès au pouvoir politique, on détruisait leur culture politique originale de sociétés contre l'État, de chefs sans pouvoir, de démocratie consensuelle? Qu'enfin, au nom des droits de l'homme, on détruisait leur univers juridique traditionnel qui ne conçoit pas l'homme comme un sujet de droits mais d'abord comme un sujet d'action de grâces, de gratitude et de responsabilité cosmique? Il existe une économie de l'avoir, centrée sur la production et la consommation de valeurs marchandes et orientée vers des activités de « développement » et de « progrès »; mais il y a aussi une économie du *faire*, orientée plutôt vers la création de valeurs d'usage, comme il y a une économie de *l'être ensemble*, orientée vers des activités de non-intervention, de protection et d'harmonisation à la Terre-Mère, donnant primat à la chasse et à la pêche de subsistance sur l'agriculture et le commerce, à la contemplation de la nature sur sa transformation, à la fête sur le travail. Sur quelle économie se basera-t-on pour juger de la richesse et de la pauvreté des peuples? En outre, s'il y a des cultures qui donnent le primat à l'économique, il y en a d'autres qui donnent le primat au social. Pourquoi juger de la richesse et de la pauvreté des peuples alors, toujours et partout sur la base de critères économiques?[5]

Dans les derniers 20 ans de ma vie, j'ai co-fondé un Centre dont le but a été et demeure de se mettre à l'écoute, dans la vie quotidienne, des cultures autochtones d'Afrique, d'Asie, des Amériques et de l'Occident, dans un climat de fécondation mutuelle et de symbiose; de poser toute question religieuse dans une perspective interreligieuse, et toute question sociale dans une perspective interculturelle, à la lumière de toutes les micro-cultures du monde.

Aujourd'hui, je vois un monde occidental et chrétien qui reste profondément ignorant des cultures économiques, politiques, juridiques, éducatives, médicales et spirituelles autochtones d'Afrique, d'Asie et des Amériques amérindiennes. Et il le demeurera aussi longtemps qu'il se croira « évolué » et sauveur du monde ! qu'il parlera de ces autochtones comme du « Tiers-Monde » ! qu'il continuera à parler d'eux primordialement comme étant des « pauvres »; qu'il croira à sa supériorité spirituelle, économique, politique, éducative, médicale et autre. Option pour les pauvres : dit-on! mais quelle arrogance de se croire riches et eux pauvres ! Et d'oser le proclamer à la face de ces peuples, à gauche, à droite et au centre, sans la moindre conscience de les blesser dans leur dignité humaine ! D'où nous vient donc cet aveuglement qui nous fait croire que nous avons la Bonne Nouvelle du Salut et que nous savons même quel est le

5. R. Vachon, « D'un Québec intégrationaliste à un Québec interculturel », dans *INTERCULTURE*, no 73.

problème aujourd'hui, et qui nous le fait chercher toujours ailleurs qu'en nous-mêmes, ailleurs que dans notre propre conception occidentale et chrétienne de la vie? Il est significatif (je ne porte pas un jugement de valeur !) que dans ce Congrès même, on ait formulé le thème *Les chrétiens dans un monde en crise* plutôt que *Les chrétiens en crise dans le monde contemporain*. Le problème est toujours ailleurs semble-t-il. En tout cas, il nous semble toujours plus grave ailleurs que chez nous !

Quand je me donne la peine de regarder notre monde occidental et chrétien avec les yeux du monde autochtone traditionnel d'Afrique, d'Asie et des Amériques, et SELON LEURS CRITÈRES À EUX, je découvre que nous sommes dans une situation d'aussi sinon plus grande pauvreté et misère que ces peuples, non seulement au plan spirituel, mais aussi au plan économique, politique, social, éducatif, médical, juridique. Mais attention ! Je ne parle pas ici d'abord de pauvreté et misère, jaugée à l'aune de notre culture moderne occidentale (analphabétisme, bas salaires, manque d'écoles, chômage, inflation, sécurité financière, etc.) mais à l'aune de la culture autochtone et de ses valeurs.

Cette misère est d'autant plus terrible que nous n'en avons pas conscience; nous prenons même notre esclavage pour de la liberté. Nos mythes de supériorité religieuse et séculière ont une telle emprise sur nous, qu'une telle affirmation nous paraît ridicule et « flyée ». On refuse même de soulever la question de façon sérieuse. L'analyse de nos problèmes se fait toujours et exclusivement à l'intérieur de notre propre petit univers culturel et religieux et selon ses critères à lui. Ce qui fait qu'on ne sort jamais de la prison parce qu'on n'a même pas conscience d'y être. On tourne en rond. Ne connaissant rien d'autre, on prend sa prison pour le lieu de la liberté. Mais de fait, nous sommes les premiers à avoir besoin de « conscientisation » ! Mais je ne sais pas quel choc ça va prendre pour nous sortir de notre hypnotisme culturel et nous faire reconnaître notre état affreux de servitude. Nous avons une peur monstre de nous remettre radicalement en question; c'est peut-être un signe de la faiblesse de notre foi, de notre espérance et de notre charité.

Bien plus, la misère du Tiers-Monde, c'est en grande partie nous qui l'avons créée et qui la créons encore, non seulement par les gouvernements que nous élisons et les multinationales que nous nourrissons quotidiennement, mais même parfois par nos actions de lutte et de changement social où nous croyons l'en libérer ! Comme le disait un vieux sage africain : « Il y a les méchants blancs qui sont venus. Maintenant il y a les bons blancs. Attention ! Tous les deux tuent ! »

Nos églises et communautés chrétiennes se substituent à leurs spiritualités « païennes » traditionnelles, nos écoles détruisent leurs cultures éducatives, nos cliniques remplacent leurs traditions médicales, notre économie de l'avoir se substitue à leur économie du faire et de l'être, nos majorités remplacent leur consensus, nos

mythes d'autonomie, de contrôle et de maîtrise de soi et de sa destinée tuent leurs traditions d'ontonomie (*sic*) et de sacrifice cosmique. Fatalisme et passivisme, dit-on. Il faut évoluer ! S'organiser, lutter ! Mais pour en arriver à quoi? La pauvreté et misère de l'Afrique, de l'Asie et des Amériques ne vient pas tant du fait qu'ils n'ont pas leur part de ce que nous appelons le progrès, la richesse, l'égalité des chances, la justice et même le « minimum », mais surtout du fait qu'on détruit leur propre riche système de valeurs au nom de ce même progrès et de cette même justice.

Certes, l'alphabétisation, la scolarisation, la politisation, l'appropriation et la juridiction sont devenues des nécessités pour survivre *historiquement* dans notre société de violence organisée, mais il ne faut pas perdre de vue que l'éducation n'a pas à être alphabétisation[6] et scolarisation, que la sagesse politique n'a pas à être pouvoir politique[7], que l'économie n'a pas à être monétarisée et appropriative[8] et que la dignité humaine n'a pas à passer nécessairement par les droits de l'homme et la législation[9] et, enfin, que la survie elle-même n'a pas à être identifiée exclusivement ou même en priorité avec la survie historique[10]. Si on l'oubliait, nous serions les premiers agents de l'esclavage et du néo-colonialisme culturel, au nom de la libération.

En d'autres mots, la dénonciation du rapport dominant-dominé ne veut rien dire à moins qu'on ne sache qui domine, qui est dominé, comment on le devient. Or, c'est nous occidentaux et le meilleur de nos cultures qui sommes les premières victimes. Ce qui domine, ce ne sont pas d'abord les multinationales, les gouvernements nationaux et internationaux ou même les idéologies capitalistes, marxistes ou socialistes, mais bien notre culture moderne occidentale. Nous nous asservissons volontairement à ses mythes de progrès, de développement économique, de technologie, de rationalité, de citoyenneté à l'État-Nation, de démocratie par représentation et par rapports de forces, de langue étatique (dite nationale), d'économie monétaire, d'idéologie pan-économique; de production, de travail et de maximum, de majorité-minorité, etc.

Bien plus, nous en sommes les plus sérieuses victimes parce que ces mythes, à la différence des autochtones traditionnels d'Afrique, d'Asie et des Amériques, nous y croyons comme étant le sommet de la civilisation et de la bonne vie, au point qu'ils imprègnent profondément tous les aspects de notre vie et jusque dans nos intentions les plus profondes. Ils sont devenus des présupposés incontestés, des vérités universelles

6. Preiswerk et Perrot, « Ethnocentrism & History : Africa, Asia and Indian America » in *Western text books* (Nok Publisher 1978). Specially chapter on Alphabetisation.
7. R. Vachon. « Autodétermination politique et culture politique autochtone traditionnelle », dans *MONCHANIN*, no 64, juillet-sept. 1979, pp. 41-59
8. R. Panikkar, « Cross Cultural Economics/Alternative à la culture moderne », dans *INTERCULTURE*, no 77, oct.-déc. 1982.
9. R. Vachon, « Univers juridique autochtone et droits autochtones », dans *INTERCULTURE*, nos 75-76, avril-sept. 1982, pp. 2-20
10. *Théologie de la Libération*, *op. cit.*

ou en tout cas qui, à notre avis, devraient être universalisées. Nos notions les plus élevées de justice et de liberté en sont à tel point imprégnées que nous les voulons non seulement pour nous-mêmes, mais pour le reste de l'humanité. Nous pensons vraiment nous rendre et leur rendre service.

Et c'est justement là le comble de notre misère. Car c'est cet asservissement volontaire à ces mythes, qui nous détruit et détruit le reste du monde. Il ne s'agit dont pas ici pour moi de jouer un jeu intellectuel de savoir qui est riche et qui est pauvre, ou encore de demander à la mission de se replier sur elle-même, et de révéler aux riches d'ici leur pauvreté. J'affirme plutôt que la dénonciation du rapport dominant-dominé, riche-pauvre, ne veut rien dire, à moins que a) non seulement on découvre, remette en question et commence à dénoncer la domination de la culture moderne occidentale et de ses mythes (socio-économiques, politiques, religieux) sur notre vie quotidienne, mais b) qu'on cesse de s'asservir volontairement à ce que j'appellerais l'*American way of life*, cette mentalité (qui n'est pas propre aux États-Unis et qui se répand à travers le monde entier) et qui consiste à être satisfaits de la civilisation technologique, de l'idéologie pan-économique et « démocratique » ou « étatique ». Comme si la félicité consistait dans le développement économique, dans la participation au pouvoir de l'État National, dans la propriété, dans le plein emploi, dans l'argent en banque, dans « l'égalité des chances », etc. Comme si l'économie consistait dans l'économie monétaire, la politique dans un gouvernement distinct dit démocratique et étatique, la vie dans sa maîtrise, etc. Accepter la culture moderne occidentale comme l'unique base de notre société, c'est nous condamner nous-mêmes ainsi que les autres peuples à la misère. C'est détruire notre humanité dans ses dimensions humaines et cosmiques. Accepter son inéluctabilité sans résister, c'est du fatalisme de la pire espèce. C'est un manque flagrant de foi, d'espérance, de charité et d'humanité. C'est de la démission ! De la lâcheté ! Et identifier le Christ et la Bonne Nouvelle exclusivement ou prioritairement à des notions de partage équitable des biens de la culture moderne occidentale et selon les critères de cette même culture, c'est sacrilège !

En ce sens, je crois vraiment que le temps de la mission et même celui de l'option pour les pauvres est terminé. Nous sommes maintenant à l'heure du dialogue et de la solidarité interculturelle entre les peuples et leurs valeurs culturelles. Or la première condition du dialogue c'est de cesser de croire qu'on a la Vérité et la Bonne Vie ou qu'on sait même, à priori (*sic*) , quelle est la question. C'est [ensemble] qu'il faut la trouver, mais selon les critères de chaque culture. Nous sommes donc tous des pauvres et des riches. Mais seuls les autres peuvent nous le révéler. Plutôt que d'essayer de transformer le reste du monde et de le sortir de ce que nous concevons être sa misère, nous ferions peut-être mieux de commencer par découvrir la nôtre (et je dis bien celle qui ne se voit qu'à la lumière de systèmes de référence radicalement différents) et

de travailler à en sortir. Il ne s'agit pas d'un repli sur soi, car pour cela nous avons besoin de l'aide des autochtones traditionnels d'Afrique, d'Asie et des Amériques, non seulement pour nous conscientiser à notre propre misère, mais pour nous aider à nous en libérer. Et il se peut très bien que ce soit là le plus grand service que nous puissions leur rendre. C'est seulement à cette condition que nous pourrons vraiment parler de solidarité internationale.

Tout cela pour vous dire qu'il n'y a rien pour moi de plus libérateur que cet effort d'apprendre des cultures autochtones d'Afrique, d'Asie et des Amériques, et ainsi de me libérer de mes propres mythes de libération.

Le Christ n'est pas ressuscité ! Il est mort !... Et il est en plein acte de résurrection ! Aujourd'hui !

§

Robert VACHON, Fondateur et directeur de la revue *InterCulture* (autrefois *MONCHANIN*), auteur de nombreux articles et publications dont *Qui est Québécois?* (1980) et *Nations autochtones en Amérique du Nord* (1982).

Source : VACHON, Robert, « Les Autochtones d'Afrique, d'Asie et des Amériques nous interpellent : option pour les pauvres ou découvrir et sortir de votre propre misère? », *Dossier du Congrès – Chrétiens dans un monde en crise – 1982*, Montréal, 1982, p. 91-97.

TIERS-MONDE : PAUVRETÉ OU DOMINATION

Renaud BERNARDIN

Claude Julien édite *Le Monde diplomatique*. Je ne fais que le lire et le recommander à ceux qui veulent diversifier leurs sources d'information.

Claude Julien a exprimé, dans la conférence d'ouverture, le point de vue d'un Européen dont on connait tous l'engagement humaniste. Il n'est pas désincarné et ses prises de position sont marquées par une culture dont les hommes du Tiers-Monde – et d'autres – questionnent les prémisses et les fondements, même s'ils en ont été imprégnés.

Je suis, pour ma part, homme d'une partie d'île Haïti[1] dont les ancêtres, esclaves transplantés de force dans la Caraïbe, se sont libérés, précisément du joug colonial et esclavagiste français, par une politique de terre brûlée et une lutte armée de treize ans. Exilé d'un pays sur lequel sévit une « dictature pour rien »[2] à laquelle des gouvernements français apportèrent un soutien diplomatique sous le Général De Gaulle et financier sous M. Valery Giscard d'Estaing, dictature qu'avec des compagnons de lutte nous jurons d'éliminer, je connais aussi bien par le passé de mon peuple que dans mon corps et dans mon cœur le sens du mot souffrance. Je vous parlerai donc tel qu'en moi-même, et historiquement, je suis.

« Sécurité Nationale », « Division Internationale du Travail »,« Dialogue Nord-Sud », ces expressions sont reliées et traduisent des facettes du même problème, celui de

1. 'île d'Haïti est divisée en deux Républiques Indépendantes : celle du même nom et la République Dominicaine.
2. La formule est de Claude Julien.

« sous-développement »[3] du point de vue d'un homme du Tiers-Monde, ce qu'il importe de réaliser, dès le départ, c'est la véracité de ce paradigme de Gaston Bachelard : « Le point de vue crée l'objet ».

En l'occurrence, le *regard* posé sur les pays « sous-développés », les « pays pauvres », les « pays les moins avancés », les « pays nouvellement industrialisés », les pays « mal-développés » – j'en passe car nous avons l'embarras du choix de ces appellations non-contrôlées – ce *regard*, dis-je, n'est pas innocent. Il se situe dans une continuité, celle-là même qui fit que l'on appela les peuples autochtones d'ici des sauvages; celle-là même qui fit que de très sérieux théologiens espagnols se posèrent la docte question de savoir si les nègres avaient ou non une âme; celle-là même qui a sous-tendu les discussions du Fonds Monétaire International (F.M.I.) et de la Banque Mondiale (B.M.) à Toronto (septembre 1982) et qui a conduit à ne pas démanteler les conditions définies pour l'octroi des prêts internationaux. Cette même continuité fait qu'aujourd'hui encore, on parle de la pauvreté et de la richesse comme d'une essence, comme si c'était là, la caractéristique fondamentale de la situation des peuples dits « riches » et de ceux dits « pauvres ».

La pauvreté des uns a une HISTOIRE très liée à la richesse des autres. Plus explicitement, on peut sans crainte de se tromper – car les preuves abondent – affirmer qu'une très grande partie de la richesse accumulée par les « pays du Nord » n'a pu l'être que parce que le travail et les ressources des « peuples du Sud » ont été spoliés. Ces spoliations commencées déjà à l'époque des découvertes, c'est-à-dire au moment de la prise de contact des peuples européens et des autres, se poursuivent encore de nos jours et sont toujours marqués du sceau de la violence.

De plus l'Histoire de la pauvreté et de la richesse est jalonnée de faits dont on ne tire pas, pour la connaissance de la situation actuelle, toutes les conséquences. On est même enclin à passer sous silence les génocides dont les peuples autochtones ont été victimes; la traite des esclaves et la ponction qu'elle fit dans le peuplement de l'Afrique, privant le continent d'une partie de sa population active et traumatisant celle qui restait sur place; les migrations rurales et le coût humain élevé, provoqués par les projets dits de modernisation; l'aliénation et le déracinement culturel que les politiques d'aide et de coopération – du moins on les appelle ainsi souvent abusivement – entraînent dans leurs sillages. On gomme ces faits – et d'autres encore – pour ne se souvenir que de la sainteté de KATERI TEKAKWITA, des martyrs ougandais, de Ste-Rose de Lima ainsi que des effets d'acculturation effectués par Mathieu Ricci ou Vincent Lebbe. Je veux souligner par là que l'Église elle-même fut associée à la formation de ce *Regard*. Il faut, de ce fait, apprécier encore plus sa conversion actuelle qui la conduit à appeler par

3. On voudra bien noter les guillemets dont ce terme, employé ici seulement par commodité de langage, est entouré.

leurs noms les *phénomènes d'exploitation et de domination*. Et fondamentalement toute la question du « sous-développement » se résume à cela.

Ce n'est pas d'abord :

- une question de ressources : autrement le Japon et la Suisse seraient à plaindre;
- une question de population : on trouve dans le « Tiers-Monde » des pays sous-développés (Zaïre, Brésil, Gabon) ou surpeuplés (Inde, Bengladesh);
- une question de finances : les réserves financières de l'Arabie Saoudite ou du Koweït par exemple, feraient l'envie de maints pays industrialisés;
- une question de savoir-faire : car ces pays maîtrisent les techniques des pays industrialisés de l'Est ou de l'Ouest et parfois même dépassent ces derniers dans des domaines spécifiques. Ainsi l'Inde qui a déjà procédé (hélas) à l'explosion d'une bombe atomique, développe aussi ses propres lanceurs avec un succès relatif.

C'est une question d'exploitation de ressources, de force de travail en vue d'un profit élevé, rapide et réalisé très souvent de manière peu scrupuleuse. Et l'enjeu de ce qu'il est convenu d'appeler le Dialogue Nord-Sud, c'est la redistribution du pouvoir et de la richesse entre les États.[4]

Ce « Dialogue » a aussi une histoire que nous ne retracerons pas ici, dans laquelle des hommes d'État du Sud et du Nord ont joué un rôle proéminant. Faut-il rappeler le leadership dont fit preuve sur cette question le Président algérien de regrettée mémoire Houri Boumedienne, l'action diplomatique du Président mexicain sortant de charge A. Lopez Portillo ou de l'ancien Président français Valery Giscard D'Estaing, le rapport établi sous la direction de l'ex-chancelier ouest-allemand Willy Brandt? *Avec des temps forts* comme les Sessions Spéciales de l'Assemblée Générale de l'O.N.U. sur le Développement, les réunions de la Conférence des Nations-Unies pour le Commerce et le Développement; *des instruments diplomatiques importants* comme la « Déclaration de l'O.N.U. sur le Nouvel Ordre Économique International » ou la « Charte des Droits et des Devoirs des États », « la convention sur les Droits de la mer »; *des mesures concrètes* comme la mise en place du Fonds Commun pour la stabilisation du cours des matières premières, le Dialogue Nord-Sud s'inscrit très lentement dans le cadre des perspectives de réformes du système économique international. Malgré tout, il n'a pas empêché

4. Il ne s'agit pas ici de chercher des « boucs émissaires » à la situation de nos pays en pointant du doigt l'exploiteur étranger. L'action de celui-ci est rendu possible parce que beaucoup de dirigeants, économiques et politiques du « Tiers-Monde » tirent partie et profit de cette situation. Ce sont d'ailleurs eux les doctrinaires et les agents de la sécurité nationale.

le fossé entre les pays du « Tiers-Monde » et les autres de s'élargir parce que les mécanismes de domination sont encore aujourd'hui intacts. Et comme les nations ont des « préférences de structures » (Jean Weiller), les états qui dominent le système économique international sont plus préoccupés par la révolte potentielle des « pays de la faim »que par la mort actuelle de millions de personnes dont les besoins en eau potable, en logement, en alimentation, en soins de santé et en éducation, ne sont pas comblés.

Manifestations de l'approfondissement de la domination

Des problèmes anciens se sont empirés ou ont changé de nature. En passant certains d'entre eux en revue nous ne nions pas l'importance des autres : nous soulignons seulement l'acuité des plus urgents.

a) Les termes de l'échange

Sauf pour les pays exportateurs de pétrole pour lesquels la tendance s'est inversée, les termes de l'échange continuent à se détériorer pour l'ensemble des pays du « Tiers-Monde ».[5] L'or noir a toutefois aggravé le cas des non-producteurs et celui de certains producteurs qui ne sont pas des pays exportateurs à surplus financiers.

Cas des non-producteurs de pétrole

La hausse du prix du pétrole n'aurait pas ébranlé à ce point l'économie des pays non-producteurs si en même temps on avait eu une hausse parallèle des prix des autres matières premières exportées par le « Tiers-Monde » principalement des denrées et des métaux non-ferreux. Mais on s'est refusé parce que l'on craignait une hausse des prix susceptible de provoquer une chute de la demande des denrées alimentaires. Cette baisse de la demande réduirait les recettes d'exportation des pays monoculteurs de café comme le Brésil et la Colombie, de sucre comme Cuba, de cacao comme le Ghana. En outre, tant pour les métaux non-ferreux que pour les produits agricoles qui n'ont pas de substituts, les pays producteurs n'ont pu ni établir une association ayant des pouvoirs similaires à ceux de l'OPEP, ni maîtriser le contrôle des mécanismes de fixation des prix.

5. « Les termes de l'échange permettent de comparer l'évolution des prix des produits exportés par rapport à celle des produits importés. La détérioration des termes de l'échange implique donc une baisse relative des prix des produits exportés par rapport aux prix des produits importés. C'est dire que pour obtenir de l'extérieur une certaine quantité de biens, il faudra produire et exporter une quantité accrue ». Marc Penouil; *Socio-économie du sous-développement*, Paris, Dalloz, 1979, p. 613

On comprend difficilement qu'ils éprouvent en dépit des pétrodollars des difficultés financières. Les exemples les plus frappants, à ce sujet, sont ceux du Nigéria, du Gabon ou de l'Indonésie, membres de l'OPEP, ou du Mexique dont les politiques vont dans le sens de celle-ci bien qu'il n'en soit point membre.

Il n'est pas inutile de distinguer ici les pays exportateurs à surplus financier, des autres. Généralement ce sont les Émirats du Golfe, sous-peuplés et incapables d'absorber des revenus pétroliers débordants largement leurs besoins. Pour une part ils vont contribuer sur une vaste échelle aux différents programmes mis de l'avant en vue de diminuer le fardeau des pays du « Tiers-Monde » importateurs de pétrole et participer au financement international du développement. Par ailleurs, ils opèrent par des prises de participation, des investissements immobiliers ou des dépôts dans les banques occidentales, peut-être pas le meilleur placement mais certainement un recyclage de leurs revenus pétroliers qui permet aux économies de marché de se procurer les montants nécessaires au financement de leurs importations de brut.

Distinguer les pays à surplus financier des autres revient tout simplement à dire que tous les pays exportateurs de pétrole ne sont pas « riches ». Certains d'entre eux ont, en effet, dans le cadre de leur plan de développement une balance de programme à rencontrer. Autrement dit, ils se sont fixé des objectifs à atteindre dont le financement devait être assuré par un prix du pétrole indexé sur l'inflation. Or, pour diverses raisons, cette indexation n'a pu rigoureusement se faire. Au nombre de celles-ci on mentionnera la mévente du pétrole causée par les politiques de conservation d'énergie; l'adaptation des consommateurs à la fin de l'ère des ressources énergétiques à bon marché; le rôle joué par l'Arabie Saoudite qui pour donner des gages aux États-Unis et sauver le trône inonde le marché de brut et casse les prix. L'absence de politiques de contrôle des changes permettait outre le rapatriement des profits à l'étranger, des placements spéculatifs par les nationaux en dehors de leurs pays d'origine entrainant des déboursés importants en devises. Enfin, les gouvernements désireux de répondre au moins partiellement à certaines demandes de leurs citoyens, aux attentes des compagnies établies dans leurs pays, principalement en matière d'infrastructure, voulaient tout faire en même temps. Les recettes pétrolières devinrent donc insuffisantes. Il fallut recourir à ce qui constitue une autre manifestation de l'emprise exercée sur le « Tiers-Monde » : l'endettement.

b) La question de la dette

Rappelons une première évidence : s'il y a des débiteurs c'est parce qu'il s'est trouvé

des créanciers qui ont eu intérêt, à un moment ou à un autre, à leur prêter de l'argent. Ces créances sont du ressort de ceux qui contrôlent actuellement le système monétaire international et disposent de la capacité de créer des liquidités. Les États-Unis, sur ce plan aussi, jouent un rôle décisif. Ainsi ils ont le pouvoir de bloquer toute décision monétaire susceptible de mettre en cause la suprématie du dollar. 85 % des votes au F.M.I. sont nécessaires pour qu'une résolution soit adoptée : les États-Unis disposent de 20 % des votes. En outre, depuis leur fondation, les deux plus importants organismes de financement de projets multilatéraux de développement dans le « Tiers-Monde » la B.M. et le Programme des Nations-Unies pour le Développement (P.N.U.D.) ont toujours eu des directeurs américains.

Qu'est-ce à dire? Simplement ceci : l'idéologie de la« présumée » libre entreprise prévaut dans les organismes de financement de l'Aide Publique au Développement (A.P.D.). Elle est mise en pratique par de hauts fonctionnaires dont je ne dirai certainement pas qu'ils obéissent au doigt et à l'œil au gouvernement américain ou aux entreprises dont ils sont issus. Mais ces hommes sont des êtres situés, issus de milieu nord-américain qui jugent que ce qui est bon pour les U.S.A. (et encore là faudrait-il des preuves) l'est aussi pour le reste du monde. Ils perçoivent le financement du développement dans une optique de stricte rentabilité économique et de stricte orthodoxie financière. Dans le cadre de ce libéralisme économique la part des banques d'affaires doit être belle. Et comme l'A.P.D. n'augmente pas, le seul recours reste les banques privées, institutions qui prêtent au taux du marché. Les mesures protectionnistes prises par les pays industrialisés empêcheront une pénétration de leurs marchés par les biens manufacturés en provenance du« Tiers-Monde » rendant à celui-ci le remboursement du capital, et souvent des intérêts, impossible.

De toute évidence, le problème de la dette ne sera pas réglé par une augmentation indéfinie des liquidités internationales ou par des moratoires. Le principe à soutenir ici, me semble-t-il, est que la richesse des pays exploités doit leur revenir afin qu'ils puissent payer leurs importations. Les artifices monétaires masqueront un temps les problèmes de réajustement et d'équité. On ne pourra indéfiniment les repousser, pas plus qu'on ne peut, dans le cadre du système actuel, simplement passer l'éponge sur les dettes… et recommencer.

c) La prolifération des modèles de développement dépendant

Soulignons ici le gâchis des experts. Non sans humour Mahbud Ul Haq évoque les idées à la mode entre 1948 et 1975.

- 1948-1955 : L'industrialisation par substitution aux importations est présentée comme la clé du développement.

- 1960-1965 : La substitution aux importations est une erreur; la promotion des exportations est la seule solution;
- 1966-1967 : L'industrialisation est une illusion : seule la croissance de l'agriculture apporte la réponse au sous-développement;
- 1967-1968 : Pour éviter d'être submergé par le trop plein de population, il faut accorder la priorité au contrôle démographique;
- 1971-1975 : En réalité, les masses n'ont rien gagné au développement. Il faut donc rejeter la croissance du Produit National Brut et mettre en avant l'impératif de la distribution.[6]

Depuis 1976, il n'est question que de « besoins essentiels », de « développement par le bas », de « programme de lutte contre la pauvreté », « d'essor des techniques douces, appropriées, légères », de « développement intégré ». La « révolution verte » refait surface; « la recherche-action » s'impose. Bref nous assistons à une fuite en avant au cours de laquelle les pratiques anciennes s'habillent de mots nouveaux. De nouvelles et généreuses forces sont canalisées vers des objectifs qui ne tiennent pas effectivement compte des nécessités de la rupture des liens de domination et d'exploitation. Pour masquer l'impuissance et justifier de nouveaux crédits, pour camoufler aussi les échecs lorsqu'on ne les impute pas, souvent avec une extrême légèreté au refus de changement des populations des « pays sous-développés » on conceptualise, on rationalise, on élabore des stratégies nouvelles (!). Pour tout dire, les experts... se trompent et rentrent chez eux. Au passage, ils ont laissé leur marque et des populations désabusées.

Soulignons également le gâchis causé souvent par des gens de bonne volonté. Encore sensibles à la détresse humaine, n'écoutant que leur extrême générosité, ces personnes dont la bonne foi ni l'altruisme ne sont mis en doute peuvent aggraver les problèmes que pourtant elles souhaitent solutionner. Ici elles se substituent à ceux avec qui elles devraient travailler. Là, elles reproduisent des institutions scolaires, hospitalières, financières qui ont sans doute fait, dans d'autres contextes socio-économiques, la preuve de leur validité mais qu'on ne peut greffer en pays de mission ou de coopération. Ailleurs elles diffusent, souvent sans même s'en rendre compte, des modèles culturels et des valeurs questionnés ou remis en cause dans leur société d'origine. Autrement dit, il existe une présomption de compétence en ce qui concerne les Congrégations religieuses et les Organismes de Coopération non-gouvernementaux que rien ne justifie. Au contraire parfois la volonté de rester fidèle aux idéaux du fondateur ou celle d'assumer à tout prix la croissance, l'expansion de l'organisme conduit dans les faits à subordonner les intérêts des populations à ceux de notre Communauté ou de notre Organisme non-

6. *Sociologie du développement*, Paris, L'Harmattan, 1980, p.45.

gouvernemental (O.N.G.). Il faut crier « casse-cou » et réclamer une vigilance d'autant plus nécessaire que les gouvernements, principalement Ottawa par sa politique du *country focus*, se disposent à utiliser encore plus la coopération internationale et les personnes de bonne volonté comme instruments de leur politique étrangère. L'action d'une Congrégation missionnaire ou d'un O.N.G. qui ne serait pas soumise à évaluation non complaisante ne peut que dévier. Avec comme conséquence que les populations des « pays en développement » deviendraient vos cobayes. Et il faut le dire sans détour : le ver est déjà, dans des cas précis, dans le fruit. Signe d'espérance toutefois : l'interrogation qui pointe ici et là, et que certaines Congrégations semblent décider à mener jusqu'au bout.

d) La question des réfugiés

L'augmentation du nombre des réfugiés est également une autre manifestation de la domination exercée sur le « Tiers-Monde » par les puissances hégémoniques. Dans le jeu de celles-ci, les pays d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine sont au mieux des alliés toujours tenus en surveillance, au pire des champs de bataille où se livrent des luttes d'influence, et des bassins de population susceptibles de satisfaire les besoins occasionnels en travailleurs déqualifiés. Ici on soutiendra un gouvernement répressif qui appliquera contre ses mandants la doctrine de sécurité nationale; là, on armera une faction contre le peuple; ailleurs on forcera une nation engagée dans la voie de sa libération à combattre des abcès de fixation. Et la population civile prise dans le collimateur de ce rapport de forces demeure souvent impuissante tant la démesure des moyens employés traduit les objectifs véritablement poursuivis que ne parviennent pas à masquer les intentions proclamées. Quand le capitalisme de libre concurrence ou d'État passe quelque part dans le « Tiers-Monde », les structures traditionnelles volent en éclats et avec elles, les possibilités de vie de la population. Une partie de celle-ci, restant sur place, tentera par le biais du petit négoce, de la mendicité, de la prostitution même, de dégager des stratégies de survie liées à ses nouvelles conditions de vie. D'autres traverseront des frontières, embarqueront à bord de bateaux vermoulus à la recherche d'une terre plus hospitalière. Paradoxalement le réfugié fait preuve d'initiative pour se soustraire à l'emprise d'une situation qu'il ne peut seul retourner. Il paie parfois pour y parvenir le prix élevé sans avoir la certitude d'un accueil simplement humain en terre étrangère : en témoigne en autres le sort fait aux Haïtiens aux États-Unis ou aux Guatémaltèques au Honduras.

Que faire?

Il est heureux de constater ici que beaucoup de personnes, au Québec, et ailleurs

dans le monde – car nous ne sommes pas seuls – ne se sont pas laissées écraser par l'ampleur des problèmes et leur complexité. Elles ont cherché à démêler l'écheveau en travaillant à leur niveau, ici et maintenant, en liaison avec ceux qui ailleurs au Québec et dans le monde ne désespèrent ni de l'homme, ni de la société. Notre analyse du « Que faire »essaiera avant tout de montrer comment leur pratique renforce ce courant soucieux d'apporter, au cours de cette génération, sa pierre à l'achèvement de la création.

Que constatons-nous alors? En premier lieu l'émergence d'une volonté politique des chrétiens d'ici qui travaillent avec des hommes de bonne volonté, à faire de la question du Tiers-Monde un enjeu électoral. Beaucoup d'entre eux étaient compétents mais ne s'en rendaient pas compte. Tous, principalement les missionnaires, sont chargés d'une expérience qu'ils ont appris à partager, c'est cette expérience partagée qui nous permet de prendre à contre-pied les déclarations paresseuses de ceux qui ne renouvellent que la forme mais non le contenu de leurs déclarations. Elle nous permet aussi de crever les mythes utilisés pour maintenir la domination notamment celui qui veut faire accroire que partout où un homme se lève dans le « Tiers-Monde » pour réclamer ses droits, il faut y voir la main de Moscou !

En second lieu, nous constatons que tant sur le plan personnel que collectif, des chrétiens d'ici se dotent d'instruments en vue d'intervenir dans le débat sur l'orientation des politiques canadiennes vis-à-vis du « Tiers-Monde » ou pour en infléchir les applications. Considèrent même que c'est un devoir pour eux d'agir en ce sens de plus en plus de laïcs engagés; des religieux et des religieuses qui, sans verser dans un néo-cléricalisme, apprennent à maîtriser les sciences sociales et enracinent leur discours dans une pratique orientée vers le service des pauvres; des congrégations qui soutiennent, avec discernement certes mais sans arrière-pensée, des initiatives visant la libération du « Tiers-Monde ».

En troisième lieu, nous constatons qu'un ensemble de propositions permettant de jeter les bases d'une société alternative rencontrent l'accord d'un nombre de plus en plus élevé de chrétiens d'ici. Ainsi en est-il a) de l'autonomie collective des « pays en développement » à promouvoir (self-reliance); b) de la recherche – développement à réorienter. Actuellement elle est d'abord axée sur les projets économiques et techniques des pays industrialisés. La réorienter signifie à la fois utiliser les ressources du« Tiers-Monde » de sorte que soit brisé le mimétisme en matière de modèle de croissance économique et produire des biens spécifiques en quantité suffisante et d'excellente qualité pour couvrir les besoins sociaux et humains des populations des « pays en voie de développement »; c) de combattre la militarisation de la société. En ce sens, le souhait de lier développement et désarmement n'est pas vain. Non seulement on mettrait fin au gaspillage des ressources, mais on susciterait la création ici et là-bas d'un

nombre plus élevé d'emplois tout en satisfaisant les besoins effectifs des êtres humains. Cesser de poser des gestes correspondants à des pulsions de mort est un impératif perçu avec de plus en plus de clarté. d) de l'avènement d'un nouvel ordre mondial auquel il faut travailler tant sur le plan interne que sur le plan international. S'agissant de l'ordre interne nous parlons au passé de Trujillo, de Somoza, de Batista, de Hailé Sélassie. Agissons de manière que les rejoignent les Marcos des Philippines, les Duvalier d'Haïti, les Pinochet du Chili, les dictateurs des trois continents.

Cette convergence n'est pas fortuite parce que les chrétiens ont compris que la pauvreté n'est pas un don de Dieu, qu'elle résulte de la volonté des hommes; qu'elle ne disparaîtra que lorsque les fonctions dévolues dans le système international aux pays dits sous-développés, ainsi que les structures inhumaines d'exploitation et de répression qui leur sont liées sur le plan national auront changé.

Nous jouons donc une partie serrée, face à des adversaires puissants, intelligents et décidés. Qu'à cela ne tienne : l'histoire nous apprend que les empires ne sont pas éternels et que les despotes sont d'une manière ou l'autre vaincus. Plus encore : c'est dans notre foi que nous trouverons la force de continuer et de parfaire la création. Nous détenons une partie de la solution. Dès lors, il ne faudrait pas que Jésus-Christ devienne pour certains de nous, ou tout simplement pour nous, un alibi et soit le prétexte à un repli frileux qui nous porterait à soulager la misère, à consoler les affligés, à nourrir ceux qui ont faim et vêtir ceux qui sont nus sans nous préoccuper d'autre chose. Ces tâches sont essentielles et doivent être accomplies. S'y limiter serait fermer les yeux sur l'esclavage du peuple de Dieu et oublier le sens de l'une de nos sources d'espérance, ce chant d'action de grâces : « il a élevé les humbles, détrônés, les puissants… »

§

Renaud BERNARDIN.

Source : BERNARDIN, Renaud, « "Tiers-Monde" : pauvreté ou domination », *Dossier du Congrès – 1982*, Montréal, 1982, p. 21-29.

L'ENGAGEMENT POUR LA JUSTICE AU QUÉBEC

Mgr Charles VALOIS

Alors après avoir entendu ces deux témoignages qui sont très profonds et très vivants, comme vous avez pu le voir, je me sens un peu mal à l'aise de venir vous parler d'Évangile et de Libération pour le Québec. Je vais vous présenter tout simplement quelques expériences que nous avons vécues dans le diocèse de St-Jérôme depuis une vingtaine d'années. Mes prédécesseurs, Mgr Frenette et Mgr Hubert se sont appliqués à faire le joint entre l'Évangile et la lutte pour la justice et ce sont les expériences qu'ils ont vécues alors qu'ils étaient évêques à St-Jérôme que je vous donnerai en plus de quelques expériences que j'ai vécues personnellement depuis que j'y suis.

Vers les années 1950 et durant les années [19]60, St-Jérôme a été souvent bouleversée par des grèves et par des problèmes ouvriers. Et à ce moment-là, vous aviez un type comme Grand'Maison qui était au cœur de ces grèves et de ces luttes; et Mgr Frenette l'appuyait grandement. On n'a qu'à se rappeler les grèves de la Regent, la Regent Knitting – ils étaient très souvent en grève – et le travail qu'ont fait à ce moment-là les chefs du milieu soutenus par Grand'Maison. Durant les années [19]70, Mgr Hubert a réuni à plusieurs reprises les chefs ouvriers de St-Jérôme et de Lachute; surtout de Lachute parce que c'est la ville où le chômage est le plus élevé, où il a toujours été le plus élevé dans le diocèse.

Et durant cette période, il a aussi soutenu le fameux projet Tricofil; vous avez sûrement entendu parler de Tricofil. Aujourd'hui, on en parle très souvent et on cite Tricofil comme l'exemple d'un échec; chaque fois que dans les journaux je vois cette allusion à l'échec de Tricofil, je me dis à quel point les gens connaissent peu ce qui s'est

passé à Tricofil. Tricofil a commencé lorsque les gens se sont trouvés devant la fermeture de leur usine; alors ils ont voulu relancer l'usine. Au début, ils ne voulaient pas arriver à une usine auto-gérée; au début, ils voulaient vraiment que le gouvernement intervienne en nommant des responsables, des personnes compétentes pour diriger l'usine et eux, ils étaient prêts à collaborer avec des dirigeants compétents. Mais les gouvernements ont refusé d'entrer dans cette démarche et c'est à ce moment-là que les ouvriers se sont tournés vers Mgr Hubert; et ils ont demandé à Mgr Hubert de les aider. Ils se sont réunis pendant des mois au sous-sol de la cathédrale et ils ont réfléchi sur leur projet; et d'étapes en étapes, ils en sont venus à vouloir lancer une usine auto-gérée.

Mgr Hubert les a appuyés grandement avec les chrétiens de St-Jérôme; les ouvriers de Tricofil ont fait du porte à porte à un moment donné pour recueillir de l'argent et ils ont été bien reçus dans la population locale. Mgr Hubert est intervenu dans plusieurs communautés religieuses qui ont investi plusieurs dizaines de milliers de dollars dans Tricofil; et auprès des Caisses Populaires aussi, et grâce à cet appui de Mgr Hubert, les Caisses Populaires sont entrées aussi dans le dossier de Tricofil.

Mais à un moment donné, le projet s'est politisé; le ministre St-Pierre ne voulait pas intervenir et de l'autre côté vous aviez Mme Payette qui appuyait les ouvriers de Tricofil. Les patrons voyaient cette expérience d'un mauvais œil : s'il fallait que ça réussisse, qu'arriverait-il? Alors c'est devenu très tendu; le gouvernement est intervenu avec des sommes d'argent quasiment ridicules. On a toujours préparé un enterrement de première classe au projet de Tricofil.

Il y a beaucoup d'interrogations qu'on peut se poser sur cette expérience. Quel est le rôle précis qu'ont joué les syndicats dans le projet de Tricofil? Il est difficile de le définir. Mais à un moment donné, on a éloigné les chrétiens de l'expérience Tricofil, on a procédé à l'achat d'une usine de la région de Joliette, on a parlé de relocalisation de Tricofil à Ste-Thérèse et c'est à ce moment-là que cela a commencé à se gâter; et finalement vous savez comment Tricofil a fini.

Quelle évaluation peut-on faire de cette expérience de Tricofil? Je pense qu'on peut dire que des ouvriers se sont pris en charge et ils se sont pris en charge sérieusement; s'ils avaient été aidés par les pouvoirs politiques, ils seraient allés très loin. Ces ouvriers ont reçu l'appui des chrétiens; et les chrétiens de la base qui les ont bien accueillis dans leurs foyers, et plusieurs foyers de St-Jérôme, plusieurs foyers ouvriers de St-Jérôme, ont investi dans Tricofil. Je pense qu'il faut retenir que les ouvriers ont beaucoup retiré de l'opération mais ils en sont sortis meurtris parce que ça été un échec qui a été très dur pour eux.

Il faut retenir aussi que Tricofil a permis à d'autres expériences de réussir; les erreurs qui ont été faites à Tricofil ont été évitées ailleurs. Par exemple à Tapis Élite à Ste-Thérèse, une usine qui a pris la succession d'écossais (*sic*), une usine qui était dirigée par

des Écossais; et les ouvriers, cette fois-ci aidés par un gouvernement qui s'est mouillé et qui a désigné des administrateurs compétents, on fait des Tapis Élite un succès qui semble aller en progressant.

Je vous recommande, sur l'expérience de Tricofil, *Tricofil tel que vécu*, un livre de Paul-André Boucher qui a été l'un des artisans, sinon l'artisan principal, de toute cette expérience. C'est le jour par jour de l'expérience de Tricofil qui est raconté là-dedans et à la fin, on tire des conclusions; les professeurs des H.E.C. tirent des conclusions pour des expériences similaires.

En 1977, je remplaçais Mgr Hubert; j'ai été appelé à quelques reprises à prendre position pour la justice. Je dois dire tout de suite que je ne l'ai jamais fait seul, je l'ai toujours fait appuyé par l'équipe diocésaine et appuyé par des chrétiens qui me donnaient leur confiance. Les points où j'ai été appelé à prendre position, c'est tout d'abord Mirabel dont vous avez sûrement entendu parler. Les prisonniers de Ste-Anne des Plaines, en [19]82, lorsqu'il y a eu le fameux carnage de Ste-Anne. La crise économique de l'an dernier, qui a été notre priorité diocésaine. Dans le diocèse, on a accueilli des *boat people*, on a accueilli 53 familles; 53 paroisses se sont compromises là-dedans. Et dans notre publication diocésaine, il y a toujours à chaque mois un ou deux articles engagés dans le sens de la justice. Et je pourrais rajouter l'expérience en pastorale ouvrière, etc…

Quand je pense à ça, je me dis aussi qu'il y a eu deux échecs, deux erreurs qu'on a faites et qui sont assez graves. Par exemple, on avait une Haïtienne au service du diocèse; on ne la trouvait pas assez efficace et finalement, on l'a remerciée. Quand je regarde ça, je me dis qu'il y a eu là de notre part un manquement grave. Et cette année, on a eu un échec aussi avec la JOC; il n'y a pas eu d'adultes qui ont suivi les jeunes de la JOC de sorte que les jeunes ont été submergés par le problème.

Alors je vous dis quelques mots de Mirabel. Le point de départ de mon engagement est le suivant. Vous savez que la lutte a commencé en [19]69 et les gens de Mirabel ont lutté jusqu'en [19]78. En [19]78, ils sont arrivés dans mon bureau en me disant : le gouvernement a pris la décision d'en finir avec Mirabel; ils veulent nous mettre dehors. On a des preuves, on le sait; on a essayé de voir qui peut nous sauver et on s'est dit qu'il y a seulement l'évêque qui peut nous sauver. On vous demande d'intervenir dans le dossier. J'ai pris cinq jours de réflexion; j'ai consulté entre autres le Père Hébert, un jésuite, qui m'a donné de judicieux conseils; j'ai réuni une équipe de personnes et j'ai décidé d'embarquer dans le dossier.

Pourquoi suis-je intervenu? Tout d'abord, j'étais préoccupé du problème des terres et je voyais une certaine similitude entre l'expropriation de Mirabel et ce qui se passe au Brésil, par exemple. C'est une solidarité avec un peuple que je voulais exprimer : on était en train de détruire un tissu humain. On était en train de détruire un village prospère,

sans raison, et je voulais exprimer cette solidarité avec eux. Et j'étais convaincu après avoir fait des recherches que l'expropriation était démesurée et qu'on faisait subir à une population une injustice grave. On a exproprié 97 mille âcres de terre alors que le plus grand aéroport au monde, celui de Dallas-Fortworth, en avait que 17 mille; il y avait donc 80 mille âcres de terre expropriés en trop et on voulait faire et on veut faire encore de ce territoire un immense terrain de jeu. Pour qui, on se le demande, mais on veut faire un immense terrain de jeu : des pistes de ski, des pistes d'équitation, des parcs. Bon on veut faire un immense terrain de jeu mais on cache derrière ça un désir de s'approprier les meilleures terres agricoles du Québec; 8 % des meilleures terres agricoles du Québec.

Le territoire de Mirabel, c'est grand comme l'île de Laval, l'île Jésus; et on pourrait loger dans ce territoire-là, c'est presque aussi grand que l'Île de Montréal, on pourrait loger 3 millions d'habitants. Mais il y a là des terres agricoles de grande richesse. Alors aujourd'hui, où est-ce qu'en est le dossier? On a revendu les fractions qui se sont faites. Les médias sont entrés dans le dossier, les gens des médias sont venus me voir – un évêque qui se mêle de ça, il doit y avoir quelque chose de sérieux; ils se sont mis à regarder ce qui se passait, ils ont dit c'est incroyable, on n'avait jamais vu ça. Un journaliste de la *Gazette* qui est venu a dit qu'on n'avait jamais pensé que c'était ça Mirabel.

Aujourd'hui, il y a des livres qui ont été écrits sur Mirabel. On dit qu'il y a eu trois aéroports de construits au Canada : à Toronto, les gens ont été payés grassement; à Vancouver, un petit peu moins; puis à Mirabel, on leur a donné des restants et pourquoi; parce qu'à Mirabel, c'était des pauvres ouvriers sans défense, tandis qu'à Toronto on faisait du lobbying et qu'à Vancouver on avait encore un peu de pouvoir. Et ce que je vous dis là, ça été écrit par un Américain qui a fait des recherches.

Alors devant ces injustices-là, les médias ont réagi; la revente des fermes commence. Elle est ardue, très difficile; j'ai une rencontre le 19 prochain avec le comité des expropriés et nous allons étudier ensemble ce problème. S'il faut intervenir à nouveau. Et un point : la Société Immobilière du Canada qui administre les territoires de Mirabel, c'est des fonctionnaires qui cherchent à garder leur place et à distribuer de l'argent.

Un exemple pour finir. On vient de donner 270 milles dollars à un groupe de personnes qui vont bâtir une maison en vue d'en faire une auberge de jeunesse qui sera le point d'arrivée d'une piste de ski qui va traverser tout Mirabel. Alors c'est bien beau, mais on a de l'argent comme ça à garrocher et c'est la Société qui va chercher l'argent pour encore conserver la main-mise du gouvernement sur ce territoire qu'on devrait remettre aux expropriés.

§

Mgr Charles VALOIS, Évêque du diocèse de Saint-Jérôme, Québec.

Source : VALOIS, Charles, mgr, « L'engagement pour la justice au Québec », *Dossier du Congrès – 1983 – La mission ici et ailleurs, relire l'histoire pour mieux inventer l'avenir*, Montréal, 1983, p. 29-32.

LE CONCEPT DU TERRAIN VIERGE

Charles GODUE

C'est un thème assez vaste que celui de « foi et culture »; je vais l'aborder peut-être sur une note différente de celle de Mgr Sanon même s'il y a un certain nombre de recoupements, et je l'aborderai sur ce qui me semble la problématique que je définirais comme la question de l'autre, l'intéressé, la relation avec l'autre. Une précision avant de commencer; j'ai été médecin [trois] ans au Guatemala dans le projet des Missions-Étrangères; [trois] ans c'est très, très court pour connaître une réalité aussi vaste que celle du Guatemala; c'est donc sans prétention que je viens vous présenter ces réflexions qui posent d'ailleurs beaucoup plus de questions qu'elles ne présentent de réponses.

Je pense que tous ceux qui ont connu le Guatemala y ont trouvé un pays fascinant et c'est pour cela qu'on m'a demandé de participer à l'atelier de foi et culture. Le Guatemala est un pays peuplé en majorité d'Indigènes descendants de la fameuse civilisation Maya-Kitché qui représente une culture complètement différente de la nôtre. Contrairement à plusieurs pays d'Amérique latine qui sont majoritairement métis, comme par exemple le Mexique – bien qu'il y ait encore des groupes indigènes – le Guatemala, lui, au contraire est majoritairement Indigène avec tout ce que ça implique de traditions, de coutumes, de façons d'être, de langues (on compte 22 ethnies différentes au Guatemala et leurs langues sont distinctes; elles constituent donc une mosaïque même s'il y a une base commune à tous ces gens-là).

C'est donc une réalité radicalement différente; si dans le cours de mon intervention, vous avez l'impression que je me fais quelque peu l'avocat du diable, vous aurez probablement raison; je pense et je vous demande de voir cela comme une espèce de réflexion critique par rapport à ma propre expérience et s'il y en a qui sont rejoints, tant mieux. J'aimerais commencer seulement par un petit exemple, un exemple en apparence d'ordre médical puisque c'est mon domaine.

Je travaillais un jour à la clinique – une petite clinique qu'on avait dans un village à Genova; c'était un mardi; je m'en souviens très bien parce que le mardi était le jour du marché, et les gens qui venaient de tous les bourgs, de tous les villages profitaient de cette journée pour passer par la clinique et, par conséquant (*sic*) , le mardi c'était absolument bondé. Il y avait 50, 60, 80, 100 personnes qui attendaient à la porte et il fallait faire très vite; et comme on tombait toujours sur quelques-uns qui étaient très malades et qui prenaient beaucoup de temps, alors ceux qui avaient des problèmes relativement mineurs on les expédiait. Je me souviens de ce jour où entre une dame – une dame d'un certain âge, une indigène Mam qui portait le wipil, le vêtement des Indigènes au Guatemala. Elle passe dans mon bureau et va s'asseoir sur la table d'examen; je lui demande alors ce qui se passe et elle me montre son pied. Elle avait un bobo au pied; allons donc voir le pied. J'examine son pied et effectivement il y avait une plaie infectée. Je me dis : enfin un problème facile, un pied c'est moins compliqué que des poumons. Je l'envoie à l'infirmière et je dis à cette dernière de lui faire tremper le pied dans nos bons produits chimiques et de lui donner des antibiotiques et ça va se régler. J'explique à la femme que c'est pas compliqué, qu'on va tout lui arranger ça et qu'elle peut disposer. Elle reste, malgré tout, assise sur la table et elle ne bouge pas. Je lui dis : madame je vous ai expliqué que votre problème est relativement simple, voulez-vous passer avec l'infirmière, elle va s'occuper de vous; il y a beaucoup de monde qui attend vous savez. Elle me regarde et ne bouge pas. Je me dis que je suis venu ici à cause de mon option pour les pauvres, je ne suis quand même pas pour la chicaner. Mais bon sens elle ne comprend rien; qu'elle se grouille. Et puis là je m'approche d'elle et je lui dis : Señora por favor, s'il vous plaît déménagez. Elle me regarde et ce qu'elle fait, c'est simplement de prendre mon stéthoscope, ce petit appareil qui nous pend généralement dans le cou quand on est en travail officiel, elle soulève son wipil, son vêtement, et elle commence à se passer le stéthoscope sur son poumon, sur sa poitrine, sur les côtes. Mais je ne l'avais même pas dans les oreilles, je l'avais dans le cou, mon stéthoscope. Je la regardais faire et je me disais : mon Dieu, qu'est-ce que c'est ça? Qu'est-ce qui se passe? Et après qu'elle eut fait ça pendant un certain temps, elle laisse retomber le stéthoscope, elle se lève, passe la porte et s'en va directement chez elle, sans passer par l'infirmière. Pas de trempette de pied, pas d'antibiotique, rien.

Je me suis posé la question après : qu'est-ce qui se passe? Mon Dieu qu'est-ce que c'est que cette affaire-là? Je me suis rendu compte, évidemment sans comprendre ce qui s'était passé, à quel point on vivait dans deux univers complètement différents et pratiquement hermétiques. Pour moi elle avait un problème très concret, elle avait un bobo sur le pied; je l'ai vu et je savais quoi faire et je lui ai dit quoi faire mais pour elle, c'était loin d'être important. Et je me suis demandé par après ce que je pouvais symboliser pour elle, ce que je représentais pour elle; qu'est-ce que cette espèce

d'appareil de stéthoscope dont elle ne savait strictement rien en terme scientifique, symbolisait pour elle? Qu'est-ce que le fait de le passer sur son corps symbolisait pour elle? Et c'est pour cela que je vous disais que j'allais vous donner un exemple d'apparence médicale parce que pour moi, il représente une expérience du quotidien alors que si elle était ici aujourd'hui et qu'elle nous communiquait ce qu'elle a vécu à ce moment-là, probablement qu'elle nous décrirait tout ça en terme très religieux.

Qu'elle était sa conception du mal dont elle souffrait et quel rôle m'a-t-elle fait jouer là-dedans sans que je le sache? Je l'ignore, mais ce que je sais c'est que son pied, elle ne voulait pas le faire tremper et que ce qu'elle voulait, c'était venir me voir pour ce « rite » – j'interprète ainsi ce fait. À partir de cette expérience et de bien d'autres que j'ai vécues au Guatemala, il y a un certain nombre de questions qui surgissent et une des questions que je me suis posée souvent et que je me pose encore, c'est comment peut-on et a-t-on le droit d'imposer à l'autre ce que l'on considère et ce que l'on croit fermement être très bon pour nous?

J'ai vu des enfants très jeunes, atteints de poliomyélite, qui sont restés paralysés. Il n'y a pas de bien-être social au Guatemala, les gens sont pauvres, ils représentent un fardeau, ils ne produisent pas... Il faut vacciner ces enfants-là ça n'a pas d'allure ! Madame, vous avez une pneumonie, il faut que vous preniez vos antibiotiques ! Mais est-ce que j'ai le droit d'imposer cela à l'autre parce que moi je suis convaincu que c'est bon pour lui? Et le problème là-dedans c'est que je suis toujours juge et partie, et c'est moi qui définit ce qui est bien pour l'autre. Et si, parce que cela arrive parfois – il faut bien le reconnaître – mes trucs, mes médicaments, mes injections, mes patentes ne fonctionnent plus ou donnent des succès mitigés, je m'explique ce manque de succès en termes négatifs, en termes de carence. Si ça n'a pas marché, c'est parce qu'ils n'ont pas d'argent pour acheter les médicaments, parce qu'il n'y a pas d'accessibilité à cause des routes qui sont mauvaises, parce qu'ils ne peuvent pas venir à la clinique, parce qu'ils manquent de formation, qu'ils ne savent pas; s'ils savaient, ils feraient comme tout le monde. Ils mangent mal, ils n'ont pas d'argent pour s'acheter des souliers, il y a des vers qui entrent par la peau, etc. Alors les succès plus ou moins relatifs que je peux avoir et les insuccès, je les explique en termes négatifs, en termes de carence. En d'autres mots si les gens n'acceptent pas et n'entrent pas dans mon univers, dans ma conception des choses, dans ce que moi je crois être bon pour eux, ce n'est pas parce qu'ils ne veulent pas; c'est parce qu'ils ne peuvent pas.

Alors la réaction qu'on a – ça a été la mienne, je ne sais pas la vôtre, ceux qui sont allés à l'étranger – la réaction qu'on a c'est de monter des services; comme ils n'entrent pas dans mon univers parce qu'ils ne peuvent pas, parce qu'ils manquent de facilité pour le faire, alors donnons-leur les facilités. Ils ne comprennent pas, alors on va former des promoteurs de santé; le curé qui était avec moi, Édouard Morin, a formé des catéchètes;

les catéchètes on va leur enseigner; ils vont comprendre, ils ne sont pas fous; on va diminuer le prix des médicaments pour qu'ils puissent les avoir même s'ils n'ont pas tellement d'argent; on va aller en jeep dans les différents hameaux pour leur donner l'accessibilité aux soins, etc... On fait les choses, on prend l'option pour les pauvres, on aide les pauvres, on leur apporte parce qu'on considère que s'ils n'entrent pas dans notre univers et s'ils n'acceptent pas ce qu'on leur propose, c'est parce que cela ne leur est simplement pas accessible.

Cette perspective qui paraît peut-être un peu grossière, un peu caricaturale quand je la présente comme ça a été, dans mon cas, consciemment ou pas, tellement présente dans ma façon d'entrer en relation avec l'autre. Enfin ce que je distingue, c'est deux attitudes par rapport à l'autre, par rapport à celui qui est là; c'est à la fois différent mais à la fois semblable. Ou on met l'accent sur le semblable, c'est-à-dire il est égal. Celui qui est en face de moi m'est égal. Bon d'accord on est égal, il m'est égal, nous sommes égaux, pas de chicane; et du principe d'égalité, on dévie plus ou moins consciemment, plus ou moins rapidement, à un principe d'identité. On est égal donc on est pareil; et du principe d'identité on dérive tranquillement sur le principe d'assimilation. Cet individu là qui est en face de moi, il est très intelligent; il est pauvre et tout cela mais il est très intelligent. Je vais lui expliquer que c'est bon pour lui qu'il prenne la pillule (*sic*) et il va comprendre parce qu'il est aussi intelligent que moi; et il va faire ce que je lui demande. S'il est intelligent il va comprendre ce que je lui dis et puis il va le faire. Donc je lui impose, je l'embarque, je le force dans mes propres conceptions à partir d'un point de vue d'égalité; on est égal donc il est aussi intelligent que moi donc il va comprendre donc il va le faire.

Ou alors notre point d'approche par rapport à l'autre c'est la différence. On reconnaît d'emblée qu'il est différent. Il n'est pas pareil à moi; il est « moreno », il a la peau plus foncée que la mienne, il a les cheveux noirs; il n'est pas allé à l'école, il est pauvre, il n'a pas d'argent. Il est différent cet individu-là et d'un principe de différence on passe plus ou moins consciemment, ou parfois très consciemment, à un rapport d'inégalité. Il est différent donc nous sommes inégaux et de l'inégalité un rapport de force s'établit toujours en termes de supérieur/inférieur où, bien entendu, nous les chrétiens occidentaux sommes toujours les supérieurs. Après tout il ne comprend pas, mais j'ai quand même fait plusieurs années d'études de médecine; il devrait comprendre; j'ai étudié la théologie je sais très bien, il devrait comprendre, etc. C'est donc une espèce de relation de supériorité/infériorité; et ça par exemple, c'est très manifeste dans les hôpitaux. J'imagine que c'est ainsi dans plusieurs pays du monde. Dans les hôpitaux guatémaltèques, dans les hôpitaux publics – et si vous allez dans ces hôpitaux là, vous allez voir que les médecins sont des métis, des ladinos, des criollos, des descendants des espagnols – quand l'Indigène entre à l'hôpital, on ne lui explique

pas ce qu'il a. On ne lui dit absolument rien; on ne parle pas à cet indio, cet Indigène qui ne vaut rien. On lui met son sérum, on lui donne ses injections dans les fesses, on lui donne ses pillules (*sic*), il ne sait pas ce qui se passe, il ne sait pas où il s'en va, c'est une relation de supérieur/inférieur et quand il est à peu près guéri on le met dehors. En fait ce que j'essaie de décrire par cette expérience, c'est cette espèce de conception plus ou moins claire dans notre esprit qu'on s'adresse souvent à un terrain vierge. C'est-à-dire que ces gens-là avec lesquels on entre en relation n'ont pas d'univers mental, n'ont pas de bagage culturel organisé qui intègre les différentes composantes de leur existence aussi bien religieuse, que sociale ou économique; comme je l'ai dit tantôt, ces gens-là n'ont pas d'univers mental et ce qu'ils ont, ce ne sont que des carences, des limitations, des privations que l'on s'évertue le plus possible à remplir. Et on détruit l'autre comme on l'a vu lors de la conquête espagnole, où les bons curés qui étaient aussi bien intentionnés que moi j'ai pu l'être au cours des [trois] années que j'ai passées là-bas. Ces bons curés considéraient que s'il fallait tuer cent Indigènes pour en garder un qui, par la frousse, décide d'être baptisé, alors ça valait la peine parce qu'un Indigène qui n'aurait pas à souffrir les flammes éternelles, ce n'était quand même pas négligeable.

Alors selon un principe de destruction, dans l'imposition à l'autre de ce que je crois être bon pour lui, on est souvent passé – et là je caricature, vous me le pardonnerez – à un principe de l'option pour l'autre où dans les deux concepts, le danger c'est qu'on soit toujours au centre de la relation, c'est-à-dire que je fais de l'autre l'instrument de mon salut; la relation répond alors à mes propres nécessités. Et dans les deux cas, très souvent malheureusement, il y a méconnaissance très profonde de l'autre; on ne sait pas qui est l'autre; on l'aide, on est là, on est bon pour lui, on va le voir, on entre dans la maison, on n'a pas peur de prendre des cafés, on se fiche de l'hépatite, mais on se fiche moins de ceux qui en sont atteints. Ce que je veux dire, c'est qu'on est peut-être très près des gens sans réaliser quelle vision ils ont du monde et comment ils vivent dans leur propre valeur, leur propre culture.

Je vais vous donner un exemple très rapidement. On raconte que lors de la conquête espagnole, quand Cortez est arrivé au Mexique, il a rencontré le grand chef aztèque Montezuma; Montezuma avait compris que la foi que les chrétiens avaient pour leur Dieu était très importante à cause de toute cette agressivité si manifeste. Alors avec un sens très aigu du compromis, et aussi de tolérance et d'ouverture, Montezuma lui dit : écoute, nous autres on a plein de Dieux qu'on vénère. On les aime tous. Il y en a certains qu'on vénère plus que d'autres; il y en a qu'on connaît moins. On a d'ailleurs un temple qu'on appelle le temple pour les dieux divers c'est-à-dire ceux qu'on connaît plus ou moins et qu'on vénère plus ou moins, mais on leur fait un temple quand même pour leur dire qu'on pense à eux. Si vous avez votre Dieu et vos statues et que vous voulez entrer dans le temple, et bien allez-y; entrez-le et ça nous fera plaisir d'avoir un autre

dieu, un autre aspect de la divinité à adorer qui va venir s'ajouter aux nôtres. La réponse de Cortez n'a pas été très favorable, voyez-vous; Cortez a dit non et s'est empressé de détruire tout ce qui était divinité pour les Aztèques. Et si par hasard, il y en a parmi vous qui ont l'occasion d'aller visiter Mexico, alors il faut aller au Socalo, à la place centrale. Vous allez voir que la cathédrale, l'immense cathédrale que les chrétiens ont construite est de fait édifiée pile au-dessus des temples aztèques. Comme pour en nier complètement l'existence.

La conception de Cortez est simple; c'est que la religion chrétienne occidentale est fondamentalement universelle et égalitaire. Et était universelle et égalitaire, avec un Dieu unique, elle est intolérante et elle ne tolère pas les autres croyances, les autres divinités. Montezuma proposait les nôtres et le vôtre et Cortez a dit non, c'est le nôtre ou c'est rien. Cette attitude des conquérants, puisque c'est quand même dans un rapport de forces que se joue l'enjeu religieux, cette attitude a produit des effets divers sur la population. D'un côté, ce qui est le culte proprement Maya des Indigènes guatémaltèques, ce qu'ils savent par expérience historique et qui est inacceptable aux prêtres catholiques, ils le cacheront; ils le pratiqueront d'une façon très discrète.

Par ailleurs, en raison de cette conception de divinités multiples, ils peuvent facilement intégrer notre religion comme un élément de la leur; pas central, même si on veut le croire et que cela nous fait plaisir de le croire, mais comme un élément périphérique au sein de leur monde religieux. Et comme on les a forcés à utiliser nos cérémonies, nos cultes et que les Indigènes étant très religieux, ils sont des experts dans les communications avec le monde et avec Dieu (par conséquent ce sont des gens qui donnent beaucoup d'importance aux cultes et aux rites), alors ils vont utiliser la symbolique chrétienne mais attention : en maintenant un contenu qui peut être complètement différent de ce qu'on s'imagine. Comme moi avec la patiente que j'ai vue et que j'ai soignée pour son pied alors que pour elle, cela répondait à un schéma complètement différent du mien.

Si le Guatemala est assez célèbre pour sa fameuse semaine sainte remplie de processions absolument interminables et fastidieuses (on transporte des statues et il y a des fleurs partout, les gens sont habillés en Romains, en Juifs, etc.) et c'est tellement phénoménal que les gens disent alors que le Guatemala est à 95 % catholique : n'est-ce pas merveilleux? Vous avez vu un million d'Indigènes à Quetzaltenango qui sont allés recevoir le Pape, etc… La question qu'on peut se poser, c'est à savoir que représente le Pape pour eux; peut-être que leur perception serait fort différente de celle qu'on s'imagine. Et quand on dit catholique à 80 %, que veux dire catholique pour eux?

C'est un peu les préoccupations que je voulais vous apporter; ce danger, au plan personnel comme au plan de l'Église, de toujours se voir au centre de ce qui se passe. On est encore au temps de Copernic et ça a été mon cas dans mon expérience personnelle;

cette espèce de danger de dire – par exemple au plan politique et ça on l'entend parfois – que l'Église est actuellement au centre du changement au Guatemala. On a dit il y a quelques années que la conquête s'est faite avec le bon curé en arrière. L'Église a joué un rôle très important dans la destruction des cultures et de l'identité et aujourd'hui on dit que s'il y a un changement social qui est en train de se produire au Guatemala et au Nicaragua, c'est grâce à l'Église populaire. Alors de toutes façons, c'est toujours l'Église qui est au centre de tout et ce ne sont jamais les Indigènes.

Je ne nie pas le rôle de l'Église et son importance mais souvent, l'interprétation qu'on fait, est un peu rapide; c'est qu'on se met toujours au centre de ce qui se passe. Et enfin, devant cette attitude des Indigènes, beaucoup de gens ont réagi en disant que c'est une fourberie parce qu'ils vont à la messe, qu'ils font le culte, qu'ils sont catéchètes; et on se rend compte souvent que les plus grands catéchètes, ce sont aussi les plus grands prêtres mayas. Alors on dit : ça c'est une fourberie; ils nous utilisent. Ce ne sont pas des vrais catholiques, ce sont des catholiques de façades alors que pour l'Indigène je pense que cette interprétation est fausse. Mais nous, on peut le voir comme ça.

Et alors vient la préoccupation de l'acculturation; et l'acculturation m'apparaît possiblement dangereuse dans la mesure où on accepte de faire des compromis secondaires. On s'intéresse à leur univers, on essaie de comprendre leur univers, on parle leur langue. Nous, ces compromis qu'on fait sur le secondaire, c'est pour mieux passer l'essentiel qui est le nôtre; c'est la vérité qu'on porte et on est prêt à faire des compromis sur le secondaire justement pour réussir à passer ce qui est essentiel. Et devant ça, je dis : est-ce que c'est ça l'acculturation ou s'il n'y a pas une forme d'acculturation qui soit beaucoup plus importante et beaucoup plus juste en fait?

C'est la question que je porte et que je résumerais de la façon suivante : est-ce que dans ma relation avec l'autre, je veux à la fois avoir une rencontre qui le considère comme égal et tout en étant égal, différent avec un univers mental différent? Est-ce que c'est possible et que veut dire l'acculturation là-dedans? J'espère qu'il y aura des réponses dans les ateliers.

§

Charles GODUE, m.d.

Source : GODUE, Charles, m.d., « Le concept de terrain vierge », *Dossier du Congrès – 1983 – La mission ici et ailleurs, relire l'histoire pour mieux inventer l'avenir*, Montréal, 1983, p. 39-44.

AU-DELÀ DE LA CONQUÊTE ET DU DIALOGUE : LA XÉNITEIA

Guy DELEURY

Introduction à une réflexion commune sur la signification de la pluralité des religions dans l'histoire du salut.

Définition

Xéniteia : nom donné par les Pères du désert à la voie mystique de l'expatriation. Pour aller à Dieu, il faut sortir de sa culture et de sa spécificité pour atteindre à l'universel du message évangélique. Le moyen privilégié de cette sortie de soi est le passage par une autre culture, une expatriation culturelle. Toute religion est pour les autres un lieu possible et nécessaire de xéniteia.

> Va-t'en de la terre, de ta patrie, de la maison de ton père, vers la terre que je te ferai voir. Je ferai de toi un grand peuple. (Gen. XII, 1)

> Moi, Yahweh, je t'ai fait sortir d'Our-Kasdim pour te donner cette terre… Ta semence sera métèque sur une terre non sienne… (Gen XV, 7-13)

Cet exposé abordera deux thèmes successifs:

- la Xéniteia comme passage à l'autre : l'expérience d'Abraham
- la Xéniteia comme conversion à l'universel : l'expérience d'Isaïe

Note d'expérience personnelle

Quelques grandes figures m'ont guidé vers la xéniteia : comme de Foucauld fut transformé par l'Islam, Teilhard par la science athée, je pressentis que l'Inde serait pour moi le lieu de cette expérience d'expatriation. M'inspirèrent alors de Nobilit, Monchanin, plusieurs autres. Pourquoi l'Inde? Dès quinze ans je savais que c'était en Inde que Dieu m'attendait. J'entrais chez les Jésuites pour l'Inde. J'y partais finalement en 1948 : je les quittais en 1973, à cause de l'Inde.

Bilan de la Mission

Depuis les origines l'Inde fait le désespoir des missionnaires : des tout premiers on ne sait vraiment pas grand-chose; ils venaient de Mésopotamie (quand, en 52? Pourquoi pas?). Ils étaient Juifs et priaient en Araméen. Malgré les persécutions qu'ils subirent de la part de la hiérarchie portugaise, ils sont toujours en Inde; ce sont les chrétiens de St-Thomas ou Syro-malabares; ils forment une caste parmi les autres, les Nazranis. Par solidarité avec l'Inde, je demandais et obtins l'ordination à la prêtrise selon le rite syro-malabare. S'ils survécurent depuis près de 2000 ans et sont aujourd'hui une des chrétientés les plus dynamiques du continent indien, c'est au système des castes qu'ils le doivent; on ne chercha jamais à dénaturer leur identité culturelle ou à les convertir à l'hindouisme. Est-ce cette xéniteia collective qui contribua à faire perdre à ces Araméens chrétiens ayant enfin trouvé une terre d'asile l'intolérance habituelle et l'agressivité conquérante des autres chrétientés?

La « conquête » chrétienne de l'Inde ne commença qu'avec l'arrivée des Portugais; catholique avec eux et les Français, protestante avec les Hollandais, les Danois et les Anglais, cette conquête qui transporta en cette terre lointaine les rivalités des Églises européennes était dès 1815 considérée comme un échec par l'abbé Dubois, le célèbre prêtre-sociologue. Dans ses *Lettres sur l'état du Christianisme en Inde* dans lesquelles la conversion des Indous est considérée comme impossible, il écrit : « À mon avis, les Indous seront ce qu'ils sont dans mille ans comme ils sont aujourd'hui ce qu'ils étaient il y a mille ans ». Il ajoute, avec une impitoyable lucidité : « Durant cette longue période (25 ans) que j'ai vécue en Inde comme missionnaire, je n'ai fait en tout qu'environ deux à trois cents convertis : les deux tiers étaient des parias ou des mendiants et le reste, des shoudras, vagabonds et ex-castés de diverses castes… Il me faut confesser, avec honte et confusion, que je n'ai jamais rencontré personne qui soit converti au christianisme par conviction ou pour des motifs désintéressés ».

Le désespoir de ce grand missionnaire devant ce constat d'échec de son travail apostolique, désespoir partagé par beaucoup de ses confrères, est pour nous révélateur

de l'impasse où conduit la Mission considérée comme une conquête : elle rend impossible à diagnostiquer les vraies raisons de cet échec, que l'on attribue comme l'abbé Dubois, d'une part à l'obstination des Indous dans la fidélité à leurs coutumes et en particulier au système des castes, d'autre part à la conduite immorale et repoussante des colonisateurs européens qui constitue une anti-leçon de chose qui dément l'apologie du Christianisme comme la seule bonne et vraie religion présentée par les missionnaires. Les Indous, au contact des chrétiens, partagent l'opinion qu'exprimera plus tard Gandhi : « autant le Christ m'attire, autant les chrétiens me répugnent ». Un siècle et demi d'appui explicite ou implicite des autorités coloniales anglaises aux missions ne modifieront pas sensiblement cette situation; en 1965, un remarquable travailleur social indou, le Dr Acyut Apté, pourtant amoureux de l'Évangile, pensait que pour que l'Inde se christianise, il faudrait que les communautés chrétiennes présentes aujourd'hui en Inde disparaissent.

Mais cette résistance de l'Inde au Christianisme, loin de désespérer le missionnaire, devrait au contraire le conduire à réfléchir à son action, et c'est là que l'expérience de la xéniteia peut se révéler fondamentale.

À la période d'essai de conquête spirituelle qui s'est close en Inde en 1947 avec la fin du colonialisme européen a succédé une période d'indianisation des Églises et de dialogue inter-religieux qui s'est révélée assez décevante. Les tentatives de dialogue n'ont été le plus souvent que des monologues alternés, généreux mais stériles. L'indianisation n'a guère concerné que les expressions extérieures du Christianisme comme la liturgie, sans conduire à une réforme plus profonde de ses structures et de ses mentalités. Le seul point positif de ce travail est d'avoir invité les chrétiens à une connaissance plus vraie des religions indiennes.

Ce qui constitue bien le premier échelon de la xéniteia. Or, confessons-le avec humilité, la mentalité de conquête avait depuis des siècles empêché les missionnaires de voir la réalité, c'est-à-dire de reconnaître l'Hindouisme comme religion. Même pour l'étonnant abbé Dubois, ce n'était encore qu'un amas de superstitions les plus absurdes ou qu'une « monstrueuse idolâtrie ». Quand je traduisais les psaumes mystiques de Toukaram un des grands saints poètes du XVIIe siècle – je ne peux m'empêcher de me demander pourquoi les missionnaires qui dans le même temps évangélisaient Goa n'apprirent jamais son existence. Même au XVIIIe siècle, quand les Jésuites eurent acquis les outils d'une connaissance vraie de l'hindouisme – la connaissance des langues indiennes et du sanskrit – ils continuèrent d'avoir dans l'esprit comme un écran infranchissable et d'appeler les Indous , gentils ou idolâtres. Ce n'est qu'au début du XIXe siècle que des savants anglais de Calcutta commencèrent à parler d'Indous et d'Hindouisme, mais il faut attendre le XXe siècle pour que des théologiens fassent entrer, par la petite porte, cette terminologie pour caractériser certaines des croyances

qu'ils combattent. En fait, la première œuvre catholique qui commence à prendre au sérieux l'Hindouisme, *Religious Hinduism*, ne date que de 1959 et le titre même est révélateur du projet révolutionnaire des bons pères : oui, l'Hindouisme est vraiment une religion à part entière. Quand on pense que la tradition religieuse indoue a précédé de plusieurs siècles les débuts de la tradition juive et que depuis plus de trois millénaires elle n'a cessé de s'enrichir et de se développer, qu'elle a donné naissance au Jainisme, au Bouddhisme qui a spiritualisé tout l'Orient, qu'aux temps mêmes où les missionnaires chrétiens portugais ou français partaient à sa conquête à partir des petites poches de colonisation de Goa ou de Pondichéry, les mouvements bhakti inondaient l'Inde de leurs pèlerinages et de leurs poètes, l'aveuglement lui aussi séculaire et systématique des missionnaires paraît proprement incompréhensible.

Aujourd'hui, grâce aux échecs du Christianisme dans la réalisation de son ambition de les détruire, il existe encore de par le monde des religions avec lesquelles il s'est résigné à dialoguer. Je pense que cette résignation ne peut que se révéler aussi stérile que le long aveuglement précédent si elle ne se transforme en xéniteia.

Il s'agit en un premier temps de sortie de soi et de passage à l'autre. « Grec avec les Grecs etc… » Comme l'écrivait déjà le père de Montcheuil il y a plusieurs décades, quand le missionnaire aborde un nouveau pays, il va à la rencontre d'une grâce de Dieu, ou selon St-Jean, il part en quête des « enfants de Dieu dispersés ». L'Évangile a définitivement vidé de tout contenu l'idée de peuple élu, dont se prévalait Israël. Quand les chrétiens se prétendent le nouveau peuple élu, comme le faisait encore l'abbé Dubois poussé par le désespoir de son échec missionnaire, ils judaïsent et s'éloignent de la Bonne Nouvelle.

Il est clair que pour passer à l'autre, il faut d'abord être persuadé que la religion de l'autre fait aussi partie de l'économie du salut. Cela implique pour beaucoup de chrétiens une réévaluation de bien des idées reçues : il sera aidé dans cette conversion du cœur par la constatation que toutes les religions à un moment ou à un autre de leur histoire, dans telle ou telle région sous son influence, se sont crues les seules « révélées ». En fait, la prétention à l'exclusivité de la Révélation, loin de donner au Christianisme sa spécificité, la réduit à n'être qu'une des religions du monde qui revendiquent pour elles cette exclusivité.

Au contraire, la spécificité de l'Évangile n'est-elle pas d'être le Nouveau Testament de TOUS les Anciens Testaments. Par exemple celui d'un chrétien de l'Inde n'est-il pas le Véda, les Upanishads, la Gita, etc… bien plus que la Bible des Juifs avec laquelle il n'a aucun lien historique? L'abbé Dubois – toujours lui – avait fort bien senti l'absurdité qu'il y avait à vouloir imposer aux Indiens un Ancien Testament qui ne les concernait en rien : il s'opposa de toutes ses forces à la traduction de la Bible dans les langues vernaculaires qu'on entreprenait alors à Calcutta.

Ses arguments, pour justifiés qu'ils furent, ne touchaient pas le fond du problème. Selon lui, pour faire ces traductions il aurait fallu des poètes qui possédassent l'Hébreux et l'Anglais tout autant que le Bengali ou le Marathe: autrement la pauvreté du style, comparé à la merveilleuse poésie des Védas ou du Mahabharata, ne pourrait qu'éloigner les Indiens du livre sacré des chrétiens : ce qui arriva. Il disait, non moins justement, que de nombreux passages de la Bible choqueraient les Indiens : il citait par exemple les 60 000 bovins que Salomon sacrifia pour l'inauguration du grand temple de Yahweh : or, il y avait deux mille ans au moins que les Indiens étaient passé de la violence à la non-violence et interdisaient absolument le sacrifice de la vache; ils ne pourraient avoir que révulsion pour un Dieu qui ordonnait de telles hécatombes et que pourtant les chrétiens revendiquaient comme leur. Et en effet, ces mauvaises traductions de la Bible éloignèrent un peu plus les Indiens du Christianisme. Mais eussent-elles été meilleures et expurgées, le résultat eut été le même. D'un autre côté, comment les missionnaires qui reconnaissent la Bible comme l'Ancien Testament universel auraient-ils eu l'hypocrisie de ne pas la traduire en langues indiennes pour pouvoir plus facilement obtenir des conversions? Le vrai problème était et est : la Bible juive est-elle l'Ancien Testament universel, parce qu'il fut celui, particulier, de Jésus et de ses Apôtres? Gandhi, qui détestait la Bible, accepta au contraire le sermon sur la montagne comme un enseignement à lui personnellement adressé et il l'observa, mieux que la plupart des chrétiens.

Note d'expérience personnelle

Je peux faire aujourd'hui la théorie de la xéniteia, mais quand j'en commençais l'expérience, je ne me doutais absolument pas où elle devait me conduire; pour les besoins de ma thèse, j'eus à lire, puis à traduire les psaumes des grands mystiques de la bhakti marathe : Jnandev, Eknath, Namdev et surtout Youkaram. On m'avait affirmé au séminaire que le christianisme était la seule religion à adresser ses prières à un Dieu personnel, et voici que je découvrais tout un peuple qui depuis des siècles n'avaient fait que cela. De proche en proche j'arrivais jusqu'à l'antique Véda après avoir traversé les éblouissantes Upanishads, où le Père Antoine de Calcutta s'était complu. Comment les missionnaires, avaient-ils pu si longtemps considérer ces peuples comme des terres vierges à ensemencer, alors que leur passé était occupé par des ouvrages théologiques, spirituels et mystiques nullement inférieurs à ceux de la Bible, plus anciens qu'eux et qui, eux, avaient lentement affiné le sens religieux de ces foules de pèlerins et l'extase de ces mystiques?

Étrangement, la découverte de ces Anciens Testaments indous me toucha personnellement. Peut-être parce qu'ils remuèrent en moi le vieux fond celte : je

reconnus dans les grands mythes du Véda les archétypes de mon propre inconscient, alors que les mythes sémites de la Bible n'avaient jamais rien fait résonner en moi. Ainsi, entre le mythe d'Adam et d'Ève et celui de Yama et Yami, les frères et sœurs jumeaux primordiaux, c'était le second qui exprimait vraiment mon approche du féminin. Je retrouvais mieux l'expression de mes co-naturalités cosmiques dans le mythe du barattage de la mer de lait que dans celui de l'arche de Noé. Mais ces retrouvailles avec le mythe – pour illusoire qu'elles fussent – s'inscrivant dans la perspective de l'expérience de l'expatriation m'ouvrirent je crois, peu à peu, à l'universel.

> La Xéniteia comme conversion à l'universel
> Ainsi dit Yahweh à son messie, à Cyrus
> que j'ai saisi par la droite pour soumettre les nations…
> Chante, stérile, qui n'as pas enfanté,
> éclate en chant toi qui n'a pas accouché !
> Oui les fils de la ravagée sont plus nombreux
> que ceux de l'épouse !
> Élargis le lieu de ta tente, les tentures de tes demeures :
> ne lésine pas, allonge tes cordages, renforce tes piquets !
> Oui, de droite et de gauche tu éclates,
> ta semence déshérite les nations et repeuple les villes ravagées.
> (Is 45, 1-54, 1-é)

La première figure historique que beaucoup de Juifs, dont le Deutéro-Isaie, reconnurent comme le Messie fut Cyrus, qui n'était pas Juif. C'est lui en effet qui fit aboutir leur longue xéniteia collective à Babylone, leur permit de retourner à Jérusalem, les aida à rebâtir leur temple. C'était un Perse, un Mazdayasnien, c'est-à-dire qu'il reconnaissait comme Dieu unique Ahoura Mazda; il n'est pas sûr qu'il ait été touché par la réforme zorohastrienne qui provoquait depuis des décennies un extraordinaire bouillonnement spirituel dans toute la Perse. Je considère ce séjour de quelques cent ans du peuple juif en Mésopotamie comme une xéniteia car à son retour d'exil sa religion s'était considérablement enrichie et transformée : il s'enthousiasme des spéculations eschatologiques ambiantes, se mit à écrire des apocalypses et à attendre le Messie. Or l'attente d'un messie était au centre de la prédication du prophète persan, l'initiateur de l'âge prophétique dans tout le Proche Orient. Les Zorohastriens attendent donc avec ferveur la venue du Saoshyant, le « Sauveur-Victorieux »; les premières chrétientés de Perse, imprégnées de cette attente, reconnaîtront le plus naturellement du monde en Jésus ce Saoshyant annoncé par Zarathoustra : la jonction entre les deux traditions sera manifeste dans les versions Syriaques, Arméniennes et Arabes de l'Évangile de St-

Mathieu qui introduiront les récits de l'enfance par la légende des Mages attendant l'étoile du Sauveur. De ces douze mages, la version des Églises hellénistiques et romaines n'en retiendra que trois : malgré la malheureuse coupure entre les chrétientés latines et perses, l'Europe héritera, sans le savoir le plus souvent, de la prophétie de Zarathoustra.

Note d'expérience personnelle

Lors d'un de mes voyages vers l'Inde en 1967, j'arrêtais ma trois-chevaux près du lac Hamoun, aux confins de l'Iran, l'Afghanistan et le Baloutchistan, aux pieds du mont de la victoire, ce mont Victorial de l'« opus imperfectum in Mattheum », le mont Ushida de l'Avesta, le Kuh-e Kwâjeh des Shi'ites, autrement dit le mont du Saoshyant, le Seigneur-Victorieux. C'est un vieux Parsi de Pouné en Inde qui m'avait recommandé l'arrêt : il rêvait de venir lui un jour en ce lieu sacré des Zorohastriens, à cette montagne où des mages attendent toujours la venue de l'étoile du Sauveur qui doit naître d'une vierge qui viendra se baigner dans les eaux du lac, réceptacle de la « xvarnah », la « gloire lumineuse » de Zarathoustra. C'est sur cette montagne que selon les Actes de Thomas, le saint apôtre bâtit pour le roi des Indes Gondopharès un magnifique palais et qu'il lui donna le baptême. C'est de là enfin, que selon l'Évangile des Arabes, les mages partirent, ayant vu l'étoile, pour leur long pèlerinage vers la grotte de Bethléem.

Pendant des siècles, les Chrétiens occidentaux se gaussèrent : voyez tout le crédit qu'il faut donner à ces Actes de Thomas? Ce roi Gondopharès est aussi apocryphe que toute l'œuvre ! Et voilà qu'il y a cinquante ans on découvrait des monnaies frappées de son nom : on sait aujourd'hui qu'il s'agit d'un des plus grands empereurs de l'empire Koushan qui domina la Perse, l'Afghanistan et tout le nord de l'Inde aux alentours de l'ère dite chrétienne. Si Gondopharès [a] existé, la prédication de St-Thomas dans son empire apparaît maintenant beaucoup moins apocryphe.

Que les Juifs de Deutéro-Isaïe aient reconnu en Cyrus le Messie est pour nous triplement intéressant. D'abord parce qu'il le méritait : Cyrus (558-528) et Ashoka (273-232) sont, dans la galerie des carnassiers qui comme Alexandre, César, Attila, Charlemagne, Gengishkan et Tamerlan, encombrent nos manuels d'histoire, des exceptions : Cyrus le Perse fonda le premier des grands empires sur la tolérance et la pluralité des religions; Ashoka l'Indien s'efforça d'établir comme loi de son immense empire, la non-violence.

Ensuite, parce que les Juifs reconnurent comme le Messie de Yahweh un non-juif. Le sauveur nous vient d'ailleurs.

Enfin, parce que l'idée de Sauveur à venir et toutes les autres valeurs religieuses que les Juifs récoltèrent en Mésopotamie et en Perse transformèrent profondément leur

religion. Ils ne devinrent pas Zorohastriens, mais ils furent Juifs autrement, et cela est l'essence même de l'expérience de xéniteia. On ne se convertit pas d'une culture à une autre comme c'est généralement le cas dans ce qu'on appelle la conversion : là, on se convertit à l'universel à l'intérieur de sa propre culture. Dans le même temps où l'on apprend à connaître et reconnaître l'autre on commence à se regarder avec les yeux de l'autre et l'on peut s'approcher de plus près de sa vérité à soi. Ainsi la connaissance de l'Hindouisme ou de toute autre religion conduit le chrétien à découvrir ce qui est dans sa propre religion l'universel, c'est-à-dire l'Évangile.

À cette phase de l'expérience de xéniteia se joue une dialectique fort délicate : d'une part, entre la relativisation des éléments sociaux culturels du Christianisme et le message évangélique; d'autre part, entre cette relativisation et une revalorisation de ces éléments culturels.

Reprenons par exemple l'idée de Messie à laquelle les Mages nous ont introduit. Dans un premier temps on découvre que cette idée est commune à toutes les grandes religions; comme le dit excellemment Henry Corbin dans son *En Islam Iranien* (IV, 71):

> Le XIIe Imâm présent à la fois au passé au futur et dont la Manifestation (la parousie) révélera le sens chancé de toutes le Révélations divines depuis l'aube de l'humanité terrestre, est présentement invisible. Le temps que nous vivons est le temps de son occultation et celle-ci durera jusqu'à ce que les hommes se soient rendus capable de le voir. Dans la personne de l'imâm caché, le Shî'isme a pressenti le plus profond mystère de l'histoire humaine, comme il avait été pressenti dans le Zorohastrianisme en la personne du Saoshyant; dans le Bouddhisme, en la personne du Bouddha future, le Bouddha Maitreya; dans le Christianisme de Spirituels depuis les Joachimites au XIIIe siècle, dans l'attente du règne de l'Esprit-Saint.

Et nous pouvons ajouter à ces correspondances le Xe Avatâr à venir des Indous, Kalkin et, pour la généralité des chrétiens, l'attente du retour du Christ en gloire.

Devant ces correspondances qu'il découvre peut-être pour la première fois, le chrétien va se poser des questions sur sa propre attitude vis-à-vis de Jésus (cf. Note d'expérience personnelle suivante). Il constate que Jésus est pour lui ce que Krishna ou Râm sont pour un Indou, Maitreya pour un Bouddhiste, le Mahdi pour un Musulman. Mais il ne peut accepter la conclusion qu'en tirent les Indous : chaque peuple a son avatar; ou les Musulmans : chaque peuple a son envoyé. Pour lui, Jésus est unique; mais où donc situer la spécificité de Jésus? Et finalement il doit se poser la question : Jésus était-il vraiment un de ces messies que toutes les religions attendent depuis Zorohastre?

Le missionnaire pensait annoncer à l'Inde le Sauveur unique, mais cette fonction y est déjà suroccupée : Râm, Krishna, Hari, Pandouranga! Les Indous regardent les chrétiens vivre dans leurs maisons, prier dans leurs Églises, écouter les récits de la vie de Jésus. Et ils en concluent qu'ils appartiennent à une petite secte de bhakti dont l'avatar leur a été

imposé par l'étranger. En tant qu'avatar, Jésus n'a aucun avenir en Inde : mais était-il vraiment un avatar?

Le missionnaire se retourne alors vers l'Évangile et s'aperçoit que Jésus semble ne pas avoir aimé qu'on appliqua ce terme de Messie à sa personne. Il se retourne vers l'histoire de sa tradition religieuse et s'aperçoit que de fait Jésus n'était ni le Messie attendu par le premier Isaïe, ni celui annoncé par le second. Il n'a pas instauré l'âge d'or du royaume messianique. Sa venue dans l'histoire des hommes n'en n'a (*sic*) apparemment pas changé le déroulement. Si Jésus n'était pas le Messie, qui était-Il pour qu'on se pose encore cette question sur Lui, après deux mille ans de réflexion théologique?

Et pourtant le missionnaire sait aussi qu'il ne saurait se passer d'un messie; au reste, les chrétiens se seraient-ils trompés à ce point depuis deux mille ans? Malgré ces dénégations, dès la première génération chrétienne ils dirent Jésus-le-Christ, c'est-à-dire le Messie : ils firent même de ce terme grec Christ qui traduisait l'Hébreu messie, comme le nom propre, presque le nom de famille de Jésus. Le missionnaire a besoin d'avoir une image de Jésus à qui adresser sa prière, autour de qui célébrer ses liturgies, au nom de qui baptiser et annoncer l'Évangile. Si Jésus n'était pas devenu dans la conscience des chrétiens le Messie, il n'aurait pas triomphé de Mithra, son rival dans la conquête spirituelle de l'empire romain; on n'aurait certes pas constitué autour du récit de sa vie un livre sacré, il n'y aurait pas d'évangiles ni de missionnaires pour en diffuser le message ! Jésus, en tant que Christ, est donc un mythe, aussi fondamental pour le Christianisme que le mythe parallèle de l'avatar pour l'Indou, ou le mythe du boddhisattva pour le Bouddhisme, ou celui du XIIe Imâm pour l'Islam iranien, ou celui du Saoshyant pour le Parsi qui dans la métropole indienne de Pouné rêve au mont Victorial. L'expérience de xéniteia me fait reconnaître ce mythe pour ce qu'il est, un mythe, mais loin de me le faire rejeter, elle m'invite à chercher qui était vraiment Jésus.

Note d'expérience personnelle

C'est sur la route de Pandharpour, pendant que je marchais parmi les pèlerins de vithoba, l'avatar de Krishna pour les Marathes, que je commençai à réaliser combien mon approche de Jésus avait jusque-là ressemblé à celle de mes amis indous pour leur Krishna. Nous chantions, à longueur de journée, les psaumes de Toukaram :

> Pour l'infirme, pour l'aveugle, une saveur, vithoba :
> Il nous a tous engendrés, Il nous connaît tous.
> Hors toi, qui pourrait nous sauver de l'angoisse?

ou encore:

> Le Nom de Seigneur a payé rançon
> pour des hommes des plus viles castes :
> les anciennes chroniques en exultent.
> Interroge donc les livres : le Nom sauva tant de déchus
> que j'en ignore même le nombre !
> (Psaumes du Pèlerin, XXVIII)

J'admirai la foi de mes compagnons de pèlerinage, leur certitude d'être aimé par un Dieu personnel, Krishna, qui était descendu du ciel (avatar veut dire descente) sur leur terre à eux, à Pandharpour, sur les rives de leur rivière la Bhima, pour les sauver. La marche vers Pandharpour, c'était la démarche spirituelle de l'homme à la rencontre du Dieu descendu pour leur faire partager (bhakti) son amour. Les psaumes chantés par ces centaines de milliers de pèlerins me plongèrent dans un immense bonheur, comme si je me trouvais enfin dans mon élément que je n'avais pas rencontré quand j'avais été à Chartres ou au Puy. Qu'importe, me disais-je, qu'ils appellent Krishna et que j'appelle Christ ce Dieu d'amour?

Cela importait : en réfléchissant à mon expérience, au retour, je compris que mon environnement familial et ecclésial et moi, nous avions fait, sans le savoir, de Jésus un avatar; la célébration de Noël au solstice d'hiver, les récits évangéliques de l'enfance de Jésus, augmentés des détails hérités des apocryphes, toute cette liturgie de la Nativité qui enchanta mon enfance et nourrit mes méditations de jeune novice, cette attente passionnée du retour du Christ fondée sur la conviction de sa naissance miraculeuse à Bethléem, tout cela appartenait à l'univers indispensable du mythe. Mais si Jésus avait été l'avatar que je croyais, il n'aurait pas eu à mourir sur la croix.

Le temps de mon expérience avec les pèlerins indous était aussi celui où certains exégètes s'efforçaient de débarrasser le Jésus de l'histoire de celui du mythe. Mais démystifier l'Évangile m'apparut vite non seulement comme une entreprise impossible mais proprement suicidaire. Tout l'Évangile en effet appartient à l'univers du mythe : sans cela il n'aurait pas été composé, il n'aurait pas été transmis jusqu'à moi. C'était aussi l'époque où certains philologues, eux aussi allemands, s'efforçaient de retrouver sous la Gita, ou le Mahabharata un « Ur-text », un noyau originel qui aurait été défiguré par les interpolations successives. C'était un travail de vivisecteurs : ils tuaient la vie même qu'ils pensaient retrouver. L'Évangile comme le Mahabharata n'a de sens que comme globalité, comme inscrit dans un contexte liturgique et une expérience spirituelle communautaire indivisible.

Trop de théologiens, plus philosophes que religieux, ont finalement donné comme honte aux chrétiens de leur mythologie, comme s'il y avait entre mythologie et réalité de la Révélation la même opposition qu'entre l'imaginaire et le rationnel et comme

si l'Évangile était tout entier du côté du rationnel. À force de considérer Dieu comme un concept, on a stérilisé la liturgie et les rituels : ils oublièrent qu'une authentique expérience spirituelle comme la bhakti, fondamentale dans toutes les religions, n'est ni plus, ni moins humaine que l'exercice de la raison. Autrement dit, la dimension mythologique est aussi essentielle à l'expérience religieuse que la dimension théologique.

Ainsi la conversion ne devrait plus être le passage d'une culture à une autre, la substitution d'une mythologie à une autre, par exemple remplacer Krishna par le Christ (ou réciproquement comme dans le cas du culte américain récent de Krishna), ni l'abandon d'une mythologie considérée comme purement humaine pour accéder à une théologie revendiquée comme seule d'origine divine; ce devrait être, dans la perspective de la xéniteia, une conversion du cœur, une métanoia, au sein même de la mythologie et de la théologie que l'on reçoit, avec le reste de sa culture, de sa tradition ancestrale. Aucune religion, le Christianisme inclus, n'est exclusivement la « vraie », aucune n'est congénitalement fausse. Elles sont toutes le milieu privilégié pour celui qui y naît, de la conversion du cœur.

Y a-t-il donc encore besoin de missionnaires? Plus que jamais. Car si la conversion, au niveau individuel, peut s'opérer par des voies multiples, la conversion au niveau communautaire des traditions religieuses passe nécessairement, à notre avis, par la voie de la xéniteia dont le ministre privilégié est le missionnaire. Son ascèse fonctionnelle le conduit à une conversion au sens fort, un retournement, un déchirement de son propre tissu culturel. Comme l'écrit le père Le Saux, ce missionnaire prophétique dont toute la vie fut une décapante xéniteia :

> J'étais venu en Inde pour Te faire connaître à mes frères indous et c'est Toi qui t'es fait connaître à moi par leur entremise !

Le missionnaire est l'homme du dépouillement crucifiant.

C'est aussi l'homme par qui les Églises atteindront peu à peu à l'universel concret. Les Églises sont en effet le lieu d'une dialectique conflictuelle constante entre le devoir d'incarnation et celui d'apostolat; leur tendance comme naturelle la plus forte est celle de l'incarnation : historiquement, chaque fois que le Christianisme s'étendit à un nouvel espace culturel, il connut tôt ou tard un schisme : d'abord le monde grec et le monde perse qui aboutit à la scission de ce que Rome appela l'Église Nestorienne; puis le monde latin et le monde grec; puis le monde latin et le monde slave; enfin le monde latin et le monde germanique et anglo-saxon. Plus les Églises s'incarnent selon leur devenir particulier, plus elles se refusent à l'universel.

On se souvient de la malheureuse querelle des rites malabares, qui fit sans doute manquer à l'Église Romaine d'acquérir au XVIIIe siècle une dimension indienne. Nous

disons sans-doute (*sic*) car les pratiques missionnaires qui s'opposaient étaient toutes deux fondées sur des malentendus. Les Jésuites n'avaient adopté certaines coutumes indiennes que pour faciliter leur prosélytisme, sans vraiment s'embarquer dans une expérience de xéniteia; en fait, ils s'étaient persuadés qu'on pouvait établir dans ces coutumes indiennes une distinction entre l'aspect purement culturel et l'aspect proprement religieux. Leurs adversaires purent fort justement prouver qu'une telle distinction était impossible; mais en éliminant finalement les Jésuites de ce champ missionnaire, ils détruisirent ce qui aurait pu s'épanouir en expérience de xéniteia. Les deux écoles missionnaires rivales partageaient en fait le même préjugé culturel de leur époque, parfaitement et naïvement exprimé par un auteur contemporain de cette querelle, mais tout à fait indépendant. W. Robertson écrit:

> Nous pouvons observer que dans chaque contrée la mythologie ou le système de croyance superstitieuse reçu, avec tous les rites et toutes les cérémonies qu'elle prescrit, se forme toujours dans l'enfance des sociétés dans des temps d'ignorance et de barbarie. La vraie religion diffère de la superstition autant par ses origines que par sa nature. La première est le produit de la raison perfectionnée par la science; c'est dans les siècles de lumières qu'elle atteint à la perfection. L'ignorance et la crainte donnent naissance à la seconde… [1]

Nous avons cité tout au long ce passage du savant historien parce qu'il illustre à merveille le monde de pensée où se livra la bataille des rites. Les théologiens du XVIIIe siècle européen, comme les philosophes des [L]umières, pensaient tous que les religions indiennes n'étaient qu'un tissu de superstitions. Le bon Robertson en concluait même que puisque l'Hindouisme était la plus monstrueuse des religions ce ne pouvait être que la plus ancienne !

Les mentalités chrétiennes d'aujourd'hui ont-elles beaucoup évoluées? N'est-ce pas le même préjugé qui stérilise le dialogue des religions que la décolonisation a rendu inévitable? Et qui, sinon le missionnaire qui découvre dans les autres religions une grâce de Dieu, pourra le rendre enfin et prodigieusement fertile?

§

Guy DELEURY, Compagnie de Jésus – Spécialiste de l'Inde – Auteur de *Renaître en Inde* (1976).

Source : DELEURY, Guy, « Au-delà de la conquête et du dialogue, la xeniteia. Introduction à une réflexion commune sur la signification de la pluralité des religions dans l'histoire du salut », *Dossier du Congrès – 1983 – La mission ici et ailleurs, relire l'histoire pour mieux inventer l'avenir*, Montréal, 1983, p. 48-59.

1. Robertson, *Recherches historiques sur l'Inde Ancienne,* p. 376

COMMENT CONCILIER LA PAIX (SHALOM) AVEC LA JUSTICE SOCIALE ?

Dorothy Goldin ROSENBERG

Je suis très heureuse d'être avec vous ce soir et je vous remercie de m'avoir invitée à participer à ce Congrès.[1] En effet, depuis plusieurs années que je connais l'Entraide missionnaire, j'ai souvent admiré vos efforts et votre travail pour la paix, le développement et la justice sociale. Je sens que nous avons beaucoup d'affinités dans nos orientations et nos objectifs et c'est pourquoi, malgré mon français laborieux, j'aimerais partager avec vous certaines idées fondamentales qui m'ont aidée à clarifier ma propre compréhension de ces problèmes graves et urgents auxquels nous devons faire face présentement : guerres, course aux armements, militarisation, violence, péril nucléaire, etc.

Pour comprendre ces problèmes, il ne suffit pas d'aligner des nombres de bombes ou de missiles, ni de comparer des statistiques, ni encore moins d'essayer de savoir qui est le bon et qui le méchant ! Pour comprendre ces problèmes, il faut essayer de voir POURQUOI les humains ont recours aux bombes ou aux missiles pour résoudre leurs conflits, POURQUOI ils « stockent » des armements en si grande quantité, POURQUOI ils utilisent la violence pour régler leurs différends.

Et pour essayer de comprendre POURQUOI les humains agissent ainsi, il faut analyser les comportements, nommer les attitudes, utiliser des concepts ou des idées qui ne sont pas toujours faciles ou familiers. C'est pour cela que j'aimerais vous demander votre collaboration : ne vous laissez pas arrêter ou rebuter par les mots, mais essayez plutôt

1. Le texte publié ici est la version intégrale du texte préparé par Dorothy Goldin Rosenberg pour le Congrès. Le texte a été écrit en anglais et la traduction a été assumée par l'Entraide missionnaire. La version donnée oralement au Congrès par Madame Rosenberg était une version résumée du présent texte.

de comprendre les attitudes et les comportements concrets qui se cachent derrière ces mots.

Le *threat-based system*

Quand nous examinons l'oppression engendrée par le militarisme, aussi bien au Nord qu'au Sud, à l'Ouest qu'à l'Est, nous découvrons un dénominateur commun que le professeur Ursula Franklin appelle le *threat-based system*, le « système basé sur la menace » (« Vous devez faire ceci ou alors… »). Les menaces peuvent être physiques, psychologiques, économiques, sociales ou militaires et souvent elles incluent une combinaison de ces diverses menaces.

En étudiant ces problèmes, beaucoup de femmes comprennent le militarisme comme le prototype des structures de menace et de violence que les femmes ne connaissent que trop bien. Comme le dit le professeur Franklin,

> les femmes et les minorités qui sont victimes d'oppression sont parmi ceux qui ont si souvent subi les conséquences de ces « systèmes basés sur la menace » créés avec leurs ressources, mais sans leur consentement. Il n'est donc pas surprenant qu'aujourd'hui les attaques les plus incisives contre les racines mêmes du militarisme, et les approches les plus créatives en vue de structures alternatives, sortent précisément des analyses féministes. Pour les féministes, l'approfondissement et l'élargissement de la critique structurelle du militarisme est devenu une tâche très urgente.

Donna Warnock, du War Resisters League (une organisation pacifiste et non-violente américaine), a étudié l'interrelation qui existe entre l'apprentissage des rôles sexuels et les valeurs et attitudes militaristes. Elle insiste sur le fait qu'on doit démanteler autant les attitudes militaires que les armes elles-mêmes. Et elle signale que la « mentalité » qui construit les armes est la même que celle qui viole les femmes et qui détruit l'environnement.

Une perspective nouvelle : le féminisme

Pour ceux qui entendent ces idées pour la première fois, cela peut exiger de « réfléchir à l'intérieur de nouvelles frontières » ou de mettre une nouvelle paire de lunettes. Comme le dit Donna Warnock, « cette prise de conscience, cette expérience, cette compréhension, en un mot cette vision politique révolutionnaire c'est le féminisme ».

Pour les hommes et les femmes qui travaillent pour la paix et la justice sociale dans le monde, cette analyse a l'avantage de fournir des éléments de compréhension de ces problèmes psycho-sexuels profondément enracinés dans le « machisme », et qui

atteignent le cœur même du comportement humain. Et en aidant à mieux comprendre ces problèmes, cette analyse nous aide à les résoudre.

Plusieurs personnes, des femmes aussi bien que des hommes, n'aiment pas beaucoup ces mots : féminisme et/ou patriarcat. Ce sont des mots qui sont très souvent attaqués quand leur sens n'est pas correctement compris. Ces mots réfèrent à une façon de voir, à des principes et ce ne sont pas des mots passe-partout. Certains préfèrent parler des « problèmes et valeurs des femmes » au lieu de féminisme, ou parler des « modèles de comportement hiérarchiques » au lieu de patriarcat. Si j'ai choisi d'utiliser des citations qui emploient ces mots controversés, c'est que j'espère que nous pourrons en clarifier le sens dans le cadre de nos échanges et qu'ils deviendront ainsi plus acceptables à mesure que nous évoluons vers une plus grande justice entre les sexes.

Les liens entre militarisme, patriarcat, violence et pornographie

Les recherches menées par les femmes sur le militarisme, les structures sociales patriarcales, l'oppression, la pornographie et la violence indiquent qu'il faut regarder du côté du féminisme et de la non-violence si notre terre doit survivre et devenir un lieu où on puisse vivre heureux.

Cette idée de « paix dans la justice » – Shalom – implique qu'on travaille à imaginer et à créer un tel monde.

On retrouve de telles idées dans de nouveaux films, des œuvres littéraires, de la poésie, des études et des ateliers qui tous font le lien entre la violence domestique contre les femmes (tant psychologique que physique) et la violence plus globale contre le monde.

Prenons un exemple concret : deux récents films canadiens, tournés tous deux au Studio D (c'est-à-dire le secteur de production des femmes de l'Office national du film), ont beaucoup fait parler d'eux depuis leur lancement : *C'est surtout pas de l'amour,* un film sur la pornographie de la réalisatrice Bonnie Kelin et *Si cette planète vous tient à cœur : le Docteur Helen Caldicott parle de la guerre nucléaire*, de la réalisatrice Terri Nash.

Pourtant réalisés par des auteures différentes et à des moments différents, leurs thèmes communs de la brutalité et de la violence deviennent éloquemment complémentaires quand on les visionne ensemble. À tel point que leurs réalisatrices, Bonnie Sherr Klein et Terri Nash, travaillent présentement ensemble à un nouveau film sur le thème des *Femmes, de la paix et du pouvoir*, film qui devrait être prêt au début de 1985.

Il faut définir et nommer la violence

Il nous faut apprendre ce qu'est la violence et comment l'identifier sous tous ses

aspects : structurel, biologique, symbolique, économique, psychologique, verbal et même spirituel. Car priver quelqu'un, ou lui refuser, quelles qu'en soient les raisons, son droit fondamental à la dignité, au respect de soi et son droit à vivre pleinement sa vie équivaut toujours à une forme de violence.

Ainsi, il y a la violence du système, des structures : les lois qui maintiennent les privilèges, qui supportent la hiérarchie. Il y a aussi la violence psychologique : l'humiliation, la publicité, la mode, la pornographie. Il y a la violence spirituelle par laquelle on aliène les gens de leur expérience concrète, on impose des idées, on impose la peur de la mort. Il y a la violence institutionnelle, comme l'éducation basée sur la compétition. Nous perpétuons également la violence émotive : tout ce qui conduit à la folie et qui privilégie ce que l'on appelle la « normalité » alors qu'on ne sait même pas ce qu'est la normalité !

Quant à la violence biologique, elle inclut non seulement les produits chimiques qui nous empoisonnent tous mais aussi la violence contre notre mère commune, la terre. Car en créant des produits destructeurs, nous ne polluons pas seulement notre monde mais nous le privons aussi de ressources qui sont nécessaires à la vie. La violence verbale s'infiltre partout dans notre langage : car une langue « exclusive » (celle qui privilégie, au nom de la grammaire, un genre sur l'autre) est sexiste, raciste, « classiste ». Nous utilisons des mots qui humilient et rabaissent, qui rendent les autres invisibles en changeant ce qu'ils disent ou veulent dire, qui les laissent de côté.

Il est difficile, comme dans tout ce qui est circulaire, de déterminer exactement où commence le cycle de la violence. Mais celle-ci découle de la structure du pouvoir hiérarchique qui cherche à se maintenir à travers la domination. La violence est utilisée comme instrument d'oppression et la violence physique est le fondement même de toutes les formes de violence. Cette violence maintient à son tour la structure de pouvoir hiérarchique et nous revenons au point de départ.

L'oppression des femmes est le modèle sur lequel sont basées toutes les autres oppressions et qui les légitime toutes. Les femmes forment 52% de la population mondiale, réalisent environ les deux tiers de tout le travail fait sur terre et produisent la plus grande partie de toute la nourriture consommée par les familles. Et pourtant, les femmes ne reçoivent qu'un dixième des revenus mondiaux et ne sont propriétaires que d'un centième de toutes les propriétés mondiales. Les femmes et les enfants sont partout les plus pauvres et les plus affamés de la terre. Une autre façon de décrire cette situation, c'est carrément l'esclavage.

Les analyses féministes des structures sociales ont identifié ce qu'il y a de commun à tous ces « systèmes basés sur la menace » : tous s'appuient sur la conception implicite selon laquelle il y a des gens qui comptent moins que d'autres et que toutes les

personnes n'ont d'intérêt qu'aussi longtemps qu'elles sont utiles pour supporter le système ou pour le justifier.

Pendant que les discussions sur la guerre et la paix sont centrées sur les outils militaires (la guerre des chiffres et des statistiques), on oublie souvent d'approfondir la critique structurelle du militarisme. Mais notre objection fondamentale au militarisme ne vient pas surtout de la grosseur de son arsenal ou de la capacité destructrice de ses armes. Nous nous objectons au système de menace lui-même**,** et pas seulement à ses outils !

La socialisation sexiste des rôles et le militarisme

Lyla Hoffman, auteure et éducatrice féministe, a écrit un article sur « L'éducation féministe : une clef pour la paix ». Cet article fait partie d'un numéro portant sur « Le racisme, le sexisme et le militarisme » publié par le *Bulletin des livres inter-raciaux pour les enfants*.

Selon elle, « la course aux armements nucléaires n'est pas simplement de la folie; c'est aussi la masculinité imposée socialement et poussée à l'extrême ». Pour Hoffman,

> tous les éducateurs qui ont leur profession à cœur espèrent en un avenir meilleur et tentent d'atteindre leur but en travaillant avec les jeunes. Les éducatrices féministes espèrent généralement en l'avènement d'un monde dans lequel les rôles sociaux, politiques et économiques des gens ne seraient plus déterminés par leur sexe. Elles essaient de défaire la socialisation sexiste traditionnelle afin de développer davantage, chez les femmes, l'affirmation de soi, le goût du risque, la compétence et l'assurance et davantage, chez les hommes, la bonté, l'esprit de collaboration et le souci d'autrui… Il est devenu de plus en plus évident […] que le militarisme et ses menaces sont réellement une forme extrême de sexisme. L'existence même du militarisme en dépend et cette idéologie détruit toutes les aspirations et les idéaux féministes.

Selon sa définition,

> le militarisme est un système qui institutionnalise l'utilisation de la technologie et de la force pour contrôler la société. Il trouve sa justification dans le concept selon lequel la « nature humaine » (celle des hommes) est intrinsèquement agressive et compétitive. Il découle de ce concept qu'il faut mettre sur pied une force militaire pour contrôler la société, réglementer les nations et défendre son propre territoire. Nous devons défendre « nos » intérêts, nous les bons civilisés, contre « leurs » intérêts, c'est-à-dire ceux des méchants qui nous attaquent. Une conception semblable, mais élargie, de la « nature humaine » justifie aussi le patriarcat.
>
> Le patriarcat (qui vient du mot latin « pater » qui signifie posséder) est un système mondial

> qui institutionnalise la hiérarchie du contrôle des hommes sur les femmes et les enfants, ainsi que sur l'ordre économique, social et politique, ce qui inclut évidemment les hommes les plus faibles. Même si le contrôle ultime est concentré dans les mains d'une petite élite d'hommes, le patriarcat appuie le pouvoir de chaque homme dans sa propre sphère d'influence. Tout comme le militarisme, il repose sur le concept selon lequel la « nature humaine » des hommes est agressive et compétitive. En outre, le patriarcat repose sur le principe selon lequel les caractéristiques innées de l'homme sont principalement la domination, la force et la supériorité intellectuelle, tandis que les caractéristiques innées de la femme sont principalement la faiblesse, la passivité et le dévouement.
>
> En conséquence, dans l'esprit militariste et patriarcal, la biologie équivaut au destin. Ces deux systèmes reposent sur la glorification des traits soi-disant « masculins » et sur le mépris des traits soi-disant « féminins ». Ils ont besoin que chaque génération soit socialisée de façon sexiste pour justifier leur existence et survivre. Il faut des hommes « virils » pour se faire concurrence, se battre et diriger. Il faut des femmes « féminines » pour appuyer et encourager leur homme et se dévouer pour produire la génération suivante de soldats, de travailleurs et d'admiratrices.
>
> Quand on examine la socialisation traditionnelle des enfants [...] on constate que les garçons sont entraînés à être durs et compétitifs. Le monde des affaires, du sport, de la guerre et de la politique, tous dominés par les hommes, sont régis par ces principes « masculins ». Les héros masculins de la télévision, des bandes dessinées, des films et des livres d'histoire sont tous puissants – policiers, surhommes, généraux – et sont toujours prêts à tuer, mutiler ou détruire pour une bonne cause. Le gagnant et ses acolytes récoltent toujours tout le butin : le respect, le pouvoir et les belles femmes.
>
> Si la socialisation des deux sexes [...] mettait l'accent sur la collaboration, la bonté, le dévouement ainsi que le respect des sentiments humains et différences individuelles, le patriarcat, tout comme le militarisme, seraient voués à l'échec. Ni l'un ni l'autre ne pourraient survivre sans l'idéologie sexiste. Le patriarcat ne pourrait exister sans la menace de la force et de la violence qui permettent de maintenir à leur place les femmes rebelles et les hommes inférieurs. Tout comme les guerres ne seraient pas faites par des gens qui croient que les conflits peuvent se résoudre de manière non violente.

L'endoctrinement militaire et l'éducation guerrière

Selon Donna Warnock cependant, « la misogynie (c'est-à-dire la haine des femmes), l'homophobie (la peur de l'homosexualité) et le racisme sont les ingrédients de base de l'endoctrinement militaire. Comme le dit la philosophie des « marines », quand vous voulez créer de la solidarité dans un groupe de tueurs mâles vous devez « tuer ce qu'il

y a de femmes en eux ». » (À ce sujet, il est très instructif de visionner le film de l'ONF, *Anyone's Son Will Do – N'importe quel fils pourra le faire*, l'un des six films de la série *Guerre*).

Warnock poursuit :

> Dans une société où on entraîne les hommes à associer violence et virilité, il va de soi que les attitudes politiques, façonnées comme elles le sont par les hommes, privilégient les mêmes valeurs. On a tellement bien réussi à faire de la femme un simple objet qu'il suffit de suggérer qu'une cible militaire étrangère est quelque peu « femmelette » ou « efféminée » pour susciter aussitôt une réaction belliqueuse. On peut ainsi constater que la guerre n'est qu'une extension de la politique coloniale qui assujettit la culture féminine et celle des hommes inférieurs.

L'éducatrice pacifiste, Betty Reardon, a fait œuvre de pionnière dans un article intitulé « Le militarisme et le sexisme ou les influences de l'éducation guerrière ». Dans cet article, elle souligne que « les valeurs sociales contemporaines prédisposent à la guerre ». Pour elle,

> il existe des ressemblances remarquables entre les ménagères typiques et les soldats. Tous deux obéissent aux ordres. La chaîne de commandement militaire, bien qu'elle soit complexe, se rapproche au plan conceptuel de la famille patriarcale : toutes deux sont essentiellement des organisations hiérarchiques. Il est donc peu étonnant que des généraux célèbres soient souvent devenus les « pères de la nation » et qu'on ait fréquemment fait appel à leurs services pour sauver leurs pays des désordres civils infantiles.

La soumission à l'autorité : pierre angulaire du sexisme et du militarisme

Nous avons, au Canada, un rôle bien particulier dans nos rapports avec les États-Unis, tout comme la plupart des pays vis-à-vis les superpuissances : nous devons souvent accepter *leurs* conditions de domination ou alors…

C'est ainsi, par exemple, que le Premier ministre Trudeau accepta de tester au Canada les missiles Cruise pour les États-Unis, sans aucun débat, ni public ni parlementaire, et cela en dépit de protestations massives et de sa fameuse mission de paix.

En empruntant le concept de Betty Reardon, le Canada joue dans cette relation le rôle de la femme, de l'épouse, du soldat obéissant, du partenaire soumis. Nous vivons nous aussi dans un « système basé sur la menace »; nous vivons en permanence sous la menace économique et par conséquent, nous devons agir conformément à ce qu'on attend de nous. [Lyla Hoffman poursuit]

> L'acceptation de ces conditions de domination et de soumission, comme prix à payer pour

> notre soi-disant « sécurité » [...] est une caractéristique d'une société patriarcale et sexiste, tout autant que d'une dictature militaire. L'obéissance à l'autorité est la pierre angulaire d'une machine militaire efficace et le principe fondamental de la famille patriarcale. Le militarisme et le sexisme exigent qu'on serve et qu'on se sacrifie sans réfléchir. Alors que la liberté et l'égalité, au contraire, supposent le plein développement des capacités de réflexion et d'analyse de tous les citoyens.

Un autre exemple récent de ces relations dominant-dominés entre pays est celui de l'URSS qui a beaucoup insisté pour que tous les pays du Pacte de Varsovie boycottent les Jeux Olympiques de Los Angeles. On peut se demander quel prix économique devra payer la Roumanie pour être quand même allée à Los Angeles. Tout comme on peut se demander quel prix économique devra payer la Hollande pour ne pas avoir accepté, cette année, de laisser déployer les missiles Cruise et Pershing sur son territoire. Et la Nouvelle-Zélande, pour avoir refusé de permettre aux navires de guerres nucléaires américains de faire escale dans ses ports.

La « virilité » militaire, ou les femmes victimes de la guerre

À la racine du mot violence, on trouve le mot viol. Tous issus de la même racine linguistique, les mots violation, violer, violence et viol ont été de plus en plus reliés à la pornographie et aux relations de pouvoir au cours des dernières années.

Donna Warnock établit le lien qui existe entre la pornographie, la violence et la « virilité » militaire. Au moment d'aborder ce thème, je m'excuse d'avoir à utiliser un langage parfois cru et explicite. Mais puisqu'il existe un lien étroit entre l'attitude militariste, la virilité socialement imposée, la pornographie et la violence, je n'ai pas d'autre choix que d'en donner quelques exemples, que je n'ai même pas choisis parmi les pires.

Donna Warnock décrit donc, avec horreur, comme la « virilité militaire » fait le lien entre les films « snuff » (des films de pornographie dure où les actrices non seulement « jouent » des scènes de sadisme mais où certaines d'entre elles sont réellement tuées durant le tournage du film), films qu'on utilise pour le divertissement des spectateurs masculins, et les militaires à qui on offre de vivre une expérience « snuff » bien concrète et personnelle. Warnock cite le soldat américain Richard Hale qui rapportait qu'en route vers le Vietnam, on disait aux soldats : « Il y a des tas de culs disponibles là-bas, les gars, et ils n'attendent que les queues de G.I.s ! De toutes façons, au mieux ce ne sont que des « gooks »; alors quand vous serez tannés d'elles, vous n'avez qu'à leur fourrer une grenade dans la chatte et à les faire sauter ». « Waste » (gaspiller) est l'euphémisme qu'on utilise à la guerre pour dire « tuer » !

On peut ainsi voir comment le racisme et le sexisme sont omniprésents dans le

militarisme. Et beaucoup de soldats ont effectivement sauté sur l'occasion. Historiquement, il y a eu de très nombreuses atrocités contre les femmes en temps de guerre. Il y a un refrain que chantent les soldats qui dit : « This is my rifle, this is my gun, one is for killing, this other is for fun » (il est difficile de traduire mais cela pourrait se dire à peu près ainsi : « Ceci est mon fusil et ceci est ma queue; l'un est pour la guerre et l'autre pour le jeu »)[.] 400,000 femmes bengalies ont été systématiquement violées par les soldats pakistanais et on ne peut compter toutes les femmes que nos « gars » ont violées. Après tout, les femmes n'ont-elles pas été le butin de toutes les guerres?

À l'assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Églises, l'été dernier à Vancouver, des théologiennes avaient organisé un programme qui s'appelait *Femmes, pourquoi pleurez-vous?* Et les femmes venant de pays en voie de développement parlaient des situations concrètes qu'elles vivaient. Les femmes du Japon, de la Corée du Sud, de l'Inde et des Philippines racontèrent la violence systématique qui afflige les femmes : viol, dégradation, mauvaises conditions de travail, exploitations de toutes sortes. Elles donnèrent l'exemple particulier d'oppression causée par les bateaux à propulsion nucléaire américains qui peuvent naviguer sous l'eau pendant [trois] à [quatre,] mois de suite. Quand ils font escale aux Philippines, par exemple, les jeunes matelots de 18 ans en sortent, pour beaucoup affamés de sexe, et ils vont violer les jeunes femmes du coin. Évidemment, cela serait tragique n'importe où mais dans la culture des Philippines, ces jeunes femmes sont considérées définitivement comme « entachées »; elles deviennent immariables car personne ne veut plus d'elles. Elles deviennent fréquemment des prostituées et se tournent souvent vers les drogues et le suicide.

Ces attitudes sont d'ailleurs aussi présentes dans notre culture quotidienne. Rappelez-vous, par exemple, le jeu vidéo intitulé *La revanche de Custer* où le jeu consistait à marquer des points chaque fois que le général Custer réussissait à violer la femme indienne qu'il poursuivait à travers l'écran. Et si, heureusement, une énorme protestation publique organisée par les groupes de femmes et d'autochtones a réussi, en deux semaines, à faire interdire le jeu au Canada, le même jeu continue toujours de circuler aux États-Unis d'où vient une bonne partie de notre culture ! Quelles valeurs un tel jeu transmet-il tant aux jeunes qu'aux adultes?…

Une religieuse catholique ose prendre la parole

Mais le militarisme, de même que les problèmes de sexe et de pouvoir, sont de plus en plus confrontés dans toutes les religions. Sœur Joan Chittister, prieure des Sœurs Bénédictines d'Erie, en Pennsylvanie, est un bon exemple de voix de femme qui s'élève pour contester une hiérarchie patriarcale, l'Église catholique. Pour elle, toutes les

valeurs masculines de la société « perdent la tête » dans la course aux armements nucléaires. C'est Sœur Chittister qui a réussi à ramener les évêques américains à leur table de travail pour renforcer la position qu'ils avaient prise dans leur fameuse *Lettre pastorale sur le désarmement nucléaire*.

Bien qu'elle était déjà une force importante dans l'Église catholique en raison de son poste de Présidente de la Conférence américaine des prieures bénédictines et comme déléguée à la Conférence des religieux à la Maison Blanche au sujet des Accords Salt II, Sœur Chittister s'est surtout fait connaître, au niveau national, à cause de son article publié dans le numéro d'août 1982 de la revue *Commonweal* et de la réponse qu'y ont faite les évêques. Elle y prenait les évêques à partie pour n'avoir pas été « moralement catégoriques dans leur rejet de la fabrication ou de l'utilisation des armes nucléaires ». Elle écrivait qu'elle était troublée par l'étonnante facilité, par comparaison, avec laquelle ils avaient pu prendre une position catégorique contre l'avortement. « Que vont penser les femmes? » Ajoutait-elle. « Doivent-elles comprendre que quand la vie est entre les mains d'une femme, détruire la vie est alors toujours moralement condamnable? Mais que quand toute la vie est entre les mains des hommes, on peut alors réussir à faire de la théologie sur sa destruction? »

« Je ne sais pas si quelqu'un a lu ce que j'ai écrit », affirme-t-elle, mais la seconde version de leur *Lettre pastorale* répond à toutes les questions que j'ai soulevées ». Et quand on lui demande si cela prend beaucoup de courage à une religieuse pour interpeller ainsi des évêques, elle répond : « Nous devons tous devenir des modèles de sainte désobéissance. Nous devons dire publiquement que « Peacekeeper » (ou « gardien de la paix », le nom que Reagan utilise pour le missile MX) n'est qu'un mensonge qui signifie en fait « Death Reaper » (c'est-à-dire « moissonneur de cadavres ») ».

Interviewée par le *New York Times* au sujet de la séparation de l'Église et de l'État, ses yeux s'allument :

> Quand les évêques bénissent les bombes, saluent le drapeau et paient leurs taxes, [...] personne ne prétend que l'Église ne devrait pas se mêler de politique. Mais quand une Église commence à parler de la destruction de la planète, alors on affirme que les évêques, les religieux et les prêtres devraient rester dans leurs chaires, s'occuper de leurs prières se concentrer sur le pardon et oublier les obstacles à la justice. Allez donc dire ça à Jérémie et à Daniel, à Déborah et à Judith, pour voir !

L'atome a tout changé, sauf les mentalités

Dans le film *Si cette planète vous tient à cœur*, le Docteur Helen Caldicott cite Einstein qui disait : « Quand on a réussi à libérer l'énergie de l'atome, tout a changé à l'exception de notre façon de penser. Depuis ce temps, nous dérivons vers une catastrophe sans

précédent ». Et Judith Findlayson, du *Toronto Globe and Mail*, ajoute : « Le plus nous apprenons au sujet des différences entre hommes et femmes, et plus il devient clair que cette façon inadéquate de penser à laquelle réfère Einstein est précisément la façon masculine de voir le monde ». Et la journaliste du *Globe and Mail* continue :

> L'historienne Caroline Merchant fait l'analyse de cela dans son livre *The Death of Nature* (*La mort de la nature*). Elle suggère que c'est l'appétit masculin de la domination et du contrôle qui a accéléré à la fois l'exploitation des ressources humaines et naturelles, et tout cela au nom de la culture et du progrès qui ont conduit le monde au bord du désastre. Elle retrace les origines de cette idéologie du pouvoir jusqu'à la révolution scientifique des 16e et 17e siècles, qui a donné naissance à une culture qui sanctionnait l'exploitation de la nature et une expansion commerciale sans limites à l'intérieur d'une organisation socio-économique qui subordonnait les femmes et qui faisait taire leur voix. Son analyse est d'ailleurs corroborée par les nouvelles recherches. De façon générale, on constate que les hommes sont éduqués de façon à croire qu'ils sont indépendants et qu'ils doivent se débrouiller seuls. En conséquence, ils craignent de s'engager émotivement à l'égard des autres. Du point de vue de l'historienne Merchant, cela se traduit dans une approche du monde mécaniste, réductionniste. Les femmes, de leur côté, obtiennent leur propre identité à travers leurs relations avec les autres, ce qui entraîne une perception plus globale de comment toute la vie est étroitement interreliée.
>
> On trouve ici le cadre intellectuel où l'on peut comprendre le rôle si crucial des femmes dans l'actuel mouvement pour la paix. Bien sûr, il y en a encore qui prétendent que si elles en ont la chance, les femmes seront aussi agressives et belliqueuses que les hommes, et on donne toujours comme exemple le cas de Margaret Thatcher, mais Merchant croit que ces femmes sont l'exception plutôt que la règle.
>
> Son point de vue est maintenant supporté par une preuve abondante et variée qui va des sociologues, qui étudient les structures dominées par les hommes (et particulièrement les grandes corporations) et comment elles poussent les femmes à adopter une approche style « Margaret Thatcher », aux psychothérapeutes, qui s'intéressent aux difficultés particulières qu'éprouvent les femmes face aux rôles qui leur procurent une reconnaissance à leurs propres yeux. Un des exemples intéressants est l'étude de 156 sociétés tribales réalisée par l'anthropologue Peggy Sanday et intitulée Le pouvoir des femmes et la domination des hommes, sur les origines de l'inégalité sexuelle. Sanday a découvert que quand les femmes exerçaient le pouvoir comme femmes, elles plaçaient les intérêts de groupe avant leur avancement individuel. De plus, elles avaient tendance à se regrouper pour transmettre leur influence plutôt que de recourir à la violence pour atteindre leurs buts. De la même façon, le livre innovateur de la psychologue Carol Gulligan, *In a Different Voice* (*D'une voix différente*), démontre comment le besoin de légitimation des femmes entraîne une moralité basée non

pas sur des principes abstraits comme celle des hommes mais plutôt sur le souci des gens et l'attention à ne pas les blesser.

Le pouvoir et la violence

Refaire le tissu de la vie : féminisme et non-violence est un livre édité par Pam McAllister qui contient plusieurs essais et poèmes importants et qui vont au cœur du problème. Dans son article sur « Les femmes, la paix et le pouvoir », l'historienne Jo Vellacott examine les relations de pouvoir et la violence. Qu'est-ce donc que le pouvoir? « Le monde prétend que le pouvoir c'est l'argent, que le pouvoir c'est les armes, qu'un dictateur est un homme puissant, que mon patron a un pouvoir sur moi, que les hommes ont plus de pouvoir que les femmes. En se basant sur cela, il semble que le pouvoir s'exerce à travers la violence et qu'en effet, le potentiel de violence physique, économique et psychologique est presque une définition du pouvoir. »

Son groupe Quaker d'études pacifistes comprend, entre autres, le professeur Ursula Franklin dont nous avons déjà parlé. Ce groupe a travaillé à définir la violence et la non-violence et a finalement abouti à une analyse originale et satisfaisante. Pour ce groupe, la violence c'est « le fait d'être sans ressources ». Dans son article, Vellacott décrit les scénarios suivants :

> Si je suis un membre d'une minorité opprimée et que je n'ai aucun moyen de me faire entendre, alors j'ai recours au terrorisme. Si je suis un dictateur et que malgré cela, je ne parviens pas à vous faire penser comme je le veux, alors je vous fais jeter en prison, j'affame vos enfants, je vous torture. Si je suis une femme qui vit une situation de mariage autoritaire traditionnel, et que je me sens impuissante, inférieure et sans ressources, tout cela en raison de la dépréciation constante de mon mari, alors je vais commencer à mon tour à le déprécier, à le manipuler, à le ridiculiser aux yeux de ses enfants. Si je suis un enfant, incapable d'empêcher les querelles constantes de mes parents et de me défendre contre les soudains accès de rage de ma mère, alors je vais me mettre à voler, à briser quelque chose de précieux et me sauver, ou je peux même me suicider. Et si je suis le Président des États-Unis, avec toute la force dont je dispose, et que je ne parviens pas à m'assurer que les pays en voie de développement, et spécialement les pays riches en pétrole, agissent selon mes intérêts, alors je retiendrai les exportations de nourriture comme arme politique et je construirai toujours plus d'armements. La violence, c'est le fait d'être sans ressources.

La non-violence peut être puissante et créative

D'un autre côté, la non-violence peut être très puissante dans sa créativité. Nous connaissons tous Gandhi, le grand apôtre de la non-violence, mais aussi Rosa Parks,

cette femme noire qui avait refusé de céder son siège d'autobus à un blanc et qui fut à l'origine du célèbre boycott des autobus de Montgomery organisé par Martin Luther King, et Dolores Huerta, une compagne de Cesar Chavez dans la lutte non-violente pour la syndicalisation des travailleurs agricoles mexicains aux États-Unis, et Dorothy Day, fondatrice du mouvement des Catholic Workers, etc…

Un bon exemple de cette sorte de pouvoir est celui de Marion Dewar, mairesse d'Ottawa, une femme d'inspiration qui permet d'entrevoir ce que pourrait être l'exercice d'un pouvoir qui n'est pas basé sur la menace. Il y a quelques années, au plus fort du débat sur la Constitution, les peuples autochtones du Canada organisèrent le « train de la Constitution » qui traversa le Canada pour aller revendiquer leurs droits à Ottawa. Durant des manifestations autochtones, quelques années auparavant, on avait eu recours à l'escouade anti-émeute et il y avait eu de la violence et des matraquages sur la colline du Parlement.

Les policiers d'Ottawa étaient donc inquiets et prévoyant une répétition des mêmes événements, ils réclamèrent à nouveau l'aide de l'escouade anti-émeute. Mais Mario (*sic*) Dewar ne prend pas de décisions seule. Elle s'appuie sur la sagesse collective des comités consultatifs pour l'éclairer sur toutes sortes de questions. Cette fois-là, elle demanda au groupe qu'elle rassembla de lui suggérer une méthode créative pour garder la paix. Et au lieu d'attendre les autochtones avec des matraques, ils décidèrent de les accueillir en demandant aux citoyens d'Ottawa d'ouvrir leurs maisons et de loger les voyageurs durant leur séjour. La réponse fut tellement enthousiaste qu'il y eut plus de logements offerts que de places nécessaires. Les hôtes et leurs invités développèrent des liens d'amitié. Les femmes autochtones vinrent avec leurs jeunes enfants; d'autres allaitaient leurs bébés. Il n'y eut aucune violence. L'atmosphère était très joyeuse. La manifestation eut lieu sur la colline du Parlement, ils firent valoir leur point de vue, ils atteignirent les objectifs qu'ils s'étaient fixés, et qui étaient d'attirer l'attention sur leurs revendications, et ils rentrèrent chez eux.

Marion Dewar affirme clairement qu'elle ne veut pas jouer les jeux masculins de la menace ou de l'arbitrage obligatoire. Elle est entièrement franche en mettant les cartes sur table et en décrivant la situation telle qu'elle est. C'est en redéfinissant le problème, dit-elle, qu'on découvre souvent de grandes possibilités de solution. Combien de fois la plupart d'entre nous devons-nous faire appel à nos ressources de manière créative afin de résoudre un conflit? Après tout, dans nos vies quotidiennes, nous ne prenons pas un fusil pour menacer nos familles, nos amis ou nos collègues de travail chaque fois que nous sommes en désaccord avec eux ! Marion Dewar nous donne un bon exemple du « fait d'avoir des ressources » (resourcefulness), comme pouvoir partagé plutôt que comme pouvoir exercé d'en haut, en opposition avec le « fait d'être sans ressources »

(resourcelessness) qui conduit à la violence aussi bien individuelle que plus globale et qui est malheureusement considérée comme normale par la société en général.

Qu'est-ce que la non-violence?

Dans notre travail pour la paix, plusieurs croient que la non-violence signifie éviter les conflits à tout prix. Il est important de découvrir que la non-violence est une approche bien plus active, car elle suppose une implication active dans les conflits et une implication personnelle dans les situations sociales.

La non-violence consiste plutôt à abolir le pouvoir tel que nous le connaissons et à le redéfinir comme quelque chose de commun à tous, utilisé et partagé par tous. Ce pouvoir d'accomplir des choses à travers la découverte de notre propre force s'oppose à l'acceptation passive d'un pouvoir qui est exercé par d'autres, souvent en notre nom. C'est la sorte de pouvoir qui peut signifier la désobéissance civile non violente, qui peut être exercé par les jeunes comme par les vieux, par les femmes comme par les hommes et les enfants. On songe tout de suite à plusieurs exemples de la force de ces méthodes non violentes de résistance, événements qui ont marqué l'histoire et qui pourtant sont rarement soulignés dans notre monde violent.

De nombreux exemples

Ainsi, durant la [Deuxième Guerre] mondiale, le peuple hollandais décida qu'il porterait lui aussi le brassard jaune que les Nazis forçaient les Juifs à porter. C'était une façon de rendre les Juifs invisibles. Les Norvégiens pratiquèrent également la non-coopération et développèrent des techniques ingénieuses pour empêcher les Nazis d'exercer le contrôle social et politique qu'ils tentaient d'imposer.

Durant le mouvement pour les droits civils aux États-Unis, la non-coopération comprenait l'occupation par les Noirs des restaurants, des autobus et des autres endroits normalement réservés « aux Blancs seulement ». Pendant plusieurs mois, l'année dernière et cette année, les femmes de Greenham Common ont empêché les missiles Cruise d'effectuer des manœuvres dans la campagne anglaise illustrant ainsi éloquemment le contraste entre des femmes pacifiques et sans armes et la puissance militaire gigantesque. Il en est de même à Comiso, en Italie à Seneca Falls dans l'État de New York, à Cole Bay en Saskatchewan.

Le Peace Tax Fund (le Fonds des impôts pour la paix), ici au Canada, est également un exemple actuel de résistance non violente: des gens refusent de payer la portion de leur dollar d'impôt qui est consacrée aux dépenses militaires, c'est-à-dire 12,5%. L'objectif poursuivi est de consacrer plutôt cet argent à l'éducation pour la paix et à la recherche ici dans notre pays où le ministère de la Défense finance présentement cinq ou six

postes universitaires pour les études stratégiques, mais pas un seul pour les recherches sur la paix.

L'Alliance pour l'action non violente (ANVA) et le Cruise Missile Conversion Project de même que plusieurs autres groupes pour la paix et la justice sociale cherchent à développer des structures sociales et des processus de décisions par consensus qui sont en accord avec ce que beaucoup de féministes développent dans leurs analyses autant que dans leurs pratiques.

Des femmes prennent position

Dorothy Soelle, une théologienne allemande, conclut son livre, intitulé *La course aux armements tue, même sans guerre*, en écrivant : « De plus en plus de femmes comprennent qu'il n'y a rien qui menace davantage le monde que nous voulons bâtir et le nouveau partage de la vie que nous cherchons ensemble, que le militarisme des hommes qui nous gouvernent. Une fois que vous avez découvert ce que ça signifie que d'être une femme, vous ne pouvez qu'être du côté de la paix, et non de ceux qui la protègent au point de la tuer ! Et cette prise de conscience continue de se répandre… »

Quand on commence à comprendre les liens entre le sexisme, le patriarcat et le militarisme, on ne peut plus les ignorer parce qu'ils touchent les racines mêmes de l'acceptation de la menace et de la violence dans la société. C'est comme d'allumer une lampe afin d'être capable de voir les toiles d'araignées avant de pouvoir s'en débarrasser.

Les femmes du Nicaragua ont compris cela, même au moment où elles se battaient aux côtés de leurs camarades masculins dans leur révolution violente qu'ils considéraient comme leur dernier recours. Quand on leur dit que leurs luttes de femmes devraient attendre après que la révolution aurait été victorieuse, les femmes refusèrent; car elles avaient conscience que les deux devaient aller de pair sinon la révolution elle-même ne pourrait pas être réussie. Leur influence a porté fruit comme en témoignent les remarquables changements sociaux et éducatifs qui ont été réalisés immédiatement après la fin de la guerre. Pour un aperçu de ces femmes et de leur lutte, on peut visionner le film produit par le Studio des femmes de l'ONF, *Dream of a Free Country*.

Dans son introduction à *Refaire le tissu de la vie*, l'éditrice Pam McAllister écrit :

> Les livres qui sont sur l'étagère, au-dessus de mon bureau, illustrent bien la double dimension de ma recherche fondamentale. La moitié de l'étagère est bourrée de livres sur le viol, les voies de fait, les femmes battues, les analyses féministes de la pornographie, les études sociales et psychologiques sur la violence. Et à mi-chemin sur l'étagère, ils rencontrent l'autre moitié de ma vie : des livres sur Gandhi, la non-violence, l'histoire des pacifistes, des Quakers et des militants du mouvement pour la paix, des livres de Barbara Demming et de Martin Luther King.

Je suis convaincue que Martin Luther King, qui a si clairement relié la pauvreté, le racisme et le militarisme dans son discours *Au-delà du Vietnam*, inclurait également le sexisme dans son analyse et ses préoccupations s'il vivait encore aujourd'hui.

Et il comprendrait très bien la conclusion de Pam McAllister :

> La non-violence féministe est à la fois le processus, la stratégie et la philosophie qui rendent compte à la fois de ma rage et de la vision du monde dans lequel je veux vivre. Pour moi, les moyens et les objectifs doivent être cohérents. Je ne crois pas que je puisse endosser la notion patriarcale du pouvoir par la force dans mes confrontations quotidiennes et en même temps être prise au sérieux quand je parle d'un idéal futur qui préconise la sagesse, la sensibilité, l'équité et la compassion comme exigences de base dans la façon de diriger les affaires du monde.
>
> La force particulière de la non-violence lui vient de la double nature de son approche : le respect et le souci véritable d'un côté, et le défi et la non-coopération obstinée avec l'injustice de l'autre. Replacée dans la perspective féministe, la non-violence est la jonction de notre rage sans compromis contre le pouvoir destructeur et brutal du patriarcat avec notre refus d'adopter ses méthodes, un refus de s'abandonner au désespoir, ou à la haine ou d'abandonner les hommes à leur sort en faisant d'eux « l'autre » comme eux-mêmes ont fait de ceux qu'ils craignent « les autres ».

Conclusion

Je vous parle ce soir avec beaucoup d'amour et de souci pour mes frères et sœurs de partout dans le monde. J'ai eu l'occasion de me rendre deux fois en Union Soviétique au cours de la dernière année et je sais, pour l'avoir vu de mes yeux, à quel point les gens ont peur de la guerre. Leurs vieux leaders masculins, terrifiés, paranoïaques et compétitifs sont poussés le dos au mur par les vieux leaders masculins excessifs du régime américain.

Je vous parle en tant que femme canadienne blanche, privilégiée et instruite, mais très consciente des luttes quotidiennes des autres parties du monde où la survie de chaque jour ne tient qu'à un fil. Je suis consciente que pendant qu'il ne faut que de 6 à 8 minutes à un missile Pershing II pour atteindre son objectif au Kremlin à partir de ses bases en Europe de l'Ouest, il faut encore de 6 à 8 heures par jour à bien des femmes africaines pour aller chercher l'eau destinée à leur famille. Je suis consciente que selon l'Agence américaine pour le contrôle des armes et le désarmement, les dépenses militaires mondiales atteindront 1 trillion de dollars américains l'an prochain (c'est-à-dire 1 290 milliards de dollars canadiens !). Je suis consciente que la

moitié des gouvernements des pays en voie de développement sont des gouvernements militaires.

Et alors je me rappelle les mots de la romancière canadienne Margaret Atwood qui dit : « L'impuissance et le silence vont de pair. Nous, de ce pays, devrions utiliser notre position privilégiée non comme un abri contre les réalités de ce monde mais comme une plate-forme pour parler ».

En terminant, je voudrais revenir au thème du féminisme et de la non-violence comme concepts révolutionnaires. Martin Luther King disait :

> Une véritable révolution des valeurs trouvera bientôt inacceptable ce contraste éhonté entre la pauvreté et la richesse. Une nation qui continue à dépenser plus pour sa défense militaire que pour ses besoins sociaux approche à grands pas de sa mort spirituelle. Notre seul espoir repose dans notre capacité à retrouver l'esprit révolutionnaire et à déclarer une guerre sans merci à la violence du racisme, du militarisme et de la pauvreté.

Ursula Franklin nous rappelle qu'historiquement de nombreux défenseurs des droits des femmes étaient des pacifistes tout comme les hommes qui s'opposaient à la guerre étaient souvent très favorables aux luttes menées par les femmes pour leur identité et pour l'égalité. Pour elle, la lutte pour les droits des femmes et l'opposition au militarisme sous toutes ses formes sont les deux faces d'une même médaille. Et cette médaille unique, c'est l'espoir d'un futur qui soit vivable sans stéréotypes sexistes ni guerriers. Mais on ne pourra réaliser ce futur que si on se base sur le respect, et non sur la domination, aussi bien entre les individus qu'entre les groupes et entre les peuples. Plusieurs d'entre nous sont convaincus que si on ne peut atteindre ces objectifs, il n'y aura tout simplement pas de futur. Ironiquement, ce pourrait bien être l'ultime « menace »…

C'est maintenant qu'il faut agir.

§

Dorothy GOLDIN ROSENBERG.

Source : GOLDIN ROSENBERG, Dorothy, « Comment concilier la paix (shalom) avec la justice sociale », *Dossier du Congrès – 1984 – Paix et Justice*, Montréal, 1984, p. 3-17.

LE DÉSARMEMENT : LA QUESTION DE L'HEURE ?

Francine PELLETIER

À juger seulement par la présente campagne électorale fédérale (été 1984), la question de l'heure, celle qui bouleverse et qui marque des points, c'est la question des femmes. Tout simplement parce que les femmes se sont battues assez fort, assez longtemps et de façon assez précise pour que les questions qui les préoccupent soient reprises sur la scène du pouvoir politique.

Je ne crois pas que la question du désarmement en soit rendue là. Ceci dit, ce n'est pas parce que les gouvernements traînent la patte en ce qui concerne les revendications et les besoins des gens qu'il faut conclure que le désarmement n'est pas une question importante.

Depuis la démonstration monstre à New York en juin [19]82 (la plus grande manifestation jamais vue en Amérique du Nord), il est très clair qu'à l'instar des Européens, de plus en plus de gens s'opposent à la course aux armements. Et ce qu'il y a d'extraordinaire là-dedans, c'est que, contrairement aux pays du Tiers-Monde où ce genre de démonstrations déchaînées, (je veux dire par là, non seulement qu'elles attirent énormément de monde mais, aussi, des personnes de tous âges, de tous les milieux, de différentes tendances) se passent souvent, pour nous c'est une première. Pour l'instant, donc, le grand potentiel du mouvement pour la paix (dans cet hémisphère) réside dans le fait que cela implique beaucoup de monde, qu'on ne peut y être indifférent.

Le problème

Mais les raisons pourquoi on n'est pas indifférent-e-s à l'idée d'une guerre nucléaire ne sont peut-être pas toujours les bonnes. Il est fort à parier que pour bon nombre de gens qui manifestent tout à coup dans les rues, la guerre nucléaire est la seule ombre à leur tableau de personnes plutôt privilégiées, plutôt bien nanties, mais qui ont peur soudainement de mourir trop vite et trop mal. Bien sûr, on ne peut pas être contre le besoin que nous avons de sauver notre peau, la survie est un principe trop élémentaire. Mais si c'est vrai que la question du désarmement préoccupe beaucoup plus les pays industrialisés que les pays du Tiers-Monde, il faudrait peut-être se demander si ce n'est pas parce que nous considérons notre survie, à nous, plus importante.

Or nous qui pensions jamais qu'une guerre nous arriverait « à nous », on y pense, on y croit dans certains cas et on a peur. Mais, comme dirait Solanges Vincent, « on ne bâtit pas un mouvement crédible sur la peur ». Il s'agirait donc, à mon avis et à l'avis de d'autres féministes, non pas tellement de s'évertuer à compter les bombes à droite et à gauche, à l'Ouest comme à l'Est, ou à infiniment débattre si le missile Cruise doit être testé ou non, comme c'est présentement le cas au sein du mouvement pour la paix : ce qu'il faut se demander, c'est si on est prêt-e-s à changer nos valeurs. C'est à ça qu'il va falloir plutôt répondre si la question du désarmement est pour « débloquer » et finir par rebondir sur le tapis du Parlement (On a beau se moquer avec raison de nos politiciens et leur façon de faire de la politique, le désarmement sera, mieux encore que la question de l'heure, *l'événement* du siècle le jour que nos gouvernements désarmeront vraiment).

Les femmes

Il est à noter, d'ailleurs, que le peu qui a été dit sur le désarmement pendant la campagne électorale, c'est grâce à des femmes, notamment Iona Campagnolo en première position en faveur du gel nucléaire, ce qui va à l'encontre de la position officielle du parti Libéral (et elle se l'est fait dire). Mais, depuis, et Gil Turner aidant, l'idée fait son petit bonhomme de chemin…

Il ne faudrait pas sous-estimer l'apport des femmes au mouvement pour la paix. Elles en sont vraiment les piliers. D'abord, parce que ce sont elles qui ont parti le bal en créant, au début du siècle[1] la ligue internationale des femmes pour la paix et la liberté. C'étaient des suffragettes qui se battaient non seulement pour le droit de vote mais pour que cesse la guerre. On a tenté de les réduire au silence en disant : « Si vous ne pouvez vous battre pour la Patrie, vous ne pouvez voter ». Alors qu'elles avançaient, au

1. Il y a des exemples plus anciens encore (jusque dans la préhistoire, voir *La Vie en Rose*, sept.-oct. 82) de l'implication des femmes pour la paix mais je m'en tiens à des exemples qui sont dans la lignée du pacifisme comme nous le connaissons aujourd'hui.

contraire, que la fonction même d'une démocratie exigeait qu'elles tournent le dos sur la force brute pour se baser, plutôt, sur la consultation du peuple (dont les femmes). Elles ont même approché les chefs d'États en guerre avec un plan de négociations qui eurent mis fin à ce conflit qui piétinait dans les tranchées. Bien sûr, leur proposition fut jugée naïve et complètement ignorée.

Les femmes ont été aussi importantes au début des années [19]60, au moment de la première vague pacifiste contemporaine. Women Strike for Peace aux États-Unis et la voix des femmes au Canada, tout particulièrement, puisque ce sont elles qui ont mené le fameux Baby Tooth Campaign, démontrant qu'à la suite des essais nucléaires – qui commençaient littéralement à pleuvoir à ce moment-là – la radioactivité n'était pas seulement dans l'air.

Ce furent essentiellement des gestes de compassion, importants pour cette raison là, étant donné que la compassion fait assez souvent défaut en ce bas monde. Car la première motivation de ces femmes était à titre de mères inquiètes pour l'avenir de leurs enfants et de l'humanité toute entière. Certainement de belles et bonnes intentions mais qui malheureusement ne suffisent pas. On pourrait même dire que ce côté très humanitaire des femmes a toujours donné bonne conscience à ceux qui déclenchent et mènent les guerres. Car quoi de plus rassurant que de savoir que, quoiqu'on fasse, il y aura toujours des femmes dévouées qui ramasseront les pots cassés et penseront (*sic*) les bobos? On ne peut pas dire, d'ailleurs, que ce genre d'implication pacifiste a changé quoi que cela soit. Il me semble qu'il faudrait donc trouver autre chose.

C'est pourquoi je crois qu'une perspective féministe est absolument essentielle au mouvement pour la paix. Parce que le féminisme préconise un bouleversement de l'ordre soi-disant « normal » des choses où les plus petits sont mangés par les plus gros, où les hommes mènent et les femmes suivent… tout un système de valeurs qui, avec ou sans bombes, nous tue. Plus spécifiquement, parce que le féminisme fait des liens qui s'imposent entre le sexisme et le militarisme.

L'exemple peut-être le plus éloquent est cette déclaration faite par des femmes israéliennes, en pleine guerre contre le Liban : en juin [19]82, elles ont fait une grosse manifestation et ont dit à cette occasion :

> ils disent partir en guerre pour nous protéger, nous leurs sœurs, filles, mères, épouses, et pendant ce temps-là nous sommes censées rester à tricoter des chaussettes et attendre les bras ouverts le retour du guerrier qui a appris la stratégie : attaque, pénétration, conquête ! Nous ne nous tairons pas ! Nous refusons la purification du peuple palestinien en notre nom ! Nous ne servirons pas d'alibi à ce meurtre !

Si on remet ces paroles-là dans leur contexte, on se rend compte du poids énorme que cela peut avoir.

Il y a bien d'autres parallèles qu'on peut faire entre le sexisme et le militarisme. Par exemple : l'idée qu'il y a des plus forts, des plus gros, des plus « tough », est la même; l'idée que tout ce qui est autre, différent, mérite d'être écrasé, est la même; l'idée que l'agressivité est nécessaire et valorisante, est la même; l'idée que la violence est « sexy » est la même…

C'est tout ça qu'il ne faut pas accepter, pas seulement les bombes. L'histoire nous démontre d'ailleurs que plus une société est sexiste, plus elle se consacre à la guerre. Il y a donc un lien entre la violence que les femmes subissent chez elles, sur la rue, à leur travail, et la violence qu'on veut faire subir à « l'ennemi ». C'est l'envers de la même médaille, un revers de la médaille qui est presque toujours caché alors que l'autre éclate au grand jour au cinéma, à la télé… et est considéré spectaculaire, héroïque.

Quelle que soit la cible de toute cette agressivité, il faut bien se dire qu'il s'agit là d'un énorme mépris et d'une insécurité paranoïaque, qui aurait bien pu tous et toutes nous perdre (cela a failli se produire à quelques reprises). Mais je ne crois pas que ce soit le cas pour une raison majeure – qui n'est ni l'effroi que les hommes pourraient ressentir tout à coup devant l'énormité de leurs gestes, ni la compassion de la part des femmes – mais, plutôt, l'argent, autre élément important de la culture patriarcale et plus précisément, du capitalisme. Cet argent « qui parle » plus fort, finalement, que toutes nos protestatins (*sic*).

Parce que la guerre, c'est aussi beaucoup une question de sous. On parle encore sans arrêt des horreurs de la dernière guerre et du « mal incarné » qu'a été Hitler, mais ce sont des multinationales, dont « notre » Pratt and Whitney, qui lui ont fourni des armes. Et s'il y a maintenant une certaine volonté à revenir aux armes conventionnelles, non-nucléaires, c'est que l'industrie de guerre se rend compte qu'il n'est pas très « rentable » de tuer tous ces clients.

Il est donc important de parler de la guerre dans ces termes là car il est plus nécessaire de comprendre la psychologie de la guerre que d'être très au courant de la bonne quarantaine de conflits qui se déroulent présentement dans le monde. Ce qui ne veut pas dire simplement accuser les hommes en disant, « voyez, ils sont compétitifs, agressifs, violents.., nous, les femmes, on est pas comme ça… » C'est toujours tentant mais certainement trop facile.

Si c'est vrai que la plupart des femmes ne sont pas comme ça, c'est parce que la douceur, la soumission, la tolérance ont été nos moyens de survie. Mais il ne s'agit plus de simplement survivre, de rester prises dans notre conditionnement. Aujourd'hui, les femmes veulent aller plus loin qu'elles n'ont jamais pu aller, elles veulent vivre complètement, pour elles, pas pour leurs enfants. Ou comme Bella Abzug aux États-Unis, a dit : « We want our equal rights in a living world, not in a dead one ». Il faut donc trouver les moyens pour le faire.

La non-violence

Or j'aimerais finir en parlant brièvement de la non-violence, une pratique qui m'apparaît essentielle à développer. Car je crois que la non-violence pourrait être aux pays industrialisés ce que les guerres de libération sont au Tiers-Monde. C'est-à-dire : la meilleure façon de *résister*, ou comme une ex-guerillera aux Philippines m'a dit concernant la lutte armée : « la plus haute expression de la lutte ». Car la lutte armée et la non-violence ne s'excluent pas mutuellement – et j'ai mis un certain temps à comprendre ça, probablement parce qu'on a tous tendances à voir les choses en « bien » ou « mal », en noir ou blanc, et parce qu'on est généralement assez ignorant-e de ce que les autres vivent.

Les pays du Tiers-Monde vivent, pour la plus part, une misère et une répression très grandes qui ne leur laissent pas grand choix face à la question de se battre ou pas. Nous ne vivons pas la même chose, notre oppression est beaucoup plus subtile. Il faut donc donner des moyens plus subtils.

Si la non-violence m'apparaît une solution intéressante, tant pour les hommes que pour les femmes, c'est que loin d'encourager la « passivité », c'est une façon d'envisager le conflit sans « perdre les pédales ». Or les femmes ont besoin d'aborder la confrontation (on nous a toujours dit de l'éviter), comme les hommes doivent cesser de perdre les pédales. Certainement le meilleur exemple de tout ça à l'heure actuelle, ce sont les Camps des femmes pour la paix qui se sont répandus un peu partout en Occident, jusque derrière le rideau de fer, et aussi en Australie (voir *LVR* janv.-fév. 84). Ce sont littéralement des mouvements de résistance et possiblement le plus bel exemple de désobéissance civile, qui est le fondement même de la non-violence. Ces femmes qui sont campées à proximité des installations militaires, jour et nuit, pendant des mois et même des années, avec très peu de moyens techniques ou financiers, mais avec énormément d'imagination et de persévérance, ne disent pas seulement NON aux armes, elles inventent une riposte à l'impasse politique dans laquelle on se retrouve continuellement coincée.

La non-violence est don (*sic*) particulièrement importante parce qu'elle nous force à préciser ce qu'on veut dire quand on parle d'un « monde meilleur », à inventer des alternatives. Et, finalement, elle donne de l'espoir car la non-violence suppose que, tout comme les femmes ont trouvé les moyens de changer, d'évoluer, tout ce à quoi nous nous opposons finira par changer aussi.

§

Francine Pelletier, journaliste – Cofondatrice de la revue féministe *La vie en rose*.

Source : PELLETIER, Francine, « Le désarmement : la question de l'heure? », *Dossier du Congrès – 1984 – Paix et Justice*, Montréal, 1984, p. 30-34.

CHAPITRE 4 : VERS UN NOUVEL ORDRE MONDIAL, 1988-1992

LES DROITS DES FEMMES DANS L'ÉGLISE

Marie-Andrée ROY

Poser la question des droits des femmes dans l'Église est-ce soulever une question superflue au moment où il existe tant de souffrances, tant de drames humains dans le monde? Est-ce une question pour petites bourgeoises, pour intellectuelles qui ont le temps et les moyens de se préoccuper de telles questions? S'il est vrai que le débat à ce niveau a surtout été porté par les femmes scolarisées issues des classes moyennes, je soutiens que cette question concerne toutes celles et ceux qui sont épris de justice.

Mais poser la question des droits humains et notamment la question des droits des femmes dans l'Église c'est poser une question extérieure au réseau sémantique traditionnel de cette institution. En effet, pendant longtemps l'Église s'est tenue à l'écart de ce discours associé au libéralisme qu'elle dénonçait. Aujourd'hui elle accepte de s'impliquer, aux plans national et international, dans certains dossiers concernant la défense des droits des personnes mais elle continue de refuser de reconnaître la validité de certains de ces droits pour sa propre organisation (non discrimination en ce qui a trait au sexe, à l'orientation sexuelle, au statut civil). Autrement dit, l'Église soutient qu'elle, c'est pas pareil. Les grandes religions sont d'ailleurs parvenues à faire admettre ce point de vue au plan légal et échappent par exemple aux règles qui touchent la discrimination des sexes. Quoi penser de cette situation?

Pour ma part, je vous répondrai sans hésiter, que si l'Église n'a pas à se mettre à la remorque des États pour proclamer une chartre des droits, il importe qu'elle reconnaisse la pleine égalité des femmes et des hommes, égalité déclarée et concrètement mise en œuvre dans tous les paliers de son organisation parce que :

- il ne s'agit pas de se plier à une quelconque mode de la modernité mais bien d'être fidèle à sa propre tradition évangélique qui proclame la liberté et

l'égalité de tous les humains.

- il s'agit de répondre à une exigence interne de sa propre organisation qui a besoin de la participation pleine, entière, libre de tous les membres de la communauté pour accomplir la mission que le Christ lui a confiée.
- mais il en va aussi de la crédibilité de cette institution dans ses interventions pour la défense de l'ensemble des droits humains auprès des autorités civiles. L'Église mine son poids moral en continuant de pratiquer la ségrégation des sexes à l'heure où l'on admet des femmes aux plus hauts postes de responsabilités dans la société civile.
- le non-respect des droits des femmes dans l'Église constitue une caution, une légitimation du non-respect des droits des femmes dans l'ensemble des autres sociétés. Soyons clair : s'il existe des femmes violentées, battues, violées c'est notamment parce que les femmes ne sont pas des sujets pleinement égaux dans notre société. On ne bat pas son égal; on bat celui ou celle sur qui on croit avoir des droits, on bat son inférieur. L'Église, en perpétuant l'inégalité institutionnelle des femmes et des hommes, apporte sa contribution à ce système de violence. Réclamer la pleine reconnaissance des droits des femmes dans l'Église, c'est vouloir poser une pierre pour l'édification d'une société de partenaires égaux.

1. Les résistances de la communauté engagée

J'identifie, dans la communauté des croyants, cinq obstacles majeurs à la défense des droits des femmes dans l'Église (je ne parlerai pas des traditionnalistes (*sic*) ou des intégristes où les résistances sont quasi insurmontables et surtout d'un autre ordre). Ces cinq obstacles sont : la naturalisation, la banalisation, la particularisation, la spiritualisation et l'universalisation. Reprenons ces cinq obstacles :

- **La naturalisation.** Nous sommes tellement habitués à vivre dans des rapports inégalitaires, notamment dans l'Église, que cette situation semble normale, naturelle. On ne perçoit pas le mode de division des rôles entre les sexes comme un produit social mais plutôt comme une réalité innée, qui a toujours existée (*sic*) et qui n'est pas nécessairement appelée à changer. Il s'agit donc de rendre visible les rapports inégalitaires entre les sexes, de les considérer comme un construit social plutôt que comme un produit de la volonté de Dieu.
- **La banalisation.** Ici on reconnaît l'inégalité des sexes mais on la qualifie de

problème secondaire en insistant sur le fait qu'il y a des problèmes autrement plus importants ou urgents. Pensons aux discours sur les luttes de libération nationale : la libération des femmes est supposée intervenir avec la libération de la nation. Les femmes qui ont déjà été engagées dans ces luttes savent trop bien ce qu'il arrive de leurs revendications une fois la libération nationale assurée. Le naturel mâle revient vite au galop et les femmes doivent retourner à leurs fourneaux et faire beaucoup de marmots !! La même chose ne risque-t-elle pas de se reproduire dans l'Église chez ceux qui aspirent au changement de l'ensemble des rapports de pouvoir dans l'Église? Pour contrer cette banalisation il importe donc que tous les tenants du changement acceptent de faire de l'égalité des rapports hommes-femmes une priorité.

- **La particularisation.** Dans ce cas on reconnaît bien qu'il y a ici et là quelques abus de pouvoir ou problèmes de sexisme, mais on refuse de percevoir l'Église comme institution globalement discriminatoire à l'égard des femmes. Ou encore, tout en acceptant qu'il existe de sérieux problèmes, on va soutenir que cette situation ne s'applique pas à ce que l'on vit personnellement. La personne se fait croire qu'elle parvient à échapper à la loi sexiste qui vicie tous les rapports hommes-femmes dans l'Église. Il importe donc de se rappeler que l'inégalité des droits dans l'Église c'est comme les nuages de BPC, ça n'épargne personne, toutes sont touchées même si c'est à des degrés divers.
- **La spiritualisation.** Dieu n'a pas de sexe, dans le Christ se dit-on il n'y a plus ni homme ni femme, pourquoi se révolter alors sur des questions qui ont trouvé leur résolution dans la personne du Christ? Ne faudrait-il pas plutôt se dire que tant qu'on accepte le péché du sexisme dans notre Église on retarde l'avènement de l'humanité nouvelle dans le Christ?
- **L'universalisation.** Le vrai problème soutient-t-on ici c'est la libération de l'humanité. Un autre échappatoire où on oublie que les femmes composent plus de la moitié de l'humanité, où on refuse de reconnaître cette blessure spécifique qu'impose le patriarcat à toutes les femmes de l'humanité. Défendre les droits des femmes, notamment les droits des femmes dans l'Église c'est simplement se préoccuper qu'elles aient elles aussi les instruments dont elles ont besoin pour accomplir pleinement leur mission de filles de Dieu.

2. Les résistances institutionnelles

Existe-t-il maintenant des éléments explicatifs qui permettent de comprendre la lenteur quand ce n'est pas l'opposition de la direction de l'Église à la reconnaissance effective de l'égalité des femmes et des hommes? Il y en a plusieurs, je me limiterai à en retenir trois, un premier d'ordre politique, un autre d'ordre anthropologique et un dernier à caractère théologique.

- **La raison politique** concerne particulièrement la question de la répartition, du partage des pouvoirs. L'Église est une organisation hyper-centralisatrice où le pouvoir est particulièrement concentré à Rome. Parler de l'égalité des femmes c'est rappeler l'égalité de tous les baptisés, c'est vouloir instaurer une Église-communauté-responsable. Si ce projet inspire de plus en plus de chrétiennes et de chrétiens, il affronte l'opposition de la machine vaticane qui s'affaire actuellement à modeler les épiscopats nationaux en fonction de la vision romaine de l'Église.
- **Un motif anthropologique.** L'anthropologie officielle de l'Église; je ne parle pas ici des propos de l'Église québécoise où on a pu noter ces dernières années des signes d'ouverture, mais plutôt de l'anthropologie qui continue d'être mise de l'avant par Rome et qui défend encore la complémentarité des sexes, complémentarité qui implique évidemment une certaine hiérarchie. On continue de reproduire dans ce discours les divers stéréotypes sexistes sur la nature de l'homme et de la femme. La sexualité demeure encore tabou et les femmes associées à l'autre sexe. En ce sens, l'avènement de l'égalité des femmes chambarderait complètement cette vision du monde, longtemps enseignée et encore malheureusement trop promue. À quelle force le vent de l'Esprit devrait-il souffler pour faire admettre à ces hommes célibataires, qui sont à peu près tous en âge d'être mes grands-pères, que, ce qu'ils ont appris au petit puis au grand séminaire sur les femmes et qu'ils se sont efforcés d'appliquer toute leur vie, c'est-à-dire à s'en tenir loin, que cela n'est plus valide aujourd'hui?
- **Un motif théologique.** À mon point de vue on ne peut accéder à la pleine égalité des sexes sans sortir Dieu du ghetto masculin. C'est la responsabilité de la communauté des croyantes et des croyants. Voilà un formidable défi qu'il vous appartient de relever même si vous soupçonnez déjà toutes les objections qu'il peut soulever.

§

Marie-Andrée ROY, Professeure au département de sciences des religions de l'UQÀM – Cofondatrice de la collective de femmes chrétiennes et féministes, *L'autre Parole*.

Source : ROY, Marie-Andrée, « Les droits des femmes dans l'Église », *Dossier du Congrès – 1988 – Défendre les droits humains. Pourquoi au juste?*, Montréal, 1988, p. 38-40.

OUVERTURE DU CONGRÈS

Suzanne LOISELLE

Au nom de l'équipe préparatoire du Congrès, il me fait grand plaisir de vous souhaiter la bienvenue.

Pourquoi un Congrès consacré à nos sociétés et à notre Église en mal de démocratie? À l'occasion des questionnements radicaux sur les limites des démocratisations de nos sociétés et sur l'avenir de nos démocraties, nous sommes invité-e-s avec d'autres mouvements et organismes à réfléchir sur nos acquis, sur nos contradictions, sur nos essais. Vers quels projets de société voulons-nous aller? Nous sommes-nous vraiment posé la question dans le présent contexte électoral et au plus fort des « négociations » des employé-e-s du secteur public avec l'État employeur? Qu'on pense à la grève des infirmières…

Nous sommes aussi invité-e-s à nous situer dans l'Église face aux mises au silence de théologien-nes, d'évêques, de biblistes, de communautés de base; face au désaveu actuel de la CLAR par le CELAM; face au huit-clos (*sic*) de prochaines rencontres ecclésiales chez nous; face à l'imposition par Rome du nouveau serment de fidélité à tous ceux et celles qui exercent une fonction au nom de l'Église.

Ce Congrès voudrait nous permettre de saisir l'importance et la pertinence de nos luttes pour les droits démocratiques dans nos sociétés et dans nos églises. Que nous vivions au Nord ou au Sud, dans des démocraties dites libérales ou populaires, dans des démocraties formelles ou de façade, dans des régimes dictatoriaux, civils ou militaires, au cœur des traditions occidentale et orientale ou au cœur des urgences des sociétés du tiers-monde, nous constatons une grande divergence de perspectives en matière de démocratie et de démocratisation.

Pouvons-nous par exemple parler de véritable démocratie quand chaque quatre (4) ans, les présidents ou les premiers ministres de nos pays sont élus avec moins de 50%

des votes de l'électorat? Quels sont les choix de société qui favorisent ou retardent l'avènement de sociétés démocratiques? Comment se pose la question de la démocratisation dans une église reconnue comme un organisme centralisateur ayant à sa tête un évêque, celui de Rome? Comment comprendre la cohérence entre les grands discours de l'Église, en particulier ceux sur les droits de l'homme, et « les choix stratégiques, en particulier quant aux nominations épiscopales, particulièrement dans des Églises comme celle des Pays-Bas, de l'Autriche, et comme celles d'Amérique latine, où la préférence va nettement aux hommes d'ordre plutôt qu'aux prophètes »[1] ?

D'où viennent la non-place faite aux femmes, l'infériorisation toujours actuelle du laïc par rapport au clerc, la romanisation des églises locales qu'elles soient africaines, asiatiques ou latino-américaines?

Comme l'écrit Paul Valadier, jésuite, démis de ses fonctions de directeur de la revue *Études*,

> Faut-il nous rappeler la vive polémique développée au XIXe siècle contre les droits de l'homme qui a rangé l'Église du côté des courants anti-républicains, nous dirions aujourd'hui antidémocratiques… L'anti-républicanisme conduira aussi à de coupables complaisances envers les régimes politiques opposés aux principes démocratiques, et donc à de longs aveuglements devant la montée des fascismes. (Paul Valadier, *L'Église en procès*, pp. 153-154)

À l'heure où deux logiques s'affrontent dans notre Église, la logique institutionnelle et la logique missionnaire, comme nous le rappelait Gregory Baum au cours du Congrès de l'an dernier,

à l'heure où les fascismes refont surface un peu partout,

à l'heure où l'appauvrissement gagne du terrain au Québec,

à l'heure où la vie religieuse est mise au pas par la condamnation du projet *Parole et Vie* de la CLAR par le CELAM,

à l'heure où les jeunes sont exclus dans la construction de projet de sociétés nouvelles (chez nous, en Chine…),

à l'heure où nos sociétés refusent aux autochtones la reconnaissance de leurs droits et l'accessibilité à leurs terres, les démocraties, les démocrates et les démocratisations ont-ils encore de l'avenir?

Au cours de ce Congrès, nous n'avons certainement pas la prétention de vider ces questions. Nous n'avons pas non plus la prétention de faire des consensus dans nos réponses à ces questions. Nous croyons cependant que l'heure est venue de nous demander de quoi est faite la véritable démocratie, de reconnaître les contradictions et de vérifier les chances réelles de participer à la construction de sociétés démocratiques. Nous croyons aussi pertinent de rêver à l'établissement d'une démocratisation dans nos

1. « Quelle Église pour demain? » François Biot, *Échanges* no 227-28, nov.-déc. 1988)

églises. Nous souhaitons que le Congrès nous fasse surtout entrevoir des Églises qui contribuent à construire aujourd'hui des sociétés sans exclus, sans appauvris et sans exploités. Nous souhaitons enfin que le Congrès nous aide à préciser des pratiques alternatives qui orientent nos engagements de travail, nos solidarités et nos pratiques missionnaires face aux nombreux défis à relever pour changer nos mondes et nos églises.

> […] C'est pourquoi il faut se remettre en route, dans une condition d'homme et de femme libres à la recherche du Seigneur, qui toujours précède les siens… à celui qui prétend que jamais rien ne changera vraiment dans une église « intransigeante », on ne peut que demander… de se mettre… collectivement devant les nouvelles conditions sociales et culturelles de l'annonce du message évangélique. C'est seulement dans la mesure où l'Église, dans tous ses membres et à travers toutes ses structures, devient consciente d'un cours nouveau des choses que des modifications de mentalités, d'idées, de structures s'opéreront peu à peu. Là est l'originalité du Concile : il a brisé par rapport aux conceptions d'un catholicisme assiégé et il a ouvert la voie à une relation sans peur ni timidité avec le monde moderne. (Paul Valadier, *L'Église en procès*, p. 176)

Souhaitons-nous ensemble de ne pas avoir peur, de ne pas tourner le dos trop longtemps à l'esprit de Vatican II et de nous « remettre en route » !

Avant de terminer, il me fait extrêmement plaisir de remercier tous ceux et celles qui ont rendu possible ce congrès. Je remercie de façon particulière Jacques Bélanger et Jean-Marie Ladouceur qui se sont joints à l'équipe des permanent-e-s de l'Entraide dans la préparation de ce Congrès. Je remercie tous ceux et celles qui ont accepté d'intervenir, Marcel Pepin, Rémi Parent, Pierre Vallières, Yvette Bellerose, Franklin Midy. Je remercie de façon spéciale Ivone Gebara qui nous arrive du Brésil et qui nous accompagne tout au long du Congrès. Je remercie Thérèse Bouchard pour l'animation du Congrès. Je remercie tous ceux et celles qui sont à l'accueil, qui animeront des ateliers, qui nous aideront à prier et à célébrer notre espérance.

Merci à chacun-e de votre présence ce soir et de votre participation à cet événement annuel. Je vous souhaite un bon et stimulant Congrès !

§

Suzanne Loiselle, directrice de l'Entraide missionnaire.

Source : LOISELLE, Suzanne, « Ouverture du Congrès », *Congrès – 1989 – Monde… Église… En mal de démocratie*, Montréal, 1989, p. 5-7.

NOS PRATIQUES DÉMOCRATIQUES, À LA LUMIÈRE DE L'ÉVANGILE

Jacques BÉLANGER

1. UN MONDE NEUF À BÂTIR

Habiter ensemble aujourd'hui la planète terre, d'une manière fraternelle et sans exclusion : voilà pour nous tous un défi majeur et d'une extrême urgence.[1] L'approche de l'an 2,000 nous fascine et nous pèse à la fois. Nous nous trouvons tous et toutes engagé-e-s dans une migration complexe et périlleuse. Et nous ne savons comment opérer ce tournant, ni comment le vivre ensemble. À quelles forces faut-il recourir? À quelles motivations nous accrocher? Qui nous accompagnera dans ce virage inédit? Notre foi chrétienne peut-elle nous y être de quelque secours? Et notre appartenance à l'Église?

Ce qui se trouve en jeu, c'est la survie même de notre planète, de tout l'environnement, y compris les humains, c'est « notre avenir à tous ».[2] Il est devenu indispensable, en cette fin du [deuxième] millénaire, de tout faire pour rendre la terre habitable, pour nous assurer « que le maximum possible d'êtres humains sur cette terre soient vraiment traités comme des êtres humains »[3] bref, pour contribuer à la gestation d'un monde neuf.

1. Je prends le mot « démocratie » dans son sens très large, tel qu'il a été reçu tout au long du Congrès : la cogestion de la vie collective du peuple, ce qui n'exclut pas bien sûr des services et des responsabilités, mais toujours assumés dans le respect de la liberté fondamentale de toutes les personnes.
2. Voir *Notre avenir à tous*, ouvrage rédigé par la Commission mondiale sur l'environnement et le développement, éd. du Fleuve, Montréal 88.
3. Claude Julien, dans le Rapport du Congrès de l'Entraide missionnaire 1982, p. 109.

1.1 Tous concernés par notre avenir collectif

À cette tâche, nous sommes toutes et tous conviés. La famille humaine doit se serrer les coudes et passer à l'action. « Tous, hommes et femmes sans exception, convaincus de la gravité de l'heure présente, et conscients de leur responsabilité personnelle «[4], sont appelés à sortir de la passivité et à fournir leur contribution. C'est une vaste concertation où tous sont conviés à devenir sujets. De moins en moins on pourra se permettre de confier à quelques-uns le sort de tous et de toutes, comme on le fait trop souvent dans les Églises et dans la société.

1.2 Un rêve toujours vivant

Cette mobilisation générale pour la survie et le mieux-être de tous, rejoint un vieux rêve souvent resurgi au cours des temps, et qui s'est toujours traduit par des pratiques bien concrètes, comme c'est le fait encore aujourd'hui.

Sous des mots comme « la justice et le droit », la paix, liberté-égalité-fraternité, solidarité, « développement solidaire », promotion collective, droits humains, démocratie…, on n'a cessé de relancer ce rêve d'une fraternité universelle. Le prophète Isaïe, au chapitre onze, a écrit une page qui apparaît comme un sommet du genre.

1.3 L'apport de nos générations actuelles

Nos générations récentes en particulier ont été fécondes en témoins et en événements qu'on peut appeler démocratiques. Nous avons connu des mobilisations comme celle de Gandhi; celle des Noirs d'Amérique du Nord avec Martin Luther King; celle de l'Amérique latine entière, avec un nombre grandissant de femmes et d'hommes qui bâtissent à bout de bras, sans moyen, et souvent dans la répression, des communautés alternatives; celle qui a mené à l'indépendance juridique, au cours des années 60, la plupart des pays d'Afrique. Nous assistons à la lutte contre l'apartheid, et contre l'enfermement des pays de l'Est. Nous avons vu des concertations étonnantes comme celle de Manille face à Marcos, d'Haïti face à Duvalier, de Pékin en juin 1989, pour ne pas nommer celles qui ont provoqué la chute de Somoza, de Bokassa, d'Amin Dada, du Shah, etc. Nous nous sommes réjouis de la Déclaration universelle des droits de l'homme en 1948. Par ailleurs ont surgi des groupes de vigilance comme le Club de Rome, Amnistie internationale, la Ligue des droits et libertés ici, de même que des personnes titulaires des Prix Nobel de la paix. Des collectifs de type international tels la Coopération internationale pour le développement et la solidarité (CIDSE), ou de

4. *Sollicitudo Rei Socialis de Jean-Paul II*, février 1988, no 47.

type plus local comme les groupes populaires, les comités de solidarité internationale, les organisations ouvrières, les communes, les centres de femmes, les communautés de base, les coopératives… tous ces collectifs continuent de démontrer que le rêve démocratique est loin d'être endormi. Sans compter le travail d'équipe de longue haleine dans les domaines scientifique, technique et culturel, etc.

1.4 Un horizon bloqué?

Le *rêve démocratique bat* toutefois de *l'aile***,** malgré d'étonnantes réalisations, et se trouve rudement mis à l'épreuve.

À l'échelle planétaire, nous nous trouvons face au « déclin de l'empire américain » ou de la culture capitaliste dans son ensemble; nous assistons à l'échec des socialismes issus de Moscou; et nous voyons monter des groupes fondamentalistes rigides, qui font craindre le pire. Les situations de pauvreté croissante, au Sud en particulier; la course aux armements; la violence, la détérioration de l'environnement ne cessent d'obscurcir l'horizon.

Et cet horizon *bloqué* ne l'est *pas innocemment*. Il est en bonne partie le fruit de scénarios malveillants, d'intérêts opposés, où l'économique est en train de tout envahir. L'argent s'est emparé du monde, même politique, et ainsi le rêve démocratique se voit pourchassé jusque dans ses repaires les plus intimes. Un petit groupe de personnes de moins en moins nombreuses, mais de plus en plus organisées et anonymes, essaient de s'emparer de notre planète.

Nous vivons un « déficit démocratique » dit Claude Julien, le directeur du *Monde diplomatique*. Mais, ajoute-t-il, derrière ce « déficit démocratique », se cache un « déficit culturel », un déficit de sagesse, d'âme, de mystique, et un déficit « d'insurrection ».

« Crise de civilisation »; « crise anthropologique »; « crise d'identité » : chacun y va de son diagnostic. Nous avons du mal à habiter ensemble cette planète en mutation accélérée. Nous nous trouvons comme désemparés, et incapables d'assumer une liberté dont nous sentons pourtant de plus en plus l'appel. « À peu près tout le monde, parti à la recherche d'une société, se trouve engagé à la recherche de soi-même »,[5] écrivait Fernand Dumont, il y a quelques années, à propos du Québec.

1.5 Face aux défis et aux enjeux

À ce carrefour incontournable où nous sommes arrivés, les échéances nous pressent de toutes parts. Les défis et les enjeux revêtent des proportions alarmantes.

5. Fernand Dumont, *Entre le temple et l'exil*, éd. Leméac, 1982, p. 35.

Il nous faudra intervenir rapidement pour instaurer un nouvel ordre mondial, avec une « autorité mondiale », comme le suggérait Jean XXIII dans *Pacem in terris*.

Nous devons surtout travailler à la motivation des personnes, réveiller le vouloir-vivre, le DÉSIR, et la confiance. Et ce ne sera pas tâche facile.[6]

COMMENT y arrivera-t-on? « L'avenir est à ceux qui auront su proposer aux générations de demain des raisons de vivre et d'espérer » (GS 31); des raisons qui convainquent, qui sonnent juste, qui touchent aux racines et qui font dire : « voilà ce que je cherchais »..., et qui provoquent l'acquiescement.

1.6 Le recours à l'histoire

À qui donc nous adresser pour nous aider à long terme dans cette aventure?

Le premier recours, indispensable, c'est *soi-même*. Les choses ont des chances de se produire si on le veut réellement; si chacun répond à ce qu'Antonine Maillet appelle la « poussée intérieure »; si on accède à ce que Marcel Legault nomme la « foi en soi »; si on ne recule pas devant le défi proposé par Denys Arcand dans *Le déclin de l'empire américain* : « être un mystique ou un saint ».[7]

Une telle *démarche* personnelle a besoin d'être *consolidée* par d'autres personnes, *par des complices*, des témoins en qui montent les mêmes appels, et avec qui on peut, jour après jour, vérifier ses pratiques et ses rêves.

Mais cela risque de ne pas suffire à long terme. « En temps de crise, » disait-on au Québec dans les années [19]70, « il faut recourir à l'histoire », à des sagesses qui nous ont précédés et qui peuvent nous entraîner dans leur mouvement.

C'est ce qu'a fait l'auteur du *Déclin de l'empire américain*. Peu d'années après le lancement de son film qui se terminait sur un marasme collectif, Denys Arcand se tourne vers de vieilles sagesses, et il retient celle de Jésus, ce qui nous a valu *Jésus de Montréal*. C'est aussi la démarche d'Albert Nolan dans son livre *Jésus avant le christianisme*. Exégète, en plein cœur de la lutte contre l'apartheid en Afrique du Sud, il questionne Jésus, dans l'espoir de recevoir un éclairage sur le drame actuel de l'humanité, et sur l'avenir du monde.[8] Paul VI propose une réflexion semblable, dans *L'évangélisation dans le monde moderne* : Dieu sonne-t-il encore juste aujourd'hui?[9] demande-t-il en substance.

6. Voir à ce sujet Albert Nolan, *Jésus avant le christianisme*, éd. ouvrières, Paris 79, p. 18-19.
7. Denys Arcand, *Le déclin de l'empire américain*, éd. Boréal 1986, p. 143.
8. Albert Nolan, *Jésus avant le christianisme*, éd. ouvrières, Paris 79, p. 7.
9. Paul VI, *L'évangélisation dans le monde moderne*, 8 décembre 1975, no 4.

2. LE DIEU DE L'ÉVANGILE

Recourir à l'Évangile pour appuyer nos pratiques démocratiques, voire pour assurer notre avenir collectif, ça veut dire quoi alors?

Recourir à l'Évangile, c'est nous tourner vers un Dieu qui brûle d'envie que le monde réussisse; c'est communier au tourment de Dieu pour le monde; et c'est nous mettre au service de ce monde, forts de l'énergie de Jésus, en nous inspirant de ses pratiques et de ses mœurs.

Il nous faut ici revérifier notre manière de regarder Dieu et de faire appel à lui, voire *rapatrier le vrai Dieu*.[10]

Dieu Trinité tout d'abord : un Dieu en état de dialogue et de communion, où les trois vivent entre eux *une interaction à chance égale*. Aucun des trois n'y exerce un pouvoir qui tiendrait à mettre les deux autres plus ou moins sous son ombre. Pas un qui domine sur les deux autres, pas d'exclus. Dans la mesure alors où un groupe chrétien, qui se voudrait reflet de Dieu, vit des relations de domination et non de service, à quelque niveau que ce soit, dans la même mesure ce groupe est menteur par rapport à l'identité même de Dieu : il projette une image fausse de Dieu.

Le Dieu de la Bible *s'intéresse* par ailleurs *aux humains*, il les voit, entend leur cri, s'en émeut, intervient (Ex 3,7s) avec puissance mais aussi avec une extrême humilité. Un Dieu qui s'abandonne à la liberté des humains, et qui s'expose au ridicule : « Où est-il ton Dieu? », voire même à l'absurde : « Père, pourquoi m'as-tu abandonné? ». Ce Dieu n'a rien d'une attitude triomphaliste. Il avance dans l'histoire au rythme de nos propres choix personnels et collectifs, quêtant notre adhésion avec une extrême discrétion. Un Dieu qui nous invite à passer de la peur à la séduction et à l'action. En conséquence, un groupe chrétien qui aurait tendance à fonctionner sur le registre de la loi et de l'inquisition, risque aussi à long terme d'être menteur sur Dieu.

2.1 Théophanie et justice

L'image que nous avons du Dieu dévoilé en Jésus de Nazareth, a également besoin d'être revérifiée. Arrêtons-nous à quelques aspects de la vie de Jésus.

La généalogie « politique » de Jésus : la tradition orale et écrite dans laquelle a baigné Jésus l'a initié à une double pratique : celle d'une rencontre en face à face avec Dieu d'une part, et celle aussi du « droit et de la justice », d'autre part. La contemplation et la justice constituent deux éléments indissociables, dans notre tradition judéo-chrétienne.

Jésus se réfère souvent à Abraham, le croyant par excellence, qui a parlé avec Dieu en face à face. Mais Abraham a aussi reçu une mission bien spécifique : « Je l'ai distingué

10. Voir Carlos Mesters, *La mission du peuple qui souffre*, Cerf 1984, p. 51 et 69.

pour qu'il prescrive à ses fils et à sa maison après lui de garder la voie de Yahvé en accomplissant le droit et la justice » (Gen 18,19).

D'autre part les deux compagnons mystérieux de Jésus au moment de sa transfiguration, Moïse et Élie, l'initient également à cette double pratique. Moïse, le voyant de l'Horeb et du Sinaï, mais aussi le libérateur sur les chantiers d'Égypte (Ex 2,11s), au puits de Madian (Ex 2,17), et face à Pharaon contre qui il provoque un soulèvement collectif du peuple, maltraité et injustement retenu en Égypte. L'autre compagnon, Élie, le témoin de la brise légère qui lui révèle Dieu (1 Rois 19,9-13), mais aussi le pourfendeur des faux prophètes qui trompent le peuple (1 Rois 18, 20s), et l'opposant courageux du roi Acab qui vient de mettre à mort injustement le petit propriétaire Nabot (1 Rois 21).

La justice et le droit ont hanté les rêves du Peuple de Dieu, chaque fois qu'arrivait un nouveau roi, choisi par Dieu justement pour réinstaurer l'Alliance, et rétablir la justice et le droit. Les prophètes n'ont cessé de ranimer cette espérance, et d'inviter le peuple à vivre selon ces mœurs. Même le Magnificat de la douce Marie est un appel à l'instauration d'un monde qui soit Bonne Nouvelle pour les petits, mais qui devient mauvaise nouvelle pour les prétentieux de l'avoir et du pouvoir.

Jusqu'au sabbat, dont on avait surtout retenu la dimension religieuse, qui comporte clairement aussi l'autre dimension, assurer la protection du plus faible : « Pendant six jours tu te livreras à tes travaux, mais le 7e tu feras trêve à tes occupations, que se reposent ton bœuf et ton âne, et que reprenne souffle le fils de ta servante, ainsi que l'étranger » (Ex 23,12).

Jésus a nagé dans ces eaux. De sorte qu'un groupe chrétien qui ne fait pas de la pratique de la justice, comme de la recherche gratuite du visage de Dieu, un axe central de sa vie[11], s'expose une fois de plus à faire mentir Dieu. Il met en péril la réputation même de Dieu.

2.2 La pratique de Jésus

Elle reflète tout ce qui précède. Son propos est limpide : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie… en abondance… sans aucune exception… en commençant par les plus blessés… au prix même de ma vie » (Jn 10; Luc 4,16s; Mt 18,12-14).

Jésus est roi, *mais un roi Serviteur* tel que décrit par Isaïe, qui lave les pieds et se laisse librement conduire à un assassinat public, décrété par les chefs civils et religieux. Sa royauté passe par l'humiliation, mais elle *conduit à la victoire collective* de tous ceux et

11. Le Synode des évêques à Rome en 1971 a été formel là-dessus : « Le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde nous apparaissent pleinement comme une dimension constitutive de la prédication de l'Évangile, qui est la mission de l'Église pour la rédemption de l'humanité et sa libération de toute situation d'oppression. »

toutes celles qui cherchent honnêtement la vérité. Le Père a authentifié son chemin en le ressuscitant et en confirmant sa mission de convocateur universel. De sorte que, à cause de lui, toutes les puissances opposées se trouvent radicalement maîtrisées. Chaque génération après lui devra affronter un combat semblable, mais assistée de son énergie, et avec l'assurance que son chemin mène à la victoire.

On lui dit : « Tu es roi ! ». « Roi-Serviteur, oui, répond-il, tu as bien raison… ». Mais il ajoute aussitôt : « Toi aussi ! … ». *Sa royauté* est en même temps *révélatrice de la nôtre* qu'il nous a offerte gracieusement, tout comme sa qualité de prêtre et de prophète est révélatrice de notre mission de prêtres et de prophètes, dans le baptême.

Sa mission, il l'a vécue dans une solitude ténébreuse, face à son Père : « Pourquoi m'as-tu abandonné », face aux refus qu'il a dû proférer au désert, et face aux siens qui ne l'ont pas reçu (Jn 1,1s). Mais il l'a aussi *partagée avec des amies – des amis*, les femmes, les [trois], les [douze], les 72… celles et ceux qui ont été « complices », témoins de sa vie et de sa résurrection. Sa vision était large, mais il a travaillé intensément à l'échelle locale : la majeure partie de son temps a passé dans le quotidien limité de Nazareth… puis avec des personnes limitées, sur un territoire limité, dans des proportions qui rappelaient les ANAWIM.

Deux mots empruntés à Albert Nolan disent bien les mœurs de Jésus : « Compassion et foi »[12] : capacité de capter de l'intérieur le vécu humain, et de le faire sien; et en même temps de l'arracher radicalement au fatalisme, à cause de Dieu.

L'expérience de Jésus a « sonné juste »[13] aux oreilles de son temps, comme à celles du Père, et elle a suscité une multitude de disciples, même si elle entraînait sur des chemins extrêmement abrupts.

2.3 Fréquenter Dieu

Le Dieu de l'Évangile n'est pas une pièce de musée à visiter. Il n'est pas une vérité froide à examiner. Il est un VIVANT à fréquenter, et avec qui confronter sa vie. La rencontre avec lui invite à un cheminement aux horizons illimités :

> a) Reprendre d'abord à son compte *le dialogue solitaire d'Abraham avec Yahvé*, de même que l'expérience prolongée de Jésus face à son Père. Sortir du vague face à la personne de Jésus, dépasser l'étape d'« Un certain Jésus » (Ac 25, 13-21), pour accéder à une amitié personnelle avec lui. S'approprier la Bonne Nouvelle rappelée par Jésus, suite aux prophètes : « Ils seront tous instruits par Dieu » (Jn 6, 45s). Bref voler de ses propres ailes en adultes dans la foi, et prendre *le risque de la liberté évangélique*.

12. Albert Nolan, *Jésus avant le christianisme*, éd. ouvrières, Paris 79, p. 184.
13. Albert Nolan, *Jésus avant le christianisme*, éd. ouvrières, Paris 79, p. 181.

b) *Aller jusqu'au bout de Dieu* : un Dieu qui a entraîné Moïse jusqu'à l'Horeb, mais qui l'a aussi renvoyé libérer son peuple. Un Dieu du dimanche, de la fête, de l'eucharistie, mais aussi du lundi, de la lutte et du pain quotidien. Un Dieu de la théophanie au désert, mais aussi un Dieu de la transformation du monde; un Dieu qui entre aujourd'hui par des portes qu'on avait négligées en cours de route : celles du respect pour la création, de la lutte pour la justice et pour la paix… Un Dieu dont le NOM est HARMONIE, JUSTICE, Notre PAIX, SOLIDARITÉ.

c) *Livrer la marchandise* : donner pour aujourd'hui les raisons de notre espérance (1 Pi 3,15). Faire le lien explicitement entre le Ressuscité et ce qui vit aujourd'hui dans ses membres. La question n'est pas de savoir, en effet, si le Christ est encore vivant aujourd'hui, mais où et comment il est en train de ressusciter. Prendre à son compte les grandes questions des femmes et des hommes d'aujourd'hui, derrière lesquelles se cache souvent le cri mystérieux de Jésus : « Père, pourquoi m'as-tu abandonné? », et cet autre cri qui plane sur toute l'histoire de l'humanité : « où est-il ton Dieu? ». Que fait-il, face aux 20,000,000 d'enfants qui mourront cette année encore? face au printemps de Pékin [19]89? Essayer, en invoquant l'expérience de Jésus, de mettre sur une piste qui sonne juste, même si elle demeure obscure et exigeante.

Notre responsabilité de chrétien-ne-s aujourd'hui, n'est-ce pas de faire arriver jusqu'à nos oreilles, et jusqu'à notre pratique personnelle et collective, la RUMEUR de Dieu, son intérêt toujours vivant pour notre planète, l'actualité de sa victoire, et l'assurance que l'ennemi (Ap 12) a encore aujourd'hui les pieds en argile : la puissance fragile de Wall Street est là pour le démontrer, de même que la toute récente découverte des virus dans les ordinateurs.

d) Bref, *prendre au sérieux la pratique et la parole de Jésus*, et contribuer à rebâtir aujourd'hui une communion (une Église, une fraternité, une démocratie) qui corresponde à ses intentions. C'est la tâche de chaque génération. Aucune génération ne peut vivre sa vie et sa foi par procuration, ni les recevoir toutes faites comme sur un plateau. C'est par nous ici maintenant, à travers notre culture québécoise, que le Verbe pourra prendre chair. Il y a là une chance à ne pas manquer. La balle est dans notre camp.

3. LES ÉGLISES, DANS NOTRE HISTOIRE ACTUELLE

Nos Églises chrétiennes, et en particulier l'Église catholique, sont-elles au service du même objectif que Jésus? Favorisent-elles la tâche de bâtir un monde vraiment démocratique et fraternel? Ou apparaissent-elles plutôt comme un frein?

En fait, les Églises se trouvent soumises aux mêmes secousses qui ébranlent la société contemporaine. Notre Église catholique par exemple, si fortement visitée par l'Esprit-Saint à l'occasion du Concile Vatican II, a bien du mal [à] secouer sa torpeur, et manifeste aujourd'hui des comportements pour le moins inquiétants.

Essayons d'y discerner les lumières et les ombres, et d'en tirer quelques pistes d'action.

Les responsables des grandes religions ont largement répondu à la convocation faite par Jean Paul II à Assise en octobre [19]86, autour de la Paix.

Par ailleurs, le Conseil œcuménique des Églises tiendra sa prochaine assemblée plénière à Séoul en 1990, autour du thème *Justice – Paix – Respect de la création*. Ces dernières réalités, qui concernent l'avenir même de notre planète sont devenues un lieu de convocation universelle, voire œcuménique. C'est autour d'un Jésus dont le Nom est Le JUSTE – Notre PAIX et HARMONIE, que semble devoir se faire aujourd'hui l'UNITÉ.

3.1 L'événement Vatican II

Dans l'Église catholique, l'événement Vatican II constitue un *saut qualitatif de conscience et de pratique*, dont on a peine à mesurer la portée. On peut le comparer à la sortie d'Égypte et au retour d'Exil. Le Concile a essayé de mieux saisir la réalité du monde de notre temps pour lui offrir d'une manière adaptée, la Bonne Nouvelle de Jésus.

Une première grâce du Concile pour l'Église, fut de *renouer* en direct *avec les sources* bibliques, et donc avec les intentions mêmes de Jésus, et de faciliter pour tous et toutes l'accès personnel à la Parole de Dieu. C'était révolutionnaire ! Je connais le cas d'une communauté religieuse où il était interdit de lire la Bible en privé, ici au Québec, dans les années [19]40. Vatican II remettait la Parole en liberté, entre les mains du peuple catholique, et il invitait ce dernier à assumer sa propre liberté évangélique. On avait perdu cette habitude, dans une Église à l'École théologique unique, et au Droit canon omniprésent.

Le Concile a ensuite permis de reprendre contact avec l'amour fou de Dieu pour le monde, et d'établir ainsi *un nouveau rapport avec le monde*, nous arrachant alors à un manichéisme janséniste dont nous portons encore des traces. Nous avons de plus renoué avec le courant prophétique qui conteste l'injustice au nom même de l'Alliance. C'est *Gaudium et Spes* qui nous a renvoyés au monde, alors que le Synode de 1971 sur la justice se fera le champion de la dimension prophétique.

Le Concile a aussi *redéfini* les rapports entre les divers membres de l'*Église*. Ce qui est premier, a-t-il dit, c'est le peuple de Dieu. Tous et toutes y sont sujets. Le peuple assume

collégialement sa propre vie. À l'intérieur de ce peuple se trouvent divers ministères, dont celui de Pierre, qui est au service de la charité.

Divers organismes ont été créés par la suite, destinés à faire passer dans la pratique, l'esprit du Concile : conférences épiscopales locales; synodes d'évêques à périodes régulières; différents secrétariats : pour les non-croyant-e-s, pour les religions non chrétiennes; pour Justice et Paix; pour les laïcs, etc.

Les papes n'ont pas cessé, depuis Vatican II, de parler de « participation de tous aux prises de décision », de « développement solidaire » et de solidarité.[14] Jean-Paul II, disait aux jeunes, réunis au stade olympique de Montréal, lors de sa visite en 1984 : « Vous êtes l'Église ».

3.2 Un agir démocratique, dans une Église visitée par l'Esprit

Le ver est dans la pomme. L'Esprit Saint s'est clairement exprimé. L'ÉVÉNEMENT est là, et il a été ratifié par un Synode extraordinaire réuni à Rome en 1985. Il ne reste qu'à *opter résolument* pour le *Concile*, avec la « fermeté permanente » de la foi chrétienne. Ça ne se fera que si on décide de le faire au quotidien et, si nécessaire, en minorités. L'Église, visitée par l'Esprit Saint, s'est dit à elle-même qu'elle devait basculer dans ses propres sources évangéliques. Aidons-nous mutuellement à le faire. Aidons notre frère le Pape et tous nos permanents d'Église à nous y entraîner. Occupons cet espace avec la passion des fondateurs et des fondatrices.

Il s'agit là d'une chance unique à ne pas manquer, par obéissance même à l'Esprit Saint.

Le choix effectif de cette alternative nous arrachera à un malentendu qui a causé bien des souffrances, et qui consiste à identifier l'appartenance à l'Église, et même la foi, à la pratique religieuse du dimanche. Nous sommes invités par le Concile à *valoriser aussi le « culte spirituel »* des personnes qui essaient de vivre honnêtement leur quotidien (Rm 12,1-2). Dieu cesse de n'être que le Dieu de la célébration. Il devient aussi le Dieu de la croissance des personnes et des peuples; le Dieu des signes des temps; le Dieu de l'histoire actuelle; le Dieu de la lutte; le Dieu des laïcs aussi bien que le Dieu des clercs, le Dieu des femmes aussi bien que le Dieu des hommes. Chacun sait le terrain que nous avons à conquérir ici.

Dans cette mentalité conciliaire, nous faisons confiance à *l'Esprit qui déborde l'encadrement institutionnel*. Tout comme au temps de Nabucodonosor (*sic*), de Cyrus et de Balaam, l'Esprit de Jésus s'exprime largement en-dehors de nos espaces chrétiens. Gandhi en est un exemple notoire. Notre vieux dicton : « hors de l'Église point de salut » a donné place à bien des mesquineries.

14. Voir en particulier *Sollicitudo rei socialis* de Jean-Paul II, nos 44 et 47 surtout.

L'Église de Vatican II se définit à partir des personnes, et non pas à partir des fonctions. « Si on commence par les fonctions, disait Jean Vanier, les petits n'y ont jamais leur place. Si on commence par les personnes, ce sont alors les petits qui arrivent en premier. »

L'Église du Concile est pèlerine. *Son éthique* est l'écoute de l'Esprit à travers la Parole et le peuple; c'est *le discernement quotidien*. Elle est, bien sûr, chargée de véhiculer le message qu'elle a reçu et dont elle n'a jamais perdu la mémoire. Mais elle doit rester consciente des limites de sa propre perception et de sa pratique, et elle doit procéder avec l'extrême discrétion de celui qui a préféré être assassiné par nous plutôt que de forcer notre liberté.

L'enjeu de cette alternative, c'est la vérité même et la pertinence de notre vie de baptisés. Croire que *cette autre manière de vivre en Église est possible*, qu'elle est voulue par l'Esprit Saint, et ne pas mourir avant d'avoir fait avancer cette pratique, c'est contribuer à l'avenir démocratique de notre planète; c'est aussi nous assurer, à plus brève échéance, que nos enfants auront encore à leur disposition la PAROLE et le PAIN, qui ont fait bouger les premiers chrétien-ne-s.

3.3 La vigilance s'impose

Mais attention ici à l'idéalisme ! Ce dont nous parlons est encore loin de la réalité, et ne peut se mettre en place rapidement, dans ce collectif nombreux qu'est l'Église, et dont les habitudes sont séculaires. Et de fait, les résistances sont massives.

Le poids de Constantin pèse lourd sur notre histoire chrétienne. Nos alliances avec le pouvoir et l'argent nous ont fait beaucoup de mal. Notre présomption favorable au capitalisme, ces derniers temps, nous a rendus indulgents avec le dieu Mammon.

Ce qui se passe présentement au sein même de l'Église risque donc d'avoir des conséquences désastreuses. D'une part, un *raidissement*, le signal que « la récréation est finie », que la période d'expériences est terminée, la publication du nouveau Code de Droit Canonique est venue confirmer cette attitude; et d'autre part, un *« schisme silencieux »*, la fuite sur le bout des pieds, de gens qui ne sont guère d'accord, mais qui n'ont aucune envie de se battre. Une Église « en procès », si éloignée en fait de l'espérance qu'avait fait naître le Concile; une hiérarchie souvent isolée, décidant à partir d'en haut et avec une tendance conservatrice alarmante. Et un peuple qui porte une longue tradition de passivité, dont il ne s'est guère secoué.

Ici même au Québec, où nous vivons une période vide de projet collectif, où chacun-e est occupé-e à trouver sa propre identité, il n'est guère facile de reconvoquer les chrétien-ne-s. Les efforts remarquables de nos évêques d'ici n'ont pas encore provoqué de résultats notables.

L'heure présente est trop grave cependant, et la chance du Concile trop unique, pour passer à côté. Il nous faut *opter pour le Concile* ! bien sûr, mais en sachant à l'avance qu'un tel choix est *lourd de conséquences*. Opter pour le Concile, c'est choisir de dialoguer chaleureusement avec le monde, mais c'est aussi s'engager dans une confrontation avec ce qui, dans ce monde, est injuste et inhumain. C'est également emprunter un chemin qui risque de provoquer des tensions à l'intérieur même de l'Église. C'est s'exposer à cela même qui a tué Jésus.

3.4 Une éthique démocratique

Je choisis donc de vivre dans l'Église, mais l'Église du Concile, avec toute sa chance et ses exigences. Je devrai alors développer une éthique appropriée:

a) *je n'accepte pas* de me laisser distraire par *les peurs* innombrables en circulation dans mon Église aujourd'hui comme dans la société. L'idéologie de la sécurité ecclésiastique, pas plus que l'idéologie de la sécurité nationale, ne doivent me faire céder sur ce projet fraternel et égalitaire que nous a rouvert le Concile.

b) je dois prendre un parti de plus en plus net de *solidarité avec les opprimé-e-s*, entraînant mon Église à devenir collectivement pauvre, servante, et résistante à ce qui s'oppose à ce choix.

c) je dois demeurer incorruptible dans ces options, mais *jamais fanatique ni vengeur*.

d) je ne veux jamais perdre de vue l'être humain en l'autre, fût-il à mes yeux oppresseur, fasciste, inquisiteur.

e) je ne veux pas tomber dans le panneau simplificateur du « bouc émissaire » : « C'est le serpent ! »

f) je ne veux pas développer de fausses attentes : je veux dépasser en particulier le schéma de l'Église parfaite, « experte en humanité », qui aurait à sa disposition toutes les réponses à mes questions; ou le schéma volontariste qui m'obligerait à agir toujours en surhomme.

g) je prends de la distance face à une paix naïve basée sur un pardon illusoire. Les mères de la Place de mai en Argentine, par exemple, se disent prêtes à pardonner à ceux qui ont fait disparaître leurs enfants durant le régime militaire. Mais elles n'acceptent pas de le faire sans s'assurer en même temps que l'agresseur ne reviendra pas demain recommencer sa manœuvre. Cette attitude réintroduit un

face à face normal au sein même de l'Église, tout comme aux premiers temps, entre Paul et Pierre. *La tension fait partie d'une paix bâtie sur la justice*. Dans le cas où l'interlocuteur n'accepte pas le dialogue, je dois vivre cette tension, en payer le prix au besoin, ne pas me séparer de lui, mais ne pas céder sur la vérité.

h) et je *dépasserai le courage de salon*. Les religieux et religieuses du Québec ont posé un geste important il y a quelques mois, en s'adressant à Monsieur Bourassa, avec leur rapport sur l'appauvrissement. Ils y ont pris un engagement qui pourrait les mener très loin tant face à l'État que face à l'Église:

> Nous entendons continuer, avec plus de vigueur, à collaborer et à soutenir les personnes pauvres et leurs organisations. Il ne s'agit pas seulement d'être en solidarité avec elles, mais de faire partie de la solidarité que ces personnes bâtissent les unes avec les autres dans un effort commun et déterminé à faire naître une société qui refuse en son sein tout germe d'exclusion et de discrimination.[15]

La parole est là. Elle a suscité l'enthousiasme d'assistées sociales qui ont déclaré : « Nous savions qu'il y avait des sœurs. Maintenant, nous savons que nous avons des sœurs ». Des gestes ont été posés, qui ont rendu possible cette parole. Ira-t-on jusqu'au bout?

Le même courage devra se manifester dans la promotion de dossiers tels que celui de la place des laïcs dans l'Église; de la place des femmes dans la société et dans l'Église; de la place des autochtones et des immigré-e-s, etc.

i) Chaque génération doit assumer pour sa part le mystère de l'affrontement de Jésus avec le pharisaïsme, même à l'intérieur de nos Églises et de nos communautés. Avec la différence toutefois que la raison n'est pas toujours de notre côté : nous sommes tour à tour en effet, Jésus et les pharisiens.

j) Chaque personne enfin partage la responsabilité de convoquer et de rassembler: de refaire avec d'autres l'expérience de Jésus avec les femmes qui l'accompagnaient; avec les [trois], les [douze], les 72. C'est en commençant par de fortes solidarités vécues à l'échelle locale, que se resserre et se rebâtit le tissu social de la famille humaine.

4. CONCLUSION

Notre temps en est un de recherche et de découvertes enivrantes. Nous avons tous

15. *L'appauvrissement au Québec*, mémoire présenté au Gouvernement du Québec par la Conférence religieuse canadienne, région du Québec, déc. 88, p. 28.

connu l'euphorie des années [19]60, de même que la chance unique du Concile. Si l'espérance, véhiculée par le Concile et par la société ambiante, a semblé faiblir par la suite, rappelons-nous que la grande histoire est plus vaste que l'un de ses moments. Assurons-nous seulement de ne pas mourir sans avoir contribué avec d'autres au succès de l'aventure commune, où personne ne sera plus exclu. Faisons-le par amour pour les générations à venir, qui ont, tout autant que nous, droit à l'espérance. Jésus aura ainsi fait avancer par nous l'idéal démocratique auquel nous aspirons tous.

§

Frère Jacques Bélanger, ofm cap.

Source : BÉLANGER, Jacques, « Nos pratiques démocratiques, à la lumière de l'Évangile », *Congrès – 1989 – Monde… Église… En mal de démocratie*, Montréal, 1989, p. 74-86.

PROJETS DE FEMMES D'ÉGLISE... PROJETS DE SOCIÉTÉ...

Danielle FOREST

Je voudrais d'abord vous dire que je ne suis pas une spécialiste de la question Femmes en Église. Chacune des femmes présentes ici pourrait vous en parler longuement et ajouter à mon exposé des informations fort pertinentes. Je me sens davantage une porte-parole. La porte-parole de centaines de femmes que j'ai eu la chance de rencontrer au cours des *Forums sur le partenariat hommes-femmes en Église*[1] qui se sont déroulés dans dix-sept (17) diocèses du Québec.

Ceux et celles qui ont côtoyé de plus près le milieu ecclésial au cours des derniers mois, ont sans doute entendu (l'article publié dans *Le Devoir* d'hier en témoigne) des commentaires semblables à celui-ci :

> Qu'est-ce qui se passe cette année? Est-ce que les évêques ramollissent? On entend seulement parler des femmes : des Forums sur le partenariat hommes-femmes dans presque tous les diocèses, un document sur la violence conjugale, le message du 1er mai qui a failli porter sur la question des Femmes et l'emploi. Et en plus, il faut s'excuser pour un geste commis par d'autres en 1940. En tout cas, j'espère qu'après ça elles vont rester tranquilles et nous laisser travailler !

En réalité que se passe-t-il? On les avait modelées en femmes de service, soumises, consommatrices de la religion du marché. Voilà qu'elles osent suivre les traces des

1. Les Forums diocésains sur le partenariat hommes-femmes en Église tenus entre le 7 octobre 1989 et le 21 avril 1990. Plus de 1,000 personnes ont participé à vingt-six (26) Forums tenus dans dix-sept (17) diocèses du Québec. Environ 60 % des personnes présentes étaient des femmes. La participation masculine comptait donc pour 40 % et était composée de 26 % de clercs et 14 % de laïcs.

suffragettes et de bien d'autres femmes chrétiennes pour revendiquer non pas plus de place dans l'Église mais une part ÉGALE dans le choix des orientations et le partage des tâches et responsabilités qui concernent l'Église.

Elles en ont assez de préparer les baptêmes et de ne pas baptiser, de préparer les célébrations et ne pas célébrer, de faire le travail quotidien et de ne rien décider. Vous savez comme moi qu'il y a des milliers de femmes qui constituent les forces vives de l'Église à l'heure actuelle. Ce sont elles qui supportent l'Église et qui font en sorte que « la machine » continue de fonctionner. Imaginez si, durant une semaine, elles décidaient de ne pas effectuer leur travail bénévole ou rémunéré au sein de l'Église !!! Vous savez aussi comment elles effectuent ce travail dans l'ombre... l'ombre de la structure ecclésiale.

Vous pensez peut-être : « Elle exagère, il y a de plus en plus de femmes qui occupent des postes importants dans l'Église aujourd'hui ! » Et vous avez raison, il y en a de plus en plus. Mais je voudrais vous parler d'une femme rencontrée lors d'un Forum. Appelons-la Solange. Au cours d'un panel, Solange témoignait de son expérience de partenariat en Église comme d'une partie de badminton. Elle en disait à peu près ceci:

> Lorsque je suis sur le terrain, je sens que l'on m'a choisie pour mes compétences. Je me sens supportée. On me reconnaît comme une partenaire d'expérience et crédible. Mais lorsque le volant tombe sur une certaine partie du terrain, on m'exclut du jeu. Je ne suis plus partenaire. Il y a donc toute une partie du terrain qui m'est interdite parce que je suis une femme.

Solange n'est pas la seule à vivre cette situation.

La majorité des personnes, hommes et femmes, présentes aux différents Forums se sont prononcées en faveur de l'ordination des femmes. Et entre nous, pourquoi pas ! Une femme bien choisie, bien encadrée, ferait un bon curé. Mais toutes les Margaret Thatcher que vous connaissez prouvent bien qu'il ne suffit pas de remplacer un homme par une femme aux postes de commande.

C'est justement sur ce point que l'opération *Forums sur le partenariat hommes-femmes* peut devenir subversive et avoir une incidence sur nos choix de projets d'Église et de projets de société. Les femmes n'ont pas seulement remis en cause le fait qu'elles ne peuvent accéder aux structures de pouvoir parce qu'elles sont des femmes, (elles ne veulent surtout pas prendre la place des curés); elles ont remis en cause la structure même de ce pouvoir.

Appuyées par plusieurs hommes, surtout des laïcs, les femmes ont critiqué le supposé fonctionnement démocratique de l'Église. Elles ont clairement signifié qu'il est impensable que les décisions, les responsabilités et le discours même de l'Église reposent entre les mains de quelques hommes. La mission de Jésus-Christ n'a-t-elle pas été confiée à l'ensemble des baptisé-e-s, hommes et femmes?

Elles ont proposé que la structure actuelle de l'Église soit remplacée par des équipes décisionnelles composées d'hommes et de femmes, de laïques et de prêtres, choisies par l'ensemble de la communauté. Elles ont proposé que ces équipes sortent du chœur et s'installent au cœur de la vie parmi les plus démuni-e-s. Elles ont proposé d'ouvrir la porte aux exclu-e-s de l'Église à cause de leur statut. Parmi ces personnes, on retrouve combien de femmes qui, suite à un divorce ou une séparation, se sont retrouvées parmi les plus pauvres de notre société et qui, malgré leur foi profonde, ont vu les portes de l'Église se refermer.

Elles ont proposé ces gestes audacieux à la lumière des attitudes de Jésus-Christ envers les femmes, attitudes révélées de plus en plus par les théologiennes féministes qui apportent un nouvel éclairage aux textes bibliques. Ce nouveau savoir des femmes vient à l'encontre de l'idéologie dominante véhiculée depuis des siècles par les « hommes d'Église ». Elles questionnent ainsi la cohérence entre le discours traditionnel de l'Église et ses pratiques sociales.

Elles ont proposé ces gestes audacieux malgré les blocages structurels soutenus par le droit canon. De plus, elles sont conscientes que, de par leur statut de femmes, elles n'ont pas accès aux lieux de décisions concernant d'éventuelles modifications au droit canon.

Elles ont proposé ces gestes audacieux malgré le fait que les femmes soient encore nombreuses à cautionner la structure actuelle de l'Église. Il est difficile de contrer des siècles d'aliénation des femmes à qui on a dit d'obéir inconditionnellement et à qui on a dit que leur infériorité était la « volonté de Dieu ». Combien de fois on nous brandit le spectre du manque de solidarité des femmes dans les questions d'Église? Faudrait-il attendre d'être toutes d'accord avant d'agir alors que de telles conditions ne sont jamais exigées des hommes?

Malgré tous ces obstacles et bien d'autres qu'il serait trop long de nommer ici, les femmes ont décidé d'aller de l'avant tout en aidant d'autres femmes à prendre conscience de leur situation.

Et NOUS, aujourd'hui, qui réfléchissons sur nos projets d'Église et nos projets de société, allons-nous laisser les évêques du Québec être plus discrets sur le dossier de la condition féminine? Allons-nous rester tranquilles et les laisser travailler ou allons-nous nous servir de ces événements pour aller dans le sens de la religion de la libération des hommes et des femmes? Allons-nous seulement, au cours des mois prochains, nous questionner sur les intentions des évêques concernant leur geste et le 50e anniversaire de l'obtention du droit de vote des québécoises ? Geste réparateur ou geste récupérateur? Sommes-nous capables, à l'exemple de nos voisins et voisines de l'Amérique latine, de faire de cette fête un élément subversif, un geste prophétique?

§

Danielle FOREST est agente de recherche pour le Réseau des femmes en Église de l'Assemblée des évêques du Québec. Elle se prépare à rédiger une synthèse nationale sur le contenu de Forums portant sur le partenariat hommes-femmes en Église.

Source : FOREST, Danielle, « Projets de femmes d'Église… Projets de société… », *Dossier du Congrès – 1990 – Projets de société… Projets d'Église… conflits et légitimation*, Montréal, 1990, p. 20-22.

VIVRE SES CONFLITS

Annette LEGAULT

Introduction : « La Vérité vous rendra libres »

Le but de cette conférence est de faire un peu de lumière sur les conflits dont nous avons abondamment parlé depuis vendredi soir.

Cet éclairage nous aidera, je l'espère, non pas à gérer nos conflits, je n'aime pas ce terme emprunté au monde des affaires – nous constatons, une fois de plus, que même notre langage est contaminé par l'idéologie dominante, l'idéologie de la « business », de l'efficacité, de la rentabilité. « Gérer nos conflits »…

Nos conflits, ce n'est pas une « business », ce n'est pas quelque chose que nous portons; nos conflits ne sont pas à l'extérieur de nous, ils font partie de nous, ils collent à notre être. Nous devons vivre nos conflits, dans toute leur dramatique, dans toute leur vérité.

Dans cet exposé, je me propose d'apporter un éclairage philosophique sur l'origine, la nature, de ces conflits. Je tenterai de démontrer que ces conflits sont inévitables, voire essentiels, dans le déroulement de l'histoire, qu'ils sont signes de vitalité, dans l'Église et dans l'humanité.

Individualité

Les racines de nos conflits entre chrétiens – et dans cet exposé, je traiterai particulièrement des conflits entre les chrétiens de la base et la hiérarchie ecclésiale – les racines de ces conflits sont beaucoup plus profondes que les situations sociopolitiques que nous vivons.

Ces conflits s'enracinent dans les profondeurs de l'être humain. L'être humain est à la

fois individualité et socialité. La socialité n'est pas un caractère accessoire qui s'ajoute à l'individualité; elle fait partie de cette individualité.

Si l'on oublie l'un ou l'autre de ces aspects constitutifs de l'être humain, nous l'aliénons, nous le détruisons.

Méconnaître l'individualité, c'est tomber dans le totalitarisme, qui ensevelit l'individualité dans un immense tout social, bien ordonné, bien orchestré, sans fausses notes, sans fêlures, sans conflits.

Au nom de l'orthodoxie, au nom d'une doctrine, au nom de l'ordre social, ou encore, au nom de la Race, on nivellera l'intelligence, on supprimera la liberté qui en découle.

Ce totalitarisme, destructeur de l'être humain, nous l'avons expérimenté au 20e siècle, à travers le nazisme, le stalinisme, le fascisme sous toutes ses formes.

Nous l'avons également expérimenté dans notre Église, au cours de l'histoire, de façon brutale, au Moyen Âge, avec l'Inquisition; de façon autoritaire et abusive à travers les interdits, les condamnations, les excommunications, et cela, au nom d'une Vérité immuable, dont la hiérarchie se considérait comme le seul dépositaire et interprète.

Nous le connaissons encore de nos jours, de façon plus subtile, au nom de l'unité, de l'universalisme de l'Église, et cela à différents niveaux : au niveau des rites liturgiques, au niveau de la morale, de la morale sexuelle en particulier, au niveau social et politique, et en ce domaine, au nom d'une doctrine sociale prétendument universelle et transcendante.

Ces totalitarismes, politiques ou religieux, ne considèrent qu'un seul pôle de l'être humain, celui de la socialité. Au nom d'une unité, d'une harmonie, en un mot, au nom de l'Ordre, ils ignorent l'individualité et empêchent le jaillissement des lumières de l'intelligence et le surgissement des libertés individuelles.

D'autre part, on peut oublier l'autre aspect de l'être humain, sa socialité. C'est cette tendance qui a présidé à l'organisation de la civilisation occidentale et qui a triomphé dans la philosophie libérale et le système économique capitaliste, avec, comme conséquences, l'atomisation de l'être humain, la destruction des cultures, de la culture, de ce tissu social, indispensable à la réalisation, à l'épanouissement de l'individualité. Dans *Raison et légitimité*, le philosophe allemand Jürgen Habermas nous livre cette réflexion qui peut nous permettre de comprendre, d'expliquer, le mal profond qui ronge nos sociétés occidentales :

> Les sujets capables d'agir et de parler ne peuvent forger l'unité de leur personne qu'en corrélation avec des systèmes moraux et des images du monde qui garantissent leur identité. (…) Les hommes sont congénitalement forcés d'imposer un ordre significatif à la réalité. Cet ordre présuppose cependant l'entreprise. (…) La séparation d'avec la société impose d'insupportables tensions psychologiques à l'individu, des tensions qui ont leur origine dans le fait anthropologique de la socialité. Le danger ultime d'une telle séparation est

> le cauchemar par excellence, dans lequel l'individu est plongé dans un monde de chaos, d'incohérence et de folie. (…) Être en société, c'est être normal (sane), précisément en ce sens qu'on est protégé de la folie ultime que représente cette terreur de l'anomie (chaos). L'anomie est intolérable au point que l'individu peut lui préférer la mort. Inversement, on peut chercher à vivre dans un monde nomique, ordonné, au prix de toutes sortes de sacrifices et de souffrances, et même au prix de la vie elle-même, si l'individu croit que cet ultime sacrifice a une signification nomique. (pp. 161-162)

Nos conflits, à l'intérieur de nos Églises, proviennent, en partie – je dis bien en partie – de ce conflit entre deux tendances constitutives de l'être humain, tendances apparemment contradictoires, antagonistes, mais qui s'appellent l'une l'autre : d'une part, la tendance à la globalisation, à l'unification, dans une entité sociale à l'intérieur de laquelle on trouve une stabilité, une harmonie, une signification à l'existence, et d'autre part, la tendance à l'autonomie par rapport à cet ensemble social, à la créativité, à la différence, même à la dissidence, le droit d'ouvrir des brèches dans les murs de cette stabilité sociale.

Il y aura donc nécessairement conflit entre l'ordre, la loi, et la liberté créatrice. Les conflits sont précisément le signe de la vitalité d'un groupe social, signe d'un rajeunissement, d'un renouveau perpétuel.

L'Église n'échappera pas à ce jeu des antagonismes. Elle est née d'un conflit, d'un conflit entre le prophétisme et la loi, entre Jésus et les gardiens de la Loi.

Le prophétisme, c'est une parole, un geste, qui traversent les codes de Loi, qui percent les murs des Temples; c'est l'ouverture sur le Nouveau, sur l'inédit, le jamais vu, le jamais entendu. « Jamais homme n'a parlé comme cet homme », disait-on de Jésus. « Les boiteux marchent, les sourds entendent, les aveugles voient, les lépreux sont guéris, les pauvres sont évangélisés. »

Voilà la brèche ouverte dans le mur de la stabilité d'Israël. Tout le monde sera alors en bonne santé, tout le monde sera donc sur le même pied?… Il n'y aura plus de lépreux, plus de boiteux, plus de muets… Alors qu'arrivera-t-il? Toute société hiérarchisée n'a-t-elle pas besoin d'une base solide constituée de pauvres, de marginaux, de perclus, de lépreux? Si cette base s'effrite, qu'adviendra-t-il de la pyramide sociale, des privilèges, des pouvoirs de ceux qui sont en haut?… C'est donc la panique chez les Docteurs de la Loi, chez les bien-pensants, les sages, les gardiens de l'ordre social et religieux. Le sol tremble sous les pieds.

Mais le plus dangereux, le plus renversant de cet inédit, c'est que les pauvres sont évangélisés. L'Évangile, c'est la Bonne Nouvelle du Salut de Dieu. « Les pauvres sont évangélisés », cela veut dire que la Parole de Dieu n'est plus enfermée dans le Temple, n'est plus cachée dans les rouleaux de la Loi, n'est plus confiée uniquement aux

Docteurs et aux scribes; elle est remise entre les mains du peuple, entre les mains des pauvres.

Voilà le scandale : voilà la dynamite qui risque de faire sauter l'édifice théocratique d'Israël. Il fallait donc se débarrasser de ce prophète, de ce faiseur de troubles, de ce destructeur de l'ordre social.

L'Église, ne l'oublions pas, est née de ce conflit : elle se perpétuera à travers les conflits, conflit, dès le premier siècle, entre la Loi et la liberté de la Foi. Tant qu'elle sera vivante au cœur des peuples, elle portera en elle la blessure des conflits et des tensions. « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. » Non, Jésus n'est pas venu apporter la paix d'un cimetière, l'engourdissement, le pourrissement, mais l'éclatement perpétuel de la vie et de la liberté.

Le problème, ce n'est pas qu'il y ait des tensions, des conflits : le problème serait qu'il n'y en ait plus. Les conflits sont le signe que l'Église est enracinée au cœur de l'histoire, qu'elle est engagée, avec l'humanité, dans la marche ascendante de la vie et de la liberté.

Politique et sécularisation

Une autre source de tension dans l'Église : le politique. La vie politique suppose un triple affranchissement : affranchissement vis-à-vis la Nature,
vis-à-vis le clan,
vis-à-vis les dieux.

Affranchissement vis-à-vis la Nature

La vie politique suppose le dépassement d'une économie de cueillette et de chasse. Elle ne peut commencer qu'à un stade de transformation de la nature. L'homme n'a pu organiser ses relations avec ses semblables qu'après avoir préalablement organisé ses relations avec la Nature. Le complexe agriculture-élevage constitue le fondement de l'organisation politique. En effet, ce complexe socio-économique exige un minimum d'organisation sociale, un début de division du travail – apparition des métiers – qui est à l'origine de la Cité. La vie politique apparaît donc comme une conquête de l'esprit humain.

Affranchissement vis-à-vis le clan

L'existence de la cité suppose le passage de l'organisation tribale à celle de l'État, le passage du clan à la nation, d'une conscience grégaire, c'est-à-dire d'une conscience sociale instinctive à une conscience sociale individuelle et rationnelle. Le Politique suppose la reconnaissance de l'individu en tant qu'individu social. Le Politique est à la

fois individuel et collectif. C'est en tant qu'individualité sociale que l'être humain vit la réalité politique. La vie politique constitue donc essentiellement un espace de tensions entre ces deux aspects de la réalité humaine, tensions que ne connaissaient pas les sociétés pré-politiques, les sociétés primitives.

Affranchissement vis-à-vis les dieux

C'est en lui-même, dans sa nature rationnelle, que l'homme trouvera le fondement de la vie politique, non dans les prescriptions des dieux. C'est dans sa rationalité qu'il trouvera les principes qui régissent la vie de la Cité et non dans des révélations divines. Le Politique est une des premières formes de la libération de l'homme vis-à-vis la domination des dieux. Cela ne signifie pas que l'homme politique ne puisse être croyant; cela signifie que dans l'organisation de la vie politique, il puisera en lui-même, dans sa raison, les principes qui serviront de fondement à l'organisation de la Cité.

Comme l'esprit scientifique, l'esprit politique est le produit de l'émancipation de l'homme et constitue une des premières formes d'athéisme, non pas d'antithéisme, mais d'a-théisme. Ne nous surprenons donc pas des conflits historiques qui surgiront entre les chrétiens engagés dans la réalité et les hiérarchies ecclésiales qui, jusqu'à nos jours, refuseront de reconnaître l'autonomie pleine et entière du Politique et, par conséquent, refuseront aux chrétiens, parce que chrétiens, la liberté d'élaborer leur propre philosophie politique et de bâtir leurs projets de société.

C'est ainsi qu'au XIXe siècle, l'Église refusera aux chrétiens le droit d'être républicains. Elle défendra, jusqu'à la fin de ce siècle, la monarchie comme étant de droit divin – voilà l'intrusion des dieux dans le Politique. Elle excommuniera les prêtres assermentés, solidaires des républicains; elle condamnera le trio intellectuel Lamennais – Lacordaire – Montalembert, et mettra à l'index leur journal, *l'Avenir*. Les catholiques français n'auront pas le choix, ils devront être monarchistes.

Au XXe siècle, le même absolutisme intransigeant ! Au nom des principes de la Foi, au nom d'une morale sociale dite chrétienne, l'Église dictera, aux catholiques, une philosophie politique et une doctrine sociale. Depuis *Rerum Novarum*, les encycliques sociales, notamment *Quadragesimo Anno* et *Divini Redemptoris*, ont été publiées pour contrer l'influence du socialisme et du communisme chez les intellectuels et les travailleurs catholiques, pour leur indiquer la route à suivre dans les questions ouvrières et socio-politiques. Considérant les catholiques comme des mineurs, la hiérarchie leur refuse le droit de penser et d'agir librement dans un domaine séculier qui les concerne directement; elle veut les garder sous sa tutelle, se considérant comme le seul guide dans les questions sociales et politiques.

Au XIXe siècle, les catholiques, en tant que catholiques, n'avaient pas le droit d'être

républicains; au XXe siècle, au nom de leur foi, ils n'ont pas la liberté d'être marxistes, socialistes ou communistes. La raison de ce conflit : le refus des autorités ecclésiales de reconnaître le caractère essentiellement a-thée du domaine socio-politique, le refus de désacraliser cet espace de rationalité et de liberté.

Dès le début du siècle, un peu partout en Europe, et notamment en France, des chrétiens se regrouperont et s'organiseront pour défendre l'autonomie du Politique, la liberté, pour eux, de définir leur propre philosophie sociale et de s'engager dans de nouveaux projets de société, en collaboration avec tous ceux, croyants ou non, qui luttaient contre l'oppression et l'exploitation.

Le conflit entre ces chrétiens – prêtres, intellectuels, travailleurs – et la hiérarchie ecclésiale sera d'autant plus profond que leur philosophie sociale s'opposera radicalement à celle de l'Église officielle qui, sous le couvert d'un manteau religieux, reprenait à son compte le discours du libéralisme économique, le discours des classes dominantes. Le temps ne nous permet pas de citer ici les passages des encycliques qui se portent à la défense de la propriété privée – supposément de droit divin – à la justification des inégalités sociales, inscrites dans le plan de Dieu, de même que les exhortations aux travailleurs à la docilité envers les patrons et à la résignation.

Nous ne pouvons nous surprendre des condamnations qui frapperont ces chrétiens progressistes qui, pour la plupart, avaient adhéré au socialisme et plusieurs même au parti communiste. Au début des années [19]30, ces chrétiens, regroupés autour de la revue *Terre Nouvelle*, avaient mené, aux côtés de la IIIe Internationale, une lutte ardue contre l'exploitation capitaliste. Cette solidarité avec la Gauche ne pouvait laisser indifférente la hiérarchie de l'Église. Aussi, le 23 juillet 1936, un décret du Saint-Office mettait à l'index la revue *Terre Nouvelle*.

Après la [Deuxième Guerre] mondiale, des chrétiens se regroupent de nouveau, notamment en France, sous l'appellation de « l'Union des chrétiens progressistes ». Ils fondent une nouvelle revue, *Position*, qui reprend les mêmes thèses que celles de *Terre Nouvelle*, condamnée auparavant. La dernière page de position de juin-juillet 1948, destinée à être affichée publiquement, constitue un véritable manifeste contre la propagande de leur Église officielle :

> L'Union des Chrétiens progressistes dénonce toute exploitation de la religion à des fins politiques, et en particulier l'utilisation de l'autorité des Églises et du sentiment religieux pour la défense des intérêts économiques et du régime capitaliste, la tentative d'appuyer, au nom de la religion, une croisade anticommuniste.

Pour les autorités ecclésiales, c'était vraiment aller trop loin. Le 1er juillet 1949, le couteau de l'excommunication tentera de trancher la tête de ce mouvement progressiste. Un décret de la Congrégation du Saint-Office interdira l'accès aux

sacrements à tous ceux qui adhéraient au Parti communiste ou le favorisaient, et à ceux qui collaboraient à ses publications, les diffusaient ou les soutenaient. Ce décret rappellera en outre que les fidèles qui professaient la doctrine matérialiste des communistes, et surtout, qui la propageaient, encouraient de plein droit, comme apostats de la foi catholique, l'excommunication réservée au Saint-Siège.

Si sévère fût-il, ce décret n'eut aucun impact sur la détermination des chrétiens progressistes qui continueront à lutter avec toutes les forces ouvrières, socialistes, communistes ou autres, tout en continuant de se réclamer de l'Église qui, pour eux, n'était pas constituée uniquement du pape et des évêques, mais de tous les fidèles, notamment de ces travailleurs et de ces travailleuses qui œuvraient à l'avènement d'un monde nouveau.

C'est toujours ce même conflit que nous vivons actuellement en Haïti, au Brésil, au Chili, dans toute l'Amérique Centrale, entre, d'une part, des chrétiens qui se veulent libres dans leur philosophie sociale et leurs choix politiques, et, d'autre part, une hiérarchie – une certaine hiérarchie – qui refuse de leur reconnaître cette liberté, au nom d'une doctrine sociale prétendument chrétienne, mais qui, en réalité, sert de paravent aux intérêts économiques et politiques du capitalisme international.

Certes, dans les discours officiels, on prend la défense des pauvres, des opprimés, mais dans la réalité, sur le terrain de la praxis, on leur refuse le droit de lutter efficacement contre l'ordre établi et d'organiser un monde nouveau dans lequel ils deviendront leurs propres maîtres.

Mais cependant, ce qui fait scandale, ce ne sont pas ces conflits entre certaines hiérarchies et des chrétiens engagés dans une praxis sociale avec les pauvres, pour un nouveau projet collectif. Ce qui ferait scandale, ce serait que nous, croyants, devenions un troupeau docile, un peuple servile, que nous cessions de défendre, non seulement les pauvres, mais l'autonomie de la raison humaine et la liberté de nos choix sociopolitiques, choix inspirés non pas par de grands principes généraux inoffensifs, mais par la rationalité de nos analyses, par notre solidarité avec les opprimés et les exploités, et aussi par notre Foi prophétique, qui nous fait dénoncer tout ce qui aliène l'être humain, fût-ce dans notre Église, qui nous fait entrevoir le Nouveau, l'inédit, pour l'humanité, et qui donne le courage de lutter, même jusqu'à la mort, pour faire surgir cette Humanité nouvelle annoncée par les Paroles et les Gestes de Jésus-Christ : « les boiteux marchent, les sourds entendent, les aveugles voient, les lépreux sont guéris, les pauvres sont évangélisés ».

Voilà, je n'ai pas voulu montrer comment gérer nos conflits. J'ai voulu démontrer que les conflits font partie de notre histoire de croyants, qu'ils sont les signes de la vitalité de la Foi prophétique au cœur du monde, qu'ils sont des éléments constitutifs de la marche en avant de l'humanité, de sa libération progressive.

Nous n'avons pas à gérer nos conflits; nous avons à les vivre dans toute leur vérité et dans toute leur richesse constructive, avec la force de notre Foi, la solidité de notre Espérance, mais aussi avec la tendresse de notre Amour, sachant très bien que nos frères croyants, aujourd'hui de l'autre côté des barricades, seront à nos côtés, un jour, dans ce Royaume à venir, où il n'y aura plus de barricades.

L'amour des ennemis, l'amour des adversaires, voilà le grand précepte prophétique qui annonce la Fraternité universelle de cette Humanité nouvelle en gestation, aujourd'hui, à travers nos luttes et nos conflits.

§

Annette Legault, Sœur de Sainte-Croix

Source : LEGAULT, Annette, « Vivre ses conflits », *Dossier du Congrès – 1990 – Projets de société… Projets d'Église… Conflits et légitimation*, Montréal, 1990, p. 81-88.

RELECTURE AUCHTOTONE DE L'ÉVÉNEMENT DES 500 ANS

Georges E. SIOUI

Salutations et remerciements aux deux présentateurs (Lucie et Guy), ainsi qu'à l'Entraide missionnaire. Salutations ensuite à l'assistance. La tradition amérindienne me dicte de m'incliner d'abord devant le poids de l'âge et de la sagesse représenté dans cette salle. Ce sera donc en toute humilité que je proposerai les idées qui suivront. Je remercie, en dernier lieu, les gens qui nous accueillent dans leurs maisons.

J'ai apporté avec moi quelque chose que connaissent les gens familiers de la campagne et de la forêt. Il s'agit d'un foin appelé ici le foin d'odeur, un foin qui a la propriété d'être parfumé lorsqu'il est humé ou lorsqu'on le fait brûler, tel que je le fais en compagnie de ma famille, chaque matin. C'est un lien avec la Nature, même lorsqu'on est parmi le béton, le plastique et le métal. Ainsi, on ne se sent jamais complètement isolé de la Nature, d'où l'on vient, en tant qu'être humain.

Je commencerai ma présentation par un rappel du principe fondamental de toutes les cultures autochtones ou amérindiennes. Je sais que certains d'entre vous sont familiers avec les cultures du Sud, mais nous parlons d'un principe reconnu par toutes les nations, ou peuples amérindiens, ainsi que par tous les peuples qui ont conservé une capacité d'harmonie avec l'environnement, ou encore la Nature, ou la Création. Je les appelle les sociétés du Cercle.

Une première constatation serait la dichotomie, ou la différence entre la pensée linéaire et la pensée circulaire, donc entre le Cercle et la Ligne. Vous savez que pour les Amérindiens, ainsi que pour tous les peuples du Cercle, la vie, l'existence, est une chaîne de relations, ainsi qu'une reconnaissance de parenté avec les autres êtres

de la Création : une reconnaissance d'un caractère spirituel contenu dans toutes les manifestations de la Vie, non seulement dans les êtres humains ou, bien souvent, dans certaines classes d'êtres humains, mais aussi dans les êtres, ou « peuples » non-humains, si on peut parler de « peuples » d'animaux, peuples de poissons, peuples de pierres, de montagnes, d'esprits, etc. Les peuples autochtones, pour parler de ceux de l'Amérique en particulier, se rejoignent très facilement au niveau de la pensée du Cercle. Ils reconnaissent facilement qu'ils sont dépendants de la Nature pour vivre. C'est là un trait culturel qui peut dépendre surtout de l'éducation reçue, mais aussi d'un long contact avec les forces vives de la Nature. Il est ainsi facile de reconnaître que l'on ne peut impunément maltraiter la Nature, ou les êtres non-humains de façon régulière et indéfiniment. Tous ceux qui ont vécu au contact de la Nature et au contact de communautés paysannes ou forestières, spécialement en tant que missionnaires, savent que ces gens rejoignent facilement la Nature, c'est-à-dire qu'ils peuvent parler et communiquer avec des plantes ou des animaux, et donc reconnaître spontanément leur parenté avec le reste de la Création. Voilà ce dont on parle lorsqu'on dit le Cercle. Le Cercle est une réalité sécurisante, non seulement pour les autochtones, mais pour quiconque en a connaissance. Les sociétés qui suivent la Ligne, ou les sociétés évolutionnistes ne connaissent pas la sécurité du Cercle, puisqu'elles suivent un certain progrès dont personne ne peut connaître l'aboutissement; une majorité de gens, aujourd'hui, ont plutôt la certitude que ce progrès ne réserve rien d'harmonieux pour le genre humain, ainsi que pour le reste de la Création. Alors que lorsque l'humain reconnaît sa place dans le Cercle, tout est circulaire : on ne va nulle part en particulier; on ne fait que respecter l'ordre établi depuis toujours pour l'homme et les autres créatures par Dieu, par le Créateur, ou peu importe le nom par lequel on le désigne dans les langues du monde. On ne ressent donc pas le besoin d'« évoluer » vers de plus en plus de progrès, de confort, parce que ces choses-là isolent l'être humain par rapport à la Vie elle-même, à ce qui donne et entretient la Vie elle-même. Et spécialement quand on est Amérindien, on fait périodiquement un retour délibéré vers le Cercle, de façon à se réajuster par rapport à celui-ci. Par exemple, dans plusieurs cultures nord-amérindiennes, mais aussi chez certains peuples sud-américains (et de toutes façons, tous les peuples ont leurs propres moyens de le faire), nous pratiquons la « quête de la vision », c'est-à-dire que les hommes (au sens masculin du terme) ont une tendance naturelle à en arriver à se croire supérieurs au reste de la Création. Aussi, périodiquement, de préférence au printemps, à l'époque où toute la Nature se renouvelle, il est coutumier que les jeunes hommes (les jeunes filles peuvent aussi le faire) s'isolent et se privent de nourriture, d'eau, de compagnie humaine, de façon à se rendre compte de notre dépendance des autres êtres. Après un, deux, trois ou même quatre jours sans eau, ni nourriture, ni société, on perd son sentiment d'être important

ou grand et on redevient humain et ajusté au Cercle. Voilà une des voies par lesquelles les Amérindiens peuvent enseigner quelque chose d'important au reste du monde.

De la même façon que les Amérindiens ont accueilli, inclus dans leur Cercle, et reconnu l'existence des autres ordres de vie, ils ont accueilli les Européens qui sont venus ici, il y a presque cinq cents ans, en pensant que les Européens allaient aussi les accueillir. Mais ils se sont vite rendus compte que si les circulaires étaient capables d'accueillir les sociétés linéaires, l'inverse n'était pas vrai. Les gens qui suivent la Ligne, qui croient au progrès, qui croient en la suprématie de certaines cultures, surtout des cultures européennes, ne sont pas capables, ne sont pas disposées culturellement à reconnaître leur parenté, leur égalité vis-à-vis les autres cultures. Je viens d'une Nation (la Nation des Wendats, ou des Hurons) qui a de façon particulièrement dure subi l'effet de l'incapacité des Européens à rejoindre l'esprit du Cercle. Mes ancêtres, les Wendats, étaient un peuple nombreux qui avait développé une civilisation remarquable, bien que méconnue. J'ai fait moi-même le suivi archéologique de mes ancêtres wendats. Il est visible que ce peuple a adopté l'agriculture vers les années 900 ou 1000 de notre ère et qu'à partir de ce point, il s'est constitué une place centrale auprès de ce qui devint une grande famille de Nations amérindiennes du Nord-est. Vers les années 1200 et 1300, les Wendats étaient actifs au cœur de grands réseaux de commerce et d'échanges, non seulement matériels, mais aussi d'échanges à tous les niveaux : on s'échangeait des pratiques religieuses, des croyances, des gens, etc. Une harmonie remarquable était déjà en possession de toute cette grande société de Nations bien avant l'arrivée des Français et d'autres Européens parmi eux.

L'arrivée des Européens en Amérique du Nord-est, au début du 16e siècle impliqua assurément un grand bouleversement, surtout en raison des épidémies d'origine européenne. Cependant, les Wendats, comme tous les Amérindiens en général, eurent le réflexe culturel d'accueillir les nouveaux venus et d'échanger avec eux et reconnurent que cette arrivée devait être dans l'ordre des choses, ou dans le plan d'une Volonté bien supérieure à la nôtre, la Volonté d'un Grand Esprit, et qu'il fallait commercer et étendre les réseaux d'échanges existants à ces gens. Bien sûr, les épidémies firent leur œuvre de façon très rapide et radicale. Après quelques générations, les gens ne furent plus capables de maintenir leurs cultures et leur société, leur grande société, leur Ordre continental. La société wendate commença à se désintégrer. Cette désintégration s'accentua à partir du moment où les religieux, surtout les Jésuites, à partir de 1634, régularisèrent et imposèrent une présence forte de leur Ordre parmi les Wendats. En l'espace d'une quinzaine d'années, tout ce qui avait constitué le cœur de cette grande société de Nations amérindiennes a été détruit.

Il est bien sûr impensable que les gens sont venus ici dans le but de détruire toute cette civilisation. Néanmoins, l'intention de ces missionnaires, à l'époque dont on

parle, était, fondamentalement, de recréer les conditions nécessaires à la naissance d'une église, d'une église chrétienne. On reconnaissait que l'église chrétienne avait pris naissance dans des conditions d'une dureté absolue, c'est-à-dire la maladie, la guerre, la destruction et toutes ces choses. Ils n'ont donc pas pu compatir au sort des Wendats et des autres Amérindiens. Dans leurs écrits, on remarque facilement et de façon constante, l'indifférence de ces religieux vis-à-vis du sort des Amérindiens, vis-à-vis de la disparition de grandes quantités de gens. Ils imputèrent de façon facile cette disparition aux guerres, surtout celles entre les Hurons et les Iroquois, qui avaient été intensifiées. On n'a pas intégré, dans l'interprétation de l'histoire, le fait que ces gens avaient, bien sûr, leurs guerres, leurs divisions, leurs querelles, mais qu'ils s'équilibraient, c'est-à-dire qu'un ordre existait. Personne ne voulait détruire ou exterminer personne. Le dossier archéologique est clair à ce sujet : les gens ne se faisaient pas grand tort par leurs guerres; il s'agissait plutôt d'exercices de jeunes gens, de vengeances, de raccords, d'échanges de captifs tel que cela se fait encore aujourd'hui, en ce moment-même, dans certaines parties intactes de l'Amérique, comme au Centre du Brésil. Je sais, par exemple qu'en 1988, et probablement au moment où je vous parle, il y a des gens qui vivent encore de cette façon-là et qui ont connu la même séquence de malheurs que les Wendats d'il y a 350 ans.

Cette indifférence que l'on remarque dans les relations des jésuites en particulier, et dans les relations de tous les religieux vis-à-vis du sort des Wendats et du sort de tous les Amérindiens, est quelque chose qui a laissé des marques profondes dans la conscience et dans l'inconscient des Nations amérindiennes. On a voulu leur bien, on a voulu les convertir, mais est-ce qu'on a toujours voulu convertir pour des motifs vraiment humanitaires ou spirituels? On peut mettre un point d'interrogation là-dessus. On a dit tout à l'heure que les Amérindiens accueillaient les nouvelles idées religieuses, de façon naturelle, puisque tout a sa place autour du Cercle. Cependant, les Amérindiens ont vite et souvent remarqué que, dans bien des cas, c'étaient des motifs matériels qui inspiraient les convertisseurs. Tout comme aujourd'hui, comme on a pu voir dans le film qui nous a été présenté hier, *La Terre de nos enfants*, on est encore en train de « convertir » les Cris; parce que ce qu'on veut convertir, au fond, c'est le territoire. On veut convertir le territoire en argent. Là est la vraie conversion. Conséquemment, les Amérindiens sont marqués profondément par l'idée d'être convertis, parce qu'on arrive au terme de la conversion du continent américain. On a enlevé les populations amérindiennes; ce qui est arrivé aux Cris nous est arrivé aussi et de façon encore plus radicale et à l'insu de la majorité du monde, mais c'est le même processus qui se perpétue. Ce qui arrive aux Kayapos au Centre du Brésil, au moment où on se parle, est encore la même chose : c'est le désir de « convertir » ces gens-là, pour

les neutraliser, les réduire et prendre tout ce qu'on pourra prendre de cette Amérique matérielle.

Je pense qu'à l'occasion du 500e anniversaire de l'arrivée des Européens en Amérique, les Amérindiens en général tournent leur regard vers les traditions de leurs ancêtres; simultanément, ils retrouvent l'idéologie originelle des gens qui s'occupent encore à les convertir; et je ne parle pas seulement des religieux, mais aussi des développeurs de toutes sortes qui, trop souvent, ne sont pas suffisamment dénoncés par les Églises. Mais, ils se rendent compte que pour survivre collectivement, ils ont, eux aussi, une mission; une mission de convertir. Lorsque l'on parle de convertir la pensée et le cœur des humains, des personnes, on se tourne premièrement vers leurs chefs spirituels. Les chefs spirituels, ce sont, évidemment, les gens des Églises, les gens les plus portés à vouloir comprendre les intérêts profonds et réels de l'humanité, des sociétés. Et je suis sûr de véhiculer l'idée d'une grande quantité d'Amérindiens traditionalistes en faisant appel aux représentants des Églises chrétiennes et des autres, en disant que nous avons besoin des chefs spirituels des Églises autour du Cercle. Notre mission est de circulariser les Églises chrétiennes et les autres.

Dans un ouvrage produit il y a deux ans et qui était ma thèse de maîtrise intitulée *Pour une autohistoire amérindienne*, je parle de l'américanisation du monde. La plupart des traditionalistes amérindiens ont reçu l'enseignement de la bouche de leurs Anciens, que cette façon de traiter l'humanité et le milieu naturel ne pourra pas durer toujours, et même, qu'il ne durera pas très longtemps. Cinq siècles, à l'échelle du temps et de la vie, sont très peu de temps. Les Anciens ont dit qu'un jour, assez tôt, nous parviendrions à prendre conscience qu'il faut changer l'idée et la conception spirituelles du monde et se rendre compte de la valeur de l'idéologie fondamentale des Amérindiens; et que cette idée doit représenter le vrai salut, non seulement physique, mais aussi et surtout spirituel, de l'humanité. Il s'agit d'un processus initié lors de l'arrivée des Européens en Amérique. Au début, ces gens arrivèrent avec la ferme conviction qu'ils venaient porter la lumière à un continent qui en était privé, un continent où le diable régnait en maître. Seulement cinq cents ans plus tard, les Amérindiens voient leur conviction confirmée que ces premiers arrivants étaient ceux qui avaient besoin de venir ici pour ajuster la conception spirituelle de leur société en fonction de la réalité naturelle. Encore une fois, je crois interpréter fidèlement le sentiment de mon peuple en faisant un appel aux Églises de venir s'asseoir avec nous autour du Cercle et de délaisser l'idée qu'elles ont de vouloir nous faire rejoindre la Ligne. Nous ne voulons pas rejoindre la Ligne, parce que le monde est fait pour être circulaire.

Les Euro-américains ont traditionnellement invoqué bien des raisons pour déprécier les sociétés autochtones. Parmi celles-ci, il y a eu l'absence d'une tradition écrite chez beaucoup de ces peuples, et la différence de leur conception du temps. Encore une

fois, le temps des sociétés euro-américaines est un temps linéaire, un temps qui se découpe en un passé, un présent et un futur. Tout ce qui est passé est inférieur à ce qui va venir, puisqu'il faut progresser. Mais personne ne sait réellement vers où cet ordre linéaire nous emmène. En revanche, pour les sociétés autochtones, le passé n'existe pas réellement, ni le futur : il n'y a qu'un présent, un présent continu, dans lequel l'ordre de la vie doit être maintenu. On n'a pas de respect fondamental pour les hauts faits de grands personnages. On n'a pas le désir d'enregistrer les événements, ni de goût pour les chronologies, ni pour ce type d'histoire. L'histoire, son écriture, ou plutôt sa réécriture, doit être une réflexion morale, une réflexion spirituelle, parce que le temps n'existe pas aussi absolument que chez d'autres sociétés. L'homme n'a que le devoir de reconnaître et d'aider au maintien d'un ordre parfait et éternel, et tout effort d'enregistrer ou de reconnaître le passé, ou un besoin d'évoluer vers quelque chose d'autre est un sacrilège pour les Amérindiens. C'est la négation de l'œuvre de Dieu lui-même.

Les Amérindiens ont été intéressés et attirés vers l'Église chrétienne d'une façon spontanée. C'est vrai et ils le sont toujours, parce que l'Église, les Églises, prêchent l'amour. Mais je crois que jusqu'à présent, les Églises n'ont pu prendre d'autres intérêts que ceux de la société de laquelle elles originent. Je suis cependant convaincu que nous sommes à la conjoncture historique où les Églises doivent aussi reconnaître, au niveau du cœur et de l'esprit, le besoin qu'a l'humanité entière de revenir plus près de la Vie et cesser de seulement prêcher le Cercle, pour enfin le reconnaître et le pratiquer. Il leur faut dorénavant inclure dans leur discours, les droits et l'existence des autres êtres, des autres peuples de la Création, car si on est incapable de reconnaître ces autres peuples de la Création, on a automatiquement le réflexe d'aider à les détruire, ou, en tout cas, on reste indifférent à leur destruction. Beaucoup de peuples amérindiens, peut-être dirais-je la totalité des peuples amérindiens, attendent le moment où l'Église, où les Églises, vont avouer leur responsabilité dans leur démantèlement et leur spoliation matérielle. Je pense qu'à partir du moment où il y aura admission d'une conduite qui jadis fut dommageable à tous ces peuples et à l'humanité et fut donc cause d'une perte profonde d'un capital spirituel de l'humanité, nous pourrons commencer à parler d'une rencontre entre les autochtones et les allochtones.

On parle beaucoup actuellement de rencontre à l'occasion de ces dates, 1492-1992, sans se rendre suffisamment à l'évidence que l'on a emmené quelqu'un de force sur son terrain, qu'on l'a converti par tous les moyens possibles, qu'on leur a fait ainsi admettre qu'il était inférieur; on voudrait maintenant que cette personne, cette collectivité, parle de la même façon de rencontre, ou admette qu'il s'est agi d'une rencontre; en réalité, la rencontre n'a pas encore eu lieu. Je pense bien que 1992 sera le moment et l'occasion d'une vraie rencontre. L'exercice que nous sommes collectivement en train de faire ici, ce matin, me donne encore davantage la conviction que les gens sont maintenant prêts

à faire cette rencontre. Car si les Églises viennent à la rencontre des Amérindiens, tel que je sens qu'elles le font ce matin, je suis assuré que la société elle-même va suivre ses chefs spirituels et venir à la rencontre des peuples amérindiens, et non plus simplement arriver ici et nier ce qui existe. Il s'agit de rencontrer avec le cœur et l'esprit ce qui existe déjà ici. Comme le disait hier une dame du Mexique : « L'Esprit de ce continent a fonctionné très longtemps avant que les Européens n'arrivent ici ».

Revenant à notre propos de conversion, j'ai parlé d'une mission que l'Amérindien conçoit pour lui-même, auprès des autres peuples. Il faut cependant parler ici d'un trait de la philosophie amérindienne distinctif entre tous. Il s'agit du respect sacré et inviolable pour la vision de toute personne ainsi que pour la liberté d'accomplir celle-ci. Ce respect de la liberté individuelle, élément essentiel de la démocratie elle-même, avait existé en Europe, mais à l'état d'utopie. Chez les Grecs, réputés avoir inventé la démocratie, le respect de la liberté individuelle était fonction de l'existence de classes d'esclaves. Ici, en Amérique, la liberté individuelle n'était pas une utopie. Les premiers observateurs européens ont invariablement remarqué l'absence de classes parmi la vaste majorité des sociétés autochtones. Chaque individu était vu naturellement comme la volonté d'un Grand Esprit et d'un monde spirituel insondable pour l'humain. Les gens étaient laissés libres dans leur individualité et intègres dans leur humanité. Beaucoup de gens sont donc venus ici à cause de leur soif de respect pour leur propre personne, de même que pour leur famille et leur collectivité. Ils sont venus se transplanter en Amérique parce qu'existait ce respect de façon réelle et effective, et non seulement à l'état d'utopie ou dans des volumes. Ces Européens virent des gens pratiquer ce respect entre eux. Je parle de la presque totalité des peuples autochtones. Il y eut, bien sûr, des sociétés hiérarchiques, mais celles-ci étaient, à un degré considérable, des sociétés également circulaires. Je parle évidemment des Incas, des Mayas, des Aztèques.

Je pense qu'on peut dire que ce pouvoir convertisseur qu'a l'Amérique est un pouvoir qui origine de la reconnaissance du droit à la liberté de chaque individu, de chaque être. Lorsqu'on parle de ce type de respect, on parle en même temps d'amour et si on parle d'amour, on se comprend tous, parce que les messages des Églises *sont* des messages d'amour. Et si nous nous rejoignons autour de l'idée que nous voulons tous et recherchons tous la même chose et si nous sommes arrivés, après cinq cents ans, au point de nous écouter mutuellement dire ce que cette chose représente dans nos esprits respectifs, je pense que nous ne sommes pas loin de nous comprendre d'une façon très profonde.

Nous allons, en terminant, faire référence au film visionné hier, *La Terre de nos enfants*, qui fut une bonne illustration de ce que nous ressentons tous. Nous y avons vu des gens à l'œuvre pour convertir la Baie James en argent et en pouvoir, non pas pour nous, mais pour certains individus ou certaines classes d'individus. Et il faut résister, il

faut résister à cela. Parce que l'homme est très petit pour avoir la prétention de changer, de convertir à ce point son environnement, de le détruire; nous sommes en train de *détruire* notre lieu naturel, notre habitat, et l'Église doit inclure dans son discours et dans son rapport d'amour avec la Vie, l'amour pour la Création aussi. Car on sait qu'à la base, les sociétés amérindiennes célèbrent la Vie, célèbrent la joie, célèbrent la beauté de la vie.

Et ce que l'on voit aujourd'hui dans les sociétés industrielles, c'est le mépris; le mépris pour la vie, pour la beauté de la vie. Et que de tant enseigner de mépriser la vie, de mépriser la foi, et d'attendre dans un autre monde pour avoir accès à une foi ou à des beautés, nous avons contribué à mépriser aussi et à détruire l'environnement. Il faut apprendre à aimer profondément la maison que le Grand Esprit nous a donnée qui est la terre. À partir du jour où l'on l'aimera et célébrera sa beauté, nous aurons réellement changer d'esprit et pourrons réellement constituer un Cercle tous ensemble.

§

Georges E. SIOUI, De la nation Wendat (Huron). Docteur en histoire. Poète et musicien. Auteur de *Pour une autohistoire amérindienne*.

Source : SIOUI, Georges S., « Relecture autochtone de l'événement des 500 ans », *Dossier du Congrès – 1991 – 1492-1992 : À la redécouverte de notre et de notre mission*, Montréal, 1991, p. 9-15.

LE CONTEXTE SOCIO-POLITIQUE : DES MISSIONS DE LA NOUVELLE-FRANCE

Denys DELÂGE

Je reviens ici au Cégep Maisonneuve, autrefois, le Collège Sainte-Croix, pour la première fois depuis trente ans; c'est mon alma-mater. Le Collège Sainte-Croix à l'époque, était la mission des pères de Sainte-Croix dans l'Est de Montréal pour les fils d'ouvriers. On pourrait critiquer la manière dont se donnait l'enseignement, sa pédagogie son encadrement, même l'équipement, bref les modalités de cette mission. Mais si elle n'avait pas existé je ne serais pas ici. Je ne l'oublie pas et je voudrais que cette remarque donne un peu le ton à la communication que je vais vous présenter.

Nous avons tous, quelque part dans nos mémoires, tirée de vieux manuels scolaires ou de quelque visite dans les musées de cire, cette image stéréotypée de la découverte de l'Amérique, du Canada, des États-Unis ou enfin d'une partie de notre continent, représentant des explorateurs arrivant en habits rutilants et quelques « sauvages », cachés derrière les arbres qui voient apeurés, arriver la « civilisation et le progrès ». Nous savons bien qu'il s'agit là d'un stéréotype mais encore faut-il pouvoir s'en débarrasser. Voyons donc ce que pouvait être l'Amérique avant l'arrivée des Européens.

L'Amérique n'était pas un continent vierge mais un *continent peuplé* dont les populations excédaient celles de l'Europe. Le Mexique devait compter environ 25 millions d'habitants, alors que la France dont la population dépassait celle de tous les autres pays d'Europe en comptait à la même époque environ 20 millions. Au total environ 80 millions d'habitants se répartissaient dans les Amériques contre environ 60 en Europe. Au Nord du Mexique habitaient au moins 4 millions d'habitants et probablement davantage, peut-être dix millions. Contrairement à l'image reçue

d'Amérindiens du Canada et des États-Unis pour la plupart nomades, il serait plus juste de se représenter la plupart des autochtones comme cultivateurs et sédentaires habitant des villages, voire des villes. On sait par exemple qu'il y avait, sur le site de ce qu'est actuellement Saint-Louis au Missouri, une grande ville avec quatorze pyramides dont l'une équivalait en volume à la troisième plus grande pyramide du monde; y vivaient au moins vingt mille habitants et peut-être davantage. C'est beaucoup si l'on songe que Cologne qui a construit son immense cathédrale comptait alors environ vingt mille habitants. Il faut se représenter l'Amérique du Nord précolombienne avec ses civilisations, ses peuples partout, son territoire occupé et ses cultivateurs dont l'agriculture était plus efficace que celle d'Europe. En effet les Amérindiens avaient mis au point des plantes plus efficaces, dont le rendement était plus élevé que les plantes cultivées par les Européens. Concrètement, la mise en terre d'un grain de blé d'Inde donne un rendement de 200 pour 1 alors que le blé en Europe rapporte du 5 ou 6 pour 1, au mieux du 15 pour 1. Les villages étaient entourés de champs tellement vastes que chez les Hurons, le frère Sagard et Champlain se sont égarés dans les champs de blé d'Inde.

Les Amérindiens étaient *organisés politiquement*. Les Hurons que l'on connaît mieux parce qu'ils ont été décrits par les premiers missionnaires, étaient confédérés depuis le quatorzième ou le quinzième siècle, et, à leur exemple, les Iroquois se sont confédérés vers 1450. Bien que fondées sur des principes différents de nos démocraties, on peut dire que ces fédérations étaient largement démocratiques, les chefs étant élus et révocables. Enfin, il en va de même au plan religieux, l'Amérique ayant ses propres traditions pour se représenter et pour communiquer avec l'univers surnaturel. Contrairement aux préjugés des siècles passés, l'Amérique n'était donc ni le continent de la barbarie, ni celui de l'enfance primitive de l'humanité. De grandes civilisations y fleurissaient, non seulement en Amérique centrale et en Amérique du Sud mais également au Nord, y compris sur les territoires qui correspondent au Canada actuel.

De la même manière, il faut voir dans l'Europe d'alors une terre de grandes civilisations. Un continent en expansion, où monte le capitalisme, où les villes et les États développent des réseaux économiques à l'échelle de la planète. L'Europe à cette époque, à la fois unit la planète et à la fois la conquiert. Les États européens se concurrencent : l'Espagne, le Portugal, la France, l'Angleterre, les Provinces Unies; les religions également, c'est-à-dire le catholicisme et le protestantisme. Des navires partent d'Europe avec des armées, des commerçants, des colons et des missionnaires pour parcourir le monde. C'est cette expansion coloniale de l'Europe qui permet aux missionnaires d'aller sur les divers continents. C'est ce qui explique, à l'inverse, que des chamans amérindiens n'aient pas pu aller convertir des paysans en France, car les conditions économiques ne le permettaient pas. Enfin, le début de la période coloniale

en Amérique du Nord au XVIIe siècle s'inscrit pour l'Église catholique dans le contexte de l'après Concile de Trente (1545-1563). Celui-ci a conduit à des réformes majeures à l'intérieur de l'Église de même qu'a un effort accru de ralliement des chrétiens dissidents et des non-chrétiens dans une lutte contre ce qu'on appelait l'hérésie et le paganisme. À cet égard, les missions catholiques d'Amérique du Nord se juxtaposent aux efforts de christianisation en Bretagne, en Chine, en Afrique, ce qui explique la grande parenté entre les récits des missionnaires du Canada et ceux d'ailleurs.

La façon dont s'est pratiquée l'entreprise coloniale a varié considérablement selon le contexte. La colonisation espagnole fut dure et s'est pratiquée davantage sur le mode de la conquête; en Nouvelle-Angleterre, on procéda plutôt par la conclusion d'alliances qui conduisirent néanmoins, avec l'arrivée de très nombreux colons, au refoulement des premiers habitants dont on prit la place.

Les Français en Nouvelle-France développèrent des rapports d'alliance avec les autochtones tout en travaillant à bâtir un empire visant à se les asservir; il en alla de même chez les Britanniques à la Baie d'Hudson. Ceci implique que les différences dans les stratégies de colonisation ne tiennent pas aux origines ethniques différentes des Européens mais plutôt au contexte économique (la traite des fourrures) dans lequel s'est inscrit le processus de colonisation. Les premiers colons étaient, en effet, dépendants des nations autochtones pourvoyeuses dans la traite, et ne pouvaient donc viser à leur extermination. En outre, on eut aussi grandement besoin des Amérindiens pour s'adapter au pays, à l'hiver tout particulièrement. De surcroît, fréquemment en guerre avec les Britanniques tellement plus nombreux qu'eux en Amérique, les Français furent contraints de faire appel à l'appui militaire des Premières Nations. C'est d'ailleurs cette alliance qui a permis aux Français de tenir un siècle et demi en Amérique et plusieurs documents promeuvent l'idée que la force des Français réside dans le soutien que leur accordent les Amérindiens.

Ces alliances des Français ou des Britanniques avec les Amérindiens impliquent des accords d'ordre économique couvrant les taux d'échange, la manière de commercer, des accords militaires prescrivant les obligations des partenaires, le partage des rôles stratégiques, des ententes pour l'échange de personnes. Tandis que des interprètes français et des missionnaires allaient vivre chez leurs alliés, des enfants amérindiens étaient confiés aux institutions d'enseignement des Ursulines ou des Jésuites. Ces échanges favorisèrent de nombreux transferts culturels dans les deux sens. Tandis que les Amérindiens empruntèrent le métal, l'arme à feu, l'alcool, les étoffes, les petits pois, l'écriture, le chat, les instruments de musique à vent, etc.[,] les Français firent l'acquisition du blé d'Inde, de la courge et du haricot, du canot, des raquettes, du tabac, des vêtements d'hiver, etc. Et les emprunts, dans les deux sens, ne se limitèrent pas à des transferts n'affectant que la culture matérielle. Les Français acceptèrent de voir

leurs alliés autochtones leur enseigner les règles de la diplomatie en Amérique du Nord, la manière de s'orienter et de survivre en forêt ou les techniques de la guerre d'embuscade. Bref, dans le contexte de l'alliance, les Français, du gouverneur au simple colon, acceptèrent de s'adapter de toutes sortes de manières aux mœurs amérindiennes. Cela ne signifie évidemment pas que les Français devinrent des Amérindiens bien que cela soit vrai pour les nombreux coureurs de bois et voyageurs qui se sont assimilés aux sociétés autochtones. La société coloniale canadienne est demeurée dans ses grands traits une société de type européen. Néanmoins au fur et à mesure des emprunts de part et d'autre, des barrières sont tombées, des ponts se sont créés. Ces propos ne devraient pas laisser croire non plus à des rapports idylliques entre les alliés d'autant plus que les Français visaient à long terme la conquête et la réduction à l'état de sujets de leurs alliés.

Tout en retenant que les emprunts culturels réciproques furent nombreux dans le cadre de l'alliance franco-amérindienne, soulignons qu'il n'en pouvait être de même au plan religieux. Les chrétiens d'alors, plus spécifiquement, les catholiques français, se considéraient comme les seuls détenteurs de la vérité, donc les seuls donateurs. Ils plaçaient les Amérindiens du côté de Satan et du paganisme, donc du côté de ceux qui devaient être complètement transformés. De leur côté, les Amérindiens considéraient qu'il en serait des Français comme de leurs autres alliés autochtones, c'est-à-dire qu'ils accepteraient d'échanger, donc de donner autant que d'acquérir des connaissances et des rituels concernant les esprits. C'est dans le cadre de ces alliances que les Amérindiens ont reçu des missionnaires chez eux, non pas pour être convertis, mais pour bénéficier de leur force surnaturelle, de leur savoir en se disant que chaque nation et chaque peuple avaient ses traditions religieuses; on pouvait donc s'inspirer de la manière dont les chamans des Français communiquaient avec le surnaturel et intercédaient par des rituels afin d'obtenir toutes sortes d'avantages spirituels ou matériels.

Les missionnaires sont allés vivre chez les Amérindiens ou encore les religieuses ont accueilli des enfants amérindiens dans les couvents. Il a fallu s'adapter aux Amérindiens parce que l'on vivait dans un univers presque essentiellement peuplé d'Amérindiens. Les missionnaires étaient peu nombreux dans des nations qui elles étaient très populeuses. Il n'y a jamais eu plus qu'une dizaine de jésuites chez les Hurons dont la population se chiffrait à vingt ou trente mille habitants à l'arrivée des Européens. Même à Québec, à l'intérieur de son couvent, Marie de l'Incarnation parlait peut-être plus souvent montagnais, algonquin et huron que français. Les religieux et les religieuses missionnaires se sont adaptés aux sociétés autochtones en apprenant la langue, en s'adaptant aux mœurs, bref, en s'appliquant à vivre selon les manières du continent. Dans l'ensemble donc, les missionnaires ont réalisé un énorme travail d'apprentissage

des cultures. Certes c'était dans le but de transformer ces cultures pour les christianiser et les européaniser, ce qui fut d'ailleurs à la source de nombreuses tensions et de graves conflits.

Néanmoins, malgré les convictions et les préjugés qui étaient les leurs (ainsi on a cru au départ que les Amérindiens n'avaient pas de religion; parce qu'on n'y trouvait ni clergé, ni églises) les missionnaires durent s'adapter aux sociétés où ils œuvraient, s'y assimiler jusqu'à un certain point, et dans une certaine mesure, devenir eux-mêmes des chamans. Je dis « dans une certaine mesure » parce qu'il est certain que les religieux catholiques ne se sont pas fondus dans l'univers des chamans. Je veux souligner ici qu'il leur a fallu adapter leurs conceptions et leur discours religieux aux attentes et aux représentations des Amérindiens. Il leur fallut pour cela insister moins sur l'adoration d'un Dieu pour mettre plutôt en évidence l'efficacité des rituels chrétiens et leur force d'intercession magique. Dans l'ensemble, toutefois, cette stratégie engendra peu de conversions au catholicisme.

Tout a changé à partir de 1634, particulièrement avec les épidémies; il faut absolument tenir compte de celles-ci pour bien comprendre l'histoire des Amériques et des Amérindiens. Il s'agit d'une épouvantable catastrophe qui a décimé les populations autochtones d'une façon inimaginable. Le dépeuplement a été de l'ordre de 95 % et cela vaut à la grandeur des Amériques, au nord comme au sud. C'est dire que là où il y avait vingt habitants, il n'en est resté qu'un seul après le passage des épidémies qui n'ont trouvé leur terme qu'au XIXe siècle. Rien n'équivaut à un tel dépeuplement dans l'histoire de l'humanité, même pas la terrible peste noire qui s'abat sur l'Europe en 1348 et y fauche entre le quart et la moitié de la population. Il importe de souligner ici que ces épidémies résultent de l'unification microbienne du monde. Les Amérindiens n'avaient encore jamais été exposés à ces maladies (variole, peste, choléra, grippe, etc.) qui avaient auparavant circulé en Afrique, en Asie et en Europe. Contrairement aux peuples de ces trois derniers continents qui avaient développé des anticorps, les Amérindiens offraient un niveau très bas de résistance. La circulation des épidémies ne résulte donc pas de la méchanceté des hommes mais des contacts et de l'unification de la terre. De la même manière que des pêcheurs, des colons ou des missionnaires ont pu transmettre ces maladies aux Amérindiens, je suis peut-être, en vous parlant, en train de vous donner la grippe. Bref, il s'agit d'un phénomène objectif, indépendant de la volonté des humains.

Pour catastrophique qu'il soit, l'effet des épidémies n'est pas uniforme puisque les Amérindiens y opposent moins de défenses naturelles. Et chaque fois que circule la maladie, les Amérindiens meurent beaucoup plus que les Européens. Ainsi, quand elle passe, la variole prélève environ 10 % de vies chez les Européens et 50 % chez les Amérindiens. Concrètement cela signifie que dans une société autochtone où s'est

établi un missionnaire, celui-ci survit généralement tandis que les chamans meurent. Cela, on l'imagine, suscite un immense débat qui se situera dans le champ religieux parce que l'époque ne dispose pas des connaissances actuelles sur l'origine des épidémies, donc sur le mode de diffusion des microbes et des virus. C'est plutôt par l'intervention des puissances surnaturelles que l'on expliquait ces phénomènes. C'est dans l'univers surnaturel que l'on a cherché à trouver une explication qui rende compte des malheurs des humains.

Certains crurent que le Dieu des chrétiens était le plus fort puisqu'il semblait mieux protéger ses fidèles. Plusieurs explications retenues à l'époque relèvent de cette idée. Des Amérindiens se sont alors désolés que leurs dieux soient moins puissants que le Dieu des Européens et jugèrent qu'il valait mieux se ranger du côté de celui-ci; pour d'autres, il semblait que ce Dieu sans être le plus fort, connaissait mieux les sources du mal venu d'Europe puisqu'il avait l'habitude de le combattre. D'autres encore argumenteront que sans être un meilleur protecteur, ce Dieu était un vengeur faisant mourir ceux qui ne voulaient pas adhérer à son culte. Ces arguments sont partagés par tous y compris les missionnaires : « Rangez-vous derrière le bouclier le plus efficace », prêchent-t-ils, « notre Dieu est plus puissant ». Sans avancer que Dieu fait mourir, certains promeuvent l'idée qu'il laisse Satan répandre la mort parmi ceux qui refusent son règne. En somme, Amérindiens et missionnaires partagent la même conviction que les épidémies originent des forces surnaturelles.

D'autres Amérindiens vont expliquer les épidémies comme conséquence d'une rupture d'alliance avec leurs propres dieux. À force de côtoyer les Européens, d'acheter leurs marchandises, de changer les manières de faire, ils croiront avoir rompu avec leur passé et avec leurs dieux. Plutôt que de se convertir au christianisme, ils chercheront à régénérer leurs religions traditionnelles et à renouer l'alliance avec leurs propres dieux.

Comme historien, je m'efforce de placer le phénomène religieux dans son contexte social. Plus précisément j'associe ici aux épidémies le processus de conversion au christianisme et de renouveau des religions traditionnelles autochtones. Je ne nie évidemment pas qu'il puisse exister d'autres explications. Je ne l'affirme pas non plus. Ajoutons qu'il serait évidemment aberrant d'accuser les missionnaires d'avoir fait du chantage à la conversion puisqu'ils adhéraient à des croyances partagées à l'époque par tout le monde.

Mais revenons aux épidémies car elles ont indirectement contribué aux conversions de bien d'autres manières. À côté d'autres facteurs, telle la concurrence dans la traite des fourrures, ces épidémies ont contribué à l'intensification des guerres. En effet, un des mobiles guerriers principaux des sociétés autochtones consistait à faire des captifs pour remplacer leurs morts. L'effet conjugué de ces forces destructrices a entraîné la

disparition de communautés entières n'y laissant que quelques rares survivants; il s'en est également suivi la multiplication des captifs et un grand brassage des peuples.

Dans ce contexte, le christianisme a su fournir des réseaux de support à des gens qui en étaient désormais dépourvus, ayant perdu toute leur parenté. Et plus fondamentalement, le christianisme a donné un sens à la vie qui était devenue une vallée de larmes pour plusieurs. Cela, d'autant plus que la conception chrétienne de l'au-delà collait bien à cette pénible réalité. En effet, les Amérindiens s'imaginaient l'au-delà comme la prolongation du maintenant, comme un village, une société qui reproduisait la société actuelle alors que les Chrétiens promouvaient l'idée d'un renversement : les premiers seront les derniers. En somme, les plus malheureux pourraient être les plus heureux dans l'au-delà.

Le christianisme est également la religion de plusieurs peuples qui, au-delà des coutumes particulières des uns et des autres, met de l'avant un Dieu universel plutôt qu'un dieu ethnique. Cela a dû faire sens pour tous ces gens dont les frontières ethniques s'étaient écroulées. Les missionnaires ont, à juste titre, fait le rapprochement entre la naissance d'une Église en Amérique du Nord et celle des origines, sortie de l'empire romain qui brassait les nations, multipliant les esclaves et banalisait les dieux. Le christianisme proposait un sens là où il n'y en avait plus.

C'est dans ce contexte et à partir de ce moment que l'effort missionnaire va s'inscrire dans la tradition chrétienne, ici plus spécifiquement catholique. Désormais, au lieu d'être des chamans parmi les chamans, les missionnaires vont devenir des prêtres et des religieuses qui vont travailler à implanter le catholicisme. Il en résultera des conversions nombreuses. Par rapport à l'ensemble cependant, aux XVIIe et XVIIIe siècles, seule une minorité d'Amérindiens s'est convertie. On a souvent mis en doute l'authenticité de ces conversions parfois motivées par l'obtention d'armes à feu ou d'avantages matériels. Bien que des conversions furent ponctuelles, d'une manière générale, elles furent réelles et irréversibles.

Toute cette période se caractérise par une étroite association de l'Église et de l'État. Les missionnaires œuvrent dans le cadre de l'empire français qu'ils utilisent à leurs fins de conversion. Ils peuvent servir d'ambassadeurs pour le gouverneur, d'espions, et peuvent contribuer à susciter des conflits entre nations amérindiennes si c'est dans l'intérêt de l'État. Cependant à partir des années 1660 environ, l'Église a commencé à prendre des distances par rapport à l'État en dissociant graduellement la politique de francisation de la politique de christianisation et en s'opposant à l'État et aux marchands sur la politique de vente de l'alcool.

Il serait faux de croire que l'alcool était à la base du commerce des fourrures puisqu'il ne représentait que 5 % des exportations de Montréal destinées à la traite dans les Pays d'En Haut. Néanmoins, avec la désorganisation sociale des communautés autochtones,

l'alcool est devenu un problème peut-être d'autant plus grave qu'on n'avait pas l'habitude d'en consommer. Compte tenu des problèmes sociaux et moraux qu'entraînait l'alcool, c'est au nom des principes qu'elle défendait que l'Église s'est opposée aux intérêts politiques et économiques des administrateurs et des marchands qui craignaient voir les Amérindiens aller faire le commerce avec les Britanniques.

On avait au départ associé étroitement catholicisation et francisation. Cela avait d'ailleurs servi à justifier l'exclusion des protestants et des Juifs de la colonie pour n'y laisser entrer que des colons catholiques dont on espérait qu'ils servent d'exemple aux Amérindiens. Avec l'implantation des premiers villages d'Amérindiens convertis près de la zone coloniale à partir de 1650, les autorités religieuses constatèrent une ferveur religieuse plus grande chez les Amérindiens que chez les colons. Ils en conclurent qu'il serait préférable d'isoler désormais les Amérindiens des colons pour éviter le mauvais exemple et favoriser l'éclosion de communautés chrétiennes où l'on croyait retrouver la ferveur des débuts du christianisme. Ces idées n'étaient d'ailleurs pas nouvelles puisqu'elles s'inspiraient d'expériences similaires, celles des réductions au Paraguay.

Ensuite, à la même époque, la conception que l'on se fait des religions des Amérindiens change. En vivant avec eux, en les côtoyant, les missionnaires masculins et féminins se départissent graduellement de cette fausse idée selon laquelle les Amérindiens n'avaient pas de religion voire de croyances religieuses. Mais cette clairvoyance des missionnaires leur vient également de la nécessité de mener, en Europe à tout le moins, un combat contre un nouvel ennemi, l'athéisme. Au début du XVIIe siècle, les ennemis à combattre étaient le protestant et le païen. Tous croyaient aux forces surnaturelles; il s'agissait de savoir lesquelles étaient vraies. À partir de la fin de ce siècle, c'est l'existence même du surnaturel qui est mise en doute avec la montée de l'athéisme. Et si la religion n'était qu'une invention des curés pour posséder de grands palais à Rome, de grandes églises et des presbytères? Les athées soutiennent que le sentiment religieux, plutôt que d'être « naturel » résulte de la volonté d'un groupe privilégié pour régner sur des masses ignorantes. De leur côté, en contact avec les Amérindiens comme avec tant d'autres peuples sur la planète, les missionnaires observent que le sentiment religieux est universel. Ils soutiennent la thèse que la religion est innée à l'homme. Dès lors, ils reconnaissent que les Amérindiens également ont non seulement leur religion, mais que celle-ci doit garder des traces de la Révélation. Descendants d'une des tribus perdues d'Israël, ils auraient conservé au travers des millénaires un noyau de connaissances vraies : la croyance en l'au-delà et plus spécifiquement en un Être suprême.

Enfin, dernier élément d'une grande importance, les missionnaires qui vivent avec les Amérindiens ou les religieuses qui reçoivent les filles amérindiennes dans leurs couvents, vont être eux-mêmes influencés par les autochtones. Ils les avaient d'abord

perçus comme barbares, mais à force de vivre avec eux, ils vont voir les choses autrement. En somme, la confrontation de leur propre culture avec celle de leurs hôtes les amène à prendre une distance face à toutes les cultures et à les relativiser. S'ils avaient commencé par écrire que les Amérindiens mangeaient mal et qu'ils étaient sans manières, ils en arrivent finalement à affirmer qu'à part Dieu tout est aléatoire. Bref les Amérindiens ont leurs coutumes et les Français les leurs. Des Amérindiens traditionalistes, pour leur part, prolongent cette logique au domaine surnaturel en suggérant que chacun s'en tienne à ses dieux. Certes cela était inacceptable pour les religieux, qui en vinrent par contre à considérer la culture comme étant aléatoire. Dès lors n'existait plus de raison de franciser.

À l'ensemble de ces facteurs qui conduisent les communautés religieuses à prendre leurs distances par rapport à l'État s'ajoute du côté de l'Église, l'aspiration à créer des enclaves d'un pouvoir théocratique qui régnerait sur « ses Sauvages ». Aspiration qui se heurte non seulement à celle de l'État français mais encore et davantage à la volonté des autochtones de conserver leur autonomie et leur statut d'alliés. Dans ce contexte, l'Église évoluera graduellement vers une politique de défense des cultures autochtones catholicisées.

Au cours de ce long voyage interculturel qui conduit les religieux au cœur de l'univers amérindien, ceux-ci vont encore franchir une autre étape. Nous l'avons vu, l'attitude première consistait à décrire les Amérindiens par le vide : ils étaient sans feu, ni lieu, ni foi. Puis l'on reconnut qu'ils avaient leurs propres manières, cultures, lois, croyances, institutions. Ensuite l'on considéra que leurs manières valaient bien celles des Européens, à part, bien sûr leurs religions pour lesquelles on concéda néanmoins qu'elles pouvaient renfermer des bribes de la Révélation. Et si les sociétés autochtones pouvaient servir de modèle à l'Europe?

Les religieux ont beaucoup écrit dans l'histoire canadienne. Ils décrivent leurs œuvres mais également abondamment les sociétés autochtones au point que cela constitue une somme énorme de connaissances ethnographiques qui renseignaient les Européens d'alors et qui permettent aujourd'hui de faire l'histoire. Les missionnaires ont été envoûtés par les sociétés autochtones. Venus de sociétés fortement hiérarchisées, l'égalité relative des sociétés du Nord-Est américain les a frappés. Ils ont également accompagné lors de voyages en Europe ces Amérindiens que scandalisaient les écarts de richesse, le nombre de pendus à l'entrée des villes et la rigueur avec laquelle on châtiait les enfants. Les religieux ne firent pas la sourde oreille à ces critiques ni non plus aux comparaisons entre les monarchies absolues d'Europe et l'organisation politique des premières nations centrée autour de conseils fédéraux et de la quête du consensus.

Au XVIIIe siècle, on trouve dans les écrits des missionnaires des débats autour des grands thèmes de la liberté, de la fraternité, de l'égalité, du droit au bonheur, et les

références aux sociétés autochtones y sont fréquentes. Ces thèmes seront d'ailleurs repris par la Révolution américaine et plus tard, la Révolution française. C'est dans ce contexte que le père Lafitau qui avait été missionnaire à Kahnawake écrivit son livre ***Mœurs des Sauvages Américains*** dans lequel il compare les Iroquois aux Grecs et aux Romains. On considère son livre comme un des fondements de l'anthropologie moderne. Un peu plus tard, le père Charlevoix, professeur au collège des Jésuites de Québec écrivit une ***Histoire de la Nouvelle-France*** et fit en canot le voyage Québec-Nouvelle-Orléans dont il nous a laissé des lettres décrivant les sociétés autochtones. Le père Charlevoix, débattant lui aussi des grands idéaux de liberté et d'égalité de l'époque, promeut également des méthodes d'éducation moins coercitives pour les enfants, idée qu'il a probablement transmise à Jean-Jacques Rousseau dont il fut le professeur. Plus tôt, dans son couvent, Marie de l'Incarnation avait appris des langues autochtones, développé des formes d'enseignement interculturel de même qu'une pédagogie basée sur l'amour plutôt que sur le dressage des enfants. En somme la rencontre interculturelle des Amérindiens et des Européens a transformé les uns et les autres, y compris les religieux qui contribuèrent pour beaucoup à la diffusion des idées nouvelles qui en résultèrent.

Il n'est plus possible de faire l'histoire des missions en Amérique du Nord en l'organisant toute entière autour du scénario des Saints Martyrs canadiens dévorés par des barbares. Mais il serait également absurde de construire cette histoire autour d'un scénario de rencontre mettant en présence des robes noires dogmatiques, intolérantes, envahissantes et sectaires face à des chamans tolérants, authentiques et naïfs.

Il faut juger chaque époque non pas à la lumière de nos valeurs contemporaines mais à l'aulne de la culture des peuples et des époques. L'historien intéressé à faire revivre les chamans du passé devrait chercher à pénétrer leurs univers mental et culturel. Il en va de même pour l'histoire des missionnaires, hommes et femmes. Voudrait-on les juger qu'il ne faudrait le faire qu'à partir des valeurs et du contexte qui étaient les leurs. Je ne vais donc pas condamner les hommes et les femmes du passé à la lumière des valeurs contemporaines d'autant que, s'il fallait le faire, il faudrait également les louanger à l'aulne des valeurs contemporaines. Nous qui vivons maintenant, n'avons pas non plus à assumer personnellement le fardeau des fautes qu'auraient pu commettre nos ancêtres. Qu'il suffise à cet égard d'assumer l'héritage d'Adam et d'Ève. Ces considérations n'impliquent pas qu'on ne puisse tirer des leçons de l'histoire en évitant les erreurs et en s'inspirant des succès du passé. Il importe donc de réinterpréter l'histoire à la manière des questions et des préoccupations nouvelles qui se posent à nous maintenant mais il importe tout autant de comprendre le passé à la lumière de ce qu'il était.

§

Denys DELÂGE**,** Docteur en histoire. Professeur au département ide sociologie de l'Université Laval. Auteur du livre *Le pays renversé* et de plusieurs textes sur l'histoire amérindienne.

Source : DELÂGE, Denys, « Le contexte socio-politique des missions de la Nouvelle-France », *Dossier du Congrès – 1991 – 1492-1992 : À la redécouverte de notre et de notre mission*, Montréal, 1991, p. 16-24.

LA NOUVELLE ÉVANGÉLISATION : UNE ÉVANGÉLISATION LIBÉRATRICE

Pablo RICHARD

Introduction

Espérance et compassion : deux attitudes fondamentales pour la nouvelle évangélisation

La tâche fondamentale en Amérique latine en ce moment c'est de rebâtir l'espérance, une espérance qui permette à tous de croire qu'ils ont le droit de vivre et qui permette de croire en Dieu comme étant le Dieu de la vie. Il faut que ce soit une espérance qui nous aide à édifier des alternatives économiques, culturelles et théologiques de vie pour affronter les forces et les structures de mort qui nous menacent. Il ne s'agit pas de construire une espérance volontariste ou irresponsable, mais plutôt une espérance solidement fondée sur une réflexion économique, culturelle et théologique.

En fait, il y a plusieurs bonnes raisons capables de faire perdre toute espérance. Le système capitaliste international impose au monde entier l'économie de libre marché comme l'unique alternative, détruisant toutes les alternatives réelles et tuant ceux qui sont capables de penser des alternatives possibles. (Mentionnons à titre d'exemple le massacre des jésuites au Salvador). Le Marché s'impose comme un absolu : le marché mondial, comme but de l'histoire; le marché mondial comme jugement final. C'est le marché qui juge et qui décide ce qui est bon et ce qui est mal, ce qui est rationnel et ce qui ne l'est pas; ceux qui peuvent vivre et ceux qui doivent mourir. Les vices et les vertus, ce sont les vices et les vertus du Marché. La tuberculose ou le choléra sont des

problèmes s'ils portent atteinte au marché mais s'ils ne le dérangent pas, ce ne sont plus des problèmes. La mort du pauvre ou la destruction de la nature ne sont pas importantes si elles n'affectent pas l'efficacité du marché. Le Premier monde a besoin du tiers monde pour en extraire les richesses naturelles, pour le tourisme et comme poubelle pour ses déchets toxiques, mais il a de moins en moins besoin de la population du tiers monde. La majorité de notre population n'est pas nécessaire. C'est une population qui est de trop. Sa mort n'affecte pas l'économie « mondiale » du marché.

Les conséquences de tout ce que nous venons de dire constituent un tableau désolant de destruction et de mort. La pauvreté et l'extrême misère s'accélèrent sans arrêt et touchent maintenant 300 millions de personnes en Amérique latine et 70% de l'humanité. Mais il y a quelque chose de pire que la pauvreté et l'oppression : c'est l'exclusion totale du système. Sont exclus ceux dont le Marché n'a pas besoin. Le nombre de ceux qui ne sont pas invités au banquet néolibéral de la modernité s'accroît sans cesse. Être exploité devient un privilège, car la majorité demeure complètement en dehors du système économique, sans pouvoir et sans organisation. Elle n'entre tout simplement pas dans le calcul économique et dans les plans de développement. En ce monde des laissés pour compte et des exclus apparaît une nouvelle forme de pauvreté : la désintégration et la violence. C'est ainsi qu'on voit se développer la violence de l'homme contre la femme et celle des adultes contre les enfants et les jeunes. Les liens familiaux et sociaux sont rompus. La prostitution, l'alcoolisme et la drogue augmentent. Des épidémies massives comme la tuberculose, la rougeole et le choléra éclatent. Chaque jour, les gens ont de plus en plus peur, deviennent de plus en plus angoissés et désespérés.

De nos jours, parler de vie pour tous est considéré comme un discours romantique et utopique. On nous répète qu'il n'y a pas d'alternatives et que c'est la fin de l'espérance et de l'utopie. Il y en a d'autres qui se mettent en colère et deviennent agressifs. Ils nous traitent de radicaux, de violents, d'utopistes. On répète la phrase de Popper : « La tentative d'établir le ciel sur terre produit comme résultat invariable l'enfer » ou encore celle de Nietzsche : « Une race dominante peut se développer seulement en vertu de principes terribles et violents ». La grande espérance de tous les oppresseurs s'est réalisée : enfin nous avons réussi à construire un monde où les opprimés n'ont plus ni espérance ni utopie. « Quand tous deviennent fous, ce qui est rationnel c'est de devenir fous avec eux » (Kindleberger). Quand tous perdent l'espérance et l'utopie, ce qui serait rationnel ce serait de les perdre aussi.

En plus de reconstruire l'espérance, il est urgent de rebâtir la compassion : nous avons besoin d'un monde et d'une Église qui aient compassion des multitudes appauvries, écrasées, humiliées et marginalisées. Nos Églises sont pauvres, mais riches en miséricorde. Nous devons vivre, penser, élaborer des plans, écrire, juger, agir, évaluer

et célébrer avec miséricorde, n'oubliant jamais les majorités souffrantes et crucifiées. L'Église de la loi, de l'orthodoxie, du pouvoir doit être remplacée par une Église remplie d'espérance et de miséricorde. La parabole du Bon Samaritain (Lc 10, 29-37) doit être l'âme de notre ecclésiologie et de notre spiritualité.

1. Mission fondamentale de l'Église en Amérique latine dans le contexte du nouvel ordre international

La mission fondamentale de l'Église actuelle en Amérique latine, c'est de sauver la vie des pauvres. Voilà le plus grand impératif de l'Église. C'est un impératif non seulement économique et politique mais également éthique, théologique, pastoral et spirituel. C'est un impératif absolu et transcendant. L'option pour la vie c'est option pour la vie de tous. La vie signifie concrètement travail et terre pour tous, maison, alimentation, santé, éducation, participation, environnement et possibilité pour tous de fêter. Voilà l'Évangile, voilà la Bonne Nouvelle.

Existe-t-il une lueur d'espoir, fondée sur des alternatives possibles, qui rende crédible l'option pour la vie de tous? Certainement, même si pour cela il faut regarder très profondément et très loin. Les alternatives sont en train de naître, non pas chez les gouvernements ou dans les universités mais à partir de l'expérience accumulée dans le peuple. Il n'existe pas encore d'alternative globale et définitive mais seulement des espaces et des chemins par où nous nous approchons d'alternatives variables et possibles. « Il vaut mieux allumer une lumière que maudire l'obscurité. »

Il ne s'agit pas de chercher des alternatives à la situation actuelle du marché en tant que tel. Nous ne pouvons pas dire que le marché soit le problème et que par conséquent la solution soit de refuser le marché. Ce rejet radical du marché dans son ensemble rendrait impossible la recherche de solutions réelles et intermédiaires. Il ne s'agit pas, par conséquent, de chercher une alternative au marché comme tel sinon de chercher des alternatives à la logique du marché. Il s'agit, à l'intérieur de l'économie de marché, de résister à la logique de mort du marché : résister à son idolâtrie, à son éthique de mort. L'alternative est de lutter pour le contrôle conscient et collectif du marché et contre ses tendances destructrices. Nous pouvons aussi créer des alternatives techniques productives qui soient une réponse efficace de production c'est-à-dire une production de biens où l'être humain et la nature, sources de toutes productions, soient conservées, reproduites et développées.

Si on cherche bien, il est possible de trouver une alternative à la logique de mort du marché. Les alternatives surgissent de la résistance, des luttes, de la praxis de libération ce qui nécessite une insertion profonde parmi le peuple opprimé, la recherche de nouvelles formes d'organisation et une nouvelle pensée critique capable d'apporter

des transformations. Le capitalisme se présente comme l'unique alternative, non pas parce qu'il le soit en fait, mais parce qu'il détient le pouvoir de détruire toutes les alternatives possibles. Mais nous aussi nous pouvons créer des espaces où les alternatives puissent se développer. Nous devons résister au triomphalisme suicidaire du nouvel ordre international et au chantage de « l'unique » alternative. Nous devons résister à l'éthique de mort et de désespoir qu'on veut nous imposer. Nous devons aussi rejeter l'utilisation idéologique qu'on fait de la crise du socialisme historique et du marxisme pour détruire toute réflexion critique et alternative. Quand tous perdent l'espérance c'est alors le moment de la rebâtir et de lutter pour la défense de la vie humaine comme un absolu et pour renouveler la foi dans le Dieu de la Vie. Voilà la mission de l'Église en Amérique latine et aux Caraïbes.

Un des espaces privilégiés où nous allons rencontrer de nos jours des alternatives c'est la société civile. Par le passé nous nous sommes surtout centrés sur le pouvoir politique (« prendre le pouvoir ») sans assez tenir compte de la manière de sentir et de parler du peuple. Le pouvoir politique se conquérait ou se maintenait par la manipulation des idéologies et des organismes de la société civile. Maintenant nous découvrons la société civile et nous nous concentrons sur la reconstruction du tissu social de base, du consentement populaire alternatif, de tout ce qui unit, organise et révèle le peuple. De plus, dans la société civile, les mouvements sociaux se multiplient : mouvements d'agriculture alternative, technologie appropriée, marché populaire, mouvements de solidarité, mouvements indigènes et afro-américains; mouvements de la libération de la femme; mouvements d'éducation populaire et de communication alternative; mouvements écologiques et de santé populaire traditionnelle; mouvements de paysans, de jeunes, de sans-logis, de sans-terre, etc. Dans tous ces mouvements, il ne s'agit pas d'organiser la prise du pouvoir politique dominant sinon la construction, depuis la base et à long terme, d'un nouveau pouvoir. On cherche davantage à créer des pouvoirs populaires (pouvoir indigène, noir, jeune, féminin…) pour créer des espaces où, tout de suite, la vie soit possible. Dans ces espaces, surgissent des alternatives futures et ainsi croît l'espérance des pauvres et du monde. L'Église trouve dans la société civile et dans les mouvements sociaux un espace privilégié d'insertion et d'action. Cet espace est de nos jours plus fort et plus fécond qu'il y a quelques années. C'est un espace pour annoncer l'Évangile et le rendre crédible. La nouvelle évangélisation devient réelle et véritable dans les mouvements sociaux et populaires de libération.

Le tiers monde est, bien sûr, pauvre en argent, en technologie et en armes mais il est riche en humanité. Nous pourrons difficilement défendre la vie si nous menons notre confiance seulement dans les recours financiers, technologiques ou dans l'utilisation de la violence armée. Sur ces terrains, le monde riche est inventif. Nous devons, au contraire, chercher notre force là où nous sommes forts : dans la réserve d'humanité

qui existe toujours dans le tiers monde et surtout dans sa richesse culturelle, éthique et spirituelle. Il est important de chercher la justice et la solidarité internationale au point de vue économique et technique et de développer nos propres ressources sur ce terrain mais la force pour reconstruire la vie et l'espérance vient de noce richesse humaine. Pour cela, actuellement, la force culturelle de nos peuples acquiert une importance toute spéciale : le développement des cultures indigènes, nationales, paysannes et suburbaines; des cultures communautaires et écologiques, celles de la paix et de la solidarité. Nous découvrons aussi aujourd'hui l'importance de la force éthique et morale toujours vivante chez nos gens. C'est l'éthique où nous reconnaissons comme unique valeur la vie humaine, contre une éthique du marché, du profit et de la loi. Finalement nous possédons la force spirituelle accumulée durant des millénaires dans les traditions religieuses de nos peuples. Toute cette force se développe dans la société civile et dans les mouvements sociaux et alternatifs, fortifie l'identité du peuple comme sujet historique et le mobilise dans son espérance et sa volonté de changement. C'est à partir de tous ces espaces de vie que l'Église d'aujourd'hui en Amérique latine peut reconstruire l'espérance des opprimés et commencer à programmer et à construire des alternatives pour la vie de tous. En résumé, nous pouvons dire que la mission de l'Église, la nouvelle évangélisation, c'est la défense de la vie, de la vie pour tous. Rendre crédible la vie humaine et la vie du cosmos afin de rendre crédible l'évangile et le Dieu de la vie.

Il y a un texte de théologie indienne qui nous conseille ainsi :

> Nous avons fait germer nos idées
> pour savoir survivre au milieu de tant de faims,
> pour nous défendre de tant de scandales et de tant d'attaques,
> pour nous organiser au milieu de tant de confusions,
> pour nous réjouir malgré tant et tant de tristesses et pour rêver au-delà de tout désespoir.

2. Où est notre force? Où l'Église peut-elle trouver la force pour remplir cette mission?

La construction de l'espérance, en plus de ses racines économiques et culturelles, possède des racines spirituelles, théologiques et ecclésiales. L'espérance de construire un monde où tous aient la vie et qu'ils l'aient en abondance et où nous puissions découvrir et célébrer Dieu comme le Dieu de la vie, exige une profonde transformation spirituelle, théologique et ecclésiale. Ce qui en Amérique latine a rendu possible le maintien de l'espérance, ce fut la naissance et le développement d'une spiritualité de libération, d'une Église des pauvres et d'une théologie de la libération. Ce courant spirituel de libération a été l'âme de l'espérance des pauvres. Pour maintenir cette

espérance bien vivante, nous devons continuer à renouveler notre spiritualité, à transformer l'Église à partir de son option pour les pauvres et surtout à faire plus que jamais la théologie de la libération. Nous mentionnerons ensuite trois champs où ce renouvellement se manifeste avec le plus de force et où l'espérance se reconstruit avec une plus grande vitalité.

2.1 Les communautés ecclésiales de base

On a beaucoup écrit sur ce thème. L'essentiel, c'est de capter l'importance des communautés de base dans la nouvelle conjoncture et sa fonction dans le renouveau de l'Église et la reconstruction de l'espérance. Avec l'importance croissante de la société civile et des mouvements populaires et l'importance de la force culturelle, éthique et spirituelle du peuple dans la nouvelle conjoncture, il y a présentement un très grand espace qui s'ouvre pour les communautés de base. Ces communautés, pour répondre à leur mission et à leur nature, doivent se développer avec un certain degré d'autonomie et de légitimité. Les communautés de base forment la structure la plus significative et la plus nécessaire dans le processus de la construction d'un nouveau modèle d'Église.

L'élément essentiel et constitutif de la communauté de base, c'est la participation. La communauté permet la participation du peuple dans l'Église et la participation de l'Église dans la vie du peuple. Surtout chez les majorités pauvres et opprimées, la communauté est un espace privilégié de participation. En elle et à travers elle le peuple peut agir comme sujet dans l'Église et dans la société. Il s'agit ici d'une participation créative : le peuple pauvre et croyant participe à la communauté en tenant compte de sa situation économique, culturelle et religieuse, en créant de nouvelles formes de prières et de liturgie, de nouveaux ministères, une nouvelle interprétation biblique et une réflexion théologique propre. Mais en même temps, à travers les communautés, la grande Église participe à la vie du peuple, se rend présente dans les mouvements sociaux de base et réussit de cette façon une authentique évangélisation de libération au cœur de la société civile. La communauté est l'espace privilégié où l'Église peut parvenir à découvrir la présence et la révélation de Dieu dans l'histoire, à l'exprimer, à la célébrer et à y réfléchir. C'est dans la communauté que peuvent surgir le mieux les nouveaux sujets évangélisateurs : les pauvres et les opprimés de notre continent. Enfin les communautés de base sont les lieux où se reconstruit l'Église dont nous avons besoin et d'où sortiront les alternatives qui rendent crédibles la vie et le Dieu de la vie dans la nouvelle conjoncture. La communauté de base est le grand Kairos de Dieu pour notre Église actuelle. Elle est capable de relever tous les défis que nous avons esquissés antérieurement.

L'expérience des vingt dernières années et les défis de la nouvelle conjoncture nous

pressent de réfléchir en profondeur et de faire des ajustements à la vie des communautés. Ce sont également des chemins concrets pour répondre aux défis de la décade des années [19]90. Nous pourrions énumérer les ajustements suivants :

a) une plus grande insertion: les communautés de base dans les mouvements sociaux et populaires, spécialement dans tous ces mouvements où s'opèrent les plus grands changements de la société civile et d'où vont surgir de nouvelles alternatives et de nouvelles formes de vie dans l'avenir. Les mouvements sociaux qui actuellement ont la plus grande importance et qui présentent les plus grands défis aux chrétiens-nes et aux Églises sont les mouvements qui luttent pour sauver la vie des plus pauvres : mouvements d'agriculture, de santé et d'éducation alternatives; mouvements d'écologies et de solidarité. Mentionnons aussi d'autres mouvements qui ont acquis une importance particulière : mouvements indigènes et de groupes afro-américains, de libération de la femme et des jeunes.

b) Une plus grande insertion dans la religiosité populaire et dans la vie quotidienne de nos peuples. Devant la croissance de la pauvreté, de l'exclusion, de la dégradation et de la violence, devant la croissance du désespoir et de l'angoisse des gens, l'accompagnement quotidien du peuple devient un véritable défi. Il s'agit d'un accompagnement social, culturel, religieux, spirituel et pastoral. Le fait d'avoir négligé ce point et de n'avoir pas renouvelé les églises historiques, voilà ce qui a rendu possible la montée des sectes fondamentalistes. Il est urgent de développer une évangélisation de la vie quotidienne, spécialement chez les pauvres et les jeunes. Cette vie quotidienne des pauvres est navrante, violentée, pleine d'angoisse, de peur et de désespoir. Une Église signe d'espérance doit se retrouver parmi les pauvres et les désespérés.

c) Un développement encore plus grand de la spiritualité. Nous nous référons ici non pas à une spiritualité aliénante et fondamentaliste sinon à une spiritualité libératrice, II est nécessaire de dépasser l'activisme et le rationalisme qui ont tellement marqué le militantisme chrétien ces derniers temps; valoriser davantage la transcendance et la gratuité dans l'engagement, développer des formes de prières et de célébrations nouvelles et créatrices. C'est dans la spiritualité que réside la force capable de répondre aux défis du futur. Cette spiritualité naît du cri des opprimés et se développe dans la construction d'alternatives de vie pour le peuple. Elle sait discerner le Dieu de la vie des idoles de la mort. Elle croit au Dieu de la vie, qui veut que tous aient la vie et qu'ils l'aient en abondance. Elle garde vivante la mémoire des martyrs et croit que Dieu est transcendant parce qu'à l'intérieur de

notre histoire il assure une vie pleine par-delà l'oppression et par-delà la mort (Is 65 et Ap 21).

d) Une plus grande participation dans la vie de l'Église. Dépasser les attitudes de marginalisation dans l'Église et d'agressivité contre les structures de l'Église. Cette stratégie de participation doit remplacer la polarisation. Durant longtemps, nous, les chrétiens dans nos communautés engagées dans la libération, avons vécu en état de confrontation avec la hiérarchie et les hautes autorités du Vatican. La vie ecclésiale restait ainsi polarisée autour de deux pôles : celui avec la base, engagé, animé par l'évangélisation et la théologie de la libération et un autre pôle institutionnel, autoritaire, dogmatique, centré sur la défense des intérêts de l'Église. Cette confrontation-polarisation était peut-être inévitable à une époque où il était nécessaire de définir des positions, d'ouvrir de nouveaux chemins, de construire l'expression publique d'un christianisme alternatif libérateur. Mais depuis quelques années, nous avons découvert que cette polarisation est un piège qui nous empêche d'avancer. Maintenant que les positions sont claires, il s'agit de les incarner dans le peuple de Dieu et que ce soit ce peuple, comme sujet, qui les fasse exister et grandir. A cette plus grande intégration des chrétiens engagés dans cette Église, doit correspondre de la part de la hiérarchie une claire diminution de ses attitudes autoritaires et cléricales. Un signe des temps est cette plus grande intégration du peuple de Dieu où on dépasse les attitudes sectaires d'une part et les attitudes autoritaires d'autre part. Nous devons sur ce point être disciples de Paul de Tarse qui sut toujours unir deux valeurs apparemment contradictoires : la vérité de l'Évangile et l'unité de l'Église.

e) Un œcuménisme plus grand et profond. Dans l'avenir, l'Église sera œcuménique ou elle cessera tout simplement d'être une Église capable de rendre témoignage. Le scandale ce n'est pas qu'il existe beaucoup d'églises chrétiennes sinon qu'elles se disputent entre elles, au lieu de se mettre toutes au service du Royaume de Dieu. Le pluralisme religieux est une richesse quand il est au service du peuple de Dieu. De nos jours, l'œcuménisme n'est pas une exigence seulement entre chrétien-ne-s mais aussi entre chrétiens et non-chrétiens. Il est urgent d'établir un dialogue œcuménique avec nos propres religions indigènes d'Amérique latine et avec toutes les grandes religions du tiers monde. Le contenu de ce dialogue sera fondamentalement le Dieu de la vie et comment sauver la vie des pauvres.

2.2 Lecture populaire de la Bible

La nouvelle évangélisation est un processus populaire, massif. La nouvelle évangélisation est une réforme et ici l'essentiel c'est de remettre la Bible au peuple. La nouvelle évangélisation réside dans la nouvelle rencontre du peuple avec la parole de Dieu.

De nos jours, en Amérique latine, les pauvres lisent la [Bible]. Durant des années nous avons lu la Bible au peuple de Dieu; maintenant c'est le peuple de Dieu qui est le sujet du processus de la lecture et de l'interprétation de la Bible. L'amour pour les Saintes Écritures grandit spécialement chez les plus pauvres et les plus opprimés. La Bible est un espace privilégié de l'irruption des pauvres dans l'Église. La hiérarchie et le magistère de l'Église doivent répondre avec espérance et joie à ce nouveau mouvement de l'Esprit sur notre continent.

Le peuple de Dieu lit la Bible en communauté et c'est avec la Bible que se crée la communauté. Ce sont principalement les communautés ecclésiales de base qui ont rendu possible cette rencontre du peuple avec la parole de Dieu. La Bible est lue communautairement dans un climat de foi et de prière fidèle à la tradition et au magistère de l'Église. Ce sont spécialement les plus pauvres et les plus simples qui trouvent dans la communauté un accès continu et systématique à la lecture et à l'interprétation de la Bible.

La science biblique se met au service de la lecture communautaire de la Bible. Il y a une convergence croissante entre science et communauté. La science biblique apprend à la communauté chrétienne l'esprit, la perception par le cœur et le sens de la parole de Dieu. La communauté apprend à la science biblique les rudiments des méthodes historico-critiques et la nécessaire information pour une lecture correcte de la Bible. En Amérique latine, on voit se multiplier les cours, les séminaires et les ateliers au service de la formation biblique des agents de pastorale, des coordonnateurs de communautés et des délégués de la parole de Dieu. On voit aussi augmenter le nombre de publications bibliques (commentaires, revues, bibliographies) spécialement consacrées au service du mouvement biblique populaire.

La lecture communautaire de la Bible se fait à partir de la réalité et au service de la libération intégrale du peuple. La Bible illumine la vie et à partir de la vie on comprend mieux la parole de Dieu. Bible, communauté et libération en viennent à former trois moments d'un même processus. Peu importe celui qui commence, le plus important c'est qu'aucun de ces moments ne fasse défaut. Les conflits Rugissent quand un de ces aspects se transforme en absolu et qu'on oublie les autres.

La lecture communautaire de la Bible est une lecture pour la défense radicale de la vie, illuminée par la foi dans le Dieu de la vie. En ce sens, c'est une lecture profondément

œcuménique. Le mouvement biblique latino-américain recrée et renouvelle le mouvement œcuménique à partir de la base et avec des perspectives nouvelles.

Le peuple de Dieu est en train de s'approprier le texte de la Bible et son interprétation. Il se transforme ainsi en un peuple prophétique. La parole de Dieu que la communauté trouve dans la [Bible] lui donne lumière, force et autorité. Le peuple de Dieu redonne l'autorité à la parole de Dieu dans l'Église et dans la société. La lecture de la Bible, faite avec foi et en Église, concède aux communautés ecclésiales de base une sécurité, une légitimité et une autorité plus grandes.

La lecture communautaire de la Bible en récupère le sens complet : le sens littéral, historique et spirituel. Le sens littéral du texte c'est le sens fondamental. Toute interprétation biblique est finalement l'interprétation d'un texte. Mais le sens historique est important lui aussi : c'est celui que prend un texte quand nous reconstituons l'histoire derrière le texte, l'histoire du texte et l'histoire faite par le texte. De nos jours, les communautés accentuent le sens spirituel de la Bible : celui qu'acquiert le texte quand il nous permet de découvrir la parole de Dieu dans notre histoire quotidienne. La lecture communautaire de la Bible est orientée vers cette découverte de la parole de Dieu dans la vie de la communauté. Cette découverte à son tour enrichit le sens littéral et historique de la Bible.

La recherche du sens complet de la Bible est ce qui permet à la communauté chrétienne de dépasser le fondamentalisme et toute manipulation possible de la Bible. Le fondamentalisme, très présent dans les sectes religieuses, ignore le sens historique et spirituel. Une Bible sans histoire et sans esprit est une Bible abstraite, facilement manipulable, ou bien interprétée dans une histoire ou dans un esprit étrangers au texte de la Bible. Le peuple de Dieu réussit à dépasser toute manipulation possible de la Bible quand il la lit en communauté, fidèle à la tradition et au magistère de l'Église, dans un contexte de foi et de prière, avec l'appui des sciences bibliques et quand il met la lecture de la Bible au service de la libération intégrale du peuple.

2.3 Nouvelle élaboration de la théologie de la libération

Plusieurs pensent qu'avec la chute du socialisme historique en Europe de l'Est, avec la crise du marxisme et l'instauration du nouvel ordre international, la théologie de la libération n'a aucun avenir. Nous serions en train de vivre la fin de l'histoire, le triomphe final du capitalisme où tout système de pensée alternatif, toute espérance d'un monde différent, toute utopie libératrice seraient sans importance et condamnés à l'échec. Déjà la théologie de la libération n'aurait plus aucun sens. Tel est l'espoir de tous ceux qui jouissent du nouvel ordre international : l'espoir que jamais plus il n'y aura de gens qui gardent l'espérance. Mais les choses ne se passent pas ainsi. Le

triomphalisme et l'espoir des oppresseurs contredisent brutalement la réalité de la pauvreté, de la misère et de l'oppression qui continuent toujours à dominer la grande majorité de l'humanité. Les conditions historiques qui ont donné naissance à la théologie de la libération existent toujours. Tant et aussi longtemps qu'existera le scandale de la pauvreté et de l'oppression, qu'il y aura des chrétien-ne-s qui vivront et réfléchiront d'une façon critique leur foi dans la lutte pour la justice et la vie, il y aura une théologie de la libération. Cela dit, ce qui est fondamental, ce n'est pas l'avenir de la théologie de la libération, sinon le futur de la vie des pauvres, le futur de la vie humaine et du cosmos, le futur de la libération et l'engagement des chrétien-ne-s face à cette vie et à cette libération. Nous faisons de la théologie de la libération pour que ce futur et cet engagement continuent à exister. Mais la théologie de la libération ne continuera pas d'exister par inertie ou seulement en répétant ses schémas originaux. Il est nécessaire aussi de repenser la théologie de la libération dans la nouvelle conjoncture; recréer et reprogrammer la théologie de la libération vers le futur. La théologie de la libération c'est le droit que possèdent les pauvres de penser d'une manière critique leur foi et leur espérance, pour la défense de la vie.

Les transformations structurelles du système de domination, de la situation des pauvres et des pratiques de résistance exigent de la théologie de la libération une révision très profonde de tout son espace théorique : il est nécessaire d'élaborer de nouveaux concepts théoriques, une nouvelle théorie ou rationalité qui nous permettent d'analyser d'une façon critique et systématique l'expérience de foi dans cette nouvelle conjoncture. La crise du marxisme a été manipulée pou réprimer toute réflexion critique et libératrice, pour détruire toute considération fondée sur l'espérance et la solidarité, pour tuer toute pensée alternative qui permette d'envisager un avenir différent de celui rêvé par le système dominant actuel. On utilise la crise du marxisme plus spécifiquement pour proclamer la fin de la théologie de la libération. On dit faussement que le marxisme constituait la base rationnelle de la théologie de la libération. Puisque cette rationalité est morte, la théologie de la libération va mourir elle aussi. Nous ne pouvons aborder ici le thème du marxisme et de sa relation avec la théologie de la libération. Nous rappellerons seulement que la théologie de la libération n'est pas née du marxisme, sinon de l'expérience de Dieu dans le monde des pauvres et dans la pratique en vue de la libération.

Nous assistons actuellement à une renaissance de la théologie de la libération. Cette renaissance est liée aux mouvements sociaux de base. Le mouvement indigène est en train de produire une théologie indienne de la libération. Le mouvement afro-américain, une théologie noire de la libération. Le mouvement de libération de la femme, une théologie féministe de la libération. On voit également apparaître des théologies paysannes, suburbaines, écologiques; des théologies reliées à la médecine

naturelle, à l'agriculture alternative, à la solidarité. Les communautés de base continuent à développer leur propre théologie orale à partir de leurs pratiques sociales. Dernièrement on a vu aussi se développer une théologie propre des mouvements juvéniles. La lecture populaire de la Bible, pour sa part, est aussi une source féconde de théologies populaires de la libération nouvelles et originales.

La nouvelle théologie de la libération qui est en train de naître est une théologie plus populaire, plus collective, plus symbolique et moins rationnelle que la théologie antérieure. Maintenant, le sujet qui fait la théologie est plus clairement le peuple de Dieu lui-même qui s'exprime dans ses mouvements sociaux.

La transformation de la théologie de la libération peut être interprétée, si on utilise des catégories bibliques, comme le passage d'une théologie prophétique à une théologie apocalyptique. La théologie prophétique agit dans un monde plus ou moins organisé où on annonce le projet de Dieu et où on dénonce les injustices et les péchés contre le projet en question. La théologie apocalyptique, au contraire, agit dans un monde cahotique (*sic*), marginal et désintégré. Maintenant la tâche fondamentale n'est plus la dénonciation prophétique, mais la reconstruction de la conscience populaire, de l'espérance et de l'utopie. Dans cette théologie apocalyptique, l'utilisation de symboles, de mythes et de visions acquiert une importance particulière. C'est nettement une théologie de la communauté, une théologie politique de l'espérance et une théologie confirmée par le témoignage des martyrs. La théologie de la libération, comme théologie prophétique, continue bien sûr à exister, mais celle qui est maintenant prédominante c'est plutôt une théologie à caractère apocalyptique. (Il serait important de redéfinir en des termes positifs le courant apocalyptique.)

3. Un changement significatif de l'Église en Amérique latine est-il possible? Le courant évangélisateur pourra-t-il s'imposer au courant néoconservateur?

3.1 Forces opposées au changement dans l'Église

Forces traditionnelles : alliance de l'Église avec l'État, alliance de l'Église et des groupes dominants. Persistance d'un modèle de chrétienté coloniale (le christianisme est arrivé en Amérique latine avec l'expansion du colonialisme européen et continue d'être en état permanent de dépendance coloniale et néo-coloniale), avec ses conséquences de centralisme romain, de structure pyramidale du pouvoir, d'autoritarisme, de patriarcat, de cléricalisme, etc.

Mouvement néo=conservateur dans l'Église et dans la société : mouvements spiritualistes et ceux rattachés aux sectes, mouvements ecclésiaux transnationaux (charismatiques et autres semblables), contrôle du « pouvoir sacré » dans l'Église

(nomination des évêques, contrôle des séminaires, de la liturgie, de l'orthodoxie), Églises électroniques, Lumen 2000, Évangélisation 2000, etc.

Décalage entre l'Église latino-américaine et la Curie romaine. Nous croyons que la Curie romaine a été victime de sa propre campagne et de celle d'autres groupes contre la théologie de la libération et contre l'Église des pauvres. Elle a fini par croire toutes les calomnies contre ces mouvements. Il existe aujourd'hui une analyse totalement erronée sur la situation de l'Église en Amérique latine et à Rome on ne comprend rien aux changements des trente dernières années.

3.2 Crise de la chrétienté, naissance de l'Église

On peut imaginer un changement de l'Église latino-américaine, malgré toutes les forces et toutes les structures qui s'opposent à un tel changement, si nous partons d'une analyse qui établit la différence du processus ecclésial qui a été vécu en Europe et celui vécu en Amérique latine. Nous pensons que l'Église de la chrétienté européenne, si on fait exception de ses minorités prophétiques, est une Église qui, pour l'essentiel, a échoué et a perdu sa crédibilité. La mission de l'Église en Europe durant les trois derniers siècles a été l'évangélisation de la modernité : rendre crédible l'Évangile, comme force de libération pour l'homme et la femme modernes. Nous croyons que l'Église de la chrétienté européenne a raté sa mission. De plus, toutes les tentatives positives de certains groupes de chrétien-ne-s pour rendre possible cette évangélisation ont été réprimées par l'Église elle-même.

La situation de l'Église latino-américaine est radicalement différente. Notre mission comme Église n'a pas été l'évangélisation du monde moderne, mais plutôt l'évangélisation des victimes du monde moderne : le monde des pauvres et des opprimés. Notre mission a été de rendre crédible l'Évangile comme force de libération auprès des pauvres. Nous croyons humblement, tout en reconnaissant nos erreurs et nos limites, que pour l'essentiel, comme Église latino-américaine, nous n'avons pas échoué dans cette mission évangélisatrice. Je me réfère surtout au nouveau modèle d'Église qui depuis 1492 est apparu sur notre continent et qui dans les trente dernières années a acquis une étendue et une force significatives. Voilà pourquoi l'Église latino-américaine a actuellement une crédibilité en Amérique latine, spécialement chez les pauvres et les jeunes. Ces groupes encore aujourd'hui croient dans l'Église et ils confirment à opter pour elle.

Ce qui précède signifie que nous ne pouvons pas parler d'une crise généralisée et universelle dans l'Église. Nous croyons que ce qui est en crise c'est l'Église de la chrétienté dont le centre principal est en Europe, même s'il se ramifie à travers tout le tiers monde. Le nouveau modèle d'Église qui naît en Amérique latine n'est pas en crise.

Nous sommes une Église persécutée, dont on met en doute la légitimité, calomniée mais pas une Église en crise. Nous vivons dans un monde en crise, mais l'Église représente encore une espérance et une réponse face à ce monde en crise.

Nous ne pouvons pas permettre que la crise de la chrétienté européenne affecte d'une façon négative la naissance d'un nouveau modèle d'Église en Amérique latine. Face à une Église de chrétienté, nous devons affirmer notre identité historique, remplie d'espérance et authentifiée par le sang de milliers de martyrs. Cela ne signifie nullement rompre l'unité de l'Église, pas plus que cela signifie rompre avec la catholicité de l'Église. Nous continuerons à être fidèles à l'Église, spécialement à la tradition apostolique représentée par le successeur de Pierre dans l'Église de Rome. Mais nous croyons que nous ne devons pas maintenir une conception coloniale de la catholicité et de l'unité de l'Église. Il est nécessaire de les redéfinir, ces attributs de l'Église, depuis le tiers monde, à partir des majorités pauvres, à partir des Églises naissantes qui constituent l'avenir et l'espérance de l'Église universelle. La dépendance de Rome NE peut PAS signifier l'imposition d'un modèle d'une Église en crise et la destruction de trente ans de renouveau ecclésial en Amérique latine.

4. La nouvelle évangélisation et la IV^{e} conférence de Saint-Domingue

La nouvelle évangélisation c'est ce qui se fait en Amérique latine depuis longtemps et que nous appelons l'évangélisation libératrice. Elle est nouvelle en opposition avec l'ancienne qui fut une évangélisation conquérante et colonisatrice. L'évangélisation libératrice a toujours été présente en Amérique latine dès les premières années de la conquête. Antonio de Montesinos et Bartolomé de las Casas ont créé, avec leur courant prophétique au XVIe siècle, une authentique nouvelle évangélisation. De même la nouvelle évangélisation est née avec la théologie indienne créée par les indigènes eux-mêmes contre l'évangélisation conquérante des dominateurs. A titre d'exemple, citons le NICANMOPOHUYA ou légende de Tepeyac au sujet de la Vierge de Guadalupe. De même les indigènes et les secteurs populaires ont su créer une nouvelle conception de l'évangile dans la religiosité populaire. Cette nouvelle évangélisation, dans son rôle libérateur, a toujours été présente tout au long des cinq cents ans même si ce ne fut jamais le modèle unique d'évangélisation. Aujourd'hui, cependant, elle apparaît avec force à Medellin, à Puebla, dans les communautés de base, dans la vie religieuse intégrée dans les milieux défavorisés, dans les différentes théologies de la libération, dans les mouvements œcuméniques et dans tous les mouvements de réforme et de renouvellement des Églises. En Amérique latine, au début de la préparation de la IVe conférence de l'épiscopat latino-américain à Saint-Domingue, on a voulu imposer un concept bizarre, étranger et ambigu de Nouvelle évangélisation. L'expression elle-même

n'est pas venue d'Amérique latine. Ce concept prévalait dans les deux premiers documents préparatoires à la rencontre de Saint-Domingue. A partir du second Document (février 1992) et du Document de travail (Août 1992) s'est imposé définitivement le concept de nouvelle évangélisation comme évangélisation libératrice.

§

Pablo RICHARD, Chilien, théologien, docteur en sociologie religieuse. Professeur de théologie à l'Université nationale de Costa Rica et membre du Département oecuménique de recherche (DEI) de Costa Rica. Auteur de plusieurs ouvrages dont *La fuerza espiritual de la Igjesia de los poires*.

Source : RICHARD, Pablo, « La nouvelle évangélisation : une évangélisation libératrice face au nouvel ordre international », *Dossier du Congrès – 1992 – D'un "nouvel" ordre mondial à une "nouvelle" évangélisation*, Montréal, 1992, p. 38-49.

CHAPITRE 5 : À L'AUBE DU NOUVEAU MILLÉNAIRE, 1996-2001

LES FEMMES, DES EXCLUES AU NORD COMME AU SUD

Françoise DAVID

J'ai ouï-dire que vous êtes des gens informés... des gens qui ont à cœur la justice sociale. Je présume alors que vous vous sentez concernés par la justice à l'égard des femmes. Vous m'excuserez si, par moments, je vous parais un peu répétitive. On va quand même essayer d'apprendre ensemble certaines choses. Je souhaite échanger avec vous sur les interventions possibles non seulement face à l'exclusion des femmes, mais aussi à l'égard de l'exclusion qui touche tellement de personnes dans la population. Mon exposé, divisé en trois points, tentera de décrire les symptômes de l'exclusion des femmes, les conséquences de cette exclusion et un certain nombre de réponses de la part des femmes.

Des symptômes de l'exclusion des femmes

L'exclusion économique

D'abord, quelques faits en rapport avec l'exclusion économique des femmes. Partout dans le monde, — mais je vais parler davantage du Québec que je connais mieux — les femmes sont sujettes à ce que l'on appelle le *travail précaire*. Les femmes sont sous-payées parce qu'on ne reconnait pas la valeur de leur travail avec la même équité accordée au travail des hommes. Dans l'ensemble des pays du monde, s'occuper des personnes n'a pas la même reconnaissance financière que de construire des routes. C'est pourquoi ici au Québec les femmes réclament une loi sur l'équité salariale.

Championnes du *travail à temps partiel*, — au Québec, 75% des personnes travaillant

à temps partiel sont des femmes — les femmes occupent largement ce qu'il est convenu d'appeler les *ghettos d'emplois féminins*. C'est frappant : encore aujourd'hui, par exemple au CÉGEP, en formation professionnelle, les femmes se concentrent très majoritairement dans des secteurs comme l'esthétique, la coiffure, le secrétariat, la vente au détail. Vous le savez aussi bien que moi, ce ne sont pas forcément ni des secteurs en expansion ni des emplois très bien rémunérés. Ce n'est pas ce que l'on peut appeler de la haute technologie. Une autre réalité — loin d'être disparue à Montréal — c'est le travail fait par des femmes à partir de leur domicile. De ce temps-ci, on parle beaucoup des travailleuses et des travailleurs autonomes : on les voit assis devant un ordinateur. Oui, cela existe, et c'est en développement important : les travailleuses et les travailleurs autonomes représentent actuellement au Québec 13% de la main-d'œuvre. Là encore — on l'oublie souvent — les femmes se retrouvent concentrées dans le travail à faible teneur technologique, un travail toujours sous payé. Selon le président de la FTQ très au courant sur le sujet, on compte à Montréal 10,000 femmes œuvrant à la maison dans le secteur de la couture. Emplois mal payés évidemment, très, très bas salaires sans parler de l'isolement pénible et des nombreuses heures de travail. Dans beaucoup de pays du Sud, les femmes occupent massivement ce secteur du *travail informel ou du marché informel*. Tout se passe comme si le travail informel équivalait à ne pas travailler. Cela signifie plutôt travailler sans aucune protection, sans être reconnu, travailler constamment dans la précarité. Enfin, que dire des pertes d'emplois en ce moment au Québec en particulier. Des pertes d'emplois dans le secteur public occupé massivement par des femmes. Sur ce terrain, on recule de façon particulièrement dramatique. Le secteur public, au Québec comme ailleurs, constitue un secteur relativement dépendant des métiers, un secteur bien payé, mieux protégé par ses conditions de travail, un secteur syndiqué à presque 100%. Les pertes d'emplois subies en juillet dernier ne résultent pas de la température estivale. Elles résultent surtout de la fermeture d'hôpitaux, d'importantes coupures budgétaires dans les services de la santé et de l'éducation. Là encore principalement des femmes. Plusieurs d'entre elles risquent de se retrouver, peut-être pour la moitié de leur salaire habituel, dans ce que le gouvernement appelle « l'économie sociale », mais qui ne correspond pas exactement à ce que les mouvements de femmes désignent par « l'économie sociale ».

L'exclusion politique

Un mot maintenant de l'exclusion politique. Plus visible celle-là peut-être… nous la connaissons peut-être mieux. Dans à peu près tous les pays du monde, les femmes sont totalement sous-représentées politiquement. Cette situation ne s'améliore pas, au contraire. Le nombre de femmes aux postes politiques du milieu municipal augmente,

c'est vrai. Mais dès que l'on dépasse le monde municipal, le portrait change considérablement. Le Québec et le Canada comptent peu de femmes dans les rangs de leurs députés. Le poids des responsabilités des femmes dans la famille constitue le principal obstacle à leur accès aux fonctions politiques. Il est extrêmement difficile, pour ne pas dire quasi impossible, pour une mère de famille ayant de jeunes enfants d'occuper un poste au plan politique quand on sait toute la disponibilité qu'exigent ces fonctions, alors que, selon des données récentes fournies par *La Presse,* les hommes québécois ne détiennent pas le championnat des heures passées à la maison à s'occuper de leurs enfants. Le Québec, société distincte… de cette « marque distinctive des hommes québécois », les femmes s'en passeraient bien. La faiblesse de la représentation des femmes dans les lieux de décisions politiques masque forcément leurs intérêts. Leurs préoccupations se trouvent ainsi relayées au second rang la plupart du temps.

L'exclusion sociale

L'exclusion sociale marque aussi la destinée des femmes. Au chapitre du rôle des femmes à l'intérieur de la famille, on peut se réjouir du progrès réalisé par les femmes québécoises. Il y a bien pire ailleurs dans le monde, bien sûr. Pas d'illusion cependant. Même dans les cas qui évoluent bien, les femmes continuent d'être les contremaîtres du foyer tandis que les hommes risquent un discret « Est-ce que je peux t'aider? » Les avancées des femmes n'ont pas encore réussi à les libérer vraiment de la *responsabilité familiale*. Aussi sont-elles moins disponibles pour occuper des postes ailleurs, pour promouvoir leur avancement dans la carrière et s'impliquer dans différentes fonctions. Et pourtant les statistiques montrent que les femmes s'impliquent beaucoup dans toutes sortes d'organisations… Miracle, peut-être ! À ce sujet, comment ne pas penser aux pays où les gouvernements sont dirigés par des groupes musulmans intégristes, ou encore comme en Algérie fortement influencés par les mêmes groupes intégristes. Dans ces pays, l'autorité patriarcale extrêmement dictatoriale mène une attaque en règle contre les femmes cherchant à les éliminer pour de bon de la sphère publique et à les maintenir strictement dans la famille.

L'insécurité des femmes, qui vient de la peur, voilà une forme bien particulière d'exclusion sociale. Pas uniquement dans les pays du Sud ou dans les pays musulmans. C'est vrai dans tous les pays, chez nous aussi. Une forme d'exclusion tellement bien intégrée qu'elle est devenue presque normale. Les femmes ont même développé des tas de mécanismes pour se sentir en sécurité à l'intérieur comme à l'extérieur de leurs maisons. Des exemples : les portes de voiture qu'on ferme même en circulant, les places de stationnements que l'on choisit, le choix des heures de sortie et des heures de rentrée… Des habitudes de vie tellement bien intégrées qu'à moins de s'en parler on n'y

pense même plus. Exclusion sociale, oui, parce que cela veut dire qu'il y a des heures, des activités et des lieux qui sont interdits aux femmes, simplement parce qu'on est une femme. Ou alors on amène son garde-du-corps préféré même si ce n'est pas la fonction qu'on a envie de lui faire jouer. C'est bel et bien de la violence… Une forme d'exclusion sociale devenue normale ! Absolument inacceptable !

Prochain sujet… Terrain glissant… Je mets mes gants blancs… Au milieu de vous, je pense être dans un lieu bien choisi pour parler de *l'invisibilité des femmes dans l'Église.* Une forme d'exclusion là aussi. Même si je ne me réclame pas de la foi catholique, je partage beaucoup de valeurs avec les croyants. J'ai été élevée dans cette culture. J'observe ce qui se passe dans l'Église avec beaucoup d'intérêt parce que c'est aussi le reflet de ce qui se passe dans la société. L'une n'est pas complètement étanche à l'autre. Impossible de ne pas me rendre compte qu'il y a beaucoup d'invisibilité des femmes. Pourtant Dieu sait comme elles sont présentes dans l'Église : agentes de pastorale, responsables de la condition féminine, femmes extrêmement actives dans différentes tâches ecclésiales sans avoir les mêmes droits que les hommes. Pas le droit, par exemple, à l'ordination, donc pas le droit d'occuper les lieux de décision les plus importants. Parce qu'il faut grimper dans la hiérarchie pour se rendre aux lieux décisionnels, les femmes n'y arriveront jamais : elles n'ont même pas accès au premier palier. Allons imaginer une femme au plus haut niveau de la hiérarchie… Impossible… peine perdue ! Difficilement acceptable partout ailleurs, on l'accepte encore moins dans l'Église. Davantage invisibles, certaines catégories de femmes. Des femmes qui se réclament et qui vivent de la foi, des femmes qui veulent appartenir à l'Église. Pensons, entre autres, aux femmes lesbiennes. On n'en parle pas, ou si peu. Pourtant dans le mouvement des femmes et partout dans la société, ces femmes d'une orientation sexuelle différente de la majorité vivent beaucoup d'invisibilité. Qu'en est-il dans l'Église? Invisibilité plus grande, j'imagine. Pourquoi ne participeriez-vous pas à une réflexion collective sur ce sujet?

Un mot rapide, très rapide, pour une catégorie importante de femmes exclues. Dans notre pays tout particulièrement, l'exclusion sociale la plus répandue ou presque est beaucoup liée à la *monoparentalité.* Quand on est une femme monoparentale, quand une femme doit s'occuper seule d'un enfant ou de plusieurs, quand une femme responsable des enfants n'a pas accès à une aide suffisante, cette femme vit doublement ou triplement l'exclusion sociale parce qu'elle la partage avec ses enfants.

À ce portrait déjà sombre, j'en conviens, — comment parler autrement de l'exclusion — une dernière touche pour évoquer la montée de la droite et du conservatisme social un peu partout dans le monde, mais en particulier aux États-Unis. Inquiétude d'autant plus grande qu'un certain nombre de ces mouvements se réclament de la foi, catholique ou autre, pour tenter de faire admettre à l'ensemble de la société

des valeurs qui ne relèvent ni de la foi ni de ce qui pourrait ressembler à la justice, à la charité, à la compassion. Un seul exemple. Dans certains états américains, il est question de forcer des jeunes filles qui déjà ont un enfant, — femmes monoparentales et assistées sociales — à une stérilisation temporaire ou définitive pour continuer d'avoir droit à l'aide sociale. Totalement inacceptable ! De son côté, le Président Clinton, lors d'une émission télévisée, se prononçait en faveur du libre choix à l'avortement — position tout à fait acceptable pour les femmes de son parti — et, dans le même souffle, il proposait de « donner de l'argent aux couples qui veulent adopter un enfant ». Quelle aberration ! Depuis quand donne-t-on de l'argent aux couples qui veulent adopter des enfants? Discours rentable politiquement pour le Président Clinton, certes. Genre de propos par ailleurs révoltants ! Retour aux années [19]50 où les jeunes filles québécoises mettaient au monde des enfants et se voyaient forcées par la pression sociale de les faire adopter. Totalement inacceptable ! De toutes façons on a bien vu les problèmes qui s'ensuivent.

Les conséquences de l'exclusion des femmes

Pauvreté

Quelles sont les conséquences de l'exclusion sociale, économique et politique des femmes? Elles sont assez connues, mieux connues parce qu'elles sont souvent plus visibles. D'abord la pauvreté des femmes, dans notre pays comme ailleurs dans le monde. La pauvreté des femmes, c'est un phénomène indiscutable. Certains voudraient peut-être qu'on ne fasse aucune différence entre les hommes et les femmes au niveau de la pauvreté. Les pauvres ne sont pas toutes des femmes, bien sûr. Mais la majorité des pauvres sont des femmes, c'est également sûr et connu. La raison se trouve dans les phénomènes décrits plus haut : la précarité des emplois féminins, les ghettos d'emplois féminins, le travail sous-payé et encore davantage la monoparentalité. Être une femme monoparentale, c'est, à coup sûr, être assurée à 62% d'être pauvre. C'est la situation actuelle au Québec.

Incertitude et insécurité

Une autre conséquence de l'exclusion à tous les niveaux — social, politique et économique —c'est le sentiment constant de vivre dans la précarité, dans l'incertitude. Être rongée comme femme à force de se demander si on peut encore mettre au monde des enfants. Pas parce qu'on ne veut pas, pas parce qu'on ne les aime pas, mais parce que les moyens de s'en occuper ne sont pas sûrs. Cette problématique atteint beaucoup de jeunes femmes. À cette angoisse s'ajoute, bien sûr, le travail au noir. Quand on est

une femme assistée sociale, quand on n'a pas d'argent et qu'il faut malgré tout élever ses enfants, comment faire autrement? Compte tenu de toutes les coupures budgétaires annoncées depuis quelques mois, faudrait-il s'étonner que le travail au noir augmente en flèche? Et qui serions-nous pour adresser des reproches à ces femmes? Travail au noir, prostitution aussi. Toutes sortes de problèmes amènent des jeunes filles ou des femmes à se prostituer. Mais ne soyons pas dupes : c'est prouvé, il existe un lien direct entre la pauvreté et la prostitution.

Maladies mentales

Les femmes exclues ont le sentiment de n'être pas écoutées, d'être invisibles, de n'exister pour personne. La plupart d'entre elles oscillent entre la résignation et la révolte. Rien de pire pour la santé mentale. La résignation entraîne souvent la dépression, l'abus de médicaments généreusement prescrits d'ailleurs par les médecins, l'alcoolisme, la toxicomanie. Des problèmes qui nous échappent souvent parce que, encore une fois, les femmes vivent ces problèmes à l'abri des regards, dans le silence de leurs maisons, de façon invisible. L'alcoolisme, entre autres, c'est une maladie vécue dans beaucoup de solitude. La résignation est, somme toute, une voie destructrice. L'autre choix : la révolte. Beaucoup plus intéressante, elle conduit les femmes à trouver des réponses. Une révolte peut être individuelle et collective. Il faut qu'elle soit individuelle d'abord. La révolte collective ne peut se vivre que dans la mesure où on se sent individuellement touché, concerné. La révolte collective s'organise à partir d'une certaine estime de soi, d'une part de confiance en soi, de confiance en sa capacité d'affirmer ses droits comme membre de la société.

Prendre le droit de parler, prendre le droit d'exprimer ses besoins à son mari, à son conjoint ou sa conjointe. Prendre le droit d'exprimer ses besoins et le faire en solidarité avec beaucoup d'autres femmes et beaucoup d'autres hommes. J'ai le droit d'exprimer moi aussi mes besoins et à ce moment-là je peux le faire avec beaucoup d'autres femmes et beaucoup d'autres hommes.

Des réponses de femmes

Victimes jusqu'à un certain point, victimes des systèmes économique et politique, victimes d'exclusion, victimes de violence, les femmes se considèrent aussi comme des individus à part entière dans la société. Beaucoup d'entre elles luttent individuellement et collectivement pour changer l'ordre des choses. Elles le font avec des stratégies un peu différentes de celles auxquelles on est habitué historiquement. Les stratégies de lutte, nous le savons bien, c'est comme les stratégies économiques ou politiques : elles

ont souvent été définies dans la sphère publique occupée par les hommes. Il peut y en avoir d'autres que celles-là, significatives pour les femmes.

La marche des femmes contre la pauvreté

Par exemple, la marche des femmes contre la pauvreté. Remarquez, on n'a rien inventé. Les Noirs ont marché dans les années 1960 aux États-Unis, des peuples ont marché au Pérou, dans d'autres pays. De la marche des femmes du Québec contre la pauvreté, ce qui a frappé l'imagination au-delà des revendications, au-delà du geste de marcher, c'est surtout le climat de la marche, typiquement féminin, avec tout ce que cela fait apparaître de questionnant pour beaucoup de gens. C'était une marche où les femmes portaient des revendications très claires, neuf revendications touchant la pauvreté, des revendications à caractère économique. C'était aussi, surtout peut-être, une marche où les femmes affirmaient leur existence, tentaient de convaincre la population de les appuyer. Les politiciens eux-mêmes, — proximité du référendum sur la souveraineté oblige — se sont montrés plutôt ouverts. Les femmes revendiquaient avec des roses. Le 4 juin marquait le point culminant des roses... Imaginez un peu : 10,000 roses ! Voilà ce qui a beaucoup frappé l'imagination. Les gens comprenaient très bien que les femmes étaient là pour lutter, qu'elles étaient là avec des exigences claires et qu'elles allaient revenir plus tard avec d'autres stratégies de lutte. Les gens voyaient aussi que les femmes pouvaient agir, revendiquer avec une espèce de sérénité nouvelle par rapport à d'autres stratégies de lutte. Si le climat de sereine tendresse a beaucoup frappé, les femmes, elles, ont-elles fait des gains? Oui, pas encore tous réalisés évidemment. Pensons à des logements en train d'être rénovés, d'être construits. En train de... c'est fou comme c'est long parfois, surtout quand il s'agit de logements sociaux. Non, tout n'est pas tout réglé. Pensons à la formation professionnelle pour les femmes sans chèque. Oui, les directives existent, mais le gouvernement fédéral coupe les fonds; ou bien directives et formulaires sont prêts, mais il n'y a pas de place. Pensons à la nouvelle conjoncture économique, au virage à droite, à mon avis, du gouvernement du Québec; pensons aux attaques du gouvernement fédéral, notamment à la réforme de l'assurance chômage.

Rattrapées très vite par ces malaises économiques importants, les femmes constatent avec peine que leurs gains se sont transformés en demi-gains. La lutte n'est pas terminée. Pensons enfin à un gain majeur : le mouvement des femmes figure désormais sur la place publique et à l'agenda politique. Depuis la marche des femmes, tout le monde, les hommes et les femmes, s'aperçoivent que ce mouvement-là travaille non seulement à améliorer la situation des femmes, mais aussi à donner le jour à un nouveau

projet de société. Ça, c'est bon pour tout le monde. C'est le plus gros gain de la marche : le gain de l'espoir !

La Coalition nationale des femmes contre la pauvreté

En concertation avec la Coalition nationale des femmes contre la pauvreté, le mouvement des femmes du Québec a élaboré d'autres stratégies sous toutes sortes de formes. L'opération *Sac de miettes*, à l'occasion du 1er mai, revendiquait une hausse du salaire minimum. La *vigile d'encerclement du parlement,* suivie du rassemblement le 2 juin, rappelait l'existence des femmes et leur détermination à poursuivre leur lutte. Au *Sommet socio-économique* de mars dernier, les femmes ont tenté d'obtenir le retrait des coupures à l'aide sociale... sans succès, c'est vrai. Il était cependant important de le demander, car il s'est trouvé au moins quelques voix dans cet auguste endroit pour dénoncer la pauvreté. On pourra bien discuter de déficit et de tout son cortège de mesures. On ne peut plus oublier au Québec que plein de gens vivent dans la pauvreté et l'exclusion. Il faut s'en occuper.

Et le prochain *Sommet socio-économique* en octobre... La Coalition existe toujours, un peu essoufflée. Les gains sont plus difficiles à obtenir, mais les femmes n'ont pas l'intention d'arrêter leur lutte. Pour cette année, pas de grand plan d'action, pas de nouvel encerclement du parlement à moins que la conjoncture en décide autrement, pas de grande manifestation à l'horizon. Plutôt consolider nos gains, tenter de réfléchir ensemble, les femmes et les hommes, sur tous ces problèmes qui nous confrontent. Tenter de développer de nouvelles alternatives très concrètes au néolibéralisme.

La marche internationale des femmes en l'an 2000

Durant la dernière année, la Conférence mondiale des femmes à Beijing, à laquelle j'ai participé dans le Forum des ONG, a mis en lumière les consensus des femmes du monde entier. Trente mille femmes venues de partout à travers le monde, à peu d'exceptions près, partageaient exactement les mêmes points de vue. Deux problèmes majeurs confrontent les femmes à l'échelle mondiale : d'abord l'appauvrissement des femmes et des populations puis la montée de la droite dans beaucoup de pays du monde et, avec elle, l'érosion des droits démocratiques qui atteint toujours les femmes d'abord de même que l'ensemble des minorités avant de s'attaquer à la majorité des populations.

À cette heure des consensus entre les femmes, est apparu un projet complètement fou, le projet d'une marche internationale des femmes en l'an 2000. Complètement fou, un peu « flyé »! Le plus drôle, c'est qu'on va réussir. La suggestion vient de femmes qui, après la marche des femmes du Québec contre la pauvreté, ont voulu agrandir

leur solidarité. Les femmes du Québec, oui, les femmes du Canada, les femmes d'autres pays… Un moment quelque part où les femmes manifestent ensemble, où les femmes posent un geste commun pour faire savoir à l'ONU, aux organismes qui dépendent de l'ONU, à la Banque Mondiale et au Fonds monétaire international que ça ne peut plus continuer comme cela. De fil en aiguille, ces femmes très courageuses, militantes et dynamiques, ont formé un comité de femmes qui se sont réunies plusieurs fois. Pour le moment, le projet provisoire prévoit *une journée en l'an 2000* dans la plupart des pays du monde. Une journée, un moment où les femmes de partout à travers le monde, à partir de leurs réalités propres, pourraient poser un geste de très grande solidarité. Quelques-unes pourront marcher, d'autres pourront faire autre chose. Durant cette même journée, une délégation nombreuse se rendrait probablement à l'ONU à Genève ou à New York. Cette marche sera connue sous le nom de *Marche internationale des femmes pour l'égalité*. Sur internet cet automne, le comité va envoyer une lettre en dix ou douze langues partout dans le monde, aux réseaux de femmes pour vérifier leur intérêt à un tel événement. Si la réponse est positive, dès le mois de janvier, le comité se met à la tâche de l'organisation. Ce n'est pas trop tôt, l'an 2000, c'est dans trois ans seulement.

Conclusion

En terminant, rappelons-nous qu'à très court terme et très localement se déroulera à Montréal, à la fin d'octobre, le deuxième et le plus décisif Sommet socio-économique. Pour le Mouvement des femmes, c'est une réunion importante. Le gouvernement du Québec convoque les patrons, les syndicats, les mouvements sociaux et d'autres personnes à une même table pour définir des ententes sur des sujets aussi importants que la relance de l'emploi, la révision de la fiscalité, l'éducation, la sécurité du revenu, etc. Est-ce possible de s'entendre à partir d'intérêts aussi différents, même divergents très souvent… on verra bien… Processus intéressant et démocratique. Processus très inquiétant aussi dans la mesure où les mouvements sociaux ne se sentent pas vraiment en position de force, où le gouvernement du Québec est obsédé strictement par la réduction et même l'élimination du déficit. *La Presse* d'hier évoquait des projets de coupures de milliards de dollars dans la santé, l'éducation et, certainement aussi, dans la sécurité du revenu. Le Mouvement des femmes et d'autres mouvements sociaux voient ce Sommet socio-économique un peu comme un champ de bataille, un peu comme un terrain de lutte où il va falloir, en front commun, parler de l'exclusion, parler des pauvres, parler des vrais problèmes que vivent, d'après un calcul rapide, au moins un million de Québécoises et Québécois sur les sept millions que nous sommes. C'est beaucoup de monde ! Ensemble on essaie de s'y préparer au mieux.

Déprimés peut-être après cet exposé. Un peu déprimés sans lâcher prise cependant.

Ensemble, nous sommes des gens qui veulent travailler à lutter contre l'exclusion, contre la précarité, contre la pauvreté, celle des femmes et celle de tous les autres. À l'occasion du Sommet socio-économique, le mouvement des femmes sollicitera votre participation à une mobilisation particulière. Quelle qu'en soit la forme, les femmes, les pauvres comptent sur votre solidarité.

§

Françoise DAVID, Présidente de la Fédération des femmes du Québec. Diplômée en Service social de l'Université de Montréal, elle a été impliquée dans plusieurs organismes populaires et communautaires. Elle a initié la Marche des femmes contre la pauvreté et a participé au Forum mondial des femmes à Beijing.

Source : DAVID, Françoise, « Les femmes, des exclues au Nord comme au Sud », *Dossier du Congrès – 1996 – Le temps des exclusions*, Montréal, 1996, p. 23-28.

L'AFRIQUE MARGINALISÉE ?

Jean-Marc ELA

Pour la première fois dans l'histoire, l'Afrique subsaharienne se trouve, seule, face à son destin. Cette situation est particulièrement grave pour des millions d'hommes et de femmes confrontés à l'insécurité alimentaire, à la pauvreté et au chômage dans les pays du continent où l'on assiste à la décomposition d'États post-coloniaux sans que s'amorce la construction d'espaces de vie d'une dimension suffisante pour s'affirmer face aux pôles structurant le monde. L'on mesure l'ampleur des défis à relever en prenant en compte l'écart entre le taux de croissance démographique très élevé et la rareté des ressources dont disposent les sociétés profondément affectées par les mutations liées à l'explosion urbaine et à la dégradation de l'environnement. Les déséquilibres et les dysfonctionnements qui se manifestent dans tous les domaines risquent d'accroître et d'amplifier les tensions explosives dont les signes se multiplient ici et là, dans un climat de violence qu'accentue la crise économique qui soumet les pays du continent aux thérapies de l'ajustement structurel dont les résultats sont loin d'être encourageants pour l'avenir.

Comme l'observe G. Duruflé, «En raison du caractère excessivement serré des contraintes financières, ce qui est annoncé comme un « processus d'ajustement » tend à devenir une « gestion de l'enlisement » dont on ne voit pas le terme (...). Aucun de ces scénarios (de sortie de crise) ne résiste vraiment à une analyse serrée, et, de fait, année après année, les besoins de financement dépassent les prévisions, tandis que le pays s'installe dans la stagnation (voire la récession) et le désinvestissement.[1] Bref, « de rééchelonnement en rééchelonnement, on ne fait que leur maintenir la tête hors de l'eau, tout en leur imposant des programmes d'austérité qui contreviennent à toute autre perspective de croissance et de développement et qui se traduit par une

1. G. Duruflé : *L'ajustement structurel en Afrique (Sénégal, Côte d'Ivoire, Madagascar)*, Paris, Karthala, 1988, p. 14

dégradation souvent dramatique des conditions de vie de couches importantes de la population ».[2]

Avant d'aborder les questions qui sont au centre de notre réflexion, quelques remarques préalables sont nécessaires. Pour éviter toute généralisation abusive, il importe de prendre en considération la diversité des régions du continent avec leurs trajectoires propres sur le plan politique, économique ou stratégique. L'on ne peut confondre la nouvelle Afrique du Sud, qui apparaît comme le seul pôle d'une renaissance possible du continent avec le ventre creux de l'Afrique subsaharienne où l'on distingue des zones utiles et, enfin, le Maghreb stratégiquement orienté vers le continent européen à partir des enjeux qui s'observent autour de la Méditerranée. Nous nous intéressons particulièrement ici à l'Afrique noire où le passage du système de parti unique au multipartisme ne s'est traduit ni par le progrès, ni par l'avènement de régimes réellement démocratiques, ni par le redressement économique. Crises, conflits et marasme économique se conjuguent dans ces régions aux prises avec le lourd héritage des années d'autoritarisme et les contraintes d'une économie de rente. Face aux défis que constituent la sortie de la dictature et l'amélioration des conditions de vie des populations démunies, l'on doit se garder de reproduire les images et les stéréotypes commodes qui dissimulent la situation et les enjeux réels des sociétés africaines.

La perception que l'on se fait de l'Afrique à travers les médias ne peut créer dans une large couche de l'opinion que l'impression de marginalité. Pour beaucoup de téléspectateurs et de téléspectatrices, l'Afrique est d'abord le continent de la famine. Elle est aussi le continent du sida. De plus en plus, elle apparaît comme la patrie des réfugiés en quête d'un lieu d'asile. Plus généralement, l'Afrique constitue le champ des « guerres tribales ». À travers ces images qui renvoient à une série de représentations et de concepts forgés spécifiquement pour le continent noir, l'on ne peut occulter la volonté de marginaliser celui-ci en le présentant comme un monde à part. Dans beaucoup de milieux, il est encore difficile de banaliser les sociétés africaines en les considérant comme les autres. De toute évidence, ni le sida, ni les conflits, ni la faim et la pauvreté ne sont le monopole des Africains. Dans ce sens, la marginalisation ne fait pas exception. Car, on en trouve les formes dans d'autres sociétés contemporaines. Ce qu'il nous faut comprendre, ce sont les trajectoires propres qui conduisent l'Afrique à ce processus qui s'observe dans un contexte général où, comme on l'a bien vu au Sommet mondial du développement social, l'on se trouve désormais en présence d'une « mondialisation de la pauvreté » et de l'exclusion. À cet égard, si être marginal signifie « ne faire partie d'aucun système » comme le veut le dictionnaire Larousse, l'on ne peut parler véritablement de marginalisation de l'Afrique. En effet, à partir de sa plantation de cacao, de café, de coton ou d'arachides, le paysan noir fait bel et bien partie du

2. G. Duruflé, *op. cit.* p. 15.

système économique mondial. Tout le problème est de savoir quel rôle il joue et quelle place il occupe dans ce système.

L'urgence oubliée

Ce qui donne ici à réfléchir, c'est qu'au moment où l'Afrique bascule dans le « hors-monde », elle se présente en même temps comme l'urgence oubliée.[3] Plus précisément, dans quelle mesure l'Afrique incarne-t-elle l'exclusion dans un tournant de l'histoire où se mettent en place les mécanismes de notre planète à l'approche de l'an 2000? La marginalisation de l'Afrique nécessite un effort d'analyse si l'on veut comprendre en profondeur l'état du monde où nous vivons. Les réflexions qui vont suivre proposent des jalons visant à cerner la situation des Africains dans la jungle du Grand marché où les plus forts écrasent les plus faibles. Dans cette perspective, je voudrais d'abord examiner la place de l'Afrique dans le système-monde à partir des bouleversements provoqués par l'effondrement du communisme dans l'Est européen. Je m'interrogerai ensuite sur l'articulation des rapports entre le processus de globalisation et la dynamique de marginalisation. Enfin, l'on verra si les politiques d'ajustement structurel (PAS) imposées par le Fonds monétaire international et la Banque mondiale ne contribuent pas à aggraver la mise à l'écart de l'Afrique du reste du monde. En guise de conclusion, l'on cherchera à étudier les stratégies permettant à l'Afrique de sortir de la marginalisation.

Si, comme on le verra bientôt, l'Afrique occupe une place insignifiante dans ce système, la question qui nous préoccupe trouve sa raison d'être : l'Afrique a-t-elle pris l'initiative de se marginaliser ou bien ne peut-elle qu'être marginalisée? Dans le premier cas, on suppose qu'elle assume la responsabilité de sa mise à l'écart. Dans le second, la marginalisation ne peut être son initiative. On le voit : l'enjeu du débat est celui du rapport de l'Afrique à l'histoire. Il s'agit de déterminer, en fin de compte, si l'Afrique est sujet ou objet de l'histoire. Tel est le lieu de la réflexion qui nous ramène à la situation de l'Afrique dans les relations internationales.

Après la guerre froide, des observateurs avertis l'ont bien relevé : L'Afrique, considérée hier comme continent stratégique, est aujourd'hui délaissée» écrit Laïdi.[4] De fait, la décrispation des rapports Est-Ouest a entraîné une révision de la place de l'Afrique dans les relations internationales. Depuis la Deuxième Guerre mondiale, l'idéologie de confrontation Est-Ouest avait transformé le continent noir en zone

3. Sur ce thème, voir I. Ramonet, « Oublier le Sud », *Le Monde diplomatique*, avril 1990; lire aussi S. Bessis, « Enlever au Sud pour donner à l'Est? », *Le Monde diplomatique*, février 1990; S. Diallo, *Jeune Afrique*, 1er janvier 1990.
4. Zald Laïdi dans *Le Nouvel État du monde, bilan de la décennie 1980-1990*, Paris, La Découverte 1990, pp. 51-52. Du même auteur, lire aussi, « Le déclassement international de l'Afrique », Politique étrangère, n° 3, 1988.

d'influence des grandes puissances. Dans les pays qui accédaient à leur indépendance, le monde dit libre voyait un rempart contre l'avancée du communisme. Quant au régime socialiste, il s'agissait d'annexer les déçus du capitalisme et de la colonialisation (*sic*) à la lutte contre l'impérialisme international. Pris dans le corset Est-Ouest, les Africains devaient assumer les contraintes d'une rivalité dont il fallait intégrer la gestion en mettant en valeur leur capacité de mobiliser à leur profit les conflits Est-Ouest. L'insertion des superpuissances dans le champ politique africain et la capture de ses acteurs rendent compte des enjeux stratégiques que représente le continent noir dans un contexte socio-économique où, par ailleurs le « développement » constitue l'une des préoccupations majeures relevant des rapports entre les nations riches et les nations pauvres. La mort du communisme et la victoire du capitalisme font que l'Afrique n'a plus le poids nécessaire pour intéresser véritablement le reste du monde. Le déclassement international dont l'Afrique est l'objet montre bien que si elle a été longtemps un enjeu et un allié potentiel convoité par les deux blocs antagonistes, elle a été utilisée en fait comme un otage dans un conflit qui n'était pas le sien. À la limite, l'Afrique apparaît aujourd'hui comme la principale victime de la guerre froide dans la mesure où son développement a été bloqué par un ordre économique international défavorable qui n'a jamais été mis en question par la guerre froide. Que l'Afrique n'intéresse plus personne dans les pays du Nord, c'est la preuve qu'elle s'est laissée piéger par les groupes d'intérêt qui se restructurent à l'heure où le Plan Marshall tant réclamé pour l'Afrique est en train de se mettre en place au profit de l'Est. Si l'Afrique est transformée en une sorte de jachère géopolitique, c'est bien parce qu'elle ne représente aucun intérêt majeur pour le capitalisme en expansion à l'échelle de la planète.

Les Africains dans la jungle globale

Pour s'en rendre compte, il suffit de considérer quelques repères situant le continent noir à la périphérie des grands pôles économiques qui se constituent à la fin de ce siècle. Dans une « Afrique en panne », le sous-développement s'est accentué au cours des décennies perdues. Rappelons que les deux tiers des pays moins avancés (PMA) se trouvent en Afrique : leur nombre est passé de 17 à 29 dans les années 1980, pour se situer à 21 en 1992 avec l'inclusion de la Zambie, de Madagascar et du Zaïre. Il n'est plus nécessaire d'insister sur l'explosion de la pauvreté dont certaines enquêtes réalisées par la Banque mondiale permettent de mesurer l'ampleur comme on le voit au Cameroun, au Sénégal ou au Niger. Entre 1980 et 1993, une vingtaine de pays africains ont touché le fond de la récession. Témoin, le Zaïre considéré pourtant comme un « scandale géologique » mais dont le niveau de vie des habitants ne cesse de régresser. En Afrique sub-saharienne, un habitant sur cinq survit dans un pays en pleine déliquescence. Il

y a peu de maux collectifs pour lesquels l'Afrique ne tient une des premières places. La précarité et la disette sont devenues l'état normal de la majorité des Africains pour lesquels vivre est un défi quotidien.

La pauvreté de l'Afrique alimente suffisamment les réunions internationales, les articles de journaux ou les rapports d'enquêtes pour qu'on se dispense de multiplier les arguments statistiques de ce phénomène. C'est une évidence qui s'impose de plus en plus. Dans son rapport annuel de 1990, la Banque mondiale constatait : « Alors que la croissance annuelle du PNB par habitant a été de 3.1% pour la période de 1965-1988 dans les pays à faible revenu, elle n'a été que de 0.2% en Afrique subsaharienne. Le PNB par habitant en 1988 y était de 330 $. » Seule l'Asie du Sud-Est a une situation encore pire (320 $ par habitant). Si l'on compare les progrès de l'Afrique subsaharienne à ceux des pays industrialisés, comme le fait le Rapport sur le développement humain, les années 1980 ont été pour la plupart des PMA situés au Sud du Sahara une « décennie perdue ». Dans ces pays où le PAS « s'est traduit par une tentative de rééquilibrer l'économie en déséquilibrant la vie des populations» , comme le constate encore le PNUD, la pauvreté semble avoir un avenir prospère. « Le risque ne se limite pas simplement à ce que les bénéfices de la mondialisation contournent ces pays, mais que ceux-ci se marginalisent de plus en plus à mesure que leur part dans les échanges mondiaux et le flux de capitaux internationaux continuent de décroître» . (*Rapport sur le Développement humain 1996*, p. 116). La précarisation des conditions de vie est la manifestation d'un système de carences qui illustre la marginalisation accrue de l'Afrique. Celle-ci est quasiment exclue du commerce mondial auquel elle ne participe que dans une proportion de 1%. Autrement dit, si l'Afrique venait à disparaître aujourd'hui de la planète, c'est à peine si l'économie mondiale s'en apercevrait. En fait, le monde des affaires tend à s'organiser comme si l'Afrique n'existait pas au moment où les investisseurs incluent l'Est dans leur zone de prédilection face à la concurrence des nouveaux pays industrialisés (NPI) d'Asie ou d'Amérique latine.[5]

Boudés par les banques commerciales, les pays africains n'ont aucun accès au marché international des capitaux. Cette mise au ban de la communauté financière se traduit aussi par le « désengagement des promoteurs étrangers », lorsqu'il s'agit de financer les systèmes productifs. Non seulement l'investissement direct étranger continue de baisser – 2,2 milliards de dollars (- 33% par rapport à 1994) contre 18 milliards respectivement pour l'Asie de l'Est et l'Amérique latine – mais il ne profite plus qu'aux pays exportateurs de pétrole ou de produits miniers (Gabon, Nigeria, Cameroun, Ghana, Zambie). Cette sélectivité est un phénomène nouveau. Cela revient à dire que les ambitieux projets de privatisation lancés ici et là n'intéressent pas grand monde. Hormis le Ghana qui a vendu le géant des mines d'or Ashani Gold Fields, remarque

5. Cf. N. Rodet, « Est-Sud : Y a-t-il éviction? », *Économie et humanisme*, 336, février 1996, pp. 74-83.

la Banque mondiale, les privatisations dans la région ne se sont pas traduites par un apport de nouveaux capitaux étrangers.[6]

Sans doute, la marginalisation de l'Afrique ne date pas d'aujourd'hui. Depuis la Renaissance, le monde n'est plus l'Occident mais c'est l'Occident qui domine le monde et contrôle les richesses de la terre. Les Africains entrent à titre d'esclaves dans le nouveau système d'accumulation qui s'organise à partir de l'Atlantique. Absorbés dans l'orbite du capitalisme occidental, les peuples colonisés subissent la marginalisation à travers les processus de prolétarisation dans les lieux de production où les migrations de travail et l'émergence d'une conscience ouvrière accélèrent le processus de revendications sociales. Les révoltes et les résistances qui jalonnent l'histoire coloniale témoignent d'une situation où les peuples africains sont traités avec mépris et considérés comme inutiles dans l'évolution du monde. S'ils travaillent la terre pour produire ce qu'ils ne mangent pas comme le montre l'économie du cacao, les Africains sont pratiquement exclus de tous les secteurs stratégiques de l'économie (industries, banques, commerce, plantations industrielles) qui sont sous contrôle étranger. Au moment où l'on s'interroge sur les comportements, les attitudes et les rapports sociaux qui font obstacle à l'émergence de l'esprit d'entreprise dans les sociétés africaines, ne faut-il pas revenir à la colonisation pour comprendre les blocages à l'essor du secteur privé africain? Au-delà de la dérive culturaliste, il convient de mettre en lumière les contraintes qui, depuis la colonisation, ont pesé sur les opérateurs économiques africains dans un contexte où la concurrence des entreprises européennes est impitoyable. Pour les autorités coloniales, le secteur privé est considéré comme réservé aux Européens. En permanence, l'on a peur de voir monter une bourgeoisie d'affaires locale susceptible de devenir une force menaçante pour les intérêts coloniaux.

La marginalisation de l'Afrique prend des formes nouvelles dans le marché mondial contrôlé par les pays du Nord à travers les monopoles suivants :

- monopole de la production scientifique et de la haute technologie
- monopole du contrôle du système financier
- monopole du contrôle d'accès aux ressources naturelles au niveau global
- monopole des médias et de la capacité de manipulation de l'opinion
- monopole des armes de destruction massive.

En affichant un mépris de type colonial à l'égard des savoirs endogènes, il est bien évident que les « apôtres » du progrès renforcent l'exclusion de l'Afrique dans le

6. Voir *Jeune Afrique*, n° 1837, 28 mars 1996, p. 52.

processus de globalisation qui conduit aujourd'hui à la formation des grands pôles à partir desquels un nouveau monde est en gestation.

Pour mieux saisir les nouveaux mécanismes de marginalisation de l'Afrique, l'on doit rompre avec l'image bucolique du village global et nuancer les perceptions simplificatrices de l'ordre des choses qui se mettent en place. «Le monde d'aujourd'hui – celui du 20e siècle finissant s'organise en pans géopolitiques, en blocs identifiés par leurs espaces naturels».[7] Comme le rappelle le marché commun européen, l'ALENA ou le Japon qui regroupe autour de lui les pays de l'Asie du Sud pour créer l'espace du Pacifique, cette réorganisation de l'économie continentale se fait dans le but de se positionner dans la guerre qui n'est plus nucléaire mais économique. Les pôles qui se créent expriment la volonté pour chaque région de contrôler l'économie internationale secteur par secteur dans un environnement dominé par la féroce compétition entre les puissances industrielles. Au cœur de ce système où triomphe le culte de l'argent-roi, tout se passe comme si les échanges entre nations et continents devaient se soumettre à la rationalité du « tout-marchand ». Avec la montée en puissance des marchés financiers, l'on identifie le solvable avec l'unique réel, le reste étant en dehors de son champ. Si tout doit être soumis aux critères d'efficacité et de performance économiques dictés par les nouvelles règles du jeu, la mondialisation du capital devient un enjeu névralgique pour l'avenir de nos sociétés. Car, l'Afrique est d'emblée écartée des processus de globalisation qui, en fin de compte, n'intègrent réellement que les marchés solvables. Bien avant les bouleversements des relations internationales des années 1990, la réduction des flux des capitaux du Nord vers le Sud et singulièrement vers l'Afrique rappelle que les pays en cessation de paiement ne sont plus un risque intéressant. Les entreprises qui cherchent à augmenter leur part de marché mondial n'ont que faire des pays enfoncés dans l'engrenage de la pauvreté. La recomposition interne des champs géopolitiques et la réorganisation des pôles économiques sous la poussée de ce que Ricardo Petrella appelle « l'Évangile de la compétitivité »[8] sont un facteur déterminant de la margifialisation du continent africain. Nous entrons dans « le temps des exclusions » où les riches réduisent à l'inexistence la multitude des pauvres qui peuplent « la planète des naufragés ».

On le voit bien dans les pays du Nord où les milieux d'affaires boudent les pays africains lourdement endettés alors que le continent offre à ces investisseurs privés des rendements plus lucratifs que dans les autres régions du tiers-monde.[9] Tandis que l'ONU, sous l'impulsion de Boutros Boutros-Ghali, continue à accorder sa priorité à l'Afrique, la majorité des pays appartenant à cette organisation dont les États-Unis ont

7. G. Montifroy, *Amérique-Europe*, Montréal, Ed. Sciences et Cultures, 1993, p. 25.
8. *Le Monde diplomatique*, septembre 1991.
9. A. Char, *Le Devoir*, 06-07-1995.

contribué à la crise financière,[10] a tendance à se détourner de l'Afrique. Washington se désengage et réduit son effort d'assistance sur un très petit nombre de pays en fonction de leur rôle stratégique sur le continent comme l'Égypte et l'Afrique du Sud.[11] À l'Est, l'on se concentre sur l'effort de transition vers l'économie de marché. Le Japon croit si peu à l'Afrique qu'il se dispense d'y établir son réseau d'ambassades. La politique d'aide à l'Afrique divise les pays européens dont beaucoup se demandent, comme l'Allemagne, s'il ne faut pas privilégier l'Europe centrale au détriment du continent noir. En France, Chirac affirme sa confiance en l'Afrique[12] mais il n'est pas évident que le Pré-carré reste une priorité. «Contrairement à ce que prétendent les responsables de la coopération française», constate J.P. Prouteau, le président du Conseil des investisseurs en Afrique noire, la crise de confiance est patente. Je n'en veux pour preuve que la stagnation des investissements étrangers depuis la dévaluation». Voici un autre signe qui ne trompe pas : «Paris s'apprête à supprimer les postes de conseillers économiques dans quinze des ambassades en Afrique et à en créer autant en Asie du Sud-Est».[13] Comme on peut le vérifier, la tendance au désengagement est générale. L'organisation de la marginalisation progressive de l'Afrique semble dictée par :

- la politique de restructuration d'une coopération a moindre coût
- la réorientation du flux d'assistance vers les pays de l'Est dans le but d'achever le processus de démantèlement du bloc socialiste
- l'importance stratégique que représente l'Europe de l'Est où de nouveaux investissements semblent plus rentables
- la nécessité de concentrer les ressources financières sur les grands pôles économiques
- la construction du marché unique européen qui relativise l'importance de l'Afrique dans la dynamique de la mondialisation en cours.

Compte tenu de l'accélération de la concurrence entre les firmes et les pays de la triade, ceux-ci ne sont intéressés que par les rapports sélectifs qui ne concernent qu'un petit nombre limité de pays du tiers-monde. Certains pays sont éventuellement encore requis comme source de matières premières. D'autres le sont, surtout par le capital commercial, concentré, comme base de la sous-traitance délocalisée à très bas coûts de salaires. Un très petit nombre d'autres pays, enfin, sont attractifs du fait de leur marché

10. J. Ziegler, « Boutros Ghali : Les Américains insultent le tiers monde » dans *Jeune Afrique*, n° 1855 du 24 au 30 juillet 1996, p. 46.
11. *Jeune Afrique*, n° 1846 du 22 au 28 mai 1996
12. Voir *Le Monde*, 5-6 février 1995, p. 2.
13. *Jeune Afrique*, 22 mai 1996.

intérieur potentiel. Mais en dehors de ces cas précis, les firmes de la Triade ont besoin de marchés et n'ont surtout pas besoin de concurrents industriels de premier plan. La Corée et Taïwan leur suffisent amplement.[14]

En dehors de quelques cas isolés comme les régions minières et pétrolières, l'Afrique du Sud et le Nigeria, quel intérêt représente l'Afrique dans le nouvel espace économique où domine la logique de mondialisation des marchés? Aucun, reconnaissent les milieux d'affaires. En revanche, si les pays africains veulent s'intégrer à l'économie globale, ils doivent s'adapter aux diktats des firmes multinationales.

Les enjeux politiques de l'ajustement structurel

Tel est l'objectif principal des PAS qui doivent soumettre l'Afrique à l'impératif de la compétitivité. Là se trouve le seul espoir des pays du Sud de se hisser au statut de membre associé, même périphérique, d'un des trois pôles de la Triade (USA, CEE, Japon). Désormais, l'unique leçon que ces pôles sont capables de donner aux pays pauvres est celle-ci : « Soyez compétitifs. Ajustez-vous aux règles de l'économie de marché».

Dans cette optique, s'ajuster, c'est s'adapter et se disposer à s'aligner sur les coûts sociaux élevés grâce auxquels les firmes sont désormais « compétitives » compte tenu des stratégies offensives imposées par la loi du marché. Dans la mesure où le monde est un vaste espace de libre concurrence livré à l'appétit féroce de quelques firmes de plus en plus transnationales pour un coût de plus en plus intolérable, s'ajuster signifie d'abord rembourser les dettes (nouveau slogan). C'est le prix à payer pour accéder aux transactions internationales, un droit d'entrée, en quelque sorte, au royaume de la compétitivité. Si on considère l'importance du capital concentré dans les trois pôles de la Triade, il n'y a pas d'autre alternative pour affronter la concurrence entre les firmes industrielles. Mais s'ajuster, c'est accepter également les conditions dans lesquelles l'adaptation aux forces du marché doit se faire. Depuis le Rapport BERG, les Africains ont appris qu'il n'y a pas de salut en dehors du néolibéralisme. Aussi, la seule politique qui s'impose, c'est l'ajustement structurel. Or, le prix à payer pour le difficile passage à l'économie mondialisée, c'est la déconfiture de l'État.

Le vrai problème du capitalisme avec l'Afrique est de savoir comment en finir avec le modèle postcolonial de l'État profiteur. Il n'y a rien à faire tant que le processus de démantèlement de l'État africain n'est pas achevé. Pour la Banque mondiale, aucune chance de réussir les réformes économiques n'est possible sans que soit surmontée la « crise de gouvernance » en Afrique noire. Depuis 1989, la Banque mondiale a ouvert le débat sur les réformes institutionnelles dont les systèmes politiques africains ont

14. F. Chesnais, *La Mondialisation du capital*, Paris, Syros, 1994.

besoin : « Les investisseurs et producteurs n'ont plus confiance. Il y a trop longtemps que l'instabilité règne dans de nombreux pays d'Afrique, aussi bien sur le plan des politiques que celui des institutions. L'échec à gouverner est si commun que l'on n'espère plus grand chose». (De la crise à la Croissance de marché, 1989, 1227). La capacité à bien gouverner apparaît donc comme une condition primordiale exigée par les processus d'ajustement structurel.[15] Pour la Banque mondiale, «le succès de ces réformes (d'ajustement) suppose une transformation radicale du rôle de l'État».[16]

Pour atteindre cet objectif. il s'agit de rompre avec le modèle de l'État postcolonial, de l'affaiblir et de le laisser jouer le rôle de gendarme. Cela nécessite des restructurations budgétaires par une chute des investissements publics des dépenses sociales. Si l'on considère l'ampleur de l'appareil administratif de l'État qui a surtout prélevé mais n'a pas aidé à produire, c'est en réduisant les moyens de l'État que l'on oblige l'appareil étatique à se soumettre à des réformes profondes. « Repenser le rôle de l'État » est un impératif catégorique qui impose la « volonté » de « casser » ce modèle néocolonial dont on a souligné l'épuisement et les dysfonctionnements.[17] C'est pourquoi, après être parvenus à ébranler le trop d'État, les bailleurs de fonds, en Afrique, veulent un État meilleur. Son rôle consisterait à légiférer afin d'assurer un contexte favorable au secteur privé et à poursuivre les politiques économiques qui accompagnent la stratégie de l'entreprise privée devenue l'acteur central du développement.

Telle est la préoccupation majeure de la Banque mondiale : **Imposer le néolibéralisme par la décompression de l'État postcolonial**. Redéfinir le rôle de l'État dans le cadre du processus d'ajustement structurel n'est pas neutre. Cette tâche relève d'une stratégie visant à fonder la recolonisation de l'Afrique. **Avec la liquidation de l'État africain, la marginalisation économique a toutes les chances de réussir dans les pays où une classe d'entrepreneurs dynamiques n'est pas en place.** Comme au XIXe siècle, l'Afrique est désormais disponible pour une nouvelle ère de conquête. Les nouveaux conquérants, grâce à leurs capacités financières, sont appelés à devenir les véritables patrons de l'eau, de l'électricité, des communications, des transports ou des grandes plantations dans les régions où la privatisation des entreprises publiques se confond souvent avec la braderie du patrimoine national. **En écartant l'État du circuit de l'argent, les bailleurs de fonds soumettent la société elle-même, y compris les structures du pouvoir, à l'emprise des marchands.** Pour un peuple, il n'y a pas d'exclusion plus radicale que celle qui le dépossède de sa souveraineté et de sa capacité de contrôle sur ses ressources.

Un fait est sûr : « pour disposer du minimum de moyens nécessaires à son

15. B. Campbell, *Débats actuels sur la reconceptualisation de l'État par les organismes de financement multilatéraux et l'USAID*, GEMDEV, l'État en Afrique : Indigénisations et Modernités. Paris, juin 1994, p. 33-44.
16. *L'ajustement structurel en Afrique, réformes, résultats, et le chemin parcouru.*, 1994, p. 257-258.
17. G. Duruflé, *L'ajustement structurel en Afrique*, 1988, p. 17.

développement, l'État africain est obligé d'être placé sous ajustement assorti de multiples conditionnalités (*sic*) qui restreignent, voire suppriment son espace de liberté et de décision».[18] Or l'obligation faite aux pouvoirs de procéder à l'allégement (*sic*) des finances publiques et de créer des conditions **s**ociales favorables à un capitalisme sans entraves entraîne l'adoption des dispositions antidémocratiques adaptées aux enjeux économiques.

L'objectif de ces mesures est clair : il s'agit de **briser les stratégies de résistance populaires face aux États ajustée**.[19] On mesure les contradictions et les dérives de la « démocratie de marché » encouragée par la Banque mondiale en Afrique noire.

Ce modèle qui émerge dans un contexte d'ajustement structurel s'articule avec le renforcement de l'appareil policier et répressif. Dès lors, les programmes d'austérité imposés par les bailleurs de fonds contribuent à inscrire les processus de marginalisation dans le champ politique des pays du continent où l'on assiste au retour en force des dictatures et à la « criminalisation de l'État » comme on peut le constater au Cameroun, au Togo ou au Zaire. Le multipartisme administratif des années 1990 risque de masquer les « démocraties en trompe-l'œil »[20] soutenues par les métropoles néocoloniales[21] dans un contexte où des groupes d'intérêts reproduisent les mécanismes de l'économie de pillage amorcée à l'époque des comptoirs et des grandes concessions. Le spectre d'une Afrique noire largement « abandonnée » et « marginalisée » ne saurait donc faire oublier la résurgence des convoitises au sein des réseaux mafieux dont on mesure la puissance dans les États qui leur servent de couverture juridique.

À travers des connections multiples, l'Afrique tend à devenir le lieu d'intermédiation financière ou de blanchissement des capitaux. De plus en plus, l'empire des jeux (loterie, pari mutuel urbain, casino), le pillage des forêts, l'exploitation de la banane (Cameroun) et du pétrole au fond du golfe de Guinée (Cameroun, Congo, Gabon, Guinée Équatoriale, Angola) témoignent de l'emprise omniprésente des mécanismes d'une économie livrée au pillage dont bénéficie le processus de restauration autoritaire en Françafrique.

L'Afrique est confrontée à un système global qui tend à réduire nos sociétés à une modernité de rebut, une sorte de banlieue du Nord où les États sous tutelle doivent sacrifier la santé et l'éducation de la majorité des populations pour rembourser les dettes par la mise en œuvre d'un processus de clochardisation des travailleurs et de surexploitation de la force de travail des paysans noirs. Dans cette perspective, le

18. Abdoulaye Wade, cité dans le *Nouvel Afrique-Asie*, n° 82-83, juin-août 1996, p. 18.
19. F. Akinsès, *Les mirages de la démocratie en Afrique subsaharienne francophone*, Paris, Karthala, 1996.
20. A. Bourguii, *Jeune Afrique*, n° 147, du 29 mai au 4 juin 1996, p. 16.
21. Sur le soutien de la France à des régimes contestés par le peuple, voir à titre d'exemple, les interventions de l'armée française en Afrique francophone, le dernier cas en date est celui de Bangui, en R.C.A.

«Quart-Monde africain ne représente déjà plus la « périphérie type » mais les vestiges en voie de destruction de la périphérie d'hier.[22]

L'Afrique est en passe d'être marginalisée, de subir une déconnexion passive (...) La véritable périphérie de demain est constituée par les NPI d'Asie et d'Amérique latine. En d'autres termes, la situation de l'Afrique est, dans l'ensemble, plus grave parce que ni la révolution agricole, ni l'industrialisation n'y sont encore amorcées.[23] Or, «Si on laisse les choses suivre leur cours actuel, observe Abdoulaye Wade, la position de l'Afrique sera encore plus marginalisée. Nous risquons de tomber dans ce que les astronomes appellent le « trou noir », cet endroit inconnu où disparaissent définitivement les étoiles».[24]

S'il faut bien insister sur la marginalisation de l'Afrique dans l'Économie-Monde, on ne doit pas occulter la reproduction de cette marginalisation au sein des sociétés à partir des mécanismes d'exclusion dont on retrouve les relais au plan interne. En ces temps de crise économique aggravée par les effets pervers des PAS, aux disparités socio-économiques traditionnelles s'ajoutent des nouvelles formes d'inégalités. Pensons à l'inégal accès au marché du savoir qui s'aggrave avec la crise de l'enseignement dans les pays où l'État se désengage sous la pression du FMI et de la Banque mondiale. Dès lors que l'école est une affaire de gros sous, de nombreux jeunes doivent limiter leurs ambitions et s'auto-exclure de la société en gestation. Pour comprendre l'inégalité des chances, il convient de prendre en compte les stratégies des familles qui cherchent à assurer leur reproduction sociale en mettant en valeur les positions de pouvoir où les réseaux de relations et de solidarités permettent de préparer l'avenir de leur progéniture. Dans cet environnement difficile, la dévalorisation des diplômes est plus importante pour les jeunes qui n'ont pas de « parents stratégiques ». Car, le capital social que représentent les « relations » permet aux milieux aisés d'introduire leurs enfants auprès des connaissances qui les aident à trouver un emploi. Plus que jamais, la sélection s'opère en fonction des niveaux de salaire, des conditions de vie et de travail, des positions d'accumulation des classes dirigeantes.

Mais s'il faut mettre l'accent sur les difficultés d'accès à l'éducation, à la santé et au travail salarié, l'on doit éviter de réduire l'exclusion à un simple problème économique. Assurément, les contraintes matérielles conduisent à l'exclusion que la crise économique et les politiques d'ajustement structurel ne font que renforcer. Plus radicalement, la situation d'exclusion traduit la crise de la société qui ne sait plus insérer ses membres. Tel est le drame de la jeunesse africaine que mettent en évidence les enfants de la rue dont le nombre révèle l'aggravation de la désintégration sociale et l'avènement d'une culture des marges dans las sociétés en mutation.

22. S. Amin, *La faillite du développement de l'Afrique et du tiers monde*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 107.
23. S. Amin, *op. cit.*
24. Voir *Africa*, n° 294, mai 1996. p. 29.

Construire la rupture

Au terme des réflexions qui précèdent, contentons-nous de suggérer quelques pistes à explorer. Face à la mondialisation qui est un processus irréversible et tend à réduire le monde en un immense marché, l'on insiste désormais sur la nécessité pour les Africains de construire des espaces de vie d'une dimension suffisante pour leur permettre de s'affirmer dans un monde qui se structure autour des grands pôles et des grands ensembles. Plus que jamais l'on doit reconnaître l'archaïsme des micro-États dictatoriaux dont parlait Cheikh Anta Diop. Les nouvelles générations s'interrogent pour savoir comment **réactualiser le projet fondateur du panafricanisme** dans un contexte où l'Afrique doit s'unir pour sortir de la marginalisation qui l'affecte dans son ensemble. Dans cette perspective, la seule voie qui s'offre à elle, c'est de reconstruire dans une certaine mesure des grands ensembles de la période précoloniale. Cela ne peut se faire que par une réelle intégration régionale.

Mais, pour s'adapter à un monde complexe qui exige un renouvellement des savoirs et des pratiques dans tous les domaines, l'on sent le besoin de relever le défi de l'innovation. Il s'agit de **changer notre manière d'habiter le monde par une révolution culturelle** qui crée des conditions nécessaires à l'émergence de nouveaux dynamismes et de nouvelles stratégies de développement qui soient maîtrisés de l'intérieur et ne soient pas porteurs des mêmes déséquilibres que par le passé. Enfin, devant la démission des pouvoirs dans le nouvel ordre du monde où le véritable gouvernement est exercé par les milieux financiers qui dictent des conduites aux hommes politiques, seul un profond mouvement social enraciné dans les structures du quotidien peut reconstruire des rapports de force qui soient favorables à la masse des exclus produite par les mécanismes de l'Argent-dieu dans les pays d'Afrique.

La clé de toute alternative réside, pour nous, dans la souveraineté des sociétés et des peuples qui se réapproprient l'initiative politique afin de faire des choix de civilisation et d'élaborer des stratégies de résistance à l'économie barbare en expansion à l'échelle de la planète. Dans les États sous-tutelle, l'enjeu du débat qui s'impose est, en fin de compte, celui de la citoyenneté des hommes et des femmes écartés de toute décision en matière de choix de société par les bailleurs de fonds internationaux qui imposent les programmes d'ajustement structurel comme seule voie d'accès à l'économie-monde.

Si le modèle de développement imposé par le néolibéralisme n'est pas universalisable ni soutenable, ne faut-il pas refuser la barbarie en s'interrogeant sur la pertinence et la nécessité d'inscrire dans les dynamiques institutionnelles et historiques les initiatives et les pratiques par lesquelles l'Afrique s'invente au-delà de la crise et de l'ajustement structurel? Bref, pour relever les défis des sociétés africaines soumises aux contraintes

de la globalisation **ne faut-il pas réhabiliter le politique et l'État afin de reconstruire un espace de vie où s'articulent l'économique et le social?** À la limite, l'Afrique et ses marges ne doivent-elles pas retrouver la capacité de mobilisation en vue de tenter l'expérience d'une économie au service de la vie et de la société? Telles sont les questions fondamentales posées par les dynamiques à l'œuvre dans ce « monde d'en bas » où les jeunes et les femmes exposés au chômage, à la pauvreté et à l'exclusion s'organisent pour relever les défis du quotidien.

Peut-être l'Afrique doit-elle se remettre à l'écoute de ses marges pour apprendre à réinsérer les exclus au sein de la société globale. Pour restaurer le lien social, elle doit s'interroger sur la manière de gérer le « capital social » et les réseaux de solidarité au niveau institutionnel. Dans ce sens, le problème de la marginalisation oblige à réhabiliter l'État en Afrique noire. L'enjeu est politique au moment même où l'on prend conscience de l'emprise des forces socio-économiques qui orientent le cours de l'histoire africaine. Ce qu'il faut retrouver, c'est la capacité politique des sociétés africaines à gérer l'incertitude dans un sens qui leur soit favorable. Cela suppose que les Africains retrouvent la confiance en eux-mêmes et en leur potentiel d'invention et de créativité. Tout le problème est là, avant même qu'un « contrat de génération » entre les exclus du Nord et ceux du Sud vienne appuyer les stratégies de lutte et d'action des peuples africains qui ne sauraient se laisser pousser vers un avenir déterminé par les forces du marché qui enferment la vie dans la culture de l'instant. Les pistes que l'on suggère peuvent aider à construire la rupture : elles rappellent que le chemin à faire sera long et difficile. Pour affronter les défis d'aujourd'hui et de demain, les Africains ont besoin de réinvestir leurs capacités de lutte et de résistance dont ils n'ont cessé de faire preuve au cours de leur histoire tourmentée. En dépit des apparences, rien n'est joué. L'espoir demeure toujours possible au milieu des brouillards. Comme des poètes, il nous fait faire lever les soleils qui brillent derrière nous.

§

Jean-Marc ÉLA, sociologue et théologien, camerounais, membre de l'Association œcuménique des théologiens du tiers monde et membre fondateur du Centre de recherche africain pour l'inculturation. Il a écrit une dizaine de livres dont *Ma foi d'Africain,* où il développe le concept de la « théologie sous l'arbre » adaptée au contexte africain.

Source : ÉLA, Jean-Marc, « L'Afrique marginalisée? », *Dossier du Congrès – 1996 – Le temps des exclusions*, Montréal, 1996, p. 29-38.

L'EXERCICE DE LA CITOYENNETÉ DANS UNE ÉCONOMIE EXCLUANTE

Martine D'AMOURS

Il me fait grand plaisir d'être ici ce matin, pour partager avec vous ces quelques réflexions sur l'exercice de la citoyenneté dans une économie excluante. Nous en sommes tous là au fond, à nous interroger sur les réponses nouvelles à apporter à ces problèmes qui ne sont pas nouveaux, mais dont l'acuité et l'ampleur ne cessent de nous étonner et de nous effrayer.

Le point de vue que je vous apporte est celui d'une actrice et d'une observatrice sociale depuis 20 ans, d'abord comme militante, puis comme journaliste et finalement comme sociologue. Avant d'aborder les hypothèses de réponses qui, comme vous le verrez, sont truffées d'interrogations, je voudrais revenir au phénomène de l'exclusion lui-même.

De l'exploitation à l'exclusion

Quand j'ai commencé à militer au Mouvement des étudiants chrétiens du Québec (MECQ) dans la deuxième moitié des années [19]70, alors que les étudiants que nous étions voulaient de toutes leurs forces se solidariser avec les travailleurs, l'exclusion était un mot à toutes fins pratiques inconnu. Ce qui nous révoltait à l'époque, c'était l'exploitation, c'est-à-dire le fait que des travailleurs usaient leurs forces, leur santé, leur vie au travail, en échange d'un salaire souvent misérable en comparaison des profits que les patrons empochaient à cause de leur travail.

Mais tout exploités qu'ils étaient, ces gens étaient inclus dans un système de production et de consommation (ils étaient exclus des décisions concernant leur travail

mais cela, je laisse à Jacques Boucher le soin de vous en parler) ils étaient donc inclus dans un système, ils avaient un statut de producteur, qui conférait aux hommes leur rôle de pourvoyeur dans la famille ils avaient accès aux circuits de la consommation; ils avaient un rôle et un statut social, ils faisaient partie du système, ils y avaient une place, même si c'était loin d'être la plus enviable.

La problématique de l'exclusion qui nous confronte aujourd'hui est bien différente. Depuis 10 ou 15 ans, des milliers de nos concitoyens n'ont plus de place dans ce système ou alors la place qu'ils occupent est constamment menacée. Je veux parler de tous ces travailleurs et travailleuses à statut précaire – saisonniers, contractuels, occasionnels, à temps partiel irrégulier –, de tous ceux et celles qui sont au chômage de longue durée, de tous les jeunes qui ne sont jamais vraiment entrés sur le marché du travail, de tous ceux et celles qui font la roue de l'emploi précaire, suivie d'une période sur l'assurance-chômage, suivie d'une autre période sur l'aide sociale, suivie d'un programme de formation ou de développement de l'employabilité, suivie d'une jobbine, etc. Sempiternel retour à la case départ.

Un sociologue français, Vincent De Gaulejac, a intitulé l'un de ses livres *La lutte des places*, pour bien signifier que le conflit central de notre société n'est plus celui qui oppose des classes sociales en lutte pour le pouvoir et le partage des richesses, mais celui d'individus en lutte pour trouver ou retrouver une place, c'est-à-dire un statut, une identité, une existence sociale. Ceux qui ne trouvent pas de place sont promis à l'exclusion, que De Gaulejac décrit comme une rupture des liens qui fondent le sentiment pour chaque individu d'appartenir à une communauté d'hommes et de femmes dont il partage l'identité.

Je ne veux pas vous inonder de statistiques sur le nombre d'exclus dans chaque catégorie. Je voudrais simplement vous parler des gens que je rencontre actuellement dans le cadre d'une recherche et dont plusieurs ont des chances de se retrouver dans les rangs des exclus. Ce sont des hommes et des femmes de 45 à 65 ans qui sont sans emploi régulier depuis 2, 5, 8, 10 ans. Ce n'est pas faute d'avoir cherché du travail qu'ils n'en ont pas trouvé. Certains sont découragés : ils croient qu'à leur âge, avec un faible niveau de scolarité alors que les exigences du marché du travail augmentent, ils n'ont guère de chance de retrouver un emploi. D'autres continuent d'espérer, mais c'est vraiment contre toute espérance.

Pour avoir le sentiment d'exister à nouveau, d'appartenir à nouveau à la société, plusieurs seraient prêts à accepter n'importe quoi ou presque, un emploi au salaire minimum. Il nous est même arrivé d'entendre des gens dire qu'ils seraient prêts à travailler pour l'équivalent des prestations d'aide sociale. C'est vous dire à quel point le travail est, dans notre société, un passeport non seulement pour le revenu, mais pour l'identité et la reconnaissance sociale, et combien son absence prolongée conduit

souvent non seulement à l'exclusion économique, mais à l'exclusion relationnelle et même à une sorte de mort sociale. Or, les morts de ce type sont de plus en plus nombreuses.

Les nouvelles réponses

Nous voilà donc confrontés à la nécessité de trouver des nouvelles réponses. Pourquoi nouvelles? En bonne partie parce que les anciennes réponses ne fonctionnent plus, ou tout au moins sont insuffisantes. Pour un, avec les nouvelles technologies et l'augmentation de la productivité, nous avons besoin de moins de travail pour produire la même quantité de biens et de services. On peut donc difficilement invoquer le retour du plein emploi comme solution à l'exclusion. De toute façon, le plein emploi n'a jamais existé, sauf pour les chefs de ménage masculins.

Pour deux, l'État-Providence, qui fut une immense avancée démocratique, a aussi quelques rouages qui ne tournent pas rond. D'abord, il ne couvre pas tout le monde : il y a de plus en plus de trous dans le filet de sécurité sociale. Ensuite, il se trouve que la société est de plus en plus divisée entre ceux qui payent et ceux qui reçoivent. Ceux qui payent se sentent autorisés à se déresponsabiliser, en disant aux autres « on paye pour votre BES, ne nous demandez rien de plus ». Quant aux victimes, le système de sécurité sociale les indemnise certes, il les empêche de mourir de faim, mais il ne les réinsère pas, il les maintient au contraire en marge de la société.

Une autre raison pour laquelle il nous faut trouver de nouvelles réponses tient au fait que l'ancien système n'était pas aussi parfait qu'on pourrait le croire à première vue. Certes, les travailleurs y trouvaient facilement une place à vie, une place qui leur donnait accès aux circuits de consommation et à un statut social, mais ils étaient exclus des décisions touchant le travail, sa finalité, son organisation. En outre, dans ce système, la majorité des femmes étaient reléguées à la sphère domestique, sans revenu autonome, sans pouvoir et sans reconnaissance sociale. Enfin, ce système fonctionnait grâce à une surexploitation des ressources, dont nous connaissons suffisamment les effets néfastes aujourd'hui.

Nous devons donc prendre le risque d'imaginer de nouvelles réponses. Ces nouvelles réponses doivent nous permettre de partager le travail disponible (puisque ce n'est pas demain la veille que le travail cessera d'être le principal vecteur d'insertion sociale) tout en reconnaissant comme socialement utiles d'autres activités que celles que nous désignons habituellement sous le vocable « travail ». Elles doivent répondre à la nécessité pour chaque personne d'avoir à la fois un revenu, c'est-à-dire une autonomie financière, et une utilité sociale, c'est-à-dire une participation reconnue à la vie de la société.

Les trois solutions que je voudrais présenter aujourd'hui sont la réduction du temps de travail, le revenu minimum garanti (aussi appelé revenu de citoyenneté ou allocation universelle) et l'économie sociale. Aucune d'entre elles n'est une panacée. Je dirais même que chacune d'entre elles peut être utilisée pour plus de justice et de démocratie, comme elle peut être utilisée pour accentuer encore les exclusions. Nous reviendrons en conclusion sur ce point.

La réduction du temps de travail

Vieille revendication du mouvement ouvrier, l'aspiration à réduire le temps de travail refait périodiquement surface, surtout quand le taux de chômage fracasse des records. Elle figure actuellement en bonne place au programme politique du nouveau gouvernement français.

Actuellement, le temps de travail moyen avoisine les 36 heures par semaine. Mais cette belle moyenne cache en réalité deux tendances contradictoires : alors que certains travaillent plus de 41 heures et même plus de 50 heures par semaine, sans compter les heures supplémentaires, d'autres sont cantonnés dans les emplois à temps partiel et à statut précaire. Cette tendance est inégalement répartie selon les sexes : aux femmes le temps partiel, aux hommes le temps plein et les heures supplémentaires.

Selon des modalités qui peuvent varier – il peut s'agir de diminution du nombre d'heures par jour ou de jours par semaine, d'augmentation du nombre de congés ou d'allongement des vacances, de retraite graduelle ou anticipée, etc. La réduction du temps de travail pourrait être utilisée pour diminuer le fardeau de travail des uns, rendre les emplois des autres moins précaires et permettre l'accès au marché du travail à des personnes qui en sont actuellement exclues.

Mais attention, les mesures de réduction du temps de travail ne créent pas nécessairement beaucoup d'emplois. De plus, elles ne créent des emplois que si les heures libérées sont effectivement remplacées. Des congés supplémentaires sans obligation de remplacement ne créent pas d'emplois, mais de la surcharge de travail pour ceux qui restent.

Finalement, comme toute solution, celle-ci comporte des risques, notamment celui d'amplifier l'actuelle division sexuelle du travail. Dans les pays nordiques par exemple, ce sont surtout les femmes qui se sont prévalues des congés parentaux très longs et des autres types de congés, alors que le temps de travail des hommes demeurait à peu près inchangé.

Au fond, la question n'est pas seulement de partager les heures de travail, mais aussi de partager les revenus de travail à l'intérieur des couples et de la société.

Le revenu minimum garanti

Le revenu minimum garanti (RMG), aussi appelé allocation universelle ou revenu de citoyenneté, aurait justement pour fonction de redistribuer la richesse sociale qui se crée actuellement de plus en plus hors travail. En effet, la technologie permet d'accumuler toujours plus de richesses avec moins de travail. Il faut donc trouver de nouveaux mécanismes de distribution de la richesse, un rôle qui était assumé jusqu'ici par le salariat.

Cette allocation de citoyenneté, qui n'existe nulle part pour le moment, serait versée à chaque citoyen-ne. Elle pourrait être cumulée avec d'autres gains, notamment salariaux. Même les riches la recevraient mais, en échange, ils seraient davantage imposés sur leurs autres revenus.

Le RMG permettrait de diversifier les formes de participation sociale valorisée et reconnue. Par exemple, on pourrait choisir de travailler deux ou trois jours semaine tout en élevant ses enfants; accepter un job socialement utile mais faiblement rémunéré; retourner aux études ou donner du temps pour le bien-être de sa communauté. Il ne devrait cependant pas servir à payer des gens en les excluant de toute participation sociale, mais suppose au contraire pour chacun-e la reconnaissance du droit de travailler.

Le hic, c'est qu'en lui-même, le concept de RMG séduit aussi bien à droite qu'à gauche. C'est quand on traduit le concept en espèces sonnantes et trébuchantes que les divergences surgissent. Certains tenants du démantèlement de l'État, des économistes néolibéraux comme Milton Friedman par exemple, voient dans le RMG un moyen de diminuer le poids des prestations sociales en les fondant en une seule prestation très minimale (inférieure au total des mesures de soutien actuelles) et ciblée sur les ménages à très faibles revenus.

Mais dans une vision progressiste, le RMG doit être décent, sinon il risque d'exercer une pression à la baisse sur les salaires. Il supposerait qu'on augmente considérablement les sommes consenties aux prestations sociales, en puisant dans la richesse produite hors travail. Cela supposerait une réforme fiscale majeure, qui taxerait par exemple les entreprises qui renouvellent leur technologie pour diminuer des emplois, plutôt que celles qui créent ou maintiennent des emplois.

Vous direz que cette solution est utopique et, des trois avenues dont je traite ce matin, c'est sans doute la plus difficile à opérationnaliser. Cependant, de plus en plus d'intellectuels aussi de gens de terrain – je pense ici au Front commun des personnes assistées sociales du Québec – l'évoquent comme une piste prometteuse. C'est une solution qui prend tout son sens quand elle est jumelée au partage du travail : d'un côté, partage du travail disponible, de l'autre reconnaissance des activités hors travail.

L'économie sociale

L'économie sociale n'a pas été inventée pour les besoins du dernier Sommet socio-économique piloté par le gouvernement du Québec. Elle est née en même temps que le capitalisme et en réaction à celui-ci. Parfois sous ce nom et parfois sous un autre, sous des formes qui varient à travers l'histoire, elle est réapparue à différentes époques, souvent dans les périodes de crise, pour répondre à des besoins que ni l'État ni le marché ne pouvaient satisfaire.

Dans le contexte actuel où l'économie sociale refait surface comme une réponse possible à la crise de l'emploi et à l'exclusion, il existe beaucoup de confusion sur ce qu'elle est ou n'est pas, sur sa portée et ses limites. Clarifions les choses : l'économie sociale n'est pas un régime de développement de l'employabilité; elle n'est pas un secteur d'emplois à rabais pour les assistés sociaux; elle n'est pas un programme d'insertion. Elle est un secteur économique, au même titre que le secteur privé marchand et que le secteur public.

Ce troisième secteur est composé d'entreprises et d'associations qui partagent un certain nombre de règles et de valeurs. Reprenons chacun de ces termes.

Un secteur économique formé d'entreprises et d'associations : essentiellement, ce sont des entreprises coopératives, des mutuelles et des associations sans but lucratif produisant des biens ou des services marchands ou non-marchands. Ex. : coop forestière, garderie, centre de femmes.

Partageant des règles destinées essentiellement à leur permettre de durer dans le temps en conservant leur double nature d'entreprise et d'association. Le mouvement coopératif illustre bien ces règles : un membre, un vote; la détermination de l'activité de l'entreprise par les membres; la rémunération sur le capital limitée et proportionnelle à la participation à l'activité de l'entreprise, etc.

Partageant des valeurs de solidarité, d'autonomie et de citoyenneté, qui se traduisent par les principes suivants :

- finalité de services aux membres ou à la collectivité plutôt que de profit;
- autonomie de gestion;
- processus de décision démocratique;
- primauté des personnes et du travail dans la répartition des revenus et des surplus;
- participation, prise en charge et responsabilité individuelle et collective.

L'économie sociale au Québec a plus d'un siècle d'histoire et son visage a changé avec

le temps. On parle habituellement d'une ancienne économie sociale pour désigner les mutuelles, le mouvement Desjardins et la plus grande partie du mouvement coopératif, et d'une nouvelle économie sociale pour désigner les groupes communautaires, les coopératives de travail et les initiatives de développement économique communautaire qui foisonnent à partir des années [19]70. Depuis deux ans, la Marche des femmes contre la pauvreté, la création par le gouvernement de comités régionaux d'économie sociale et d'un groupe de travail sur l'économie sociale sont venus mettre un nom sur des réalités qui existaient depuis longtemps.

Pourtant, en contexte de crise des finances publiques, plusieurs trouvent suspect l'intérêt que suscite l'économie sociale dans les officines gouvernementales. On craint qu'elle ne soit qu'un prétexte pour la dévolution des responsabilités de l'État, un bassin d'emplois à bon marché, un palliatif aux coupures de postes dans le secteur public, une passerelle d'insertion ne menant nulle part. Du côté des optimistes, on y voit au contraire une solution à la crise de l'emploi, le remède à l'exclusion, le tremplin pour un renouveau démocratique.

En fait, il faut dire que l'économie sociale est actuellement un enjeu pour différents acteurs sociaux qui se disputent sa définition et son inclusion dans un modèle de développement défini à l'échelle de toute la société. Si elle fait partie d'un scénario démocratique et inclusif, autrement dit si on renforce ce secteur de l'économie qui fonctionne selon d'autres règles que le profit et la concurrence, nous aurons fait un pas dans la direction de la démocratisation, de la création d'emplois et de la réponse à des besoins sociaux. Au contraire, si elle fait partie d'un scénario néolibéral, elle risque d'accentuer le dualisme dans la société, en créant des emplois à rabais pour ceux qui sont rejetés par le « vrai » marché du travail.

Conclusion

En conclusion, j'espère avoir suffisamment illustré à quel point il n'existe pas de panacée à la crise actuelle de l'emploi et à la propagation de l'exclusion. Au contraire, chacune des trois solutions évoquées n'est qu'un morceau d'un puzzle qui se joue à l'échelle de la société dans son ensemble. Comme le funambule sur la corde raide, chacune de ces solutions peut basculer du côté progressiste comme elle peut basculer du côté néolibéral.

À mon avis, il faut à tout prix éviter tout ce qui pourrait ressembler à de nouveaux dualismes. Il faut, par exemple, éviter que certaines catégories sociales se retrouvent avec les vrais emplois et les autres avec les activités socialement reconnues. Ex. : les vrais emplois aux hommes blancs entre 30 et 45 ans, et les activités aux femmes, aux

immigrés, aux jeunes, aux vieux et en général à tous ceux qui n'ont pas accès aux vrais emplois.

Les dés ne sont pas joués d'avance. C'est peut-être naïf, mais je ne crois pas toutes ces histoires d'horreur selon lesquelles les structures sont immuables et écrasent complètement les acteurs. En d'autres mots, je ne crois pas à une économie téléguidée unilatéralement par les transnationales et la Banque mondiale. Sans nier le pouvoir immense de ces institutions, je crois qu'il y a pour les forces démocratiques un champ à investir; je crois que nous devons agir pour que le funambule bascule du côté de la démocratie, de l'inclusion et de la participation sociales.

Le pari est effectivement risqué. Mais nous n'avons guère le choix, parce que ce n'est pas en revendiquant un peu plus des vieilles solutions que nous résoudrons l'immense problème de l'exclusion.

§

Martine D'AMOURS, journaliste et sociologue, chercheure à l'Institut national de recherche scientifique (INRS) et à l'Institut de formation en développement économique communautaire (IFDEC*)*.

Source : D'AMOURS, Martine, « L'exercice de la citoyenneté dans une économie excluante », *Dossier du Congrès – 1997 – Pour une nouvelle citoyenneté*, Montréal, 1997, p. 4-8.

LES DÉFIS D'UNE NOUVELLE CITOYENNETÉ

Jacques BEAUCHEMIN

Crise de l'éthique dans les sociétés contemporaines

Les sociétés modernes sont en crise. Sur le plan économique, le redéploiement du capitalisme à l'échelle mondiale engendre des conséquences dont on commence à prendre la mesure : chômage structurel, déqualification de la main-d'œuvre et exclusion sociale constituent quelques-uns des signes les plus manifestes de ces transformations économiques. On peut ensuite parler d'une crise de l'État, laquelle se manifeste à deux niveaux. L'État est d'abord en crise parce que la mondialisation de l'économie capitaliste dont il vient d'être question a pour effet de diminuer considérablement sa capacité à réguler les rapports sociaux de manière autocentrée dans le cadre de l'espace national, les États étant de plus en plus acculés à réagir face à des déterminations impulsées de l'extérieur (le marché mondial). La crise est ensuite liée à ce qui est à la fois une désaffection et, paradoxalement, un surinvestissement du politique. D'une part, l'État a perdu en légitimité à la faveur de ce que l'on pourrait appeler son instrumentalisation. Si, aux origines de la modernité, il a été le lieu à partir duquel la société s'est représentée son unité et ses fins, il n'est plus maintenant, dans une représentation qui tend à le discréditer, que le point de rencontre d'intérêts conflictuels qu'il tente d'arbitrer technocratiquement. C'est justement cette sollicitation permanente dont il est l'objet qui autorise à parler, d'autre part, de surinvestissement. En tant que centre de régulation, l'État accueille la multiplicité des divergences qui viennent s'y inscrire et

tente de les gérer en recourant de plus en plus souvent au droit et aux tribunaux, ce que l'on appelle maintenant la judiciarisation de la régulation des rapports sociaux.

La crise sociale actuelle se donne également sous la figure d'une crise éthique où dans ce que l'on appelle le plus souvent une crise des valeurs. Ce thème obsédant dont les sciences sociales font maintenant leur beurre est en partie, bien sûr, affaire de mode intellectuelle. Mais la ferveur des préoccupations actuelles autour de l'éthique ou, si l'on préfère, de la morale sociale ne saurait être rapportée qu'à ce seul phénomène. Le débat renvoie à la nécessité d'une refondation de l'éthique dans une société qui en éprouve la cruelle absence. De manière un peu diffuse, c'est à la faveur du passage à la régulation néolibérale des rapports sociaux que les sociétés contemporaines ressentent la relative pauvreté de l'éthique sociale. On a vaguement l'impression que les valeurs sociales nouvelles qui surgissent d'un peu partout dans les discours politique, économique et culturel sont minces et ne portent pas avec elles de représentation de la société capable de mobiliser l'individu en vue du bien commun. C'est dans ce contexte que surgissent les préoccupations actuelles – et dont le congrès de l'Entraide missionnaire se fait l'écho – portant sur la question de la citoyenneté.

La citoyenneté à toutes les sauces

Ce constat de crise fait donc en sorte que l'on semble aujourd'hui s'activer, de tous les horizons, à la recomposition du lien social et à la refondation de l'éthique sociale. À gauche comme à droite, on appelle de ses vœux la renaissance du citoyen, croyant observer son déclin au terme de quarante années de régulation providentialiste. Le nouveau discours gestionnaire, habité d'impératifs budgétaires et d'appels à la frugalité en appelle au « citoyen responsable ». En face de lui, les tentatives de résistance à l'érosion des politiques sociales et du soutien aux plus démunis invoquent la figure du « citoyen participatif » afin de contrer la marginalisation de certaines catégories sociales dans la dynamique de la société à deux vitesses.

Les incantations en faveur d'un renouveau de la citoyenneté, à partir de laquelle on voudrait restaurer l'intégrité du lien social, invitent à réinterroger l'idéal de la citoyenneté. J'aimerais soumettre une thèse à portée très générale, mais qui me semble pouvoir éclairer un des aspects de la question de la citoyenneté. Cette thèse est la suivante : les groupes exclus de la société sont victimes d'une négation **de fait** du statut de citoyen. Plus précisément, ce qui leur est nié, c'est leur participation à ce que l'on pourrait appeler la production de la société. Cela signifie plus précisément encore que ce qui est retiré à l'exclu ou au marginal, c'est son statut de Sujet au sens que la société moderne confère à ce mot depuis deux siècles.

Je retiens en effet ceci d'essentiel que jusqu'à tout récemment, me semble-t-il, le

discours éthique de la société moderne a toujours posé – au moins formellement et même si cela a été en partie illusoire – que chacun pouvait et devait contribuer à la production de la société. La liberté d'expression, l'extension continue du droit de vote depuis le 19e siècle, le droit d'association, tout cela témoigne d'une représentation de la société dans laquelle l'acteur social est, au moins formellement encore une fois, posé comme architecte de la cité.

Depuis deux siècles, depuis l'avènement de la citoyenneté, cette définition de l'acteur social a eu pour effet de le poser à la fois libre et responsable. Libre, il l'est en tant qu'échangiste sur le marché et en tant que citoyen détenteur de droits dans l'espace public. Mais le corollaire de cette liberté est la responsabilité à laquelle il est astreint du seul fait que justement cette liberté appelle un usage responsable afin que soit protégé le bien commun de la société. En effet, la liberté de l'acteur constitue une menace potentielle à l'intégrité du lien social : où s'arrête sa liberté? Jusqu'où peut-il faire valoir ses droits? La liberté de l'acteur dans la société moderne pose donc en même temps la nécessité d'une éthique de l'existence sociale, d'une moralisation des acteurs. Or, ce que nous expérimentons pour la première fois dans l'histoire de la modernité, c'est le fait que certaines catégories d'acteurs sociaux ne sont plus représentées dans le discours social dans cet espace de liberté et de responsabilité.

Je voudrais donc essayer de montrer dans les quelques minutes dont je dispose que le déni de citoyenneté qui s'exprime dans l'éthique sociale néolibérale vis-à-vis des démunis, des exclus, des personnes itinérantes pour ce qui nous intéresse aujourd'hui, ne se manifeste pas uniquement dans la restriction pratique de leurs droits et de leur liberté, mais aussi dans le fait que l'éthique néolibérale ne se donne même plus la peine de moraliser ces groupes sociaux. Autrement dit, on assiste actuellement à un véritable largage des groupes les plus démunis de la société. Ce largage, il est manifeste quand on voit de quelle façon on effectue la prise en charge des démunis dans le cadre de politiques essentiellement gestionnaires, dans le cadre aussi d'un discours qui a renoncé à s'adresser à eux comme à des citoyens responsables.

Au risque de surprendre, je voudrais donc insister aujourd'hui non pas tant sur le caractère répressif des politiques gestionnaires de l'État néolibéral, mais sur le fait très révélateur, me semble-t-il, que ce même État ne cherche pas, dans le cadre du discours qu'il tient sur l'exclusion, à réhabiliter le citoyen, en ne le posant pas plus comme acteur capable de s'autodéterminer que comme acteur responsable.

Avant d'aller plus loin, il me faut définir 2 notions afin d'étayer minimalement cette thèse : il s'agit des notions de **Sujet autonome** et de **citoyen**.

1. Premièrement, comment peut-on définir l'idée de Sujet dans la société moderne?

Depuis l'aube de la modernité, l'humanisme a consisté à valoriser l'humain dans sa double capacité d'être conscient de lui-même et de fonder son propre destin dans l'exercice de sa liberté. L'autonomie suppose une dichotomie du Sujet : il y a d'une part le sujet qui, par l'intermédiaire des institutions politiques et dans le feu du débat dans l'espace public, est l'instigateur de la loi dans la société. Il y a, d'autre part, le sujet qui, acceptant les règles du jeu, va aussi accepter de se soumettre à une loi qui est issue de la volonté générale et qui ne l'avantage pas nécessairement. Une telle conception permet d'entrevoir ce double caractère constitutif du Sujet qui fait de lui un être à la fois libre et responsable. On peut dire autrement, comme je l'ai avancé il y a un instant, que le sujet autonome est indissociablement émancipation et responsabilité.

2. Comment peut-on maintenant définir la notion de citoyenneté?

Ce statut de Sujet autonome, bâtisseur de la Cité, se réalise dans cette institution qu'est la citoyenneté. La citoyenneté, c'est la réalisation politique du double statut du sujet dont je viens de parler. Être citoyen signifie que le sujet est porteur de droits par l'intermédiaire desquels il fait valoir sa liberté. Être citoyen, c'est aussi l'engagement à respecter la loi issue de la volonté générale dans la perspective du bien commun. Le « contrat social » est l'incarnation même de cette soumission à une loi que l'on s'est soi-même donnée.

Mais la citoyenneté signifie aussi autre chose. Elle est ce par quoi le sujet acquiert droit de cité, c'est-à-dire que, par elle, lui est reconnue la dignité qui échoit à des individus formellement égaux sur le plan juridico-politique et habilités à discuter des orientations de la société. C'est la raison pour laquelle la citoyenneté, d'abord conçue comme attribut du sujet dont je viens de parler, s'est ensuite communiquée à des groupes particuliers sous la figure de demandes de reconnaissance comme l'a bien montré Charles Taylor. Ainsi et par exemple, les revendications féministes ou le mouvement en faveur des droits civiques aux États-Unis ont exprimé ce besoin de reconnaissance. Ces groupes particuliers, toujours plus nombreux depuis une vingtaine d'années, exigent que leurs membres soient reconnus comme citoyens à part entière dans la mesure où l'absence d'une telle reconnaissance de citoyenneté engendre l'impossibilité de participer de façon égalitaire aux débats constitutifs de la production de la société. Ces demandes de reconnaissances ont constitué, sous l'État-providence surtout, une actualisation du statut de citoyen, celui-là même qui plus est avait mis au monde la société moderne avec les révolutions anglaise, américaine et française. Cette

accession à la citoyenneté, c'est justement ce qui est actuellement interdit, dans les faits, aux groupes exclus qui ne sont alors ni sujets autonomes, ni citoyens.

Je voudrais maintenant essayer de montrer que ce déni de citoyenneté constitue un phénomène nouveau. La société moderne a connu trois formes de régulation des rapports sociaux : une forme libérale, puis providentialiste et maintenant néolibérale. Je vais indiquer très rapidement en quoi les deux premières formes de régulation, libérale et providentialiste, ont toujours su poser les pauvres, les marginaux et les démunis comme citoyens, alors que le discours éthique contemporain opère le largage de ces groupes.

Le discours éthique libéral

Le discours éthique libéral, celui qui va s'affirmer dans les sociétés capitalistes du début du 19e siècle jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale, pose directement la question de la pauvreté et dessine la figure du pauvre. Il appelle la charité privée à la rescousse de la misère. Il pose, ce faisant, face à face le pauvre et le riche. La pauvreté dans la société libérale est circonscrite dans l'espace des rapports sociaux puisque le problème renvoie clairement aux places qu'occupent les acteurs les uns par rapport aux autres sur l'échiquier social. De cette manière, la société libérale situe la question de la pauvreté dans la concrétude des rapports sociaux. Ce qu'il faut noter, c'est le fait que la représentation de l'indigence dans le discours éthique libéral associe toujours à l'exhortation à la charité adressée aux mieux-nantis une éthique de la responsabilité individuelle. Les classes favorisées sont ainsi incitées à se montrer charitables en même temps que les démunis sont renvoyés à leur responsabilité personnelle et à la nécessité de se réformer.

Je retiens pour l'essentiel de cette représentation de la pauvreté dans la société libérale que, bien sûr, le pauvre est moralisé, mais qu'il est toujours considéré comme citoyen. Sa pauvreté est temporaire : on va l'aider et il devrait s'en sortir. J'insiste sur ceci que le seul fait de le moraliser est déjà le signe de son inclusion dans la société. Le pauvre est malchanceux et souvent considéré paresseux, mais en tout cas, on n'a pas abandonné l'espoir de le réhabiliter, surtout on ne l'a pas dépossédé de sa responsabilité dans le meilleur sens du terme. Il fait partie de la société et demeure citoyen à part entière.

L'État-providence qui va naître de la crise des années trente de l'essoufflement de la régulation libérale va poser les fondements d'une toute autre représentation du pauvre et du démuni. Je m'y arrête un instant.

Le discours éthique providentialiste

Le discours éthique providentialiste s'élabore dans le passage de la sphère privée à la sphère publique des politiques de soutien aux démunis au nom de la solidarité, de l'égalité des chances et de la démocratisation, cela dans une perspective indéniablement progressiste. Les valeurs providentialistes de solidarité et de justice sociale se substituent alors à celles de responsabilité individuelle et de mérite du discours éthique libéral. Dès lors, la pauvreté ou l'exclusion sont posées comme injustice sociale plutôt que comme manquement individuel.

Plus exactement, l'injustice et l'inégalité sont alors posées comme les effets pervers du plein déploiement de l'économie de marché et donc comme problèmes sociaux. Si l'inégalité est d'origine sociale, la solution est, elle aussi, sociale : le prélèvement chez les mieux-nantis d'un surplus à réaffecter. La lutte à l'injustice et à l'exclusion passe alors par des mesures correctives que la société tout entière devra consentir à adopter. Les acteurs sociaux sont solidarisés dans cette relecture de l'indigence de telle manière que les difficultés des uns soient indissociables des avantages dont jouissent les autres.

L'acquis le plus considérable pour les groupes sociaux les plus démunis dans le providentialisme réside dans le fait que dorénavant on n'aura plus à s'afficher comme pauvre pour être soutenu; on ne sera plus moralisé à chaque fois que l'on recourra à des mesures de soutien. De fait, ce soutien n'est plus représenté comme une faveur mais comme un droit, lequel s'appuie sur ce grand principe éthique qu'est la solidarité sociale. Ce qui signifie aussi que les démunis sous l'État-providence sont des citoyens à part entière. Le droit au soutien leur est solidairement reconnu et l'inconfort dans lequel ils peuvent se trouver du fait du chômage, de la maladie ou de la vieillesse ne les coupe pas, en principe, de la société.

Malheureusement, nous savons qu'à partir des années [19]70, les catégories sociales démunies ont été de plus en plus prises en charge dans le cadre de politiques gestionnaires qui visaient à les circonscrire comme clientèles-cibles afin de les mieux encadrer. C'est à l'achèvement de ce processus que l'on semble assister dans le discours néolibéral à propos duquel je dirai maintenant quelques mots.

Le discours éthique néolibéral

Il me semble que l'on peut maintenant apercevoir les grandes tendances du discours éthique néolibéral. La première consiste en un effacement relatif du politique comme arrière-plan de la représentation des acteurs et des rapports qui les unissent. La deuxième consiste en l'évanouissement de l'éthique de la solidarité au profit d'une

pragmatique comportementale qui n'est plus que ce livre de recettes où l'on retrouve la liste des ingrédients du succès ou du moins pire.

Le discours éthique néolibéral varie selon la nature des groupes auxquels il s'adresse. Et nous retrouvons ici ce qu'on appelle la « société à deux vitesses ». D'une part, les groupes privilégiés se voient adressés un discours les exhortant à la performance et à l'excellence alors que d'autre part, les groupes en situation d'exclusion sociale seront incités à s'adapter, à s'intégrer, à compléter leur formation afin de pouvoir monter à bord du train en marche du développement. Dans les deux cas, ces thématiques valorisent les comportements les plus susceptibles de favoriser l'intégration au grand tout fonctionnel que semble maintenant constituer la société. Mais la caractéristique la plus remarquable du discours portant sur l'exclusion sociale consiste en une réduction de cette question aux cadres du dispositif gestionnaire de l'État. Les besoins et les difficultés des uns et des autres trouveraient leur solution dans la mise en place de programmes pertinents et capables de faciliter l'adaptation aux conditions et l'intégration à la société.

Ciblage des clientèles, pertinence et ajustement des programmes qui leur sont destinés, tel est bien le nouveau visage de la prise en charge de l'exclusion dans un discours sans cesse préoccupé d'ajuster ses techniques d'encadrement. Le discours éthique néolibéral fragmente l'univers social et ne le pose plus que comme une diversité de regroupements d'individus ayant en commun des caractéristiques sociales similaires. Cet aplatissement de la réalité sociale permet alors de destiner à chacun la stratégie gestionnaire requise par les conditions particulières qui prévalent. À l'encontre des discours libéral et providentialiste, le discours éthique néolibéral ne désigne plus les démunis de la société – qui sont désormais des exclus au sens strict du terme – sous la figure du citoyen libre et responsable.

Le fait est, par ailleurs, remarquable que le discours actuel n'invoque guère les vertus de la charité auprès des couches privilégiées non plus qu'il n'exhorte les exclus de la société à assumer leurs responsabilités. Bien sûr me dira-t-on les transformations actuelles des politiques sociales visent à responsabiliser les plus pauvres de la société qui, dans les faits, subissent des coupures et sont obligés de se plier à ses incitations à la formation. Mais, il est frappant de constater que le discours néolibéral parait renoncer à tout discours directement disciplinaire vis-à-vis des exclus : on peut adhérer ou non aux mesures d'employabilité. Les prestations seront ajustées en conséquence. On n'indique à personne la direction du bien commun de la société : on gère des problèmes sociaux.

C'est en ce sens que j'ai parlé tantôt d'un largage des démunis dans le néolibéralisme. Les « bénéficiaires », les « aptes et les inaptes au travail », les « femmes chefs de familles », les « personnes itinérantes » et combien d'autres se voient destinés vers des programmes alors que l'on a, dans les faits, abandonné l'espoir de les voir intégrer

un marché du travail, lequel est de toute façon incapable d'offrir les emplois en vue desquels il faudrait, parait-il, acquérir une formation. Une part de moins en moins importante de la richesse sociale sera dirigée vers eux, en même temps que le discours les représente à toute fin pratique comme problème à gérer alors que l'on semble considérer qu'il est trop tard pour eux. Pour la première fois dans l'histoire de la modernité, le discours éthique abandonne la référence explicite aux valeurs éthiques dans sa représentation de la richesse et de la pauvreté : les profits des banques ne sont pas plus questionnables que la misère noire dans un monde qui a renoncé à s'interroger sur ses fondements éthiques. Les valeurs éthiques que je viens d'évoquer encadrent l'existence sociale, la moralisent, si l'on préfère, mais elles posent aussi l'acteur social en tant que citoyen, un citoyen responsable de lui-même et du bien commun, un citoyen qui contribue alors à la constitution de la société.

Je sais qu'il peut sembler paradoxal de souhaiter la moralisation des exclus. Qu'on me comprenne bien : je ne souhaite nullement que l'on s'acharne sur les plus démunis en leçons de vertus d'autant plus hypocrites que les efforts que l'on attend d'eux sont démesurés par rapport aux éventuelles gratifications. Ce que je prétends par ailleurs, c'est que sur son versant positif, la prise en charge de l'exclusion dans le langage de l'éthique (que ce soit celui de la responsabilité ou de la solidarité) rappelle que le pauvre, l'exclu, l'itinérant est encore des nôtres. Il est cette part de la société que l'on peut haïr et dénigrer, mais qui nous rappelle par sa douloureuse présence le caractère nécessairement éthique que devraient emprunter les rapports que nous entretenons les uns aux autres. Lorsque je constate la démoralisation du discours sur l'exclusion, je me penche sur un symptôme : celui du largage des pauvres que l'on n'abandonne pas véritablement mais de qui on n'attend plus rien d'autre que l'obéissance à des règles technocratiques. Je me penche aussi sur le grand danger qu'il y a à s'abriter derrière ces techniques gestionnaires et à accepter que des dimensions de l'existence sociale, comme l'exclusion, ne soient plus soumises à la lumière du bien et du juste.

Alors que faire? On me pardonnera la modestie et le caractère idéaliste des perspectives que j'évoquerai maintenant, idéalistes car en effet elles proviennent de quelqu'un qui a l'immense avantage de ne pas se trouver sur le terrain en ces temps difficiles, contrairement à plusieurs d'entre vous.

Que faire?

Le discours éthique qui s'élabore actuellement sous nos yeux frappe par sa pauvreté. Les idées de responsabilité et de solidarité qui s'étaient successivement imposées comme fondement éthique de la modernité se sont étiolées dans un nouveau discours au sein duquel se profile la désolidarisation. C'est dire alors qu'il faut chercher à refonder dans

notre société l'autonomie du sujet de telle manière à le réinvestir de sa dignité d'être humain en même temps que de son statut de citoyen. Autrement dit, il nous faut maintenant travailler, tant dans les luttes sociales que dans le domaine des idées, à la formulation d'une éthique de l'autonomie. Ce vieil idéal humaniste de l'autonomie doit redonner au sujet sa dignité mais aussi le ré-instituer comme acteur social au sens plein et entier, c'est-à-dire libre et responsable. Il doit lui permettre, ce vieil idéal, de retrouver en lui cette humanité qui le pose comme être libre mais solidaire, comme simple acteur dans la vastitude de la société mais dont la voix peut être entendue.

§

Jacques BEAUCHEMIN, professeur de sociologie à l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et spécialiste de la sociologie de l'éthique.

Source : BEAUCHEMIN, Jacques, « Les défis d'une nouvelle citoyenneté », *Dossier du Congrès – 1997 – Pour une nouvelle citoyenneté*, Montréal, 1997, p. 46-51.

LES RELIGIONS EN MAL DE SALUT

Ivone GEBARA

Introduction à la thématique

Dieu, ma Dieue, je te cherche
mon âme a soif de toi
après toi languit ma chair terre sèche, altérée, sans eau… (psaume 62)

Sauve-moi, ô Dieu, car les eaux me sont entrées jusqu'à l'âme
Je m'épuise à crier, ma gorge brûle,
Mes yeux sont consumés d'attendre ma Dieue (psaume 68)

En toi, mon Dieu, j'ai mon abri (…)
Tends vers moi l'oreille et sauve-moi ! (psaume 70)

D'où vient ce cri profond qui nous prend aux entrailles?
D'où vient cette soif qu'aucune eau n'étanche?
D'où vient ce salut qu'on cherche sans cesse et qu'on ne se lasse pas de chercher?

Ces cris et ces soupirs des gens d'hier et d'aujourd'hui nous préparent à réfléchir sur les religions en mal de salut. Déclarer que les religions sont en mal de salut, c'est une façon de dire que **les religions sont en crise** à l'intérieur de nous-mêmes.

Mais, pourquoi sont-elles en mal de salut quand leur rôle est justement de proposer le salut? Qui leur a volé leurs caractéristiques? Qui leur a caché leur don et leur force? Quelle vulnérabilité les habite et les rend incapables de se mettre à l'abri des idéologies et des manipulations?

Pour proposer une réponse, certainement incomplète, à ces questions, permettez-moi tout d'abord de rappeler quelques aspects de la vie en société, propres à notre temps.

Ces aspects, même si leur vécu est différent à travers le monde, ont quelque chose en commun étant donné que notre vaste et complexe planète est devenue, par les moyens de communication, un petit village global.

Notre époque, nous le savons, est marquée par la diversité des analyses et, par conséquent, par la diversité des concepts. Un même concept peut avoir des significations différentes selon les groupes, les analyses, les cultures et les temps.

S'il est vrai que le pluralisme d'interprétation a toujours existé, aujourd'hui nous assistons non seulement à un pluralisme d'interprétation, mais aussi à un pluralisme des concepts ou d'interprétation des concepts.

Ceci est vrai aussi au niveau de l'appartenance à des religions institutionnalisées. Par exemple, dire « chrétien » ou « catholique » n'exprime plus aujourd'hui une identité religieuse précise, comme ce l'était auparavant. Ce concept « chrétien » nous fournit certes une référence première, une certaine appartenance qui établit le sens de ce mot; mais socialement parlant, ce concept devient trop vaste ou trop général ou trop imprécis pour expliciter la diversité de la réalité d'être chrétien ou d'être catholique. De même, définir un comportement comme chrétien ou pas n'est plus chose très simple, car le même comportement vu sous un autre angle et situé dans un autre temps peut être considéré ou jugé non chrétien. Cela veut dire qu'aucun comportement indépendant d'une situation donnée ne peut être jugé comme chrétien ou non chrétien.

Si nous recourons à la Bible comme point de repère pour préciser ou même appuyer nos concepts et nos actions, nous nous retrouvons avec le même problème. De nos jours, en effet, la Bible n'est plus considérée, pour l'ensemble des chrétiens, de façon homogène comme « Parole de Dieu » ou comme le Livre sacré par excellence. La critique historique des textes en a fait un livre sujet aux analyses scientifiques. Les analyses et une approche critique des autres religions ont d'une certaine façon aussi désacralisé le Livre. Il en va de même des critiques faites par le féminisme et par l'écologie : elles ont dénoncé le caractère patriarcal et anthropocentrique des écrits bibliques, caractère qui favorise l'exclusion des femmes ainsi que le manque d'inclusion du respect de la nature dans les différentes approches théologiques. Les femmes ont introduit le soupçon par rapport à l'Écriture des textes sacrés et par-là l'ont aussi relativisée. Alors, sur quoi appuyer notre recherche de salut? Où trouver le port sûr, celui qui nous abritera des vagues et des troubles de la vie?

Au premier abord, parler de diversité peut paraître chose facile, à cause des nombreux débats auxquels on assiste sur les valeurs de la différence ou aux débats sur le respect des différences. Mais en réalité, c'est dans la pratique quotidienne que nous vivons toutes ces difficultés qui non seulement sont d'ordre théorique mais qui affectent nos décisions à prendre au quotidien. Les points de repère sont si nombreux et si diversifiés que nous nous sentons presque sans critère capable de nous donner sécurité et

confiance. Nous sommes donc constamment acculé-e-s à nous situer de façon provisoire devant les choix à faire.

Mais à nouveau, qu'est-ce que tout cela a à voir avec notre soif de salut?

Comment cela touche-t-il notre cri vers Dieu? Comment cela influence-t-il notre recherche de sens? Comment notre subjectivité réagit-elle aux secousses du monde et des religions?

Notre vie, quoiqu'extrêmement diversifiée, est marquée par une certaine unité. Concrètement, je veux dire par là qu'une problématique comme celle de la diversité des concepts et comme celle du conflit qui existe entre eux, touchent aussi le monde de nos références religieuses. Tout est en tout. Tout touche à tout directement ou indirectement.

Notre recherche de sens et de salut est aujourd'hui atteinte par la situation de notre monde, particulièrement par les propositions de salut venues du marché des communications sociales. Il y a tant de saluts proposés à nos problèmes, tant de solutions parfois si simplistes et parfois si compliquées; il y a tant de critiques formulées sur nos anciens points de repère que nous nous retrouvons souvent à la merci de malaises quotidiens.

Il y a, semble-t-il, beaucoup de chemins proposés, mais aucun ne paraît capable de nous donner un salut qui soit vraiment certain.

Comme dit Thierry Gaudin, « nous vivons dans une société de surinformation et d'exclusion croissantes. À la fois la complexité, le manque de repères et un terrible déficit de reconnaissance, à travers lequel l'être est menacé. Être reconnu étant un besoin pour l'être humain, son absence fait trembler les fondements de la vie même, cette raison même de vivre dont chacun se nourrit». Dans la même lancée, il continue en disant combien « l'âme est profondément atteinte » et à quel rythme les pulsions suicidaires se manifestent : « non seulement les suicides physiques, mais aussi cette multitude de processus autodestructeurs que sont les drogues, les psychoses, et aussi le plus pernicieux de tous, parce que socialement valorisé : celui qui consiste à vendre son âme à une organisation, que ce soit à une secte ou à une entreprise, en s'identifiant à un robot serviteur d'une institution ». Et je voudrais ajouter ici un phénomène considéré comme rare autrefois : celui du suicide des enfants. Cet acte devient de plus en plus commun surtout dans les pays du tiers-monde où l'espérance d'un avenir heureux semble disparaître. Les enfants ressentent le manque de sens, l'inutilité de leur vie devant la violence grandissante; alors, dramatiquement, ils choisissent de mourir. Leur cri vers Dieu reste sans réponse. Ils semblent expérimenter un manque de salut historique et se lancent dans les bras de la mort, mort saluée comme l'unique salut possible.

Ce manque de reconnaissance de la personne atteint très particulièrement, comme

nous le savons, les populations pauvres du monde et encore plus particulièrement les femmes souvent reléguées à une position inférieure dans nos sociétés. La question : « **qui suis-je? »** est presque remplacée par : qui me reconnaît comme personne, qui me reconnaît comme citoyenne ou citoyen? Quelle valeur ai-je aux yeux des autres? Le manque de reconnaissance est presque un décret de mort que la société de consommation prononce sur des milliers de personnes.

Ce désarroi suscite inévitablement une demande sociale de cadres de référence, de repères, de balises au milieu de cet océan hostile que constitue surtout le monde des exclus.

Nous savons que chacun, chacune vit à sa façon le manque de points de repère. C'est bien à cause de cela que différentes sortes d'organisations et d'institutions religieuses s'activent pour en proposer. Il y a place à différents choix selon les conditionnements de l'histoire personnelle et de la culture environnante. Dans ce sens, les points de repère des grandes masses d'exclus de notre société ne sont pas les mêmes que les nôtres. Et je le répète, il n'y a pas d'unité dans ces différents points de repère, même si toutes les personnes cherchent quelque chose qui puisse apporter à leur vie une certaine sécurité.

Ce qu'on recherche, ce sont des cadres de référence plus durables que la mouvance du marché, que l'inondation produite par l'excès d'informations ou par la dévalorisation des personnes sans travail fixe. Voilà qui explique en partie le succès des mouvements intégristes, des fondamentalismes religieux, des cadres charismatiques ou des sectes parmi la population plus pauvre.

Permettez-moi maintenant d'entrer dans le concret de cette problématique pour la vie des missionnaires laïcs et religieux, de ceux et celles qui, dans leur pays ou ailleurs, veulent bâtir un monde de justice et d'égalité; inspirés en cela par l'Évangile de Jésus, ils éprouvent bien des difficultés à articuler le contenu de ce message évangélique avec les défis du monde d'aujourd'hui. Je voudrais qu'elles et qu'ils soient les destinataires privilégiés de ma réflexion étant donné leur présence nombreuse dans cette assemblée.

À cause de vous, ma réflexion se rétrécit dans un sens, pouvoir toucher à une problématique plus précise dans laquelle je suis moi-même engagée. Permettez-moi de l'appeler : **les missionnaires en mal de salut.**

Nous, missionnaires, nous ne cherchons pas seulement à aider les gens à trouver leur chemin de salut. Nous, missionnaires, nous cherchons aussi nos propres points de repère et notre propre salut. Nous nous rendons compte que ces points nous manquent souvent, surtout quand on a pris une certaine distance avec les discours plus traditionnels. Pour plusieurs d'entre nous, les anciens points de repère semblent insuffisants pour rendre compte de notre foi et de notre espérance. Il y a des choses qui nous gênent; il y a des malaises, des frissons, des critiques qui semblent ouvrir une

brèche dans nos convictions religieuses. Nous nous situons autrement et nous nous interprétons autrement.

L'officialité de nos Églises ne nous représente pas assez; l'officialité de l'Église de Rome semble s'éloigner de plus en plus de notre quotidien. Nous n'arrivons plus à articuler avec clarté nos convictions, ni à situer comme autrefois notre appartenance au corps ecclésiastique.

Aujourd'hui, plus que dans le passé, il y a un conflit d'interprétations religieuses qui empêche une certaine harmonie conceptuelle et existentielle à l'intérieur d'une même approche religieuse. Or, cela est très significatif au niveau de notre existence quotidienne et au niveau même de la compréhension du phénomène religieux et, par surcroît, du sens même de ce que nous appelons « vie religieuse ». Nos références traditionnelles semblent insuffisantes pour appuyer notre vécu. Nous avons l'impression de vivre au-delà ou en deçà de notre discours religieux. Ceci est particulièrement vrai pour les femmes désireuses de resituer le sens de leur vie à partir de d'autres points de repère ou, plus précisément, à partir de paradigmes non patriarcaux. Les images masculines de Dieu, la dogmatique masculine, le Christ Sauveur masculin, le Pouvoir masculin de nos Églises sont maintenant des barrières qui nous empêchent d'accéder à notre maturité féminine et au respect de nous-mêmes.

Cette situation complexe nous invite non seulement à repenser le sens de nos religions dans le concret de notre existence, mais aussi à revoir honnêtement si l'organisation du sens religieux de notre existence, comme elle se présente aujourd'hui, nous aide à vivre et à trouver du goût à la vie, nous aide à retrouver la beauté des choses simples, la gratuité et l'amitié.

Je ne parle pas en sociologue ou en psychologue des religions. Je n'ai pas la compétence pour cela. De même, je ne parlerai pas directement comme théologienne ou philosophe. Je parlerai comme une personne, une femme qui connaît certains aspects du phénomène religieux et qui essaie de partager des perceptions, très consciente cependant que sa perception est marquée par sa formation et par sa situation historique et culturelle.

Mes perceptions sont situées d'une part, dans le contexte brésilien mais, d'autre part, je me rends compte que mon horizon de perception touche à un phénomène qui s'étend au-delà de la réalité brésilienne. Dans ce sens, je parle donc d'un phénomène local et à la fois d'un phénomène plus global, si je peux ainsi m'exprimer.

La présente réflexion ne cherche pourtant pas à proposer des points de repère pour l'ensemble des personnes, pour les pauvres et les femmes pauvres, mais elle est une invitation pour des gens comme nous à repenser les points de repère de notre vie et de notre action. Je me livre en vous partageant ma réflexion qui est provisoire et

incomplète. Elle cherche des mots pour expliciter des sentiments, des intuitions, des soupçons…

Écoutez ma parole comme on écoute une musique connue, mais avec quelques notes inconnues ajoutées ici et là. Faites attention à ces notes musicales ou à ces combinaisons inconnues peut-être dépaysantes… Ce sont elles qui vous feront écouter une musique différente que mes oreilles veulent aussi écouter et que mes mots veulent essayer de vous transmettre.

Je me rends compte que mon discours est un va-et-vient du vieux au nouveau et vise versa, comme la marée qui monte et qui descend, qui avance et qui recule cherchant à atteindre son but. Je tâtonne pour vous livrer mes sentiments, mes intuitions, mon espérance… Je me rends compte de l'imprécision de ma pensée et en même temps de l'effort que je fais pour la préciser. C'est dans cette situation existentielle que je me demande : ***En quel sens les religions sont en mal de salut?***

Tout d'abord dire ***salut*** appelle son contraire, soit ***perdition***. Qui dit « salut » expérimente au moins un sentiment d'être perdu-e ou d'être en manque de quelque chose en ce moment-ci, quelque chose de fondamental pour son existence. Alors, affirmer les religions comme ***étant en mal de salut***, c'est reconnaître qu'il leur manque quelque chose d'essentiel à leur propre réalité. C'est aussi affirmer qu'elles participent au malaise du monde et qu'elles ne sont pas des îlots à part, séparées, protégées, sacrées. C'est bien là le lieu du malaise religieux. C'est bien là le nœud autour duquel j'essaierai de dire quelque chose.

Je reconnais tout d'abord que, pour différents groupes, les religions apportent un certain ***salut*** et je crois bien que c'est au nom d'une religion (le christianisme), entre autres, que nous sommes ici réunis. Nous sommes à la recherche de salut pour nous et pour le monde. Néanmoins, plusieurs d'entre nous sentons souvent un manque de réponse, voire une certaine insatisfaction d'appartenir à telle ou telle institution religieuse. Nous sentons les limites de nos choix, de notre discours, de notre quête de sens. C'est comme un vêtement trop étroit, un vêtement qui habille sans doute, mais qui empêche du même coup certains mouvements importants pour nous permettre de suivre le rythme de la musique que nos oreilles entendent et que notre corps voudrait danser.

S'il est vrai que la vie humaine est toujours marquée par la fragilité et les limites, il faut dire qu'aujourd'hui cette fragilité est à fleur de peau. Elle nous insécurise étant donné le contexte violent dans lequel nous vivons et le manque de moyens concrets immédiats pour changer globalement cette situation. Souvent notre mission nous réduit concrètement dans telle ou telle situation à être dépanneuses ou dépanneurs. Et parfois, on se demande si c'est bien à cela que nous avons consacré notre vie; cette question surgit précisément quand il y a un manque de sens à ce que nous faisons.

Alors, un malaise prend forme dans notre corps; il atteint notre intimité, nos relations, nos passions.

De mon malaise personnel, naît un grand soupçon par rapport aux religions comme étant institutionnellement incapables de nous aider à unifier le sens de notre existence. Cette « grandeur » institutionnelle, réglée par un Livre sacré, par un droit canonique, parfois nécessaire bien sûr : cette institution réglée par une visée patriarcale, par un clergé majoritairement masculin, semble souvent loin de nous et parfois pèse sur notre existence quotidienne.

Selon moi, ce malaise ou ce soupçon vécu par un bon nombre de personnes a en même temps sa contrepartie, une contrepartie sociale qui souvent nous étonne. On observe le phénomène du retour du religieux dans la société, un religieux fortement mêlé au politique et aux politiques économiques du marché global; ou un religieux qui donne des repères quand le politique et l'économique viennent à faire défaut. Les religions assument alors un rôle de suppléance politique et économique.

Les deux situations coexistent et ne s'excluent pas nécessairement. Je dirai même que parfois il y a une attirance réciproque entre ces deux pôles. Autant le religieux s'accentue chez les-uns, autant il s'éloigne chez d'autres et exige une nouvelle articulation. Cela nous amène aussi à reconnaître qu'actuellement le sens de ce qu'on a appelé « religion » dépasse les lieux traditionnels de culte et les institutions religieuses.

Je ne veux pas développer ce que plusieurs sociologues et philosophes ont déjà affirmé et approfondi par rapport au caractère religieux de tout être humain. Je me permets simplement de souligner que les cultures ont développé le sens du mystère qu'elles ont été touchées par différentes formes de langage sur ce « quelque chose » au-delà de toute compréhension; qu'elles ont exprimé leur peur et leur émerveillement devant le mystère de toute vie, même de celles qui, apparemment n'ont fait que nuire à la vie des autres. Elles ont développé le sens du respect de chaque vie, l'importance du souffle qui nous anime. Il s'agit d'une expérience profonde dans laquelle nous atteignons un niveau de valeurs essentielles à toute vie. C'est comme si nous approchions l'ineffable, l'indicible qui est toujours là. C'est dans ce sens que je voudrais souligner qu'il y a là une quête de religion qui a une portée autre que celle des institutions au service de la religion. Et je crois que c'est bien mon cas et celui de plusieurs autres personnes parmi nous.

À nouveau, je voudrais rappeler que je ne nie pas ma tradition chrétienne : mais bien malgré elle, je suis fatiguée de ce qu'elle est devenue : une religion trop hiérarchique et masculine, trop verbale et trop autoritaire, trop politique et trop idéologique. Je reconnais les valeurs reçues et leur force dans ma vie. Mais malgré les aspects communautaires positifs de la confessionnalité religieuse dans le passé et le présent, elle semble se noyer dans des discours qui parlent très peu aux gens assoiffés de sens et

de justice, du moins selon mon interprétation ou selon ma quête, limitée sans doute, du sens et de la justice.

Je suis convaincue à partir de mon expérience, que toutes les religions aujourd'hui sont d'une certaine façon **en mal de salut,** même si elles semblent avoir des adeptes qui croient vraiment au salut qui leur est offert. Et au milieu de ce salut, elles sont en mal de symboles qui puissent vraiment rassembler, qui aient la force de signifier les valeurs que nous voulons bâtir ensemble. De quel salut s'agit-il? De quels symboles s'agit-il?

Comment parler de ces désirs qui nous habitent? Comment trouver des mots et des chemins pour laisser remonter en nous les forces de vie que nous intuitionnons? Comment être fidèle à cette voix intime qui dénonce notre complicité dans la destruction de la planète et nous appelle à vivre autrement? (Le va-et-vient de la marée m'habite toujours.)

Je vous propose donc une réflexion qui semble aller, dans un certain sens, à contre-courant de l'histoire actuelle. Je me demande : quel serait ce salut personnel et collectif que nous cherchons? Un salut, selon moi, a comme propriété immédiate de soulager d'un mal quelconque : mais il a, de plus, la propriété d'aider à bâtir un sens, à donner une orientation à la vie, une passion positive pour l'existence, un plaisir de vivre, une certaine harmonie entre les êtres. Un salut produit une reconnaissance mutuelle, suscite l'estime de soi, donne énergie pour la vie quotidienne, réveille la passion pour la vie, développe le sens de l'égalité entre les êtres humains.

Un de mes métiers est de penser la vie en la vivant. Et dans ce métier, je suis convaincue qu'en le faisant, surtout comme femme, je cherche aussi mes propres points de repère; je cherche aussi une communauté de cœur, des solidarités ou, comme dirait le petit prince, «je cherche des amis », des ami-e-s qui sentent le monde et veulent l'aimer de façon semblable à la mienne, ou plutôt de façon commune. Dire cela c'est déjà préciser ma recherche, c'est déjà trouver une lueur dans l'obscurité des pensées et dans la Babel des chemins de notre présent.

C'est alors que je me pose une question méthodologique pour provoquer notre créativité malade?

Et si on n'avait pas de religion? Et si on arrêtait de dire ceci ou cela au nom de Dieu? Au nom de Jésus-Christ? Que ceci est selon notre dogmatique chrétienne? Que cela est conforme à nos constitutions, à nos fondateurs ou fondatrices?

Quels sentiments pourraient s'éveiller en nous? Quelles actions? Quels comportements? Quel désarroi créateur? Quels soupirs de liberté? Quels nouveaux pas pour danser la vie?

Il ne s'agit pas de nier notre histoire, mais d'essayer pour un instant de toucher le sol de notre existence, de saisir un peu plus, au milieu de notre pénombre la partie profonde de notre moi par rapport à d'autres. Il s'agit de sentir à nouveau la terre sous

nos pieds, de nous déchausser pour sentir son humidité ou sa sécheresse. Il s'agit d'avoir un contact plus direct avec nous-mêmes, avec le sol sacré sur lequel nous marchons, avec notre cœur de chair, avec nos vraies questions.

Je vous propose non un travail de religion, **mais un travail d'imagination**, un travail de création. Je vous propose, à vous qui vivez dans le même malaise que moi, d'oser mettre entre parenthèses pour quelques moments, votre religion; et de vous déclarer pour un instant des personnes sans religion institutionnelle. C'est bien cette expérience folle et fascinante que je vous invite à faire rapidement ici, mais surtout quand vous serez chez-vous.

Ce sera comme aller à un théâtre de l'absurde. Ce sera comme se dépayser et entrer tout nu ou toute nue dans une pièce et puis y retrouver d'autres amis et amies, connus et inconnus, dans la même situation que nous. Ce sera comme l'image inouïe d'entrer à nouveau dans le sein de sa mère. Ce sera renaître à nouveau par son propre effort, par ses propres convictions. Ce sera comme se sentir à nouveau amoureux, amoureuse, attirés par l'énergie qui sort de nous et des autres. Ce sera comme pouvoir recommencer un jeu quand on en a perdu d'autres. Ce sera comme sentir l'odeur de l'herbe fraîche par notre propre odorat, ce sera comme goûter une orange juteuse qui vient d'être cueillie.

Si, contrairement à toutes les analyses religieuses, contrairement à l'organisation de nos institutions, contrairement à l'organisation de nos convictions religieuses formelles ou informelles, nous nous disions pour un instant que nous **n'avons pas de religion,** que nous n'appartenons à aucune religion, à aucune Institution religieuse, qu'est-ce qui nous arriverait?

Si, pour un instant nous disons que ce que nous faisons n'est inspiré par aucune révélation divine d'en haut, dont l'Église institutionnelle serait la gardienne; que, en ce que nous faisons, il n'y a aucune volonté de Dieu, aucun projet de Royaume divin à venir, que se passera-t-il? Que ferions-nous? Qui chercherions-nous pour nous aider à organiser notre existence?

Probablement que quelques-uns et quelques-unes parmi vous diraient que c'est un jeu dangereux qui ne conduit à rien, qu'il ne faut pas gaspiller son temps à imaginer ce qui est inimaginable, qu'il faut agir contre l'injustice et la violence qui sont ici devant nos yeux et partout dans le monde avec les moyens dont nous disposons.

Vous diriez, peut-être, qu'il faut utiliser toutes les traditions religieuses pour lutter contre l'injustice et un point c'est tout.

Vous direz aussi qu'il s'agit seulement de les relire autrement et que nous nous retrouverons dans le chemin de ceux et celles qui ont voulu aimer la justice et la vivre.

Vous direz peut-être qu'une telle entreprise n'est pas possible pour les pauvres, parce qu'eux ne peuvent pas vivre sans religion, sans le soutien d'un Dieu, sans ces points

de repère institutionnels. Et si cela est vrai pour les pauvres, cela devrait être vrai pour nous aussi, engagés à libérer les pauvres…

Vous penserez peut-être que toute morale disparaîtrait, que tout souci de l'autre serait affaibli, que le prochain, comme frères et sœurs, disparaîtrait de notre horizon quotidien.

Vous penserez peut-être que ce sera le règne de la violence, du chaos, où l'humain deviendra effectivement loup pour l'humain, sans contrôle et sans pitié, sans dieu pour faire peur ou pour régler nos comportements.

Vous penserez que j'oublie la dimension politique si fortement soulignée par les théologies de la libération; que j'oublie le sang des martyres d'Amérique latine et de tant d'autres parties du monde. Vous penserez peut-être qu'il n'y aura plus d'éthique, ni de justice, ni d'ordre.

Vous direz peut-être encore, que la religion en elle-même ne présente aucun danger pour la vie et que le danger vient de l'instrumentalisation idéologique et politique des religions… Mais, qu'est-ce que c'est que la religion en elle-même? Qu'est-ce que c'est que cette entité culturelle et sociale qui semble nous dépasser? Serait-elle une idée existante par elle-même en dehors de nos relations quotidiennes? Serait-elle une entité en soi-même comme les Idées préexistantes de Platon?

La religion, les religions sont des relations, et des relations qui naissent de nous en rapport les uns avec les autres, avec le monde, avec la nature. La religion vient de nous, même si elle nous attire à voir des réalités au-delà de nous, même si elle nous fait bâtir des rêves et des réalités en dehors de nous, même si elle nous invite à la transcendance.

Et c'est dans ce sens que ma « parenthèse » par rapport aux religions institutionnelles est pertinente. Il ne faut pas répéter l'histoire des poules, convaincues que c'était le coq qui réveillait et faisait briller le soleil ! Il leur a fait croire cela pendant très longtemps, jusqu'au moment où, un matin, des poules se sont réveillées avant lui et ont vu que le soleil était déjà là. Elles ont cru à la vie autrement qu'à travers les histoires fabuleuses racontées par le coq. De même, il ne faut pas croire que, sans les institutions religieuses, les êtres humains périraient par manque de principes éthiques.

Ma réflexion qui va à contre-courant des religions institutionnelles n'est pas la négation de l'histoire humaine passée; elle est une invitation à saisir les signes des temps en nous et autour de nous. Il s'agit d'un nouveau moment de notre histoire plurielle où chacun, chacune est invité-e à chercher ***sa « tribu » de sens*** au milieu de la solidarité nationale et internationale, au milieu des instances politiques locales et internationales.

Si je prends une certaine distance par rapport à tout ce que je fais, mon envie d'éprouver un monde sans religion institutionnalisée me revient et me revient fort. Les religions institutionnalisées font le même bruit que celui des disputes politiques,

des guerres et des violences. C'est ce monde religieux dont je suis en partie héritière, qui a accentué une violence en moi, contre moi, contre d'autres. C'est ce monde qui, aujourd'hui, renforce parmi d'autres éléments, un sentiment de non-sens, de vide de références dans notre vie concrète. C'est ce monde qui m'a éloignée de moi-même et a accentué mes peurs; il a accentué aussi ma culpabilité et ma méfiance par rapport aux plaisirs et aux joies. C'est ce monde qui m'a fait croire et vivre la soumission, l'obéissance et l'humilité comme vertus féminines.

Pour un instant, je voudrais dépasser le monde de la religion; peut-être le mettre entre parenthèses, mais sans le nier comme quelque chose de réel, d'historique. Il est là malgré moi, malgré mes désirs, malgré ma critique. Je voudrais voir s'il y a moyen de comprendre l'humain autrement, de comprendre l'humain par lui-même et par son articulation vitale à tout ce qui existe, c'est-à-dire, à toute chaîne de vie. Je voudrais voir la possibilité de chercher la démocratie des petits groupes au-delà des systèmes écrasants qui se veulent de droit divin. Je voudrais essayer et goûter la démocratie sociale comme valorisation de la vie de chaque personne, comme espace pour la créativité et le respect.

Peut-on penser l'humain au-delà des religions? Voilà ma question, voilà mon jeu imaginatif, voilà ce que j'ose désirer et proposer pour le moment : l'humain sans religion à la recherche de soi-même.

La religion institutionnalisée me pèse aujourd'hui. Elle semble si importante, si vitale à la société qu'elle me fait penser à une usine qui produit de bonnes choses, mais en même temps provoque une irrespirable pollution. L'usine fait vivre peut-être, mais la pollution est tuante.

Peut-on arrêter la pollution sans arrêter l'usine? Peut-on tout simplement construire de nouvelles machines pour purifier l'air et continuer la même production qui donne encore envie de produire et de consommer des choses qui mènent de nouveau à la pollution? Je ne veux pas répondre à cette question. Je la laisse ouverte. Je ressens, à tort ou à raison, que la machine religieuse est aussi productrice d'une forte pollution, une pollution qui, sans le vouloir, parfois tue plus qu'elle ne donne vie.

Excusez-moi de répéter : les religions institutionnalisées me pèsent ! **Peut-on penser l'humain au-delà des religions***?*

Les gens s'entre-tuent aussi à cause des religions. Les gens se haïssent à cause des religions. Les gens violent à cause des religions.

En tentant d'apporter de nouveaux éléments pour réfléchir encore sur cette question complexe, je me permets de rappeler ici certains points historiques.

1. Le processus de modernisation de nos sociétés, avec la dernière étape de la globalisation de l'économie et de la culture, a entraîné la destruction des cultures

traditionnelles et, avec elle, la destruction du noyau éthique et mythique de l'humanité. Concrètement, il n'y a pas moyen de gommer l'histoire, mais d'analyser les conséquences actuelles en vue de faire de nouveaux pas.

2. Il y a un nihilisme présent partout avec ce triomphe de l'idéologie du bien-être, idéologie productrice d'une exclusion jamais vue et vécue auparavant. Le bien-être de la majorité a paradoxalement produit dans le monde la majorité d'exclus, dévorés par le désir d'accéder aux biens étalés par les marchés de consommation, mais sans y arriver. D'où l'importance de distinguer entre « bien-être » et justice. Même si la justice comporte une bonne dose de bien-être, le bien-être n'est pas la justice.

Le nihilisme dont je parle se manifeste dans le manque concret de valeur pour la vie humaine et pour toute vie. Il se manifeste aussi dans l'instrumentalisation qu'on fait de la planète au profit du bien-être d'une minorité. Il engendre ainsi la destruction et le règne de la violence partout; il provoque l'insensibilité devant les souffrances concrètes de la vie et un laisser-aller où les plus forts et les plus violents gagnent toujours. Il produit enfin ce qu'on appelle le darwinisme social où seulement les plus forts et les privilégiés ont droit de vivre et de régner sur les autres.

La question qui se pose alors est de découvrir ou plus exactement de redécouvrir le noyau éthico-mythique d'une culture, c'est-à-dire la couche de valeurs et de symboles qui constitue le fondement de l'existence. Cette question est absolument vitale puisque c'est elle qui est à la base de l'existence d'un groupe. Mais il faut découvrir ce noyau à partir d'un effort de recherche personnelle, comme si on cherchait chacun et chacune sa perle précieuse, son trésor, son cœur. Cette recherche se fait dans de petits groupes à taille humaine, dans nos nouvelles petites « tribus » où la construction communautaire de sens devient possible et s'impose comme salut pour tous et toutes.

Et en me posant ces questions, je voudrais trouver à la place de la religion institutionnalisée, à la place des devoirs à accomplir imposés par l'institution, une communauté qui vit des valeurs, une petite communauté qui se nourrit d'une spiritualité qui servirait de repère à notre existence. Je suis en mal d'une communauté qui parlerait le même langage de sens et qui agirait dans le monde en solidarité et en miséricorde. Je suis en mal d'une communauté de compassion et de passion, une communauté d'entraide et d'éducation réciproque. Il faudrait la chercher, la bâtir

patiemment et la vivre tendrement pour sortir de notre individualisme et de notre manque d'imagination collective.

Cette communauté est convoquée d'abord en notre nom et aura la vie qu'elle aura. Elle est appelée à l'existence sociale parce que nous avons besoin qu'elle existe. Ce sera le lieu d'une recherche commune, le lieu d'une certaine nudité, d'une certaine thérapeutique, d'une certaine qualité de vie et de célébration. Il ne s'agit pas de la construire pour les autres, mais peut-être de susciter en chacun et chacune l'envie de la vivre et le désir de la créer. C'est elle qui rendrait possible une reconstruction symbolique et célébrante de notre vie.

C'est à partir de cette situation que notre souvenir nous aidera à nous rappeler quelques aspects de notre Tradition religieuse. Ils revivront en nous pour faciliter notre dialogue avec notre monde d'aujourd'hui. C'est bien le vécu de cette petite communauté qui pourra nous ramener aux origines de nos traditions religieuses et qui pourra les rendre autrement présentes et autrement utiles à notre vie quotidienne et peut-être même à nos engagements sociaux et politiques. C'est cette communauté de vie qui sera capable de redécouvrir le sens des autres rencontres de l'histoire présente et passée. C'est elle qui nous fera sortir de nous-mêmes et nous aidera à nous engager dans une solidarité plus large qu'entre nous-mêmes.

Cette situation, je crois, est typique des temps de transition marqués par l'insécurité face à l'avenir. D'une part, elle nous permettra de nous sentir bien dans notre peau et, en même temps, de ne pas trop bousculer les personnes des institutions officielles qui trouvent encore dans leur symbolisme, doctrine et liturgie traditionnels, des points de repère valides et nourrissants pour leur vie.

Au fond, les choses non-négociables dans notre existence ne sont pas nécessairement liées à la construction idéologique de la réalité. Les choses fondamentales ont une matérialité claire : « j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'étais prisonnier et vous m'avez visité», «j'étais nu et vous m'avez habillé ». Cette matérialité est en réalité la dimension éthique non-négociable de notre existence; elle est le rappel éthique de Jésus de Nazareth, de sa tradition qui nous invite à aller au-delà de la tentation de la violence, violence coercitive, impérialiste, dominatrice, annulative des autres.

Il faut donc accepter de vivre une relativisation de notre appartenance institutionnelle; c'est cela qui conduira à un changement pas encore tout à fait prévisible. La tension entre notre vie individuelle ou de petit groupe et notre vie institutionnelle, en plus de passer par les douleurs de la contradiction, doit inventer une nouvelle politique d'action, un nouveau chemin de dialogue pour rendre ce monde vivable pour tous et toutes.

En tout cela, qu'est-ce que c'est que la religion? La question revient au milieu du discours sur la parenthèse des religions institutionnalisées.

Pour y répondre, je veux m'inspirer un peu de la pensée de Feuerbach dans l'apprentissage de ses intuitions mélangées aux miennes et à tant d'autres.

Selon cet auteur, la religion est un langage qui parle des valeurs, des passions, des rêves, des consolations, des peurs et des espérances; elle est fondamentalement une création de notre subjectivité collective l'expression de notre désir d'un monde qui ait du sens et en même temps l'expression de nos peurs, de la fragilité de notre existence. Elle touche la joie et l'angoisse de vivre, et en même temps la grâce et la culpabilité. La religion est symbole des contradictions de l'intériorité humaine et de notre désir inachevé d'harmonie, de repos et de beauté. Et c'est bien à cause de cela qu'on exprime cette profondeur de façon symbolique, de façon indirecte. On parle des relations entre nous et avec le monde dans lequel nous sommes par le moyen d'un discours clair – obscur, comme le reflet de notre intériorité. C'est comme si l'ordre amoureux désiré était souvent menacé par la destruction, par la désagrégation, par la mort.

La religion est l'espace pour l'expression de l'imagination sans le contrôle des discours institutionnels; c'est l'espace pour l'expression du divin et du démoniaque qui nous habitent en même temps. C'est bien à cause de cela que les pratiques religieuses liées à une institution ne sont pas nécessairement des expériences religieuses. Elles peuvent être une habitude, un formalisme, un comportement acquis qui nourrit très peu le sens de la vie humaine. Elles peuvent tomber et perdre leur sens d'un moment à l'autre.

§

Ivone GEBARA, soeur de Notre-Dame, philosophe et théologienne. Professeure à l'Institut de théologie de Recife au Brésil de 1973 à 1989.

Source : GEBARA, Ivone, « Les religions en mal de salut », *Dossier du Congrès – 1998 – Les religions dans un monde en crise*, Montréal, 1998, p. 28-37.

LA MONDIALISATION : SUBIR OU AGIR ?

Albert LONGCHAMP

Nous ne pouvons plus passer à côté d'un fait massif. C'est au niveau de la planète que tout se joue aujourd'hui : la monnaie, l'économie, l'environnement, la guerre et la paix, la lutte contre la drogue, le terrorisme et les crimes contre l'humanité, la promotion des droits humains, l'information et les communications. Nous sommes entrés dans un monde totalement interconnecté dont la toile d'Internet est le parfait symbole.

Le fameux village global existe. Ce qui ne signifie pas qu'il ait dépassé ou surmonté les contingences du village local. La lutte pour le pouvoir et la création de l'injustice sociale continuent de sévir, mais à dimension universelle, et donc à haut risque de conséquences planétaires.

Il se peut aussi que la compétition prenne des allures quelque peu humoristiques. Permettez-moi, un instant, de sourire, même aux dépens de mon pays natal, la Suisse… Cher(e)s ami(e)s canadien(ne)s, permettez-moi de vous annoncer, en primeur pour toutes les Amériques, que la Confédération helvétique ambitionne, par l'entremise de l'entreprise Nestlé, d'occuper en l'an 2010 la place de leader mondial du… bouillon de poule ! Si j'étais Français, ce serait l'occasion rêvée de pousser un cocorico bien senti. Comme Helvète, je me contenterai d'un triomphe modeste. Cocasse, n'est-ce pas, la conquête de la maîtrise mondiale du bouillon de poule? Je tire pourtant cette information du très sérieux communiqué de bourse annonçant, le 4 septembre 1999, le rachat d'une participation de 80% par Nestlé dans deux sociétés chinoises spécialisées dans l'alimentation. La note précise que Nestlé, multinationale géante mais née et toujours établie à Vevey, sur les rives suisses du Lac Léman possède déjà 15 usines en Chine, qu'elle prévoit de se positionner dès maintenant à la première place du bouillon – qui entre dans pratiquement tous les repas des Chinois – et dans dix ans à la première place mondiale. Si nous élargissons ce secteur de production vers autant de domaines

que peut en comprendre l'économie, vous avez une idée de la compétition mondiale qui se joue et va se jouer dans les prochaines décennies.

La troisième guerre mondiale n'aura pas lieu, comme le prévoyaient les futuristes, dans un gigantesque affrontement entre les États-Unis et la Russie ou la Chine. Elle a pris la forme d'une guerre économique planétaire qui semble se présenter de manière indolore, sauf lorsqu'on est chômeur, paysan du Bangladesh, ouvrier d'Ouzbékistan, éleveur africain, mineur bolivien, vendeuse à Paris, ou directeur à New York à l'heure de la restructuration de votre entreprise, avec 2 000 ou 10 000 licenciements à la clé. Avant de quitter l'Europe, j'apprenais le licenciement de 7 000 employé(e)s de l'entreprise Michelin, dirigée par la très catholique famille Michelin. Je suis persuadé que cette mesure n'est pas, en soi, un acte de cruauté, mais la conséquence inéluctable de la compétition économique mondiale.

La mondialisation relie les êtres humains, de tous les horizons géographiques et culturels, faisant émerger des potentialités énormes, et pourtant, aujourd'hui, la mondialisation fait peur. Elle devait apparaître comme une dimension nouvelle des activités humaines. Elle se présente comme une fatalité qui s'imposerait à toutes et à tous, à nous, contre notre gré. En effet, la mondialisation économique, financière et médiatique, qui balaie les frontières et les cultures, se présente comme un vaste défi pour la démocratie et pour l'avenir de l'humanité. Elle est une réalité évidente qui submerge les échanges et les représentations. Pour certains, elle est une étape obligée pour parvenir au bien-être de l'humanité. Pour d'autres, elle est la vraie peur de l'an 2000. Où allons-nous? Je me permets de citer ces propos de Jean-Paul II, du 22 janvier 1999, dans son *Exhortation sur l'Église en Amérique* :

> Si la mondialisation est régie par les seules lois du marché appliquées selon l'intérêt des puissants, les conséquences ne peuvent être que négatives. Tels sont, par exemple, l'attribution d'une valeur absolue à l'économie, le chômage, la diminution et la détérioration de certains services publics, la destruction de l'environnement et de la nature, l'augmentation des différences entre les riches et les pauvres, la concurrence injuste qui place les nations pauvres dans une situation d'infériorité toujours plus marquée. Bien que l'Église estime les valeurs positives que comporte la mondialisation, elle en considère avec inquiétude les aspects négatifs.

Cependant, la mondialisation ne dispose ni de l'omniprésence, ni de l'omnipuissance que certains lui attribuent : elle sera ce qu'en feront les groupes humains et leurs représentants. Au lieu de la diaboliser, mieux vaut tenter de l'humaniser, en renforçant la solidarité entre les peuples comme entre les groupes, en moralisant le marché, en reconnaissant toute personne humaine dans son inaliénable dignité. Par conséquent,

la mondialisation adresse un triple défi – culturel, moral et politique – à la société contemporaine.

Un défi culturel, dans la mesure où elle peut propager les progrès de la science, de la santé et de l'éducation. Dans la mesure encore où elle peut favoriser les échanges, les rencontres, prendre en compte les cultures particulières pour y greffer des innovations qui peuvent être bénéfiques. Je pense ici au réseau des réseaux, Internet, qui constitue sans doute la « révolution culturelle » de cette fin de siècle et de millénaire.

Un défi moral : selon l'économiste Henri Guaino, « la mondialisation, ce n'est certainement pas la paix, la prospérité, ni un nouveau bond en avant de la civilisation. Ce n'est pas non plus l'expression d'un complot planétaire visant à asservir l'humanité ».

La mondialisation dérive du dépérissement du politique, elle n'a pas d'âme, pas de conscience, donc pas de but. Elle ne sait pas où elle va. Là est le problème. Une société qui ne sait pas où elle va tourne à la folie, à l'anarchie. La question n'est donc pas : « faut-il combattre moralement la mondialisation »? Mais plutôt : « comment peut-on mettre de la morale dans l'économie internationale »?

« La mondialisation n'est pas amorale. Mais elle sert d'alibi à tout ce qu'il y a d'immoral dans la politique actuelle. Pente dangereuse : derrière la toute-puissance du consommateur-roi et du spéculateur s'annoncent la guerre économique et la crispation identitaire, bien davantage que la fin de l'Histoire. »

La mondialisation peut se montrer capable d'implanter réellement les Droits de la personne dans la société universelle, au moment même où émergent de tristes retours aux nationalismes, aux fanatismes religieux ou ethniques. La mondialisation a vocation de donner une dimension universelle aux acquis de l'humanité. Ses acteurs peuvent être, s'ils le veulent, les bâtisseurs d'un monde plus libre, plus juste et plus humain…

« S'ils le veulent » : là est toute la question. La mondialisation ne doit pas faire peur, mais elle n'apportera que douleur à une majorité de la population mondiale si elle n'est pas accompagnée par une réelle volonté éthique et par un renouvellement du politique. Enfin, elle est un formidable appel aux valeurs chrétiennes qui constituent, dans nos régions, le substrat de nos mœurs, de nos aptitudes à maîtriser la vie en société, et le fondement de notre démocratie.

Un défi politique : la sauvegarde de la démocratie héritée des Lumières et orientée en vue des exigences du bien commun international est l'un des principaux défis lancés à la mondialisation.

Henri Guaino nous dit à ce propos : « remettre l'économie au service de la civilisation et du progrès humain est impossible sans la réaffirmation de la primauté du politique

sur l'économique. L'éthique est insuffisante sans le politique : les bonnes intentions ne peuvent rien contre la loi du profit et la pression de la concurrence vide le concept « d'entreprise citoyenne » de tout contenu. Il faut des règles et donc une autorité ».

La mondialisation comme fait inéluctable et comme idéologie

L'autorité, terme vague, n'est pas sans poser à son tour un problème considérable. Se développe ici, en effet, une idéologie subtile qui impose les États-Unis comme les maîtres du jeu, au détriment des Nations unies, de plus en plus dépossédées de leurs prérogatives, comme on a pu le voir dans la tragédie des Balkans, dont la réplique se joue maintenant au Timor Oriental et en Indonésie. Ce phénomène renforce la tendance au caractère hégémonique de la mondialisation. Il ne s'agit pas d'un vaste échange des cultures et des produits, mais de leur standardisation croissante sur le modèle nord-américain du libéralisme économique. Nous atteignons ce que Francis Fukuyama avait appelé *La fin de l'Histoire* dans un article retentissant paru en 1989. En Europe, Monsieur Fukuyama est tenu en général pour un plaisantin. Mais, dix ans après son premier pamphlet, il récidive bien que nombre de politologues, d'économistes et de sociologues l'aient poliment prié, au nom de la science et en vain, de retirer son hypothèse sur la fin de l'Histoire. L'auteur, aujourd'hui, soutient que son hypothèse sortira non seulement indemne de ce siècle, mais à bien des égards renforcée. En dépit des difficultés endurées par le Mexique, la Thaïlande, l'Indonésie, la Corée du Sud et la Russie, écrit-il dans le *National Interest,* édition de l'été 1999 (n° 56), (…) **la mondialisation est inéluctable**. Et cela pour trois raisons :

> 1) Aucun modèle alternatif de développement ne peut justifier de meilleurs résultats que le libéralisme. « Toutes les sociétés, quelles que soient leur histoire ou leur culture, doivent en accepter le cadre de référence », affirme Fukuyama.
>
> 2) La deuxième raison est politique. La mondialisation est « probablement » irréversible parce que la gauche est bien moins capable que la droite de gérer l'économie mondiale.
>
> 3) La troisième raison pour laquelle la mondialisation est en bonne voie est liée à la technologie : « Aujourd'hui – je le cite – la mondialisation est étayée par la révolution des technologies de l'information qui s'étend – à travers le téléphone, le télécopieur, la radio, la télévision et l'Internet – jusqu''aux endroits les plus reculés de la planète ».

Fukuyama, qui inverse les propositions marxistes, fait reposer sa pensée sur ce qu'il appelle le syllogisme démocratique, dont voici les termes :

> a) Les démocraties ne se font pas la guerre. Donc, la promotion de la démocratie « doit nécessairement faire partie intégrante de la politique étrangère américaine ». Ainsi se trouvent justifiées toutes les interventions des États-Unis, y compris à posteriori, par exemple en Amérique centrale, au Brésil, au Chili, où tant d'hommes et de femmes ont été les victimes de la dictature — il est étrange que monsieur Fukuyama ne voie pas cette contradiction.

> b) La deuxième proposition du syllogisme démocratique fait du développement économique le meilleur moyen de promouvoir la démocratie. Il semble en effet qu'au-dessus d'un PIB de 6000 $, il n'y ait pas d'exemple de pays qui soit revenu à un régime autoritaire. L'auteur cite l'Espagne, le Portugal, la Grèce, Taïwan et la Corée du Sud. Fukuyama et les tenants du néolibéralisme contemporain ont beau jeu de citer quelques réussites. Ils se gardent de citer les 41 pays pauvres très endettés, dont 33 sont situés en Afrique, dont les régimes n'ont bien souvent de « démocratiques » qu'une façade bien lézardée ou couverte du vernis du parti unique, derrière lequel se cache une dette de 250 milliards de dollars. Et que dire du fait que les trois personnes les plus riches du monde possèdent une fortune supérieure au PIB total des 48 pays en développement les plus pauvres. Les 225 plus grosses fortunes du monde, selon le rapport du PNUD (Programme des Nations unies pour le développement) totalisent quelque 1000 milliards de dollars, soit l'équivalent des revenus annuels de 42 % de la population mondiale la plus pauvre, environ 2,5 milliards de personnes. Il est devenu une banalité de répéter que s'est creusé « un abîme insondable » entre pays riches et pays pauvres (l'expression est due à l'assemblée du Celam à Mexico en mai 1995). De tout cela, les dévots du libéralisme mondialisé ne semblent rien percevoir.

C'est pourquoi

> c) « Le troisième élément du syllogisme démocratique est la thèse selon laquelle le meilleur moyen de promouvoir la croissance économique dans un pays, c'est de l'intégrer pleinement dans le système de commerce et d'investissement démocratique. » Cette « intégration » est payée par une exclusion massive qui ne touche pas que les pays pauvres ou émergents. Si, au milieu des années 90, British Airways se porte mieux que ses concurrents du transport aérien mondial, c'est pour avoir, entre autres mesures de redressement, supprimé 25 000 emplois et exigé de ses pilotes et de son personnel une productivité plus élevée.

J'ajoute, sans entrer plus avant dans les détails de la théorie de la « fin de l'Histoire » et du libéralisme comme stade suprême de la société humaine — qui est l'une des premières formulations idéologiques de la mondialisation – que son concepteur admet toutefois que « l'économie n'est pas la seule force qui conduit l'histoire humaine. Il y a aussi la lutte pour la reconnaissance (ce sont ses propres termes), c'est-à-dire le désir qu'a chaque être humain de voir sa dignité reconnue par ses pairs. En outre, grâce à la biologie, Fukuyama, un peu magicien sur les bords, conclut de ses observations que nous serons capables d'accomplir ce que les anciennes idéologies ont tenté maladroitement de réaliser : enfanter un nouveau genre humain ».

Vous voyez sur quelles perspectives débouche le débat ouvert par la mondialisation. On part du développement du marché, on s'approche du rêve d'un nouveau genre humain !

Notre rôle n'est pas de subir un fait, qu'il est inéluctable ou conjoncturel, mais d'agir pour qu'en son sein notre foi témoigne et, s'il le faut, redresse le cours de l'histoire. La mission devient, elle aussi, une tâche « mondialisée ». La mondialisation est la terre de la nouvelle évangélisation.

Critique, enjeux, risques et chances de la mondialisation constituent les quatre points que j'aimerais soumettre à votre réflexion.

La mondialisation, bâtie sur les multinationales et sur les exigences du marché, lesquelles ne sont ancrées ni au niveau national ni au niveau communautaire, procède à une reconfiguration de la société qui n'emprunte pas la voie démocratique. Les décisions sont transmises du haut vers le bas par des assemblées d'actionnaires ou d'experts qui court-circuitent aisément les réseaux démocratiques, étatiques, syndicaux et associatifs. Qui construit la vie de demain? Les citoyen(ne)s ou des multinationales comme le géant informatique Microsoft, dirigé par l'omniprésent Bill Gates? Quand Bill Clinton fait joujou avec Monika, Bill Gates engrange ses bénéfices et dicte ses lois. Joli retour à l'oligarchie féodale !

Chaque époque cherche à forger ses grands idéaux, non sans se fourvoyer dans des idéologies mortelles. Notre siècle en a fait la tragique expérience. Nous sortons tout juste de la « guerre froide », après deux conflagrations mondiales, alors que d'innombrables conflits ethniques, locaux ou régionaux continuent leurs sanglants cortèges de violences et de haines. Pour conjurer le sort, on crut, un temps, au développement équitable des peuples. Or, les disparités entre le Nord et le Sud subsistent encore et même s'accentuent. Il fallait trouver autre chose. La fin de l'implacable rivalité Est – Ouest, communisme contre capitalisme, libère les énergies. Objectif : les marchés de la planète. La nouvelle compétition stimule l'unité de l'Europe, mais réveille la concurrence féroce de l'Amérique. Enjeu : la « mondialisation » de l'économie.

Le mot, barbare et magique, est de tous les discours « branchés ». Mondialisation :

entendez par là l'intégration croissante de toutes les parties du monde dans un système global d'échanges technologiques et commerciaux, industriels et financiers, culturels et politiques, dominé par un nombre restreint de « donneurs d'ordre ». La mondialisation n'est pas un concept abstrait, une réalité lointaine. Elle crée une sorte de métissage des modes de vie. Par exemple et concrètement, on veut rester européen bon teint, mais sous une casquette *à l'américaine*, en portant chaussures et jeans *américains* tandis qu'on savoure un Coca-Cola en regardant CNN, la chaîne *américaine* de l'information continue, ou quelque téléfilm de la même origine.

La mondialisation n'améliore pas l'allocation des ressources sur la planète, mais le rendement des capitaux; elle ne recherche pas des « acteurs du développement », mais des consommateurs. Pour certains, elle ne représente que l'extension naturelle des États-nations. Admettons qu'elle n'a pas encore les moyens de son ambition. Mais elle vise bien à ***conquérir*** des espaces toujours plus vastes et homogènes. Elle impose déjà la « pensée unique », cette forme de colonisation insidieuse qui englobe tous les citoyens et citoyennes dans la même manière d'imaginer le confort, l'éducation, la santé, les modes de consommation et les productions culturelles – songez un instant à la quasi-hégémonie de la musique anglo-saxonne dans la culture des jeunes ! Passé un certain stade, il ne s'agit plus seulement, à travers la mondialisation, de lancer des modes vestimentaires ou alimentaires, mais de contrôler les esprits par encerclement culturel, médiatique et économique.

La mondialisation n'aime pas les rebelles. Elle punit les dissidents. Un embargo, ici ou là, une menace de boycott, suffit à ramener la discipline dans les rangs. La mondialisation ne se contente pas de nouveaux territoires, elle vise la terre entière. Elle y parviendra. Dans cette conquête, plus besoin de bombe atomique. Cela fait désordre. Le nouveau maître du monde n'est pas Clinton. C'est le patron de Coca-Cola. Ou celui qui s'emparera, demain, du réseau Internet, avec l'assentiment de la Banque mondiale et la complicité des marchands chinois qui, d'ici peu, vont entrer dans la danse. Tout ce beau monde aime, chaque hiver, s'auto-célébrer dans le temple du Forum de Davos. Même s'il y eut, cet hiver, quelques grains de sel mêlés aux grains d'encens, ce millier de décideurs reste persuadé que la mondialisation doit tendre à s'ériger en théorie normative du changement social et politique. La mondialisation change le monde. Pour aller où? et par quelles voies? pour quels objectifs?

On croyait en avoir fini avec les idéologies et les mythes « globalisants » (qui ose dire encore : « totalitaires »?). Grave erreur. Ce siècle ne s'achèvera pas sans invoquer la puissance de sa dernière découverte : la mondialisation. Elle est de tous les discours. À tous les détours. Inévitable. Menaçante ou séduisante. Omniprésente et… insaisissable. La « mondialisation » : agir ou subir? D'abord, comprendre, sachant, nous dit Renato Ruggiero, directeur général de l'OMC (Organisation mondiale du commerce), que « la

globalisation n'est pas un choix ». Ensuite évaluer ses projets et nuisances. Si le « diable » y cache son nouveau nom, autant le débusquer sans tarder. Si la conscience n'y trouve rien à redire, arrêtons de nous voiler la face comme devant un monstre sacré. Pareil travail n'est pas sans solliciter la réflexion du chrétien – à défaut il serait une fois de plus marginalisé. Mondialisation contre évangélisation? Le débat ne fait que commencer.

Une idéologie à rebours de l'histoire

Contrairement aux grands courants de la modernité, la mondialisation n'a pas de père. Mais des antécédents.

On pourrait la définir comme le nouvel âge du capitalisme, dont les dogmes sont poussés au paroxysme. La mondialisation a commencé par deux Guerres mondiales. Elle s'incruste dans nos structures au terme de la Guerre froide, sans dire son nom, car il lui manque encore les instruments techniques et politiques de son ambition, qui seront l'électronique, l'informatique, l'évolution des transports aériens, la prédominance américaine, la crise économique permanente, l'affaiblissement de l'État, le relativisme moral et l'affaissement des valeurs. Un exemple : la pub Volkswagen qui, pas une seconde, n'hésite à s'emparer de la Sainte Cène pour vanter ses produits, ou celle d'une chaîne suisse de ventes de disques en grandes surfaces, qui se saisit sans vergogne des paroles du Christ en croix — « Pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » — pour faire vendre sa marchandise. La symbolique est ici patente : la marchandisation du monde se donne tous les droits. Franchissant toutes frontières, elle ne craint ni le contrôle de l'éthique ni le respect du sacré. La marchandise elle-même est sacralisée, et le marché est son Temple. Mais cette « religion » est sans compassion : la satisfaction des besoins de la société ne figure pas dans ses priorités. Loin s'en faut. En flagrante contradiction avec la nécessité du développement durable, souligne l'économiste Edouard Dommen, le Fonds monétaire international (FMI) exige que « le service de la dette passe avant les besoins essentiels des plus démunis ». Et cela en dépit du fait que le poids de la dette provoque des effets dévastateurs, aujourd'hui bien connus, sur l'espérance d'une vie décente, voire l'espérance de vie tout court et même « l'espérance d'une vie toute courte » !

La rentabilité est le nouveau nom de la rédemption. En dehors de la productivité, il n'y a pas de salut. La mondialisation, dans ces conditions, fait peur, bien qu'elle puisse compter sur d'âpres défenseurs. Pas naïfs, mais dévots, tel Martin Wolf, chroniqueur au *Financial Times,* pour qui la mondialisation reflète

> simplement la marche en avant de la technologie. Elle marque la réussite de la diffusion mondiale d'une libéralisation économique entamée en Europe occidentale, il y a un demi-

> siècle, avec le plan Marshall. Elle apporte des possibilités sans précédent à des milliards d'hommes partout dans le monde. Et si elle provoque les clameurs de ceux qui ont peur des marchés et des étrangers, conclut le journaliste, il ne faut pas les écouter .

Le plaidoyer est habile mais un peu trop court pour convaincre. Car la mondialisation, c'est aussi la pensée unique et l'appauvrissement de l'esprit, la reconstitution de profits gigantesques au détriment de l'emploi, la croissance avouée – pour ne pas dire revendiquée – des inégalités sociales. Car tout dépend d'une loi d'acier : la concurrence, et de commandements sans concessions : être le premier, garder le secret, absorber le plus faible. La mondialisation concentre, fusionne, restructure, délocalise, réduit au maximum les lieux de décision, ignore les foyers de contestation, outrepasse les règles de la démocratie, de la concertation, et raille des mots tels que liberté ou justice, reliquats d'un syndicalisme suranné ou d'un vieux fond chrétien complètement éliminé de la pratique économique, commerciale et financière. On pouvait lire dans le *Courrier international* du 4 mars 1998 cette réflexion édifiante d'un certain Dyan Machan, extraite du magazine économique *Forbes* dans l'une de ses éditions de 1997 sur le salaire des cadres. Citation : « *L'économie* n'a rien à *voir avec la justice, mais avec la productivité* ». Et si l'économie éclatante de santé crée, y compris aux États-Unis, une frange de 7 à 10% d'individus en-dessous du seuil de pauvreté, il ne peut y avoir que de bonnes raisons. Citons *Fortune* : « *Les progrès technologiques ont laissé sur le bord de la route ceux qui ne possèdent pas les compétences nécessaires pour s'adapter* ». Autrement dit, l'exclusion, la marginalisation, sont des composantes intrinsèquement nécessaires à la croissance économique et, par extrapolation, à la mondialisation qui devient, selon un mot très fort de Riccardo Petrella, professeur à l'Université catholique de Louvain, « une machine infernale ».

L'objectif de la mondialisation est « de créer une économie de marché capitaliste intégrée dans un seul marché mondial autorégulateur » (R. Petrella). La mondialisation implique par conséquent une mutation des mœurs et de l'esprit. Fruit de la prise de pouvoir par un noyau de grands décideurs du capitalisme transnational, elle est le contraire des révolutions nées au fond des mines ou devant les fours des usines. C'est la révolution des technocrates.

Décidément, la mondialisation ne fait rien comme l'Histoire. Elle invente ! Sans savoir où elle va. D'où nos interrogations. Elle est, selon Zaki Laïdi, l'expression achevée de la « radicalisation d'incertitude ». Rien n'empêche d'user de la « mondialité » à bon escient. De la rapidité des échanges de biens, services et informations peut naître une nouvelle solidarité, expression de ce « village global » maintes fois décrit comme le nouveau mythe de cette fin de siècle. Village, oui, mais déchiré, fracturé. « La

globalisation, assure Armand Mattelart, se conjugue avec fragmentation et segmentations ».

Les régions revendiquent à haut cri leurs droits, les ethnies se combattent, les guerres se tribalisent, le protectionnisme fausse toutes les règles. Va-t-on rester,. comme ça, les bras ballants et s'installer dans la résignation? La tentation d'abdiquer nous guette. En contrepoids, on peut entrevoir une triple action possible : réhabiliter le politique, moraliser le marché, revaloriser la personne humaine. Ce qui signifie que rien n'est perdu, mais tout reste à faire. La mondialisation est notre tâche pour demain. Plus justement, elle est déjà notre responsabilité d'aujourd'hui. Afin que demain soit moins angoissant dans une terre plus habitable. La mondialisation est peut-être le dernier mythe du XXe siècle et la première utopie du XXIe siècle. Elle sera ce que nous en ferons. En somme, pour reprendre les termes de Jean Paul II dans son message pour la Journée de la Paix, le 1er janvier 1998, « le défi est d'assurer une mondialisation dans la solidarité, *une mondialisation sans marginalisation*. Il y a là un devoir évident de justice, qui comporte de notables implications morales dans l'organisation de la vie économique, sociale, culturelle et politique des nations ».

Les mots n'ont pas de prise immédiate sur les réalités. Mais ils ensemencent les esprits. Et certains reboisent nos déserts d'acier, de béton et de productivité. Parmi eux, et pour mettre fin à la jungle, celui de justice. La justice est l'avenir de l'humanité. Chaque fois que des hommes ont voulu la bafouer, ils ont mis le monde à feu et à sang. La mondialisation n'a pas besoin d'être diabolisée. Mais d'être humanisée. « Une mondialisation au service de l'homme » est le titre donné par un économiste, Denis Clerc, directeur d'*Alternatives Économiques,* qui ne passe certes pas pour un ultralibéral ! « Il n'est pas que la mondialisation soit un danger, écrit-il dans un très bon article de la revue Spiritus (mars 1997) : en effet, les économistes sont partagés sur ce point. En revanche, il est sûr qu'elle bouleverse bien des données ».

Une mondialisation qui ouvre les frontières de l'avoir, du pouvoir et du savoir, ***là est la chance***.

Une mondialisation qui banalise les valeurs et standardise la pensée, ***tel est le risque***.

Une mondialisation sans marginalisation, ***là est le défi***.

Une mondialisation au service de la personne humaine, ***tel est l'enjeu***.

Une petite précision de vocabulaire. Il est habituel de trouver chez nous les deux expressions « mondialisation » et « globalisation ». Le monde anglophone ne connaît que la seconde expression. Les deux termes se recoupent largement sans coïncider tout à fait. La mondialisation relève de l'idéologie, la globalisation étant la pratique conséquente des préceptes de la mondialisation. La mondialisation est une conception de l'être humain, la globalisation relève de sa mise en forme sur le terrain économique

et culturel. La mondialisation évolue dans l'ère de l'éthique, la globalisation instaure une politique. Mais il ne faut pas trop durcir des concepts qui sont encore en pleine évolution. Le colonialisme a été la conséquence des Grandes Découvertes. Les Grandes Découvertes du XVIe siècle constituèrent un saut qualitatif dans la « mondialisation » de la Planète. La mise en place du système colonial a développé une première forme de « globalisation ».

I – Enjeux

La mondialisation — je me limiterai le plus souvent à cette expression — est avant tout un processus plutôt qu'une position. Elle doit se penser en concepts dynamiques plutôt qu'en termes de situations. Elle ne prononce aucun énoncé politique clairement définissable, elle a peut-être le projet inavoué de transcender le politique. C'est un processus radicalement ambivalent de compression de l'espace dans lequel les êtres humains vivent, se pensent, se meuvent, communiquent, produisent, commercent, échangent et pensent dans un contexte mondial.

La mondialisation se présente en réalité sous trois aspects essentiels, que relève Éric Sottas, président du Centre Lebret à Paris, en soulignant les ambiguïtés profondes d'un modèle économique — mais aussi culturel et social – qui se veut désormais unique, voire insurpassable.

1) Sous un *premier aspect* la mondialisation se présente comme l'émergence d'une économie où l'interdépendance des acteurs impose « un mode de fonctionnement unifié internationalement ». Corollaire de cette évolution : il n'existe plus seulement, désormais, qu'un modèle unifié d'économie et de régulation du marché, mais un modèle unique, en vue duquel chacun doit faire les efforts nécessaires « pour s'intégrer ou disparaître ». Le modèle unique n'intervient pas exclusivement sur les modes de production et les réseaux marchands. Il manifeste une évidente capacité d'ingérence dans les circuits culturels. Pour un économiste tel Étienne Perrot, le processus de la mondialisation « intègre des cultures singulières » dans une même logique mercantiliste; c'est dans cette mesure qu'il est aussi « globalisant ».

Vu sous cet angle, le concept de mondialisation a modifié le discours dominant. Durant les années soixante et pratiquement jusqu'à l'émiettement du bloc soviétique et de sa zone d'influence, les tenants du libéralisme concevaient le développement comme un système de « rattrapage » qui devait permettre à des pays jugés « en retard » de rejoindre, à tous points de vue (santé, éducation, hygiène, consommation, croissance, etc.) le niveau atteint par les régions industrialisées. J'ai vécu moi-même cette expérience lors d'un premier voyage en

Chine en 1975. Mao était encore vivant. Il était cité dans toutes les phrases de nos interlocuteurs officiels. Mais dans les conversations privées, les avis étaient bien différents. Le rêve n'avait qu'un nom : « rattraper le niveau de vie américain ».

La mondialisation impose désormais un « développement » conçu comme une intégration inéluctable au modèle unique. Intégration ou, bien évidemment, exclusion.

2) Le *deuxième aspect* le plus apparent de la mondialisation. c'est l'accélération de la transformation des modes de production, liée à une pression énorme sur les gains de productivité. Phénomène générateur de chômage lorsque la mobilité sociale est prise de vitesse par les révolutions technologiques (notamment informatiques), l'accélération du processus de mondialisation est aggravée par la délocalisation, un principe en vertu duquel une entreprise. nonobstant toute autre considération, « recherchera le pays offrant la meilleure combinaison entre les plus bas salaires, la plus grande stabilité politique et sociale pour la meilleure productivité possible » (Sottas).

Il est significatif à cet égard de noter à quel point le même phénomène peut être jugé selon des critères diamétralement opposés. Là où un Martin Wolf triomphe en annonçant que la Chine, après la mise du commerce « au poste de commandement », pouvait accueillir à elle seule, en 1996, davantage d'investissements que la totalité des pays en voie de développement en 1989, un Riccardo Petrella s'insurge : « la mondialisation des structures de production permet aux grands réseaux de firmes multinationales d'exploiter, à l'échelle planétaire, les petites et moyennes entreprises de manière intensive et au moindre coût ». L'économiste de Louvain n'est pas loin de nous dire : « la mondialisation, c'est le vol », tandis qu'Éric Sottas, de manière plus sobre mais non moins critique, fait observer que dans le domaine de la délocalisation, « la Chine vient en tête du hit-parade des nations convoitées par les entreprises en voie de délocalisation, et cela grâce à sa main-d'œuvre bon marché, son absence d'organisations syndicales libres, son régime dictatorial stable et ses ouvriers relativement bien formés et très disciplinés ».

En résumé, la mondialisation n'attaque pas de front la démocratie, mais s'accommode fort bien de son absence et tente d'échapper à ses contraintes.

3) D'ailleurs, et c'est le *troisième aspect* à mentionner dans le processus inéluctable engendré par la mondialisation, le rôle de l'État subit, sous la contrainte du marché, un déclin inquiétant. La mondialisation implique un nouveau dogme, une quasi-idéologie à laquelle rares sont les voix qui osent s'opposer : le « capitalisme à la place de l'État ». Ce dernier, de plus en plus, est considéré comme un parasite, un frein, un poids mort, tout juste bon, dans le

meilleur des cas à édicter des lois protectionnistes dans les pays dominants, et à combler le déficit de la « mosaïque » (Petrella) du système de protection sociale dans les régimes du *Welfare State*. Ce dernier est aujourd'hui déstabilisé, et aux yeux mêmes de ses bénéficiaires, décrédibilisé par les forces du libre-échangisme et du mercantilisme à la base de la mondialisation.

Le droit au travail pour toutes et tous, un revenu décent, le plein emploi, la sécurité sociale, la fiscalité progressive, les services publics, les conditions de travail et les conséquences liées au jeu de la concurrence échappent progressivement au contrôle de l'État, soupçonné d'entretenir une « rigidité économique » préjudiciable aux intérêts du marché.

On assiste à un démantèlement généralisé du secteur public au profit du privé : son effet essentiel est d'aggraver la fracture sociale mondiale au profit d'un mythe – car parler d'utopie serait lui concéder un trop bel honneur : *le grand marché mondial intégré du XXIe siècle !*

La mondialisation n'est pas productrice de nouvelles techniques ni de nouveaux processus, même si certaines machines, comme les satellites, sont particulièrement adaptées à sa logique. Mais la mondialisation est bien davantage le fruit d'un processus. Les échanges, la diffusion des techniques, les transports, la rapidité des flux de capitaux et d'informations, les migrations, les guerres elles-mêmes, ont préparé le terrain de la mondialisation qui, pour certains, est une représentation du monde comme une gigantesque entreprise, soumise aux pressions « normales » de jeux purement mécaniques, sous le seul contrôle des lois économiques.

La mondialisation ne serait alors que la projection à l'échelle planétaire des relations interpersonnelles, un échange à niveau mondial de biens, de services et de messages qui font de la planète le village global. Le tout sous couvert des principes sacrés des libertés d'opinion, d'expression, d'entreprise, de commerce et de circulation des personnes, des concepts et des modes de penser issus des Lumières et des Révolutions libertaires du siècle dernier.

De manière générale, de même qu'on a parlé dans l'Église de nouvelle évangélisation, on pourrait parler en économie politique de nouvelle mondialisation lorsqu'on évoque le processus contemporain. Car, sans remonter jusqu'aux empires de l'Antiquité, il est permis d'évoquer les Grandes découvertes, de l'Amérique, de l'Extrême-Orient, par les grandes puissances qu'étaient l'Espagne, le Portugal, le Royaume d'Angleterre, la France et les Pays-Bas dans une plus modeste mesure, comme une « première » mondialisation. Le monde s'est à la fois ouvert et concentré. On a parlé espagnol chez les Incas, anglais dans le western américain, français chez les Iroquois… Les flux économiques ont circulé de manière toujours plus intense, plus rapide.

La mondialisation actuelle marque cependant un palier définitif : elle atteint, dans l'instant, dans le temps réel, tous les points de la planète. Cependant, si, techniquement, elle est sans frontière, elle ne peut agir sans rencontrer des obstacles tant sociaux qu'historiques et politiques. Au premier rang desquels l'État-nation et sa version « sociale », si mal nommée État-« providence ».

L'ennemi, c'est l'État

Avec la globalisation de l'économie, l'État, au sens du *Welfare State*, devient un rouage paralysant dans un système qui se veut soumis au seul jeu du marché. Le marché assume des risques financiers et commerciaux. Il déteste prendre des risques sociaux. Il impose ses normes, notamment de productivité, il redoute l'intervention des acteurs externes à ses rouages décisionnels, notamment en matière de prise de responsabilité. Alors que la protection sociale a été considérée pendant un siècle comme un critère de progrès des sociétés, elle est dénoncée aujourd'hui par l'ultralibéralisme que sous-tend la mondialisation comme un obstacle à l'effort. Plus encore, alors que l'impôt était considéré comme un moyen essentiel de concilier développement économique et équité sociale, il est aujourd'hui accusé de freiner l'action des entrepreneurs les plus dynamiques. C'est devenu un lieu commun des discours d'entrepreneurs de pester contre l'administration, les fonctionnaires et les politiciens, et la France vit aujourd'hui une démonstration grandeur nature de la lutte entre l'État et l'entreprise à travers le débat sur les 35 heures. La lutte des classes est remplacée par la lutte très serrée entre le marché et la collectivité politique, quelle qu'en soit la nature. Le dépérissement de l'État, annoncé par les marxistes, est accompli ou du moins en voie de réalisation par les ultralibéraux. Ce n'est pas le moindre des paradoxes de la mondialisation. D'où l'éclosion d'une situation assez étonnante où l'on voit des États aussi différents que l'Allemagne, le Japon, la France, les États-Unis, le Vietnam, la Chine ou le Brésil être tous engagés dans le processus de mondialisation, alors qu'ils partent d'une histoire bien différente, et qu'ils demeurent dans des ensembles économiques en partie hétérogènes les uns aux autres. La Chine maintient la direction unique du parti communiste dans un système de compétitivité mondialisée. En Europe, le bouleversement des données se manifeste dans les modifications du climat social. La France a connu, en décembre 1995, ce qu'on a appelé la première grande grève de la mondialisation, partie de la base sans le soutien des syndicats. Genève a vécu à son tour, au printemps 1998, à l'occasion des « célébrations » du 50e anniversaire de l'OMC (ex-GATT), une première… mondiale : l'émeute antimondialisation dans l'un des bastions de la Banque ! En Allemagne fédérale, l'industrie s'estime lourdement pénalisée par l'État social et l'économie sociale de marché qui lui a pourtant valu sa prospérité

d'après-guerre jusqu'à la réunification avec l'Allemagne de l'Est; les syndicats pensent que la réduction ou le démantèlement de la sécurité sociale et de la concertation sociale — qui a été très poussée dans ce pays — n'est pas la solution; selon eux, les solutions sont bel et bien à chercher dans une nouvelle politique de répartition et de réduction du temps de travail, ceci bien entendu afin de maintenir — au minimum — et si possible d'augmenter au mieux le marché de l'emploi.

Dans la plupart des pays de l'Union européenne (UE), le problème tend à montrer que sous la pression de la mondialisation, on veut bien, toujours, l'Union, mais le front se brise entre syndicats et patronat, lorsqu'il s'agit de confirmer l'État dans son rôle de régulateur des forces économiques. Pour cette raison, l'Europe de la négociation sociale est à la traîne de l'intégration politique et économique menée plus que jamais tambour battant pour échapper au spectre d'un krach boursier.

Le problème de l'État surgit encore à un autre niveau. La mondialisation implique la libéralisation des marchés, la déréglementation et la privatisation de larges secteurs des économies nationales. Qui dit interdépendance dit perte de souveraineté : personne ne sait jusqu'où elle devra aller devant les exigences de l'entreprise privée, transnationale, qui fixe de plus les options et les priorités des flux économiques. Benjamin R. Barber se demande si, dans la société mondialisée et en voie de perte démocratique, « les citoyens à temps partiel doivent se transformer en consommateurs à plein temps »? La question est ironique et cruciale. Finalement, elle revient au dilemme que je posais en début de matinée : la démocratie va-t-elle survivre à la mondialisation?

En outre, la mondialisation montre que la maîtrise de l'économie mondiale prend une nouvelle physionomie. Le pouvoir se situe de moins en moins dans la propriété d'éléments matériels (terres, ressources naturelles, machines) et se fonde de plus en plus sur la maîtrise de facteurs immatériels : connaissance scientifique, haute technologie, finances, spéculation boursière, communication, publicité. La mondialisation implique donc le phénomène de pouvoirs émergents : des élites financières qui, acquérant des types d'entreprises de plus en plus étendues, accèdent à des pouvoirs de contrôle et de décision au-dessus de toutes les structures en place au sein des États nationaux. Si Renault, à Paris, décide de fermer Vilvorde en Belgique, les autorités belges peuvent protester, menacer, voire convoquer le PDG de Renault et le condamner, elles n'obtiendront qu'un léger sursis ou de maigres compensations.

La mondialisation est une sorte de nouvelle légitimation de l'entreprise privée et du marché privé des capitaux. Dans ce sens, elle devient une nouvelle idéologie. La visée globale de la mondialisation, telle qu'elle est présentée par le marché libéral tient donc en une phrase : le XXI^{e} siècle sera le siècle du grand marché mondial intégré, où tout pourra et devra circuler librement (le capital, les biens, les services, l'information, les ressources humaines), car tout sera réduit à des expressions marchandes.

Les marxistes avaient dénoncé l'aliénation du travailleur. Elle se prolonge dans la marchandisation du monde, selon l'expression d'Ignacio Ramonet, sur fond d'abdication du pouvoir politique.

Cette évolution entraîne un phénomène étroitement lié à la mondialisation : *la délocalisation*. Le principe, théoriquement, est très naturel et très simple. Puisque le marché commande, il s'agit de porter la compétition à son plus haut degré : les capitaux seront attirés par l'Asie parce que son potentiel de croissance, jusqu'à ce jour, a paru le plus prometteur mais un constructeur automobile japonais, relève un Denis Clerc, viendra choisir un site en France, de préférence à l'Angleterre, parce que sa législation lui paraîtra moins contraignante. Contrairement aux techniques du développement des années soixante, qui allaient dans le sens Nord-Sud, on constate que la mondialisation perd la boussole, si l'on peut dire. Les capitaux du Sud prennent le chemin inverse, ceux de l'Est cherchent refuge dans le secret douillet du Luxembourg, de l'Autriche ou de la Suisse, des articles coréens ou thaïlandais envahissent le marché américain. Marché sans frontières certes, mais aussi sans foi ni loi, hormis celles de la compétition. Il prépare aussi des appauvrissements à long terme : 750 000 Africains diplômés exercent actuellement leur métier à l'étranger tous les ans, 60% des diplômés de médecine de l'Université de Lagon, au Ghana, émigrent immédiatement après l'obtention de leur diplôme aux États-Unis, au Canada et en Australie. « Tu as un diplôme, tu te vends au plus offrant », telle est la loi, simple et ruineuse, du marché libre de l'intelligence et des compétences.

II – Risques

L'ambivalence du système mondialisé augmente au fur et à mesure de notre investigation dans les réalités économiques. Effets positifs et effets pervers sont constamment en confrontation. Exemples concrets. Depuis 1979, l'ouverture de la Chine à l'économie de marché a fait entrer 1,2 milliards d'individus supplémentaires dans un marché qui s'essoufflait. Aujourd'hui, l'Empire du milieu attire la proportion fabuleuse de 40% des investissements planétaires, soit, en 1996, 1400 milliards de francs. L'implosion du bloc soviétique et l'abandon par l'Inde de son autarcie économique, ont précipité 1,5 milliards de consommateurs supplémentaires dans l'économie globalisée. Parallèlement, le nombre des secteurs touchés par la globalisation a beaucoup augmenté. Il y a trente ans, à part le pétrole, la production aéronautique, en partie l'automobile, les secteurs mondialisés étaient exceptionnels. Ils touchent aujourd'hui aussi bien la restauration rapide (le Mac-Do), les télécoms, la grande distribution (amusez-vous à voir la provenance des produits achetés en supermarchés), les vêtements de sport, l'hôtellerie. Au total, 65% de la production

des richesses annuelles, soit 16 000 milliards de dollars, contre 4 000 milliards il y a dix ans, sont produites dans le cadre d'une économie globalisée, mondialisée (Denis Clerc). Chaque jour, sur le marché mondial des changes, 1400 à 1500 milliards de dollars changent de mains, soit 600 fois plus qu'en 1973.

En vingt ans, l'industrie française a supprimé des centaines de milliers d'emplois « exportés »' vers les pays en voie de développement ou émergents. Le textile a perdu 166 000 emplois depuis 1974. L'industrie manufacturière a tendance à produire à l'étranger dès que la main-d'œuvre locale est de 6 à 10 fois inférieure à la main-d'œuvre française, ce qui est assez souvent le cas. Dans les services impliquant l'informatique, comme la comptabilité, un écart de 3 est suffisant pour justifier une délocalisation. La compagnie Swissair a établi son centre comptable à Bombay. Un éditeur de recueils de droit, Lamy, fait saisir les textes issus du Journal officiel en… Chine pour un salaire 10 fois inférieur à celui d'une secrétaire en France. Des sacs Hermès sont confiés à des artisans Nigériens. Motorola a ouvert une usine en Malaisie. Sans aller si loin, Airbus est un assemblage impliquant presque tous les partenaires européens. Et même la Suisse, sur son île au cœur des Alpes, voit son drapeau flotter sur les flancs de la fusée Ariane…

Sans vouloir attribuer aux délocalisations dues à la mondialisation un rôle unique dans la perte d'environ 1,4 millions de postes de travail depuis vingt ans, ce fait révèle que la mondialisation *ne met pas seulement en concurrence des firmes, mais des nations*. C'est l'un des changements majeurs qu'elle a introduit. Quel est le système productif qui présente le meilleur apport qualité/prix se demande au fond la firme qui cherche à localiser son emplacement, sa production ou ses fournisseurs de façon optimale. Un entrepreneur dira : j'accepte de maintenir une unité de production dans tel pays, ou de contracter avec tel fournisseur de ce pays, si le surcoût éventuel est contrebalancé par des avantages non salariaux : une main-d'œuvre bien formée, des syndicats responsables, des dirigeants performants et motivés, une qualité irréprochable. C'est ce cocktail complexe qui permet à l'industrie allemande d'être le premier exportateur mondial de produits manufacturés. S'y ajoutent l'efficacité du service après-vente, la régularité des contrats, la stabilité des prix. Contrepartie : la productivité implique des pertes d'emploi. L'Allemagne paye au prix fort l'un des taux de chômage les plus élevés d'Europe occidentale. Et que dire des effets induits sur les relations entre société indigène et immigration, dans un climat qui peut à tout instant exploser?

Au moment où la délégation politique accordée par le citoyen à l'État pour réguler l'économie perd de son impact, le durcissement des conditions économiques provoque dans l'opinion un sentiment de perte de perspective et de sécurité. Aux États-Unis, où la croissance reprend, la progression des revenus est à peu près nulle pour les plus démunis, et faible pour les classes moyennes. L'imputation de ce phénomène à la seule mondialisation serait sans doute trop simpliste, mais il est tout de même frappant de

constater – et tous les experts me semblent d'accord sur ce point – que le mouvement des inégalités sociales dans les sociétés occidentales connaît depuis le début des années 80 une nouvelle accélération. Les écarts sociaux se creusent. La mondialisation est certes postérieure à ce mouvement, mais il faut admettre, avec Zaki Laïdi dans *Le malaise de la mondialisation,* que la mondialisation n'a nullement enrayé cette tendance. Il semblerait même qu'elle n'en ait ni les moyens ni la volonté. Tout se passe comme si, à l'abri de la mondialisation, la vieille logique qui tend à opposer le social à l'économique, reprenait du service. Elle aboutit aujourd'hui au relatif mutisme syndical, elle pourrait déboucher demain sur une explosion sociale que personne ne semble vouloir encore prendre au sérieux, sans doute à tort. Car il faut regarder au-delà de l'Hexagone et de l'Europe. La place de centaines de millions de travailleurs chinois ou indiens dans la compétition mondiale est encore embryonnaire. Elle ne va pas le rester. La pression des emplois moins qualifiés, qui s'est traduite par les mouvements migratoires, comme les Maghrébins en France, ont eu pour conséquence le déplacement des emplois mieux qualifiés dans d'autres secteurs économiques ou d'autres fonctions, ou d'autres régions. Mais, au niveau planétaire, ce mouvement va se trouver dans une impasse. À un certain moment, on ne pourra plus chercher ailleurs son gagne-pain. Il faudra bien partager le gâteau. La mondialisation ne prépare en rien cette échéance, elle en reste à des restructurations, comme on dit pieusement pour masquer les licenciements sous toutes leurs formes. Un beau jour, notamment avec l'expansion du commerce électronique et des fonctions exercées par l'informatique, nous allons nous trouver devant une forte réduction des intermédiaires et de nombreux services. Bill Gates estime que cela nous conduit vers un « capitalisme sans frictions ». Et si cela nous menait tout droit à une masse inemployée, exclue des dividendes de l'expansion économique? Étrange que des questions aussi massives n'effleurent pas l'esprit d'individus qui ne sont pourtant pas des demeurés !

La « guerre économique » induite par la mondialisation n'est pas qu'un scénario d'économie-fiction. Je constate, en ce moment même, un vif regain de tension dans la guerre économique entre l'Europe et les États-Unis à propos de produits aussi disparates que la banane, le bœuf aux hormones ou Concorde. On est au bord du clash, ce que n'a pas caché le commissaire européen au Commerce extérieur, le Britannique Sir Leon Brittan, le 3 mars 1999, accusant les États-Unis « d'avoir pris le risque d'un affrontement commercial majeur » en imposant des sanctions rétroactives à l'UE dans le cadre de la guerre de la banane ! Cela n'est qu'une escarmouche. C'est aussi l'indice que la mondialisation n'est certainement pas la garantie d'un « capitalisme sans frictions » ou d'un développement dans la paix.

III – Quelles chances?

La personne humaine est née créatrice de richesses. C'est son devoir, depuis la Genèse. L'économie, l'entreprise, les services sont les lieux de cette création. Aussi longtemps qu'ils demeurent et agissent dans cette optique, ils restent dans l'ordre des choses et la logique de leur fonction sociale. Le processus de mondialisation est porteur de réelles potentialités. Il peut contribuer à l'unicité du monde pour autant qu'il assure une mondialisation sans marginalisation. L'ouverture des échanges est une condition *sine qua non* du décollage économique. Il n'y a pas de développement ni de sortie de la pauvreté en dehors d'un cadre international d'échanges. Le marché n'est pas le salut, mais se couper du marché mondial ou en être exclu, a des conséquences catastrophiques. Le pape Jean-Paul II l'a rappelé lui-même vigoureusement lors de son voyage à Cuba, le 25 janvier 1998, d'une phrase dénonçant ce « néolibéralisme capitaliste » qui « asservit la personne humaine et conditionne le développement des peuples aux forces aveugles du marché, en aggravant, depuis leurs centres de pouvoir, la situation des pays les moins favorisés avec des changements insupportables ».

La mondialisation contribue au développement d'un sentiment de coresponsabilité qui s'étend à l'ensemble de la terre et qui peut, à la limite, nous faire prendre conscience que l'ère des subventions d'un côté, et celle de la spéculation d'un autre côté, sont terminées. Il s'agit de rétablir le lien entre le travail et le revenu, qui s'est de plus en plus dissocié et d'atteindre un niveau de redistribution de la richesse qui favorise une consommation aussi équilibrée que possible, en vue de parvenir à un niveau correct de production. Dans ces conditions, le « bien commun », terme devenu désuet, reprend du service.

Petrella estime même que nous sommes déjà passés de l'ère de l'interdépendance, qui est plutôt subie, à l'ère de la mondialité de la condition humaine, l'ère de la mondialité signifiant que la société humaine « a pris conscience de son existence en tant que communauté mondiale, et non plus en tant qu'ensembles multiples, juxtaposés ou interdépendants, de groupements humains, peuples, nations, uniques et indépendants, dont l'histoire aurait intensifié et approfondi les relations de domination-dépendance et de coopération ». De son côté, Rubens Ricupero ne désespère pas d'une « mondialisation à visage humain », pour autant que l'on renonce à défigurer systématiquement ses objectifs et son fonctionnement. Il estime que c'est le fait d'un « réductionnisme » de la confiner aux seuls aspects économiques, commerciaux et financiers, et dénonce tant le « déterminisme » sous-jacent à la violence de ses détracteurs que le « conformisme » inhérent à la « pensée unique » issue de son idéologisation.

Ce qu'il ne dit peut-être pas assez, c'est le manque de contrepoids fiable que pourrait

représenter, à côté de la mondialisation vue comme fatalité, un mouvement syndical véritablement « mondialisé ». Or, la question est à l'ordre du jour. Pour Dan Gallin, du *Global Labor Institute* de Genève, « le mouvement syndical a besoin de se mondialiser lui-même ». Il en a les moyens théoriques, cependant les esprits ne suivent pas : « le mouvement syndical international, déplore-t-il, reste au stade d'un ensemble de réseaux assez relâchés d'organisations nationales, qui continuent à réagir à partir de réflexes nationaux ». Sans le dire ouvertement, Dan Gallin regrette un certain passéisme syndical et, dans une vision plus étendue du problème, il estime que « c'est le mouvement social au sens le plus large du terme qu'il s'agit d'unifier dans l'action et d'organiser, pour forger ensemble l'outil d'une mondialisation alternative ».

De fait, la « mondialisation alternative », discrètement mais avec obstination, est déjà en marche. Parfois en des termes voilés bien que violents. Nous pouvions déjà lire dans *Foi et Développement* de décembre 1996, sous la plume de Stepanus Djuweng, une critique sans concession d'une conception du développement qui couvre « la nouvelle manière d'étendre l'hégémonie de l'Occident sur le reste du monde à travers la culture occidentale, l'idéologie occidentale, l'économie occidentale ». Venus d'Indonésie, ces termes étaient les signes avant-coureurs de la chute du régime Suharto, symbole honni du grand capitalisme prédateur, au printemps 1998. Dans un autre registre, mais voisin de la pensée d'un Lebret sur le « développement global harmonisé », John Kurien, économiste indien, nous rapportait, quelques semaines après les événements qui ont bouleversé le paysage politique indonésien, combien le monde de la pêche s'est mobilisé contre les croyances des « grands-prêtres de la mondialisation ». Retenons sa conclusion, tirée de l'expérience des travailleurs de la pêche parvenus, en novembre 1997, à constituer à New Delhi un « Forum mondial des pêcheurs ». Pour John Kurien, « la contradiction s'accentue au Nord entre la mondialisation et la décomposition des économies et des sociétés nationales au Sud, entre l'intégration progressive d'une élite dans le marché mondial et le pillage des ressources et de la main-d'œuvre locale. Cette double contradiction crée les conditions d'un nouvel internationalisme fondé sur une opposition à la mondialisation. » Ainsi donc, la dissidence existe, la prise de conscience de la nécessité d'une « mondialisation des peuples » est en voie de développement, la « mondialisation alternative » n'en reste pas au stade de la pure utopie. Et cette mise en place, qui dispose d'instruments de recherche et d'actions tant en Afrique qu'en Amérique latine, ne met pas l'Europe à l'écart du processus. Paul Houée se dit convaincu que « l'enracinement dans le local et l'ouverture à l'universel », concrètement incarné dans la « vitalité des réseaux associatifs et culturels » locaux, est une formule d'avenir, capable d'affirmer et de réaliser « la primauté du politique et de l'éthique aussi bien sur les impératifs d'une économie hégémonique que sur les enfermements de règles identitaires ». C'est qu'il

faut bien se rendre à l'évidence : notre époque souffre autant de la mondialisation forcée que d'un retour funeste aux revendications nationalistes, voire régionalistes, au sens étriqué du terme.

L'horizon d'une mondialisation « humanisante » serait une manière de contourner le problème. Sans rejeter le mouvement sans doute irréversible de la mondialisation, de lui donner des garde-fous et de lui opposer des contrepoids.

La sauvegarde des identités culturelles devra aller de pair avec cet instrument par excellence de la mondialisation qu'est le réseau Internet. La mondialisation pourrait non seulement provoquer des replis identitaires mais des réactions ethnocentriques graves. L'expansion des communications et du cybermonde est, dans ce domaine comme dans celui de la démocratie et de la sécurité sociale, à la fois une menace et une chance. La société de l'information, telle qu'elle se développe à une vitesse vertigineuse, creuse le fossé entre les pays de haute technologie et les régions les plus défavorisées, mais les avis divergent sur les évolutions possibles du phénomène. Pour un Bruno Lanvin, cité par le mensuel *Croissance* en octobre 1996, les nouvelles technologies de l'information et de la communication constituent un domaine « où les prix ont diminué le plus rapidement au cours des vingt dernières années, ce qui est dû largement à la compétition que se livrent les entreprises des pays développés. Tout cela au bénéfice des pays pauvres : ils ont à portée de main immédiatement un instrument de richesse qui n'était accessible qu'aux riches il y encore quelques années. » On remarquera cependant que le rapport 1997 de l'UNESCO sur la communication ne partage pas tout à fait cet optimisme. L'Afrique, pour ne parler que de ce seul continent, compte seulement 1% des lignes téléphoniques disponibles dans le monde, alors qu'elle abrite 12% de la population mondiale. Cette remarque pessimiste n'empêche pas le même rapport, cependant, d'envisager la « nouvelle culture du cyberespace » comme un vecteur des « valeurs associatives de justice, de solidarité et de développement » et de croire à l'émergence d'un « nouvel humanisme ». Pour l'auteur du rapport cité, « les nouvelles technologies et notamment les réseaux électroniques peuvent nuancer la donne du marché mondial et sa logique de globalisation ». Nuancer : ce qui ne veut pas dire infléchir ! Infléchir la mondialisation, c'est-à-dire créer des alternatives, est le défi qui est posé aujourd'hui à ceux qui refusent la subordination du pouvoir politique au capital transnational, et qui refusent la fatalité d'une globalisation accentuant, au lieu de la réduire, l'allocation injuste des richesses planétaires. C'est avec quelques points, pour relever le défi, que j'aimerais conclure cet exposé.

IV – Défis

Des mouvements de citoyennes et de citoyens à l'échelle mondiale, il en existe déjà

un certain nombre, qui ont démontré leur efficacité. Que l'on songe aux organisations comme Amnesty International ou l'Action catholique pour l'abolition de la torture (ACAT), contre la torture, aux organisations écologistes ou au remarquable mouvement international pour l'interdiction des mines antipersonnel. Un mouvement affichant pour ambition de s'attaquer directement aux pouvoirs financiers ne s'était encore jamais vu. Ce n'est plus le cas depuis le lancement, très prometteur du mouvement ATTAC lancé en juin 1998 avec succès à la suite d'un appel lancé par *Le Monde Diplomatique,* auquel s'est joint immédiatement l'hebdomadaire *Témoignage Chrétien.*

En décembre 1997, Ignacio Ramonet, rédacteur en chef du célèbre mensuel *Le Monde Diplomatique* avait intitulé l'un de ses éditoriaux : *Désarmer les marchés*. Ramonet écrivait notamment : « le désarmement du pouvoir financier doit devenir un chantier civique majeur si l'on veut éviter que le monde du siècle à venir ne se transforme en une jungle où les prédateurs feront la loi ». Et l'auteur de proposer trois pistes : suppression des paradis fiscaux, augmentation de la fiscalité des revenus du capital, taxation des transactions financières.

Pour concrétiser ce programme, Ramonet en appelait à la création d'une organisation non-gouvernementale à l'échelle planétaire mobilisant l'opinion autour de la revendication d'un « impôt mondial de solidarité ».

Cet appel a rencontré un vif écho. Les soutiens ont afflué par milliers. Une association, « Action pour une Taxation des Transactions pour l'Aide aux Citoyens », plus connue sous le sigle combatif ATTAC, fut créée en juin de l'an dernier et comptait déjà 5000 membres à l'automne. Le rythme des adhésions se poursuit. Le mouvement est déjà international avec des soutiens, en dehors de la France, en Allemagne, en Belgique, en Suisse et aux États-Unis.

L'idée d'un impôt mondial de solidarité s'inspire du système de taxation proposé par l'Américain James Tobin, prix Nobel d'économie en 1972. Tobin proposait de taxer, très modestement (jusqu'à 0,25%) les opérations spéculatives (donc boursières). Ce taux très faible n'aurait pas eu d'effet dévastateur sur le cours normal du marché, mais pouvait exercer un effet de frein sur la spéculation tout en dégageant des recettes substantielles. La CNUCED a calculé, en 1996, que sur un montant de 1000 milliards de dollars de transactions par jour, imposés progressivement au taux de 0,25%, on pourrait non seulement réduire les opérations purement spéculatives dans une proportion allant jusqu'à 30%, mais dégager des recettes atteignant près de 200 milliards de dollars par an. Avec une telle somme, c'est plus qu'il n'en faut pour garantir un accès universel aux services sociaux de base.

L'ATTAC est consciente des fuites ou des rapatriements massifs de capitaine que cette taxe pourrait provoquer, à contresens évidemment du but escompté. Elle ne fait pas de la taxe Tobin un objet sacré. L'essentiel est de montrer que des voix sont ouvertes

pour chercher et trouver, à l'échelle mondiale, une mondialisation de règles éthiques et financières minimales.

L'ATTAC est montée à Davos durant le dernier World Economic Forum de Davos (29 janvier – 1er février 1999). Elle s'est faite plutôt fraîchement recevoir. Mais le Forum a tremblé. La résistance, désormais, va s'accentuer.

Au Canada, aux États-Unis, se développe le mouvement des « investissements éthiques ». Des actionnaires n'hésitent pas à faire pression sur des entreprises pour améliorer leurs performances sociales et mieux sélectionner leurs objectifs.

Se développent également les fonds de placement éthiques, qui veillent, lors de la création des portefeuilles d'entreprises à des critères tels que : des relations d'avant-garde avec les employé(e)s; l'absence de relations commerciales avec le secteur militaire; dans le secteur énergie, à la plus basse proportion possible de revenus dus au nucléaire; ces fonds veillent à s'écarter des entreprises dont les revenus proviendraient essentiellement de l'industrie du tabac.

Les défenseurs d'une mondialisation maîtrisée et éthiquement responsable se préoccupent également du commerce, comme le réseau Havelard, qui garantit des ressources minimales aux petits producteurs du Sud, ou comme le réseau « Habits propres » qui veut écarter les textiles produits dans le Sud avec le travail des tous jeunes enfants. Moraliser le commerce est une intention louable, tout en sachant qu'on ne saurait promouvoir par la force une sorte de néo-colonialisme puritain ou moralisant qui tendrait à cacher son protectionnisme tout en imposant ses normes à d'autres cultures.

Pour conclure

La mondialisation, sans la solidarité, serait une machine à broyer les vraies libertés. Une véritable menace pour la démocratie. Ce que d'aucuns ne sont pas loin de penser et de dénoncer. Tel Serge Halimi : « quand les médias et les gouvernements se métamorphosent en brigade d'acclimatation des marchés financiers, l'orthodoxie libérale devient presque totalitaire ».

La mondialisation, si elle doit représenter une chance pour l'humanité, doit être mise au service de la personne humaine. La mondialisation est peut-être le nouveau nom du développement. Mais si elle n'est pas le développement de tout homme et de tout l'homme, elle ne sera qu'une technique d'asservissement. En étant lucides sur ses enjeux, nous nous préparons, et c'est notre devoir, à la transformer en instrument du nouvel humanisme, cet humanisme dont aura besoin le XXIe siècle s'il veut être plus intelligent, et plus pacifique que celui qui s'achève, moins glorieux et sûr de lui qu'il n'avait commencé. Notre temps est un siècle humilié. J'ose espérer qu'il ne sera

pas une génération perdue. Je fais un rêve : la mondialisation sortirait des rails de la productivité, des fusions, des concentrations, des restructurations, pour se préoccuper du bien-être de toutes et de tous dans le respect de chacun(e)…

J'ai bien dit : je fais un rêve. Je ne doute pas une seconde que la réalité marchande ne laissera guère de place à ces divagations. Mais c'est là, peut-être, que se glisse une richesse qui n'est pas à vendre et qui peut même se donner en surabondance sans risquer de nous appauvrir : l'espérance. Personne n'arrêtera les êtres humains dans leur quête du plus-être, de plus d'humanité. En d'autres termes et pour reprendre une belle conviction de Vaclav Havel, président de la république tchèque, ancien dramaturge et dissident, et penseur que je tiens pour l'un des humanistes de notre temps, « il faut de longues années avant que les valeurs s'appuyant sur la vérité et l'authenticité morales s'imposent et l'emportent sur le cynisme : mais, à la fin, elles sortent, victorieuses, toujours ».

§

Albert LONGCHAMP, jésuite, théologien et sociologue de formation. Journaliste, il a été directeur de la revue mensuelle *Choisir* (Genève) de 1977 à 1985, et à nouveau depuis 1991; il est directeur de l'hebdomadaire *L'Écho Magazine* (Genève) depuis 1985 et de la publication mensuelle *Foi et développement* du Centre L.J. Lebret de Paris depuis 1995.

Source : LONGCHAMP, Albert, « La mondialisation : subir ou agir? », *Dossier du Congrès – 1999 – La mondialisation à l'heure des solidarités*, Montréal, 1999, p. 5-20.

MONDIALISATION, NOUVEAUX ENJEUX ÉTHIQUES ET ÉVANGILE

Luis Pérez AGUIRRE

« Miriam était une jeune adolescente prostituée que je connaissais bien. Elle habitait Santa Mônica, une agglomération humaine d'environ trois kilomètres de long sur deux de large : une ville sans fleur, sans plante, sans oiseau, sans eau potable : partout que des ordures. Son sol, saturé de salpêtre, est devenu pratiquement imperméable. Si, en saison sèche, on y vit et baigne dans la poussière, pendant la saison des pluies, on y vit et circule dans la boue. Imaginez les foyers d'infection suscités par cette poussière mêlée de détritus et de déchets organiques, ou encore par cette eau stagnante qui croupit sous un soleil tropical. Imaginez aussi les odeurs que dégage le centre-ville où s'entassent, comme des troupeaux, plus de cent mille personnes qui s'y rendent chaque jour pour y travailler ou y chercher du travail. Il faut voir ces cinquante mille gosses traîner dans la boue et chercher leur nourriture dans les ordures : la rue est leur maison. Pas un seul hôpital dans toute la zone !

Sous le toit de carton de sa maison construite d'une seule pièce, Miriam, mal nourrie, commence à perdre l'appétit et à ressentir un début de fièvre. Un jour passe, puis deux. La fièvre monte : elle refuse de manger. Elle tousse et, sans raison apparente, son corps se couvre de taches d'un rouge vif. Les jours se succèdent. Survient une diarrhée : la peau se dessèche et l'éruption, en atteignant les yeux de Miriam, provoque une infection et une inflammation. Au bout de la deuxième semaine, la peau en se desquamant y laisse des plaies vives. Les quintes de toux sont persistantes et prolongées; la diarrhée, tenace. N'absorbant plus aucune nourriture, Miriam sent s'affaiblir son organisme : il perd de l'eau et, peu à peu, des sels et des éléments nutritifs. Elle se déshydrate à un point tel que sa soif devient bientôt insupportable. Ses quintes de toux, trop faibles pour dégager ses poumons, sont pourtant encore trop fortes pour que les muscles de son cœur puissent les supporter. Peu à peu, s'éteint la vie de Miriam ».

C'est ainsi que la rougeole a tué Miriam, Pedrito, Lucia… l'après-midi d'un mois de mars dans un bidonville de l'Amérique latine. Mondialisation? Crime organisé? Violation des Droits humains? Les assassins et les tortionnaires ne s'appellent plus Général Pinochet, Videla ou Capitaine Astiz, mais rougeole, tétanos, coqueluche, diarrhée… Que ce soit hier, aujourd'hui ou demain, ils tuent chaque jour des milliers d'enfants en Amérique latine. La justice condamne les assassins, dénonce les tortionnaires, poursuit les auteurs de violations des Droits humains? Mais où se cachent-ils les vrais responsables de ces violences, de ces milliers de crimes? Qui sont les responsables des marques de mort désormais inscrites dans le code génétique de millions d'enfants de nos pays appauvris?

La mondialisation et la non-personne

Mes chères Sœurs et mes chers Frères, ce n'est pas sans émotion que j'ai accepté de venir partager avec vous, durant ces quelques moments, les sentiments éprouvés dans cette expérience de travail parmi les plus petits et les exclus en Amérique latine. Malgré la situation que nous vivons, malgré la lutte féroce que nous avons eue à affronter dans le Cône Sud, sous les régimes de sécurité nationale — tel un rescapé de la mort et de la disparition forcée, j'en suis revenu, grâce à la solidarité des amis de partout dans le monde — je me sens bien à l'aise ici, parce que je suis convaincu que vous parlez le même langage que moi, que vous avez les mêmes aspirations que moi. Je vous sens ouvert(e)s à l'appel des pauvres, des exclu(e)s, des oublié(e)s, qui réclament un peu de droit et de justice dans ce monde de globalisation.

Voici d'abord deux informations terriblement banales du monde globalisé que j'aimerais vous communiquer au tout début de cette intervention :

- les avoirs des 84 personnes les plus fortunées du monde dépassent le produit brut de la Chine qui compte 1,2 milliards d'habitants;
- les avoirs des 225 plus grandes fortunes du monde équivalent au revenu annuel de près de 50 % des plus pauvres de la planète, soit de 2,5 milliards d'habitants.

En prélevant seulement 4 % de ces sommes, on pourrait assurer à tous les habitants de la Terre une infrastructure qui garantirait le droit à la santé, à l'éducation, à l'eau potable et à une saine alimentation.

Et ce n'est pas une somme impossible à réunir : elle correspond à ce qu'on a dépensé en cosmétiques l'an passé, aux États-Unis. Qui d'entre nous, moi y compris, ne pourrait pas vivre avec 95 % de ce qu'il possède?

Il existe des moments si graves dans la marche de l'humanité que pour les exclu(e)s

par exemple, la vie au quotidien est devenue une pure folie ; elle est la négation même de la prudence, de l'ordre international actuel, des évidences et de la sagesse même. Pour les exclu(e)s, vivre aujourd'hui, c'est accepter de faire continuellement un saut périlleux dans l'inconnu ; un inconnu qui les enserre entre la vie et la mort, entrel'amour et la haine, entre la justice et l'oppression.

Si, à l'ambiguïté du silence, je préfère la maladresse d'une parole — le « parler à temps et à contretemps » — il ne faut quand même pas se tromper sur ce qui est en jeu. Il ne faut pas tricher avec les mots. Il est bien difficile de traiter de la question de la mondialisation, de la dictature des marchés financiers qui conduit à l'implosion de nos États et de nos institutions, à la disparition du peu d'espace démocratique que nous avions acquis. Il n'est guère plus simple de discourir sur le néolibéralisme qui alimente les tensions ethniques, la xénophobie, les guerres civiles inutiles et dévastatrices; de disserter sur ce système à qui on doit la montée en puissance des réseaux des gangsters, des barons de la drogue, des chefs de guerre et des mercenaires qui ont tôt fait d'occuper le vide créé par la désintégration de la société mondiale. Les guerres de ce siècle ont coûté 109 millions de vies. Le carnage le plus colossal jamais perpétré dans l'histoire humaine se poursuit encore maintenant: un holocauste gigantesque dans lequel Mammon est en train de tuer 34 000 enfants par jour comme coût acceptable pour faire des affaires.

Il est bien difficile de saisir les nuances du vocabulaire. N'appelons pas « structure économique » ce qui n'est qu'un traité de guerre écrit avec le sang des humilié(e)s. Notre réflexion pourrait nous faire croire que nous sommes devant une définition technique de la mondialisation pouvant nous amener à nous sentir gonflés d'une irresponsable utopie. Plus jamais un discours séparé de la pratique quotidienne ! « *De nos jours, les concepts envahissent de plus en plus les discours. On parle de chômage plutôt que de chômeurs : d'exclusion plutôt que de laissés-pour-compte; des inégalités... sans y toucher vraiment. Les paraboles évangéliques, elles, ne platonisent pas. Elles ne prennent pour argent comptant que les existences personnelles. Je suis ceux que j'aime. Je préfère les amis à l'amitié, les justes à la justice, les nomades des jours ouvrables aux sédentaires des abstractions. L'âpre chemin vers la vérité à la vérité elle-même, car, transitaire, elle s'attrape au vol, elle se biographie* »[1].

Il faut faire du neuf en nous laissant défier par l'Évangile et après, — ce qui est le plus difficile — agir en conséquence. La priorité absolue dans la dynamique de justice, c'est la pratique. La connaissance biblique est de l'ordre de l'amour actif. La véritable orthodoxie c'est *l'orthopraxie*. La pratique va juger de la vérité de toute confession de foi. Et ici, on ne peut pas agir en solitaire. Il importe donc de bien situer l'action, de telle sorte que l'identité du Royaume ne soit pas mise en péril.

1. "Tenue de voyage de René Gaillard" dans *Golias Magazine* n° 54, mai-juin 1997, p.76

Avant de parler de mondialisation, je sens que j'ai la responsabilité de me faire proche de la parole des démunis et des petits, du Dieu qui nous parle à partir de la catastrophe du pauvre.

Ce n'est pas facile de parler de mondialisation, car j'ai souvent mal au cœur quand je vois le gaspillage de plus en plus marqué de notre société de consommation; quand j'assiste à la montée de l'individualisme et de l'égoïsme dans le monde des riches. Je souffre de voir qu'on passe souvent à côté de l'essentiel et, en même temps, de découvrir que la misère n'est pas innocente. Je souffre de constater, malgré tant de générosité, combien peu nombreux sont ceux qui ont les mains propres vis-à-vis ces mécanismes qui engendrent la pauvreté. Par contre, ils sont sans nombre les responsables qui, par action ou omission, condamnent les petits à une hygiène lamentable, à la promiscuité, à une alimentation insuffisante, aux épidémies, au froid bref, à une existence qui est la négation même de « l'ordre international » qu'on nous impose.

Ce n'est pas facile de parler de mondialisation. Mais en regardant dans les yeux de mes orphelins et de mes enfants abandonnés avec qui j'habite depuis longtemps; en scrutant du regard ces femmes que j'accompagne dans les rues de Montevideo et qui se prostituent à cause de la faim, je me sens obligé de faire ce que mon frère jésuite martyr assassiné au Salvador, le Père Ignacio Ellacuria, appelait, selon une métaphore de la médecine, une *coproanalyse*; c'est-à-dire un examen des fèces, des excréments de la civilisation des riches, car c'est vraiment ce qui nous apparaît quand nous faisons l'analyse ou le diagnostic de la réalité de nos peuples crucifiés. C'est à partir de leur réalité qu'on connaît et qu'on subit la maladie de ceux qui la produisent. Tout semble indiquer que cette civilisation qu'on appelle chrétienne est gravement malade. Pour lui éviter une fin fatale, il est urgent de promouvoir un effort de solidarité. Il faut se convertir pour transformer cette civilisation de l'intérieur; il faut l'aider prophétiquement à alimenter et à provoquer une nouvelle conscience collective.

Cette dynamique est extrêmement difficile mais elle est nécessaire si on veut rendre possible la réconciliation avec nos peuples du Sud. En guise d'exemple, voici une situation qui parait banale mais qui, en fait, est très significative : on est arrivé, au Sud, à ce surprenant paradoxe de donner une signification théologique à la merde !… Des millions de personnes survivent dans nos pays pauvres, grâce aux détritus, aux ordures et aux fientes, pendant qu'ici, par exemple, les gens dépensent quatre milliards de dollars par an pour alimenter leurs chiens et leurs chats domestiques et ce, sans tenir compte des millions qui se dépensent dans les magasins de vêtements et dans les boutiques de toilette pour animaux domestiques. Ajoutez à cela le gaspillage en publicité…

Ce petit exemple démontre l'imbécillité de notre nouvel ordre international… Avec ce qu'on dépense chaque année en Europe pour alimenter des animaux domestiques, on

pourrait alimenter dix millions de personnes dans les pays du Sud. Il y a donc quelque chose de pire que de subir l'injustice impunément : c'est de l'infliger d'une façon aussi stupide et organisée.

Il faut, là encore, revenir au Maître : *Avant de présenter ton offrande, va d'abord te réconcilier avec ton frère.* Et j'ajoute : « avec ta sœur », car il est clair que les femmes forment la moitié de notre population; elles assument environ les deux tiers du travail mondial, mais ne reçoivent qu'un dixième du revenu mondial et possèdent moins d'un pour cent de la propriété mondiale.

Face à cette situation, c'est se cacher la réalité que de continuer à se baser sur une notion de pauvreté sans tenir compte du sexe. La pauvreté ne frappe pas les hommes, les femmes et les enfants de la même façon. Ce n'est pas un hasard si les femmes, au Sud, sont doublement pauvres mais nous leur imposons un statut inférieur parce qu'elles sont femmes et enfantent, et ainsi nous les refoulons dans la pauvreté. La pauvreté est d'abord et avant tout le problème des femmes et des enfants. La féminisation de l'état de pauvreté est donc une conséquence directe du péché structurel du sexisme.

À cause de mon expérience quotidienne avec la mondialisation, vous comprendrez qu'il m'est difficile d'aborder ce sujet sans me poser cette terrible question : comment faire vivre ces enfants qui vont mourir avant d'avoir pu prendre conscience du temps? C'est le thème de la violence économique considérée du point de vue de ceux qui sont démunis. À l'opposé d'une conception libérale qui centre son discours sur les caractéristiques des conséquences de la mondialisation sur la personne, mon expérience met le focus sur « la non-personne », sur la multitude pauvre de nos pays.

Dans l'antiquité, les grecs appelaient l'esclave *aprosopos,* c'est-à-dire « celui qu'on ne voit pas », le sans-visage, la non-personne. C'est aujourd'hui le visage des marginalisés, des zonards, des prostituées, des enfants de la rue, des ombres des exclus, de tous les oubliés de la communauté internationale mondialisée.

La mondialisation est en soi diabolique. Le mot diabolique est ici à prendre dans son sens grec (« ce qui divise »), qui s'oppose au symbolique qu'on décrit comme « le signe de reconnaissance de deux morceaux brisés ». Défendre la mondialisation telle qu'elle se présente aujourd'hui, c'est défendre une réalité qui refuse d'expulser le « mal » et qui diabolise ses adversaires, parce qu'une minorité s'identifie au « bien ».

Comment parler de ma rencontre avec la mondialisation à partir de la souffrance de l'innocent(e), de la longue plainte des humilié(e)s et des opprimé(e)s par des structures économiques injustes et apparemment abstraites? Voilà des questions dont les vraies réponses surgissent des pauvres eux-mêmes. Parler de lutte contre la violence que provoque la mondialisation de l'économie de marché, ce n'est pas traiter d'une question d'ordre théorique. C'est davantage un *style de vie,* une façon d'être l'objet du fléau le plus dévastateur et le plus humiliant que constitue la situation de violence et de pauvreté

inhumaine dans laquelle vivent des millions de latino-américain(e)s. Cette situation infrahumaine de la non-personne est extrêmement dure, mais heureusement elle peut être aussi à la fois le lieu d'une expérience de libération et de dignité.

La seule réponse possible à l'immense violence de la dictature des marchés financiers mondiaux et à la clameur de la masse des pauvres latino-américains, c'est l'engagement pour la défense des droits de la personne. Cette pratique poursuit une action collective de transformation, d'humanisation en vue de remettre l'histoire entre les mains des non-personnes.

Mais cette expérience de lutte contre la dictature des lois du marché global, aux côtés des absent(e)s de l'histoire, nous fait nécessairement perdre les repères habituels. Au creux de l'action, nous découvrons un nouveau rapport entre connaissance et transformation. Car la personne ne connaît véritablement que ce qu'elle fait. Se pose alors la question du politique qui, en fait, est en lien étroit avec l'existence humaine, à savoir : toute l'organisation de la vie sociale.

C'est ici que se situe la limite de ce que nous affirmons : nous ne traitons pas de l'exclusion « en soi », comme s'il s'agissait de quelque abstraction universelle que l'on pourrait décrire « objectivement ». Nous pensons que le contraste géographique, racial, sexuel, culturel, religieux, bref, *d'où l'on se situe,* assumé en tant que tel, est le seul et unique présupposé, le seul et unique point de départ méthodologique qui puisse créer, donner vie et légitimer notre réflexion.

Il est important de s'accorder sur le fait que l'analyse sociale et l'éthique sont indissociables. Il n'y a ni science ni analyse sociale qui soit neutre. Rien dans la sociologie et l'économie peut prétendre à une pure objectivité car « *tout est selon la douleur avec laquelle on regarde* » (Mario Benedetti). La réalité de l'exclusion, si minime et banale soit-elle, est un code difficile à lire. *« Le fait de pouvoir élire librement des maîtres ne supprime ni les maîtres ni les esclaves »* (Herbert Marcuse). Et les esclaves ne savent même pas qu'ils sont esclaves, ce qui signifie qu'objet et perception de l'objet ne coïncident pas nécessairement. Inévitablement, nous percevons toujours les réalités à partir d'une clef de lecture donnée : nous avons besoin d'une clé pour ouvrir la porte et rentrer dans le champ de telle ou telle réalité. Pour approcher la tragédie de l'exclusion, nous avons donc à nous demander où se trouve la clé qui nous permettra d'avoir accès à sa compréhension.

L'importance du lieu social

Nous faisons face ici à un problème majeur : on ne peut changer la réalité ou lutter contre l'exclusion à partir de n'importe où, ni à partir de n'importe quelle disposition intérieure. Quand on fait un retour sur des échecs importants, on se rend compte

souvent qu'en réalité, ce ne sont pas les théories ou les connaissances qui ont fait défaut, mais bien *le lieu à* partir duquel on a voulu agir. À ce propos, il serait bon de se rappeler le mot si pertinent de Friederich Engels, mot qui, avec le temps, est devenu maxime populaire. Il dit ainsi : « *l'on ne pense pas la même chose selon que l'on vit dans une cabane ou dans un palais* »[2]. La simplicité d'une telle affirmation constitue, nous n'en doutons pas, une des expressions les plus lumineuses de la pensée contemporaine. Ce qu'affirme Engels avec sa « boutade » c'est que, bien que la vérité soit absolue, l'accès que nous pouvons en avoir ne l'est pas. C'est-à-dire que, bien qu'un certain accès réel à la vérité nous soit possible, il sera toujours conditionné par la réalité elle-même et aura toujours, pour autant, un caractère relatif. Jamais il ne sera neutre et inconditionnel. Resituée dans le contexte de l'importance du lieu social, cette déclaration d'Engels vient donc confirmer que la réalité n'est pas ressentie (vue ou expérimentée) de la même façon à partir d'une cabane ou à partir d'un palais.

Tout cela est d'une importance capitale pour notre propos. En effet, même en supposant les meilleures intentions, la meilleure bonne volonté et les meilleures capacités intellectuelles, il y a des lieux d'où tout simplement on ne peut ni voir ni sentir la réalité de façon à ce qu'elle nous ouvre à l'amour et à la solidarité.

Alors, il ne nous reste qu'une solution : *changer de lieu social.* Le lieu social, c'est le point à partir duquel on perçoit, on comprend la réalité et on essaie d'agir sur elle. Il nous faut donc passer du lieu social des élites au lieu social des exclu(e)s. C'est à partir du monde des pauvres que nous devons lire la réalité de la violence, si nous voulons nous engager pour sa transformation. La vision qu'ont les pauvres et les opprimé(e)s de la violence économique doit être le point de départ et le premier critère pour lire et comprendre aussi bien le monde globalisé que la violence qu'il provoque.

C'est aussi simple que cela, mais c'est tout aussi grave d'en arriver aux conclusions et d'en peser les conséquences. Où est-ce que je me situe? Où sont mes pieds et ma praxis en matière de solidarité? Car la question est de savoir si je suis au bon endroit pour accomplir ma tâche. Un tel processus ne peut être mis en marche que par ceux et celles qui sentent dans leur chair la brûlure de l'injustice et de l'exclusion sociales. Gustavo Gutiérrez, grand théologien péruvien, a raison d'affirmer que « *la solidarité avec le pauvre et la lutte contre* la *pauvreté.., apparaissent comme des tâches titanesques* ». Il ne s'agit donc pas d'un acquis définitif mais d'un processus de conversion permanent.

Ignacio Ellacuria, lâchement assassiné au Salvador par des militaires obscurantistes, aimait rappeler que l'Université Centraméricaine, dont il était le recteur, avait pris une option en faveur des exclu(e)s. À ce propos, il affirmait que la tâche d'éduquer implique *« d'abord le lieu social pour lequel on a opté puis le lieu à partir duquel et pour lequel on*

2. Citation de Ludwig FEUERBACH dans *Contre la dualité du corps et de l'âme,* Werke II, Leipzig 1846, p. 363, in Ludwig FEUERBACH et la fin de la philosophie classique allemande.

fait des interprétations théoriques et des projets pratiques; finalement, le lieu d'où part la pratique et à laquelle on subordonne ses propres pratiques »[3].

À la racine du choix de ce lieu social, il y a *l'indignation éthique* que nous ressentons devant la réalité de l'exclusion : le sentiment que la réalité de l'injustice, dont sont victimes la grande majorité des êtres humains, est si grave qu'elle exige une attention incontournable; la perception que la vie même perdrait son sens si elle tournait le dos à cette réalité. Il ne sera jamais possible de travailler à être plus humains à partir du point de vue des centres de pouvoir et de savoir, ni même en se situant à partir d'une prétendue neutralité. Cette pratique est appelée d'avance à être condamnée et à tomber d'elle-même lorsqu'elle aura à soutenir la preuve des faits, comme cela est arrivé au jésuite de Camus dans *La Peste*.

Personne ne peut prétendre voir ou sentir les problèmes humains, la douleur et la souffrance des autres à partir d'une position « neutre », absolue, immuable dont l'optique garantirait une totale impartialité et objectivité. Une telle ambition sera toujours une négation de l'unique approche de la réalité de l'autre et donc, de celle de Dieu que « nous ne voyons pas », comme dit saint Jean…

Il est donc extrêmement urgent de provoquer une rupture épistémologique. La clé pour comprendre ceci est dans la réponse que chacun(e) de nous donnera à la question : « d'où » est-ce que j'agis? C'est-à-dire quel est *le lieu que je choisis* pour voir le monde ou la réalité, pour interpréter l'histoire et pour situer mes actes transformateurs?

Mieux que n'importe quel autre moyen particulier, la manière d'exprimer sa sensibilité et son intérêt à rendre la société plus humaine réside, en effet, dans une pratique active de la *solidarité,* notamment avec les démuni(e)s qui font l'objet de discriminations et de marginalisations intolérables. Tout ce qui signifie une violation de lintégrité de la personne humaine, comme la torture morale ou physique, tout ce qui est une offense à la dignité de la personne, comme les conditions de vie inhumaines, l'esclavage, la prostitution, le commerce des femmes et d'enfants, ou encore pour ceux et celles qui bénéficient d'un emploi les conditions de travail dégradantes qui réduisent les travailleurs au rang de purs instruments de production, sans égard pour leur dignité, tout cela constitue des pratiques infâmes qui nous engagent toutes et tous à nous impliquer dans les solidarités sociales.

Mais il existe aussi les exclu(e)s, ceux et celles qui n'ont pas accès au monde du travail. Exclu ! Le mot est à la mode et l'exclusion, elle, existe à l'échelle planétaire. Pour la première fois en 1995, l'ONU a organisé une conférence à Copenhague pour tenter de lutter contre ce fléau. Exclure, c'est mettre en dehors de, repousser, écarter, ne point admettre, nous dit le dictionnaire. Étymologiquement, le mot vient du latin *ex,* hors

3. Ellacuria, Ignacio, "El auténtico lugar social de la Iglesia", en *VV.AA. Desafios cristianos*, Misión Abierta, Madrid, 1988, p. 78.

de, et *ciaudere,* fermer. Ainsi, il y aurait, dans notre monde, des gens en dehors, les exclu(e)s et des gens en dedans, les inclus(e)s. « *Autrefois, un certain discours séparait, d'une manière similaire, les fous et les non-fous. Il mettait d'un côté les malades mentaux et, de l'autre, les gens normaux. La barrière était nette, claire et précise. Pas question de mélanger, d'émettre le moindre doute sur le bien-fondé de la séparation. Aujourd'hui, la psychologie est venue renverser ces certitudes* »[4]. Pour parler des exclu(e)s, surgit alors un nouveau langage, apparaissent de nouveaux termes qui donnent ses dimensions à cette tragique réalité. On invente un vocabulaire pour désigner une espèce humaine, celle qui ne compte pas. Dans nos pays, on parle déjà des « jetables ». Le problème aujourd'hui, ce n'est pas celui de l'exploité(e), car l'exploité(e) reçoit au moins un salaire; le problème, c'est celui de la non-existence dans la société; celui de ne pas avoir de travail, d'être une main-d'œuvre en surnombre et rejetée.

« Jetable » : voilà un nouveau concept, un nouveau mot. Un nouveau type de crucifixion, la crucifixion de la personne qui est de trop. Hinkelammer disait que l'on continue à avoir besoin de beaucoup de choses du tiers-monde : de sa nature, de son air, de ses mers, de ses plages, de tout ça. Ce dont on n'a plus besoin, c'est de la majeure partie de sa population devenue une sous-espèce humaine qui ne compte plus… Quel concept se fait-on alors de l'espèce humaine? Elle se divise en deux : celle qui compte et celle qui ne compte pas…

Il faut donc affiner notre langage et distinguer entre un pauvre exploité dans le monde du travail et un exclu. Le « pauvre » serait un « marginal inclus » dans le système de production; c'est-à-dire un exploité et un opprimé encore à l'intérieur des limites du système et du marché du travail. L'exclu(e), c'est la personne « hors du système ». Et plus vous « entrez » dans l'exclusion, plus vous perdez la notion de votre moi individuel, c'est-à-dire de votre corps; et de votre moi social, c'est-à-dire de votre relation avec autrui. Et moins vous prenez conscience de cette situation, plus les gens le sentent et vous évitent : c'est un cercle vicieux. Quand se produit cette rupture du lien économique, puis social, puis affectif, il ne reste plus rien que l'immense détresse de la solitude.

L'engagement solidaire

La solidarité naît de l'engagement concret dans ces sociétés dont nous imaginons mal à quel point elles sont décomposées, exploitées, affamées. Quiconque a tant soit peu connu ces situations n'a pu qu'être bouleversé par les énormes distorsions sociales qui se lisent sur ces multiples visages, comme aussi par l'invraisemblable cynisme et sadisme qui caractérise l'attitude des nantis. Très rapidement, il apparaît que, non

4. ROMANENS, Marie, "Et si nous étions tous des exclus?" *L'Actualité Religieuse*, 15 avril 1995, p. 9.

seulement l'écart toujours croissant entre riches et pauvres ne peut être réduit, mais encore que le système lui-même ne peut être amélioré : il possède sa propre dynamique interne qui conduit nécessairement aux scandaleuses disparités que chacun(e) de nous peut constater.

Avec les exclu(e)s, nous nous demandons si, au-delà du clivage entre les droits individuels et les droits collectifs, le droit au développement n'apparaît pas comme une revendication de portée obligatoire et universelle. La pauvreté, la malnutrition, les situations de marginalisation, la dépendance culturelle, scientifique et technologique caractérisent les conditions de vie des populations appauvries. Leur aspiration à la dignité et leur cri d'amertume font apparaître la concrétisation du droit au développement comme un processus indivisible qui exige un nouveau contrat social, une collaboration plus juste et équitable entre les humains, et un renforcement de la solidarité.

Mais *le sentiment* de solidarité doit engendrer *un mouvement de solidarité*. Pour réaliser la justice sociale, il faut toujours qu'il y ait de nouveaux mouvements de solidarité. Une solidarité qui doit déborder classes et catégories sociales dès qu'il s'agit de préserver ce bien qu'est l'humanité. Elle doit toujours exister là où l'exigent la dégradation humaine, l'exploitation et la croissance de l'exclusion et de la faim. Nous sommes tous convoqués et tenus à entreprendre ce qui est en notre pouvoir pour faire face à ces situations, même si elles se produisent loin de nous. Il est vrai qu'il y a des situations sur lesquelles nous n'avons aucune prise, ni directement ni immédiatement. Il ne faut pourtant jamais accepter de dire comme de façon définitive : « *elles ne me concernent en rien*; ou : *suis-je le gardien* de ces frères et sœurs? Car, *ne sommes-nous pas membres les uns des autres* » (Éphésiens 4:25).

La mondialisation, la globalisation des marchés a creusé un fossé, a élevé une barrière entre les nantis et les exclus. Prêtons attention alors à la voix d'Abraham : « *Entre vous et nous il a été disposé un grand abîme, pour que ceux qui voudraient passer d'ici vers vous ne le puissent pas et que de là non plus, on ne traverse pas vers nous* » (Luc 16:26). Dans cette parabole de Lazare, Abraham dit au mauvais riche qu'entre lui et Lazare il y a désormais un fossé infranchissable. Comme la barrière érigée sur terre par la mondialisation devient insurmontable, ainsi en sera-t-il dans l'au-delà. Et cette fois encore, au détriment du riche. Abraham lui-même ne peut pas la franchir. Il ne s'agit même plus du trou de l'aiguille : « l'emmurement » est total. Aucun espace ici pour ces espérances aussi faciles et suspectes que sont les consolations symboliques des vieilles rhétoriques chrétiennes sur la pauvreté ! « *Le drame pascal de Jésus invite à beaucoup plus de profondeur et de vérité. S'il est allé aussi loin, c'est que l'enjeu pointé est d'une gravité exceptionnelle. Cette parabole nous en convainc. Mais on peut la tenir à distance d'une*

vague inquiétude qui n'engage à rien »[5]. Mais gare à nous ! Ce fossé dans l'au-delà n'est pas une simple métaphore. Le « entre vous et nous » de la parabole se situe d'abord dans notre temps et notre cité. Le drame est au centre de l'image, comme aussi au centre de la mondialisation. Le refus de partager le pain, la barrière érigée entre le riche et Lazare confrontent notre situation actuelle.

La question fondamentale qui se pose est de savoir de quel côté de la barrière on se situe. Complices des puissants et possédants ou solidaires des démunis et exclus? Le drame est aussi qu'on peut donner du pain sans partager vraiment, sans établir une relation humaine, sans changer les rapports sociaux injustes, sans établir une authentique fraternité (Jacques Grand'Maison). Nos barrières de tous les jours sont bien camouflées. On s'arrange pour se protéger des exclu(e)s et pour trouver des solutions de luxe afin de les « parquer » hors de nos regards. Le mauvais riche s'arrange pour ne pas voir Lazare. Quand on spiritualise la pauvreté et l'exclusion, c'est une autre façon de lever de subtiles barrières qui évacuent tout le courant prophétique de la Bible, depuis Amos jusqu'à Jésus.

Du monde déprimé des campagnes, du monde des Indiens et des travailleurs dont la sueur sert à irriguer la tristesse, surgit aussi l'appel du droit à sortir de la misère. Droit au respect, droit à ce qu'on ne les prive pas de leur aspiration à participer à leur propre libération, droit à ce que tombent les barrières de l'exploitation.

Alors on le voit : la réaffirmation solennelle du *droit* à *la vie* s'impose et ce, aussi bien à Quezaltenango au Guatemala, face aux séquelles qu'ont laissées les abominables massacres, que dans le bidonville de Sao Paulo au Brésil, face aux morts silencieuses causées par la rougeole aux effets toujours aussi dramatiques. Oui, il nous faut encore aujourd'hui nous souvenir de cette toute première exigence de la dignité de la personne humaine : qu'on ne lui vole pas sa vie, qu'on ne la tue pas comme une bête ou même moins qu'une bête. L'Amérique latine connaît encore des camps de la mort, des escadrons de la mort, des prisons, des disparus... et aussi des affamés, des moribonds victimes de toutes sortes de maladies qu'on pourrait contrôler. Oui, il faut clamer très fort le droit de l'homme et de la femme à la VIE.

Mais il ne faut pas aller trop vite car nous sommes confrontés à une réalité dérangeante : neutraliser la violence inhérente à la mondialisation des marchés est un projet absolument inaccessible, hors de notre portée ou, pis encore, il incarne un cruel cynisme vis-à-vis la grande majorité de la population du monde : les pauvres, les exclus, les exploités, hommes et femmes submergés dans une abjecte pauvreté, qui vivent dans les conditions plus cruelles et indignes que celles des animaux d'ici au Nord.

Il est terrible de constater l'impassibilité mondiale face à cette réalité de violence. C'est difficile à croire, mais il faut se rendre à l'évidence que la misère, la souffrance et

5. GRAND'MAISON, Jacques, *Cri de Dieu Espoir des pauvres,* Éditions Paulines, Montréal, 1977, p. 5

la violence des masses sont travesties en réalités abstraites. L'extension et la dimension massive de l'injustice font qu'elle tend à perdre sa capacité de susciter l'indignation parce qu'elle est devenue endémique à force d'être fréquente et banalisée. Cette violence ne parvient plus à émouvoir et à engager profondément. Nous ne sommes plus vulnérables, car d'innombrables mécanismes nous protègent de l'impact que cette réalité pourrait exercer sur nous pour nous motiver à agir. La mort d'un grand nombre de pauvres révèle non seulement un problème d'ordre matériel, mais aussi un dramatique problème d'ordre éthique et spirituel.

Face aux cris des exclus : « *Seigneur, Fils de David, aie pitié de nous !* », (Matthieu, 20:29s), Jésus réagit : il est « pris de pitié », littéralement « ému jusqu'aux entrailles », pris aux tripes. Ces réactions de Jésus nous font mieux comprendre son attitude prophétique. Elle s'apparente à celle de la révélation de son Père qui, par compassion pour les esclaves, s'attaque, « la main levée et le bras tendu » (Deutéronome 4:34-5,15) aux oppresseurs de son peuple. Cette attitude peut choquer des chrétien(ne)s et apparaître comme peu « édifiante » pour celles et ceux qui prétendent accéder au Dieu de Jésus à partir d'un lieu « neutre » et « impartial ». Selon l'évangile de Matthieu (23), Jésus de Nazareth a insulté les scribes et les pharisiens sept fois en les accusant d'hypocrites, cinq fois en les accusant d'aveugles et une fois en les accusant de stupides et ce, sans parler du nombre incalculable de fois où il leur a prêché « la justice, la compassion et la bonté ». C'est qu'on ne peut authentiquement compatir avec l'opprimé(e) sans qu'en même temps ne surgisse l'indignation contre l'oppresseur.

Sentir pleurer le pauvre, goûter ses larmes, caresser sa « chair » qui souffre, qui est affligée, voilà ce qu'exige cette dignité de la chair qui occupe la place centrale dans notre façon de concevoir la religion du cœur compatissant. C'est *cette matérialité de la réalité* que nous découvrons quotidiennement dans la violence des corps affamés et abîmés de nos frères et sœurs, elle illumine nos yeux quand on lit dans l'Évangile « *Venez, les bénis de mon Père, héritiers du Royaume préparé pour vous depuis la création du monde. Parce que j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif…»* (Matthieu 25:34-35).

Il est absolument nécessaire de prendre en considération cette « matérialité », cette « sensibilité » dont nous parlons parce qu'elles représentent rien de moins que le premier critère de l'éthique chrétienne. C'est ce critère qui caractérise les actions humaines, les décisions en bien ou en mal dans toute pratique chrétienne.

Quand l'Évangile de Matthieu cite la parole d'Osée (6:6) : *« C'est la miséricorde qui me plaît et non les sacrifices »*, c'est pour nous dire que cette miséricorde est la clé de la compréhension, dans le Nouveau Testament, de la « *hesed »,* Ancien Testament, de la compassion entre les humains. Dans Osée, le strict parallélisme synonymique entre la compassion et la connaissance de Dieu, et l'opposition aux sacrifices et holocaustes, manifeste clairement le sens de la relation interhumaine qui tient pour déjà acquise la

connaissance de Dieu. Jérémie parle dans le même sens et son discours est on ne peut plus explicite (22:16) : « *Il défendit la cause du pauvre et de l'indigent. N'est-ce pas me connaître? Oracle de Yahvé* ». De plus, dans de nombreux textes de la Bible hébraïque et à travers des parallélismes extrêmement clairs, la compassion « *hesed* » est liée à la justice « *sedaqah* » et au droit « *mispat* ». Il s'agit donc d'une compassion étroitement liée au sens de la justice.

La dureté de cœur est mise en parallèle avec la capacité d'indignation que nous devons conserver et cultiver sans cesse. Hélas, à partir d'un long et tortueux chemin, notre culture a laissé disparaître ce parallélisme pour construire deux catégories séparées : l'amour et la justice[6].

La compassion comme clé

La description développée par Jésus dans la parabole du Bon Samaritain (Luc 10:25-37) nous offre la clé dont on a tant besoin pour expliquer avec clarté la raison d'agir propre des chrétiens et de tant de personnes de bonne volonté qui luttent pour les droits des oubliés, des appauvris et de tous ceux et celles qui sont méprisés par les puissants. Il est intéressant de noter que Jésus, dans la parabole, ne décrit pas le fait de « devenir le prochain » par la proximité ou par la présence de quelqu'un (le prêtre et le lévite étaient présents et proches), mais bien par la capacité ou non d'être compatissant (pâtir avec) au besoin de la victime qui le presse de s'approcher d'elle. Seul celui-là qui compatit devient le véritable prochain.

Le Samaritain s'est approché du blessé gisant au bord du chemin, non pas pour s'acquitter froidement d'un devoir ou d'une obligation religieuse, mais tout simplement parce qu'il avait *les entrailles bouleversées* (c'est ce que signifie littéralement le verbe *splanjhnizein* utilisé par Luc 10:33). Là se trouve le cœur de la réponse. Au contraire, le prêtre et le lévite, eux, étaient mus par le devoir. L'obligation religieuse leur importait davantage que *la personne concrète* dans le besoin auquel un peu plus de sensibilité les aurait poussés à être attentifs. La perfection que Jésus exigeait de ses disciples (Matthieu 5:48) est définie par Luc (6:36) comme étant le devoir de miséricorde : « comme votre Père est miséricordieux ». Voilà une condition essentielle pour entrer dans le Royaume des Cieux (Matthieu 5:7).

Mais les termes « miséricorde » et « compassion » n'expriment pas exactement l'émotion que ressentait Jésus. Compassion signifie quelque chose comme « sentir avec » et partant, il rejoint un des aspects de la solidarité. La compassion et la miséricorde essaient de traduire un vocabulaire grec difficile à interpréter, qui vient, comme déjà dit, de la racine *splajnon*, c'est-à-dire « entrailles » ou « sein maternel ».

6. Lire PEREZ AGUIRRE, Luis. *Tout commence par un cri*. Les Éditions de l'Atelier, Paris, 1997.

Dans le Koïné du Nouveau Testament, le terme est synonyme de « cœur », c'est-à-dire du centre du sentiment et des motivations les plus profondes et les plus nobles qu'un être humain puisse connaître. Quand le Nouveau Testament se réfère aux « entrailles », c'est pour indiquer le lieu, la source et la profondeur des sentiments humains qui conduisent à une réaction de pitié : la compassion. Le verbe grec *esplagjnizomai,* employé dans tous ces textes, dérive du substantif *esplagjnon* qui signifie ventre, entrailles, intestin, cœur, c'est-à-dire les parties internes de l'être humain d'où semblent surgir les émotions les plus profondes. Le verbe grec nous indique un mouvement, un dynamisme ou une impulsion forte qui jaillissent des entrailles, une réaction en quelque sorte viscérale. Il s'agit donc d'une réalité beaucoup plus concrète et mobilisatrice que la compassion.

En fait, l'essentiel réside dans cette capacité de sentir jusque dans mes entrailles la situation de l'autre qui m'interpelle à partir de sa détresse. L'essentiel, c'est de cultiver cette sensibilité et de détruire les « blindages » que nous construisons sans cesse pour nous protéger des autres. C'est aussi de nous rendre « vulnérables » à la situation de celles et de ceux qui ont besoin de nous. Tout au long de sa pratique, Jésus est allé à la racine du problème qui menaçait la société de son temps, plus que ne l'ont fait les Zélotes qui cherchaient un simple changement de gouvernement : un gouvernement juif à la place d'un gouvernement romain. Jésus, au contraire, luttait pour un changement radical qui devait atteindre tout le monde et chaque aspect de la vie, qui devait transformer les fondements mêmes de la société. Il voulait un monde qualitativement distinct qu'il appelait « le règne de Dieu ». Le vrai problème résidait dans l'oppression en soi, et non dans l'oppresseur transitoire. Or, la cause fondamentale de l'oppression est cette absence de pitié envers la personne qui souffre.

Concrètement, le système de domination commence à fonctionner à partir du moment où nous nions la situation de douleur des autres, à partir du moment où nous nous caparaçonnons contre ces autres qui nous interpellent et où nous nous considérons leurs maîtres. José Marti disait de façon frappante, « *qu'assister à un crime et ne rien faire, c'est le commettre* ».

À la fin de la parabole du Bon Samaritain, Jésus se sépare du docteur de la loi qui avait bien répondu en lui disant : « va et toi aussi, fais de même », c'est-à-dire fais-toi « prochain » de celles et de ceux que tu rencontres sur ton chemin et qui ont besoin de toi. Fais-toi compagnon de celles et de ceux qui souffrent partage ton pain « avec », marche « avec ». Cultive ta sensibilité, ta capacité de sentir avec les exclu(e)s. Car c'est seulement à partir de cette attitude que l'on peut finalement aller à la loi et comprendre ce qu'elle signifie.

Le chapitre 25 de Matthieu, qu'on cite souvent de façon abusive, nous parle aussi du jugement dernier comme d'un moment décisif dans nos vies. Dans ce récit, « *tout*

est centré sur les responsabilités matérielles et fraternelles dans la cité profane. Le texte évangélique ne vise pas d'abord le pratiquant, ni même le croyant, mais le non-homme à libérer dans sa chair, pour une égalité à hauteur d'homme ! Une égalité à faire, un peu comme la vérité biblique de Dieu. Jésus-Christ se révèle dans cette dramatique de l'homme qui n'a que sa condition humaine à mettre dans la balance, du non-homme vidé de son humanité. À ce niveau, le Dieu nu et l'homme qu'est Jésus-Christ sur la croix se nouent dans un sens historique que nous n'osons avouer »[7].

Charles Péguy disait avec sagesse « *qu'une seule misère suffit à condamner une société. Il suffit qu'un seul homme soit tenu ou sciemment laissé dans la misère pour que le pacte civique tout entier soit nul* ». Sans doute, nous pouvons paraître insolents quand nous exprimons la voix des sans voix. C'est que nous sommes sans cesse obsédés par une seule et même conviction : et les autres ! et les autres !… et celles et ceux que nous oublions ! et les non-personnes !… La paix pour soi tout seul, c'est la solitude ! Si donc nous ne passons pas à l'action, nos réflexions sur la mondialisation ne serviront qu'à nous tenir à l'écart du pauvre, à renforcer nos idées toutes faites et nos préjugés coupables. C'est pourquoi, à la suite de Franz Fanon, « *en tant qu'homme, je m'engage à affronter le risque de l'anéantissement pour que deux ou trois vérités jettent sur le monde leur essentielle clarté* ».

Les fausses convictions

Il reste, bien sûr, que de cette situation de violence, surgira le conflit. Mais il faut nous rappeler que le conflit n'est pas un mal en soi, qu'il est essentiellement une occasion. C'est à travers le conflit, en effet, que nous reconnaissons l'autre, d'où l'importance absolue d'assumer ce moment de tension, d'adversité, d'opposition. Le conflit est une occasion de faire émerger la solidarité. La solidarité vue comme fondement du refus de l'injustice envers la non-personne vue comme expérience essentielle qui va au-delà de la violence et qui réside dans le fait que *l'identité de la personne*, tant sur le plan individuel que sur le plan collectif, *n'est donnée que dans la pluralité*. Elle se produit partout où des hommes et des femmes se respectent et s'estiment les uns les autres, sans considérer la couleur de leur peau, leur sexe, leur statut social, leur nationalité, leur culture, etc. Dans un moment de conflit, c'est très bon que quelqu'un puisse intervenir pour nous confronter à nos propres pratiques : n'oublie pas que ton Christ est juif; ta voiture, japonaise; ta pizza, italienne; et ton couscous, arabe; que ta démocratie est grecque; ton café, brésilien; ta montre, suisse; ta chemise, indienne; et ta radio, coréenne; que tes vacances sont caribéennes; tes chiffres, arabes; et ton écriture, latine; et… tu reproches à ton voisin d'être un étranger ! *« J'aimerais que l'on célèbre la diversité*

7. GRAND'MAISON, Jacques. p. 8.

de races, de genres, de cultures, de croyances, disait Mgr Desmond Tutu. *Dieu n'a pas besoin des chrétiens pour protéger Dieu. Et Dieu n'est pas spécialement chrétien. Il est le Dieu de tous ceux qui se revendiquent de lui »*[8]. La solidarité nous rend capables de vaincre la violence qu'engendre la mondialisation des marchés; elle fortifie notre humanité et nous grandit. Elle peut même donner naissance à l'homme nouveau puisqu'elle rend possible la libération des non-personnes en prenant leur vie au sérieux.

La solidarité nous donne aussi une certaine capacité d'être « saisis aux tripes » par la misère et la souffrance des non-personnes. Elle favorise l'éclosion de la passion pour lutter contre la violence économique. Or, *rien de vrai ne se fait sans passion,* sans que nous y soyons profondément impliqués, ce qui suppose, au préalable, une vulnérabilité au cri des misérables. La passion est, en somme, la raison d'être et le nerf de l'engagement pour lutter contre la violence, et vice versa, l'engagement devient l'instrument indispensable à l'efficacité même de la passion. Si aujourd'hui tant de chrétien(ne)s en Amérique latine connaissent la détresse et même la gloire du martyre, c'est que leur « passion des pauvres » les a conduits à une option prioritaire pour la lutte contre la violence économique.

Mais il est absolument nécessaire d'examiner à fond certaines fausses convictions ou certains mythes qui affectent négativement la pratique solidaire et son impact dévastateur sur les droits des exclu(e)s.

La première de ces fausses convictions est de croire qu'il est possible, dans un monde globalisé injuste, d'appliquer les droits d'une façon harmonieuse, sans que personne n'y perde et que tout le monde y gagne. Il faut absolument accepter « *qu'assurer les droits des démunis se fera souvent au détriment des nantis* » (Clarence J. Dias). Il est impossible d'assurer les droits des appauvri(e)s sans affecter le pouvoir et la condition des riches et des privilégiés qui ont provoqué cette situation d'appauvrissement. Voilà donc à quoi s'engage la communauté des chrétien(ne)s quand elle décide de renoncer à toute neutralité et impartialité vis-à-vis des non-personnes pour se ranger du côté des exclu(e)s.

Une deuxième fausse conviction concerne les besoins essentiels de la personne et de ses droits. Conséquence d'une erreur liée à la conceptualisation libérable de la justice, cette fausse conviction débouche sur un conflit entre le « pain » et la « liberté ». Naturellement, la liberté l'emporte dans une conception libérale du droit et de la justice. Il faut se rendre compte, disait le juriste indien Upendra Baxi, que *« sans pain, la liberté de parole, d'association, de conscience et de religion, de participation politique, peut s'avérer existentiellement insignifiante »*. Et le professeur Clarence Dias, de conclure avec beaucoup de sagesse : « *la question ne se pose pas vraiment en termes de « pain » et/ou de*

8. Extrait d'une interview qu'il a accordée au service de Presse protestant de Suisse. Dans *Évangile et Justice*. Bruxelles, 47 (1998) 2.

« liberté » dans l'abstrait. Il s'agit plutôt de savoir qui a des deux, pour combien de temps, à quel prix pour les autres et pourquoi ». En d'autres mots, le discours éthique, dans un contexte de pauvreté de masse et de non-personne, soulève un problème de justice distributive, d'accès aux moyens pour répondre aux besoins élémentaires, de respect du bien commun.

La croissance à n'importe quel prix aboutit à un développement « pervers » qui signifie des souffrances intolérables pour les pauvres et qui en provoque de plus graves par de virtuelles violations massives des droits humains. Et alors, suprême ironie, la communauté internationale se mobilise avec des programmes d'aide humanitaire pour remédier au mal irréparable fait aux victimes et pour tranquilliser sa conscience.

Or, en ce qui concerne les victimes, i.e. les exclu(e)s, ce dont elles ont besoin en tout premier lieu, c'est de vaincre la faim et de rétablir la justice, de recréer des relations d'égalité et de respect, de reconquérir leurs droits, et non pas de profiter d'une charité paternaliste qui n'a aucun effet sur les causes. Une aide qui, dans le contexte latino-américain, est emportée par le flot de la dette, ne signifie qu'un simple cataplasme. Tant que les gouvernements couperont les budgets de santé, réduiront les surfaces de cultures vivrières, leur aide médicale et alimentaire n'équivaudra qu'à de la consommation pure. Il faut travailler sur les causes en même temps que pallier les effets. L'aide humanitaire doit donc avoir comme but premier de rétablir la justice.

Reste à considérer cette contradiction sous-jacente à tous les débats sur le contexte de la mondialisation : d'une part, il y a le droit à la liberté et le droit à la justice, le droit à la parole et le droit à la vie et aux conditions minimales de vie; d'autre part, il y a l'ordre social avec ce qu'il suppose de contrainte, de coercition, que les uns et les autres acceptent de s'imposer pour que soit respecté le droit d'autrui. Or, il n'est pas d'existence humaine sans liberté, mais il n'est pas non plus d'existence humaine sans la possibilité d'avoir accès aux biens nécessaires au maintien et au développement de l'être-au-monde. « *La satisfaction des besoins essentiels est aussi indispensable que la liberté qui, elle, à la limite, est irrépressible; « la liberté ou la mort ! » oui, mais la revendication : « le pain et la liberté ! » est aussi fondée en deçà de la limite* »(V. Cosmao).

Même si nous n'avons pas fini encore de structurer en droit les exigences de la modernité; même si nous avons à peine commencé à expliciter le registre de l'éthique et des valeurs qui structurent les consciences, à élaborer la dynamique immanente à la montée humaine, il reste qu'il est urgent de développer une éthique sous-jacente à la logique des droits humains à partir du non-homme, de la non-personne. Car la personne est encore à naître au Sud, comme ici au Nord.

Nous sommes en train de devenir agnostiques au sujet de la personne, comme apparemment nous le sommes depuis longtemps au sujet du Dieu de Jésus, quand nous ne sommes pas devenus tout simplement athées. Au carrefour des droits humains, il

y a un vide, un « trou noir », comme ces étoiles à jamais éteintes dont les radiations continuent pourtant à nous atteindre un vide qui nous défie de recouvrer, à partir de la non-personne, l'énergie dont nous avons besoin pour franchir le mur sur lequel nous butons, si nous voulons garantir la justice à celles et ceux qui sont privés de leurs droits.

Pour croire à une issue

Au niveau de la planète, c'est par *la promotion du bien commun* qu'on pourra satisfaire l'urgence de créer une politique économique. Ce qui signifie d'abord – disait Riccardo Petrella[9] — assurer la sauvegarde ou le rétablissement des conditions vitales de l'existence de milliards d'êtres humains : l'air, l'eau douce, les océans, l'énergie solaire, etc., autant de biens qui doivent acquérir le statut de biens communs patrimoniaux de l'humanité et être « gouvernés » comme tels, c'est-à-dire par des régulations publiques mondiales. La deuxième série de chantiers qui exigent l'élaboration de politiques planétaires concernent la sécurité commune (alimentaire, environnementale, financière, sanitaire), la paix, la diversité culturelle, la répression des crimes contre l'humanité et de la corruption économique. À cet égard, l'urgence de créer une politique planétaire doit porter sur la définition et la mise en place d'un nouveau système financier et monétaire mondial, et sur l'établissement de nouvelles normes pour le commerce international, des normes qui soient en rupture avec celles du Fonds monétaire international (FMI) et de l'Organisation mondiale du commerce (OMC).

Quant au dossier sur le travail, les spécialistes se montrent très pessimistes. Le travail salarié paraît une valeur en voie de disparition. Chômage, licenciement, réduction du temps de travail : ces réalités font désormais partie du paysage du monde ouvrier. L'évolution inéluctable vers une société qui pourra se passer de plus en plus des travailleurs et des travailleuses, exige de chaque personne une remise en question radicale. Il faut faire face à l'insécurité, affronter l'inconnu, quitter son « ancienne peau », se penser autrement. Et ce qui est le plus difficile, changé de mentalité.

L'identité de la personne, construite sur un schéma où la notion de travail exerçait un rôle prédominant, est à revoir entièrement. La richesse humaine a été trop souvent mesurée en termes de capacité de produire. Il est nécessaire aujourd'hui de trouver d'autres façons de s'investir. Une femme me disait : « J'aime faire du beau, j'aime bricoler, décorer, créer avec mes mains des tas de trucs fantaisistes. Dans ma famille, on n'attachait aucune importance à ces capacités. C'était méprisé parce que soi-disant inutile… »

Pour croire à une résurrection, à une issue qui ne soit pas purement symbolique, nous

9. La dépossession de l'État, *Le Monde Diplomatique*, Août 1999, P. 8.

devons accepter le réalisme biblique et évangélique des murs érigés par les humains eux-mêmes. S'ils les ont érigés, ils peuvent donc les abolir.

En effet, il n'y aura pas de paix tant que les nantis n'émigreront pas là où le Christ émigre tous les jours, à savoir : là où il y a un(e) nécessiteux(se). C'est ce qu'affirme clairement la parabole du jugement dernier (Matthieu 25,31). Si le riche opprime le pauvre avec et par sa richesse, alors pour retrouver Dieu et se réconcilier avec Lui, il lui faut regarder vers le Sud. C'est là qu'il découvrira le Dieu souffrant qui attend que l'engagement des justes transforme la situation.

Il y a réconciliation s'il y a conversion structurelle et personnelle. Chacun(e) est invité(e) à un nouveau style de vie, simple, sensible à la souffrance du pauvre et solidaire avec lui. Il y a réconciliation si on se mobilise pour un changement de lieu social, car on a trop souvent regardé le monde des pauvres à travers les yeux des riches.

Il y a réconciliation si on reconnaît que l'Esprit de Jésus est dans les pauvres : que c'est à partir d'eux qu'il recrée son Église. Les pauvres sont le lieu théologique authentique de la reconstitution de l'Église. Ce sont eux, les pauvres, qui sont à la source de la vraie activation planétaire de l'Église. Si, en Amérique latine, des millions de baptisés meurent de faim chaque année, c'est en partie parce que, durant cinq siècles, l'Évangile a été lu d'une manière incompatible avec les intérêts des pauvres, c'est-à-dire, avec les intérêts de Dieu. Si, dans le cas de Jésus, la « parole de Dieu » a été utilisée contre Dieu, faut-il s'étonner qu'aujourd'hui l'Évangile de Jésus soit utilisé contre les pauvres et le Royaume de Jésus? Heureusement, les pauvres continuent de nous évangéliser et de nous offrir la clé pour lire correctement l'Évangile en nous ouvrant la voie vers l'unité solidaire vraiment universelle, planétaire, catholique.

Il y a réconciliation quand, comme Mgr Romero, on n'hésite pas à traduire en actes, en fidélité totale à l'Évangile, la fameuse proclamation de saint Irénée :« *la gloire de Dieu, c'est le pauvre vivant ! »*

Il y a réconciliation quand on arrive à concrétiser la tradition doctrinale des Pères de l'Église, comme l'a rappelé le Magistère : « *devant les cas de nécessité… il est obligatoire d'alléger la misère de ceux qui souffrent, non seulement avec ce qui est superflu, mais avec le nécessaire. Il faut vendre les ornements des églises et les objets précieux du culte divin. Il est obligatoire d'aliéner ces biens pour donner du pain et pour vêtir les démunis »* (*Sollicitudo rei socialis,* 31). Cette nouvelle hiérarchie de valeurs oblige à repenser le droit de propriété quand on a à faire un choix entre « l'avoir » et « l'être », surtout quand « l'avoir » de quelques-uns se fait aux dépens de « l'être » des autres.

Il y a réconciliation quand la vue des misérables nous devient insupportable, quand, en écoutant Jésus qui nous apparaît dans leur regard, nous le laissons nous arracher notre masque de *bienfaiteur-bienfaitrice,* quand nous le laissons nous interpeller : « *qu'as-tu fait de ton frère, de ta sœur? »* Car la question première que nous pose l'Évangile

est toujours la même : « *qu'avons-nous fait de notre frère, de notre sœur?* » Désormais, tout retour en arrière nous est interdit, car il ne s'agit plus simplement de prier et de comprendre le monde des exclu(e)s, mais d'y faire éclater la justice, de faire surgir la personne nouvelle et solidaire là où il y a des opprimé(e)s.

Il y a réconciliation quand nous nous découvrons *ordonné(e)s aux pauvres,* car le baptême nous ordonne aux pauvres; quand nous pouvons dire que « *nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie parce que nous aimons les pauvres* » (Jean 3,14). Cela suppose tout simplement qu'on a une visée vraiment planétaire du bonheur; cela signifie que tout geste d'amour pour les désespéré(e)s, toute solidarité avec eux, devient résurrection du Seigneur.

Il y a réconciliation si, au début de toutes nos rencontres et démarches, nous nous posons cette unique question : « *Comment est-ce que tout ce que nous sommes en train de faire affectera ou impliquera les pauvres?* » L'action avec les pauvres et en leur faveur n'est pas qu'une option parmi d'autres, mais *le facteur intégrant* de tout ce que les chrétien(ne)s accomplissent. Si, comme chrétien(ne)s, n'importe laquelle de nos actions n'a rien à voir avec *une foi qui incarne la justice,* alors nous devrions l'interrompre. La seule justification pour poursuivre des actions de réconciliation avec des « non-pauvres », c'est de promouvoir l'implication de toute la famille chrétienne à guérir les blessures des pauvres, à apprendre des pauvres ; et non pas d'imposer une nouvelle idéologie d'une Espérance qui vient d'en haut.

Enfin, il y a réconciliation quand nos démarches sont une « bonne nouvelle » pour les pauvres, un message qui leur donne de la force pour affronter l'avenir. Il ne s'agit pas de dire une parole sur l'espérance, mais bien d'être une parole d'espérance pour les pauvres. Il y a réconciliation quand on ne se scandalise pas à cause de Jésus crucifié en eux (Matthieu 11,6); quand l'annonce du règne de Dieu est vraiment cause de joie, « bonne nouvelle », et non simplement une doctrine, une norme immuable, applicable à tout le monde, aux riches et aux pauvres, aux oppresseurs et aux opprimés. Car cette bonne nouvelle a des destinataires propres et exclusifs : les pauvres. Voilà pourquoi elle n'est annoncée qu'à eux. Non pas parce qu'il faille la cacher aux autres, mais parce que, pour tous les autres, elle n'est pas « bonne »… !

Malheur à nous si nous sommes capables d'assister passivement à la douleur des pauvres ! Mais bienheureux sommes-nous, si un jour on nous accuse de nous réjouir en compagnie des amis de Jésus : les pauvres, les prostituées, les défavorisés, les malades, les victimes de l'injustice, de la discrimination, les petits qui n'ont rien à espérer de ce type d'ordre international qu'on veut nous imposer.

Ayons le courage de dire *oui* au Seigneur qui nous invite à faire route avec lui, à habiter avec lui chez les pauvres. « *Une seule chose vous manque*, nous dit Jésus, *vendez ce* que *vous avez, donnez-le aux pauvres, et vous* aurez *un trésor* au *ciel; puis venez, suivez-moi* »

(Marc 10,21). Que la foi nous aide à commencer, dès aujourd'hui, à nous dépouiller peu à peu de ces choses dont on ne voudrait pas être dépouillés ! Le dépouillement est, en effet, indispensable si on veut goûter la liberté, savourer la joie de vivre, ce qui constitue à la fois le centre de gravité de la vie de tout(e) chrétien(ne) et le cœur de l'Évangile : la pauvreté !

Motivés par le désir d'une authentique réconciliation avec les sans droits, les sans voix, les sans pouvoir, les sans savoir, poursuivons avec eux l'interminable cheminement vers la fin de leur nuit terrible. Guidés par la boussole du droit du pauvre, toujours plus sacré que celui des riches, entrons dans la longue marche des opprimé(e)s !

Nous restera alors à faire réalité ce qu'André Myre appelle la « béatitude missionnaire ». Elle nous incite à croire que la communauté chrétienne n'est pas là pour elle-même. « *Le chrétien est celui qui se voit chargé de poursuivre la tâche inaugurée par Jésus-Christ : révélation implique de soi mission. La façon dont on comprend Jésus-Christ laisse entendre comment on comprend sa mission à soi. Or, l'ensemble d'Isaïe 40-66 implique un envoi auprès des pauvres et des opprimés. De plus, la forme même qui est utilisée, celle de la béatitude, est appropriée à une charge missionnaire. En effet, on ne dit pas : Heureux sommes-nous, chrétiens pauvres, affamés, etc., mais : Heureux sont-ils. Rien n'obligeait cette communauté à choisir cette forme plutôt qu'une* autre. *Qu'on ait choisi celle-ci en particulier est donc significatif de la conception qu'on a de sa mission chrétienne. Et, manifestement à la suite de Jésus, on a une conception missionnaire évangélisatrice* »[10].

Comprendre, nous évitera la tragédie de beaucoup de chrétien(ne)s qui cherchent à éliminer la compassion et la douleur de leur mission. C'est qu'il(elle)s agissent non pas à partir d'un cœur sensible qui arrive toujours à découvrir les moyens qu'il faut, mais en considérant d'autres « raisons » qui ne trouvent d'efficacité que dans l'anesthésie de la lucidité et des cœurs conscients afin de ne pas les sentir. C'est ce qu'exprime Antonio Machado dans ses vers :

Dans le cœur j'avais
l'épine d'une passion
je pus l'arracher un jour
mon cœur je ne le sens plus !

Il y a des chrétien(ne)s qui prétendent contourner la blessure que provoque le choix de se mettre à la place des victimes qui prétendent ne pas souffrir de leur choix en se blindant, en se désensibilisant. C'est qu'ils se sont tout simplement « morphinisés » dans leur tâche, ils se sont « narcotifiés » afin d'éviter les conséquences de leur option.

10. En *Cri de Dieu Espoir des pauvres,* op.cit. p.88.

Et ils l'ont fait en empruntant le pire chemin : celui qui leur a « arraché le cœur » et les a rendus incapables de comprendre les béatitudes.

Alors, que reste-t-il de nos amours? Y a-t-il encore des valeurs qui fonctionnent, des racines qui ne sont pas pourries? Il reste le commandement incontournable de Jésus : « *Aimez-vous comme je vous* ai *aimés,* c'est-à-dire : *Donnez votre vie comme j'ai donné* la *mienne* ». Il reste que le souci du bien commun doit l'emporter sur le privé; que l'économie du long terme doit passer avant le court terme; qu'il faut faire la chasse aux mensonges, aux pots de vin et aux passe-droits; qu'il faut réinstaurer la tolérance, le respect des droits de la personne et la lutte pour l'environnement et la paix. Pour nous, chrétien(ne)s, il reste qu'il faut aussi faire l'expérience du pardon et de l'amour des ennemis. « L'évangile nous appelle au décentrement de soi, à prendre la barque et partir à la rencontre sur les chemins que Jésus a balisés, ceux de la liberté et du service des pauvres et si l'on perd pied dans les tempêtes de la vie, on sait qu'on échappera au naufrage grâce à Celui qui a dit : « *Pourquoi avoir peur, hommes de peu de foi?* ».[11]

La dite impossibilité de dépasser le système actuel ou d'éradiquer l'exclusion, n'est pas une impossibilité d'ordre technique – de moyens ou d'économie – mais bien plutôt et principalement, d'ordre politique (de volonté politique), d'ordre éthique (de hiérarchie de valeurs) et d'ordre religieux (de négation de la béatitude missionnaire). « *Qui, parmi nos aînés, fait face aujourd'hui? Qui nous propose un autre monde, même utopique, une pensée nouvelle, même désespérée? Depuis quinze ans, quelle voix forte s'est élevée pour nous assurer que nous n'étions pas seuls à nous scandaliser des progrès du matérialisme et de la bêtise?* »[12] Ce n'est pas le Seigneur qui nous jugera, mais le pauvre qui deviendra le juge silencieux de chacun(e) de nous.

Peut-être que tout ce que je viens de dire s'exprimerait mieux par la beauté et la simplicité de la poésie du martyr nicaraguayen, Juan Gonzalo Rosé? Dans sa *Lettre à sa sœur Thérèse,* ce poète écrit :

Je m'interroge aujourd'hui
Pourquoi n'ai-je aimé seulement
les roses éphémères
les marées de juin
les lunes sur la mer?
Pourquoi ai-je dû aimer
la rose et la justice
la mer et la justice
la justice et la lumière?

§

11. GALISSON, Jean, "La parabole de l'arbre et de la barque"*, Témoignage Chrétien*, 20 octobre 1995, p. 10.
12. HUGUENIN, Jean René, *Une autre jeunesse*. Éd. Du Seuil, Paris, 1965, *p.44*.

Luis Pérez AGUIRRE**,** jésuite, philosophe et théologien de formation. IL est l'initiateur, en Uruguay, des groupes Paix et Justice (SERPAJ). Actif défenseur des droits humains, il a reçu différents prix dont celui de l'» Éducation à la paix » de l'UNESCO en 1987. Expert et membre du conseil administratif pour la coopération technique auprès du Haut commissariat aux droits de l'homme des Nations unies à Genève**,** il poursuit son action pastorale auprès des enfants de la rue et des femmes prostituées de Montevideo. Il est l'auteur d'importants ouvrages dont *Incroyable Église***,** paru aux *Éditions de l'Atelier* en 1994.

Source : AGUIRRE, Luis Pérez, « Mondialisation, nouveaux enjeux éthiques et Évangile », *Dossier du Congrès – 1999 – La mondialisation à l'heure des solidarités*, Montréal, 1999, p. 41-54.

AU CŒUR DE LA TERRE, LA LIBÉRATION DE LA VIE

Heather EATON

Le texte qui suit est la retranscription revue et corrigée de la communication orale.

Je me réjouis de l'opportunité qui m'est offerte, ce matin, de pouvoir réfléchir avec vous sur le défi écologique et les questions théologiques qu'il soulève.

Personnellement, après quinze ans de travail sur ce sujet, il m'apparaît avec évidence que nous sommes en pleine crise écologique. D'ailleurs, les exposés entendus hier le confirment et ils sont loin de nous rassurer.

En pleine crise écologique

À l'intérieur de ce congrès, on a évoqué la pollution de l'eau, de l'air et de la terre : la déforestation et le réchauffement de la planète : l'augmentation des cancers chez les humains et chez les animaux. N'a-t-on pas affirmé dernièrement que dans vingt-cinq ans, 50% de la population humaine n'aurait pas suffisamment d'eau et que le même problème se retrouverait chez les animaux? Bien plus : dans vingt ans, il n'y aurait plus d'animaux en Afrique si ceux-ci n'étaient pas protégés. D'autres statistiques, tout aussi alarmantes, nous disent que près de 50% des poissons, le tiers des plantes et les deux tiers des oiseaux sont en danger d'extinction.

À l'intérieur de ce congrès, on aurait pu également parler des droits de propriété intellectuelle et de tout le système politique si étroitement lié à la crise écologique. Toutes ces pistes auraient pu être explorées et exploitées : on serait arrivé devant la même évidence : l'ampleur d'une crise considérable.

Crise que tentent de dénoncer certains journaux et certains organismes. Le *State of*

the World Report, publié annuellement, donne des nouvelles, rarement bonnes, sur l'état de la planète. Le Programme des Nations Unies pour l'environnement (PNUE) vient de publier Géo *2000,* un *Rapport sur l'avenir de l'environnement mondial.* De plus en plus de publications font état de la crise environnementale et les exposés d'hier n'en ont dévoilé que quelques aspects. Je dis bien « quelques » car si toutes les manifestations de cette crise étaient étalées sous nos yeux, nous serions fort déprimés.

Nous sommes donc en face d'une crise. Une crise physique. Et on parle de manifestations physiques. Mais ce matin, je préfère changer de direction. Je préfère parler de cette crise à un autre niveau : au niveau idéologique dominant. Nous sommes en face d'une crise écologique liée à beaucoup d'autres réalités : sociales, politiques, économiques, culturelles et les réflexions philosophiques, éthiques et théologiques sur cette crise sont marquées par l'idéologie dominante.

Thomas Berry, appuyé par d'autres penseurs, affirme que l'ampleur de cette crise est comparable à deux autres crises dans l'histoire de la terre : il y a deux cent vingt millions d'années et soixante-cinq millions d'années, il y eut une extinction massive de la vie. Et nous sommes en face d'une crise de cette envergure.

Une crise écologique multidimensionnelle

Ce matin, nous allons nous demander : « *Pourquoi cette crise est-elle une crise religieuse?* Et cette question en soulève plusieurs autres... *Comment expliquer qu'au point où nous en sommes dans notre évolution, nous soyons en face d'une crise de cette ampleur? Que se passe-t-il donc avec nos idées de progrès, nos croyances religieuses? »*

Parce que — il ne faut pas se le cacher — nos croyances religieuses sont très belles et la plupart de ces croyances proclament un Dieu Vie. Un Dieu Créateur. Un Dieu qui soutient la vie. Un Dieu qui nous remplit, qui nous épanouit, qui nous donne sans cesse la vie. Un Dieu, source de vie. En fait, la vie est notre contexte d'être, notre contexte de spiritualité, notre lieu de relation. La vie est rencontre avec le sacré.

Ce mystère de la vie, nous l'accolons à Dieu. Nous disons que c'est Dieu qui a créé la terre, que tout dans la création parle de ce mystère de Dieu. Et pourtant, nous sommes rendus presque incapables de boire l'eau, de manger la nourriture, de respirer l'air et, pire encore, nous sommes en train de détruire plus de soixante mille espèces de vie, chaque année. Nous sommes en train de manipuler, au niveau génétique, ce mystère de la vie.

Et voilà que se pose une question de grande envergure, une question qu'il n'est pas facile de regarder bien en face et devant laquelle je bute depuis nombre d'années : « *Comment expliquer qu'il soit si difficile de mobiliser les chrétiens pour qu'ils prennent au*

sérieux la crise écologique? » C'est sur cette question que je veux que nous réfléchissions ensemble ce matin.

On dit que la crise la plus profonde d'une société est étroitement liée aux moments de changement de son histoire, de sa vision du monde. Or, quand l'interprétation de l'histoire ou la croyance deviennent inadéquates et qu'elles ne peuvent plus relever le défi de survivre à la situation, alors, il y a crise. Eh bien, nous y sommes!

Nos histoires religieuses fourmillent de manifestations qui montrent clairement que, dans l'ensemble, la tradition chrétienne a été incapable de relever le défi de survivre à la situation. Pourquoi? Parce qu'il y a crise à l'intérieur même de notre religion. Il y a crise à l'intérieur de nos croyances, de nos visions. Il y a crise à l'intérieur de ce qu'on appelle « le bien ». Une crise importante.

Pour expliquer la raison d'être d'une telle crise écologique, nous devons examiner avec soin les fondements même de notre culture, notre conception du monde et réexaminer ce que nous nommons « le vrai » — la vérité importante et sacrée — alors que nous en sommes rendus au point que nous détruisons — sans trop nous en rendre compte — la « fabrique » même de la vie.

John Livingston écrit dans son livre *Rogue Primate* — livre qui lui a valu le prix du Gouverneur Général — que « *la crise écologique prend son origine dans les idées des humains* ». Le problème n'est donc pas d'abord dans cette manifestation physique de la crise mais bien plutôt dans nos idées de la réalité. Il n'est pas naturel que nous détruisions la terre. On peut donc affirmer que la crise écologique n'est pas, en premier lieu, une crise physique : elle est avant tout une crise économique et politique, sociologique, idéologique et religieuse.

Nous vivons — surtout ici dans cette partie du monde — avec des idéologies dominantes qu'il est très difficile d'examiner, de critiquer et de transformer. Si, comme l'affirme Thomas Berry, cette vision pathologique du monde était évidente pour des personnes telles que Rachel Garson ou René Dubois, il n'en est pas ainsi pour la majorité des humains.

Retournons à l'histoire et explorons une piste particulière : celle du XIIe siècle, celle de Thomas d'Aquin. À cette époque, l'univers était considéré comme quelque chose d'organique, quelque chose de vivant. On parlait du sacré, omniprésent dans les éléments de l'univers. La terre et le ciel étaient vivants : l'univers formait une synthèse organique, présente dans la conscience des personnes. Toute la vie parlait du mystère de Dieu. On croyait entendre Dieu dans le vent, le feu, l'eau et la terre : l'univers était vivant, animé, rempli de l'Esprit et rempli d'énergie. Telle était également la conception que s'en faisait Hildegarde de Bingen.

Mais, après le XIIe siècle, il y eut la peste noire qui a tué le tiers des personnes en Europe, et l'Inquisition, qui s'est prolongée du XIIIe au début du XVIIIe siècle. Ces

événements, qui ont causé des souffrances absolument énormes, nous ont fortement marqués. Ils ont créé une méfiance de la vie, une peur des conditions de vie.

La tradition chrétienne a commencé à fuir le monde, à fuir la terre et, dans un certain sens, à fuir cette synthèse organique prônée au cours des siècles précédents. La vision d'une terre vivante fut peu à peu remplacée par la vision d'un univers mécanique, un univers statique, dénué de l'Esprit. Le fait que la tradition chrétienne et le sens du sacré se soient retirés de la conception du monde a permis à la science d'émerger comme artisane du monde. Parce que la religion a abandonné la science et, d'une certaine façon, le monde, on assiste à la croissance d'une conception du monde toute remplie de dualismes hiérarchiques.

Ces dualismes hiérarchiques sont si fortement ancrés dans nos pensées qu'ils constituent la référence de ce qui est vrai et important. C'est la vision du monde que nous habitons et qui nous habite. D'un côté il y a les hommes : de l'autre côté il y a les femmes. D'un côté, le ciel; de l'autre, la terre. D'un côté, l'Esprit; de l'autre, la matière. La pensée / le corps. Les idées / les émotions. La culture / la nature. L'ordre / le chaos. Le rationnel / l'irrationnel. L'humain / l'animal. Le divin / le démoniaque. Ces dualismes sont « hiérarchique » parce que le premier est plus important que le deuxième. Ils sont « dualistes » parce que considérés comme opposés. Il y a aussi les connexions entre femme, terre, corps, émotions, nature, chaos, irrationnel et démoniaque. C'est l'histoire de la tradition chrétienne.

Si on interroge l'histoire, on voit que des théologiens et des scientifiques ont vraiment dit que la terre était la part du diable et, par analogie, que la terre était le domaine de la femme… Ils ont également affirmé que Dieu s'était retiré du monde. Il était Celui qui faisait les lois. Il était le système de logique, de règles.

Au XVe, XVIe et XVIIe siècle, le christianisme s'occupait principalement de la vie intérieure, ignorant les conditions de la terre. Dans la tradition chrétienne, les femmes avaient même de nombreux problèmes parce qu'on les disait liées à la terre. La nature, la terre, le monde, la planète étaient absents de la conscience historique. La religion était réduite à l'individu, en dehors du monde et de la société. Il y avait peu d'analyses sociales à ce moment-là et l'individu était perçu comme un composé (âme et corps), divisé entre sa pensée et son émotivité. Notre vision du « salut » nous est venue de ces dualismes hiérarchiques encore dominants aujourd'hui.

On voit que la religion s'est retirée de la connaissance du monde : elle s'est retirée du monde naturel. Et, à sa suite, la philosophie, la psychologie, les disciplines de réflexion de l'Occident se sont, elles aussi, retirées de cette connaissance du monde. Alors, le projet humain a été saisi par la science et les technologies.

Je ne dis pas cela pour critiquer les religions, les systèmes légaux, ou les systèmes médicaux. C'est un constat que ces idées sont enracinées dans la mentalité occidentale.

Un exemple : allez dire aux médecins qu'on ne peut pas avoir des gens en bonne santé sur une terre malade : ils ne comprendront pas. Et pourtant, c'est très clair. Si la planète est malade, nous serons malades.

J'essaie de montrer que notre mentalité est en crise. Toute notre approche contemporaine — qu'elle soit en sciences religieuses, en technologie, en sciences humaines (psychologie, anthropologie) — n'est pas équipée pour comprendre ce niveau de crise, et le réveil face à cette crise peut être brutal. On se réveille en pleine révolution génétique au moment où 75% de notre nourriture est déjà génétiquement manipulée. On se réveille en disant : Comment cela a-t-il bien pu se passer? Pourquoi n'a-t-on rien vu venir? On se réveille au moment où l'on ne peut pas boire de l'eau, où l'on ne peut pas nager, où l'on ne peut pas respirer, où notre nourriture est polluée. On se réveille maintenant. Et ça, c'est une pathologie. Une pathologie de notre conscience. On doit alors s'arrêter et regarder bien en face cette réalité.

Posons-nous deux questions. D'abord, la première : Comment était la terre là où nous avons grandi? Essayons de nous rappeler comment c'était quand nous étions enfants et gardons ces images dans notre tête. Puis, demandons-nous dans quel état se trouve cet endroit maintenant?

Est-ce que nous réalisons qu'il y a des changements? Énormément de changements? Et, est-ce pour le mieux? En fait, les changements actuels sont radicaux et je crois que nous sommes, nous, la dernière génération à avoir été élevée proche de la terre. Il est essentiel que nous réalisions l'importance de notre génération.

La seconde question. Pendant toute cette période de changements, notre tradition religieuse s'est-elle prononcée sur ces changements? Si nous réfléchissons tant soit peu sur ce sujet, nous réalisons l'ambivalence de nos perceptions : d'une part, des aspects de notre civilisation nous rebutent : d'autre part, nous sommes attirés par la terre que nous percevons comme la plus précieuse, la plus merveilleuse réalité de notre univers.

On dit qu'une combinaison de terreur et d'inspiration est essentielle pour avoir l'énergie de faire face à cette crise. C'est nécessaire, si l'on ne veut pas être débordé, désespéré, face à une crise d'une telle ampleur.

Tentons de saisir toute l'étendue de cette crise écologique. Thomas Berry et d'autres ne craignent pas d'affirmer que cette pathologie a des racines dans le développement de la période patriarcale. Les valeurs d'agressivité, de domination, les fausses notions de progrès sont omniprésentes dans cette vision culturelle. La civilisation de l'Occident est patriarcale. Et cette pathologie arrogante, anthropocentrique, c'est une vision qui est, au fond, destructive, antiféministe, antihumaine et antinature. Et pourtant, nous sommes séduits par cette vision qui semble être porteuse d'une certaine vérité.

L'écoféminisme

Émerge alors ce qu'on appelle la critique éco féministe. L'éco féminisme examine cette tendance à mettre ensemble l'écologie et le féminisme. Cela a commencé dans les années 1970, surtout avec la théologienne Rosemary Radford Ruether. Elle affirme qu'il n'y aura pas de libération pour les femmes ni de solution à la crise écologique dans une société où les relations fondamentales sont de domination — domination de race, de classe, de genre, d'orientation sexuelle, etc. L'éco féminisme vient de la réflexion sur les connexions symboliques et sociales entre l'oppression des femmes et la domination de la nature.

Dans la tradition de l'Occident, il y a un courant de pensée qui rapproche les femmes de la nature : on « naturalise » les femmes, on « féminise » la nature et, ensemble, on les domine. Ce courant, on le retrouve dans la philosophie mais surtout dans la théologie. L'émergence de la science, le dualisme hiérarchique du christianisme, la philosophie de la modernité et toute l'industrialisation de l'économie sont devenus les forces culturelles qui accentuent encore davantage cette féminisation de la nature. Naturalisation de la femme, féminisation de la nature, domination des deux ensemble. L'éco féminisme s'élève contre ces idées de dualisme hiérarchique de l'univers et soutient que la domination de la terre est malheureusement liée à l'oppression des femmes. Les religions ont influencé très fortement les idées du monde, surtout en Occident, et certaines de ces idées étaient anti femmes, antinature ou les deux. Ces idées, qui circulent encore dans la tradition chrétienne doivent être rejetées.

D'autres problèmes au cœur de la tradition chrétienne viennent de sa vision du « salut ». Parce que nous croyons que notre destin n'est pas ici mais ailleurs, on veut fuir les conditions actuelles de la vie, on veut fuir la vulnérabilité, on veut fuir la mortalité, on veut fuir la dépendance. On vient de la terre mais notre tradition chrétienne nous dit que cela n'est pas important : ce qui est important c'est que nous sommes différents de tous les autres animaux, de toutes les autres formes de vie. Nous, nous sommes créés à l'image de Dieu, et non pas l'arbre, ou les primates, nos ancêtres.

Dans notre tradition, ces idées sont saturées de *rédemption, de révélation, d'inspiration, de consolation,* et très rarement connectées à la terre, à la nature. Nous avons perdu nos racines, considérant la terre comme quelque chose avec quoi nous étions sans rapport. Je parle ici de tradition chrétienne parce que certaines autres traditions ont gardé un rapport vivant avec le monde naturel.

Affirmer que la terre est sans rapport avec nous, qu'elle n'est pas, comme nous, une manifestation de Dieu, montre qu'on a perdu la conscience du *sacré* et qu'on est devenu autiste, dit Thomas Berry. On est devenu autiste à la destruction de la terre parce qu'elle n'est pas sacrée. Cela ne rentre pas dans notre vision du sacré et on n'a pas remarqué

que la terre était en train d'être détruite. C'est une des raisons qui explique qu'on se réveille maintenant face à la destruction, et qu'on s'écrie : « *Mais qu'est-ce qui se passe?* »

Nous sommes la première génération à posséder tant de connaissances sur la terre, sur le fonctionnement des écosystèmes, sur les matériaux génétiques. C'est extraordinaire! Mais cette connaissance scientifique est sans rapport avec l'esprit de la terre, avec la vitalité de la terre. On peut décortiquer l'ADN, on peut remplacer des gènes et faire énormément de choses, mais il y a un mystère, un mystère à l'intérieur de l'ADN : la force vitale qui le fait fonctionner. Et c'est ce rapport avec la force vitale qu'on a perdu. Et comme on l'a perdu, on se permet de manipuler l'ADN comme on veut, sans respect pour le sacré, simplement comme n'importe quel objet de science.

Comme chrétiens, comment répondre à la crise?

À mon avis, cela dépend beaucoup du degré de compréhension de l'ampleur de la crise, parce que, si nous disons que cette crise n'est que matérielle, physique, qu'elle n'est qu'une crise de l'écosystème, nous allons répondre à un niveau pragmatique.

Mais j'ai présenté cette crise comme quelque chose de beaucoup plus profond, quelque chose qui va jusqu'au fond de notre culture, qui va dans toutes les racines de notre pensée.

Je vais parler des différents niveaux de compréhension, allant du niveau physique jusqu'aux fondations de la civilisation de l'Occident. À l'aide de mon travail de recherche, je pourrais affirmer que la crise est réelle et qu'il n'est plus nécessaire de faire recherches sur recherches pour le prouver : la crise est vraiment réelle et la possibilité qu'adviennent de grandes catastrophes est réelle.

Nous, au Canada, nous sommes presque les dernières personnes à nous réveiller face à la crise écologique. Pourquoi? Parce qu'on a toujours de l'eau, de l'eau qui renferme des substances cancérigènes – il faut se l'avouer – mais on a toujours de l'eau. On n'a pas encore énormément de cancers de la peau. On ne croit pas être vraiment en face d'une crise écologique.

Pourtant, pour d'autres dans le monde, il est clair que la crise écologique est réelle et que la possibilité d'une vraie catastrophe l'est aussi. Il faut que nous ayons le courage de nous informer suffisamment sur cette crise pour en comprendre l'ampleur, parce que, si l'on n'en comprend pas l'ampleur, nos réponses seront naïves et inadéquates. Nos réponses seront trop superficielles, et nous risquons d'aggraver la crise en donnant des réponses technologiques à des crises technologiques sans toujours prévoir adéquatement les conséquences de ces réponses. Il faut prendre le temps de connaitre suffisamment la crise.

Ainsi, le **premier niveau** pour lequel il faut s'informer, c'est celui des manifestations physiques : pollution, extinction d'espèces, couche d'ozone, augmentation de la chaleur de l'atmosphère, problèmes d'eau, problèmes d'érosion, perte de la biodiversité, etc. On commence à devenir conscient de ces phénomènes : les biosystèmes majeurs et mineurs sont déjà déstabilisés et l'avenir est imprévisible.

Les théologiens qui se sont intéressés à ce niveau soutiennent que nous devons être de bons *intendants,* c'est-à-dire, que nous devons être, non pas seulement de bons gestionnaires mais, comme on le voit dans la Bible, responsables, prenant à cœur les intérêts de la chose gérée.

Ainsi donc, comme chrétiens, notre relation avec la terre doit être celle de l'intendant. La terre est une ressource pour les êtres humains et nous sommes obligés, vu sa fragilité, d'en prendre soin. Dieu nous a donné la responsabilité de la Création et nous devons nous en acquitter le mieux possible. Telle est l'approche théologique, et l'éthique qui en découle est une éthique d'intendance, une éthique de responsabilité partagée avec Dieu.

Le **deuxième niveau** de réflexion, niveau qui a été abordé hier, nous amène à constater jusqu'à quel point la crise écologique est mêlée à l'économie, à la mondialisation, à la consommation et, en fait, à presque toute la production des pays industrialisés. La crise écologique dévoile la face de domination de race, de genre, de classe, et démontre que l'écologie est vraiment mêlée à notre système de domination. Comme on ne peut nier que le système économique dans ses formes matérielles et idéologiques est la base fondamentale de la plupart des activités de la société contemporaine, ainsi, quand on pense à la crise écologique, on est obligé de penser au système économique et d'élargir notre champ d'analyse.

Un **troisième niveau** de réflexion, qui est rattaché au deuxième, nous met en face de problèmes sociaux inhérents à la crise écologique. Problèmes dénoncés au nom de la justice. Par exemple, au Canada, au chapitre des pêcheries, des forêts, de l'agriculture, etc., le gouvernement pose mal le problème. Il donne à choisir entre la protection de l'environnement et la perte des emplois. Eh bien, qui va choisir l'environnement au détriment de la perte de son travail? Il y a quelque chose de faux dans cette présentation.

Une autre problématique sur laquelle il convient de s'arrêter à ce troisième niveau de réflexion, c'est sur cette forme de démission du gouvernement devant le pouvoir des corporations, face aux restrictions de pollution. Que les corporations aient le droit de polluer, — on en a parlé hier — mais qu'il y ait énormément de restrictions qui aient été enlevées par le gouvernement fédéral — surtout en Ontario, par le gouvernement provincial — cela est resté caché. Le public ne sait pas que les compagnies peuvent

polluer beaucoup plus maintenant qu'il y a dix ans. Et c'est toujours au nom des emplois et de l'économie. Ici également, il y a quelque chose de faux.

Il y a d'autres points sur lesquels il nous faut réfléchir à ce niveau : le nombre grandissant de maladies environnementales… surtout chez les enfants: les femmes de certains pays qui doivent marcher trois ou quatre jours pour trouver de l'eau potable: l'existence précaire de beaucoup de gens, surtout dans les pays du Sud où les complexités et les connections des systèmes en place donnent très peu accès à l'eau potable, à la terre, à la nourriture. Ces crises écologiques créent des situations de réfugiés partout dans le monde. Les Nations Unies dénombrent plus de réfugiés environnementaux que de réfugiés politiques. Et ça, depuis dix ans.

Il y aurait également lieu de parler ici des problèmes d'éthique en regard de la biotechnologie. Actuellement, le code d'éthique en place est inadéquat et ne peut répondre à ces nouveaux défis. Qu'en pense la réflexion religieuse? Tel que signalé précédemment, il y a le paradigme religieux d'intendance mais il faut ajouter la question de justice. Comme chrétiens, on ne peut accepter l'injustice. On ne peut accepter que la terre et ses ressources ne puissent être accessibles à tous. La tradition judéo-chrétienne illustre bien, d'ailleurs, les efforts faits au cours des siècles pour que prime la justice : tradition de justice (distribution équitable des biens), tradition de jubilé (remise des dettes), tradition de libération (prisonniers politiques). De nos jours, beaucoup de théologiens répondent avec l'éco justice : éthique de justice et de droit. *Nous avons tous droit aux ressources de la terre car nous en avons tous besoin.*

Si nous réagissons aujourd'hui, c'est que les conséquences néfastes de ces systèmes d'injustice nous sautent aux yeux et ce, parce qu'elles sont contraires à nos desseins religieux, à notre vision religieuse de la justice.

La crise à l'intérieur de notre tradition religieuse

Approfondissons notre réflexion en abordant un **quatrième et dernier niveau :** l'étude de la crise à l'intérieur de notre tradition religieuse. Examinons combien le christianisme est saturé de dualismes hiérarchiques. Dans notre vision, nos désirs, nos actions, nos croyances de « salut », la terre n'est pas incluse. Et nous réalisons avec horreur — je dois dire — que les racines de la crise écologique sont au cœur de la tradition chrétienne.

En effet, parmi les vérités révélées auxquelles la foi nous demande d'adhérer, la tradition chrétienne a privilégié *la rédemption* au détriment de *la création*. On clame que la création est bonne, que Dieu est Dieu de Vie, que Dieu fit bien toutes choses : on clame mais on ne vit pas ce qu'on dit. Nos croyances sont d'ordre intellectuel au lieu

d'être d'ordre existentiel. D'ailleurs, quand prenons-nous le temps de nous questionner sur notre système de croyances?

Nos croyances les plus sacrées nous disent que la terre est là comme ressource et que notre vie terrestre est secondaire pas rapport à notre vie céleste. Nous sommes des êtres finis, limités à une existence partielle, et quand nous en aurons fini avec cette existence partielle, matérielle, nous aurons la vraie vie, ailleurs — on ne sait pas où – mais pas ici-bas.

Ces idées sont partout dans notre tradition. Si vous entrez dans n'importe quel détail de la tradition chrétienne, vous allez trouver ces idées, peut-être bien cachées, peut-être implicites, parfois très explicites, mais elles sont là. Et lvone Gebara dit, à maintes reprises, que partout dans la tradition on veut fuir les conditions de la vie terrestre. On proclame le Dieu de la Vie mais la vie, on veut la fuir, de même que la mortalité, la vulnérabilité, la dépendance.

Ces discours nous font entrer profondément en nous-mêmes, individuellement et en communauté : ils nous font réfléchir à nouveau sur beaucoup de choses de notre vision du monde, de nos systèmes de croyances, de nos habitudes de penser et de voir, face à la terre. Quelle relation ai-je avec la terre? Où est situé le sacré dans notre monde? Comment sommes-nous si certains d'être à l'image de Dieu mais pas le singe? En sommes-nous vraiment si certains? Sur quoi nous basons-nous pour l'affirmer? Cela nous pose de sérieuses questions sur le sens de la vie, le sens de la création et du cosmos. Et cela nous oblige à reconsidérer la question de l'évolution.

Tout ce questionnement peut provoquer des moments de panique, surtout chez les gens qui ont des convictions religieuses. Elles sont ébranlées parce qu'elles ont des expériences religieuses derrière elles, expériences liées à une certaine vision du monde. Or, il n'est pas facile de séparer nos expériences religieuses de la vision dans laquelle on les a vécues. Et voilà que maintenant, on est obligé de les séparer.

Nous réalisons toute l'ampleur de la crise, crise qui va au fond de notre existence — existence matérielle, morale, spirituelle —, dans les dimensions les plus profondes de la vie. En ce moment où on est en train de défaire le système génétique, nous devons entrer profondément dans le mystère ineffable de la vie et redécouvrir le mystère divin au cœur de la vie, au cœur de la création, au cœur de la terre.

C'est ici que la crise écologique devient profondément religieuse car elle est une ouverture radicale à une autre expérience religieuse, à une autre vision, à une nouvelle rencontre avec l'Esprit, cet Esprit qui demeure au cœur de la terre, cet Esprit créatif, libérateur de vie. Ceci n'est pas une intuition, c'est une connaissance. Mais ce n'est pas une connaissance que le monde scientifique va prouver. C'est évident qu'il y a une force vitale dans la terre, évident qu'il y a une force vitale dans chaque plante. Pourquoi ça pousse? Ici, on touche du doigt l'action de l'Esprit libérateur de la terre, l'Esprit divin, ce

mystère ineffable de Dieu qui est Vie, présent dans toute la vie. Nous pouvons dire avec confiance que nous habitons dans un milieu divin et que nous devons avoir une attitude de révérence devant la création, devant la complexité et, j'ose dire, l'intelligence des écosystèmes, à cause justement de l'évolution.

On doit avoir du respect pour toute cette question d'évolution : n'avons-nous pas émergé de cette vie complexe de la terre? L'histoire de la vie est une histoire sacrée. Thomas Berry dit que le premier texte de la Révélation est le texte de l'histoire de l'univers. La terre est donc primaire [primary not first] et l'humain secondaire. Si nous prenons cela au sérieux, nous voyons que nous avons mis les choses à l'envers. Dire que la terre est le premier texte de la Révélation et les textes religieux, des textes… secondaires, c'est une façon de décrire cette impulsion sacrée qui est en nous. En fait, on n'abolit rien, on change seulement de point de référence. Et ça, c'est important.

À ce moment-là, on réalise que le mystère de la vie est beaucoup plus grand qu'on l'avait cru. On est devant ce mystère ineffable qu'on appelle Dieu et qui est à l'origine de la vie, de toute vie, et nous faisons partie de cette vie. Nous n'en sommes pas les acteurs principaux malgré les apparences. Et c'est alors que les horizons s'ouvrent, et que nous pouvons réaliser l'importance de l'évolution. Nous avons émergé de la terre, nous faisons intégralement partie de cette terre et, si la terre meurt, nous mourons aussi.

De cette vision découlent des éthiques de valeurs intrinsèques, de valeurs qui viennent d'expériences religieuses, des éthiques qui regardent les conséquences des gestes posés. Mais la vision la plus profonde c'est de réaliser qu'on est en train de toucher la présence divine de ce mystère de la vie chaque fois qu'on fait une manipulation génétique.

Il est déjà trop tard pour arrêter la manipulation génétique mais il est toujours temps d'entrer dans une conversation avec les scientifiques, pas seulement par le chemin de *justice,* ou par le chemin *d'intendance,* mais aussi par cette *vision religieuse,* cette vision spirituelle. À ce moment-là, on entre plus profondément dans une expérience de *salut* et on change les catégories de salut.

« Le salut » ne serait-il pas d'entrer pleinement dans la vie et de réaliser que la vie est sacrée? Que cette terre n'est pas le domaine du diable mais le domaine de Dieu? Que la terre est *notre domaine,* et la vie, un *don* et non pas *un droit?*

Le mystère de Dieu est présent partout. Si on s'arrêtait, un tant soit peu au merveilleux de la création qui se perpétue sans cesse sous nos yeux, nous en resterions tout ébahis! Il n'y a jamais eu deux flocons de neige identiques. C'est extraordinaire! Ni deux feuilles pareilles sur un même arbre, ni deux feuilles semblables depuis la création… c'est quand même extraordinaire! On est devant un mystère de création de tous les instants, et on est invité à entrer dans ce miracle et dans ce mystère. Ainsi

fortifiés, nous aurons une énergie, une vision et une éthique très profondes, et nous serons plus en mesure de critiquer la crise écologique qui sévit présentement.

Quand on entre dans ce mystère, cela nous ouvre à la sagesse, aux intuitions, aux connaissances, aux attitudes nouvelles. Il y a beaucoup de traditions qui cherchent ce mystère divin, qui ont des textes sacrés, qui ont des histoires, car cela fait partie de l'être humain d'être religieux ou spirituel. On a des histoires et on peut apprendre. Chacun a quelque chose de particulier, un don : et ce don, chacun doit l'apporter à la table commune, car personne possède toute l'histoire. Il y a des expériences religieuses différentes qu'on doit apprendre. On doit respecter les différences et tirer profit de ces différences.

Notre tradition a aussi quelque chose à donner. On a des problèmes, on a une crise à l'intérieur de notre tradition, mais cela ne veut pas dire qu'il faut l'abolir. Dans un sens, comme dit Ivone Gebara, il faut relativiser un peu les choses dans notre tradition et se resituer devant cette vision cosmologique. Nos points de référence changent, et quelqu'un comme Thomas Berry dit : *« À ce moment-là, nous réalisons* que *nous sommes dans un nouveau moment religieux. Toutes les grandes traditions religieuses depuis dix mille ans sont à la fin de leur temps, car les religions, dans leurs formes présentes, ne peuvent pas répondre à la crise écologique ».*

Mais comme nous ne pouvons pas répondre sans les traditions religieuses, notre travail est de les transformer. C'est dans ce sens que Berry dit que les religions, comme on les connait, n'ont pas d'avenir. On ne peut plus être dans nos traditions et nos croyances bien précieuses, comme avant. Sinon, on va être paralysé devant cette crise écologique qui est le défi de notre époque.

Et ce défi est le plus grand que l'humanité ait eu à relever au cours des temps, parce qu'une catastrophe est vraiment possible. Si on ne veut pas une catastrophe, il faut tenter, non pas d'enrayer le mal irréparable déjà fait mais de limiter la crise qui sévit présentement.

Comment? On peut redécouvrir ce mystère, l'Esprit, qui jaillit partout dans la création. On peut Le reconnaître et L'apprécier. Alors, il y aura un espoir vrai et des actions effectives.

§

Heather EATON, théologienne et professeure à l'Université St-Paul d'Ottawa. Ses nombreux travaux ont surtout porté sur les femmes et le développement, l'écoféminisme et la mondialisation, les rapports entre environnement, culture et religion et sur l'écologie en dialogue avec la théologie.

Source : EATON, Heather, « Au cœur de la terre, la libération de la vie », *Dossier du Congrès – 2000 – Notre planète en état d'urgence*, Montréal, 2000, p. 31-37.

POUR RÉPONDRE À L'ENVERS DU SENS MONDIALISER LA SOLIDARITÉ

Yvonne BERGERON

Nous vivons une période de mouvance continentale et mondiale qui comporte des moments historiques très importants. C'est un temps de dislocation sociale, d'imposition de la *mondialisation du système néolibéral,* de concentration accélérée des pouvoirs financiers et industriels. Mais c'est aussi un temps où d'autres forces sont à l'œuvre qui déstabilisent les discours dominants et leurs certitudes, qui réaniment et nourrissent une nouvelle vie citoyenne.

Seattle, Prague, Davos, Porto Alegre, Québec, Gênes et d'autres encore sont autant de lieux où l'on cherche des réponses aux « vraies questions ». Lieux d'une résistance qui ébranle les élites, à n'en pas douter… Il y a une sorte de paranoïa qui commence à gagner les maîtres du monde.

Pour travailler la question des quêtes de sens au cœur des mouvements de résistance, nous avons cherché à comprendre le mieux possible ces mouvements pour en dégager les convergences qui se dessinent. La présente réflexion comporte donc quatre parties : les points qui semblent communs à l'ensemble des groupes, la visée de leurs actions, les spiritualités sous-jacentes et le rapport entre la pratique de résistance et la tradition judéo-chrétienne. La conclusion prendra la forme d'interpellations adressées à l'Église.

1. DES POINTS COMMUNS

Les groupes dits antimondialistes ne sont pas homogènes mais nous pouvons reconnaître chez eux certaines tendances plus marquées. Ainsi, par exemple, se retrouvent-ils autour de points communs qui émergent de leurs discours et de leurs

actions en référence à toute une variété de mots, d'expressions, d'images qui évoquent un faisceau impressionnant de valeurs.

1.1 La priorité aux humains et à leur environnement

Ce premier point commun accorde à la personne une *place centrale*. C'est le refus que des humains soient sacrifiés aux lois du profit considérées comme objectif suprême et reconnues comme élément organisateur de l'économie. Pour ces femmes et ces hommes, la véritable économie doit être fondée sur la finalité humaine et demeurer à son service. Cela renvoie à un ensemble de valeurs qui parlent de dignité, équité, convivialité, liberté, fraternité, amour, respect des droits individuels, politiques et sociaux. Globalement, ces groupes ne refont-ils pas, pour aujourd'hui, la demande de *justice* et *d'égalité* qui, à la façon d'une lame de fond, traverse l'histoire de l'humanité? Devant les ravages éhontés de la globalisation marchande, ils réclament, selon l'expression d'Ignacio Ramonet, une « nouvelle génération de droits, cette fois collectifs »[1] : droit à la paix, droit à une nature sauvegardée, droit à l'information, droit au développement des peuples... Ainsi donc, priorité aux humains ! Conviction que, sans ce point de convergence, toute société finit tôt ou tard par réduire à l'esclavage plutôt qu'à faire la libération : « si l'argent est la seule valeur à laquelle tout doit se soumettre, il faut redouter qu'une grande partie de l'humanité soit de trop; le marché n'a que faire des pauvres »[2].

Et les humains sont *situés dans leur environnement*. Ici aussi les volontés sont clairement exprimées : « Nous voulons des investissements socialement productifs et écologiquement responsables. Les règles applicables à l'échelle continentale doivent encourager les investissements étrangers qui garantiront la création d'emplois de qualité, une production durable et la stabilité économique, bloquant les investissements spéculatifs »[3]. La préservation des écosystèmes constitue pour eux une limite infranchissable et le principe de précaution doit être sérieusement appliqué pour le présent et le futur jusqu'à prendre en considération, comme le réclament les peuples autochtones, les sept générations à venir.[4]

1.2 Une solidarité sociale mondiale

Nous avons vu naître ou se renforcer des *solidarités multiples et porteuses d'espoir*. À

1. Voir « L'aurore », dans *Le Monde Diplomatique* (6 janvier 2000).
2. Jean-Marc ÉLA, « Dire Dieu à l'heure du marché? Questions venues d'Afrique », dans *Relations*, no 661 (juin 2000), p. 146.
3. *Déclaration finale du 2e Sommet des peuples, Non à la ZLEA / D'autres Amériques sont possibles,* 19 avril 2001 http://www.sommetdespettples.org
4. Convergence Q-2001.

Québec, au Sommet des peuples, poursuivant le mouvement de la Marche mondiale, au-delà des intérêts corporatistes, des groupes de femmes ont continué à tisser la toile de la solidarité. L'ampleur et l'importance de ce mouvement n'étant plus à démontrer, notons spécialement ces nombreux autres groupes de citoyennes et de citoyens dans les organisations étudiantes, populaires et environnementalistes, dans les organismes non gouvernementaux, dans les groupes d'intérêt particuliers, les groupes religieux, les syndicats et d'autres encore.

Cette solidarité *se consolide* par des coalitions[5], par des collectifs d'associations et de réseaux, par de nouveaux maillages à la fois sur le plan local, régional, national et international (exemple : création de liens permanents entre des groupes de travailleuses et de travailleurs œuvrant au sein des mêmes transnationales en différents pays).

Et ce qui apparaît plus neuf, c'est que cette solidarité *s'organise de plus en plus mondialement.* Nous sommes devant l'émergence d'une nouvelle conscience qui conduit les individus et les groupes, malgré – ou plus encore avec – leurs diverses idéologies et croyances religieuses, à reconnaître les grands problèmes de l'humanité et à analyser leurs causes. Conscience également que ces problèmes sont aujourd'hui tous reliés, que leurs solutions sont reliées et que nos comportements sont interdépendants. « Tout touche à tout », dirait Ivone Gebara et « ou bien nous nous sauvons mondialement ou bien nous coulons mondialement »[6]. Aussi avons-nous vu se former des alliances sociales élargies telles que le Réseau québécois sur l'intégration continentale (RQIC), l'Opération SalAmi[7] pour la mondialisation des résistances. C'est tout le défi de la revitalisation des liens sociaux, de la recomposition du tissu social ! Celui aussi de l'arrimage local-mondial afin d'en arriver à une stratégie globale. Et si la vie précède l'analyse, ce qu'on est en droit d'appeler un mouvement social est en passe de tisser une impressionnante chaîne de solidarité humaine : une immense « toile d'araignée planétaire », selon l'expression d'Alain Gresh[8].

1.3 Une démocratie-en-acte

Ce troisième point commun est facilement identifiable lui aussi dans le message du Sommet des peuples où la démocratie est prise « en flagrant délit d'exercice ». Une

5. Pensons, à titre d'exemple, à « Convergence Q-2001 » qui compte des groupes locaux et nationaux, des syndicats, des organisations étudiantes, des réseaux de solidarité québécois et canadiens.
6. CASALDALIGA, Pedro, « Notre mondialité », Agenda *Latino-américain mondial, De la Grande Patrie à la Patrie Mondiale,* 2001, p. 8. En 1998, à Sherbrooke, se tenaient les Rencontres Mondiales du développement local. Plus de 800 actrices et acteurs du développement local, issuEs de quarante pays des cinq continents, s'engageaient à mettre en place un *réseau mondial de solidarité en vue* du *développement.*
7. AMI : Accord multilatéral sur l'investissement.
8. *Le Monde diplomatique* (mai 1998), p. 12.

démocratie représentative et participative. Les groupes de résistance portent la conviction que la globalisation financière et commerciale demeure une construction délibérée à laquelle les peuples ne prennent aucune part. Le marché est un lieu d'impérialisme. Cela constitue pour eux à la fois une menace croissante pour la démocratie et un réel danger pour la paix sociale, d'où leur indignation et leur refus qu'un tel ordre mondial soit imposé. D'où également l'urgence non seulement de préserver les espaces démocratiques qui subsistent encore, mais aussi de reconquérir ceux que nous avons perdus. Il s'agit d'une réappropriation, par les mouvements sociaux, des processus socio-économiques. Cela requiert la participation de l'ensemble des citoyennes et des citoyens et l'implication de tous les peuples.

Démocratie-en-acte, avons-nous souligné. Les analystes reconnaissent chez la plupart des groupes anti-globalisation la force et le dynamisme d'un déplacement vers une citoyenneté retrouvée. Cependant, ils rappellent régulièrement que si l'étude des enjeux et des rapports de force reste incontournable, une action solidaire, concertée, intelligemment orchestrée demeure l'étape ultime de la résistance. Sans elle, les vœux pieux s'accumulent aux dépens de gestes réels de transformation. Aujourd'hui, cette action doit s'élaborer à l'échelle de la planète et, déjà, sa mise en œuvre est commencée. En voici quelques exemples :

- la fructueuse campagne internationale contre l'Accord multilatéral sur l'investissement (AMI),
- la Toile Internet qui se tisse autour des autochtones du Chiapas depuis déjà 1994,
- la *Campagne internationale pour l'élimination de la dette extérieure des pays les plus pauvres* et ses 17 millions de signatures,
- la *Marche mondiale des femmes de l'an 2000* et sa mobilisation dans 159 pays du monde,
- le 2e *Forum mondial sur l'eau* tenu à La Haye, en mars 2000, et ses conséquences dont un début de structuration des organismes non gouvernementaux (ONG) des cinq continents,
- la décennie *Vaincre la violence : les Églises en quête de réconciliation et de paix*, lancée à Berlin le 4 février 2001 par le Conseil œcuménique des Églises (COE) [site : http://wcc-coe.org],
- au Québec, *le Collectif pour une loi sur l'élimination de la pauvreté* : plus de 235 000 signatures individuelles et l'appui de plus de 1200 groupes et institutions.

Ainsi donc, en ce temps de concentration des pouvoirs (argent et armes) dans les mains des grands empires industriels et financiers auxquels la politique est soumise, d'autres forces sont heureusement à l'œuvre. En reprenant le flambeau de la résistance internationale, les protestataires commencent à bâtir un *contre-pouvoir mondial*[9]. Ils ouvrent un nouvel espace de représentation mondiale dans lequel une place centrale devrait être réservée aux mouvements sociaux planétaires. Comme l'affirme encore Ignacio Ramonet,

> Il est désormais inconcevable que cette société civile naissante ne soit pas mieux associée aux prochaines grandes négociations internationales où seraient discutés des problèmes liés à l'environnement, à la santé, à la suprématie financière, à l'humanitaire, à la diversité culturelle, aux manipulations génétiques (...)[10].

Et, plusieurs l'affirment, seule une rencontre organique et substantielle entre la société politique et la société civile, particulièrement les mouvements sociaux, pourra contrer le processus autodestructeur d'une économie débridée et dominatrice.

Chose certaine, il sera certes difficile d'arrêter un tel élan démocratique. Comment la matraque et les gaz pourraient-ils garder longtemps au sol des citoyennes et des citoyens qui sont debout intérieurement et en marche collectivement? Mais comment aussi cet élan, en lien étroit avec la primauté des personnes et la croissance d'une solidarité sociale mondiale, peut-il ouvrir des zones d'espoir et d'avenir?

2. EN QUÊTE DE RÉPONSES À L'ENVERS DU SENS

Réfléchissant aux destructions de la guerre et aux horreurs du nazisme, Jean Vimort écrivait : *Le sens global, ultime, permettant de saisir le mouvement général de l'histoire humaine pour y insérer notre action, s'est peu à peu effrité au choc de la réalité, de nos limites, de nos échecs*[11]. Aujourd'hui, face aux effets pervers de la globalisation des marchés, comment se situent les mouvements de résistance? À partir des points communs autour desquels gravite leur action, pouvons-nous déceler une convergence, un sens, une visée? Deux éléments nous paraissent singulièrement indicatifs à cet égard.

9. Devant le travail des O.N.G. et des regroupements populaires dans le monde, le Programme des Nations Unies pour le développement humain parlait déjà de véritable révolution : « La modification des rapports de force passe par l'émergence de contrepoids, voire une révolution. Les organisations populaires, qu'il s'agisse de coopératives agricoles, d'associations de quartier ou de groupes de protection des consommateurs, sont parmi les groupes les plus à même de servir de contrepoids et de devenir des contre-pouvoirs », dans *Rapport mondial sur le développement humain,* 1993, p. 31.
10. Voir « L'aurore »..., p. 2.
11. « Qui a la maîtrise du sens? », dans *Lumière et Vie*, no 191, p. 88.

2.1 Le refus de se rendre

Cette année 2001 marque le douzième anniversaire de la signature de la Convention des droits de l'Enfant. Or, à l'occasion du dixième anniversaire, en 1999, 86 enfants avaient lancé cet appel : « S'il vous plaît, que les grands nous aident à construire ce monde meilleur ». Par ailleurs, la *Marche mondiale des femmes* a affirmé haut et fort : « Il faut changer de cap ». Oui. Il faut changer de cap. Voilà aussi ce que clament de plus en plus les groupes de résistance, persuadés qu'une société régie par les seules lois du marché produit une véritable amnésie des valeurs humaines et sociales. Il s'ensuit une *désymbolisation du monde*. Le vide anthropologique qui en découle peut conduire à l'éclatement collectif et à la perte de dignité humaine. La réduction aux valeurs marchandes crée une sorte de « vertige » anticipateur d'éclatement collectif. *C'est vraiment l'envers du sens.* C'est aussi la révolte entendue comme un refus tenace et, pour plusieurs, comme une volonté de changer l'ordre en vigueur.

Désabusée des grands discours, une tranche de plus en plus importante de la population, nous l'avons vu, tisse de nouveaux réseaux où les personnes, les territoires, les appartenances, l'environnement sont partie prenante… Et ces réseaux indiquent un sens, une direction. Tout à fait contraire à la froideur de la logique marchande, cette mobilisation pourra peut-être contrer la menace d'éclatement et empêcher la destruction du rêve sociétal de justice, de fraternité, de liberté.

Pour ces résistantes et ces résistants, en effet, un monde « autre » est encore possible malgré le discours qui présente la globalisation comme une organisation inévitable en proclamant que le salut de l'humanité souffrante se trouve dans les réussites et les promesses du système économique en vigueur. Envers et contre ces arguments, elles et ils refusent qu'il y ait une humanité de première classe autorisée à vivre dans le gaspillage et une autre humanité condamnée à mourir de faim. Elles et ils se demandent jusqu'où la situation devra se détériorer quand déjà un milliard de personnes survivent dans la misère et quatre milliards disposent de revenus assurant à peu près le minimum vital. Jusqu'où faudra-t-il aller pour que les maîtres du monde admettent qu'autre chose est possible?

Récusant catégoriquement le courant défaitiste paralysant pour tant de personnes et de groupes, ils démontent les engrenages du système et montrent que les jeux économiques, politiques et sociaux actuels n'ont rien d'une fatalité. Conséquemment d'autres jeux sont possibles. Ils viendront eux aussi de décisions humaines et, pour que changent les choses, l'ensemble des peuples devra y prendre part. Car, c'est à partir des humains et des peuples appauvris, exploités, exclus que de réelles alternatives pourront prendre forme.

2.2 Une utopie active

Le changement de cap porte une UTOPIE… Une utopie active. Fort heureusement car, pour éviter d'être une évasion du réel, l'utopie doit conduire à l'action en faveur d'un changement de conscience et d'organisation sociale. Si l'utopie n'a pas de lieu, elle invite à agir pour qu'advienne ce lieu : « Faisons-le et ça se fera », lancerait Vivian Labrie.

Mais comment nommer l'utopie des mouvements de résistance à la globalisation du marché? Une société mondiale solidaire? La vie pour tous les humains et la conservation de l'environnement? La vie pour tous les humains par un développement durable? Ces mots sont-ils déjà usés? Ou sont-ils récupérés par des « faiseurs de discours »? Une image serait peut-être mieux appropriée pour évoquer l'utopie. L'image par exemple, d'une *vaste table* en train d'être dressée pour toute la famille humaine.

Une table autour de laquelle toutes et tous peuvent prendre place. Et prendre le temps de s'asseoir. Pour partager le pain. Un pain pour tous les goûts car il est le pain du travail et de la sueur des peuples. Une table pour partager le vin. Un vin aux couleurs des nations et aux arômes des cultures. Une table pour partager aussi la parole. Celle de chaque peuple sans qu'aucune langue ne domine. Une table qui rend possible la communication, la participation aux décisions dans le respect des identités et des diversités.

Bien sûr, cette utopie renvoie à la mise en œuvre déjà commencée de multiples ponts au service des besoins, des droits et des aspirations des peuples. Des ponts qui favorisent l'interdépendance des régions, des pays, des continents, dans ce qu'il est convenu d'appeler le bien commun. Un bien commun redéfini à partir de celles et ceux qui ne sont pas encore à table. Or n'est-ce pas précisément *ce bien qui est commun à toutes et à tous* que les groupes alternatifs réclament par mille et une actions revendicatrices? Cette requête citoyenne renferme une dimension utopique qui *resymbolise* le monde. L'espoir est permis car la multiplicité de ces efforts invente, souvent sans le savoir, le nouveau visage de l'humanité. En plus de replacer la coopération, l'interdépendance et la mutualité au centre du débat, ces efforts réactivent un imaginaire collectif de créativité, d'audace, de tendresse et de régénérescence. Bref, ils recréent la beauté du monde. Proclamer publiquement une parole d'espérance en affirmant que l'amour et la justice ne sont pas des illusions, c'est participer à la revivification d'une société essoufflée de se battre contre des forces mortifères.

Par ailleurs, s'il ressort de tout cela une vision *planétaire du développement*, il n'en demeure pas moins que le développement local ou régional constitue une référence incontournable et cela pour éviter le nivellement des cultures : « Il s'agit, non pas de construire un modèle alternatif replié sur lui-même, mais de se réapproprier la

mondialisation d'une autre manière, de lui donner un sens au travers des démarches locales »[12].

Et ce développement repose sur la nécessité pour chaque citoyenne et chaque citoyen de devenir des sujets agents de changement sur leur propre territoire. Alors, progressivement, apparaissent des façons nouvelles de produire et de partager la richesse, de faire croître la démocratie et d'exercer le pouvoir. Ces pratiques deviennent des catalyseurs valorisant l'imagination, la créativité et le partenariat. Ouvrant à la fois sur le local et le mondial, elles contrecarrent la logique de globalisation nullement préoccupée — sauf pour ses propres intérêts — par la nation, la région, le village.

Plusieurs en sont convaincus; pour que l'utopie se réalise, il n'est aucunement question de proposer comme alternative une « globalisation améliorée » car ce serait masquer le vide éthique des pratiques commerciales qui ne tiennent pas compte du bien commun. En offrant aux exclus l'inclusion dans cette fausse alternative, on en ferait des clients ou des associés et on les garderait soumis à l'idéologie néolibérale et à la culture dominante. Sur une telle base, aucun rapport égalitaire ne peut s'établir. Aucun droit à la citoyenneté entière ne peut être respecté. Nous revient présentement en mémoire la clameur des jeunes d'ici et d'ailleurs qui, à Québec, aux barricades de l'autoroute Dufferin, tapaient sur des pièces de métal, en cadence avec ceux et celles de l'Îlot fleuri sous l'autoroute. Ils le faisaient de façon rythmée et constante comme pour manifester leur présence et surtout leur désaccord avec ce qui se passait à l'intérieur de l'enceinte barricadée. Dans la diversité de leurs langues et de leurs cultures, n'ont-ils pas réussi, à ce moment, une sorte de cohésion qui en symbolise tant d'autres dont celle d'une *vaste table sociale solidairement apprêtée et universellement partagée?* Leurs quêtes de sens ne se rejoignaient-elles pas? N'étaient-ils pas en train de fabriquer un autre SENS à la mondialisation en faisant pirouetter l'envers du sens? En passant de la globalisation du marché à la mondialisation de l'humanisation par la solidarité? Mais ne sommes-nous pas déjà ici au cœur de la réalité spirituelle?

3. DES SOURCES INSPIRATRICES SE LAISSENT DEVINER

Des valeurs partagées, des points communs, un sens, une certaine visée semblent bien rallier les mouvements de résistance à la globalisation du marché. Mais qu'est-ce qui les propulse? Qu'est-ce qui les fait parler, écrire, chanter, sortir, marcher, danser, fêter et quoi encore? Qu'est-ce qui inspire ces personnes et ces groupes? Évidemment, *elles et eux seulEs* peuvent répondre adéquatement à cette question multiple en nommant et en s'appropriant leur propre spiritualité.

Cependant, malgré la précédente affirmation, nous pouvons identifier quelques

12. Cf. la *Déclaration de Sherbrooke* aux Rencontres mondiales du développement local, p. 7.

brèches qui pointent vers la spiritualité. Cela permettra de saisir plus en profondeur ces mouvements et de mieux comprendre comment ils s'inscrivent dans la perspective d'un changement social humanisant. Nous ferons d'abord ressortir un lieu d'ancrage à l'expérience spirituelle pour ensuite déployer quelque peu la réalité de cette expérience.

3.1 Un point d'ancrage

Dans nos sociétés contemporaines, nous évoquons souvent l'érosion plus ou moins profonde du « sens commun ». Cela veut dire, comme l'entend Hannah Arendt, l'érosion de cette capacité chez les humains de s'orienter dans le monde en mettant en commun leurs expériences et leurs points de vue particulier[13]. Or, pour produire ce sens commun, il faut se donner des *espaces de rencontre* : des espaces de démocratie, de parole partagée et d'action concertée autour de valeurs, d'idéaux, de « raisons communes » capables d'inspirer un projet de société qui nous convient. Il faut recréer ce lieu communautaire qui s'érode.

N'est-ce pas justement ces espaces publics – qui sont aussi des espaces politiques — que les mouvements de résistance commencent à instaurer et à multiplier sur la scène internationale? Favorisant l'ouverture à la pluralité culturelle où s'interpellent et se confrontent les coutumes, les traditions, les visions du monde, les idéologies et les croyances religieuses, ces lieux de rencontre favorisent en même temps l'*ouverture à la transcendance*. Transcendance qui remet constamment en chantier le monde, son organisation, ses institutions. Transcendance anthropologiquement essentielle car les humains, les cultures et les sociétés ne trouvent-ils pas leur mesure en se dépassant? Et c'est ainsi que les valeurs, les intuitions de base, les actes de foi (pas seulement sur le plan religieux), le sens lui-même constituent l'horizon d'un mouvement de dépassement toujours à poursuivre.

C'est donc cet espace démocratique de communication et de décision qu'il importe d'assurer. Et de son intégrité, de sa qualité, dépend la difficile — l'exigeante — rencontre entre la transcendance et la dimension politique de nos existences.

Voilà, nous semble-t-il, un point d'ancrage non négligeable si nous voulons évoquer la spiritualité des groupes de résistance. Car la recherche d'unité et l'harmonie intérieure ne sont pas dissociables de la quête de sens et de la lutte pour l'équité collective. Parce que la vie sociale engage de manière décisive l'existence humaine elle comporte des enjeux spirituels.

13. Cf. André ENEGREN, « Pouvoir et liberté, Une approche de la théorie politique de Hannah Arendt », dans *Études* 358/4 (avril 1983), p. 487-500.

3.2 De quelle spiritualité parlons-nous?

Après avoir vécu la Vigile de la spiritualité lors du Sommet des peuples à Québec, un participant s'exprimait ainsi : *«C'est dans ce lieu de prière que s'actualisait la mondialisation prônée par le Sommet des peuples. Quelque chose de bienfaisant se diffusait « à partir du cœur de Dieu »; (...) Nous étions branchés sur l'essentiel, la fraternité humaine».*

D'autres, parlant de spiritualité, font plutôt écho à une inlassable recherche démocratique, un vrai dialogue interculturel, une parole libre et responsable. Plusieurs évoquent surtout leur soif de solidarité et de justice ou encore leur conscience d'une urgence écologique. Et nous pourrions continuer. Certaines personnes mettent davantage l'accent sur la dimension personnelle de leur spiritualité en référant au souffle qui les anime comme individu. Bon nombre cependant insistent particulièrement sur la dimension collective (les relations aux autres, les cris et les espoirs collectifs, l'ouverture aux diverses cultures...). Et dans ces différentes formes d'expression, ne retrouvons-nous pas quelque chose de ce que Achiel Peelman traduit quand il dit :

> La spiritualité, telle qu'elle se présente à l'aube du troisième millénaire, est fortement marquée par le déchirement entre le sentiment d'impuissance face à un monde que nous ne pouvons pas changer et le désir de nous embarquer sur une route nouvelle sans trop savoir où cela nous mènera[14].

Par ailleurs, nous le savons, les frontières du spirituel sont aujourd'hui passablement repoussées. En christianisme occidental, par exemple, nous observons une sécularisation du phénomène spirituel. Si parler de spiritualité renvoie souvent à un Dieu aux multiples visages ou à un Dieu sans visage, cela n'implique pas nécessairement une référence à la religion ou à Dieu. Parler de spiritualité c'est plutôt, aux dires de Peelman, *s'engager inévitablement dans un débat de fond sur notre façon de vivre et de penser avec ou sans référence à un être absolu*[15]. Chose certaine, si la spiritualité contemporaine concerne toutes les dimensions de la vie dans un processus d'intégration, de cohérence et de dépassement qui engendre un art de vivre, *elle est singulièrement marquée par une conscience planétaire de la nature relationnelle de l'existence.*

14. Voir « Spiritualité et conscience planétaire », dans *Spiritualité contemporaine, Défis culturels* et *théologiques,* coll. « Héritage et projet », no 56, Montréal, Fides, 1996, p. 23.
15. Ibid, p. 23. Et l'auteur ajoute : *dans la majorité des publications contemporaines la spiritualité renvoie presque toujours à trois réalités complémentaires : la façon de réaliser notre existence jour après jour, l'encadrement de cette expérience vécue par des mouvements ou des organismes ouverts au grand public et, enfin, le retour réflexif sur ce que nous vivons individuellement ou collectivement*, p. 23.

Or, nous semble-t-il, c'est particulièrement à l'intérieur de ce processus porteur à la fois d'une intelligence du sens et d'un engagement à le réaliser, que s'inscrit le mouvement des résistantes et des résistants à la mondialisation. Leur conscience de l'interdépendance est globale d'une double façon : horizontalement par la rencontre créatrice des diverses cultures et verticalement dans la mesure où chaque culture doit rester fidèle à son enracinement et se donner des structures qui favorisent la liberté, la justice et la paix universelle. Cette conscience que finalement tout est en lien avec tout constitue probablement le moteur de la spiritualité contemporaine. Cela s'exprime différemment bien sûr. Un certain nombre, par exemple, *en affinité avec les groupes écologiques,* intègrent leur façon de vivre autrement par des spiritualités de l'environnement, de la terre, ou par des éco-spiritualités. Centrées sur la création, ces spiritualités accentuent la dimension naturelle ou cosmique. Nous re-familiariser avec la terre, protéger ses ressources limitées, refuser les structures économiques qui fragilisent nos systèmes de vie, tout cela a quelque chose à voir avec un appel au dépassement, un certain absolu ou un Dieu invitant au respect et à la réconciliation avec l'univers.

D'autres sont apparentés au *mouvement des femmes*. Tout en continuant de lutter contre l'oppression et l'exclusion imposées à tant des leurs (particulièrement dans les domaines économique, éducationnel, politique et religieux), ces femmes et ces hommes sont souvent remarquablement en connivence avec la sensibilité et la culture écologiques. Leur spiritualité inclut la dimension féminine de la création. Elle invoque un Dieu qui se dit aussi au féminin et elle invite à s'engager profondément dans les voies de la guérison et du changement des systèmes engendrés par le patriarcat. Elle cherche à dépasser les dualismes qui ont marqué la spiritualité chrétienne et à repenser le rapport immanence-transcendance. Attentive à l'histoire, elle inspire de nouveaux rituels et de nouvelles façons de célébrer.

D'autres encore, plutôt en connivence avec les peuples autochtones, nous offrent une vision différente du monde, une expérience spirituelle d'une grande vitalité et qui a fait ses preuves. Dieu est aussi « rouge ». Il invite à entrer toujours plus dans le cercle de la vie et, refusant l'esprit de domination, à vivre en partenariat avec les éléments de l'univers. Dans cette forme d'expression, l'énergie spirituelle précède toutes les autres (c'est-à-dire économique, politique, culturelle et sociale). D'où l'importance, pour reconstruire le monde de manière humanisante, de tenir compte des mythes, des symboles et des récits qui incarnent ces spiritualités. À elles seules, les analyses dites scientifiques et les voies autoritaires s'avèrent insuffisantes.

Finalement, toutes et tous ne sont-ils pas apparentés à cette immense cohorte de l'humanité souffrante (personnes pauvres, âgées, malades, handicapées, exclues, marginales…) qui, sans pouvoir joindre l'action concrète, vit dans son corps, son cœur

et son esprit le même sentiment d'un énorme *manque*? Également, la prière insistante de tous les priantes et les priants du monde offrant à la contemplation de Dieu tous les gestes d'humanisation n'a-t-elle pas quelque chose à voir avec la quête spirituelle des militantes et des militants d'aujourd'hui ? En fait, que nous soyons sur les lignes de front ou à protéger l'arrière-garde, tous celles et ceux qui œuvrent à l'enfantement d'un monde meilleur participent à cet appel d'une dimension universelle de la spiritualité.

Nous le constatons, ces divers visages de la spiritualité, comme le signale encore Achiel Peelman, *«mettent justement en relief la dynamique interrelationnelle dont l'être humain a besoin pour coordonner sa vie et pour réaliser sa capacité de transcendance : l'objectif que toute spiritualité authentique veut atteindre»*[16]. La théologienne Sandra Schneiders reconnaît elle aussi que ces spiritualités concernent l'unification de la vie par référence à un au-delà de soi qui donne un sens fondamental à *toute* la vie en situant les personnes sur un horizon ultime. Intégration du cosmique, de l'humain et du transcendant par une spiritualité qui se construit autour de la sagesse écologique, d'une recherche de démocratie réelle, de rapports non-violents, de développement communautaire, de respect des cultures et de responsabilité planétaire. Une spiritualité qui pousse à transformer ce monde en construisant progressivement une nouvelle société civile et en favorisant l'émergence de nouveaux sujets historiques dont les femmes, les peuples autochtones, les jeunes, les personnes exploitées. Et au sein de cette vaste entreprise, qu'est-ce qui inspire les chrétiennes et les chrétiens?

4. UNE SPIRITUALITÉ JUDÉO-CHRÉTIENNE DE LA RÉSISTANCE

À la question posée précédemment, nous répondons d'abord que ce qui inspire notre résistance au phénomène de globalisation du marché, c'est ce mouvement de fond, partagé avec tant d'autres, qui nous pousse à dire NON haut et fort à un « ordre mondial » qui n'en finit plus de faire des perdantes et des perdants. Puis, au cœur même de ce mouvement, de cette parenté, de ces valeurs communes, de cette recherche d'un sens que nous ne pouvons d'ailleurs jamais maîtriser, nous rejoint aujourd'hui une Parole toujours vivante. Une Parole-Source, créatrice d'une façon d'être et d'agir dans le monde. Resurgit aussi la mémoire inspirante des ancêtres dans la foi. Mémoire qui ranime la conviction de nous inscrire dans la lignée impressionnante des résistantes et des résistants. Nous inscrire en résistant maintenant parce que la mondialisation du modèle économique actuel et de ses conséquences désastreuses c'est pour nous un « signe des temps à l'envers ». Dans cette partie, nous reviendrons brièvement sur trois composantes du mouvement spirituel chrétien qui nous semblent spécialement concernées par la résistance à la globalisation.

16. Cf. *article cité,* p. 24.

4.1 De l'Exode à l'Exil : vers une autre mondialisation

L'Exode : temps d'oppression mais aussi d'espérance. Dans l'Ancien Testament, tout commence par l'expérience d'une libération, celle d'un petit peuple à qui Dieu se révèle comme libérateur (cf. *Ex* 3, 7-10)[17]. Ce peuple comprend que Dieu ne veut pas l'esclavage, l'oppression, la domination, l'exclusion, mais plutôt la croissance, la bénédiction, la vie (*Gn* 12, 1-4). Il s'agit là d'un événement fondateur qui, à la façon d'un fil conducteur, traverse l'histoire biblique et que souvent on rappellera : *« Souviens-toi que je suis le Seigneur, ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte »*. Et de l'affranchissement de ce peuple minuscule par rapport aux grands empires, on va passer à l'idée que cette libération porte du sens pour toute l'humanité. Elle devient un paradigme mettant en lumière l'universalité de la justice, de l'égalité, de la dignité humaine. Cette histoire est portée, selon le théologien Alain Durand, *« par un vaste mouvement fait d'une ouverture croissante à l'universel et d'une quête de l'unité de l'humanité »*[18]. Le point le plus fort de ce processus n'est-il pas d'ailleurs l'annonce de l'Évangile aux païens dans l'abolition des frontières? « *Il n'y a plus ni Juif ni Grec; il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus ni homme, ni femme, car tous vous êtes un en Christ Jésus* » (*Ga* 3, 28).

Voilà ce qui nous inspire et que nous devons revisiter. L'horizon de notre histoire est celui d'une humanité unifiée, réconciliée dans *toutes* ses dimensions et ses relations. L'universalisation, la « vraie mondialisation » passe par l'abolition des relations de domination et l'instauration de l'équilibre des rapports. La quête d'unité ne peut être fondée sur la puissance.

Mais si l'Exode continue d'alimenter notre souffle pour la marche, *l'Exil* n'inspire-t-il pas, de façon singulière aujourd'hui, nos pratiques de résistance? L'Exil : temps de captivité pour Israël confronté à un immense empire et à une culture différente. Le peuple est placé devant un choix face à une double possibilité : collaborer avec le pouvoir ou continuer d'espérer autre chose en se fondant sur sa foi en Yahvé. Des prophètes surgissent rappelant, comme Daniel par exemple, que la fidélité de Dieu a triomphé dans le peuple de l'Alliance et qu'il est garant de l'avenir. L'Exil : temps de conversion, de retour aux origines malgré l'impression que Dieu se cache. L'espérance renaît et Israël amorce un dialogue avec la nouvelle culture ambiante. Il consent à s'ouvrir à la nouveauté de Dieu pour inventer l'avenir.

Or, face au phénomène de globalisation du marché, ne vivons-nous pas présentement la *perplexité d'un Exil*? Enfoncement dans les ténèbres de l'injustice, terre dévastée,

17. Notons les verbes de ce passage : voir, entendre, connaître, libérer. Ne correspondent-ils pas à l'observation, à l'analyse et à l'agir?
18. « Pour une pratique chrétienne de la mondialisation », dans *Quelle mondialisation et quels visages d'Église?,* texte édité par Droits et Liberté dans les Églises et Nous sommes aussi l'Église, Paris, 2001, p. 15.

violence, avenir bloqué, enfermement idéologique, impression d'un silence de Dieu… Comment attiser notre espérance et celle des laissés-pour-compte quand les efforts de libération se butent aux murs de l'inconscience, de la fermeture, voire même de la répression? Pourquoi continuer de proclamer la priorité des pauvres dans le Royaume? Et pourtant, pour nous également, ce temps d'Exil devient invitation pressante à *créer dans la fidélité*. Promouvoir, en référence aux options évangéliques, une mondialisation différente. Cela cependant ne pourra se réaliser sans un authentique dialogue interculturel. Le passage des structures injustes aux structures de justice et d'égalité ne se fera pas sans tenir compte des cultures qui supportent les unes et les autres. D'où cette démarche de réciprocité par laquelle les diverses spiritualités s'enrichissent mutuellement. Oui, temps de l'Exil… Temps d'espérance contre toute espérance !

4.2 La priorité accordée aux pauvres : un incontournable à revisiter

> « Le jour où la faim sera extirpée de la terre, il se produira une grande explosion spirituelle telle que le monde n'en a jamais vue ». Garcia Lorca

Ce qui, ultimement, inspire la pratique et le discours de résistance chez les chrétiennes et les chrétiens, n'est-ce pas *l'expérience de la rencontre de Dieu dans les humains appauvris, rejetés, humiliés*? En effet, au cœur de l'indignation que provoque une situation aussi scandaleuse, nous sommes renvoyés à l'action et à la Parole-Source du prophète de Galilée. Devant les conditions d'existence des victimes de structures oppressives, le Nazaréen ne reste pas neutre. Il choisit de vivre du côté des humains laissés-pour-compte et de défendre leur cause. Aussi en porte-t-il les conséquences : insulte, persécution, mise à mort. Voilà où le conduit sa double passion : passion pour son Dieu, passion pour son peuple souffrant et abandonné. Son amour concret des pauvres constitue « la » réalisation fondamentale de sa pratique et la clé qui donne le sens de sa mission (cf. *Lc* 4, 18; *Mt* 11, 5). Et ce qui est central apparaît dans *le changement de la situation*. Sa praxis dénonce le péché et les systèmes déshumanisants, s'inscrit dans une dynamique de transformation et annonce un avenir différent. Il défend la vie contre les maux qui la détruisent ou la menacent. Il impressionne par ses gestes et par la vigueur de sa critique sociale, économique, politique et religieuse. S'il refuse le messianisme politique, il fait face au politique et prend position à cet égard. Son projet, son message et son action dérangent les règles du jeu par leurs répercussions sur le vécu individuel et collectif.

L'homme de Nazareth manifeste également son désaccord avec l'idéologie de la religion officielle qui autorisait les leaders religieux à contrôler la vie du peuple et à bloquer eux-mêmes l'entrée du Royaume (*Mt* 23, 13). Fidèle à la tradition prophétique, Jésus réclame l'authenticité du culte et donc l'exigence d'une fraternité vraie et d'un

engagement concret au service des autres, prioritairement des plus délaissés (*Mt* 5, 23-24). Il confronte les autorités sacerdotales du Temple de Jérusalem. Le sacerdoce étant l'institution centrale, son geste de résistance s'avère fort et percutant.

Oui, ce qui inspire à résister c'est de contempler ce Jésus qui, sans jamais restreindre la portée universelle de son message, part toujours des humains marginalisés pour s'adresser aux autres. Qui plus est, c'est parce qu'il part des êtres rejetés que le message de Jésus conserve son universalité.

En ce temps où l'exclusion sociale constitue un phénomène collectif où logent des enjeux majeurs dont celui de la vie ou de la mort d'individus et de collectivités, nous avons besoin d'un *souffle long* pour changer les choses. Aussi l'Esprit de Jésus et de son Dieu ne nous invite-t-il pas à nous laisser rejoindre aujourd'hui encore par l'impressionnante tradition de résistance de nos ancêtres dans la foi? Eux qui, sans cesse commenceront et recommenceront les difficiles étapes vers la liberté. Plus d'une « Égypte » se dresseront sur la route des patriarches, des sages et des prophètes. De Moïse à Jésus, en passant par Ruth, Judith, Esther, Isaïe, Ézéchiel, Osée et Amos, la résistance sera réponse à l'appel du Dieu des ancêtres. Pour les Juifs exilés et persécutés, la résistance était considérée et vécue comme une exigence de leur fidélité à l'Alliance. Leur combat était à la fois spirituel et politique. Cela leur permettait de sortir du sentiment d'impuissance, d'introduire du neuf dans la situation et d'initier par là même des changements qui se préciseront avec le temps.

Voilà donc, selon l'expression d'Alain Durand, « l'armature spirituelle » de notre résistance : croire que nous sommes dans un monde où Dieu prend parti pour les victimes et que sa présence libératrice demeure agissante dans notre histoire.

4.3 Une espérance têtue qui fait renaître l'utopie

La désespérance semble bien correspondre à la logique de la globalisation des marchés : arracher l'espérance des pauvres. Détruire radicalement toute utopie. Et venir à bout de l'espérance de celles et ceux qui résistent avec eux. Urgence donc aujourd'hui d'une espérance capable de désarmer la conscience de l'inéluctable que l'idéologie dominante cherche à imposer. Une espérance capable de neutraliser la peur et d'évincer la soumission. Dans une telle conjoncture, nous sommes renvoyéEs au fondement même de notre espérance. Or celle-ci ne repose-t-elle pas *sur la foi au Dieu de la vie*? Dieu dont la toute-puissance réside dans la vulnérabilité d'un amour indicible et fidèle. Dieu au-delà de l'oppression dont il brise les chaînes (cf. *Os* 65, 16-25; *Lc* 1, 51-55). Dieu au-delà de la mort pour donner à la vie le dernier mot (cf. Ap 21). Dieu dont la transcendance ne correspond pas à une sortie de l'histoire : c'est à l'intérieur de notre histoire qu'il est au-delà de l'oppression et de la mort.

Et pour que la reconstruction de l'espérance soit réelle, elle doit partir de celles et ceux à qui l'ordre mondial la refuse. Elles et eux sont *les véritables sujets de cette reconstruction*. À l'instar de Yahvé qui fait du peuple d'Israël opprimé son partenaire de l'Alliance, à l'instar du prophète de Galilée qui donne à la dignité des personnes une ampleur remarquable en intégrant tous celles et ceux que des gens expulsent pour diverses raisons, nous devons considérer les humains marginalisés comme les premiers résistants et les vrais agents du changement libérateur. Devenir leurs partenaires, apprendre de leurs expériences, de leur analyse, de leurs combats pour la vie, de leurs rêves et de leurs espoirs, voilà l'interpellation qui nous est faite de nouveau.

Reconstruire l'espérance implique aussi une *base solide d'alternatives* économiques et politiques. Or, celles-ci – c'est aujourd'hui reconnu – naissent essentiellement des mouvements sociaux. Parmi les *signes* de cette espérance, réapparaissent ici ces personnes et ces groupes déjà mentionnés précédemment qui, par leur recherche concrète d'un « vivre ensemble autrement », ouvrent des espaces de solidarité, de développement, de communauté, de pouvoir partagé et quoi encore. Il y a là de l'espoir et des expériences de salut. Libération et enracinement dans le vécu quotidien sont inséparables. Nous revient en mémoire ici la parabole de Matthieu où le Royaume des cieux est comparé à un *banquet de noces*. Image que l'on retrouve dans le livre de l'Apocalypse (*Ar* 19, 5). Quelle heureuse parenté avec cette UTOPIE déjà évoquée sous l'image d'une vaste table solidairement apprêtée et universellement partagée sur une terre respectée ! Pareille utopie n'offre-t-elle pas le potentiel qu'il faut pour dénoncer l'ordre mondial actuel et annoncer un ordre nouveau au cœur d'une pratique de résistance qui cherche à en produire des signes?

Enfin vivre l'espérance permet d'unifier la relation prière/action, mystique/politique/résistance. Dans le quotidien, ces réalités s'articulent en s'appelant mutuellement. Il s'agit d'une synthèse-en-acte où, par exemple, l'action de résistance peut naître de la prière et où la prière peut surgir de l'action. Selon cette perspective, peut-être trouverons-nous une manière différente de progresser vers la sainteté? Une voie de sainteté où on lutte non seulement contre ses propres passions destructrices, mais aussi contre les mécanismes d'oppression, de domination, d'exclusion. Une voie de sainteté où « l'héroïcité des vertus » concerne particulièrement la liberté audacieuse, le courage historique, le dépassement de toute haine à l'endroit des responsables de ces mécanismes, le pardon accordé à celles et ceux qui briment, matraquent, réduisent au silence ou emprisonnent. Peut-être aussi s'ajoutera l'expérience de ce que veut dire prier dans la « nuit obscure » de l'injustice structurelle, de l'aveuglement des puissants, de la répression, de l'angoisse et ce, sans issue apparente…

EN GUISE DE CONCLUSION : QUELQUES INTERPELLATIONS

« *Qui a des oreilles entende ce que l'Esprit dit aux Églises* » (*Ap* 3, 22). Or l'Esprit parle de façon neuve et il crée une écoute neuve : « *ce que l'oreille n'a jamais entendu* »(*1Co* 2, 9). Mais qu'est-ce que l'Esprit dit aux Églises en regard du phénomène de mondialisation? C'est *communautairement* qu'il nous faudra discerner bien sûr. Aussi nous permettons-nous seulement d'introduire un questionnement pour relancer et approfondir la réflexion.

1. Accepterons-nous une « mutation » de notre foi?

La mondialisation ouvre l'espace à l'ensemble des religions. Nous ne pouvons plus aujourd'hui nous poser simplement comme les « vraies croyantes et les vrais croyants ». Nous sommes des croyantes et des croyants parmi d'autres. Nous sommes invités à entrer toujours plus profondément dans une foi qui refuse de se présenter comme une vérité exclusive, mais qui se laisse interpeller par d'autres paroles croyantes. Comme Église, accepterons-nous cette mutation? Deviendrons-nous une Église enfin vraiment dialogale qui, récusant autant la suspicion que la récupération en regard de ce que croient les autres, s'ouvre avec confiance à ce que l'Esprit veut lui dire par « ces autres »? Accueillerons-nous et reconnaîtrons-nous, en parole et en acte, l'altérité dérangeante? Consentirons-nous à passer d'une Église autoritaire et dogmatique à une Église convaincue qu'elle a quelque chose d'important à recevoir des autres Églises?

2. Ne faudra-t-il pas un « dépassement » des religions?

La mise en œuvre d'une « autre mondialisation » pose un défi de taille à toutes les institutions et singulièrement à toutes les religions. Les grandes causes de l'humanité (la terre, l'eau, la nourriture, la santé et le bien-être, l'éducation, la démocratie, la justice et la paix, les droits humains, bref, la Vie) que souvent les politiques et les institutions les plus cyniques évoquent à pleine bouche mensongère, voilà ce que les religions doivent assumer comme loi fondamentale, comme culte agréable au Dieu vivant !

À la base des revendications en faveur d'un nouvel ordre mondial, une *éthique internationale* est réclamée. Les Églises sauront-elles soumettre leurs morales traditionnelles à une réinterprétation fondée sur la dignité de la personne et l'organisation d'une société qui soit bonne et juste pour toutes et pour tous? La conjoncture sociétale actuelle nous commande de retrouver les fondements humains les plus simples, les plus primordiaux. Peut-être sommes-nous appeléEs à ressortir des boules à mites l'ancienne conception de la Loi naturelle? Une fois *dégagée* de la gangue

des codes moraux étriqués, ne pourrions-nous pas trouver en elle la part de beauté et de bonté qui habite le meilleur de l'humanité? Nous y retrouverions-nous si loin de l'Évangile?

De nombreuses voix autorisées affirment, selon les mots de Pedro Casaldáliga, que seule l'union des religions, *« en convergence entre elles dans la proclamation et l'accomplissement de ces Grandes Causes, peut sauver du chaos l'Humanité et la Terre »*[19]. EngagéEs dans la recherche d'une nouvelle façon de voir et d'organiser le monde, les croyantes et les croyants pourront-ils éviter le dépassement de leur propre religion? Ils devront surtout refuser de promouvoir un nouvel ordre basé sur une collusion religieuse mondialisée[20].

3. « Aimez-vous les uns les autres » … et puis après?

« Aimez-vous les uns les autres… Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis… Tu aimeras ton prochain comme toi-même… Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent…» Des phrases qui ne font plus réagir tellement on les a rabâchées. Des phrases que l'on a utilisées aussi pour aliéner et soumettre. Au mieux, on les a généralement cantonnées à l'univers interpersonnel; elles ont servi à entretenir des relations courtes, chaudes, voire sectaires. Comment en est-on venu à rapetisser ainsi l'amour de Dieu?

S'il y a une chose que les groupes antimondialisation nous apprennent, c'est à *allonger le regard et, à sa suite, le geste*. Ils croient en la solidarité proche; ils ont compris que c'est par elle que commence la communauté d'appartenance et de lutte. Mais leur existence ne résiste que par une vision dynamique du collectif et une conception évolutive du temps. Paradoxalement, autant leur patience nous parait courte (il faut agir maintenant), autant leur espérance se révèle longue (l'utopie ne sera pas réalisée demain).

En fait, ce qu'ils rappellent aux chrétiennes et aux chrétiens c'est l'importance d'apprendre à *aimer politiquement*. L'amour politique est un amour qui ne s'évacue pas dans le réflexe spontané ou la connivence, ni même dans l'accord ou la sympathie naturelle. C'est un amour de décision, un choix pour un monde différent et une indéracinable confiance en l'humain. Pour aimer concrètement les humains, il faut bâtir des organisations politiques qui leur assurent une possibilité d'épanouissement maximal.

Bien que la religion chrétienne ait été fondée sur le commandement de l'amour, il

19. Voir « Notre 'mondialité' »…, p. 9.
20. Le Conseil mondial des Églises se situe lui-même aujourd'hui dans cette perspective d'une spiritualité globale préoccupée des implications de la culture, de l'économie, de la politique jusque sur le plan international.

semble que ce soit *difficile* de l'élargir à la dimension politique. Mais les chrétiennes et les chrétiens qui priorisent les valeurs de justice ne peuvent pas ne pas aimer d'un amour politique. Le révolutionnaire cubain Che Guevara explique bien comment on peut réconcilier l'amour et le combat politique :

> Laissez-moi vous dire, au risque de paraître ridicule, que le véritable révolutionnaire est guidé par de grands sentiments d'amour. Il est impossible de penser un authentique révolutionnaire sans cette qualité… Dans ces conditions, faut avoir une grande dose d'humanité, une grande dose de sens de la justice et de la vérité, pour ne pas tomber dans un dogmatisme extrême, dans une froide scolastique, dans un isolement par rapport aux masses. Tous les jours, il faut lutter pour que cet amour de l'humanité vivante se transforme en faits concrets, en actes qui servent effectivement de mobilisation[21].

4. Violence et révolution : des conceptions à revoir

Pourquoi y a-t-il tant de misérables, s'écriait la théologienne brésilienne Ivone Gebara? Pourquoi malgré d'innombrables progrès? Malgré tous ces départs missionnaires de prêtres, de religieux, de religieuses et de laïcs? Notre siècle est celui qui a produit le plus de misérables ! Pourquoi ?[22] En fait, les groupes antimondialisation expriment la même indignation, le même cri. On dit qu'ils sont révolutionnaires, parfois excessifs. On ne voit souvent que ce petit nombre qui lance des pierres; mais justement, ceux-là ne nous forcent-ils pas à revoir notre conception de la violence, une des réalités les plus complexes de la tradition chrétienne?

L'histoire nous apprend que l'institution ecclésiale a parfois entretenu un rapport fort ambigu avec la violence. Tout en la dénonçant, en effet, elle l'utilisait alors pour ses propres causes. Pour de nombreux esprits religieux, nous le savons également, mieux vaut l'oppression que la révolution. Ceux-ci d'ailleurs s'étonnent fort peu que l'on puisse lire la Bible sans s'engager dans la révolution entendue au sens de transformation radicale, changement profond et irréversible.

Bien sûr, il ne s'agit pas de quitter nos manifestations pacifiques. Il s'agit d'entendre la détermination de ces apprentis révolutionnaires et de reconnaître dans leur colère notre propre indignation. Le grand théologien Karl Barth n'hésitait pas à affirmer : *« La foi en Jésus-Christ, agissante par la charité, devrait rendre notre résistance politique active aussi nécessaire qu'elle rend nécessaire notre résistance passive ou notre collaboration politique quand nous n'avons pas à choisir »*[23]. Dans la présente conjoncture, plutôt que

21. Cité par Gustavo GUTIERREZ dans *La théologie de la libération,* Paris, Lumen Vitae, 1974, p. 104, note 45.
22. Questions posées lors de sa conférence au colloque *Solidarité internationale et spiritualité* organisé par le Regroupement des missionnaires laïcs (RML), tenu à Montréal les 18 et 19 août 2001.
23. Voir Jürgen MOLTMANN, *L'espérance en action, Traduction historique et politique de l'Évangile,* Paris, Seuil, 1973, p. 76.

de se cacher derrière une interprétation abstraite et confortable du principe de non-violence, l'institution ecclésiale devra, nous le croyons, intégrer l'urgence de l'exercice d'un contre-pouvoir, réfléchir à la responsabilité qu'elle veut prendre dans sa mise en œuvre et déterminer en quelles occasions il n'est plus la même chose d'agir ou de ne pas agir.

5. Le rapport unité-diversité : une réalité névralgique pour l'institution ecclésiale

La mondialisation telle que vécue présentement peut facilement entraîner l'uniformisation des cultures. Cela affecte la dignité des personnes qui a quelque chose d'important à voir avec le droit à la culture, c'est-à-dire à cette façon authentique mais distincte d'être un humain. Or l'institution ecclésiale affirme régulièrement et avec conviction la nécessité de respecter les cultures dans leurs différences. Pourtant, au sein même de son organisation concernant le rapport d'égalité entre les femmes et les hommes, elle n'arrive pas à prendre en compte la diversité des Églises locales malgré le fait que ce rapport d'égalité apparaisse aujourd'hui comme le lieu le plus significatif de l'inculturation.

Mais alors, quelle crédibilité peut avoir son beau discours sur l'égalité et sur le rapport unité-diversité? L'unité chrétienne n'est-elle pas une réalité à faire en Église? Et comment pourrait-elle se réaliser en marge des cultures particulières? C'est en effet au cœur de celles-ci qu'elle peut s'exprimer dans le respect et advenir dans la fidélité à l'Esprit qui valorise les différences. L'Église ne peut donc être catholique, c'est-à-dire universelle, en voulant « contrôler » l'inculturation. Elle doit plutôt prendre au sérieux la vie et la couleur des communautés locales. Pour y arriver, elle aurait avantage à inverser le rapport unité-diversité en mettant l'accent d'abord sur la diversité et en cherchant à faire l'unité au sein même des différences.

§

Yvonne BERGERON, membre de la Congrégation de Notre-Dame. Professeure de théologie pendant plusieurs années aux Universités de Montréal et Sherbrooke, elle est actuellement coordonnatrice du Service de pastorale sociale du diocèse de Sherbrooke.

(Ce texte a été rédigé en collaboration avec Lise Baroni.)

Source : BERGERON, Yvonne, « Pour répondre à l'envers du sens mondialiser la solidarité », *Dossier du Congrès – 2001 – Vers une autre mondialisation*, Montréal, 2001, p. 39-50.

POUR UNE GLOBALISATION DES RIPOSTES

Eric Toussaint

Ceux et celles qui estiment que la mondialisation est incontournable, devraient se rendre compte qu'ils/elles peuvent être contournés ou renversés.

La pensée néolibérale développe la notion d'inéluctabilité : le système qui est, doit être parce qu'il est; la mondialisation/globalisation telle qu'elle se déroule est incontournable, tous et toutes doivent s'y ajuster.

On plonge ainsi dans le mysticisme et le fatalisme. Pourtant, un regard attentif sur l'histoire démontre l'incongruité de l'idée « d'irréversibilité ». Prenons l'exemple du domaine financier. Au début du XXe siècle, la liberté des mouvements de capitaux assurée par l'étalon-or, la liberté des changes garantie par les traités sur le commerce et l'investissement, paraissaient irréversibles. La première guerre mondiale est venue bouleverser tout cela. Dans les années 1920, la toute-puissance des marchés financiers paraissait tout aussi irréversible qu'elle prétend l'être actuellement. Le krach de 1929 et la longue crise qui a suivi ont obligé les gouvernements à surveiller étroitement les activités bancaires et financières. À la fin de la seconde guerre mondiale, les gouvernements des principaux pays capitalistes vainqueurs se sont mis d'accord pour se doter d'instruments de contrôle financier sur le plan international. Le Fonds monétaire international (FMI) avait notamment pour objectif de veiller à ce contrôle (son article VI le stipule explicitement). Plusieurs gouvernements d'Europe occidentale ont entrepris à partir de 1945 de vastes programmes de nationalisations, incluant des banques, sous la pression du monde du travail.

Les certitudes théoriques néolibérales affichées aujourd'hui ne valent guère plus que

celles des libéraux ou des conservateurs au pouvoir dans les années 1920 à la veille du krach financier. L'échec économique et le désastre social provoqués par les néolibéraux d'aujourd'hui pourraient déboucher sur de nouveaux grands changements politiques et sociaux. La mondialisation n'est pas un rouleau compresseur qui écrase tout sur son passage : les forces de résistance sont bel et bien présentes. La mondialisation est loin d'avoir mené à un système économique cohérent : les contradictions au sein de la Triade sont multiples (contradictions entre puissances impérialistes, contradictions entre entreprises, mécontentement social, crise de légitimité des régimes en place, criminalisation du comportement des grands acteurs économiques).

De plus, les contradictions entre le Centre et la Périphérie se renforcent car la dynamique actuelle de la mondialisation est excluante. Les peuples de la Périphérie constituent plus de 85% de la population mondiale : ceux qui croient qu'ils vont se laisser marginaliser sans réagir se trompent lourdement, tout comme les gouvernants qui dans les années 1940 et 1950, croyaient encore à la stabilité de leur domination coloniale sur l'Afrique et une grande partie de l'Asie.

Enfin, à l'intérieur de la Périphérie, les autorités qui agissent en acceptant la voie néolibérale perdent progressivement des éléments de légitimité. En général, la classe dominante dans ces pays n'a plus de perspective de progrès à offrir à la grande masse de la population.

Pourquoi dès lors exclure que le mécontentement social s'exprime à nouveau autour de projets émancipateurs? Il n'est pas dit que le mécontentement doive prendre la voie du repli identitaire, « ethnique » ou religieux. Au milieu de situations aussi dramatiques que celles de l'Algérie, des forces significatives agissent avec un projet progressiste.

Il n'y a ni fatalité économique ni situation politique qui ne puisse se modifier sous l'action des forces sociales.

Aujourd'hui encore, une alternative doit comprendre différentes dimensions :

- Une dimension politique. Si le pouvoir politique a délibérément abandonné une partie de son pouvoir de contrôle, permettant ainsi une dérégulation des mouvements de capitaux, il peut, sous la pression populaire, tout aussi délibérément reprendre ce contrôle (« volonté politique »). S'il ne prend pas ce tournant, il peut également être renversé.
- Une dimension citoyenne et une dimension de classe. Ceux et celles d'en bas, dans toutes leurs organisations, qu'elles soient issues du mouvement ouvrier du XIXe siècle (partis, syndicats), qu'elles soient issues d'autres mouvements populaires, de nouveaux mouvements sociaux de la seconde moitié du XXe siècle, doivent se réapproprier le droit d'intervention, le droit de contrôle, le droit de pression sur les autres intervenants et se poser en pratique la

question de l'exercice direct du pouvoir.

- Une dimension économique. La conjonction des autres dimensions doit aboutir à des décisions économiques dont l'axe essentiel sera constitué de mesures contraignantes à l'égard des mouvements de capitaux et de ceux qui en décident : leurs détenteurs. Le caractère inviolable de leur propriété privée est également au centre du débat à venir. En effet, si l'on veut défendre le bien commun et l'accès universel à des services de base, on est amené à poser la nécessité de transférer au domaine public des entreprises privées qui s'accaparent le patrimoine de l'humanité et empêchent la satisfaction des droits humains fondamentaux.

L'évolution du capitalisme aujourd'hui remet donc à l'ordre du jour le débat sur une nouvelle radicalité. En effet, les formes antérieures de compromis ont été balayées par la crise économique et la vague néolibérale.

Le compromis social fordiste au Nord, le compromis développementiste au Sud, le contrôle bureaucratique à l'Est, là où ils ont existé, n'avaient pas fait disparaître l'usage de la force de la part des détenteurs du pouvoir, loin de là, mais la voie suivie allait de pair avec certains éléments de progrès social C'est ce dernier élément qui permettait dans certains cas les compromis. Ces compromis sont rompus par la logique actuelle du Capital et par les choix des gouvernants. Il faut y opposer une nouvelle démarche rupturiste, anti systémique. Ceci implique que ceux et celles d'en bas deviennent des acteurs authentiques du changement et de la gestion de ce changement. Ceci implique, de manière aussi nécessaire, que les mouvements sociaux soient fidèles aux intérêts de ceux et celles qu'ils représentent; qu'ils soient d'une indépendance rigoureuse par rapport aux pouvoirs politiques. Ils ne pourront assurer cette fidélité qu'en développant une véritable démocratie interne de manière à privilégier l'expression des gens en train de faire de la politique au jour le jour, à favoriser l'élaboration des choix, à stimuler la concrétisation des stratégies pour les atteindre.

Une action concertée des travailleurs/euses et des mouvements sociaux

L'offensive néolibérale est telle qu'elle nécessite une action concertée des salariéEs, des oppriméEs du monde entier. Celle-ci est nécessaire pour abolir le chômage. Faire disparaître celui-ci nécessite une réduction généralisée du temps de travail, sans perte de salaire et avec embauche compensatoire; elle est nécessaire pour faire face aux délocalisations et aux licenciements. L'appui des travailleurs/euses du Nord aux travailleurs/euses du Sud est indispensable pour que ceux-ci/celles-ci obtiennent des augmentations de salaire et, d'une manière générale, les droits syndicaux qui leur

permettent de se hausser au niveau des conditions d'existence des travailleurs/euses du Nord.

À l'heure actuelle, si le monde du travail est toujours le levier le plus puissant pour intervenir dans la lutte politique, il est vital d'y associer le plus étroitement possible, tous ceux et celles qui ont été mis en marge de la production. Il faut aussi y associer tous les mouvements sociaux qui luttent contre l'oppression quelle que soit la forme que prend celle-ci.

Pessimisme de la raison et optimisme de la volonté

S'il est nécessaire d'avoir le « pessimisme de la raison » pour se rendre compte de l'ampleur de l'attaque néolibérale, de la forte organisation de ses promoteurs, il faut également prendre en compte « l'optimisme de la volonté » qui anime des pans entiers de la population mondiale.

Sans la résistance que l'on voit se lever, opiniâtre, déterminée, courageuse, aux quatre coins de la planète, les forces motrices et les prosélytes de la mondialisation capitaliste auraient marqué des points beaucoup plus significatifs qu'ils n'ont pu le faire. C'est un résultat en soi, même si ce n'est pas suffisant.

Briser l'isolement des luttes

On l'a dit, la classe capitaliste garde le haut contrôle sur les médias, surtout télévisuels. Il n'est pas de son intérêt de propager dans le monde les images des luttes en montrant la créativité des oppriméEs.

Il arrive fréquemment qu'on nous montre des affrontements avec la police ou l'armée mais il est bien plus rare qu'on nous livre le détail de la lutte, l'ingéniosité des travailleurs/euses, les trouvailles des manifestantEs, les activités qui ont porté leurs fruits. Cela risquerait en effet de donner des idées à d'autres mouvements et cette part-là de l'événement représente un danger pour la classe capitaliste A *contrario,* on peut mesurer l'énorme impact de mobilisation que représentent les médias quand ils rendent compte de l'ampleur et de l'intelligence d'un mouvement. Un exemple : le mouvement de grève de novembre, décembre 1995 en France a suscité une telle sympathie que les médias n'ont pu la minimiser et l'expression de cette sympathie relayée à une échelle si importante servait elle-même de catalyseur à l'élargissement du mouvement.

Les luttes ne faiblissent pas, elles ont même tendance à se multiplier en proportion des attaques. Un des problèmes les plus pesants que la résistance rencontre, c'est ce sentiment d'isolement et certainement un des enjeux les plus importants pour les progressistes est de briser cet isolement et de travailler à la convergence des luttes.

Par la concentration des décideurs politiques au niveau mondial, par la similarité de

l'appauvrissement qu'ils imposent à toute la planète, la lutte des paysans sans terre du Brésil rejoint la lutte des ouvriers de Volkswagen contre leur multinationale; la lutte des communautés amérindiennes zapatistes pour une vie digne dans les campagnes mexicaines rejoint celle des grévistes américains d'United Parcels Service (UPS); la lutte des centaines de milliers de paysans indiens opposés aux décisions de l'Organisation mondiale du Commerce (OMC) rejoint celle des sans papiers de France et d'Espagne; la lutte des syndicats sud-coréens pour défendre leurs conquêtes rejoint celle des mouvements sociaux de la République démocratique du Congo pour l'annulation de la dette africaine; la lutte de la population thaïlandaise contre l'imposition d'une austérité drastique rejoint la lutte de la population belge qui se défie des pouvoirs politique et judiciaire incapables de s'opposer à la marchandisation des enfants; la lutte des femmes algériennes rejoint celle des tribunaux populaires qui dénoncent la dette illégitime en Argentine; la lutte des étudiants nicaraguayens rejoint celle des militants de Greenpeace…

Partout le monde frémit, tiraillé par le sentiment d'une indignité forcée, poussé par un désir de mieux vivre, révolté par l'injustice et la violence d'un système qu'on veut lui présenter comme le *nec plus ultra,* comme la fin de l'histoire. En différents endroits de la planète, les mesures des « saigneurs de la terre » ne sont pas passées dans l'apathie. Il est important de le savoir.

Mise en perspective de la phase actuelle des luttes contre la mondialisation capitaliste (2000-2001)

La phase actuelle de la mondialisation néolibérale a débuté *grosso modo* à la charnière des années [19]70 et [19]80 quand les victoires électorales de Thatcher en Grande-Bretagne et de Reagan aux États-Unis ont été le signal d'une offensive tous azimuts du capital contre le travail et des principales puissances capitalistes développées contre les pays capitalistes dépendants (leurs peuples étant les premiers visés).

Tentatives de destruction des organisations syndicales (destruction du syndicat des contrôleurs aériens aux États-Unis sous Reagan et de celui des mineurs en Grande-Bretagne sous Thatcher), privatisations massives, hausse des taux d'intérêt, blocage des salaires, augmentation des impôts du travail et diminution des impôts sur le capital, crise de la dette du tiers monde, application des politiques d'ajustement structurel dans les pays de la Périphérie, guerres sous prétexte humanitaire livrées par les alliances militaires des pays les plus industrialisés contre des pays de la Périphérie, fermeture des frontières des pays les plus industrialisés, renforcement du pouvoir d'intervention des institutions multilatérales contrôlées par les pays les plus industrialisés à commencer par les États-Unis (FMI, Banque mondiale, OMC), mise au pas de l'ONU par ces mêmes

puissances, renforcement du pouvoir des multinationales, flexibilisation du temps de travail et des statuts, féminisation de la pauvreté, attaques contre les protections sociales… Tels sont les principaux signes d'une offensive qui est toujours en cours.

La dimension mondiale de cette offensive et l'imposition du même type de politiques néolibérales aux quatre coins de la planète, produisent un effet de synchronisation comparable à d'autres tournants historiques des deux derniers siècles (ère des révolutions en Europe en 1848, première guerre mondiale et ses suites, victoire du fascisme et deuxième guerre mondiale, les indépendances des années 1950-1960, mai [19]68…). Certes, les différences sont très importantes. Il s'agit d'une synchronisation des attaques, pas (encore?) d'une synchronisation des résistances ou des contre-attaques, sauf à l'échelle du mouvement pour une autre mondialisation qui se mobilise à l'occasion des grands sommets internationaux. Les différents éléments de l'offensive énoncés plus haut sont peut-être pour la première fois de l'histoire vécus simultanément par l'écrasante majorité des populations de la planète. Et plus qu'à d'autres moments de l'histoire du capitalisme, certaines institutions internationales symbolisent les maux vécus par une grande partie de l'humanité : FMI, Banque mondiale, OMC, les grandes multinationales, les principales places financières, le G7…

Les résistances à cette vaste offensive sont innombrables et se prolongent depuis vingt ans mais elles ont généralement abouti à des défaites partielles. Depuis la bataille de Seattle en novembre [19]99, on s'accorde généralement à dire qu'il y a une internationalisation du mouvement de résistance à la mondialisation.

S'il fallait chercher une année symbolique pour situer le tournant qui a débouché sur cette internationalisation, on pourrait élire l'année 1994, marquée notamment par la rébellion zapatiste du Chiapas en janvier 1994 qui a su parler des problèmes d'oppression jusque là perçus comme spécifiques dans un langage universel en interpellant plusieurs générations. Deuxièmement, la commémoration du 50e anniversaire du FMI et de la Banque mondiale en septembre à Madrid qui a donné lieu à une importante manifestation à caractère international avec une présence significative de la jeunesse. Troisièmement, l'éclatement de la crise du Mexique en décembre qui a, pour la première fois, fait voler en éclats le mythe du modèle de développement néolibéral pour les pays de la Périphérie.

D'importantes mobilisations avaient eu lieu antérieurement sur le plan international (en [19]82, l'énorme manifestation contre le FMI à Berlin; en 89, la mobilisation à Paris à l'occasion du G7 …) mais elles n'avaient pas la même portée internationale car elles se situaient encore en plein mythe de la « victoire définitive » du capitalisme et de la « fin de l'histoire ».

À partir de 1994, on assiste à un processus d'accumulation d'expériences et de forces cherchant à passer à la contre-offensive. Il s'agit d'un processus inégal, non linéaire,

relativement marginal qui jusqu'ici va cependant croissant. Quelques dates d'expériences qui jalonnent la période 1994-2000 : le puissant mouvement social de l'automne 95 en France (qui n'avait pas de rapport avec la lutte contre la mondialisation mais qui a eu des retombées importantes en France sur le mouvement contre la mondialisation néolibérale), le contre sommet « Les Autres Voix de la Planète » à l'occasion du sommet du G7 en juin [19]96 à Lyon (qui a donné lieu à une manifestation de 30 000 personnes convoquée de manière unitaire par les syndicats), la rencontre intercontinentale convoquée par les zapatistes au Chiapas en été [19]96, la victoire de la grève des travailleurs de *United Parcels Service* (UPS) aux États-Unis, le mouvement de grève des travailleurs coréens en hiver [19]96-97, les mouvements des paysans de l'Inde en [19]96-97 contre l'OMC, les mobilisations citoyennes contre le projet d'Accord Multilatéral sur l'Investissement (AMI) aboutissant à une victoire en octobre [19]98, la mobilisation de Jubilé 2000 en mai [19]98 à Birmingham et en juin [19]99 à Cologne, les marches européennes en mai [19]97 à Amsterdam et en mai [19]99 à Cologne, la bataille de Seattle de novembre [19]99 et depuis, les innombrables mobilisations à l'occasion des réunions des institutions Internationales en 2000 (février 2000 à Bangkok, avril 2000 à Washington, juin 2000 à Genève, juillet 2000 à Okinawa, septembre 2000 à Melbourne et à Prague, octobre 2000 à Séoul, la Marche mondiale des femmes en octobre 2000 à Bruxelles, New York et Washington, décembre 2000 à Nice), les conférences internationales pour définir des alternatives « Afrique : des résistances aux alternatives » à Dakar en décembre 2000 et le Forum Social Mondial à Porto Alegre en janvier 2001; les mobilisations contre le sommet des Amériques à Buenos Aires et Québec en avril 2001; Gênes en juillet 2001 (près de 300 000 manifestantEs pour protester contre le G8), Washington fin septembre 2001.

Chacune de ces mobilisations a mis en mouvement plusieurs milliers à plusieurs centaines de milliers de manifestantEs ou de grévistes. La plupart de ces mobilisations portaient directement sur des thèmes liés à la mondialisation.

De l'échec de l'AMI (1998) à Gênes (2001) en passant par Seattle, Dakar et Porto Alegre

Instruments clé de l'offensive du capital contre le travail et des pays du Centre contre la Périphérie, le FMI, la Banque mondiale et l'OMC traversent depuis [19]98 une profonde crise de légitimité. Le désastre économique, social et écologique produit par l'application des politiques imposées par le FMI et la Banque mondiale aux pays de la Périphérie a débouché sur une perte évidente de légitimité de ces institutions à une échelle de masse dans les pays concernés. Les politiques de déréglementation du commerce et les atteintes à la souveraineté des États ont produit également une

méfiance certaine de l'opinion publique tant des pays du Centre que ceux de la Périphérie à l'égard de l'OMC.

Cette crise de légitimité est accentuée par les débats et les batailles internes au sein de l'appareil d'État aux États-Unis. Le fait qu'il n'y ait pas une position consensuelle à l'intérieur de l'*establishment* de la puissance qui domine incontestablement le FMI et la Banque mondiale exacerbe profondément leur crise : refus du Congrès américain à majorité républicaine de verser la quote-part des États-Unis à certaines initiatives du FMI, commission bipartite Meltzer du Congrès américain proposant une réduction drastique du rôle du FMI et de la Banque mondiale (février 2000).

Troisième niveau de la crise : la crise interne du FMI et de la Banque mondiale (en particulier de cette dernière) qui se traduit notamment par le départ tonitruant en novembre [19]99 de Joseph Stiglitz, économiste en chef et vice-président de la Banque mondiale, le départ du responsable des questions environnementales et la démission fracassante de Ravi Kanbur, directeur du Rapport annuel de la Banque mondiale sur le développement dans le monde (juin 2000). On pourrait y ajouter la sourde lutte en [19]98 et en [19]99 entre Michel Camdessus et Stanley Fischer (numéros un et deux du FMI) aboutissant à la démission de Camdessus avant la fin de son mandat.

Autre élément de crise : les contradictions entre les grandes puissances, la guerre commerciale au sein de la Triade (bananes, bœuf aux hormones, subventions aux produits agricoles et industriels…), les luttes d'influence (guerre de succession entre puissances pour le remplacement de Michel Camdessus en février – mars 2000) affaiblissent la capacité des pays les plus industrialisés à imposer dans chaque cas leur ligne stratégique.

Le retrait de la France de la négociation de l'AMI mettant un terme provisoire à cette offensive en est une illustration. En effet, si le Premier ministre Lionel Jospin a annoncé le retrait de la France, ce n'est pas simplement en raison des mobilisations citoyennes; c'est aussi le résultat des batailles commerciales que se livrent la France, les États-Unis et d'autres larrons.

Il faut y ajouter les contradictions entre la Triade d'une part et les pays de la Périphérie d'autre part. La désignation de l'actuel directeur de l'OMC, Mike Moore, a fait l'objet d'une dispute de longue durée entre les pays qui soutenaient ce dernier (à commencer par les États-Unis) et d'importants pays de la Périphérie qui soutenaient le candidat thaïlandais. Bataille qui s'est terminée par un compromis : Mike Moore dirige l'OMC dans la première partie du mandat, le Thaïlandais dans la seconde.

L'échec du Round du Millenium à Seattle est le résultat de la conjonction des différents éléments de crise cités plus haut : crise de légitimité se traduisant par une puissante mobilisation de masse, contradictions au sein de la Triade et mécontentement

des pays de la Périphérie à l'égard des prétentions des principales puissances industrielles.

Par ailleurs, Banque mondiale et FMI qui disposent d'un pouvoir considérable quand il s'agit d'imposer des politiques d'ajustement structurel et le remboursement de la dette aux pays de la Périphérie sont démunis lorsqu'il s'agit de prévenir des crises du type de celles de [19]97 dans le Sud-Est asiatique, de [19]98 en Russie, de [19]99 au Brésil, de 2000-2001 en Argentine et en Turquie. Que dire de leur capacité à prévenir un krach boursier au niveau international… ou à relancer une économie mondiale touchée par l'anémie en 2001?

Pour terminer cette partie, une caractéristique de la situation ouverte par l'échec de l'AMI est l'irruption du mouvement citoyen dans l'agenda des négociations des grandes institutions et des grandes puissances internationales. Ces deux dernières années, il n'y a plus eu une seule réunion des « grands » de ce monde qui n'ait été l'occasion de manifestations de masse, les dernières réunions ayant été largement désorganisées, voire paralysées par les manifestantEs. Si l'offensive néolibérale s'est poursuivie, elle s'est faite par à coups, avec retard dans l'exécution des nouveaux plans, ce qui ne manque pas d'inquiéter les tenants du système.

La crise de légitimité du G8, du FMI, de la Banque mondiale et de l'OMC est telle qu'ils renoncent à se réunir en fanfare connue auparavant. Ils convoqueront des réunions beaucoup plus restreintes dans les endroits les moins accessibles à la contestation : l'OMC à Doha, au Qatar, en novembre 2001; le G8 de 2002 dans un village perdu des Montagnes rocheuses au Canada. La Banque mondiale qui a dû annuler la réunion qu'elle devait tenir en juin 2001 à Barcelone, et le FMI se réunissent désormais de la manière la plus discrète possible.

Ceux qui prétendent conduire le monde n'ont aucune intention de faire des concessions aux protestataires de plus en plus nombreux. Dès lors, ils combinent deux tactiques pour tenter d'endiguer le mouvement : le recours à une répression dont la vigueur va *crescendo* et une campagne de dénigrement systématique visant à ternir l'image des protestataires (mise en cause de leur représentativité et de leur capacité à proposer des alternatives; amalgame entre la grande majorité du mouvement et de petits groupes violents…) d'une part, et la tentative de récupération d'une partie du mouvement, en particulier les organisations non gouvernementales (ONG), d'autre part.

Comme le disait le dictateur Napoléon Bonaparte : « On peut tout faire avec des baïonnettes sauf s'asseoir dessus » (Gramsci a traduit cela de manière moins triviale en parlant d'hégémonie, de nécessité de consensus pour assurer la stabilité du système). La crise de légitimité et l'absence de consensus alimentent la recherche de solutions alternatives et amplifient les mobilisations. L'usage répété de la violence policière avec

son cortège de victimes (y compris par balles) amenuisera encore plus la légitimité des institutions qui prétendent conduire la mondialisation néolibérale.

Au niveau du mouvement protestataire, plusieurs facteurs positifs se dessinent en ce moment.

Primo, convergence entre des mouvements sociaux et des organisations de nature différente [Vía Campesina, Attac, Marche mondiale des Femmes, certains syndicats, des groupes de réflexion tels le Forum Mondial des Alternatives, Focus on the Global South, des mouvements contre la dette tels Jubilé Sud, le Comité pour l'annulation de la dette du tiers monde (CADTM)…], convergence qui débouche sur un calendrier et des objectifs communs : voir à ce propos la déclaration du Forum social mondial de Porto Alegre en janvier 2001.

Les points d'accords entre mouvements sociaux au FSM de Porto Alegre (janvier 2001)

Nécessité d'une alternative démocratique et internationaliste à la mondialisation capitaliste néolibérale; nécessité de réaliser l'égalité entre femmes et hommes; nécessité d'approfondir la crise de légitimité de la Banque mondiale, du FMI, de l'OMC, du Forum de Davos, du G7 et des grandes multinationales; exiger l'annulation de la dette du tiers monde et l'abandon des politiques d'ajustement structurel; exiger l'arrêt de la dérégulation du commerce, s'opposer à certaines utilisations des OGM et rejeter la définition actuelle des droits de propriété intellectuelle en relation avec le commerce (Trips); faire obstacle à la politique militariste (exemple, le Plan Colombie des États-Unis); affirmer le droit des peuples à un développement endogène; trouver des sources de financement sur la base de la taxation du capital en commençant par une taxe de type Tobin; affirmer les droits des peuples indigènes; nécessité d'une réforme agraire et d'une réduction généralisée du temps de travail; nécessité d'un combat commun Nord/Sud et Est/Ouest; promotion des expériences démocratiques comme le budget participatif pratiqué à Porto Alegre.

Secundo, implantation de réseaux parties prenantes du mouvement à l'échelle de la planète même si c'est de manière inégale (fort développement en Europe occidentale, aux Amériques et en Asie et faiblesse en Afrique et en Europe orientale). *Tertio,* entrée dans un cycle de radicalisation d'une couche significative de la jeunesse, également

de manière inégale à l'échelle de la planète (les régions où ce phénomène est le plus avancé sont l'Amérique du Nord et le Sud de l'Europe ainsi que la Grande-Bretagne et la Scandinavie. Manifestement, le phénomène s'étend : la jeunesse bouge et lutte en Algérie—Kabylie—, en Corée du Sud, au Pérou, au Mexique…).

Une trame de subversion tissée au quotidien

Ce vaste mouvement, créé à l'occasion d'événements porteurs, tisse également sa trame dans le quotidien. Les témoins se sont rencontrés, les expériences se sont racontées, les adresses se sont échangées. Tout cela nourrit une subversion formidablement humaine. Subversion : bouleversement des idées et des valeurs reçues, dit le Petit Robert. Reçues, imposées? Notre conception des valeurs est plurielle car les oppriméEs ne parlent heureusement pas d'une seule voix. C'est pourquoi il est fondamental de mettre en valeur « les autres voix de la planète ». Mais nos idées ne sont pas celles des oppresseurs, la pluralité n'inclut pas la soumission à la parole de ceux qui poursuivent une logique de profit immédiat. Au nom de quoi devrait-on continuer à la subir?

Les résistances se fortifient également au travers des luttes nationales : il faut porter le coup à sa propre classe capitaliste pour affaiblir l'ensemble. Les grèves françaises de l'automne 1995 ont amorcé un virage politique dont une première (mais non suffisante) manifestation s'est concrétisée lors des élections suivantes.

Le mouvement ouvrier organisé lutte pour la réduction généralisée du temps de travail, pour préserver les acquis de la sécurité sociale dans les pays industrialisés et dans les pays de la Périphérie où elle a été conquise (à l'Est comme au Sud).

Les sans papiers de France, d'Espagne et de Belgique au lieu de se cacher dans la clandestinité, interpellent ouvertement le pouvoir pour la régularisation de leurs titres de séjour.

La mondialisation oblige – dans un sens positif – chaque organisation réellement liée à la défense des intérêts des opprimés à se connecter à l'activité de l'organisation voisine. Comment en effet être efficace dans la défense du droit d'asile si l'on n'a pas une vision d'ensemble sur la situation du tiers monde? Comment conserver une conscience de classe et ne pas s'allier à « son » patron pour sauvegarder l'emploi dans « son » usine au détriment des ouvriers du pays voisin si ce n'est en s'ouvrant aux débats planétaires? Comment une ONG peut-elle sauvegarder son indépendance si ce n'est en exigeant avec d'autres associations, dans son propre pays, les revendications de justice sociale qu'elle prône dans les pays lointains? Comment marquer des points contre la marginalisation, le chômage si on ne dialogue avec le mouvement syndical?

Beaucoup se plaignent d'avoir affaire à des interlocuteurs de plus en plus évanescents : ce n'est plus le patron local qu'il faut contrer, c'est le conseil

d'administration d'une multinationale, c'est le fonds de pension actionnaire principal; ce n'est plus l'autorité publique nationale dont il faut déjouer les plans, c'est celle d'un conseil de ministres européens ou du G8. La période, c'est sûr, exige une adaptation. Mais la force qui peut être utilisée pour contourner ces soi-disant incontournables, est, elle-même, potentiellement décuplée, centuplée. Le tout est d'en avoir conscience et surtout, d'avoir la volonté politique de tout mettre en œuvre pour organiser cette force. Il est important de souligner qu'une volonté politique n'implique pas une dictature interne : au contraire, la richesse des mouvements sociaux réside dans leur diversité, leur pluralité. Cette richesse doit être garantie totalement par le respect de la plus grande démocratie entre les composantes du mouvement.

Des obstacles et des nouvelles formes d'organisation

Sur le plan mondial, une crise de représentation du mouvement ouvrier se manifeste par une crise de représentativité des partis de gauche et du mouvement syndical. Ce dernier est de moins en moins à même d'assurer la défense des intérêts des travailleurs/euses et de leurs familles. Sa ligne ne convainc pas non plus les autres mouvements sociaux de se rassembler autour de lui.

Les organisations non gouvernementales dont certaines avaient connu dans les années 1970 une radicalisation à gauche sont traversées également par des signes manifestes de crise. Un grand nombre d'entre elles sont rentrées dans l'orbite de leur gouvernement et des organismes internationaux (Banque mondiale, ONU, PNUD).

La crise de représentation se combine à un doute profond sur le projet émancipateur. Le projet socialiste, pour le nommer, a été fortement discrédité par les expériences bureaucratiques dudit camp socialiste à l'Est et par les compromissions des socialistes occidentaux avec les capitalistes de leur pays.

Dans le même temps, les mobilisations sociales se poursuivent, voire se radicalisent. De nouvelles formes d'organisations et de conscience apparaissent temporairement sans réussir jusqu'ici à produire un nouveau programme cohérent. Mais on aurait tort de sous-estimer leur potentiel de radicalité.

Certes, s'il fallait faire la liste des échecs des mouvements sociaux dans les dernières années, l'addition serait lourde.

Mais l'histoire des luttes émancipatrices ne passe pas par une simple comptabilité des échecs et des victoires.

La crise que traversent les mouvements sociaux sous leurs différentes formes peut-elle déboucher sur un nouveau cycle d'accumulation positive d'expériences et de conscience? Les événements des dernières années poussent vers un optimisme prudent et convainquent que moins que jamais il faille se ranger dans une attitude de spectateur.

Une minorité de décideurs s'acharne à exproprier la personne humaine de ses droits fondamentaux pour la réduire à une « ressource », la société pour la remplacer par le marché, le travail pour réduire son sens de création de valeur à une marchandise, le social pour le remplacer par l'individualisme, le politique pour confier au capital et à sa course au profit immédiat la tâche de fixer les priorités, la culture pour la transformer en mode de vie « standard », la cité pour en faire le lieu de la non-appartenance. Face à cette expropriation, il est temps pour les millions de personnes et dizaines de milliers d'organisations qui luttent, d'apprendre à vivre ensemble en reconnaissant la réelle complémentarité et interdépendance entre leurs projets, d'organiser et d'affirmer la mondialisation des forces de (re)construction de notre devenir ensemble, de diffuser la narration solidaire de ce monde.

Il est temps.

§

Eric TOUSSAINT, historien et politologue. Président du Comité pour l'Annulation de la Dette du Tiers Monde (CADTM, ONG belge d'éducation au développement, il est aussi membre du Secrétariat d'AITAC-Belgigue, directeur de la revue *Les autres voix de la planète* et collaborateur du *Monde diplomatique*.

Source : TOUSSAINT, Éric, « Pour une globalisation des ripostes », *Dossier du Congrès – 2001 – Vers une autre mondialisation*, Montréal, 2001, p. 5-14.

CHAPITRE 6 : LE CHOC DU 11 SEPTEMBRE, 2001-08

À L'OUEST, RIEN DE NOUVEAU

Thierry HENTSCH

Prélude

Nous marchions sur le planisphère qui accompagne dans les jardins de l'Université McGill l'exposition de photos, très belles, de Yann Arthus-Bertrand (*La Terre vue du ciel),* lorsque l'amie avec qui j'étais, promenant ses yeux d'un continent à l'autre, s'exclama doucement : « Viendra un temps où on parlera du nôtre comme de cette époque décadente où des barbares dégénérés dominaient et pillaient la planète entière pour la satisfaction de leurs mornes plaisirs ». Les barbares, c'est-à-dire, nous, Occidentaux. Avec toute l'ambiguïté de ce nous, auquel nous, ici, appartenons nécessairement, auquel nous tentons d'appartenir dans la dissidence, dans la critique.

Mon exposé emprunte son titre à deux livres célèbres : le premier, publié en 1928, d'Erich Maria Remarque (pseudonyme pour Kramer), romancier et pacifiste allemand qui raconte sans complaisance l'horreur de la Première Guerre mondiale sur le front occidental (*À l'ouest rien de nouveau*); le second, un an plus tard, de Freud (*Malaise dans la civilisation*). Remarque peint la faillite de notre civilisation, dont il ne sait pas encore que ce n'est que le premier épisode. Freud parle de la civilisation (ou de la culture) en général, comme de cette nécessaire domestication des pulsions individuelles sans laquelle il n'y aurait pas de société. Dans une large mesure, dit-il, « l'édifice de la civilisation repose sur le principe du renoncement aux pulsions instinctives ». Pulsions à l'égard desquelles l'enfant que nous ne cessons d'être éprouve plus ou moins consciemment un inévitable sentiment de culpabilité. Préoccupé ici du rapport individu-société, Freud ne se demande pas dans ce texte (*Malaise…*) si les pulsions que nous réprimons individuellement ne trouvent pas à un autre niveau une expression collective. Mais il avait déjà remarqué ailleurs, dans des « Considérations actuelles sur

la guerre et sur la mort » écrites en 1915, que « l'État qui fait la guerre se permet toutes les injustices, toutes les violences, [...] qui déshonoreraient l'individu ». Peut-être n'est-ce pas seulement dans la guerre que les collectivités se déshonorent, mais aussi dans d'autres activités presque aussi violentes que, sous le couvert de la fameuse loi du marché – qui n'est en fait que la loi du plus fort – nous devrions appeler : exploitation, asservissement, pillage, fraude, rançonnage.

Il se peut que dans le malaise que j'éprouve devant notre civilisation se faufile un sentiment de culpabilité inavoué. Il se peut que l'effort critique que je vous propose soit le produit d'une vengeance inconsciente contre la civilisation à laquelle j'appartiens (et qui nécessairement me brime) ou qu'il soit le fruit empoisonné du besoin confus de me dédouaner de ces activités peu honorables auxquelles je me sens coupable de participer, ne serait-ce qu'indirectement, à travers les avantages matériels que j'en tire dans ma vie quotidienne.

Je ne voudrais pas insinuer ici que notre civilisation est plus coupable qu'une autre, encore moins qu'elle serait à elle seule responsable de tous les maux de la Terre. Le sentiment de culpabilité, de toute façon, ne donne presque jamais rien de bon. Notre responsabilité est particulière, néanmoins, en ce que pour la première fois les effets de domination d'une culture, d'une manière de vivre, de produire et de concevoir le monde sont effectivement mondiaux. Elle tient aussi à ce que cette domination cherche le plus souvent sa justification, même maladroitement, dans le règne d'une raison universelle dont nous serions à la fois les inventeurs et les propagateurs. D'autres civilisations avant la nôtre ont dominé, pillé, asservi, parfois en invoquant Dieu, ou les dieux, mais sans se cacher qu'elles exerçaient et accroissaient leur puissance à leur avantage, sans accompagner la défense de leurs intérêts d'un discours édifiant sur la démocratie et les droits de la personne.

« À l'Ouest rien de nouveau » devient ainsi l'expression légitime, souhaitable, nécessaire, je crois, d'un lourd dépit, d'une insatisfaction profonde devant les fausses promesses de l'idéologie dominante, pour ne pas dire unique, qui gouverne la plupart des esprits en Occident et à laquelle il nous est nous-mêmes, ici, si difficile d'échapper. Déception accrue, immensément, de ce que la tragédie du 11 septembre 2001 n'ait rien changé. Ou plutôt si : qu'elle ait tout aggravé. Cet ébranlement formidable, apocalyptique, révélateur, n'aura-t-il finalement rien révélé d'autre que notre incapacité à penser le monde et notre rapport au monde *autrement*? Presque toutes les actions entreprises suite à cet événement par nos gouvernements fournissent l'affligeante démonstration de cette infirmité. Force des muscles et infirmité du cerveau.

Mais le triste spectacle de nos élites, de nos dirigeants (je préfère en effet parler de tristesse plutôt que de culpabilité) ne doit pas nous décourager de réfléchir. Et c'est ce que je voudrais faire ici avec vous : réfléchir à quelques-uns des fondements

intellectuels et moraux de notre civilisation, qui, si elle continue à « fonctionner » comme elle le fait depuis au moins deux siècles, si elle continue à dévorer le monde sans autre but que l'accroissement de son appétit, sans s'interroger sur la finalité de cette voracité, risque de devenir, pour le coup, l'anti-civilisation – adoptée ou non, suivie plus ou moins par le reste de l'humanité – qui, sauf à s'écrouler, comme les tours jumelles de Manhattan, pourrait vraiment finir par rendre le monde invivable.

Et là, dans cette réflexion, nous aurons à nous tourner vers un autre *malaise* signalé par Freud (notamment dans *L'inquiétante étrangeté)* et qui renvoie à l'idée que dans le plus intime, au plus près de nous, dans notre moi divisé (tant au plan collectif qu'individuel) se cache le plus étrange, le plus étranger, le plus inquiétant : cet autre que nous haïssons et hébergeons à notre insu. Mais l'examen critique de notre rapport à l'autre passe par quelques rappels sur les fondements philosophiques de la raison dite moderne. J'appellerai cela : « critique de la raison occidentale ».

Critique de la raison occidentale

S'il y a quelque chose dont notre civilisation pourrait être fière, ce serait d'avoir été critique envers elle-même. Or cet esprit critique me parait aujourd'hui menacé. Notre civilisation donne des signes inquiétants qui font craindre qu'elle devienne incapable, cet esprit, de l'exercer. Ou qu'elle ne l'exerce plus qu'en vase clos, comme un rituel qui n'a plus d'effet. Dans notre rapport avec les autres nous, Occidentaux, nous satisfaisons souvent de croire que nous avons la raison pour nous, que nous en sommes les inventeurs et les défenseurs. La première vertu de la raison est la capacité de s'interroger sur ses limites. S'il nous arrive d'admettre que notre raison ait des ratés, qu'elle s'égare parfois, les errements auxquels elle nous a conduits ne remettent pas en cause son parcours, ses fondements ni, surtout, l'idée reçue de son universalité.

Les insuffisances de notre raison occidentale ne seraient évidemment pas dignes d'intérêt si nous partions du principe que le simple rapport de force ou que la seule nécessité de maintenir ce qu'on appelle sans trop y réfléchir notre niveau de vie suffisaient à justifier notre domination. Dans cette optique ouvertement dominatrice nous n'aurions pas à nous interroger sur notre raison et son universalité. Mais il faudrait alors complètement renoncer à prétendre que notre civilisation ait apporté quoi que ce soit de plus que les autres (passées et présentes) et accepter que nous nous situons moralement au même plan qu'elles. C'est d'ailleurs ce que je crois fondamentalement — sans pour autant me résigner à l'idée que cela nous dispense de réfléchir.

Or notre civilisation ne se contente pas de dominer matériellement, comme elle le fait, elle entend aussi dominer idéologiquement. Les deux formes de domination sont évidemment liées, parce que quand on domine idéologiquement, on renforce sa position

matérielle et, partant, sa situation globale dans l'ensemble du rapport de force. Nous voulons convaincre la terre entière que cette domination est dans l'intérêt général de l'humanité sans même nous apercevoir, ou sans admettre que cet effort de conviction fait partie du jeu de forces dans lequel nous sommes engagés avec les autres. Or si nous prétendons de bonne foi vouloir convaincre plutôt que simplement dominer, nous devons faire un effort de réflexion sur les sources de la raison universelle que nous invoquons à l'appui de nos convictions. C'est ce que je voudrais maintenant faire avec vous en passant par quelques nécessaires considérations philosophiques. La philosophie ne se réduit pas à ce qui s'enseigne dans les départements de philosophie de nos universités, c'est une démarche qui nous concerne tous et toutes. C'est la réflexion qui part de la question la plus simple et la plus difficile : comment voulons-nous conduire notre vie? Question qui se pose au plan individuel comme au plan collectif.

Et, bien évidemment, dans cette réflexion philosophique nous sommes tributaires de ceux qui ont pensé avant nous et qui, parfois à notre insu, ont contribué à forger notre vision du monde. Sans vouloir vous entraîner dans le jargon philosophique, je crois donc qu'il y a quand même deux auteurs qui méritent d'être mis face à face pour éclairer certains des problèmes que je veux aborder avec vous. Ces deux auteurs sont Descartes et Kant, situés à un siècle et demi de distance l'un de l'autre. Descartes est considéré à tort ou à raison, à travers le *Discours de la méthode,* 1637, comme l'un des fondateurs de la pensée moderne. Effectivement, il y a chez Descartes quelque chose de cet ordre. (En même temps il y a chez lui un aspect très « archaïque », sur lequel je n'aurai pas le temps de m'étendre ici). Ce qui m'intéresse chez Descartes, c'est qu'il fonde l'idée de subjectivité. Je ne dis pas que personne n'y ait pensé avant lui. Je dis qu'il aborde la question dans des termes qui font de sa démarche une sorte d'acte fondateur. Et, en partant de la subjectivité, Descartes fonde aussi autre chose qui me parait essentiel pour nous ici : il appelle cela le bon sens, le sens commun. Et la première chose qu'il dit du bon sens, c'est qu'il appartient à tout le monde. Mais comment se fait-il, dans ces conditions, que tout le monde ne raisonne pas de la même façon? C'est que cette capacité de réfléchir, le bon sens, nous ne l'utilisons pas tous de la même manière. Ce serait donc une question de méthode. D'où ce *Discours de la méthode,* pour tenter de nous montrer comment il a, lui, tenté de conduire son raisonnement afin d'arriver à un certain nombre de vérités.

Mais ce qui est important ici, c'est qu'avant de s'engager dans ce qui est une étonnante aventure intellectuelle — et si vous n'avez jamais lu le *Discours de la méthode,* vous en seriez, je crois assez étonnés — Descartes prend des précautions, notamment au plan moral. Il dégage quatre maximes préalables qui vont lui permettre de s'engager dans cette entreprise intellectuellement risquée qui consiste à tout remettre en question. Une de ces maximes me paraît extrêmement importante. En ce qui concerne

les mœurs, les coutumes et les lois, dit-il, je vais respecter celles de mon pays, non parce qu'elles sont meilleures que celles des autres, non parce qu'il n'y aurait pas de lois aussi bonnes en Chine ou en Perse, mais parce que ce sont les lois du pays dans lequel je vis. Et par précaution, je vais les respecter en me fiant à la position de ceux, parmi les gens que je fréquente, qui en ont la conception la plus modérée. Si j'insiste là-dessus, c'est parce qu'ensuite Descartes s'engage dans une démarche intellectuelle qui, elle, au contraire, a manifestement quelque chose d'universel. Cette démarche relève de ce qu'on pourrait appeler, pour reprendre l'expression de Pascal, « l'esprit de géométrie ».

Pour Descartes, la capacité abstraite de raisonner est la seule chose que l'humanité partage au-delà de ses différences. La démonstration d'un théorème mathématique peut être refaite par n'importe quel esprit humain, pourvu qu'on lui en fournisse les éléments, pourvu qu'il en connaisse et en accepte les règles. Rien de plus. C'est dire que, chez Descartes, l'universel est rigoureusement limité dans sa portée, limité à l'esprit de géométrie. Pourquoi rappeler cela devant vous aujourd'hui? Pour mieux vous faire sentir la rupture radicale que va apporter, sur ce plan, la philosophie des lumières, dont Kant est sans doute le représentant le plus éminent.

Kant s'engage en effet sur une tout autre voie. Il commence par affirmer, à l'inverse de la position de Descartes, que la science, c'est-à-dire la quête de la vérité, peut se passer de Dieu, du moment qu'elle ne s'occupe pas des choses en soi mais des choses telles que nous les percevons, telles que nous pouvons les comprendre — une mise en garde dont je vous fais observer en passant qu'on a passablement tendance à l'oublier et qui devrait nous rappeler que malgré leur succès les vérités des sciences demeurent toujours relatives. Toutefois, après avoir posé que Dieu n'est pas nécessaire à la science, Kant va le réintroduire dans la loi morale, laquelle constitue tout de même, à mon sens, sa préoccupation essentielle. Kant part en effet d'un principe important qu'on a appelé « impératif catégorique » et qui dit à peu près ceci : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours également valoir comme principe de législation universelle ». Pour le dire en termes plus simples : « Ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas que les autres te fassent ». Ou encore : « Chaque fois que tu agis, imagine que tout le monde agisse de la même façon que toi et réfléchis à ce que cela donne. Si tu es d'accord d'étendre ton acte au plan universel, tu es dans l'impératif catégorique, tu es dans la loi morale ». Sauf que Kant se rend bien compte que cette loi morale nécessite quand même un minimum de consensus sur quelque chose qui est au-dessus d'elle. Effectivement, si la maxime de ma volonté est, par exemple, que je peux tuer n'importe qui pour n'importe quelle raison, je peux l'appliquer de manière très kantienne en disant : « Je reste conséquent avec l'impératif catégorique parce que j'admets que d'autres puissent me faire la même chose, j'admets que nous sommes dans une jungle et j'accepte le risque d'être tué à n'importe quel coin de rue parce que je

m'arroge moi-même cette prérogative ». C'est pourquoi Kant ajoute que la loi morale ne saurait fonctionner que sous l'égide d'un principe supérieur qu'il appelle le « Souverain Bien », lui-même établi sous l'égide de Dieu.

L'intéressant ici, c'est que, chez Kant, ce n'est pas Dieu qui produit la loi morale, mais c'est bien la loi morale qui produit la nécessité de Dieu. Une façon assez claire de dire que Dieu est une invention nécessaire à la loi morale. C'est ce que disait déjà Voltaire de façon plus plaisante : « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer ». Kant fait exactement cela, il invente Dieu, ou plutôt il le réinvente. Jusque là on pourrait probablement admettre qu'il y a quelque chose d'universel dans cette démarche — encore qu'un athée pourrait protester qu'il n'y trouve pas son compte. Sauf que Kant ne se contente pas d'une idée générale, abstraite, anhistorique de Dieu. Il poursuit son raisonnement en disant que la meilleure conception de Dieu qu'on ait sous la main est encore la conception chrétienne. Ce qui est certainement vrai pour l'Europe de son temps. On se dit alors que Kant ne parle que pour cette Europe, et qu'il n'a pas en vue la situation mondiale dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui. Cette limite ne tient pas complètement, parce que Kant a tout de même beaucoup réfléchi à ce qu'il appelle lui-même le cosmopolitisme. À telle enseigne qu'on le considère souvent comme un des premiers penseurs, avec d'autres, de ce qui va devenir la Société des nations et l'ONU aujourd'hui. Kant pensait bel et bien à l'échelle du monde, et il disait ailleurs dans un autre texte : « Notre continent et les nations éclairées qui le contiennent, vraisemblablement, donneront un jour des lois à tous les autres ». Ce n'est pas sans importance, parce que d'un côté Kant admet que, finalement, le Dieu nécessaire qu'il invoque pour faire tenir la loi morale a une origine particulière qui est chrétienne. Le christianisme a beau, tout comme l'Islam d'ailleurs, se vouloir universel, il a une origine et une histoire spécifiques. Ainsi Kant, bon an mal an, se réfère à une civilisation particulière pour fonder l'universel. Avec toutes les conséquences que cela implique du point de vue du rapport à l'autre, qui n'est pas obligé de nous suivre sur ce terrain, compte tenu, surtout, des aberrations dont notre civilisation a été le théâtre au cours des deux derniers siècles. Je crois que, jusqu'aujourd'hui, en Occident, nous ne sommes pas sortis de ce problème. Nous sommes toujours plongés à notre insu dans l'ethnocentrisme d'une raison que nous croyons et voulons universelle.

Modernité et modernisation

Ce qui m'amène maintenant à attirer votre attention sur une différence trop souvent négligée entre, d'une part, les idéaux de la modernité (ou les idéaux de la philosophie politique de la modernité) et, d'autre part, ce qui s'est réellement passé au cours des deux derniers siècles et qu'on pourrait appeler avec Habermas la « modernisation ».

Pour le dire en deux mots, les idéaux de la modernité, ce sont les idéaux selon lesquels il serait temps que l'homme, toujours suivant l'expression de Kant, devienne « majeur », qu'il sorte de l'enfance. Kant avertit que ce sera long et difficile. Dans le texte fameux où il expose cette nécessité, *Qu'est-ce que les lumières?,* il ne prétend pas que l'époque à laquelle il vit ait atteint cette majorité, loin de là. Il dit : l'humanité a désormais la possibilité et se doit de progresser vers cette majorité encore lointaine. Or il se produit à la même époque un bouleversement assez formidable en Europe, la Révolution française, qui montre bien que cette majorité est effectivement très difficile à atteindre, puisque rapidement cette révolution, malgré ses grands idéaux, conduit à des événements sanglants. La prise de conscience qu'une révolution qui était partie d'idéaux aussi fraternels puisse verser dans le régime de la terreur a été traumatisante. La terreur a été un séisme pour tous les adeptes des idées nouvelles : devenir majeur, mettre la raison au gouvernail n'était pas une mince affaire et ne se ferait pas de soi-même. Il fallait donc développer ce qu'on appellera les sciences sociales pour comprendre nos sociétés et pour permettre à la raison d'agir en conséquence. La raison devait nous aider à comprendre dans quel monde nous vivons de manière à pouvoir changer ce monde.

Il va sans dire que, deux siècles plus tard, nous avons lieu d'être défrisés par rapport aux possibilités de cette raison. Il ne s'agit pas de simples erreurs, mais d'un écart gigantesque entre le rêve et sa réalisation. Nous sommes tout de même dans une civilisation qui doit inscrire à son passif les pires horreurs de l'histoire, il ne faudrait pas l'oublier. Deux guerres mondiales, les camps de la mort, Hiroshima. Ce n'est pas simplement Hitler qui a produit les camps, ni les États-Unis qui ont fabriqué la bombe, c'est une civilisation. C'est ce que nous n'arrivons pas à penser : que la civilisation qui par excellence se réclame de la raison universelle en soit arrivée à ça, c'est-à-dire à l'organisation industrielle de la mort; et que, dans cette civilisation, les « bons », en combattent les « mauvais »; aient fait Hiroshima et Nagasaki, c'est-à-dire pas beaucoup mieux; puis le Vietnam, l'Algérie, et j'en passe. Tout cela devrait nous inciter à réfléchir au fait que nous sommes terriblement éloignés de cette majorité dont Kant parlait, plus éloignés qu'à son époque (si le philosophe revenait, il serait probablement horrifié par le bilan de notre civilisation).

Reste notre capacité critique interne, qui rend notamment la présente réflexion possible. Hélas, cette réflexion critique cesse le plus souvent dès que nous sommes face à l'autre, et plus encore en crise avec lui. Lorsque la critique vient d'ailleurs que de notre propre civilisation, nous la récusons, nous la repoussons sans appel. Parce que nous jugeons, un peu vite, que cette critique est disqualifiée, de ce qu'elle provient de systèmes, de civilisations qui sont plus ou moins, même si on ne le dit pas ouvertement, arriérées, dans l'avant de la modernité. Quand ces peuples seront eux-mêmes modernes,

ils pourront venir discuter. Quand ils penseront comme nous, on pourra penser avec eux. Manière arrogante de dire que leurs valeurs, aujourd'hui, ne valent rien. Hors de l'Occident, point de salut !

La fonction de l'autre

Cette arrogance nous oblige à penser à ce qu'on pourrait appeler la fonction de l'autre. Cette fonction est double : elle est à la fois manifeste et occulte. La fonction manifeste de l'autre, c'est d'être le porteur visible, commode, de tout ce que nous détestons et que nous sommes bien persuadés de ne pas avoir : intolérance, fanatisme, despotisme, instinct meurtrier, cupidité, corruption. Le problème, c'est que derrière cette fonction manifeste, apparente se cache une fonction qui reste généralement inaperçue mais que d'aucuns ne manquent pas d'exploiter : l'autre a pour fonction occulte de porter à notre place ce que nous refusons de voir en nous-mêmes. C'est ni plus ni moins la fameuse histoire de la paille et de la poutre. Un philosophe allemand contemporain, qui s'appelle Sloterdijk, un penseur très intéressant, a ramassé la chose en une formule choc : « Ce qui me dérange chez les autres, c'est moi ». Voilà ce que nous avons tant de peine à admettre ou que nous oublions constamment et qui permet aux médias, aux politiques de faire plus ou moins consciemment un usage détestable de l'image négative de l'autre. Depuis le 11 septembre, cet usage a pris des proportions abjectes. Plus que jamais l'Islam, les Musulmans, les Arabes, servent de repoussoir et sont dans notre imaginaire les porteurs de la haine, de l'arriération, du fanatisme. Cet épouvantail, ridiculement érigé en ennemi omniprésent et hyper menaçant, nous épargne la nécessité de réfléchir sur notre propre fanatisme et détourne l'attention de l'opinion occidentale des problèmes que pose notre propre civilisation. Il existe en effet un fanatisme de la modernité, qui est très fort, mais qui n'a pas besoin de s'exprimer ouvertement comme fanatisme pour opérer. Nous ne le voyons plus parce que nous sommes complètement pris dans ce que j'appellerais, et ça va être mon dernier point, la vision hégélienne de l'histoire.

La vision occidentale de l'histoire

À vrai dire, il ne s'agit pas d'une vision proprement hégélienne, parce que Hegel vaut mieux que la réduction à laquelle on réduit trop souvent sa pensée. C'est tout même un esprit profond. J'appellerais cette vision de l'histoire l'hégélianisme plat à la mode anglo-saxonne, ou à la sauce Fukuyama, qui a remis à la mode l'idée de « fin de l'histoire ». Fukuyama s'inspire de Hegel à travers un penseur français qui s'appelle Kojève. La fin de l'histoire, bien sûr, ce n'est pas du tout la fin des événements, même dans l'esprit de Fukuyama, qui est loin d'être un imbécile, niais qui, comme chacun d'entre nous, a ses préjugés idéologiques, conservateurs en l'occurrence. J'ai envie de

dire que la fin de l'histoire chez Fukuyama est intéressante parce qu'elle dit quelque chose de très vrai sur l'état de la pensée occidentale. Fukuyama témoigne à sa manière de ce que nous sommes tout simplement devenus incapables de penser un autre horizon idéologique que le néolibéralisme. Toutes les autres idéologies occidentales se sont effondrées. Et quand le mur de Berlin est tombé, même si c'était une bonne nouvelle, celle-ci avait en même temps quelque chose de très triste, au fond, parce que cette chute ne symbolisait pas seulement la fin d'une oppression bureaucratique mais aussi la fin d'un rêve. Un rêve qui avait depuis longtemps tourné au cauchemar, c'est vrai. Mais cette chute n'en marquait pas moins l'écroulement ultime de l'espérance socialiste, c'est-à-dire, si l'on y réfléchit bien, l'échec de l'idéal politique des Lumières. Cela voulait dire : « la fraternité, il ne faut plus y penser ». C'est désormais partout chacun pour soi et la loi du plus riche, du plus fort. C'est dans ce monde que nous vivons maintenant.

Revenons à l'hégélianisme plat qui est quand même partiellement nourri par la pensée de Hegel. Pourquoi cette pensée de Hegel a-t-elle conservé jusqu'à nous une telle force? Parce qu'elle est la traduction, avec ce génie de la philosophie qu'ont les Allemands, la traduction philosophique, déjà, de la puissance industrielle en marche dans notre monde. C'est la vision la plus puissante du monde qui ait été formulée en Occident, je crois, et c'est la raison pour laquelle elle nous imprègne, même si on n'a pas lu une ligne de Hegel. Qu'est-ce qu'elle dit en gros cette vision de l'histoire et du monde? Elle dit que l'histoire, comme la course du soleil, marche d'Est en Ouest et que la civilisation occidentale représente son aboutissement. Voilà qui est intéressant par rapport à Kant, parce que Kant, d'une certaine façon, avec son concept de majorité, voulait abolir l'histoire, ou du moins délivrer l'humanité de son fardeau irrationnel, c'est-à-dire des coutumes, des traditions que l'histoire nous lègue et qui ne sont peut-être pas forcément toujours favorables à notre épanouissement. Kant entendait en quelque sorte recommencer l'histoire à zéro tout en admettant que l'histoire elle-même travaillait à préparer ce recommencement. Hegel enrichit et radicalise cette conception kantienne de l'histoire en réincorporant toute la série historique des civilisations jusqu'à nous. Il ne s'agit plus d'abolir l'histoire mais de récupérer ses richesses, ses divers moments, et de leur donner un sens. Et ce sens n'est rien d'autre que l'avènement de la modernité occidentale. Tout ce qui nous précède n'est que la préparation de ce qui arrive maintenant. Hegel récupère l'histoire pour nous montrer que, dans ce qu'il appelle lui-même d'une métaphore assez belle *La journée de l'esprit,* l'Occident est l'aboutissement de cette trajectoire.

Mais il y a là un non-dit tout à fait étonnant : c'est que, tout bien réfléchi, l'Occident est le lieu où la lumière tombe, disparaît. L'Occident est la première civilisation à se nommer à partir d'un point cardinal et ce point cardinal est l'horizon de la disparition, le lieu de la mort. Je considère qu'il y a là un prodigieux lapsus dont nous ne voulons

rien savoir. Valéry le disait pourtant au début du XXe siècle, après la Première Guerre mondiale : « Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles ». Mais on n'a pas compris la portée de cette petite phrase qui a été beaucoup galvaudée et peu approfondie. Pourtant, dans la manière même dont notre civilisation s'est nommée, nous avons à notre insu et sans le vouloir, anticipé notre propre disparition, puisqu'il est clair que toute civilisation est appelée à disparaître. L'humanité elle-même est appelée à disparaître un jour ou l'autre. Nous ne sommes pas éternels, ni le système solaire, ni notre galaxie.

Dans cette trajectoire de l'esprit, Hegel rend hommage aux contributions qui ont été faites avant nous : le judaïsme, la Grèce, Rome, le christianisme. Mais il a un problème avec l'Islam. L'Islam, dit Hegel, a produit une civilisation brillante, mais ce fut un feu de paille. Pourquoi? Parce que, explique-t-il, l'Islam apparaît en marge du grand courant de l'histoire universelle, du moment que ce courant passe principalement par le judaïsme, par la Grèce, par Rome et par le christianisme. L'Islam venant après le christianisme, il ne peut être qu'un rameau déviant, marginal, aussi beau soit-il, sur le tronc de l'histoire universelle. Raison pour laquelle, malgré tout son éclat — éphémère — l'Islam est devenu une scorie, un charbon éteint, plus rien. Hegel efface ainsi tout ce que la civilisation musulmane nous a apporté du temps de sa splendeur, apports sans lesquels la Renaissance et la modernité ne seraient peut-être pas advenues en Europe. Cette vision rejoint parfaitement l'idée reçue que ces sociétés, appelez-les comme vous voulez, orientales, musulmanes, arabes, sont arriérées. C'est une idée qui a complètement dominé le XIXe siècle et justifié le colonialisme. Y compris le colonialisme le mieux intentionné, par exemple celui des saint-simoniens qui étaient très idéalistes, très socialistes, qui se rendaient en Égypte pour aider, dans un esprit tout à fait missionnaire. C'était de fervents idéalistes qui étaient certains que ces braves Arabes, il fallait les sortir de leur torpeur et les amener, le cas échéant même contre leur gré, à la modernité. Évidemment, ce n'est pas du tout là qu'on les a amenés, si tant est qu'on les ait amenés quelque part. De toute façon, ce n'est justement pas à nous de les amener où que ce soit, c'est à eux de décider quel devrait être le cours de leur propre société. Nous n'avons de leçon à donner à personne.

Qu'est-ce qui s'est passé dans la seconde moitié du XXe siècle? C'est que, depuis plusieurs décennies, l'Islam, cette scorie, brûle de nouveau. Voilà ce qui nous dérange. Le charbon s'est ranimé. Ce réveil défait complètement notre conception de l'histoire, même si celle-ci n'est pas forcément très claire dans notre esprit. Donc, quand l'autre nous rappelle Dieu, que ce soit son Dieu à lui ou le même que le nôtre — c'est ici secondaire —, quand il nous rappelle que peut-être la raison moderne a des limites et que nous, en Occident, nous avons manqué d'y réfléchir sérieusement, quand il nous dit cela, il nous donne une leçon que nous ne pouvons pas supporter, parce qu'elle

vient de gens qui, pour nous, vivent dans le passé et qui n'ont rien de valable à nous dire dans le monde moderne. Et bien non, ces gens vivent dans le présent, ils ont leur propre conception de la modernité, qui n'est pas forcément la nôtre. Il est évident qu'eux-mêmes ne peuvent pas faire comme s'ils vivaient dans un monde qui n'avait pas subi tout ce qu'il a subi. Je crois qu'aucune culture aujourd'hui ne peut impunément se fermer les yeux sur ce qui s'est passé pendant les deux derniers siècles. Chaque civilisation, chaque culture a un difficile effort à faire pour réfléchir à sa position dans le monde, et c'est clair – là je vais être un peu dur – que les peuples dominés, après tout, doivent se demander aussi pourquoi ils sont dominés, pourquoi ils se laissent dominer. La faute, si faute il y a, n'est pas seulement et uniquement du côté des dominants; le dominé s'est laissé dominer et il doit lui-même réfléchir à cet aspect, si pénible que ce soit.

Nous au Québec, qui avons été tour à tour colonisateurs et colonisés, nous savons que nous sommes faibles. C'est une position potentiellement intéressante. Nous pouvons réfléchir à la fois à la domination, parce que nous mangeons à la table des riches, et à notre dépendance. Tant qu'il s'agit de notre bien-être, nous sommes du côté des riches mais dès qu'il est question d'identité, là, tout d'un coup, nous sommes du côté des contestataires, du côté des faibles. Peut-être devrions-nous nous rappeler un peu plus souvent notre faiblesse et en tirer quelques conséquences. Ne serait-ce que pour savoir si nous voulons continuer indéfiniment à manger à la table des riches comme nous le faisons.

Voilà. C'est à ce genre de réflexion que je voulais vous inviter aujourd'hui. J'ai dû passer très brièvement sur certains éléments qui mériteraient d'être développés, mais comme nous avons, je crois, une heure de discussion tout à l'heure, nous pourrons reprendre tous les éléments qui vous paraissent bâclés, nécessairement un peu bâclés, dans ce que je vous ai dit.

§

Thierry HENTSCH, professeur au Département de science politique de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Originaire de la Suisse romande, il a publié de nombreux articles sur les rapports entre cultures et notamment sur les rapports entre l'Islam et l'Occident, sur la pensée politique et sur les relations internationales.

Source : HENTSCH, Thierry, « À l'Ouest, rien de nouveau », *Dossier du Congrès – 2002 – Le choc du 11 septembre 2001, un an après…*, Montréal, 2002 – p. 5-11.

RÉSISTER À L'EMPIRE : URGENCE ÉTHIQUE, FIDÉLITÉ ÉVANGÉLIQUE

Gregory BAUM

Depuis la fin de la guerre froide, nous sommes entrés dans une nouvelle phase de l'histoire. La seule surpuissance a décidé de devenir un Empire exerçant sa domination militaire, économique et culturelle sur l'ensemble du globe. Les bases militaires des États-Unis constituent un réseau de pouvoir dans tous les continents; la mondialisation de l'économie néolibérale, promue par les institutions financières internationales, sert aux intérêts de la classe capitaliste, surtout aux États-Unis; la culture de consommation et le monde du spectacle propagés par les grands médias minent les traditions religieuses et culturelles qui soutenaient l'identité des peuples. Nous vivons aujourd'hui sous un régime impérial. Beaucoup de Canadiens, conservateurs et libéraux, voudraient devenir les associés de l'Empire américain, tout comme, il y a un siècle, ils voulaient être les associés de l'Empire britannique. Mais nous, au congrès de L'Entraide missionnaire, nous nous opposons à l'Empire.

L'avènement de cet Empire a eu un effet sur les sciences critiques. Aujourd'hui, de nouvelles études dans diverses disciplines se concentrent sur l'histoire des empires et sur l'impact du colonialisme tant sur les peuples colonisés que sur les puissances coloniales elles-mêmes. Dans le milieu académique, ce nouveau champ de recherche est souvent appelé « études postcoloniales ». Ce nouvel intérêt a aussi influencé la théologie et les sciences religieuses.

Dans ma présentation, je décrirai 1) la présence massive de l'Empire dans l'histoire biblique, 2) la réaction de Jésus à la colonisation de la Palestine par l'Empire romain, 3)

la réaction des chrétiens à l'égard de cet Empire, et 4) la résistance à l'Empire américain inspirée par la foi chrétienne.

La présence massive de l'Empire dans la Bible

La domination impériale joue un rôle important dans l'histoire du peuple d'Israël. D'abord, il y a eu l'Égypte. La délivrance du peuple d'Israël de l'oppression égyptienne, en d'autres termes « l'Exode », demeure le symbole du salut divin dans l'Ancien Testament. Dans le Nouveau Testament, Jésus fait de l'Exode le symbole de sa propre mission rédemptrice; Il se présente, en effet, comme le nouveau Moïse. Le Sermon sur la Montagne proclame la nouvelle loi, et Jésus offre son corps, le pain de vie, la nouvelle manne.

Mais l'oppression égyptienne n'a été que la première domination qu'a subie Israël. L'histoire montre que le « peuple élu » a été colonisé par plusieurs empires : celui de Babylone, celui des Mèdes et celui des Perses. Mais la pire oppression coloniale a été celle de l'armée macédonienne, sous Alexandre le Grand, en 330 avant J.-C. Les biblistes s'entendent pour dire que la vision des quatre bêtes rapportée dans le livre de Daniel réfère à ces empires consécutifs, dont le pire a été celui des Macédoniens.

Daniel dit :

> J'ai contemplé des visions dans la nuit Voici :... quatre bêtes énormes sortirent de la mer, toutes différentes entre elles. La première était pareille à un lion avec des ailes d'aigle... Une deuxième bête, tout autre, semblable à un ours, dressée d'un côté, trois côtes dans la gueule, entre les dents... Une autre bête pareille à un léopard, portant sur les flancs quatre ailes d'oiseau; elle avait quatre têtes et la puissance lui fut donnée. ... Voici : une quatrième bête, terrible, effrayante et forte extrêmement elle avait des dents de fer très grandes; elle mangeait, et foulait aux pieds ce qui restait. Elle était différente des premières bêtes et portait dix cornes. (Daniel 7, 2-7)

Daniel prédisait que la quatrième bête, l'Empire macédonien, allait opprimer le peuple, mettre à l'épreuve sa foi et massacrer beaucoup de ses membres. Mais l'Empire, annonçait-il, ne durera pas devant Dieu : il sera humilié, et le peuple de Dieu sera libéré. En 175 avant J.-C., l'Empire macédonien a fait une alliance avec l'aristocratie sacerdotale juive qui était prête à soutenir l'hellénisation de la culture et à promouvoir chez le peuple une attitude de respect à l'égard du colonisateur. Mais la fidélité à la Torah a conduit le peuple croyant à la révolte des Maccabées, rapportée dans le premier Livre des Maccabées. Pourtant, après quelques décennies, les prêtres maccabéens (souvent appelés hasmonéens) sont devenus eux-mêmes la nouvelle aristocratie juive cooptée par l'Empire macédonien.

Par la suite, en 63 avant J.-C., les Romains conquièrent toute la région de la Palestine et créent eux aussi des liens avec l'aristocratie juive. Ils créent même des rois vassaux juifs, les Hérodiens, tous de la famille des Hasmonéens. En 37 avant J.-C., Auguste César gagne la bataille d'Actium et impose à toute la Palestine le plus complet asservissement. Les Juifs vivaient alors sous le dur régime des rois vassaux juifs obligés de payer de lourds tributs à l'Empereur; ils voyaient l'influence grandissante de la culture grecque sur la leur, hellénisation appuyée par les collaborateurs de la classe dominante. Résister à la taxe impériale était jugé comme un acte de révolte et puni de mort. C'est dans ce contexte social que Jésus exerce son ministère public.

Jésus a vécu dans une société secouée par une extrême violence. Grâce au livre *Les guerres juives* de l'historien contemporain Flavius Josèphe, nous connaissons les dures conditions de répression ainsi que les actes de résistance qui ont marqué cette colonie de Rome. En effet, la colonisation et l'hellénisation de la culture ont provoqué la résistance de plusieurs groupes.

Josèphe mentionne « les intellectuels » défendant la tradition de foi par la parole, « les bandits », paysans dépossédés qui parcouraient la région et volaient les riches, et « les sicaires » qui kidnappaient ou assassinaient avec leur couteau des personnages importants. Répondant à ces formes de résistance, l'Empire infligeait de nouvelles formes de répression. Parce qu'ils n'avaient pas une forte armée en Palestine, les Romains se fiaient aux rois vassaux juifs pour protéger l'ordre social et parallèlement imposaient de cruelles punitions collectives aux villages ou aux quartiers suspectés de cacher des résistants. Les Romains ont massacré ou réduit en esclavage des milliers de personnes, espérant que ces actes terroristes feraient peur à la population et la rendraient servile et obéissante. Les spécialistes de la Bible s'étonnent qu'aujourd'hui ceux qui parlent de terrorisme signalent seulement les actes violents de groupes radicaux et ne parlent pas du terrorisme d'État et ses interventions sanglantes.

En Palestine, à l'occasion des fêtes religieuses, les grandes assemblées du peuple constituaient des temps de désordre et de danger. Les grands prêtres voulaient garder la paix à tout prix et promouvaient une piété mettant l'accent sur l'observance des rites; ils trahissaient ainsi la grande tradition prophétique d'Israël. La persécution de Jésus et sa crucifixion sous Ponce Pilate se sont vécues dans ce contexte de répression. Jésus a subi la punition destinée aux Juifs et aux autres colonisés qui résistaient à l'Empire.

La colonisation brutale des peuples a également eu des effets sur la société impériale. Devenant de plus en plus une dictature, Rome trahissait sa tradition républicaine et les vertus civiques qu'elle admirait dans le passé. Rome permettait aux peuples colonisés de garder leur propre religion, mais exigeait que ces peuples ajoutent à leur culte l'adoration de l'Empereur, comme un nouveau dieu, Quand, en 60 de notre ère, Rome décide d'introduire les symboles impériaux dans le temple de Jérusalem, la révolte juive

éclate, dans une lutte inégale qui finit par la destruction de Jérusalem et l'exil des Juifs de toute la région.

La résistance de Jésus à l'Empire

Comment Jésus réagit-il à l'oppression imposée à son peuple par l'Empire romain avec l'aide de l'aristocratie juive? Jésus annonce le jugement de Dieu sur l'injustice et dénonce les mesures religieuses et culturelles qui marginalisent le peuple; il proclame un Évangile de délivrance et prêche le Sermon sur la Montagne dans lequel Il propose la création d'une autre société, basée sur l'amour, la justice et la paix Les gens que Jésus appelle bienheureux – les pauvres, les humbles, les affligés, les persécutés, les méprisés et ceux qui désirent la justice – ce sont les Juifs colonisés, écrasés par de lourdes taxes et délaissés par leurs propres chefs. En dépit de leur souffrance, ils sont bénis car c'est par eux que Dieu introduira son règne. C'est parmi eux que Dieu habite. Jésus les appelle à vivre en communauté selon des principes contraires à ceux qui définissent la société dominante. Ceux qui le suivent vont pratiquer l'amour, faire la justice, dénoncer les abus, s'aider les uns les autres, être généreux, renoncer à la haine et à la vengeance, et même anticiper la persécution. Cette nouvelle forme de vie prépare la venue du règne de Dieu. Cette nouvelle voie n'est pas un chemin spirituel pour une élite; elle s'adresse à toute la population. Jésus dit à ses auditeurs : *Vous êtes la lumière du monde, vous êtes le sel de la terre.* Vous formez un mouvement social qui lancera un défi à la société dominante. Ce que vous faites, c'est de préparer une société autre que l'Empire.

Jésus s'est opposé aux actes violents commis contre Rome ou contre l'élite du temple. Au commencement, il a lui-même évité les paroles et les gestes qui pourraient provoquer la persécution ou la punition. Quand ses ennemis lui ont demandé s'il fallait payer le tribut à César, Jésus a refusé de donner une réponse claire. Tout le monde savait que se prononcer contre la taxe impériale était un crime équivalent à une révolte et donc passible de la peine de mort. Mais l'heure de Jésus n'était pas encore venue. C'est pourquoi Jésus dit : « Donnez à Dieu ce qui appartient à Dieu, et à César ce qui lui appartient », phrase ambiguë qui a été utilisée maintes fois dans l'histoire pour distinguer entre les devoirs religieux et les devoirs civiques et pour inviter les chrétiens à ne pas s'opposer aux lois imposées par le gouvernement. Par contre, Jésus a été un radical dans la tradition des prophètes d'Israël. Lorsque son heure est venue, il a provoqué l'élite du Temple, dénoncé sévèrement l'ordre établi et anticipé sa mort sur la croix, la punition romaine imposée aux rebelles.

Les sociologues distinguent entre radicaux violents et non-violents. Pendant les années soixante aux États-Unis dans les mouvements pour les droits civiques et contre la guerre au Vietnam, on avait l'habitude de distinguer entre *power radicals* et *flower*

radicals. Les *power radicals* croyaient que certains actes de violence pourraient faire ressortir la vulnérabilité de l'ordre établi, déjà déchiré par des conflits internes. Les *flower radicals* étaient aussi convaincus que la société était prête à exploser, mais, pour symboliser le caractère vulnérable de l'ordre établi, ils posaient des gestes innocents – par exemple, mettre une rose dans le fusil des soldats. Au XVIe siècle, les Anabaptistes étaient des radicaux opposés aux Églises et à l'Empire. Quelques-uns d'entre eux ont commis des actes violents tandis que la majorité résistait à l'autorité civile de façon non-violente. Quand la police arrivait pour les arrêter, elle les trouvait assis sur le plancher jouant avec des jouets, comme des enfants. Jésus a sans doute été un *flower radical*. Il n'a pas demandé l'aide des puissances célestes, il a réagi à ses ennemis en leur offrant le pardon.

Encore une remarque sur la résistance contre l'Empire inspirée par Jésus. Pourquoi les premières paroles adressées au peuple dans l'évangile de Marc sont-elles : *Repentez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle*? Pourquoi les pauvres, les opprimés et les exclus doivent-ils se repentir? Ils étaient victimes, objets de lourds et injustes fardeaux, blessés par les transgressions des puissants. Pour quelle raison, alors, les pauvres devaient-ils se repentir? C'est une question que la théologie de la libération s'est posée. La triste vérité, c'est que l'oppression et l'exclusion ont un effet destructeur sur l'âme humaine, de sorte que la plupart du temps les victimes perdent leur innocence. À cause de leur peur, de leur souffrance et de leur désespoir, ils agissent de façon destructrice dans leurs propres milieux; ils ont donc besoin de se repentir. La théologienne brésilienne Ivone Gebara a créé un vocabulaire original pour parler de cette triste réalité. Elle distingue entre « le mal transcendant » et « le mal immanent ». Le mal transcendant comprend les dommages et les souffrances infligés par les institutions du pouvoir, c'est-à-dire les structures politiques, économiques et sociales. Le mal immanent, lui, fait référence aux dommages et aux souffrances que les opprimés s'infligent les uns aux autres. Vivant dans un quartier pauvre d'une ville brésilienne, Ivone Gebara voit tous les jours les actes destructeurs des pauvres – conflits, insultes et exploitation des voisins – accompagnés par ailleurs par des gestes de solidarité et de générosité. Souvent, écrit-elle, elle a peur des pauvres, surtout des jeunes, de son quartier. Le mal fait par ces gens, provoqué par le désespoir, tache leur âme et leur enlève leur innocence. Cela explique pourquoi Jésus, invitant les pauvres et les opprimés à résister, leur dit : *Repentez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle.*

Que la persécution et l'oppression poussent les victimes à perdre leur innocence est une vérité importante. En Afrique du Sud, le peuple afrikaner, conquis et humilié par les Britanniques lors de la guerre des Boers, a véritablement été une victime; les Afrikaners ont défendu leur identité avec toutes leurs forces, ce qui a produit chez eux une énergie qu'ils ont dirigée plus tard contre un autre peuple, les Noirs. Les

Juifs d'Europe, persécutés, emprisonnés et massacrés par l'Allemagne des Nazis, ont véritablement été victimes; ils ont défendu leur identité collective avec toutes leurs forces, ce qui a produit chez eux une énergie qu'ils ont dirigée plus tard contre un autre peuple, les Palestiniens. Même les victimes innocentes luttant pour leur libération ont besoin d'humilité et de réflexion critique sur leur engagement.

L'Évangile et l'Empire romain

Dans l'histoire de l'Église, les chrétiens n'ont pas toujours été d'accord sur la relation entre l'Évangile et l'Empire romain. Ce désaccord repose en partie sur la signification spirituelle de l'œuvre de Jésus qui dépassait l'échec matériel de sa mission. Après la Résurrection, les disciples ont découvert que la persécution dont Jésus a été victime, sa passion et sa mort sur la croix avaient une portée universelle. Jésus a été le Nouveau Moïse qui délivrait l'humanité de l'esclavage du péché, le Messie promis par Dieu, dont la mort et la résurrection ont eu une puissance transformatrice touchant toute l'histoire humaine. Cette révélation a permis à certains chrétiens d'adopter une interprétation purement spirituelle de la mort de Jésus : pour eux, Jésus est mort pour nos péchés, a payé le prix pour nos propres transgressions et nous a ouvert la porte de la vie éternelle. Cette interprétation incomplète du mystère pascal a dissimulé la signification historique de la mort du Christ et vidé l'Évangile de son message politique. Les théologiens de la libération disaient que, dans le passé, on a souvent « privatisé » le message évangélique : on l'a interprété comme si ce message s'adressait seulement à l'individu, n'ayant aucune signification sociopolitique. Aujourd'hui, nous récupérons le sens sociopolitique de l'Évangile, tout en respectant la dimension personnelle du salut.

Déjà, dans le Nouveau Testament, nous sommes témoins d'attitudes diverses à l'égard de l'Empire romain. Les communautés soumises à la colonisation et à la persécution dénonçaient l'Empire avec passion. Voici un texte de l'Apocalypse.

> Alors l'un des sept Anges aux sept coupes s'en vint me dire : « Viens, que je te montre le jugement de la Prostituée fameuse, assise au bord des grandes eaux; c'est avec elle qu'ont forniqué les rois de la terre, et les habitants de la terre se sont saoulés du vin de sa prostitution ». (Jean réfère à Rome, la prostitution étant le symbole de l'idolâtrie.) Il me transporta donc au désert, en esprit. Et je vis une femme, assise sur une Bête écarlate couverte de titres blasphématoires et portant sept têtes et dix cornes. (Une référence aux sept collines de Rome et aux dix rois vassaux.) La femme, revêtue de pourpre et d'écarlate, étincelait d'or, de pierreries et de perles; elle tenait à la main une coupe en or, remplie des répugnantes impuretés de sa prostitution. Sur son front, un nom était inscrit « Babylone la Grande, la mère des répugnantes prostituées de la terre ». Et sous mes yeux, la femme se saoulait du sang des saints et du sang des martyrs de Jésus. (Ap. 17, 1-6)

Par contre, les chrétiens qui voulaient prêcher l'Évangile à travers l'Empire avaient tendance à blâmer les chefs juifs de la mort du Christ et à ne pas trop insister sur la puissance coloniale de Rome. Par exemple, dans les Actes des Apôtres, Rome apparaît comme le siège de la justice. Quand Paul est accusé d'hérésie à Jérusalem, il refuse d'être jugé par une cour juive, se déclare citoyen Romain et fait appel à l'Empereur. Nous lisons qu'il est envoyé à Rome où il sera jugé par une cour impériale, loin des chefs juifs qui l'avaient accusé. Les Actes suggèrent ainsi que l'Empire romain, embrassant tous les peuples autour de la Méditerranée et les dotant de réseaux de communication, pavait la voie à la propagation de l'Évangile. La *pax romana*, la paix imposée aux peuples par l'Empire, y apparaît comme l'œuvre de la Providence divine. Au cours de l'histoire, l'Église a souvent interprété les conquêtes militaires des puissances impériales comme des événements providentiels favorisant la diffusion de l'Évangile.

On a dit très souvent que dans ses lettres, saint Paul a spiritualisé le message radical de Jésus et souligné l'obéissance au pouvoir d'État pour rendre son Évangile plus acceptable dans l'Empire romain. Mais aujourd'hui, suivant les études postcoloniales, il y a des biblistes qui montrent que Paul était profondément opposé à l'Empire et prêchait l'Évangile comme un message subversif dans la société de son temps. La désignation de Jésus comme *kyrios, le seigneur* était déjà provocatrice, car *kyrios* était le titre attribué à l'empereur. Et quand il qualifie de « parousie » le retour glorieux du Christ, Paul utilise le vocabulaire désignant l'arrivée solennelle de l'Empereur dans une ville. Ces biblistes voient de l'ironie dans les textes où Paul parle de l'obéissance au pouvoir impérial. Ses lecteurs savaient très bien, en effet, que Paul donnait priorité à l'obéissance à Dieu sur l'obéissance aux autorités civiles.

Dans l'histoire de l'Église, les chrétiens ont poursuivi leur désaccord sur l'attitude à adopter envers l'Empire romain. Beaucoup de chrétiens ont vu dans cet Empire une disposition providentielle facilitant la diffusion de l'Évangile, surtout après la décision politique de Constantin de faire du christianisme la religion officielle de Rome. Tristement célèbre fut ce théologien politique de droite, Eusèbe de Césarée, un évêque du IVe siècle, qui interprétait la décision de Constantin et le nouvel ordre de l'Empire chrétien comme l'œuvre victorieuse du Christ et l'accomplissement des promesses divines dans l'histoire. D'autres chrétiens, parmi lesquels le grand théologien Tertullien au IIIe siècle, ont toujours regardé l'Empire romain comme une institution de domination et de répression.

Saint Augustin

Jeune, Augustin a ressenti une certaine admiration pour ce nouvel ordre de l'Empire chrétien, mais, avec l'âge, il est devenu un théologien critique. Le sac de Rome en 410

de notre ère a produit un choc dans la société. Les tribus Goths, considérées comme des barbares, ont envahi la ville et détruit temples et bâtiments gouvernementaux, révélant ainsi la vulnérabilité de l'Empire. Cet événement a scandalisé la société « civilisée » un peu comme le 11 septembre 2001 a scandalisé la société américaine. Le sac de Rome a provoqué saint Augustin à écrire son célèbre livre *La cité de Dieu,* dans lequel il nous présente une théologie de résistance, très proche de la résistance prêchée par Jésus et très proche de nos propres préoccupations d'aujourd'hui.

Augustin fait une distinction entre deux cités : d'un côté, la Cité de l'Homme ou la Cité orgueilleuse, fondée sur l'amour de soi, l'égoïsme, exprimé dans la convoitise du pouvoir et le désir de la richesse; de l'autre côté, la Cité de Dieu ou la Cité humble, fondée sur un autre amour, l'amour de Dieu et du prochain, incarné dans la coopération, la solidarité et la paix. Ici ou là, Augustin identifie la Cité de Dieu avec l'Église catholique. Au Moyen-Âge, ces textes ont été utilisés pour établir la supériorité de l'Église sur la société temporelle. Mais, dans d'autres textes, saint Augustin identifie la Cité humble aux communautés de ceux et celles qui, au nom de Dieu, prennent leur distance par rapport à l'Empire et pratiquent la justice, la solidarité, la compassion et la paix. Ce sont ces textes-là qui appuient mon interprétation de saint Augustin.

À l'égard de la Cité de l'Homme, c'est-à-dire l'Empire ou la grande société, Augustin était plutôt pessimiste. Pour lui, la grande société ne pourra jamais échapper à ses origines : la convoitise du pouvoir et l'amour de l'argent. La Cité humble pourra avoir une certaine influence sur la grande société et y introduire des pratiques de justice et des œuvres d'amour, mais elle ne pourra jamais la transformer totalement. Selon Augustin, la grande société restera toujours un *corpus mixtum,* un corps mélangé, c'est-à-dire une société injuste dans laquelle se passent de bonnes choses.

Dans les années soixante-dix influencés par l'espoir révolutionnaire des peuples latino-américains, nous avons souvent critiqué le pessimisme social de saint Augustin. À ce moment-là, nous croyions qu'une reconstruction radicale de la société était possible. Augustin pensait que l'Empire romain ne pouvait pas être réformé et prévoyait même qu'il allait s'écrouler. Selon lui, résister à l'Empire exigeait la création d'une autre société par des communautés à la base, définies par l'amour et la justice. Depuis la fin de la guerre froide et l'arrivée de l'âge de l'Empire, j'incline à partager l'analyse sociale de saint Augustin : l'Empire ne peut pas être réformé. Peut-être faut-il ajouter que même la Cité humble, louée par Augustin, ne sera jamais pure, jamais sans péché et n'échappera jamais à l'ambiguïté de l'existence terrestre.

La Bonne Nouvelle à l'heure de l'Empire américain

À l'âge de l'Empire, il est difficile de se fier aux efforts tentant de réformer la société. Les

grands projets de révolution, en Russie et en Chine, n'ont pas réussi. Même les partis sociaux-démocrates ne nous inspirent pas confiance : quand ils sont au pouvoir, ces partis se trouvent obligés de suivre les politiques néolibérales, appuyant la dérégulation et la privatisation, démantelant l'État-providence, limitant les libertés démocratiques des citoyens et refusant d'intervenir pour protéger les pauvres et les exclus. Le social-démocrate Blair, leader du *Labour Party* britannique, est devenu un « saint » guerrier associé à M. Bush, président des États-Unis. Nous regrettons aussi l'indifférence du gouvernement Charest à l'égard des personnes à faible revenu, sans pour autant prétendre que le gouvernement précédent avait rempli ses promesses sociales-démocrates.

Dans un tel contexte, la Bonne Nouvelle réside dans la vitalité et l'énergie qui se manifestent à la base de la société. Je parle des réseaux de mouvements sociaux promoteurs d'une autre société, comme l'économie sociale, le mouvement communautaire, le mouvement des femmes, les nouvelles coopératives, l'action écologique, les marches pour la paix, les manifestations contre la mondialisation néolibérale, l'appui aux peuples autochtones, aux réfugiées et aux autres groupes marginalisés.

Tous ces regroupements de militants et militantes aspirent à une société définie autrement. Beaucoup de chrétiens sont engagés dans ces mouvements, en particulier les communautés religieuses féminines. Puisque ces mouvements opèrent selon des principes contraires à la société dominante, principes de partage et de coopération, ils sont des candidats pour ce que saint Augustin appelait la Cité humble. Ces mouvements humanisent la vie de ceux et celles qui y participent, offrent de l'aide à des milliers de personnes et développent une attitude critique à l'égard du système néolibéral. Comme la Cité humble, ils résistent à l'Empire; comme elle, ils font de bonnes choses dans une société injuste.

Cette vitalité et cette énergie à la base de la société constituent de fait un mouvement international. Dans toutes les régions du monde, des gens s'opposent à l'économie néolibérale. Ils la rejettent parce qu'elle fait grandir l'écart entre les riches et les pauvres, parce qu'elle permet à l'empire économique d'envahir leur pays, parce qu'elle mine l'économie de subsistance qui soutenait les peuples dans le passé et parce qu'elle menace les traditions religieuses et culturelles. Malheureux de ce qui se passe et animés par une énergie créatrice, ces personnes et ces groupes s'engagent dans des pratiques alternatives et développent, souvent avec l'appui d'ONG, des coopératives, des projets autogestionnaires et diverses formes d'économie sociale. Ils célèbrent avec un nouvel enthousiasme leur religion et leur culture. Dans certains pays, les mouvements alternatifs sont animés par une telle colère contre le monde occidental, et surtout contre les États-Unis, qu'ils sont prêts à commettre des actes de violence. Cependant,

le mouvement des gens à la base dont je parle si positivement est pacifiste. C'est un mouvement qui s'oppose à la mondialisation du libre marché par le développement de communautés locales et de projets d'une économie solidaire, dont le symbole visible est le Forum social mondial tenu à Porto Alegre et sa devise *Un autre monde est possible*.

Dans son livre récent, *Religion and Humane Global Governance* (New York: Palgrave, 2001), le politologue américain Richard Falk fait une distinction entre la mondialisation-par-en-haut et la mondialisation-par-en-bas. La première est promue par les corporations transnationales, par les institutions financières internationales et par les gouvernements du monde occidental, surtout par les États-Unis. Contre celle-là s'organisent des mouvements que l'auteur assimile à la mondialisation-par-en-bas. L'auteur décrit ces mouvements alternatifs dans les différents pays qui coopèrent sur le niveau international et constituent une opposition mondialisée, manifestée au Forum social mondial de Porto Alegre. Selon Richard Falk, la mondialisation-par-en-bas est portée par un autre imaginaire et alimentée par une éthique et une spiritualité. L'auteur consacre tout un chapitre aux groupes religieux, y compris les initiatives chrétiennes engagées dans ce mouvement. Il prétend que même les gens tout à fait laïques qui participent à ce mouvement sont portés par une spiritualité, un sens de la transcendance, un esprit de solidarité au-delà de l'intérêt personnel et la conviction que l'amitié est un lien essentiel entre tous ceux et celles qui luttent ensemble pour un autre monde.

Il me semble que les mouvements à la base, régionaux et internationaux sont des candidats pour ce que saint Augustin appelle la Cité humble, dans laquelle Dieu est présent à son peuple. Résister à l'Empire au nom de Jésus veut dire vivre dans la Cité humble, participer à ce mouvement pour un autre monde par la prière, par l'action, par le désir dans le cœur, par les paroles et les gestes publics, par l'identification au Christ. C'est cela que nous faisons à L'Entraide missionnaire, aux Journées Sociales, au Centre Justice et Foi, au Centre Saint Pierre, à la revue *Relations* et dans d'autres organisations d'inspiration chrétienne ou laïque vouées à la démocratisation de la société par l'amour la justice et la paix. Comme je l'ai déjà dit, la Cité humble ou les mouvements de résistance ne sont pas purs ou sans fautes : ils incarnent l'amour du prochain dans l'histoire mais n'échappent pas à l'ambiguïté de l'existence terrestre.

Relu dans cet éclairage, le Notre Père révèle toute sa dimension sociopolitique. Nous prions que le règne de Dieu vienne et que sa volonté soit faite sur la terre, c'est-à-dire que l'injustice, l'oppression et l'inégalité cèdent la place à la liberté. Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien est une demande qui dénonce le système économique qui produit la faim et la pauvreté. Que Dieu agisse dans l'histoire pour que tous les humains puissent manger à leur faim. Dans la traduction française, nous prions pour que « nos offenses » soient pardonnées. Dans l'original et dans la traduction latine,

le terme utilisé n'est pas « nos offenses » mais « nos dettes ». La Bible de Jérusalem traduit : « Remets-nous nos dettes comme nous-mêmes avons remis à nos débiteurs ». Cette demande inclut la dimension économique, c'est-à-dire la remise des dettes qui écrasent les pauvres. Le dernier verset fait allusion au monde profondément troublé par les ambitions des grandes puissances. Nous demandons que Dieu ne nous soumette pas aux tribulations, mais qu'il nous délivre du mal. Qu'est-ce que c'est « le mal »? Le mal est en nous tous (le mal immanent), mais le mal à l'échelle du monde, c'est Babylone la Grande, le règne des pharaons et des césars qui écrasent les peuples (le mal transcendant). Dieu nous a promis la délivrance : que son nom soit sanctifié.

§

Gregory BAUM, théologien et sociologue, professeur émérite de la Faculté de sciences religieuses à l'Université McGill à Montréal, membre du Comité de rédaction de la revue *Relations* et auteur de plusieurs livres.

Source : BAUM, Gregory, « Résister à l'Empire : urgence éthique, fidélité évangélique », *Dossier du Congrès – 2003 – Le monde en mal de paix*, Montréal, 2003, p. 26-32.

LE VIRAGE SÉCURITAIRE DE L'AIDE PUBLIQUE AU DÉVELOPPEMENT

Eric MARCLAY

Introduction

Loin de moi l'idée de souscrire à la théorie machiavélique du « grand complot », quand bien même mon propos pourrait parfois vous paraître tranché. Fondamentalement, je suis et je reste optimiste, mais un optimiste critique : un brin avocat du diable ! Ce faisant, je souhaiterai placer en toile de fond de ma présentation une représentation métaphorique du développement-image symbolique d'une réalité plus crue, telle qu'elle est dessinée par l'économiste Mbaya Kankwenda.

> Au même titre que le marabout moderne des villes africaines exploite la crédulité des individus, le système maraboutique du développement exploite la pauvreté des pays africains et leur croyance dans le système qu'ils croient encore maraboutique, alors qu'il est marchand.

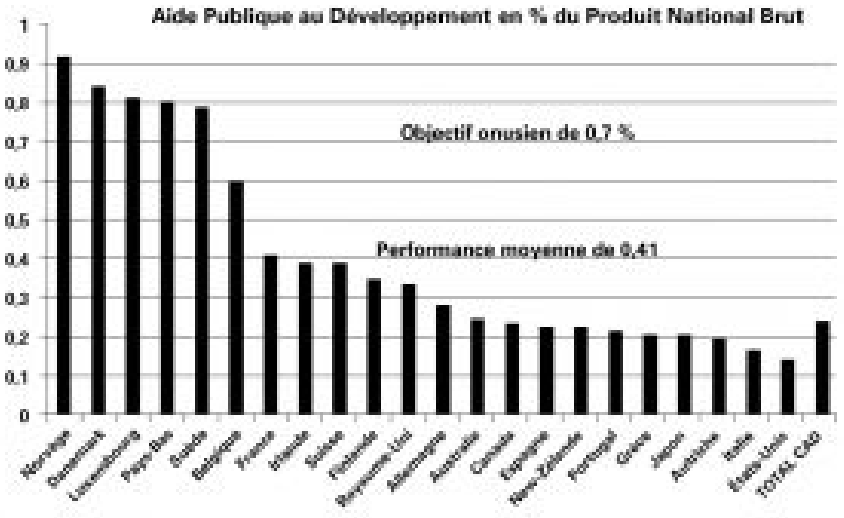
Système « marchand »; système qui reproduit les rapports de domination; pays sous-développé; en voie de développement… l'abondance des concepts et des termes souligne la complexité de l'Aide Publique au Développement (ci-après APD), qui ne doit en aucun cas être envisagée comme monolithique. Ceci étant, l'encrage de mon analyse – mon postulat de base en quelque sorte – est que les intentions soi-disant magnanimes des pays donateurs n'ont en fait rarement été désintéressées, l'APD n'étant pas uniquement le fruit de conceptions philanthropiques de la part des pays développés. Ainsi, l'APD doit aussi être envisagée comme un instrument de promotion et de défense des intérêts des pays industrialisés, qui s'articulent autour de deux grands axes

indissociables, 1) la prospérité des pays donateurs et 2) les questions de sécurité nationale.

Il n'est guère possible de prétendre à l'exhaustivité d'un sujet particulièrement vaste et complexe qu'est l'aide *in fine*. Alors pour pouvoir encapsuler le lien qui est fait entre le développement et la lutte contre le terrorisme international – ce virage sécuritaire de l'APD, nouvel outil dans l'arsenal de la lutte contre le terrorisme – je vais articuler ma réflexion autour de deux axes principaux. Tout d'abord, j'aborderai l'aide comme un enjeu économique, politique et stratégique, et j'analyserai très succinctement l'historique et les contraintes systémiques qui pèsent sur l'APD. Ceci nous permettra de comprendre l'articulation qui, aux dires de certains, tend à en faire un produit « marchand » qui va servir les intérêts des pays donateurs. Dans une deuxième partie, nous entrerons au cœur de ma réflexion et de mon propos, cette question fondamentale de l'insertion de la sécurité nationale et internationale dans les stratégies de développement. En droite ligne de ces réflexions, nous verrons qu'en ce début de 21e siècle émerge un nouveau consensus : New York, symbole du terrorisme international, accélérateur de ce virage sécuritaire.

L'aide : enjeu économique, politique et stratégique

Si l'on considère la genèse historique de l'aide, on constate que la pratique étatique de l'aide bilatérale et multilatérale ne sera cristallisée qu'au milieu du siècle. Cette dernière émerge donc suite à la Seconde Guerre mondiale, d'une part avec la création des institutions financières internationales (Bretton Woods, 1944), et d'autre part avec la mise en œuvre du plan Marshall (juin 1947), pour la reconstruction de l'Europe dévastée. Paradoxalement, alors que la notion de développement fait instinctivement référence aux pays du Sud, force est de constater que ce nouveau concept et son application s'adresse aux pays du Nord dans un premier temps. Détail de l'histoire, peut-être? À moins que l'on considère l'idéologie et les objectifs qui sous-tendaient l'aide américaine à l'Europe, objectifs qui seront et resteront omniprésents dans toutes les formes d'aide bilatérale et multilatérale à venir.



En effet, l'aide consentie par les États-Unis dans le cadre du plan Marshall n'est pas uniquement magnanime, mais s'inscrit comme une nécessité économique et politico-stratégique de l'après-guerre. Sur le plan économique, cette reconstruction européenne doit fournir des débouchés au potentiel industriel américain, et sur le plan politico-stratégique, les prétentions soviétiques sur l'Europe font de la reconstruction de l'Europe de l'Ouest un outil essentiel à la lutte contre le bloc soviétique en formation. Cette importance ne fera d'ailleurs que s'accentuer durant la guerre froide, au point que l'APD va devenir un instrument au service des réseaux d'alliances et du maintien des zones d'influences.

Or, dans l'esprit du politologue Gilbert Rist, et pour paraphraser Cari Von Clausewitz, cette idéologie du développement n'était rien d'autre que la poursuite du colonialisme par d'autres moyens.

Les contraintes politico-systémiques

Suivant cette conjoncture, il n'est donc pas erroné de prétendre que la forme « marchande » qui caractérise les relations commerciales se retrouve dans l'esprit même des institutions financières internationales, puisqu'elles sont, comme le souligne l'économiste Pierre Mouandjo : *totalement inféodées à la théorie du marché et de la concurrence*. Il est dès lors probable que les relations dites d'aide au développement soient biaisées par la nature même du système, et que l'aide ainsi accordée, sous forme de don ou de prêt, devienne exogène pour l'économie des pays récipiendaires. L'aide se

transforme ainsi en un produit de consommation, exporté du Nord vers le Sud, et sans parler de son efficacité intrinsèque, qui attise et renforce la dépendance de la périphérie par rapport au centre. En effet, les dons et/ou les prêts ne sont-ils pas – dans la vaste majorité des cas – conditionnés à des livraisons ou des prestations du pays qui aide? L'Ambassadeur Maillard pose dès lors une question pertinente et embarrassante : ne s'aide-t-il pas alors lui-même avant tout?

Une relation de dépendance, question éthique

Dans ces circonstances, les pays industrialisés n'ont d'une part pas véritablement de raison de faire des cadeaux à leurs partenaires moins favorisés et ne peuvent, d'autre part, pas se permettre de dilapider l'argent de leurs contribuables dans des investissements à fonds perdus. Les investissements en capital étranger dans les pays en voie de développement doivent nécessairement conduire tôt ou tard à un reflux des profits en sens inverse, qui non seulement confirme le « système marchand » du développement, mais qui, par le fonctionnement même de celui-ci, tend à bloquer la croissance et donc pérenniser la dépendance par le besoin à nouveau d'autres investissements.

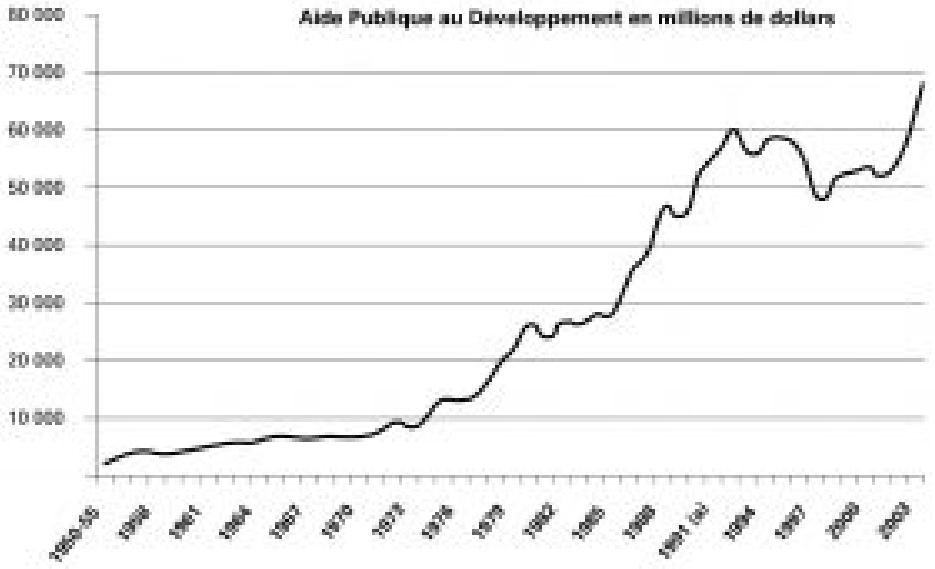
Le système semble donc biaisé, et dans cette relation dépendante de la périphérie par rapport au centre, nous pouvons donc bien parler de partenariat, mais quand il s'agit d'APD, le terme partenaire n'a plus tout à fait sa signification originelle qui sous-entend un certain degré d'égalité et réciprocité entre les partenaires. Le Général de Gaulle avait bien résumé cette perspective sur l'aide aux pays en développement :

> Cet argent que nous donnons pour l'aide aux pays sous-développés n'est de l'argent perdu à aucun point de vue. Je considère que c'est un très bon placement

Les tendances financières

Les années 1960 furent consacrées décennie pour le développement. Lors de sa 15e session, l'Assemblée générale de l'ONU adopta la résolution 1522, qui envisageait que les États augmentent leur aide afin d'atteindre 1% des revenus nationaux. À partir de cette période, les flux nets d'APD ont sensiblement progressé, en particulier dans les années 1970/80. En revanche, ils ont connu une forte baisse dans les années 1990, se redressant seulement en fin de période. Le montant total de l'APD distribuée par les membres du Comité d'Aide au Développement (ci-après CAD) a atteint 69 milliards de dollars américains (ci-après USD) en 2003, et 78 milliards USD en 2004. Mais comme l'indique le CAD, sur ces augmentations, environ 80% sont imputables aux effets

conjugués de l'inflation, de la baisse de la valeur du dollar, de même que – et nous le verrons plus loin – la guerre contre le terrorisme a contribué à gonfler les apports d'aide.

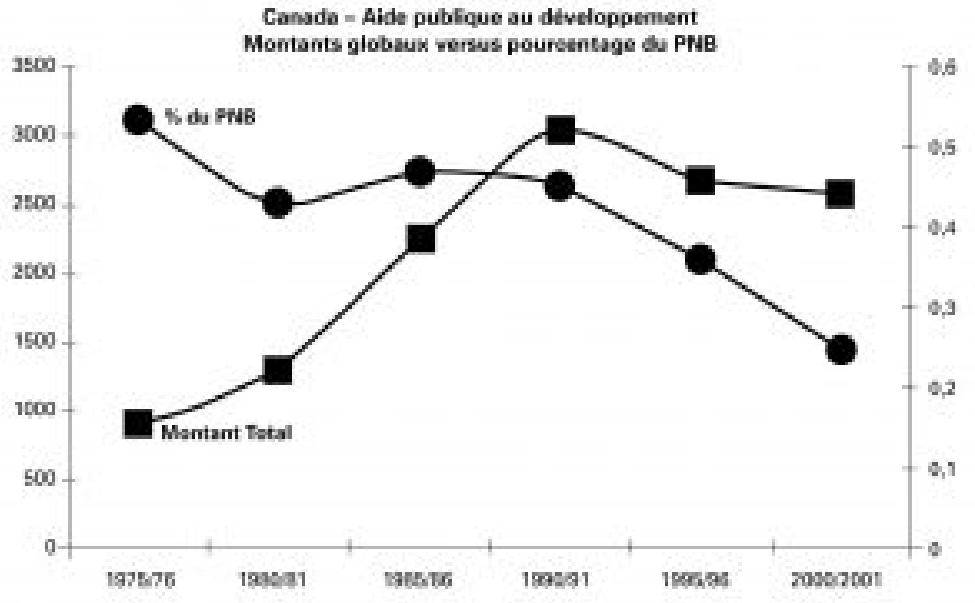


Mais l'objectif de 1% ne sera jamais atteint, bien au contraire. À la fin des années 1970, l'ancien Premier Ministre du Canada, Lester B. Pearson, conduit une étude d'envergure sur les vingt premières années d'assistance au développement. Dans une atmosphère de scepticisme, son rapport émet des recommandations dans toutes les facettes analysées, dont le fameux 0,7% du produit national brut qui devrait désormais être déboursé par les pays développés. C'est donc en termes relatifs, avec cet objectif qui semble être difficilement atteignable, que l'on doit analyser l'APD.

Dans un monde en croissance, il n'est pas étonnant que les sommes nettes allouées dans le cadre de l'APD soient en progression. Les gouvernements en sont conscients, et vis-à-vis du grand public, il est préférable de présenter l'aide sous l'angle des sommes globales déboursées, qui présentent ainsi les pays du Nord comme magnanimes. Mais ces augmentations et les sommes totales prennent une toute autre perspective si on les évalue en pourcentage du produit national.

Ainsi, en termes relatifs, l'aide engagée par les pays membres du CAD a baissé de 40% dans les années 1960 déjà. Elle est restée stable dans les deux décennies suivantes et a diminué à nouveau de l'ordre de 40% dans les années 1990 pour atteindre seulement 0,21% en 2001. Ceci souligne – si nécessaire – la disparité entre le développement

économique et la création de richesse dans les pays du Nord, qui n'est pas conjointement mise au service du développement des pays du Sud.



Nous n'avons pas la prétention ici de répondre à la grande question éthique qui sous-tend ce débat. Néanmoins, et en guise de petit résumé de cette première partie sur l'aide comme un enjeu économique, politique et stratégique, je souhaiterais mentionner l'Angola, pays qui se trouve à l'intersection quasi parfaite de l'APD sous sa forme originelle, de l'aide humanitaire comme palliatif à une situation de crise, et des intérêts géostratégiques liés aux gisements pétroliers. C'est en ces termes que l'administrateur de l'Agence américaine pour l'aide au développement (USAID), Andrew Natsios, envisage l'APD en Angola.

> L'intérêt national américain en Angola réside dans la promotion de nos propres intérêts économiques. Actuellement, les États-Unis importent presque 7% de ses besoins énergétiques en pétrole à partir de l'Angola, et ce niveau devrait s'accroître de 15% sur les dix prochaines années. L'Angola est le second récipiendaire d'aide en Afrique Subsaharienne, avec plus de 4 milliards de dollars investis à ce jour.

De Washington à Monterrey : les consensus

La réflexion sur l'efficacité de l'aide et la multitude des stratégies à mettre en place pour

en maximiser l'impact est presque aussi vieille que l'aide elle-même. Une constante, la philosophie libérale et corollairement la recherche de la croissance, s'inscrit comme une tendance consensuelle et durable parmi les donateurs. À la fin des années 1980 – décennie perdue du développement – le Consensus de Washington émerge comme une solution universelle aux problèmes économiques des pays en développement. Résumé par l'économiste John Williamson, les dix commandements préconisés par les institutions de Bretton Woods constituaient une doctrine axée sur la mise en œuvre de politiques favorables à l'économie de marché, qui se concentraient sur les questions macroéconomiques. Les résultats plus que mitigés de ces prescriptions ont toutefois suscité une vive contestation du Consensus de Washington.

Adopté lors de la Conférence sur le financement de l'aide au développement en mars 2002, le Consensus de Monterrey met en évidence la prise en considération des attentes et pressions formulées par l'opinion publique, ainsi que des limites du consensus précédent. Il fallait bien reconnaître que les prescriptions washingtoniennes n'ont pas produit les résultats escomptés, et que malgré les milliards de dollars injectés dans les pays en développement, on assiste à une avancée de la pauvreté et non à son recul. Ceci soulève inéluctablement la question de la possibilité même du développement, pour que, dans les termes de Joseph Stiglitz, les vérités d'hier ne deviennent pas les erreurs de demain.

Le Consensus de Monterrey tente donc de marquer un tournant philosophique au sujet de l'aide, mais force est de constater qu'il ne se présente pas véritablement comme une transformation radicale de l'ordre développemental acquis. Le fondement de l'orthodoxie néolibérale n'est pas absent, même si ce nouveau consensus vise à concilier les questions macroéconomiques avec les impératifs humains, dont la lutte contre la pauvreté devient le créneau principal, et la bonne gouvernance un *leitmotiv*.

New York : le consensus sécuritaire

Ceci étant, le financement de l'APD est, en ce début de 21e siècle, dans une situation dichotomique : les ressources stagnent alors que les besoins augmentent. À cette situation déséquilibrée et précaire, les attentats du 11 septembre 2001 vont provoquer un choc traumatique sans précédent. Même s'ils relèvent d'une logique radicalement différente de celle du sous-développement, ces attentats terroristes ont eu pour effet de renforcer l'importance politique et stratégique de ce thème : *pourquoi nous haïssent-ils?* Et pourtant, faut-il remettre complètement en question la réflexion théorique sur le terrorisme de l'après-guerre froide? En effet, le choc du 11 septembre découle plus d'une perception de nouveauté que d'une nouveauté en tant que telle, le terrorisme comme forme de violence politique ayant une longue histoire. Comme l'indique Thomas

Copeland, les orientations qui se dégagent du terrorisme depuis la fin de l'ordre bipolaire marquent une évolution et non une révolution. En effet, cette perception, amplifiée par la magnitude des événements et par la combinaison de facteurs qu'ils représentent, a appris à l'Amérique, comme l'a écrit Henry Kissinger, que certaines hypothèses si confortables du monde globalisé n'ont pas cours dans les milieux terroristes.

Malgré ce constat, les États-Unis sont en guerre – au sens propre et figuré du terme. Dès lors, tout est envisagé au travers du prisme de la sécurité nationale, et cela tant au plan intérieur que face à la menace externe. Agissant unilatéralement, mais pesant de toute son influence dans les forums internationaux, les États-Unis infléchissent incontestablement l'agenda international et la vision du monde, ce monde en désordre dont il faut se protéger et dont les États défaillants ou en faillite ont une importance qui va largement au-delà des questions humanitaires et développementales. Ainsi, depuis septembre 2001, aux priorités en matière d'aide au développement se sont superposés les intérêts sécuritaires des donateurs, modifiant conséquemment la liste des pays prioritaires et les sommes allouées. Ceci marque l'avènement du Consensus de New York !

L'amalgame sécurito-développemental

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, il n'existe pas de définition consensuelle du terrorisme. Les définitions restent des énumérations longues et alambiquées ce qui, comme le souligne Marie-Claude Smouts, traduit l'impossibilité d'appréhender le phénomène en tant que représentation abstraite et dénote d'une certaine perplexité et d'un désarroi face à ce phénomène. Or, depuis septembre 2001, on a affaire à un amalgame sémantique qui se logique du tout est terrorisme.

Cette inflation sémantique n'est pas sans répercussion sur l'APD et, en avril 2003, le CAD a introduit un nouveau « document de référence » qui, dans les termes de son président Richard Manning, se veut être un outil qui devrait permettre de

> Guider les initiatives prises par la communauté internationale et les gouvernements face au lien entre terrorisme et développement, et donner une idée de la manière dont les programmes des donneurs pourraient être conçus ou adaptés afin d'en tenir compte.

Ceci étant, la question qui retient notre attention ici est de comprendre comment le lien entre terrorisme et (sous)développement est construit. Un élément de réponse est d'ores et déjà donné par le CAD, qui considère que si le terrorisme international a des causes complexes, les motivations de ses acteurs et le choix de ses théâtres d'opérations ne sont pas sans lien avec les problèmes de développement. C'est donc

dans les motivations de ces « disciples de l'axe du mal » et dans les théâtres d'opérations que nous devons nous plonger pour analyser ce lien de cause à effet.

Regardons tout d'abord la question des motivations. Le terrorisme, en violence politique organisée, a des formes et des idéologies assez clairement identifiables et se conçoit en analogie à la définition de la guerre que donne Clausewitz, soit : *un acte de violence destiné à contraindre l'adversaire à exécuter notre volonté.* Nonobstant, et au risque de schématiser un phénomène particulièrement complexe, le terrorisme issu de l'islamisme radical ne semble pas être le vecteur d'une véritable idéologie qui sous-tend un projet politique défini, mais s'apparente plutôt à un obscurantisme fanatique dont la vision du monde se réduit à une dichotomie qui passe par l'aliénation de l'autre. Comme le précise François Heisbourg, ces disciples sont *animés d'une vision transcendantale exclusive,* qui est à la base de la formation d'une idéologie extrémiste manichéenne, où le rejet du monde occidental est total et la violence suicidaire sans précédent. La violence particulièrement dévastatrice ne revêt plus d'aspiration politique mais devient métapolitique, et comme le souligne Michel Wieviorak, *portée par des significations qui subordonnent le politique au religieux.* Alors que les islamistes salafistes de la nébuleuse d'Al-Qaeda rejettent l'ensemble du monde occidental capitaliste, ils utilisent opportunément les outils que fournit ce dernier pour le frapper asymétriquement et opèrent dans une logique qui n'est pas liée au développement.

Un détour par le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD) est très instructif pour argumenter le second postulat du CAD : les théâtres d'opérations. Nous l'envisageons ici dans une double perspective à savoir, comme constituant d'une part le « terreau fertile » où se génère et se développe la vocation terroriste et, d'autre part, comme le lieu où s'exprime et agit le terrorisme. Des 36 pays ayant un « faible développement humain » selon le rapport du PNUD, 32 pays sont situés en Afrique. Aucun ne se situe dans « l'axe du mal », et parmi les 4 pays les plus pauvres, on retrouve Haïti, le Timor Oriental, le Yémen et le Pakistan. Ce dernier pays est particulièrement intéressant à notre réflexion et nous y reviendrons. Suivant cette catégorisation, il est relativement clair que les pays les plus pauvres et les moins avancés ne sont pas les plus grands pourvoyeurs de terroristes, de même qu'ils ne sont pas non plus les cibles privilégiées des terroristes, Tout en reconnaissant que cette démonstration peut paraître lapidaire, il ne nous semble toutefois pas nécessaire de l'étoffer, le CAD précisant de lui-même que

> Même si la plupart des pays pauvres ne connaissent pas le terrorisme, ne sont pas des pourvoyeurs de terroristes et ne soutiennent pas les terroristes [et de poursuivre] il n'en est pas moins essentiel d'unir les efforts de lutte contre la pauvreté et contre le terrorisme.

Nous souscrivons sans réserve à ces objectifs la lutte contre la pauvreté et celle contre

le terrorisme sont indispensables. Ceci étant, où est donc le lien entre terrorisme et développement, puisque contrairement à ce qui est annoncé en entrée du document est réfuté dans son argumentation… Pour les membres du CAD, qui ont endossé ce rapport

> Le terrorisme est une forme de conflit violent, or la prévention des conflits fait partie intégrante de la lutte contre la pauvreté […] Un conflit violent qui éclate, que ce soit à l'intérieur d'un pays ou entre plusieurs pays, porte immanquablement un coup d'arrêt au développement.

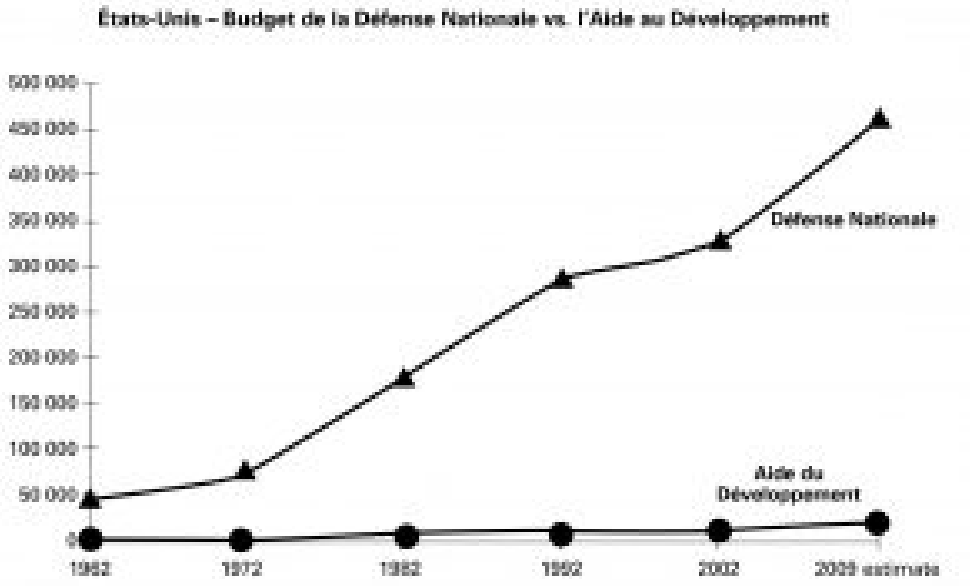
C'est donc un lien entre la pauvreté et le terrorisme qui se fait au travers de la notion de conflit. Mais cette construction n'éclaircit rien – bien au contraire. En jonglant avec des concepts et des problématiques forts complexes, le CAD participe activement à l'inflation sémantique qui a cours au sujet de la menace, et incidemment, permet et facilite la légitimation d'actions multiples de la part des pays donateurs sous le libellé d'aide, alors qu'il s'agit de mesures éminemment sécuritaires. Voilà des raccourcis utiles, mais force est de constater réducteurs et simplistes car, comme le souligne le CAD lui-même, *il faut atténuer le risque que l'APD devienne un instrument au service d'intérêts géopolitiques*.

L'aide publique (au développement) à la sécurité

L'aide tend ainsi à être au service des pays donateurs, soit en instrument stratégique sur la scène géopolitique internationale, soit comme un vaste système « marchand » au profit des pays industrialisés, et dans bien des cas les deux. Le virage sécuritaire « post-ground-zéro » n'est donc pas une transformation fondamentale. Avec ses lignes directrices, le CAD ne fait que reclasser les multiples priorités de l'agenda de ses membres. Ce faisant, les pays donateurs créent ce nouveau consensus que nous avons symboliquement appelé le *Consensus de New York,* et légitiment ainsi la réorientation des fonds en direction de la lutte contre le terrorisme international. Initiés par les États-Unis, les objectifs hautement prioritaires de sécurité sont – bon gré mal gré – partagés par les démocraties libérales occidentales, et imposés aux pays récipiendaires qui ne peuvent se permettre le luxe d'être ostracisés. Les *Objectifs du Millénaire* risquent ainsi d'être éclipsés, et les stratégies préconisées pour prévenir et solutionner les conflits détournées.

Les contraintes économiques auxquelles font face les pays du Nord placent inéluctablement un frein dans les budgets à vocation humanitaire et de développement, qui ne sont pas extensibles à loisir. Malgré les promesses maintes fois répétées, les pays riches ne peuvent pas simplement faire tourner la « planche à billet » et générer ainsi des fonds. Certes, il aura une augmentation des budgets en termes globaux, ce qui sera

repris haut et fort par la classe politique dirigeante, se plaçant ainsi en gouvernement magnanime et responsable. Mais l'augmentation accélérée des besoins, la diminution proportionnelle des ressources et corollairement l'augmentation des disparités, vont jeter une lumière sombre sur ces montants, qui resteront largement en dessous de ceux requis pour atteindre les *Objectifs du Millénaire*.



En revanche, déjà disproportionnés par le passé, les budgets alloués à la sécurité nationale et internationale ne semblent pas souffrir de limite, à l'instar de celui des États-Unis.

C'est ainsi que les milliards de dollars engloutis dans les campagnes « préventives » d'Afghanistan et d'Irak vont détourner des ressources développementales. Les États-Unis, pesant de tout leur poids dans l'architecture internationale, n'ont pas l'objectif du 0.7% du PNB qui devrait être injecté dans l'APD. Depuis de longue date en effet, l'administration américaine met une emphase particulière sur l'efficacité de l'aide qui est déboursée, une efficacité dont les objectifs sont essentiellement orientés vers l'insertion plus grande des économies nationales au sein de l'économie mondiale et ce, pour pouvoir en bénéficier en premier lieu. Ce ne sont pas les promesses faites dans le *Millenium Challenge Account* qui viennent modifier ce postulat de base. Les objectifs politiques et stratégiques du Président George W. Bush sont clairs qui plus est « religieusement emballés ».

> Nous devons lier plus d'aide aux réformes politiques, légales et économiques. Et en insistant sur la réforme, nous faisons le travail de compassion.

Cette philosophie est aujourd'hui doublée de la lutte contre le terrorisme, qui ne se limite pas à l'exécutif ou son parti. En février 2002, un groupe de sénateurs républicains et démocrates (dont John Kerry) a déposé un projet de résolution recommandant que les États-Unis se servent de l'aide humanitaire et au développement dans leur lutte contre le terrorisme international. La résolution souligne que la pauvreté, la famine, l'incertitude politique et l'instabilité sociale sont les principales causes de la violence et des conflits à travers le monde. Suivant cette logique, les sénateurs estiment que l'aide américaine devrait être utilisée dans la lutte contre le terrorisme et contribuer ainsi à la réalisation des objectifs américains en matière de sécurité. Pour ce faire, les sénateurs demandent à USAID et au Ministère de l'agriculture d'augmenter leur aide humanitaire, leur aide au développement économique et leur aide agricole *en vue de favoriser la paix et la stabilité internationales*.

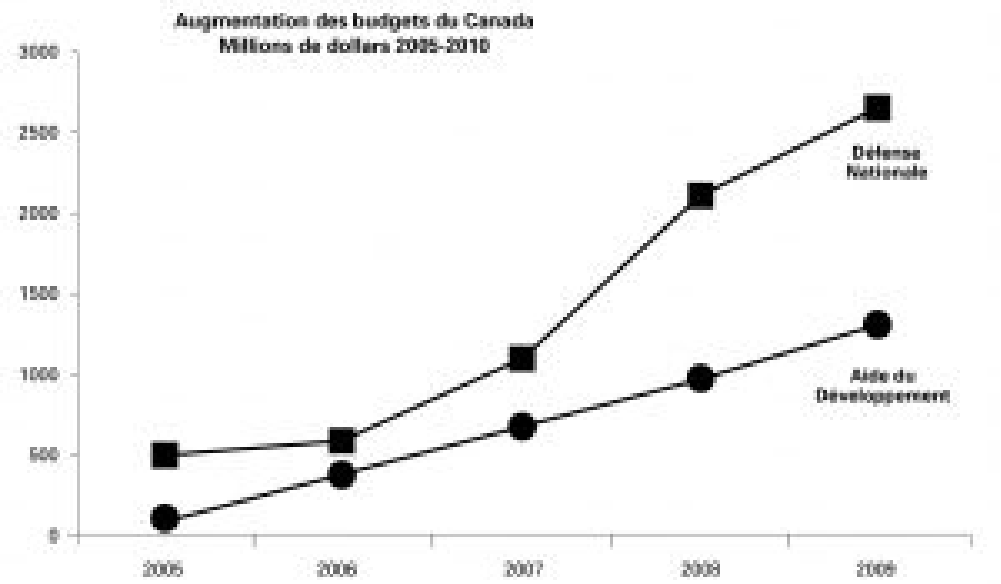
Dans ces termes, le développement dirigé dans la « guerre contre le terrorisme » ne semble pas vraiment s'insérer dans l'objectif de réduction de la pauvreté, mais reste en droite ligne des objectifs stratégiques américains tels qu'ils ont toujours été envisagés. Il suffit pour s'en convaincre de mentionner la (nouvelle) philosophie qui imprègne les objectifs d'USAID, et dont son administrateur, Andrew Natsios, se fait le défenseur :

> La guerre à la terreur a mené à un élargissement du mandat d'USAID et a poussé l'Agence dans les situations qui vont au-delà de son rôle traditionnel d'aide humanitaire et l'aide de développement.

Les objectifs ainsi « élargis » ne semblent pas pour autant avoir évolué de beaucoup par rapport à ceux énoncés quelques années auparavant pour l'Angola. Le fond de commerce de l'Agence reste invariablement la promotion des intérêts géostratégiques américains, qui ont simplement pris ce virage sécuritaire du *Consensus de New York*.

Dans le sillage de l'hégémonie américaine, les autres États donateurs ont également à leur agenda la priorité sécuritaire. Ainsi, l'Australie a aussi fait de la lutte contre le terrorisme un objectif de ses programmes d'APD. Selon le rapport *The Reality of Aid 2004,* une déclaration faite au parlement en novembre 2003 confirme que la réduction de la pauvreté a cédé le pas à la sécurité et l'aide est présentée comme un moyen de favoriser la sécurité et de combattre le terrorisme. Toujours selon ce rapport, il en va de même au Japon qui, à sa Charte de 1992, a ajouté en 2003 la sécurité et la prospérité du… Japon lui-même (!) et dans les principes de mise en œuvre de son APD, le Japon insère désormais la question de la prévention du terrorisme. Le rapport passe également en revue les nouvelles orientations du Royaume-Uni qui, en octobre 2003,

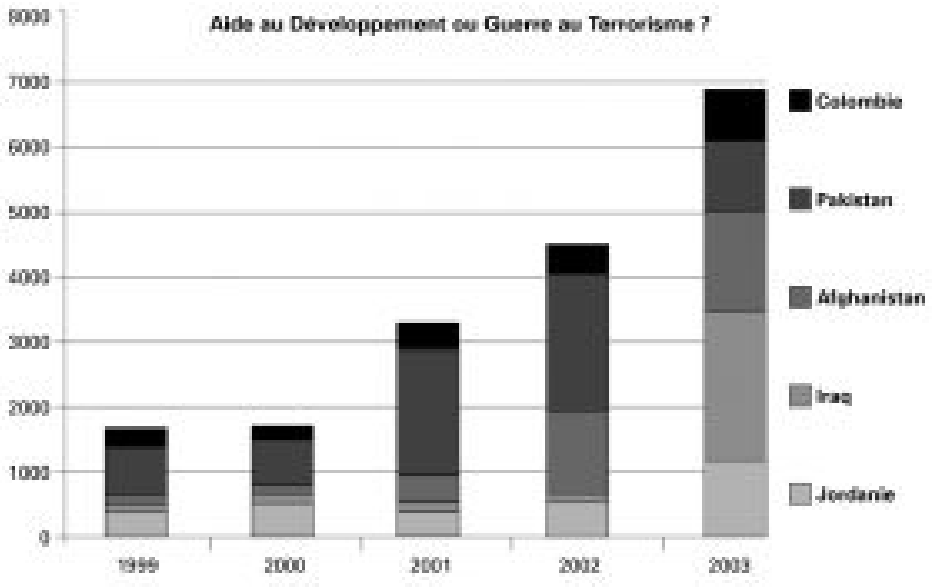
a fait savoir que son engagement important dans la reconstruction de l'Irak va le contraindre à réduire son aide aux pays à revenu moyen. Il en va de même des pays à l'avant-garde de l'aide au développement, à l'instar du Danemark, pour qui la pauvreté demeure une cible, mais dont la politique de développement s'aligne de plus en plus à sa politique étrangère, et dont les questions de sécurité nationale et de lutte contre le terrorisme sont devenues des nouvelles priorités. Le cas du Canada, directement influencé par son puissant voisin du Sud, est illustratif de ce virage sécuritaire. En l'absence de passé colonial, riche en matières premières et bénéficiant de conditions géographiques favorables à une production agricole excédentaire, le Canada peut – et se doit de – jouer un rôle moteur dans l'aide aux pays en développement sur la scène internationale. La politique canadienne en matière d'aide au développement, son engagement dans les actions d'aide d'urgence et son rôle indéniable de promoteurs de normes internationales en faveur du respect des droits humains, confirment cette volonté d'engagement international.



Nonobstant, la rhétorique humaniste canadienne semble aller au-delà de ses engagements concrets et de ses actions bilatérales et multilatérales dans les domaines de l'aide. En effet, la mise en parallèle des promesses canadiennes ne cache guère la réalité de la question de sécurité nationale et internationale depuis le 11 septembre 2001.

L'« avec ou contre nous » du développement

Si cette réalité n'est pas en soi nouvelle, le phénomène allant en s'accentuant est inquiétant. Mais ce qui est d'autant plus inquiétant, c'est l'amalgame évoqué précédemment entre le terrorisme, les conflits et le développement. Alors que les sommes allouées à la défense augmentent de façon exponentielle, celles dirigées vers la coopération internationale progressent péniblement. Mais comme si les deux tableaux ci-dessus ne suffisaient pas à justifier une séparation claire entre les allocations à des fins sécuritaires et celles à des fins de développement, les administrations justifient aujourd'hui des opérations politico-militaires dans une optique de développement, grugeant au passage des centaines de millions de dollars des enveloppes aux agences développementales. L'APD est ainsi subordonnée au nouveau paradigme du « avec ou contre nous ». Il ne suffit plus d'être un pays démuni pour attirer la sympathie des pays du Nord, mais faut-il encore s'inscrire dans la logique américaine et par extension occidentale de « l'axe du bien », luttant contre celui du « mal ».



Malgré le manque de clarté dans les lignes budgétaires des gouvernements donateurs, les deux exemples les plus significatifs sont sans conteste les opérations internationales en Afghanistan et en Irak. Alors que le Nord pèse de tout son poids sur les gouvernements du Sud et prône la transparence et la bonne gouvernance, les premiers

entretiennent un flou artistique, bien pratique, de leurs allocations. Nous pouvons toutefois illustrer notre propos en mettant en perspective les montants globaux du CAD en faveur de ces deux pays d'une part, auxquels nous ajoutons les voisins immédiats (Jordanie et Pakistan – bases militaires), ainsi que la Colombie, ce dernier pays étant aussi une priorité de la lutte anti-terroriste (le lien étant fait entre drogue et terrorisme…). La question n'est pas de dénigrer les efforts entrepris en faveur des peuples afghans et irakiens, mais bien d'illustrer que sous le label de l'APD, les États poursuivent les objectifs qu'ils se sont fixés en termes de sécurité et non de réduction de la pauvreté qui est, soi-disant, le terreau fertile au terrorisme.

Le cas du Pakistan est à cet égard particulièrement illustratif et révélateur, non pas que la pauvreté ne soit pas en soi un problème, mais si le CAD souligne dans ces chiffres que l'aide allouée au Pakistan s'est maintenue entre 2 milliards et 3 milliards de dollars en 2002-2004, il faut préciser qu'elle ne représentait que 703 millions de dollars en 2000. En effet, le pays se trouvait avant le 11 septembre 2001 sous une intense pression diplomatique de la part de la communauté internationale (coup militaire de 1999, violations des droits de l'homme, tests nucléaires). Le Président Musharraf, en s'alignant aux côtés des États-Unis dans la guerre contre le terrorisme, aura en quelque sorte effacé son ardoise. Choyé par Washington, Islamabad peut également compter sur le soutien de l'Union Européenne, qui a annoncé le 29 avril 2004 une augmentation de son assistance au Pakistan (y inclus l'APD) en se référant spécifiquement au fait que le pays soutient l'effort international de lutte contre le terrorisme.

Le CAD a donc tenté d'établir des directives de ce qui relève des lignes budgétaires de l'aide en général et de l'aide au développement en particulier. Mais en incluant une partie des frais liés aux formations destinées au personnel militaire et aux activités de maintien de la paix, la frontière entre l'aide et le sécuritaire n'est pas très nette, ce que le CAD lui-même souligne : *la couverture des activités de maintien de la paix ne constitue pas des utilisations appropriées des budgets d'APD*. Après avoir pris des raccourcis pratiques mais obscurs entre le terrorisme et le développement, après avoir pavé la voie à une réorientation des fonds en proposant de redéfinir les critères de l'APD voilà que le CAD lui-même se pose des questions essentielles et fondamentales sur la finalité de ses propositions. Ceci n'est guère surprenant.

CONCLUSION

Si le terrorisme est une activité criminelle abjecte et répréhensible, la lutte engagée par les pays occidentaux pour tenter de subjuguer ce fléau est antinomique à l'aide au développement. En effet, les stratégies d'aide, de l'urgence au développement, préconisent à des degrés divers des mesures et des démarches qui devraient être fondées

sur la justice et le respect des droits humains, dont l'objectif humaniste est orienté vers la sécurité humaine. En revanche, « *la guerre au terrorisme* » préconise le renforcement des infrastructures et des moyens militaires et policiers, dont l'objectif est orienté vers la sécurité nationale. Nous sommes donc dans une situation fondamentalement paradoxale, qui juxtapose la préservation de la sécurité nationale au travers d'une utilisation de la puissance militaire, mais dans le cadre de situations de crises humanitaires qui requièrent, elles, des actions orientées vers les causes profondes des conflits et/ou des déficiences socio-économiques qui engendrent la pauvreté.

Selon Gilbert Rist, « *l'exercice du pouvoir est lié à l'usage des mots : la rhétorique est l'art de persuader; mieux vaut convaincre que recourir à la force* ». À l'aube du 21ème siècle, cet adage semblait avoir été entendu par les décideurs politiques et financiers des pays du Nord. Ils ont en effet entrepris d'élargir la réflexion sur les multiples questions directes et connexes liées à l'aide et ce, en prenant en considération les attentes exprimées par l'opinion publique. Nonobstant, les sceptiques souligneront que cet engouement mondial pour les questions liées à l'aide va rester figé dans des discours bienveillants, sans se concrétiser en actions tangibles et efficaces. Force est en effet de constater que les objectifs adoptés ont rarement été atteints, les contraintes systémiques de l'ordre international reproduisant la logique « *marchande* » du développement.

Dans les ténèbres de la guerre préventive américaine, l'aide passe aujourd'hui par un alignement des pays en voie de développement sur le paradigme du « *avec ou contre nous* ». Alorsque nous sommes déjà dubitatifs sur le bien-
fondé des stratégies préconisées par les pays capitalistes pour subjuguer les problèmes endémiques de pauvreté, l'atmosphère « post-ground-zéro » est venue assombrir une situation d'ores et déjà complexe et compromise. Malgré le fait qu'il est difficile de décortiquer les lignes budgétaires des donateurs, les propos (messianiques) du locataire de la Maison Blanche ainsi que les actions de son administration confirment que la guerre au terrorisme passe autant par l'appareil militaire que par son extension à travers la coopération internationale au développement.

Dans cette logique, le CAD ne nous a pas convaincu en faisant un lien entre pauvreté et terrorisme au travers des conflits. Au contraire, l'amalgame simpliste de situations fort complexes est une porte ouverte aux pays donateurs afin de poursuivre leurs objectifs stratégiques au nom d'un hypothétique développement. Ce n'est pas uniquement en veillant à ce que les stratégies de développement soient cohérentes et coordonnées que les *Objectifs du Millénaire* seront atteints et la pauvreté enrayée, mais plutôt par un changement drastique et profond de l'ordre développemental.

L'exercice du pouvoir est donc lié autant à l'usage des mots qu'à celui de la puissance : la rhétorique étant l'art de persuader et la force celui de convaincre! L'aide est ainsi reconduite — de gré ou de force — comme un Instrument de promotion des intérêts des

donateurs, les deux objectifs indissociables de la prospérité et de la sécurité nationale restant la priorité des pays du Nord, le terrorisme ayant remplacé le bloc communiste… Le Consensus de New York marque ainsi le virage sécuritaire de l'aide publique au développement.

§

Éric MARCLAY. Après ses études en Suisse, il a été délégué du Comité International de la Croix-Rouge (CICR) de 1999 à 2003. Au cours de ses années, il a séjourné entre autres au Kurdistan irakien, à Jérusalem, en Angola, au Rwanda, au Yémen et au Darfour.

Source : MARCLAY, Éric, « Le virage sécuritaire de l'aide au développement », *Dossier du Congrès – 2005 – L'aide internationale, à quoi bon?*, Montréal, 2005, p. 5-13.

ENTRE LA MODE DES ÉLECTIONS ET LA VRAIE DÉMOCRATIE

François BROUSSEAU

Un souvenir pour commencer… Décembre 1990. C'était une de mes premières assignations à l'étranger, j'étais à l'époque journaliste au *Devoir*. L'intervention de la communauté internationale en Haïti avait pris la forme d'une aide massive à l'organisation d'élections.

La ferveur et l'espoir de tous ceux qui préparaient ces élections (dont certains venaient d'ici, comme le directeur des élections du Québec à l'époque, Pierre F. Côté) étaient palpables et m'avaient énormément touché.

De la fin des années [19]80 au milieu des années 2000, avec le Cambodge, puis Haïti, le Nicaragua, le Timor, le Congo, l'Afghanistan, la communauté internationale a investi temps, effectifs et argent pour tenter d'exporter la démocratie. L'intervention internationale en Haïti, au début des années 90, intervenait dans un contexte international de grand espoir envers ce type de mobilisation internationale.

En Haïti à l'automne 1990, l'idée — que tout le monde comprenait parfaitement — c'était que les « internationaux » étaient là comme un rempart pour empêcher le retour des forces de la dictature, pour empêcher le sabotage des élections — comme cela avait été le cas notamment en 1987, peu après le départ de Jean-Claude Duvalier, lors d'élections qui avaient avorté dans le sang.

La communauté internationale devait permettre à un président librement choisi par les Haïtiens d'être élu. Le camp de Jean-Bertrand Aristide, autour de qui, à l'époque, s'étaient ralliées toutes les forces vives de la nation, y compris, pour certains, en rentrant d'exil, le camp Aristide, donc, voyait cette présence internationale comme la

voie royale vers la prise du pouvoir par des forces qu'on pouvait à l'époque qualifier de « populaires ».

L'équation était claire et tout le monde la comprenait parfaitement. La présence de la communauté internationale pour aider techniquement — et surveiller — le processus électoral, cela équivalait à permettre l'élection de Jean-Bertrand Aristide, qui était alors considéré comme le messie, le sauveur, l'incarnation de la Nation haïtienne. Et ce, d'autant plus que, — on s'en souvient — à l'époque, les États-Unis avaient un autre poulain qui s'appelait Marc Bazin. Mais la vague Aristide était trop forte et la démocratie devait parler.

La campagne avait eu lieu jusqu'au bout avec un minimum d'incidents et la journée du vote s'était déroulée, ce 16 décembre 1990, sans effusion de sang. Le dépouillement avait été un peu chaotique, mais la tendance du vote était si claire — avec au minimum 60-65 pour cent pour Jean-Bertrand Aristide — qu'on a vite déclaré « Titid » élu au premier tour, sans qu'on finisse vraiment de compter tous les votes.

Les observateurs et travailleurs d'élections étaient venus, le peuple avait gagné…

La suite, on la connaît : il y eut le putsch du général Raoul Cédras en septembre 1991 (le général Cédras dont on disait — je m'en souviens très distinctement — tant de bien à Port-au-Prince, en cette fin de 1990, comme d'ailleurs Allende disait et pensait du bien du général Pinochet et de sa loyauté envers le pouvoir civil, jusqu'à son dernier jour en octobre 1973).

Putsch suivi de presque trois ans de terreur sous les militaires.

Une diplomatie s'était alors activée, autour du président Aristide en exil à Caracas, puis Washington. Puis à nouveau, il faut le souligner, l'histoire haïtienne a été marquée par une autre intervention étrangère, en avril 1994, avec les États-Unis de Bill Clinton en première ligne. Les États-Unis qui acceptèrent à l'époque de jouer le jeu de la démocratie et du rétablissement de ce président élu — quelque trois ans plus tôt — contre leur volonté.

Je dirais que l'intervention internationale pour aider à la tenue d'élections en Haïti en 1990 et puis pour ramener un président élu chez lui et le réinstaller, par la force, en forçant la main aux militaires putschistes, c'est un grand moment de l'idéalisme en action, d'activisme idéaliste international.

On peut, bien sûr, soutenir qu'il y avait peut-être des arrière-pensées dans cette aide sans compter que ça fait peut-être — pour la galerie, devant le peuple et devant les tenants de la « solidarité internationale » qui se sont habitués à camper les États-Unis dans le rôle systématique du « vilain » — un peu mauvais genre de rentrer dans son palais présidentiel dans un hélicoptère américain, accompagné de milliers de « marines ».

Mais tout de même, je crois que c'était à l'époque une aide largement désintéressée.

Après tout, contrairement à ce qui s'est passé dans une histoire comme celle de l'Irak (sur laquelle je vais toucher un mot un peu plus loin…), il n'y a pas en Haïti de pétrole, ni de grands intérêts stratégiques pour les États-Unis. Et pourtant, on a mobilisé des milliers de *marines* pour ramener au pouvoir — je caricature un peu, mais à peine — pour ramener au pouvoir un agitateur gauchiste, un peu illuminé, qui avait passé une bonne partie de sa vie active en politique à dénoncer l'impérialisme américain.

Et d'ailleurs, on doit le souligner, malgré tous ses torts et malgré toute cette tragique dérive des années 2000 en Haïti — le sauveur, le messie se révélant au pouvoir un président peu efficace, rêveur et peut-être même corrompu — Aristide a quand même fini sa carrière politique dans un putsch diplomatique organisé contre lui par les États-Unis (les États-Unis, non pas ceux de Bill Clinton le démocrate, mais cette fois ceux de George W. Bush le républicain, c'est-à-dire de l'administration peut-être la plus réactionnaire de l'histoire des États-Unis).

Un putsch organisé, faut-il ajouter, avec la complicité active de la France et du Canada.

Sautons de 1990-1994 à 2006… L'idée à la base de ces interventions internationales en Haïti, l'aide aux élections de 1990, puis la réinstallation d'Aristide en 1994; cette idée interventionniste est revenue en force aujourd'hui, malgré la tragédie, la régression des 16 années écoulées depuis la première élection d'Aristide.

Cette idée, encore une fois en 2006, c'est « IL FAUT ORGANISER DES ÉLECTIONS ». Les élections comme préalable à tout ce qui suit, à toute entreprise de récupération ou de reconstitution politique, économique, morale… et c'est ce qu'on a fait en Haïti, de nouveau, en 2006.

Questions :

Voter, mais dans quelles conditions? Voter, mais pour qui, pour quel programme? Dans le cadre de quelle souveraineté nationale? Souverains, les Haïtiens? Souverains, les Palestiniens? Souverains, ces peuples à qui on impose de tenir des élections, considérées comme le sésame d'une libération, d'un « nouveau départ dans la vie » pour des peuples démolis?

Moi-même, en cet hiver et ce printemps 2006, je faisais partie — et je fais toujours partie — des sceptiques face à cette obsession de tenir des élections à tout prix — dans des délais souvent très courts — et dans un pays aussi démantibulé que l'est Haïti.

Cette obsession électorale — ce désir impérieux qu'on finit par imposer à des peuples en situation de faiblesse — on l'a vue également, en 2005-2006, à l'œuvre en République démocratique du Congo (RDC) avec, dans ce dernier cas, une mobilisation incroyable de

la communauté internationale qui a dépensé des centaines de millions de dollars pour organiser des élections, dont le second tour se tiendra à la fin octobre 2006.

Là, comme en Haïti, beaucoup de gens ordinaires ont pensé, ou voulu croire, que les élections ouvriraient la voie, sinon vers un avenir radieux, du moins vers un certain progrès. Après tout, il est mieux, se dit-on, d'avoir des dirigeants élus que des dictateurs brutaux qui ne nous demandent pas notre avis.

Mais l'opération–élections de 2005-2006 en RDC représente également, il faut le dire, un grand espoir pour la communauté internationale elle-même, et pour les Nations Unies en particulier, qui ont beaucoup investi, en hommes et en argent. Un peu comme si, par de telles interventions, on voulait se prouver à soi-même qu'on n'est pas inutile, qu'on est capable, oui, de « faire le bien » à l'étranger.

Le Congo, pensons-y : près de 20 000 casques bleus (le plus grand déploiement du genre au XXIe siècle) et UN DEMI-MILLIARD DE DOLLARS dépensés!

Mais encore une fois : ce vote en valait-il la peine? Seul l'avenir peut répondre à cette question, mais en tout état de cause, dans le Congo de 2006, sur place comme dans la diaspora, les positions sont diverses, mais avec une majorité apparemment favorable à l'expérience. Seul l'avenir peut démentir les espoirs du moment. Pour l'instant, on veut y croire. Enfin, une majorité veut y croire.

Car il y a quand même ceux qui ont dit — comme l'opposant historique Étienne Tshisekedi, dont le parti n'a pas participé au scrutin — que les élections étaient une farce, qu'elles sont le résultat d'un diktat de l'Occident.

Mais il y a aussi ceux qui croient que, malgré toutes leurs imperfections, ces élections sont une chance de tourner la page sur 30 ans de dictature et dix ans de guerre. Ils disent : « Le pays est gangrené par la corruption; il n'a pas connu la paix ni la démocratie depuis son indépendance de la Belgique en 1960; il faut que nous fassions un pas en avant… »

Peut-on les blâmer d'entretenir cet espoir fou et de se presser dans la boue, ou sous un soleil brûlant, pour faire longuement la queue et déposer le bulletin dans l'urne?

Depuis la fin de la Guerre froide, donc depuis le début des années [19]90, le recours au suffrage universel pour le choix des dirigeants d'un pays n'est plus une utopie : c'est même devenu la règle à peu près partout.

Hors du monde arabo-musulman — qui reste en majeure partie à l'écart de ce mouvement — un grand nombre de pays d'Afrique, d'Amérique latine, d'Asie passent désormais par le scrutin et toutes les compilations montrent des avancées remarquables de la démocratie élective — les esprits chagrins diront : la « démocratie formelle » — depuis une quinzaine d'années.

Le nouveau credo de la communauté internationale, c'est que l'élection — présidentielle, législative, mais plus rarement locale — est une phase obligée et cruciale,

une étape qui doit survenir assez tôt dans le processus de reconstruction d'un pays et dans les processus d'aide qui s'ensuivent.

Et pourtant, comme on l'écrit correctement dans l'introduction à ce week-end de réflexion de septembre 2006, tenu à l'initiative de L'Entraide missionnaire, il y a comme un désenchantement, comme une déception, une désillusion face à la pratique de la démocratie telle qu'elle s'est vue exportée dans des cas comme l'exemple — crucial selon moi, malgré le caractère marginal de ce pays dans l'économie et les affaires internationales — d'Haïti.

Je reste de l'avis que l'acte de voter — même si sa valeur peut être gravement limitée, diminuée par les conditions économiques, diplomatiques, sécuritaires, par la culture politique intérieure d'un pays (il y a Haïti et son mythe messianique, qui était la grande tare d'Aristide, et puis, dans le contexte tribal de l'Afghanistan, avec ses myriades de pouvoirs locaux, que peuvent bien signifier des élections pan-nationales à la proportionnelle???) — je suis de l'avis que l'acte de voter reste quelque chose d'important et d'essentiel, un acte perçu et vécu comme tel par les populations à qui on dit : « Votez et ça ira mieux ! » et qui veulent vraiment y croire.

Au cours des dernières années et des derniers mois, on a assisté à un grand nombre d'élections souhaitées et activement « poussées » par la communauté internationale : j'ai cité Haïti, le Congo. Il y a également les territoires palestiniens, l'Irak et l'Afghanistan — l'Afghanistan qui nous obsède tous un peu ces jours-ci, en ces temps d'intervention militaire canadienne.

Eh bien, même dans ces pays qui vivent des situations extrêmement difficiles, peut-être même catastrophiques, même dans ces pays, on a pu voir ces files de gens qui bravent les éléments, l'insécurité, les menaces terroristes, pour aller déposer leur bulletin dans l'urne.

Malgré notre intuition et nos analyses géopolitiques qui peuvent parfois nous pousser à dédaigner ces opérations de la communauté internationale, on doit regarder avec humilité ces foules qui se pressent passionnément pour aller voter et tenter de les comprendre.

Il est facile de dénoncer l'hypocrisie des interventions « néocoloniales » — de type États-Unis en Irak — avec leurs tonnes d'arrière-pensées masquées par un discours sur la démocratie et l'exportation de la liberté.

L'on peut certes dire que, dans des conditions comme celles qui règnent en Irak et en Afghanistan, les élections et les référendums organisés étaient, en partie, une opération de relations publiques au bénéfice de la puissance tutélaire américaine et des autres pays qui sont présents sur le terrain. Une occasion de faire des belles photos et montrer une supposée « démocratie en action » — démocratie censée se construire dans des contrées où elle était inconnue auparavant.

En septembre 2004, puis en septembre et octobre 2005, les Afghans ont voté dans des référendums et des élections… et ce, dans des conditions aux antipodes de celles d'une démocratie «installée» comme nous la connaissons au Québec.

Dans le cas de l'Afghanistan — comme d'ailleurs lors des différents exercices électoraux similaires en Irak depuis 2004, sous la houlette des forces d'occupation américaines — la grande question était la participation populaire au vote et la capacité de la guérilla à empêcher ou non le déroulement du vote. Et l'enjeu : la légitimité de cet « embryon de pouvoir », un pouvoir installé au bout du fusil par les États-Unis.

Malgré cela même, si la population se déplace pour voter (en Irak et en Afghanistan, on a quand même eu des taux de participation de 50%, 60% et même 70% des électeurs inscrits — ce qui n'est pas négligeable); si la guérilla échoue à saboter la consultation; si les nouveaux dirigeants « élus » affirment leur pouvoir, rétablissent l'ordre et peuvent améliorer la situation, alors ces élections pourraient prendre, rétrospectivement, un sens démocratique.

Manifestement, ceci n'est PAS ce qui s'est passé depuis deux ans en Irak et en Afghanistan. Et l'une des amères leçons de l'Irak en particulier, c'est bien précisément qu'on peut avoir tout à la fois :

(a) des opérations électorales techniquement réussies;
(b) une forte participation aux urnes;
(c) un effet nul, ou pratiquement nul, sur la situation de guerre, sur la situation sécuritaire, sur la construction d'un État, d'institutions démocratiques stables, etc.

En Irak, des élections — techniquement réussies au-delà de toute espérance — n'ont pas empêché les bombes de reprendre leur rythme infernal dès le lendemain du vote ni les augures de maintenir leurs pronostics de descente aux enfers et d'éclatement du pays.

Éclatement malgré ces élections… Éclatement, pourrait-on même dire, *grâce* à ces élections!

En Irak, les législatives de décembre 2005 ont plébiscité les partis sectaires, ethniques ou religieux, et consacré la déroute des libéraux, des laïques et des nationalistes irakiens « unitaires ». Les Arabes sunnites, quant à eux, ont refusé les conséquences politiques de leur statut de minorité. Chacun a voté, de façon monolithique, pour sa chapelle.

Dans les cas irakien, afghan, mais aussi haïtien et congolais, la communauté internationale — et, dans les deux premiers cas, les États-Unis d'abord et avant tout — a mis tout son poids derrière des opérations électorales qui étaient vues comme la base d'une reconstruction démocratique.

Manifestement, la préparation et la tenue d'élections libres et réussies (techniquement parlant) ne coïncident pas — en tout cas, pas nécessairement — avec la construction d'un État démocratique et stable, assorti des libertés démocratiques. Ici,

on peut parler de gouffre entre « démocratie formelle » et « démocratie réelle », même si l'expression « démocratie réelle » est bien floue et prête flanc aux abus rhétoriques et conceptuels.

Les urnes accouchent-elles automatiquement de la démocratie? La mécanique électorale, même la plus soignée, même la plus réussie, est-elle garante de paix, de progrès économique… et de démocratie authentique? La réponse est évidente : c'est non. Ce qui ne signifie pas que le vote soit une opération insignifiante.

Mais il est évident que la démocratie est beaucoup plus qu'une question électorale, et l'exportation de la démocratie beaucoup plus que de l'aide technique à l'organisation d'élections.

Et ça, c'est une leçon centrale de ces récentes expériences, qu'il nous faudra méditer. Le caractère insuffisant, en soi, de la seule aide aux processus électoraux dans la construction d'une démocratie, est un problème évident.

Par ailleurs, j'aimerais attirer votre attention sur un autre aspect de la dialectique entre démocratie et élections. Un aspect dont le monde arabo-musulman nous a récemment donné quelques exemples. Un aspect inquiétant, qui est une autre perversion de la démocratie élective. À savoir : le vote libre qui donne ses suffrages à des groupes autoritaires ou intégristes.

En Palestine, en janvier 2006, les électeurs — à qui on avait dit, comme aux Haïtiens, « allez voter », vous vous en porterez mieux et on vous récompensera après » — avaient devant eux un « beau choix » :

- d'un côté, le Fatah de feu Yasser Arafat, un groupe de caciques corrompus qui se sont rendus coupables, au cours des années 1990, de colossaux détournements de l'aumône étrangère (des centaines de millions de dollars);
- et de l'autre, une association mi-caritative, mi-terroriste, qui carbure à l'intégrisme islamiste et à la haine de l'ennemi : le Hamas, le Hamas qui a pris « le pouvoir » en termes de sièges conquis — et ce, soit dit en passant, malgré un nombre de voix légèrement inférieur à celles accordées au Fatah. « Le pouvoir » étant ici un grand mot, quand on n'a aucune marge de manœuvre, aucun budget, et que vos élus se font appréhender — certains diront : « enlever » — les uns après les autres par une puissance occupante!!!

Cela dit, oui, le Hamas, oui, a pris le pouvoir démocratiquement en Palestine.

On peut dire que des mouvements comme le Hamas sont victimes d'un ostracisme injuste, après avoir joué le jeu de la démocratie qu'on leur avait dit de jouer… alors que certains (je dis bien : certains) de leurs dirigeants ont fait preuve au cours de l'année 2006 d'un début d'ouverture, de modération et de pragmatisme.

Près d'un an après les élections palestiniennes, la situation à Gaza et en Cisjordanie demeure au moins aussi tragique qu'elle l'était avant ces élections. On peut même faire valoir que l'élection du Hamas, en plus de conforter l'intransigeance israélo-américaine sur la question palestinienne, a peut-être même semé les germes d'une véritable guerre civile Hamas-Fatah à l'intérieur de la Palestine.

Le phénomène de l'élection libre de mouvements intégristes, anti-démocratiques, de l'élection libre de dictateurs ou de semi-dictateurs est vraiment important… et le Hamas est le meilleur exemple de ce phénomène dans un passé récent.

Parce que — là comme ailleurs dans le monde arabo-musulman — lorsqu'on laisse la population voter librement (ce qui reste au demeurant exceptionnel), ce sont les intégristes religieux qui, à tous les coups, ramassent la mise.

En Algérie au début des années [19]90, ils étaient sur le point de gagner démocratiquement, lorsque l'armée interrompit le processus électoral. Tout récemment en Égypte, on a vu la percée des Frères musulmans qui, demain, pourraient inquiéter le président Moubarak.

Au Sud-Liban, l'influence du Hezbollah — qui est à la fois une milice paramilitaire, un État dans l'État, un mouvement caritatif et un mouvement religieux intégriste — cette influence est forte. Ce mouvement gagne des élections libres au niveau local et régional.

En Égypte, pour le président Hosni Moubarak, l'élection de décembre 2005 semblait être un exercice sans risque, visant à confirmer le pouvoir d'un autocrate déjà bien installé. Il manquait à cette consultation la caractéristique d'une démocratie véritable : la possibilité que les dirigeants en place puissent être chassés du pouvoir.

L'histoire a donné plusieurs exemples illustrant le « principe de Tocqueville » : à savoir, qu'une tyrannie qui entrouvre la porte — avec l'idée d'apaiser ou de récupérer la contestation — peut au contraire l'alimenter… et se retrouver avec une révolution démocratique sur les bras.

La question suivante est de savoir à qui profiterait une véritable ouverture des urnes en Égypte. La réponse probable? Aux intégristes!

Et pourtant, la plupart des analystes étrangers ont correctement souligné que cette porte entrouverte vers la démocratie, malgré ses énormes insuffisances, pouvait également, dans des cas de figure favorables, s'avérer un pas dans la bonne direction.

Qui a raison?

Revenons en terminant sur cette obsession des élections qui a caractérisé l'intervention de la communauté internationale en Haïti et en RDC.

C'est un peu comme si les responsables politiques des grands pays donateurs, des grands pays occidentaux, les responsables des grandes organisations internationales, c'est comme s'ils avaient en main une espèce de « check-list » qu'il s'agirait de remplir,

pour indiquer qu'il y a bel et bien eu « quelque chose de fait », qu'il y a eu un progrès officiel dans la bonne direction, ne serait-ce que sur papier.

Devant la tragédie d'Haïti, par exemple, la « communauté internationale » — des pays comme le Canada ou la France — a semblé fort pressée d'organiser, au plus vite et à tout prix, des élections à tous les niveaux. On la comprend un peu, cette communauté, c'est qu'elle désire des signes tangibles et mesurables de « progrès »… même si dans le quotidien des peuples concernés, ces « progrès » théoriques ne se traduisent pas forcément dans les faits.

Cela dit, l'alternative n'est pas évidente. Reprenons le cas d'Haïti : si on affirme qu'il y a des choses qui doivent passer avant le rétablissement d'une démocratie électorale formelle, quelles sont ces choses? Concrètement, qu'est-ce qu'on fait? Est-ce qu'on instaure une espèce de tutelle technicienne et technocratique internationale, tout en aidant à la reconstruction des institutions? On aide les communautés de base? Les ONGs locales en coopération avec les ONGs d'ici? On investit d'abord dans la démocratie locale plutôt que nationale, en laissant à plus tard les belles élections présidentielles, peu à même d'améliorer le quotidien des peuples?

Que faire lorsqu'on se trouve dans des pays démolis, aux infrastructures inexistantes ou à refaire, dépourvus de richesses naturelles (comme Haïti) ou riches en ressources, mais pillés et détruits (comme le Congo)?

De là à regarder pensivement vers l'Orient et son « modèle asiatique »… L'Orient, où la Chine, toujours dictatoriale, construit une économie moderne, sur fond de (relative) paix sociale… sans s'embarrasser d'élections libres. Mais, là aussi, il doit y avoir quelque chose qui cloche!

§

François BROUSSEAU, responsable des affectations internationales aux nouvelles radio de Radio-Canada, depuis octobre 2004. Journaliste depuis plus de 20 ans, il a notamment fait sa marque, dans les années [19]90, comme éditorialiste aux affaires internationales du quotidien *Le Devoir*.

Source : BROUSSEAU, François, « Entre la mode des élections et la vraie démocratie », *Dossier du Congrès – 2006 – Exporter la démocratie : à quel prix?*, Montréal, 2006 – p. 5-10.

FORUM MONDIAL THÉOLOGIE ET LIBÉRATION : POUR UNE CRITIQUE THÉOLOGIQUE DE L'EMPIRE

Denise COUTURE

Quel éclairage théologique peut-on donner aux mouvements de résistance qui se sont développés à l'échelle de la planète en réponse aux effets de la globalisation néolibérale? Si l'on se place du point de vue d'une théologie chrétienne qui se pratique dans une perspective de la libération, la première chose que l'on peut dire pour répondre à cette question est que le travail de la théologie accompagne la résistance. Il ne se situe ni au-dessus ni à côté d'elle, car il prend son point de départ dans un engagement concret, dans une orthopraxis de libération, et, pour cela, il demeure toujours lié à un mouvement d'émancipation en particulier. Comme l'explique Enrique Dussel, si l'un des premiers problèmes de la théologie chrétienne du Nord fut de justifier la rationalité de la foi contre les critiques modernes, la question initiale des théologies de la libération du Sud fut plutôt celle-ci : « Comment être chrétien dans un processus révolutionnaire qui appelle à un changement essentiel de structures? »[1]. On peut comprendre le christianisme comme une convocation à instituer une lutte continue contre chaque ordre établi. Une telle théologie a lu les Premier et Deuxième Testaments comme des textes d'appel à la résistance. À propos des récits du deuxième livre des Maccabées, André Myre mentionne qu'ils « annoncent l'espérance d'un retournement radical de la situation et qu'ils motivent ceux qui les prononcent à résister jusqu'au bout ». L'auteur poursuit : « C'est un texte de résistance qui dit et redit le slogan mobilisateur : nous

1. Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Cerf, 1991, p. 214.

nous relèverons ! Résurrection ! [...] 'Résurrection' est un slogan qui proclame la vie et la mort, dans un contexte où l'empire prétend contrôler l'une et l'autre »[2]. Jésus était engagé dans une telle action et celle-ci répond à l'appel d'une foi chrétienne jusqu'à aujourd'hui.

Une des tâches de la théologie consiste à demander comment Dieu-e[3] se révèle à l'humain dans l'histoire. Il ne s'agit pas du tout d'une question abstraite. « La révélation est l'interpellation de l'autre, qui fait irruption à partir de l'au-delà du monde et de la totalité »[4], écrit Dussel. Pour cet auteur, le monde et la totalité réfèrent à l'ordre établi, au système d'oppression.

La voix, la clameur, la parole de l'autre (*dabar* en hébreu, le Verbe) fait irruption dans mon monde en le bouleversant : « J'ai faim » ! C'est à partir de l'écoute de cette voix de l'autre (*ex auditu*, dit le concile de Trente) que s'opère la révélation de Dieu. Mais Dieu ne peut se révéler que *par celui qui est distinct* du système du péché, distinct du monde. [...] Le pauvre est le *lieu* de l'épiphanie de Dieu[5].

En ce qui concerne la question qui nous occupe à propos de l'éclairage que peut apporter une théologie chrétienne aux mouvements de résistance, on peut retenir de cette vision que les analyses de type politique, économique, historique et social représentent des éléments constitutifs du travail d'une telle théologie. Comment résister au système et à la totalité, pour reprendre les vocables employés par Dussel, si l'on n'est pas capable de faire une analyse des conditions de l'oppression? Comment entendre « la parole de l'autre », « épiphanie de Dieu », si l'on ne s'exerce pas à une lecture critique du capitalisme néolibéral? Dussel explique encore ceci :

C'est la question de la dépendance des pays pauvres, périphériques, sous-développés, qui, vers 1968, fournit la possibilité de commencer de manière explicite et irréversible le nouveau discours [de la théologie de la libération]. [...] Comme le pauvre était le point de départ herméneutique, le lieu *à partir duquel* la praxis chrétienne de la communauté se mettait en marche (ortho-praxis), il était aussi le terminus *a quo* du nouveau discours. Mais, pour cela, il fallait savoir qui était le pauvre, comment il en était venu à être tel, quelles étaient les structures de péché qui pesaient sur lui. Ces thèmes, que beaucoup considéraient comme seulement sociaux, politiques ou économiques [...] étaient en réalité *strictement théologiques*[6].

2. André Myre, *Pour l'avenir du monde. La résurrection revisitée*, Montréal, Fides, 2007, p. 104 et 106.
3. Dans le cadre d'une théologie féministe, j'en suis venue à dire et à prier *la Dieue chrétienne* au féminin comme un geste de résistance à la totalité que représente le système phallocentrique. Voir Denise Couture, « La transcendance de Dieue », dans *Laval Théologique et Philosophique*, 62, 3 (octobre 2006) : 465-478. J'emploie ici le symbole inclusif *Dieu-e*.
4. Enrique Dussel, *Op, cit.*, p. 215.
5. *Ibid*. Qui est *le* ou *la* pauvre? On donnera au terme l'extension très large de la personne qui vit « au-delà du monde et de la totalité » pour reprendre les termes de Dussel.
6. *Ibid*, p. 222-223.

Ce point m'apparaît des plus importants. Si l'on se place dans une perspective de la libération, la critique des systèmes d'oppression fait partie intégrante du travail de la théologie chrétienne. Une théologie contextuelle prend son point de départ dans une action de résistance, toujours située, qu'elle accompagne, et, pour cela, elle suppose et intègre des analyses d'ordre sociopolitique. Elle s'inscrit dans le mouvement critique de tout ordre établi qui produit des « pauvres » (Enrique Dussel).

Le Forum mondial théologie et libération

Pour tisser des liens entre les mouvements de résistance et une théologie chrétienne, je propose donc de partir d'en bas, de la vie, d'engagements de chrétiennes et de chrétiens qui s'inscrivent dans la résistance. Je voudrais m'attarder à une praxis spécifique d'engagement théologique qui a pour triple caractéristique son caractère international, son option pour la libération et sa solidarité déclarée avec la mouvance altermondialiste. Il s'agit du *Forum mondial théologie et libération*. L'événement a été mis sur pied par des théologiens du Brésil en lien avec *Amerindia*, une association de théologiens et de théologiennes d'Amérique latine ainsi que de leaders laïques et pastoraux, et avec *EATWOT*, le groupe des théologiens et des théologiennes du tiers-monde. Ils ont voulu organiser un événement théologique pour accompagner le *Forum social mondial*. Le premier se tint à Porto Alegre en 2005, le deuxième, à Nairobi au Kenya en 2007; le troisième aura lieu à Belém au Brésil en 2009[7]. Ces Forums se tiennent pendant les quelques jours qui précèdent les *Forums sociaux mondiaux* au même endroit que ceux-ci. Le nom de l'événement, théologie **et** libération, altère légèrement l'appellation habituelle de théologie *de la* libération. Délibérée, la modification vise à dépasser l'appellation qui a cours surtout en Amérique latine. Elle énonce le projet de rassembler une diversité de pratiques de la théologie qui s'inscrivent dans une perspective de la libération sur la scène mondiale. Le comité organisateur décrit le prochain Forum comme un espace de rencontre pour construire un réseau mondial de théologies contextuelles dans une perspective de libération[8].

Ce qui définit le Forum, ce qui ressort de sa programmation et de son déroulement, est sa démarche théologique dans une perspective de libération. Au Forum de Nairobi auquel j'ai participé, on a articulé quatre moments : l'expression d'une indignation

7. Voir le site Internet du Forum : www.wftl.org. Il présente ses activités en quatre langues : l'anglais, le portugais, l'espagnol et le français. Parce que l'anglais domine sur le plan de la communication mondiale, son titre le plus utilisé est le *World Forum on Theology and Liberation (WFTL)*. Un livre fut publié dans les suites du premier Forum de 2005: Luiz Carlos Susin (dir.), *Teologia para outro mundo possível*, São Paulo, Edições Paulinas, 2006, 485 p.
8. Voir : Permanent Secretariat of the World Forum on Theology and Liberation, *General Report on the 2nd* World Forum on Theology and Liberation, January 16 to 19 2007, Nairobi, Kenya, document publié à Porto Alegre, Brésil, 2007, 39 p.

devant des situations insupportables d'inhumanité; des analyses croisées des conditions systémiques d'émergence et d'exercice de ces injustices; un échange sur les actions alternatives et sur les stratégies de changement; et l'affirmation forte d'une foi et d'une espérance qu'un autre monde est possible.

À propos du sentiment d'indignation, il importait aux responsables que les participants au Forum de Nairobi aillent sur le terrain en compagnie de personnes et d'organismes engagés à lutter contre la pauvreté et les injustices. Nous avons consacré un après-midi à cette activité et l'effet fut tangible, car nous avons découvert que la moitié de la population de Nairobi vit dans une pauvreté extrême. Jon Sobrino avait dit que la foi et la théologie chrétiennes ne fournissent pas une vision du monde et encore moins des solutions toutes prêtes pour résoudre les conditions intolérables. Elles rendent sensibles à leur caractère insupportable, a-t-il expliqué, et elles appellent à une réponse dans l'action. Le premier moment d'une théologie contextuelle est le sentiment ou la réaction d'indignation.

Dans une grande conférence en plénière, François Houtart a rappelé à un auditoire renseigné le déséquilibre de la répartition des richesses et des opportunités sur la planète, que 20 % des humains possèdent 80 % des biens, qu'il en résulte que 80 % des humains s'en trouvent dans diverses positions d'exclusion. L'écart des inégalités augmente, 40 % de la population d'Amérique latine vit sous le seuil de la pauvreté, a-t-il ajouté. Sa critique du néolibéralisme montrait qu'on ne réglera pas les problèmes des inégalités seulement par une nouvelle répartition de la richesse, mais qu'il faut changer les modes de production de la structure capitaliste.

De façon parallèle à cette argumentation, dans le féminisme, on considère le phallocentrisme (ou le patriarcat) comme systémique dans le sens où il traverse jusqu'aux manières de penser et d'habiter le langage. On ne peut en sortir à volonté. L'inclusion des femmes dans le social ne suffit pas, il faut changer un système de rapports entre les humains. Ainsi, les problématiques abordées dans une perspective de la libération considèrent, sous divers angles, des structures de pensée ou d'organisation.

Pour revenir au contenu de l'exposé de François Houtart, il fit consensus, mais, pour un nombre de participants et de participantes du Forum, le fait qu'il n'ait mentionné que la dimension économique est demeuré insatisfaisant. Plusieurs d'entre nous réalisaient, lors des discussions à la pause ou aux repas, que, dans une rencontre comme celle d'un forum mondial qui se veut un espace pour construire un réseau de théologies contextuelles œuvrant dans une perspective de libération, nous avions besoin de discours et de concepts capables de créer des liens entre les différentes problématiques et entre les diverses pratiques de libération, cette remarque ne voulant en rien diminuer l'importance de la critique du néolibéralisme économique.

Le *Forum de théologie* de Nairobi a duré quatre jours. Au troisième jour, les diverses

interventions du groupe international *Peace for Life* avaient eu un impact et on en était venu à employer leur concept d'empire pour résumer l'ensemble interrelié des conditions structurelles actuelles de vie, ce qui n'est pas surprenant puisque nous étions en Afrique et au Kenya. Selon l'analyse du groupe pacifiste, nous vivons dans un temps de terreur, celui de l'après 11 septembre 2001, dont les événements ont initié de la part des États-Unis une lutte mondiale contre le terrorisme provoquant elle-même la terreur. *Peace for Life* définit l'empire comme la domination combinée sur les plans économique, militaire, politique et culturel par un État puissant, les États-Unis, secondé par des États alliés et par des élites locales dans les pays dominés, en vue de promouvoir ses propres intérêts à l'échelle mondiale, le tout appuyé par les deux clés que représentent le pouvoir des entreprises multinationales et la domination de l'armée étasunienne.

Le théologien Tinyido Maluleke d'Afrique du Sud a analysé les deux versants de la religion chrétienne : son potentiel de libération sur lequel on peut prendre appui, mais aussi sa complicité coloniale qu'il est urgent de continuer à déconstruire en soi et dans les communautés, car ce n'est pas un Occident séculier, mais bien un Occident chrétien qui fut le colonisateur. Chung Hyun Kyung, théologienne de Corée du Sud qui enseigne à New-York, a expliqué que l'action alternative dans laquelle nous sommes engagées pour créer un « autre monde possible » implique tout l'être, y compris la dimension spirituelle, que l'on a à forger politiquement et communautairement comme l'une des dimensions du travail collectif du *Forum mondial de théologie*. Le récipiendaire du prix Nobel de la paix et résistant de l'apartheid en Afrique du Sud, Desmond Tutu, a clôturé le Forum par une allocution transportée et inspirante. Chaque personne prise une par une est précieuse, car elle est un cadeau de Dieu, a-t-il proclamé. Voilà une petite phrase anodine. Pour qu'elle devienne une réalité de ce monde, on a besoin de la révolution espérée et préparée par les Forums mondiaux, théologiques et sociaux.

Dans le rapport du Forum de Nairobi, on lit que l'une des raisons qui a incité le comité international à organiser le prochain en 2009, à deux années d'intervalle du précédent, plutôt qu'en 2011, quatre ans plus tard, comme certains l'avaient suggéré pour des raisons de faisabilité, est que l'on considère que sa méthodologie demeure dans une phase de maturation et d'expérimentation, qu'elle n'est pas encore suffisamment établie et qu'on a donc besoin de poursuivre le travail à relativement court terme afin de la préciser et de la consolider[9]. Peut-on appliquer la méthode des *Forums sociaux mondiaux à la théologie*? Voilà l'une des questions qui s'est posée sur le plan du processus. Comment articuler plus étroitement le Forum théologique au Forum social? Jusqu'où et comment intégrer des activités autogérées? Comment honorer la diversité des alternatives militantes et théoriques qui s'inscrivent dans la perspective de la

9. *Ibid*, p. 20.

libération? Quelle méthodologie mettre en œuvre afin de construire des convergences entre elles?

Un autre type de question concerne la diversité proprement religieuse. Comment traverser la transition actuelle qui consiste pour ce groupe initialement chrétien à devenir un collectif interreligieux ou interspirituel? Cela semble inévitable dans le contexte du Forum mondial et cela fait d'ailleurs consensus chez les personnes responsables et participantes? Comment faire ce passage? Comment procéder? Comment l'interpréter?

Particulièrement fructueuses, ces interrogations remettent en question une certaine praxis de la théologie contextuelle. Elles exigent de celle-ci d'aller au bout de ses propres possibilités par une considération radicale de la diversité des positions et des stratégies d'émancipation.

Le Forum québécois théologie et solidarités

Ces questions rejoignent certaines de celles que l'on a posées autour du *Forum québécois théologie et solidarités* qui s'est tenu à Montréal en novembre 2006[10]. L'organisation du Forum québécois a répondu à une invitation lancée à l'occasion du premier *Forum mondial théologie et libération*, de Porto Alegre, de mettre sur pied des rencontres régionales de théologie contextuelle. Le même questionnement a surgi à propos de savoir comment le forum québécois de théologie pouvait s'articuler au *Forum social québécois*. On a opté résolument pour une méthodologie qui part d'en bas. On y a échangé des expériences, des analyses, des stratégies de changement, des espérances, et créé des liens entre des personnes, des groupes et des réseaux chrétiens qui s'inscrivent dans des actions de résistance et de construction d'un autre Québec possible. À la fin du rassemblement, on a tenté, à titre exploratoire, de formuler une appellation particulière pour identifier une théologie québécoise contextuelle, un nom qui ferait consensus, qui surgirait de la pratique, de ce qui se fait déjà, qui serait clair, rassembleur et mobilisateur pour des actions futures. Quelques suggestions intéressantes et accrocheuses ont émergé des discussions en ateliers, mais on n'a pas encore trouvé l'appellation de cette théologie québécoise de la solidarité et de la résistance, qui pourrait, un jour, naître spontanément de la convergence de nos expériences partagées.

Tout comme le *Forum mondial de théologie*, celui qui a été initié au Québec se trouve dans une phase de création et de maturation, de reconnaissance des diversités, d'échanges et de recherche de convergences. Le *Forum de théologie québécois* a provoqué la rencontre de personnes et de groupes chrétiens québécois qui inscrivent leurs actions dans la résistance et dans la recherche d'alternatives parfois depuis des décennies.

10. On peut consulter tous les documents du Forum québécois sur le site : http://www.ftsr.umontreal.ca/cetecq/solidarites.html.

Aussi s'est-il préoccupé de faire vivre une reconnaissance mutuelle à cet égard et de contribuer à construire des liens entre les différentes problématiques et luttes; d'où la métaphore du « rond-point » surgie en finale, comme renversement de l'éclatement d'abord perçu.

Ces organisations, le *Forum mondial théologie et libération* et le *Forum québécois théologie et solidarités*, sont nées afin d'accompagner les forums sociaux mondiaux et régionaux. Elles mettent en œuvre des théologies de la résistance qui cherchent à s'articuler les unes aux autres pour renforcer leurs actions cumulatives. Envisagé sous cet angle, ce n'est pas tant la théologie qui apporte un éclairage aux mouvements de résistance que ceux-ci qui provoquent celle-là à toujours continuer à se renouveler. La mouvance altermondialiste suscite de nouveaux questionnements et de nouvelles créations pour des théologies chrétiennes ayant opté pour une perspective de libération. Elle provoque de nouveaux types de regroupements théologiques.

Quelle solidarité entre le Nord et le Sud?

Le mode de résistance de la mouvance altermondialiste correspond à une nouvelle pratique politique de la citoyenneté, radicalement démocratique, qui favorise une participation inclusive et qui fait l'hypothèse pratique qu'il est nécessaire de travailler ensemble à délier les liens entre les différents systèmes d'oppression. Les structures de pensée et d'organisation — néolibérales, phallocentriques, colonialistes — ont imprégné dans les fibres de notre peau le sens d'une *séparation* entre les individus, entre les groupes de tous ordres, entre les écosystèmes, entre les luttes de résistance pour la justice. Comment reconquérir, intellectuellement et charnellement, une perception des *interrelations*? Dans cette direction, la mouvance altermondialiste a repris des milieux écologistes l'expression « Penser globalement et agir localement »[11]. Comment s'éduquer à l'idée d'un lien tissé serré à créer entre les luttes de résistance qui sont déjà là, engagées dans les multiples endroits du monde globalisé?

Puisqu'on ne peut parler qu'à partir de son propre contexte, je désire poser plus concrètement la question, explicitement à partir du point de mire du Nord : comment construire une solidarité entre le Nord et le Sud? Je sais que je m'adresse à un auditoire composé de personnes qui ont une riche et une longue expérience missionnaire dans les pays du Sud. Je voudrais, dans ce qui suit, raconter simplement mon expérience à Nairobi et ainsi rendre compte de l'apprentissage que j'y ai fait en ce qui concerne la construction de solidarités entre le Nord et le Sud.

11. Voir Christine Lemaire, « Penser globalement et agir localement ou de la beauté de la mosaïque », dans *L'autre Parole*, no. 115, automne 2007, p. 20-26.

Récit de voyage à Kibera

Nous circulons dans un autobus jaune dont les bancs ont été rapprochés les uns des autres pour en augmenter la capacité, ce qui ne me contrarie pas trop, mais quand même un peu. Le professeur de théologie de l'Université de Toronto qui m'accompagne mesure bien six pieds, lui, et il se tord les genoux et les hanches, parce que le chemin sur lequel nous roulons est raboteux. Mon collègue se donne pourtant l'air de dire que tout va pour le mieux. L'autobus est bondé et nous nous rendons à Kibera, un quartier de Nairobi. Comme je l'ai mentionné, les organisateurs du *Forum de théologie* considèrent le sentiment d'indignation devant la pauvreté et les injustices comme la première étape de la démarche de la théologie de la libération. Ils ont voulu qu'une des journées du *Forum* soit consacrée à des rencontres avec des communautés engagées sur le terrain. J'ai choisi la visite organisée par une paroisse catholique d'un des plus grands et des plus terribles bidonvilles d'Afrique. À Nairobi, près de la moitié de la population de cinq millions y habitent, une situation intolérable ! Deux remises en question m'attendaient et elles m'ont touchée durablement.

Les cent premiers pas à Kibera furent les plus difficiles. Comment retenir mes larmes? Comment vivre le choc des conditions inhumaines que je n'aurais pu imaginer? Heureusement, un théologien qui travaille dans des bidonvilles au Brésil me tenait compagnie et m'expliquait les tenants et les aboutissants d'une vie qu'il connaît bien. Il a suggéré à quelques reprises que nous gardions le silence pour vivre un moment sacré. Deux facteurs rendent Kibera particulièrement terrible. D'abord, il n'y a pas d'égout. Ensuite, les gens n'arrivent pas à améliorer leur condition de vie, en agrandissant leur case ou en consolidant leur maigre avoir, à cause d'une surpopulation chronique.

Notre visite à Kibera était organisée par une Église qui constitue l'unique ressource d'aide pour les gens. On nous avait dit qu'il ne serait pas hasardeux de marcher dans la ville si nous demeurions groupés et si nous suivions les guides. Huit adolescents de Kibera nous accompagnaient. Ils nous encadraient. Ce n'est que vers la fin de notre marche que je remarquai les écritures, qui crevaient pourtant les yeux, tracées en grosses lettres blanches sur leur chandail couleur rouge vif. Il s'agissait de slogans pro-vie ! Les questions se bousculèrent dans ma tête. La position anti-avortement répond-elle aux besoins des filles et des femmes de Kibera? Qu'est-ce qui motive une Église à se présenter instamment comme militante pro-vie à Kibera? D'où proviennent ses subsides? Je n'avais pas trouvé de réponse quand, dans le sous-sol de l'Église, pour conclure la visite, un groupe de fillettes nous fit une présentation théâtrale. Elles entonnèrent des chansonnettes antisexe et anti-avortement. Je ne savais plus que penser.

Pour appliquer la méthode de la théologie féministe, des amies canadiennes et moi

décidâmes de suspendre notre jugement et, à la prochaine occasion qui se présenterait à nous, de demander à des théologiennes africaines comment elles analysent cette situation. La méthode féministe invite à partir d'en bas, de l'expérience des femmes concrètes, situées, localisées, à éviter de porter des jugements par le moyen du regard en surplomb qui permet toutes les généralisations. L'intensité de nos émotions nous demandait de mettre en œuvre cet art de faire avec la plus grande rigueur. Ce n'est que quelques jours plus tard au banquet offert par le Forum, autour de la table, que nous pûmes poser notre question aux théologiennes africaines. L'enjeu pro-vie leur apparut bien secondaire par rapport à celui autrement plus grave du caractère inacceptable de l'existence de Kibera. D'ailleurs, ont-elles dit, cessez d'employer le mot bidonvilles (*slums*), un terme péjoratif qui dévalue les personnes qui habitent ces quartiers. Cessez de voir les personnes de Kibera comme des victimes. Commencez à les considérer comme des partenaires dans une lutte solidaire à faire ensemble. Agissez chez vous, dans vos luttes locales, de telle sorte que Kibera ne soit plus possible. Là réside la solidarité. Les Églises sont les seules institutions pour lesquelles les personnes de Kibera et de Korogocho existent. Votre attention tournée vers l'idéologie des Églises augmente le fait que vous considérez les personnes de ces villes comme des victimes et retarde le début d'une action solidaire. Ces paroles nous touchèrent profondément. Elles invitent à un retournement critique à opérer[12].

Le changement demande la modification d'un rapport à soi très bien appris. De retour de la visite à Kibera, au *Forum théologie et libération*, des théologiennes africaines ont expliqué que le mythe d'une meilleure vie en ville persistait au Kenya, envers et contre tout, qu'il y avait urgence de le briser, car un grand nombre de personnes qui arrivent en ville aboutissent dans un bidonville. Avec des collègues masculins, elles ont également remis en question sur le plan éthique que des Occidentaux aient visité ces quartiers. Ils ont soutenu que ces excursions exposaient au danger de renforcer les injustices parce qu'elles risquaient de consolider les manières dont les Occidentaux abordent très spontanément la misère en Afrique et dans le tiers-monde. Pour ma part, j'ai comparé les émotions intenses ressenties lors de ma visite à Kibera à celles que provoque en moi un film d'action ou d'épouvante produit à Hollywood. Il est caractéristique de cette expérience de tirer du plaisir des émotions fortes, même — et peut-être surtout — de celles négatives, et de passer à autre chose à la fin de la représentation pour retourner à sa vie courante. Dans le contexte de Nairobi, le projet de construire une solidarité féministe m'a amenée à faire un retour critique sur une manière habituelle (hollywoodienne, occidentale) de ressentir les émotions. On peut établir un autre rapport, de type politique, aux émotions qui ne conduisent ni à l'inaction ni à la

12. Cela ne signifie pas, certes, que l'on fasse l'éloge de la position pro-vie. Il faut critiquer qu'elle s'insère dans la mouvance altermondialiste comme elle l'a fait ouvertement, par exemple, au *Forum social mondial* de Nairobi.

culpabilité de l'impuissance à changer les choses. On peut agir pour que Kibera ne soit plus possible en travaillant localement là où nous sommes déjà engagées. On peut le faire en mettant en question la séparation et en s'éduquant à considérer les liens entre les luttes de résistance.

§

Denise COUTURE, professeure à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. Cofondatrice du Centre de théologie et d'éthique contextuelles québécoises (CETECQ) de cette même faculté et membre de la collective féministe et chrétienne *L'autre Parole*.

Source : COUTURE, Denise, « Forum mondial théologie et libération : pour une critique théologique de l'empire », *Dossier du Congrès – 2007 – À contre-courant : les résistances dans le monde*, Montréal, 2007, p. 26-31.

DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION À LA LIBÉRATION DE LA THÉOLOGIE

Ivone GEBARA

Introduction

Le mot « libération » a en lui-même une tonalité festive malgré toutes les difficultés qu'il intègre au niveau de son vécu. Je pense bien que ce mot a fait partie de l'histoire de L'Entraide missionnaire pendant ses 50 ans de vie, particulièrement par rapport à l'ensemble d'options politiques et éthiques que cet organisme a eu tout au long de son existence. Nous savons parfaitement combien de mouvements de libération L'Entraide a soutenus et soutient encore dans différents pays comme expression de son choix politique et de sa mission.

Ma réflexion se situe sur le chemin de la recherche des mutations du mot « libération » dans nos histoires institutionnelles et personnelles, particulièrement à partir du contexte latino-américain. Elle représente la pensée d'une petite partie de personnes préoccupées du sort du christianisme en Amérique latine lié aux mouvements de libération et aux grands défis posés par des problèmes de l'environnement. La grande masse des gens qui se disent chrétiens sont loin de ce genre de souci et d'analyse et continuent à voir la religion comme quelque chose de stable et qui donne de la stabilité à la vie. Mon partage a ses racines dans le choix d'analyse des minorités dans un monde de pluralisme grandissant.

Je vous propose une réflexion à partir de la théologie, comprise comme une forme plurielle d'explication et compréhension de notre foi chrétienne en vue d'une pratique capable de soutenir et changer les relations humaines. Chaque théologie a des

conséquences multiples et complexes pour la vie des personnes croyantes et c'est pour cela qu'il faut s'engager à revoir les concepts théologiques à la lumière des questions vitales de notre temps. Une de ces questions vitales concerne aujourd'hui notre capacité de détruire la vie dans toutes ces dimensions. Cette destruction se fait non seulement par nos inventions et interventions scientifiques, technologiques ou par la réduction de l'autre et de la Terre à une simple marchandise, mais par le maintien des conceptions anthropologiques et théologiques incapables de rendre responsable l'être humain en relation à l'ensemble de la création. Dans la préface de son livre *The Executed God*, Mark Lewis Taylor[1] se demande s'il n'y a pas de contradiction dans le fait que des chrétiennes et chrétiens adorent un Dieu qui a été emprisonné, crucifié et exécuté et, en même temps, continuent eux-mêmes d'emprisonner, torturer et exécuter sommairement tant de personnes partout dans le monde. Ils continuent aussi de crucifier et de détruire l'environnement et d'empêcher le développement de la vie en nous et autour de nous. Chacun et chacune de nous pourra continuer à se rappeler d'autres exemples montrant que nous – combien d'entre nous –, les chrétiens, continuons d'être responsables pour tant d'injustices et d'oppressions dans notre monde tout en disant que nous sommes croyants. Croyants en quoi? Comment montrons-nous nos croyances? N'y aurait-il pas contradiction dans nos croyances quand les politiciens les plus sanguinaires de notre temps se disent chrétiens et cherchent à se faire bénir par les églises chrétiennes? N'y aurait-il pas contradiction quand nous parlons de la dignité humaine des enfants de Dieu et que nous continuons à maintenir des hiérarchies de genre, de classe et de race? Si nous gardons le langage de la tradition, malgré ses limites, que veut encore dire que nous adorons un Dieu crucifié et un homme Dieu, mort et ressuscité? N'y aurait-il pas de contradiction dans l'oubli des origines de notre foi et dans la construction d'une espèce de divinité complice des pouvoirs dominateurs de ce monde? Je me rends compte que c'est facile de nous critiquer et peut-être d'imaginer un idéal de perfection humaine qui est loin de nos possibilités. Mais le rôle du « penser » est d'inviter à penser – et c'est bien cela que nous sommes invités à faire. Dans cette même direction, je suis consciente aussi des ambiguïtés du mot « théologie », surtout à partir des options féministes; mais, même en le critiquant, je le garde comme partie de notre culture et tradition.

Probablement, selon le titre de ma conférence, vous me demanderez de quelle libération s'agit-il aujourd'hui pour la théologie. Est-ce que la théologie est responsable du mal fait par les chrétiens ou est-elle captive de quelque chose en particulier et demande à se libérer? Et si c'est cela, quelle est sa captivité?

Mon apport se situe plutôt au niveau de la théorie théologique en pensant à la pratique de la foi. Foi dans les possibilités de l'être humain, dans notre dignité, dans

1. Taylor, Mark L., *The Executed God : the Way of the Cross in Lockdown America*, Minneapolis : Augsburg Fortress, 2001.

le chemin toujours renouvelé de notre liberté; foi dans nos capacités de solidarité et d'apprentissage de justice en dépit de notre cruauté et de notre égoïsme; foi dans la vie en nous et autour de nous, foi dans l'interdépendance de tous les processus vitaux.

Je crois que la théologie chrétienne traditionnelle a reçu plusieurs coups directs et indirects tout au long du vingtième siècle. Les restes de modernisme, de marxisme, la révolution féministe, l'écologie, le pluralisme religieux, le post-modernisme, le post-colonialisme sont quelques mouvements qui ont atteint une institution religieuse dont l'orthodoxie se croyait inébranlable parce que fondée sur la volonté de Dieu. C'est bien cette orthodoxie, l'exercice du pouvoir religieux et les images institutionnelles de Dieu qui commencent à s'ébranler et à poser de sérieux problèmes à un bon nombre de personnes et mouvements. Ces mouvements n'ont pas eu comme objectif premier d'attaquer la théologie des Églises, mais de s'attaquer à des injustices dans la vie courante, injustices dans la société civile souvent légitimées par des théologies.

La théologie catholique dite officielle, en plus de l'eurocentrisme, était et est encore, malgré les fractures existantes, patriarcale, sexiste et veut avoir le monopole de la vérité sur l'être humain. Les questions relatives à la justice dans les relations humaines, soulevées par les différents groupes et mouvements, n'ont pas eu une réelle considération par les différentes instances de l'Institution. Par exemple, toutes les questions soulevées par le féminisme au niveau de l'égalité des droits des femmes et les questions relatives à la vie sexuelle et reproductive ont donné lieu à un traitement autoritaire et dogmatique. L'Église catholique a toujours maintenu une conception de nature humaine assez hiérarchique et liée à une conception de la nature qui mérite une révision et une précision conceptuelle. De même sont à revoir les questions relatives au désastre écologique et à l'irresponsabilité des différents pays dans cette matière, sans oublier le grave problème des différentes guerres qui se sont multipliées aux XXe et XXIe siècles. En général, la hiérarchie des Églises essaie, d'une part, de réduire ou d'éliminer les questions soulevées par des explications tirées de la doctrine ou de la tradition présentée comme révélée par Dieu. D'autre part, elle utilise une rhétorique pleine de paroles sur la justice et l'amour qui n'ont pas d'effet réel sur la vie des gens et continue d'employer les mêmes concepts théologiques dans l'éducation de la foi, comme s'ils n'avaient rien à voir avec la socialisation des gens et le changement de culture. Ce comportement est un des symptômes qui révèle la crise de référence des Églises chrétiennes malgré le nombre de fidèles qui accueillent sans discuter ce qui est proposé pour leur croyance. C'est à partir de ce tableau que je situe ma réflexion sur la théologie et la libération. Elle se divisera en trois parties.

Dans une première partie, j'examine la contextualité de la théologie de la libération des années 1970 à 1990, la pertinence de sa recherche et le manque actuel de support historique et conceptuel pour se présenter comme théologie de la libération.

Dans une deuxième partie, je parle de la libération de la théologie dans le sens négatif, c'est-à-dire comme rejet ou refus de la pensée théologique critique traditionnelle. Ceci veut dire que le vécu le plus répandu est celui d'une foi sans théologie ou plus précisément d'une religiosité sans théologie ou sans pensée organisée. C'est la mort de la théologie en faveur de l'avènement de la religion sans pensée, religion marchandise utilisée pour résoudre différents problèmes immédiats, pour endormir les consciences ou pour consoler les souffrances immédiates.

Dans la troisième partie, j'examine la direction de la recherche de certains groupes, personnes et théologies qui essayent de retrouver la foi au-delà des concepts théologiques traditionnels et au-delà du rejet de la théologie critique. C'est un mouvement de changement radical des références anthropologiques et philosophiques pour mieux accueillir les besoins de notre humanité d'aujourd'hui.

Je ne propose pas ce troisième pas comme la solution qui portera des fruits de justice et de respect pour l'ensemble de l'humanité. Aujourd'hui, nous devons admettre qu'il n'y a plus un sens pré-établi pour l'histoire humaine, c'est-à-dire, un *telos* connu à l'avance. Aujourd'hui, comme dit le poème de Antonio Machado, « on fait le chemin cheminant ». Il n'y a pas non plus un groupe qui soit le protagoniste principal de l'histoire ou un groupe qui garderait l'espérance pour l'ensemble. Nous sommes toutes et tous invités à donner notre contribution pour faire l'histoire du présent à la lumière de ce que nous croyons aujourd'hui. Certes, nous continuons à apprendre du passé et à penser à l'avenir. Mais, l'histoire présente est celle qui a plus de consistance et d'importance pour nous. C'est elle qui est notre corps présent et vivant aujourd'hui.

1) La théologie de la libération comme un contexte passé

La théologie chrétienne a eu le pouvoir d'organiser le sens de nos vies à partir d'une visée dite surnaturelle ou selon la volonté de Dieu, révélé en Jésus-Christ. C'est autour de lui, de sa naissance, de sa mission, de sa mort et résurrection que les grands moments de la vie des chrétiens s'est organisée. Il faut reconnaître que le pouvoir d'organiser symboliquement la vie est un grand pouvoir et celui-ci se poursuit jusqu'au présent.

La majorité des théologiens se sont mis au service de l'institution religieuse comme le « cerveau pensant » pour aider le pouvoir religieux à maintenir ce qui a été compris comme dessein de Dieu et salut pour l'humanité. En se transformant en pouvoir mené par une élite masculine, la pensée théologique s'est éloignée du langage et des mœurs des gens simples et est devenue un instrument au service du maintien du pouvoir temporel ainsi que du pouvoir spirituel considéré le plus important. La foi a été comprise comme croyance dans les doctrines établies selon la tradition ancienne, exprimées dans un langage conceptuel hermétique. Foi aussi dans un ensemble de

mythes considérés comme notre histoire et dans des affirmations dites vérités révélées par Dieu depuis les origines de l'humanité. Cet ensemble dogmatique a été l'instrument de la civilisation chrétienne dans son travail de culture là où l'Église catholique et les Églises protestantes se sont implantées. Il est impossible de ne pas reconnaître combien les différentes cultures ont été marquées, par exemple, par le calendrier chrétien et en particulier par le calendrier catholique. Le christianisme devenu culture a transformé des cultures, a marqué des temps et des espaces, a modifié des mœurs, a créé art, musique, littérature, poésie et différentes institutions. Il est devenu un pouvoir culturel de civilisation, mais aussi un pouvoir qui s'est imposé sur les gens en complicité avec les pouvoirs politiques et économiques. Il a été responsable de meurtres, d'omissions, de persécutions, d'intrigues et d'intransigeances de toutes sortes. C'est une histoire assez connue de nous tous et toutes.

La théologie de la libération en Amérique latine des années 1970 à 1990 est née, comme nous le savons, dans un contexte d'injustice, d'autoritarisme politique et de grande détresse du continent latino-américain. Malgré ce contexte historique particulier, elle s'est présentée en continuité avec la tradition chrétienne qui s'est installée dans notre continent et c'est à l'intérieur des églises chrétiennes qu'un grand changement s'est produit. Ce qui veut dire que, malgré les différences et les contestations de notre passé, certains courants d'Église au temps de la théologie de la libération ont non seulement confirmé la suprématie de la culture chrétienne, mais ont aussi maintenu la dogmatique traditionnelle. Son point d'originalité, ce fut la question sociale devenue une question théologique. Et, dans cette perspective, les courants de théologie de la libération ont développé l'ensemble de la théologie à partir de l'option pour les pauvres comme une option inhérente à notre foi. Ils ont essayé, à leur façon, de récupérer le Dieu du crucifié à partir de la lutte pour la dignité des crucifiés de la terre. Ils ont posé à nouveau la question sur l'être humain et sur Dieu, ainsi que la question sur ce que nous devons faire à la suite de Jésus. Pour la théologie de la libération, dans un continent miné par des injustices sociales, on ne pouvait pas penser et vivre autrement si on voulait être fidèle à Jésus, le Christ. Ce fut comme une espèce de lumière sur la foi ou une compréhension lumineuse et historiquement fondée de notre foi. Pour la première fois dans le continent latino-américain, l'Église catholique a pris, par exemple à Medellin (1968), un visage massif engagé pour la libération des pauvres. Ce visage avait comme appui une multitude de mouvements sociaux en cours, surtout ceux organisés contre les dictatures militaires. Il ne faut pas oublier que 1968 fut aussi une année mondiale des mouvements de changement social et politique.

L'année 2008 est loin de ce contexte. Aujourd'hui, l'histoire nous présente une autre réalité ou la réalité nous présente une autre histoire. Celle-ci n'a plus la possibilité d'être un support historique pour la théologie de la libération à partir des références

du passé. En plus, le concile Vatican II est loin. J'ose dire qu'il est presque oublié, ainsi que Medellin et Puebla, conférences épiscopales qui ont marqué non seulement l'histoire des Églises d'Amérique latine, mais d'une bonne partie du monde. Dans un contexte de globalisation comme le nôtre, un visage plus conservateur et individualiste du christianisme est à l'ordre du jour. Il aide au développement de la religion comme un refuge contre les insécurités et la violence présentes dans notre monde. Il invite à une certaine stabilité dans la croyance traditionnelle au milieu des mutations de notre temps. Il fait de la religion un instrument de plus pour le développement de l'idéologie globale permettant l'ingérence dans des questions qui devraient être la responsabilité de l'État et la décision des citoyens et citoyennes.

Dans ce contexte, parler de théologie de la libération, c'est parler dans un vide contextuel, c'est-à-dire, c'est parler d'un sujet sans sujets intéressés à le vivre ou encore c'est parler à partir de références historiques du passé. La théologie de la libération est aujourd'hui partie d'une histoire ou d'un chemin qui a été celui de tant de gens qui ont cru à l'arrivée d'une société de justice signe du Royaume de Dieu. Aujourd'hui, on n'est plus là, même si plusieurs d'entre nous continuons à croire autrement à la libération et à bâtir des relations justes ici et maintenant. Nous vivons ces relations à partir d'autres références et dans des contextes pluriels.

2) Le refus de la théologie ou la religion sans théologie

Les années 2000 ont confirmé un phénomène fortement développé en Amérique latine depuis les années 1990. Il s'agit de la diffusion du christianisme par les moyens de communication, notamment la radio et la télévision. De grandes chaînes religieuses soutenues par des entreprises capitalistes nationales et internationales sont maintenant responsables de diffuser le message de l'Évangile. Mais, il ne s'agit pas de l'Évangile comme message éthique en vue d'un changement social pour plus de justice, mais un Évangile lu comme parole puissante sur la réalité et à la limite parole magique, parole adressée à l'individu et à ses besoins de prospérité ou d'aide dans ses multiples détresses. La foi devient un processus de croyance dans des mécanismes d'autosuggestion ayant comme but de s'intégrer dans la société dessinée par le capitalisme global. Les textes bibliques sont interprétés sans référence au passé historique et sans critique historique. Ils sont, en général, proclamés par des hommes présentés comme ayant une autorité donnée par Dieu pour les interpréter et réaliser des miracles.

Un nombre énorme de temples, églises, communautés alternatives sont nés comme une réponse au besoin de sécurité des gens. De même, une vague de prières intimistes, de messes devenues formes de dévotion, le chapelet en famille ou en communauté, le

retour des indulgences plénières, du latin comme langue du mystère sont le cadre d'un christianisme qui remplace celui de la libération. Il n'y a plus d'analyse de la conjoncture sociale et politique malgré l'effort de quelques évêques et de laïcs. L'utilisation du « voir, juger, agir » de l'Action catholique si cher à la théologie de la libération est devenue presque une mémoire du passé. La fatigue et le désir de fuir les différents problèmes quotidiens régissent les comportements religieux de plusieurs personnes. Un nouveau pouvoir spirituel mélangé à l'ordinaire de la vie se dessine et s'affirme.

Comment comprendre ce qui se passe? C'est le texte de Luc 4, 1- 13 sur les tentations de Jésus qui me vient à l'esprit et me semble assez suggestif et inspirateur pour nous aider à comprendre analogiquement quelques aspects de ce qui se passe.

Selon le texte, l'Esprit conduit Jésus à travers le désert et le diable l'invite à :

- transformer les pierres en pain
- se prosterner devant lui et comme récompense recevoir tous les royaumes de l'univers
- se jeter du faîte du Temple pour être porté par les anges de Dieu et prouver sa filiation divine.

Souvent l'institution ecclésiastique dans le monde de la globalisation et la multitude dont nous sommes partie adore la divinité toute-puissante proposée par le diable, présentée comme Dieu. Nous adorons le pouvoir, les pompes, les miracles, la puissance capable de donner à manger par le moyen des aumônes ou des projets immédiats, les grandes émotions intimes qui nous font pleurer. Nous sommes attirés par les choses extraordinaires et nous appelons tout cela force de Dieu. Nous sommes aussi attirés par un jeu de pouvoirs et spectacles qui mènent à l'utilisation des concepts théologiques compliqués pour donner l'apparence de pouvoir et de mystère. La société du spectacle exige une religion de spectacle et une religion qui entre dans la logique du profit. La concurrence religieuse est à l'ordre du jour !

Le Dieu de Jésus qui se manifeste et s'occulte dans notre vulnérable vie quotidienne semble être remplacé par le Diable, même si c'est le nom de Jésus et le nom de Dieu qui sont dans la bouche de plusieurs.

Cette restauration puissante de l'image d'un Dieu tout-puissant est bien ajustée à un projet de globalisation culturelle et économique. La fonction de la religion est, d'une certaine façon, d'éliminer la pensée et d'entrer dans l'univers des émotions où on peut simplement croire et espérer dans la puissance des forces abstraites situées au-dessus de nous. À ce niveau, il ne faut pas se questionner sur l'objet de sa foi et de son espérance, au sens plus large. Il faut tout simplement croire à ce qui est proposé comme foi par les fonctionnaires de ses multiples Églises.

Dans le fond, tout être humain connaît son désir dans l'immédiat de son individualité et comment essayer de pourvoir à ces besoins, même au niveau imaginaire. C'est à partir d'un pouvoir imaginaire, mais qui devient historiquement réel, que se situe un des rôles de la religion aujourd'hui. Elle essaie de répondre à ces besoins et s'organise pour cela. Il n'y a qu'à voir la quantité de sanctuaires, de cures, de miracles, de dévotions de toutes sortes qui s'affirment comme puissance de Dieu. En plus, il y a le rôle de contrôle social et idéologique. L'Église catholique, par exemple, doit maintenir sa doctrine et son autorité surtout sur la morale sexuelle. Là, c'est le lieu où les changements ne peuvent pas se réaliser, puisque une bonne partie du pouvoir religieux est basée sur une interprétation presque littérale des mythes autour de la sexualité. La richesse du mythe est niée par l'établissement de la dogmatique qui prend le mythe comme histoire factuelle. Une femme enceinte sans avoir connu d'homme, un Dieu né d'une vierge qui reste célibataire toute sa vie, une idée du péché transmis par les relations sexuelles, le masculin célibataire comme unique représentant de Dieu et ainsi de suite. Maintenir au moins dans l'apparence une croyance dans une sexualité ordonnée par une volonté supérieure, qui la crée et qui la nie en même temps, fait partie des contradictions qu'il faut maintenir pour garder le pouvoir hiérarchique du sacré masculin sur le monde. La théologie féministe a repris et interprété cette symbolique à partir de nouvelles références. Il suffit de consulter la bibliographie à ce sujet.

3) La libération des concepts théologiques essentialistes pour retrouver l'histoire et la foi dans l'humanité

La libération de la théologie sur laquelle j'aimerais réfléchir dans cette troisième partie de mon intervention est la libération des excès de vérité préétablie, de l'excès de domination masculine et de l'excès à se laisser guider par une autorité dont le pouvoir se croit fondé sur une autorité divine imaginaire. C'est cela que j'appelle une perspective essentialiste, c'est-à-dire une perspective qui croit aux essences avant l'histoire, à l'abstrait avant le concret, au passé avant le présent.

La libération de la théologie est aussi, dans cette perspective, la libération d'une damnation préétablie et d'un salut déjà donné qui rendent les croyants toujours en situation plus ou moins enfantine. Libération d'un jeu d'images, des pouvoirs, des mythes sans densité symbolique, de l'oppression du Livre devenu Parole de Dieu, de paroles vides ou vagues qui répondent très peu aux besoins d'une éthique et d'une esthétique pour notre siècle. Il ne s'agit pas d'enlever aux gens l'espérance religieuse comme on pourrait penser, mais de fonder cette espérance dans les limites de notre humanité. Il ne s'agit pas de supprimer la tradition et la Bible, mais de la rendre histoire dans notre histoire. Dans cette direction, il faut inviter les croyances religieuses à

devenir des croyances pour aujourd'hui. Et cela exige de nous l`humilité de reconnaître que c'est aujourd'hui qu'il faut croire à ce que nous affirmons croire, que le sens que nous cherchons et l'amour qui nous fait vivre, c'est aujourd'hui.

Pour moi comme pour d'autres intellectuels, la préoccupation que nous avons à cœur, c'est de montrer que la théologie chrétienne s'est développée comme si, en dehors de l'histoire, il y a une réalité dont notre histoire personnelle et collective doit être l'image. C'est un certain platonisme au niveau de la vie chrétienne qui est, entre autres, très utile à la société capitaliste globalisée qui se développe parmi nous. Il s'agit d'une histoire qui devrait se dérouler selon une volonté suprême masculine, un plan divin qui guiderait non seulement les grands événements, mais nos histoires individuelles. Il s'agit d'un pouvoir dont on connaît les orientations d'avance, parce que ces orientations sont données par les ministres de l'Église selon une certaine interprétation de la tradition.

L'imaginaire religieux chrétien a été un imaginaire pris comme réalité du point de vue de Dieu, un imaginaire puissant qui est, dans un sens, en dehors de l'histoire ou extérieur à elle. Et c'est pourquoi il faut toujours se demander presque abstraitement ce qu'est la volonté de Dieu, sans nous questionner sur la volonté ou la nécessité des femmes et des hommes. Se demander ce qu'est la volonté de Dieu, c'est, d'une certaine façon, être projeté dans l'imaginaire d'un monde parfait, mais d'une perfection selon les normes strictes d'une certaine compréhension de la perfection. La perfection, nous le savons bien, est toujours limitée à une philosophie ou à une idéologie affirmées comme perfection divine. La perfection a à voir avec les pouvoirs et les ambitions de domination. Souvent les théologiens du monde globalisé ont du mal à réfléchir sur ce que c'est la volonté de Dieu et la difficulté en est très compréhensible. Ils n'acceptent pas d'assumer que, dans cette expression, il y a une fiction, la fiction d'un monde autre que celui qui est notre monde quotidien. Il y a aussi un mépris de la précarité de l'histoire humaine et une méfiance de l'humain. On pense souvent à un humain qui est beaucoup plus un surhumain ou autre qu'humain. Finalement, dans cette idéologie religieuse, l'homme peut être aimé parce qu'il y a un Dieu qui imaginairement l'aime. L'humain n'est pas aimé par lui-même. En plus, l'homme et la femme ordinaires ne savent pas ce qui est bon pour eux. Il faut que quelqu'un d'autre le leur dise, les représentants de Dieu, ceux qui connaissent mieux que les autres la volonté de l'être absolu. Cette fiction sert à maintenir la fiction des projets grandioses politiques et économiques, projets de richesse et d'exclusion sociale en cours dans notre monde.

Je peux comprendre la difficulté de plusieurs d'accepter ce genre de critique à la religion, surtout dans un monde en quête de sens et de sécurité. Mais, j'insiste, surtout dans la merveilleuse aventure de notre histoire comme étant l'unique réalité que nous pouvons toucher. Et il ne faut pas effacer la beauté fragile et réelle pour proposer à sa place l'irréel des rêves grandioses politiques, économiques et religieux.

Nous pouvons, néanmoins, comprendre qu'il fut un temps où la pensée théologique traditionnelle a eu du succès et a pu changer des vies pour le bien et la justice. Il y avait un essai de cohérence entre le vécu et la pensée, entre l'attente et l'espérance, entre l'autorité reconnue et le bien commun à partir des références métaphysiques. Il y avait un contexte qui permettait son acceptation et son déroulement. Mais, aujourd'hui, nous sommes dans un autre temps et dans d'autres espaces. La continuité de cette base philosophique essentialiste et hiérarchique ne fait que nuire aux relations humaines et bloquer l'avènement de relations démocratiques entre nous.

Dire cela ne veut pas dire qu'il faut accepter le relativisme total des mœurs ou qu'il faut accepter les injustices et la violence déchaînée, ce qui nous arrive souvent. Mais cela veut dire qu'il faut les affronter en notre nom, parce que notre nom a de l'autorité et c'est une autorité dont on peut discuter l'origine et les intérêts en jeu. C'est dans cette perspective aussi qu'il faut conquérir la démocratie en Église et il faut apprendre à accueillir la diversité d'expressions d'une foi commune en vue d'une responsabilité commune.

Aujourd'hui, il est urgent d'affirmer qu'il n'y a pas un lieu et un point de vue extérieur à la société ou même antérieur à elle, quand on parle des relations humaines. Il n'y a pas ce lieu et cette volonté parfaite en dehors des limites de l'existence. Imaginer qu'il y a des pouvoirs au-delà de l'histoire qui nous mènent comme des poupées ou une volonté capable de nous diriger sans erreur et sans danger tout au long de notre vie semble accentuer les pouvoirs des hiérarchies établies et oublier l'histoire du crucifié et des crucifiés. Sans doute, il y a nos désirs, nos mythes, nos fantaisies, nos rêves, les hasards, l'inattendu, mais tout cela ne peut pas être pris comme des absolus. Ils font partie de notre histoire contingente qui marque de contingence tout ce que nous pensons et faisons. C'est à partir de notre vulnérabilité et de notre interdépendance qu'on devrait bâtir nos pouvoirs et les possibilités de nous libérer individuellement et collectivement.

L'autorité qui vient de l'être humain, c'est cela la base de toute autorité. Même fragile et limitée, même mélangée à toute sorte d'inattendus, même dépendante d'une complexité biologique et vitale qui la dépasse. Nous faisons ceci ou cela parce que c'est nous que nous engageons dans ce combat et ce combat est nôtre et non celui d'une idée abstraite ou d'un être suprême qui aurait le dernier mot. Il n'y a pas un dernier mot, sauf la mort individuelle qui nous tait physiquement. Mais pour ceux qui ont laissé des enfants ou une œuvre, il y a encore une petite suite de la conversation par le moyen des interprétations multiples de ses œuvres qui sont en réalité les discours des vivants sur les morts.

Dans la perception actuelle de notre monde, il y a aussi une fatigue des concepts et des dogmes théologiques à force de les répéter sans cesse depuis des siècles. Un nouveau langage pour exprimer le mystère qui nous habite et habite l'univers est exigé.

Nous le cherchons à tâtons comme les poètes cherchent un mot ajusté pour ce qu'ils éprouvent sans savoir encore comment l'exprimer. Ou comme les peintres cherchent une couleur particulière qu'ils voudraient avoir pour un dernier coup de pinceau avant de terminer un tableau. Ou comme les femmes à la cuisine cherchent une dernière épice pour agrémenter le goût de la bonne soupe. Avec l'aide des mythes du passé, de la poésie et de l'art, des jeunes et des moins jeunes, nous sommes en chemin pour cette aventure de nous dire et nous redire autrement.

Cette troisième voie nous invite à chercher dans nos vies présentes, dans nos traditions, la nouveauté au-delà de cette hiérarchie qui insiste à vouloir exprimer la poésie de l'existence ou la surprise de la vie ou la fragilité de l'amour ou la quête sans fin de justice par des concepts stricts et par des modèles prédéfinis. Il est grand temps de réapprendre à dire autrement le sens de notre vie, d'oser le dire en notre nom et d'être heureux parce que d'autres aussi le diront autrement. Cela n'empêche pas la reconnaissance de nos ancêtres et parfois d'utiliser des mots qu'ils ont utilisés ou des gestes qu'ils ont faits. Mais, essayons de les faire à notre tour et ajouter ainsi notre part de créativité à l'histoire plurielle de l'humanité.

Dans cette direction, mieux vaut apprendre à conjuguer Dieu comme un Verbe que de l'adorer comme un substantif abstrait. Et conjuguer Dieu, c'est permettre que le divin soit aussi de notre chair aujourd'hui, qu'il soit une possibilité de rendre le monde plus solidaire et heureux. Conjuguer Dieu comme Verbe, c'est nous rendre capables de Dieu par nos actions, par notre vie quotidienne, par les simples gestes de chaque jour. C'est simple et c'est bien pour cela que les gens le trouvent très compliqué ou très difficile à accepter. Ici, c'est notre pouvoir qui est à l'œuvre et il faut croire en nous et à l'autre, notre semblable. Si je crois en moi, je devrais croire aussi à l'autre comme capable d'aimer. La réciprocité est fondamentale ici malgré nos limites. Ainsi et seulement ainsi, le divin devient notre demeure et nous, la demeure du divin. Le divin a en nous plusieurs demeures et c'est bien pour cela que nous vivons dans « un milieu divin ».

La libération a de multiples noms, sens et temps différents. Il faut le savoir et le découvrir à chaque jour. Et quand on commence à faire cet apprentissage, nous savons, à partir de nos corps, son sens particulier de sorte qu'aucun de nous ne pourra passer l'autre au crible de sa propre expérience. Aucun de nous ne pourra déclarer ses paroles, Parole de Dieu. Aucun de nous ne pourra affirmer sa volonté comme volonté de Dieu. Aucun de nous ne pourra oser affirmer ses chemins comme chemins de Dieu, comme le Tout Autre, le Tout Puissant, l'Immuable. Laissons le Mystère Fini Infini qui tisse toute vie être Mystère, sans appropriation privée, sans domination, sans pompe, sans hiérarchie. Nous sommes là parce que nous sommes là. Voilà le terreau d'où il faut créer et accueillir le sens de notre vie et l'expérience humaine du divin. Il y a un long chemin à faire et à chaque pas nous pouvons être sûrs qu'une partie du chemin a été accomplie.

Une fois de plus, L'Entraide missionnaire nous a offert la possibilité d'un espace pour exprimer notre désir de création du neuf au niveau de la pensée et de l'expérience de notre libération et de la libération de notre foi. Le dire après 50 ans d'existence, c'est croire aux possibilités limitées et illimitées de l'être humain à l'intérieur même de sa finitude et de sa complexité.

Merci L'Entraide missionnaire pour votre courage et pour être pionnière dans votre milieu. Dans 50 ans, d'autres seront en fête au rendez-vous centenaire. Ensemble, rendons grâce pour hier, pour aujourd'hui et pour demain.

Heureux anniversaire!

§

Ivone GEBARA, membre de la congrégation des Sœurs de Notre-Dame. Philosophe et théologienne brésilienne, professeure pendant près de 20 ans à l'Institut théologique de Recife. Elle a écrit plusieurs ouvrages parus en différentes langues dont en français : *Le mal au féminin : réflexions théologiques à partir du féminisme* (1999), *Les eaux de mon puits* (2003), *Fragile Liberté* (2005).

Source : GEBARA, Ivone, « De la théologie de la libération à la libération de la théologie », *Dossier du Congrès – 2008 – D'hier à demain : des voies de solidarité*, Montréal, 2008 – p. 62-71.

LA DÉFENSE DES DROITS DES FEMMES APRÈS LE 11 SEPTEMBRE

Luz PIEDAD CAICEDO

Aujourd'hui, plus que jamais, la défense des droits humains est une tâche qui doit surmonter la place marginale où elle demeure depuis le 11 septembre 2001. Depuis cette date, la doctrine selon laquelle la défense nationale est le devoir premier des États s'instaure à nouveau, cette fois-ci, sur une autre jeune idée de sécurité qui n'avait pas eu l'occasion de célébrer encore son huitième anniversaire. En 1994, le rapport de développement présenté par le PNUD parlait, pour la première fois, de la sécurité humaine et non pas de la sécurité tout court. Le nouveau concept ainsi que la nouvelle énonciation enlevaient du centre la sécurité de l'État et sa défense par les armes, situaient les personnes comme protagonistes et destinataires de ladite sécurité et proposaient de la comprendre comme la possibilité de vivre une vie sans peur, sans nécessités et avec la liberté pour décider par soi même. Pour réussir une telle réalisation, il faut que l'État garantisse qu'il n'y ait plus de menaces, de dangers et que les personnes aient confiance en elles-mêmes par rapport à leurs propres capacités. On ne se demande plus comment garantir la sécurité de l'État, mais comment garantir la sécurité des personnes.

Ce nouveau concept a aussi un départ d'analyse différent. Les menaces contre la sécurité ont leurs racines dans l'inégalité et l'iniquité, la discrimination et l'exclusion. La famine, la déforestation et la brèche entre ceux qui détiennent le pouvoir politique, économique et social et les pauvres, sont autant d'éléments qui produisent de l'insécurité.

Cet horizon proposé en 1994 a été complété par les féministes; pensons

particulièrement à Charlotte Bunch. Elle avertit qu'il n'est pas possible de parler de sécurité si les États ne considèrent pas les droits humains des femmes et ne s'occupent pas de ce qui se passe dans les foyers et les entourages privés. L'expropriation historique soufferte par les femmes est une question de sécurité humaine ; la violence commise contre les femmes par les époux est une question de sécurité humaine. C'est non seulement parce que les femmes, en tant qu'humaines, ont des droits inaliénables et donc ont aussi le droit de vivre une vie libre de violence ou libre d'insécurité, mais parce que l'existence de ce genre de violation dévoile la banalisation de la violence dans la société.

L'idée de sécurité comme protection de l'État plutôt que des gens se traduit en attaque, en préparation pour la guerre et en militarisation de la vie civile. Elle se traduit, aussi, en investissements et montants de dollars que l'État consacre à l'obtention de matériels de guerre au détriment, par exemple, des sommes destinées à l'éducation, la santé et les services publics. La sécurité comme attaque encourage une certaine masculinité, celle qui associe la virilité à la domination, l'utilisation de la force, qui méprise les sentiments et sème la méfiance par rapport à l'autre.

Une sécurité ayant comme but la sécurité des gens, incluant les femmes, s'harmonise avec les idées qui conçoivent les droits humains intégraux et indivisibles. Une telle conception des droits exigent des États, non seulement un grand respect, mais surtout qu'ils mettent en place des mesures pour garantir sa réalisation. Ce concept de sécurité exige aussi que l'on consacre des énergies sociales et des ressources économiques pour combler la brèche entre les hommes blancs et riches — en tant que symbole de ceux qui majoritairement détiennent le pouvoir politique, économique et social dans le monde — et les femmes, étant donné que ce groupe de la population sera toujours le plus dépossédé des pauvres.

En Colombie, depuis la première élection du président Alvaro Uribe, s'est instaurée une politique de sécurité, appelée par le gouvernement « sécurité démocratique », qui conçoit la confrontation armée du pays (qui date de 1950) comme un problème de terrorisme (sous lequel sont comprises surtout les actions du groupe de guérillas FARC) ou de délinquance organisée (entre autres le narcotrafic et les actions des groupes qui émergent du paramilitarisme de seconde génération[1]). Pendant que le gouvernement d'Uribe, réélu en 2006, réclame la réussite de la sécurité démocratique, la Commission

1. Les paramilitaires de seconde génération sont les groupes qui ont accordé au gouvernement d'Uribe le désarmement et la démobilisation. À cette dénomination, j'associe historiquement les expressions armées qui se sont conformées à l'idée d'abattre les groupes guérilleros et qui ont eu le soutien de militaires, politiciens, industriels, population et qui se sont fédérées sous l'appellatif AUC (Autodéfenses Unies de la Colombie). Les groupes qui émergent du paramilitarisme de seconde génération sont ceux dont l'activité armée se déroule après la démobilisation et qui ne sont pas reconnus ni par le gouvernement ni par les chefs paramilitaires (qui ont accordé la paix) comme structures du paramilitarisme.

interaméricaine des droits humains considère que la situation des droits humains du pays est une des plus graves et difficiles du continent.[2]

Le gouvernement considère qu'il faut approfondir le pouvoir et la présence militaire dans tout le pays pour connaître la réussite totale de sa formule sur les terroristes et les bandits. Par contre, les contradicteurs réclament une action étatique différente du camp militaire et conséquente avec ses obligations de garantir la réalisation des droits humains. C´est ainsi que, par exemple, la cour constitutionnelle a déclaré, depuis 2004[3], qu'il y existe un état de choses inconstitutionnel à cause de l'inattention apportée à la population déplacée. Récemment, cette même instance a exigé l'action du gouvernement pour répondre convenablement aux milliers de femmes déplacées par la force et qui ont été victimes de violence sexuelle.[4] Récemment aussi la Cour a exigé des mesures pour que le système de santé ne discrimine pas les plus pauvres.

De leur côté, les organisations de femmes du pays ont dénoncé la situation des femmes qui ne s'est pas améliorée à la suite de la politique sur la sécurité démocratique ni après la démobilisation des paramilitaires; tout au contraire, les conditions de vie des femmes semblent se détériorer à cause d'une politique de DDR (démobilisation, désarmement et réinsertion) qui ne prend pas en compte les effets différenciés du conflit et de la paix sur la vie des femmes et d'une politique de récupération de la souveraineté à travers la présence militaire. Deux recherches de la Corporation Humanas[5] et une autre de l'INER[6] permettent de dire que les risques, pour la sécurité des femmes, ont augmenté comme conséquences de cette absence de politiques sensibles au genre et aussi parce que, dit-on, la vie continue à se dérouler selon les arrangements précédents de genre, de classe, de race, etc. D'autre part, là où le nombre de militaires a augmenté, a augmenté aussi le nombre de grossesses, de viols et d'agressions sexuelles contre les jeunes filles.

Que le gouvernement parle maintenant de groupes terroristes et de bandits a-t-il changé ou va-t-il changer la vie des personnes, particulièrement des femmes? Non, puisque la réalité peut être nommée selon ce qu'il convient de dire ou de faire sans que

2. Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2007). *Informe sobre la implementación de la Ley de Justicia y Paz : Etapas iniciales del proceso de desmovilización de las AUC y primeras diligencias judiciales*.
3. Il s'agit de la Sentence T-025 de la Cour Constitutionnelle de 2004.
4. Voir Auto 0-92 de la Corte Constitutional.
5. Voir Caicedo, Luz Piedad (2006). *Riesgos para la seguridad de las mujeres : Estudio sobre el impacto de la reinserción paramilitar en la vida y la seguridad de las mujeres en los municipios Montería y Tierralta, departamento de Córdoba*. Corporación Humanas, Bogotá et Barraza, Cecilia y Caicedo, Luz Piedad (2007). *Mujeres entre mafiosos y señores de la Guerra. Impacto del proceso de desarme, desmovilización y reintegración en la vida y seguridad de las mujeres en comunidades en pugna. Caso Villavicencio*. Corporación Humanas, Bogotá. Ces recherches peuvent être téléchargées du site www.humanas.org.co.
6. Il s'agit de la recherche de Londoño, Luz María y Ramírez, Patricia (2007). *La dominación de regreso a casa. Impacto de la reinserción paramilitar en la seguridad humana de las mujeres. Caso Medellín, Bajo Cauca y Urabá.* Instituto de Estudios Regionales –INER– de la Universidad de Antioquia y Gobernación de Antioquia, Medellín.

cela se traduise vraiment en une autre situation. Ce qui change vraiment, c'est que le noyau du problème reste intouchable, qu'il n'y a pas une action, des actions, inspirées quant à la réalisation des droits humains, mais des actions ciblées pour gagner une guerre, un détournement des ressources économiques vers des fusils, des camouflages, des avions de combat, etc. Des actions, en plus, qui peuvent justifier la violation massive des droits humains puisque la raison d'État est considérée comme supérieure.

La présentation des cas suivants peut aider à illustrer ce que je vous expose :

En ce qui concerne les droits sexuels et reproductifs des femmes

Le paramilitaire Hernán Giraldo qui dominait une zone de la Sierra Nevada de Santa Marta (au nord du pays, sur la côte Atlantique) a violé une grande quantité de filles vierges qui avaient à peu près entre 13 et 16 ans. Les violations étaient concertées avec les parents des filles. C'étaient eux, la plupart du temps, qui promouvaient les viols. Les parents ont agi de la même façon qu'ils l'ont fait avant l'entrée des paramilitaires dans leur territoire : échanger la virginité de leurs filles contre la protection du Seigneur. Selon les faits et selon le Statut de Rome de la CPI, Giraldo a commis un crime contre l'humanité en autant que les viols ont été généralisés. Mais pour la communauté, est-ce que ce crime est un outrage contre l'humanité?

Au sud de la capitale du pays (le sud de Bogota concentre la population plus pauvre), dans une zone appelée Ciudad Bolívar, les voisins savent que Maria, fille de 6 ans, est envoyée tous les jours chez Pedro, âgé de plus de 60 ans, pour qu'il profite sexuellement d'elle en échange d'une *panela* (produit qui s'obtient de la canne de sucre, moins cher qu'une livre de sucre). Récemment, les médias ont pris connaissance d'une histoire semblable qui se passe aussi à Bogota, à Corabastos, le plus grand marché de la ville.

En ce qui concerne les droits politiques des femmes

Pendant la domination paramilitaire, les organisations de femmes ont été stigmatisées comme subversives. Plusieurs parmi elles, pour préserver leur vie, ont laissé de côté les revendications explicites envers la réalisation des droits civils, politiques, économiques, sociaux et culturels. D'autres organisations comme l'Association nationale qui groupe femmes paysannes et indigènes (ANMUCIC) et l'Organisation féminine populaire (OFP) ont souffert la persécution, les assassinats et le viol avec de sérieuses conséquences pour leurs organisations et leur réussite politique.

La démobilisation des paramilitaires n'a pas signifié pour les femmes organisées la possibilité de redresser leur drapeau. Leurs revendications pour la vérité, la justice et la réparation sont vues, sous le scénario le plus favorable, comme obstacles pour atteindre la paix et la réconciliation ou bien comme demandes exagérées ou une espérance

de devenir riche avec les biens acquis par les paramilitaires, selon l'affirmation d'un démobilisé, il y a deux ans. L'année dernière Yolanda Izquierdo a été assassinée le 1er février; elle était leader d'un groupe de 700 victimes qui réclamait leur droit sur une terre expropriée par les paramilitaires. Comme conséquence de cet assassinat, plusieurs familles ne veulent pas poursuivre leur réclamation. Le 7 février 2007, Carmen Cecilia Santana Romana a été aussi assassinée; elle était leader syndicaliste et elle était en train de préparer une demande à propos de l'assassinat de son mari commis par les paramilitaires. La même année, le 23 avril, Judith Vergara Correa est assassinée; elle était une activiste de paix de Redepaz et faisait l'accompagnement d'un groupe de mères victimes du paramilitarisme.

En ce qui concerne les droits économiques

À l'Est du pays, pendant que Miguel Arroyave était le plus grand et puissant narcoparamilitaire de la zone, les revenus du commerce de la drogue pouvaient totaliser la somme de 70 millions de dollars US. Les salaires des hommes armés en 2005 oscillaient, selon leur travail, entre 210 dollars canadiens et 5 300 dollars canadiens par mois. Les femmes qui offraient des services sexuels pour la troupe pouvaient avoir comme revenus 52 dollars canadiens pour une fin de semaine et celles qui servaient les commandants entre 1 050 dollars canadiens et 10 500 dollars canadiens.

Les femmes qui travaillaient comme cuisinières dans les plantations de coca pouvaient gagner 79 dollars par jour. Dans cette zone, dans la ville capitale du département, les filles qui travaillaient comme prostituées gagnaient 8 dollars pour chaque relation, tandis que le salaire minimum pour un jour de travail était évalué, en 2007, à environ 8 dollars et que les femmes qui font des ventes ambulatoires gagnaient au maximum 3 dollars pour une journée de travail dans la rue. Le chômage au niveau national était selon l'organisme officiel de 11 %; selon des études privées dans cette ville 75 % du travail est informel, et 48 % des gens qui faisaient ce genre de travail étaient des femmes chefs de famille avec, en moyenne, 4 personnes à charge.

La politique pour assister la population démobilisée inclut un forfait quotidien de 358 000 pesos (188 dollars canadiens) à peu près, à être payé tous les mois pendant un an et demi. Par contre, l'assistance prévue pour la population déplacée a droit, selon la loi, à deux salaires minimum pendant trois mois, exceptionnellement cette aide peut être prolongée pour trois mois.

Récemment j'ai interviewé un groupe de femmes qui avaient participé comme miliciennes dans des groupes paramilitaires; elles sont maintenant démobilisées et sont couvertes par la politique de réinsertion du district de la capitale (de Bogota). Trois d'elles sont entrées dans le groupe pour échapper à la violence faite contre elles

dans leur foyer soit par la mère, soit par le père ou la belle-mère. Une d'elles était entrée d'abord dans la guérilla à l'âge de 11 ans, elle s'est échappée et, en conséquence, elle croit que le commandant a assassiné son père. Pour cette raison, elle a décidé de s'enrôler avec les paramilitaires. Une quatrième a décidé de faire partie des milices parce qu'elle avait été forcée à se déplacer, elle avait une petite fille et elle avait besoin de travail; les paramilitaires lui assuraient un salaire. Une des femmes reçoit actuellement des pressions pour se réarmer.

Ce panorama oblige à insister sur le travail de défense, de promotion et de revendication des droits sexuels et reproductifs, des droits à vivre une vie libre de violence et à avoir accès aux ressources économiques. Comme minimum, l'État, pour sécuriser la population, doit concevoir des politiques publiques en concordance avec les compromis acquis comme signataire de différents conventions et traités établis par les Nations Unies et l'Organisation des États américains envers la protection des femmes contre toutes formes de violence et de discrimination.

L'État a la responsabilité de garantir l'exercice des droits sexuels et reproductifs de la population et de garantir une vie libre de violences pour les femmes. La conférence du Cairo en 1994 et le programme issu de celle-ci, ainsi que la Cedaw (1975), la convention de Belem do Para et la Résolution 1325 (2000) resteront lettre morte tant que la conception de la sécurité-état restera prioritaire. Une société répressive, coercitive, qui exploite la sexualité en tant que marchandise et commet des abus et de la violence sexuelle détruit l'autonomie de la personne. Les féministes insistent sur l'importance des droits sexuels et reproductifs puisqu'il s'agit du corps des femmes, celui qu'on exploite soit comme marchandise pour le plaisir d'autres, soit comme ventre pour la reproduction de l'espèce, du groupe ethnique, ou de la communauté. Les droits sexuels et reproductifs sont le droit des femmes à disposer de leur corps. La garantie de l'exercice des droits sexuels devient le symbole de la liberté et de l'autonomie.

L'État devrait aussi garantir la sécurité économique des femmes, comme il est obligé aussi de protéger les droits économiques en général. Pour les femmes, la garantie d'accès aux biens et ressources signifie la possibilité de satisfaire leurs besoins alimentaires, leurs besoins de santé et d'éducation ainsi que les besoins des personnes à charge; la sécurité économique pour les femmes signifie aussi la possibilité de prendre par soi-même des décisions. L'absence ou la précarité du travail se traduit pour les femmes en dépendance de tierces personnes, en général des hommes. La majorité des femmes se voient obligées d'accepter des travaux dénigrants ou qui constituent des risques pour leur sécurité physique, psychologique et sexuelle.

L'État a l'obligation de garantir aussi la participation des femmes là où les décisions sont prises, puisque c'est justement là que le devenir de la société est décidé.

Pour conclure

Je veux souligner qu'une conception de la sécurité basée sur la défense de l'État encourage la méfiance et l'attaque à l'égard des gens tandis qu'une conception de la sécurité humaine féministe encourage la confiance et la défense des gens. Pour la sécurité de l'État centriste, l'utilisation de la force et même de la violence est la règle; pour la sécurité humaine, c'est une exception. La sécurité de l'État requiert de penser aux mesures de contrôle, aux dangers, ou aux possibles attaques des ennemis; elle requiert de penser comme l'ennemi. La sécurité humaine dépense son imagination à trouver des solutions pour les problèmes de famine, de contamination, d'iniquité, de discrimination; elle requiert de penser comme les enfants, comme les femmes, comme les LGTB, comme les hommes, comme les indigènes, comme chacune des particularités de l'humanité. La sécurité de l'État centriste conçoit les droits humains comme des parties qui peuvent être raccourcies ou abrogées selon un bien supérieur extrahumain; la sécurité humaine situe les droits de la personne comme un bien qui peut toujours être mieux satisfait.

D'autre part, les droits humains sont un pacte de solidarité. Dire que quelqu'un a des droits et aussi dire qu'elle ou lui est un être humain, une personne qui jouit de la protection et des soins de l'État, c'est assurer que, si ses droits sont violés, l'État agira pour renverser l'agression; si le violeur est l'État, ce sera la société qui fera le plaidoyer; si la société n'est pas capable de faire valoir les droits de cette personne, c'est la communauté internationale qui devra intervenir. La Charte des droits humains est une reconnaissance de notre caractère humain, de la valeur que chacune et chacun de nous possède et de l'importance qu'a notre bien-être pour les autres.

§

Luz PIEDAD CAICEDO, anthropologue. Coordonnatrice du département de la recherche à la Corporation Humanas en Colombie, elle a mené d'importants travaux sur l'impact du programme Désarmement, démobilisation et réinsertion (DDR) sur la vie et la sécurité des femmes colombiennes.

Source : PIEDAD CAICEDO, Luz, « La défense des droits des femmes après le 11 septembre », *Dossier du Congrès – 2008 – D'hier à demain : des voies de solidarité*, Montréal, 2008, p. 27-32.

CHAPITRE 7 : DE CRISES EN RÉVOLTES, 2009-15

CRISE ALIMENTAIRE : PERSPECTIVES AFRICAINES

Augusta HENRIQUES

Garder les liens avec la Terre, promouvoir la souveraineté alimentaire

Avant tout, je voudrais remercier L'Entraide missionnaire de l'invitation à me joindre à vous pour ces journées de réflexion et d'échange autour des problématiques d'actualité qui nous affectent tous dans cette ère de globalisation. Une ère où nous connaissons des crises globales du point de vue alimentaire, environnemental, énergétique et économique.

Actuellement, on parle même d'une crise sanitaire liée à la pandémie déclarée de la grippe H1N1. Mais cela est une autre histoire racontée en versions différentes. Certains soutiennent que la vraie pandémie n'est pas celle de la grippe H1N1, mais plutôt une pandémie du profit liée à l'industrie pharmaceutique… Par l'entremise des médias, une psychose est générée à l'échelle mondiale sur les effets éventuellement néfastes de cette nouvelle grippe qui, jusqu'à présent, est loin d'être la plus mortelle que nous ayons connue. Cela a favorisé une ruée vers un médicament produit exclusivement par deux laboratoires, et a incité tous les États du monde et les organisations internationales de la santé à investir, en toute légitime conscience, des sommes astronomiques pour rendre ce médicament miracle disponible au public, finançant ainsi indirectement ces laboratoires…

Il est vrai que nous faisons face, depuis quelques années, à des crises cycliques nous rappelant que la gouvernance mondiale est elle-même affectée et en crise. À l'image des plus grosses banques du monde tombées en faillite l'année passée, les modèles sur

lesquels nous conduisons nos sociétés s'effondrent, sur les plans autant économique, social, culturel et environnemental que spirituel et éthique.

Je viens de la Guinée-Bissau, un h etit pays côtier de l'Afrique occidentale de 36 000 km^2 et d'un peu plus d'un million et demi d'habitants. Un beau pays aux multiples visages, brodé des tons infinis de vert. La Guinée-Bissau bénéficie d'une biodiversité impressionnante. Vraie mosaïque culturelle, elle est formée d'une vingtaine d'ethnies qui cohabitent jusqu'à présent en harmonie. Chaque ethnie a sa propre langue et ses modes spécifiques de gestion des espaces et des ressources naturelles qui l'entourent. Ce qui constitue, dans son ensemble, un authentique trésor de connaissances et de savoirs centenaires.

Paradoxalement, la Guinée-Bissau figure parmi les six pays les plus pauvres de la planète. Beaucoup parmi vous n'ont probablement jamais entendu parler de ce pays. Certains parmi vous ont peut-être appris par la presse que ce pays est devenu la plaque tournante la plus importante pour le narcotrafic en Afrique occidentale, entre l'Amérique latine et l'Europe. Mais plus récemment, l'image de la Guinée-Bissau qui a circulé partout dans le monde est celle du pays où l'on a assassiné son président en le coupant en morceaux, à coup de machette…

Moi, je préfère présenter la Guinée-Bissau comme la patrie d'Amilcar Cabral, un des plus brillants intellectuels nationalistes africains, défenseur de la théorie de la lutte de libération anticoloniale comme acte culturel, qui a guidé notre lutte armée de libération nationale vers l'indépendance. Ceux et celles qui ont pu connaître vraiment mon pays partagent mon avis, je crois, par exemple au Canada, Lise Latrémouille, ancienne directrice d'InterPares, et Manon Labrèche, ancienne coordinatrice du CECI en Guinée-Bissau. En réalité, l'une et l'autre réalité constituent des facettes différentes d'un même pays.

Je travaille pour *Tiniguena,* une ONG bissau-guinéenne créée en 1991, dont la mission est de **promouvoir un développement participatif et durable, fondé sur la conservation des ressources naturelles et culturelles et l'exercice de la citoyenneté.** Le mot Tmiguena signifie en Cassanga, une des ethnies de mon pays, *cette terre est à nous*. En effet, depuis sa création, *Tiniguena* œuvre pour que les Bissau-guinéens s'approprient leurs espaces et leurs ressources naturelles, au niveau local et national, et soient responsables de leur bonne gestion, tout en valorisant ce riche patrimoine pour la promotion du bien-être des générations présentes et futures. La vision de *Tiniguena,* depuis sa création, est de faire en sorte que **la Guinée-Bissau soit notre terre promise :** un endroit où il fait bon vivre, où on peut élever nos enfants et voir le pays progresser pour offrir de meilleures conditions de vie à ses populations actuelles et aux générations futures. C'était le rêve d'Amilcar Cabral, le fondateur de notre nation. Cabral a inspiré beaucoup de leaders d'ONG comme nous, qui avons trouvé

dans l'action citoyenne une façon de ne pas laisser tomber la Guinée-Bissau et de nous investir à fond pour aider à construire notre avenir et celui de nos enfants dans la terre de nos ancêtres.

Pendant des années, nous avons développé des actions d'information et de sensibilisation du public et des décideurs, pour les amener à mieux connaître et valoriser le riche patrimoine naturel et culturel de la Guinée-Bissau. Nous avons mené ce plaidoyer sur des dossiers stratégiques pour l'avenir de ce patrimoine. Nous avons soutenu les initiatives locales de paysans et de paysannes ainsi que de jeunes dans trois régions du sud du pays, pour améliorer leurs conditions de vie,-tout en assurant la conservation et la mise en valeur des espaces et des ressources naturelles. Nous avons appuyé leurs projets porteurs de changement notamment dans les domaines de l'agriculture intégrée, de la pêche artisanale responsable, de la sécurité alimentaire; nous avons soutenu le développement des activités génératrices de revenus, ainsi que les iniatives de promotion socioculturelle et d'appui au transport et à la communication pour le désenclavement des populations et de leurs produits.

Les crises énergétique, alimentaire et économique qui ont affecté le monde ces dernières années, ont frappé encore plus durement les populations les plus vulnérables de la planète, celles de notre région et de mon pays en particulier. Cela s'est traduit notamment par une augmentation vertigineuse des prix des denrées alimentaires et du coût de la vie en général. Vous avez certainement entendu parler des revendications populaires et des mouvements sociaux déclenchés un peu partout en Afrique, autour de la problématique de *la vie chère.* La crise économique ne fait qu'empirer la situation, bien qu'elle n'ait pas encore touché notre région aussi fortement qu'ailleurs. Peut-être n'est-ce qu'une question de temps?

Pourtant, notre pays est très riche en ressources naturelles et notre région capable de produire suffisamment de biens alimentaires pour nos populations. En Guinée-Bissau, nous avons plus de quatre mois de pluie par année, des cours d'eau douce, de la terre fertile en abondance, des semences et des cultures alimentaires diversifiées. Il s'y trouve une importante population encore liée à la terre, qui connaît son milieu comme personne d'autre et laboure ses champs en ayant recours à des techniques et des variétés de semences testées par la nature et améliorées par des paysans et paysannes depuis des siècles…

Alors, pourquoi sommes-nous affectés par la crise alimentaire? Pourquoi des enfants et des femmes des villes et de certains villages de mon pays souffrent-ils de malnutrition et/ou n'accèdent-ils que difficilement à de la nourriture de qualité? Pourquoi la famine continue-t-elle à tuer et à anéantir des enfants, des femmes, des paysans de notre continent?

La paysannerie africaine a été déstructurée par l'adoption de politiques non adaptées,

promues par les institutions de Breton Woods, qui ont amené nos États à imposer des cultures de rentabilité au détriment des cultures alimentaires. Le dumping des biens alimentaires à très bas coûts sur nos marchés peu organisés, en concurrence déloyale avec nos produits locaux, a découragé notre production alimentaire. D'où la perte de variétés de production et de savoirs stratégiques pour la souveraineté alimentaire de nos pays et d'une partie essentielle de notre précieux patrimoine génétique. L'importation des modèles de consommation qui nous sont étrangers, alliée à l'abandon de la paysannerie par l'État ainsi qu'à la macrocéphalie de nos villes, a favorisé l'exode rural, surtout parmi la jeunesse, laissant nos villages de plus en plus exsangues. Les villes se remplissent d'une population toujours plus nombreuse, sans pourtant être structurées pour les loger et les nourrir, favorisant ainsi le développement de toutes sortes de vices, la violence en particulier. Une fois éloignés de leur terre natale, les jeunes ne se sentent plus redevables à leur communauté. Ils remettent en question les valeurs transmises par leurs parents, face à des modèles importés qui les déracinent hélas! mais les séduisent et auxquels ils s'accrochent. Pire encore, à ceux qui restent encore aux villages, ils exhibent ces nouveaux modèles comme des signes de progrès. Plus question d'envisager le retour à la paysannerie !

Mais, quand la crise alimentaire frappe le monde, ce sont les habitants des villes qui en souffrent le plus : pas de travail, pas de terre à cultiver, pas de recours aux écosystèmes de la nature pour fournir des aliments... Un nouveau lumpenprolétariat pullule, erre en périphérie urbaine et sert à la perfection les intérêts de toutes sortes de trafiquants et de bandits.

Tiniguena a profité de ce contexte de crise pour donner un nouvel élan à son travail d'information, de sensibilisation et de plaidoyer, en rappelant aux Guinéens, que **nous vivons de ce que la terre nous donne et** (que) **nous sommes profondément dépendants de *ce* que nous faisons d'elle.** À l'aide d'outils de sensibilisation très efficaces développés depuis 15 ans, comme des cartes postales et un calendrier publiés annuellement, des émissions radiophoniques, nous abordons maintenant différemment la nouvelle problématique de la souveraineté alimentaire. Dans un langage simple, nous expliquons à nos gens que l'alimentation est une question de droit et de souveraineté, que la crise alimentaire est liée à une business qui exploite et fabrique la famine. Nous leur disons que nous avons à faire des choix fondamentaux pour notre avenir : promouvoir la souveraineté alimentaire ou se spécialiser pour l'exportation; produire pour nous nourrir ou pour fournir des agro-carburants aux voitures des riches; cultiver des variétés locales que nous sommes capables de renouveler à chaque année ou des cultures transgéniques qui dépendent des multinationales de l'agro-business?

Ces choix, leur disons-nous encore, doivent être faits par les populations, puisque ce sont elles qui payent toujours la facture des bonnes ou des mauvaises politiques.

Nous expliquons à nos populations, à nos dirigeants, à notre jeunesse, que l'agriculture familiale est l'avenir d'une communauté, d'un pays et d'un peuple qui veut garder ses liens avec la terre et ne pas être dépendante des autres pour se nourrir. Cette agriculture est à notre portée, nous savons comment faire ! En situation de crise, on peut mieux comprendre comment il est fondamental de garder des liens avec la Terre, de conserver notre droit et notre capacité de produire ce qu'on mange et manger ce qu'on produit. En situation de crise, on peut mieux comprendre combien il est important de garder le contrôle de la production des biens dont nous avons besoin pour notre propre alimentation.

Nous avons mis en œuvre d'autres axes de travail en Guinée-Bissau pour expliquer à nos populations, surtout aux paysannes et paysans avec lesquels nous travaillons, l'origine de la crise alimentaire et les avenues possibles qui permettront de défendre leurs intérêts à court, moyen et long terme. En plus des débats et des conférences, des rencontres et des échanges autour de la question de la souveraineté alimentaire réalisés au niveau local, national et régional, nous avons investi sur le moyen et le long terme, en renforçant le travail déjà entrepris depuis quelques années, d'appui à la valorisation et à la promotion de la consommation des produits issus de la biodiversité, avec ancrage culturel et viabilité économique. À cet effet, nous soutenons des agriculteurs de trois régions du sud de notre pays, dans la production, la promotion et la commercialisation de quatre produits agro-alimentaires, de produits de l'artisanat et de la pharmacopée traditionnelle. Une ligne de produits a été créée, appelée *kil ki di nos ten balur,* ce qui signifie en langue locale : *ce qui est à nous, c'est bon.*

Nous nous sommes engagés à travailler avec d'autres acteurs impliqués dans le même genre de projet, dans le but de créer un environnement économique, politique et social favorable à ce type de production et de valorisation des produits locaux, notamment en créant un label spécifique : *Produits de la Terre* made in GB.

Pendant que nous vivions la crise alimentaire, nous avons appris que notre pays était visé par un projet d'investissement à hauteur du milliard de capitaux liés aux casinos (Geocapital, groupe Stanley Ho), pour la production d'agro-carburants à partir de la *jatropha,* une plante non comestible. Nous nous sommes alliés à d'autres partenaires pour monter une stratégie de plaidoyer autour de ce projet. À la veille de son approbation au Conseil des ministres, nous avons produit et diffusé auprès de certains d'entre eux *un mémorandum* expliquant d'une façon très simple et claire, les enjeux liés aux agro-carburants. Nous avons appris récemment que, grâce à ce *mémorandum* et au plaidoyer fait par d'autres partenaires impliqués, ce projet a été fortement contesté et le Conseil des ministres a ajourné sa décision. Beaucoup d'entre nous ne croyaient pas que nous arriverions aussi loin ! C'est vrai, rien n'est encore gagné, mais rien n'est perdu non plus ! Voilà une des leçons que nous avons apprises : nous sommes bien plus puissants

que nous ne le croyons! Mais, pour y arriver, nous devons nous organiser, tisser des alliances et des complicités, être persévérants et combatifs.

Cependant, nous avons encore besoin de renforcer nos capacités de plaidoyer et de travailler en réseau, de lier davantage notre travail du niveau national avec celui du niveau régional et international mené par d'autres coalitions telles que la COPAGEN.

La COPAGEN est la Coalition pour la défense du patrimoine génétique africain, créée en février 2004, à Grand Bassin en Côte d'Ivoire. J'y étais et j'ai eu l'honneur de compter parmi les membres fondateurs. Un moment historique ! C'était exaltant de voir tous ces militantes et militants de mouvements sociaux provenant de tous les pays de l'Afrique occidentale, des animateurs et des cadres d'ONG, des paysans, des scientifiques et des intellectuels, réunis pour débattre de la situation de la biosécurité dans chacun de nos pays, définir des objectifs et des stratégies d'action à court et à long terme et, au même moment, adopter une charte constitutive du mouvement présentée au monde entier à travers les médias.

Depuis sa création, la COPAGEN s'est battue et se bat encore pour informer et sensibiliser les populations africaines, en particulier les paysans, les scientifiques, les intellectuels, les leaders d'opinion et nos dirigeants, aux enjeux et risques associés à l'introduction des organismes génétiquement modifiés (OGM) en Afrique. La COPAGEN milite pour que nos États adoptent un cadre institutionnel et juridique assurant la biosécurité et protégeant la biodiversité dans nos pays et dans la région. Elle intervient aussi pour dénoncer des initiatives et des projets pouvant menacer le patrimoine génétique de la région et l'agriculture paysanne en Afrique.

Depuis le Forum Mondial pour la souveraineté alimentaire réalisé en février 2007 à Selingue au Mali, un événement plus connu sous le nom de Forum de Nyéléni, la COPAGEN, qui a participé activement à son organisation, a réorienté son action vers la promotion de la souveraineté alimentaire. Nous n'y étions pas cette fois. Depuis quelques années, notre investissement dans ce formidable réseau s'affaiblit peu à peu par manque de temps. En effet, l'une de nos grandes faiblesses à *Tiniguena* et en Guinée-Bissau, c'est le manque de disponibilité en temps et en énergie pour nous investir dans le travail de coalition non seulement dans notre pays, mais aussi aux niveaux régional et international. Nous sommes trop pris par le travail au jour le jour pour faire avancer nos projets et nos engagements. Nous sommes submergés par les événements politiques qui affectent notre quotidien et la vie des populations avec lesquelles nous travaillons, des événements qui nous détournent de notre action.

C'est ainsi que nous avons loupé un *momentum* unique à Nyéléni, qui aurait pu nous inspirer et renforcer notre action citoyenne chez nous. Nos combats ne peuvent pas avoir d'issues durables si nous ne nous associons pas à des combats similaires près de nous, dans notre région, dans notre planète.

Actuellement, la COPAGEN se bat contre des projets, des initiatives et des politiques qui menacent la souveraineté alimentaire dans notre sous-région. L'une de ces menaces, c'est l'accaparement des terres, au Sénégal, au Mali, au Bénin, en Guinée-Bissau en particulier, par des multinationales et des hommes d'affaires étrangers, avec la complicité de nos dirigeants et des entrepreneurs privés, pour le développement d'une agriculture intensive liée à la production des agro-carburants et d'autres cultures de rentabilité. Les agriculteurs qui cultivaient de petites parcelles de terre pour leur alimentation quotidienne sont souvent réduits à la condition d'ouvriers agricoles sur leur propre terre, ce qui constitue une entrave majeure à la souveraineté alimentaire en Afrique de l'Ouest.

L'autre menace contre laquelle la COPAGEN se bat c'est le fameux *projet AGRA,* une sorte de réédition de la Révolution Verte en Afrique, soutenue par des institutions privées et publiques américaines, mais aussi par des Africains, entre autres, des personnalités reconnues mondialement. À première vue, le projet semble intéressant, puisqu'il veut appuyer le développement de l'agriculture en Afrique.

Mais, à la lumière du diagnostic établi dans le cadre de ce projet sur l'origine et les causes de la famine en Afrique, nous pouvons discerner les vraies intentions des promoteurs. Ils considèrent que l'Afrique souffre de la famine parce qu'elle n'est pas en condition de produire des aliments en quantité suffisante pour nourrir ses populations. Un ensemble d'obstacles sont identifiés parmi lesquels l'insuffisante productivité et la faible résistance des variétés utilisées aux maladies et aux insectes, etc. Nous comprenons donc que, une fois ce problème identifié, la solution au cœur du projet consiste à introduire des variétés plus productives et plus résistantes aux maladies, aux insectes, à la sécheresse, etc. Évidemment, ces semences sont fabriquées ailleurs, aux États-Unis, au Canada ou en Europe, par de grosses compagnies de l'agro-business, qui en détiennent le monopole et se font financer par leur gouvernement pour trouver de nouveaux marchés, **faisant des affaires avec la FAMINE.** Les paysans africains qui, jusqu'à présent, reproduisaient et échangeaient gratuitement leurs semences en utilisant des techniques adaptées aux sols et aux climats, vont perdre ainsi leur autonomie dans la production des cultures alimentaires et deviendront dépendants des multinationales de l'agro-business. Nos populations et nos pays deviendront ainsi entièrement dépendants de l'extérieur pour assurer leur alimentation.

De plus, pour avoir toutes les « qualifications » requises, les variétés à introduire seront certainement des OGM ou des variétés améliorées selon des critères déterminés par d'autres intervenants que les paysans. De cette façon, en plus de rendre dépendant des semences étrangères, le projet AGRA va, en réalité, « financer » la production et l'introduction de variétés transgéniques en Afrique, contaminant les semences locales

et conduisant à la perte d'un riche patrimoine génétique stratégique pour la vie en Afrique et de valeur inestimable pour l'humanité.

Nous vivons une époque où grâce à la défense farouche des droits de propriété intellectuelle par l'Organisation mondiale du commerce (OMC), la biopiraterie est protégée et encouragée. Il s'agit d'une nouvelle forme de colonisation, si bien décrite par l'écrivaine Vandana Shiva dans son livre *La bio piraterie ou le retour de Colombo 500 années plus tard.*

Les combats que la COPAGEN mène en Afrique doivent être reliés à ceux que vous menez ici au Canada et que d'autres citoyens mènent dans les pays du Nord. Il s'agit d'un même combat ! Vous ne voulez pas d'OGM chez-vous, n'est-ce pas? Ni à votre table, ni dans vos champs ! Mais les OGM sont fabriqués par des compagnies qui ont leur siège chez-vous, en Amérique du Nord et en Europe. Vous pouvez **et vous devez** les suivre et les poursuivre pour tous les dégâts qu'ils sont en train de semer dans la nature et d'une façon irréversible, chez vous et chez nous!

C'est pour cela qu'il nous faut encore plus travailler ensemble! Au-delà de cette Conférence ! Chacun et chacune de nous assumant ses responsabilités là où il se trouve, mais sans oublier de se connecter, de se relier, d'échanger et de se renforcer mutuellement pour être plus forts dans nos actions. C'est pour cela que j'ai accepté de venir de loin vous joindre ici au Canada, à ce congrès, à un moment où notre agenda à *Tiniguena* et en Guinée-Bissau est bien chargé. Si nous ne tissons pas les liens qui nous unissent et qui peuvent nous rendre plus forts, nous ne pourrons pas nous en sortir. **Nous sommes trop peu nombreux, nous envisageons des combats trop complexes et durs, pour nous payer le luxe de rester seuls!...**

Je reviens sur le début de ma présentation. Nous connaissons des crises mondiales globales, parmi lesquelles une crise alimentaire qui condamne à la famine et la malnutrition des millions d'êtres un peu partout dans le monde, mais en particulier en Afrique. Ces crises nous rappellent que la gouvernance mondiale est elle-même en crise ! Mais ce système qui est à la base de notre gouvernance est aussi en crash ! ! ! Nous ne serons jamais capables de trouver, à l'intérieur de ce système, des solutions aux problèmes actuels qui nous oppriment et nous font souffrir, qui attaquent et érodent notre propre humanité!

Il est, en effet, impossible de comprendre et d'expliquer qu'avec toutes les connaissances, toute la richesse accumulée, les capacités de communiquer et de se déplacer, dans une ère d'abondance, nous vivions et acceptions paisiblement de vivre à côté de la pauvreté de millions d'êtres humains. Cela démontre l'aberration de ce système qui ne noug sert plus! Bien plus, les mesures de secours pouvant nous saliver n'existent pas. Il faut changer ce système !

Il faut concevoir et expérimenter de nouvelles façons de nous gouverner. NOUS

SOMMES CAPABLES DE LE FAIRE! Car nous n'avons pas hérité de Dieu les modes de vie qui nous détruisent. Ce sont des humains qui les ont conçus et nous ont conduits là où l'on se trouve. Sans les changements qui s'imposent, nous allons droit contre un mur! Les hommes et les femmes peuvent aussi changer ces méthodes, s'ils sont déterminés à le faire !

Ce nouveau système de gouvernance passera, à mon avis, par UN RETOUR À LA TERRE! Par la construction du paradis, là où on est. Pour redonner aux gens, là où ils sont, le droit de s'approprier leurs espaces et leurs ressources et de les gouverner avec dignité, d'une façon responsable, en gardant l'équilibre et l'harmonie entre les humains et avec tous les êtres avec lesquels ils partagent ces richesses. Équilibre et Harmonie qui se trouvent dans l'essence de la VIE! Garder et faire progresser notre humanité. Comme l'a dit tout à l'heure, M. Jacques Gélinas, « le seul vrai progrès n'est-il pas celui de la conscience??? »

§

Augusta HENRIQUES, directrice de Tiniguena-Esta terra è Nossa, une organisation de développement et d'éducation écologique de Guinée-Bissau. Diplômée de l'Institut supérieur de Service social de Lisbonne, Portugal, elle a une longue expérience en alphabétisation et éducation des adultes notamment au sein d'une équipe dirigée par le pédagogue brésilien Paulo Freire.

Source : HENRIQUES, Augusta, « Crise alimentaire : Perspectives africaines. Garder les liens avec la Terre, promouvoir la souveraineté alimentaire », *Dossier du Congrès – 2009 – Le monde en criseS : quelles voies de sortie?*, Montréal, 2009 – p. 22-29.

POUR UNE SORTIE DE CRISE : DES ALTERNATIVES ÉTHIQUES

François HOUTART

Le cadre du congrès de L'Entraide missionnaire est toujours inspirant et le thème choisi cette année 2009, *Le monde en crises : quelles voies de sortie?*, est particulièrement d'actualité. Je reprendrai avec vous quelques thèmes déjà traités ailleurs, notamment dans le cadre de l'Assemblée générale des Nations Unies, sous la présidence du Père Miguel d'Escoto. Pour bien planter le problème des solutions, il faut se rappeler quelques aspects fondamentaux de l'ensemble des crises.

Les multiples faces de la crise

Quand 850 millions d'êtres humains vivent sous la barre de la pauvreté et que leur nombre augmente, quand chaque vingt-quatre heures, des dizaines de milliers de gens meurent de faim, quand disparaissent jour après jour des ethnies, des modes de vie, des cultures, mettant en péril le patrimoine de l'humanité, quand le climat se détériore et que l'on se demande s'il vaut encore la peine de vivre à la Nouvelle Orléans, au Sahel, dans les îles du Pacifique, en Asie centrale ou en bordure des océans, on ne peut se contenter seulement de parler de crise financière.

Déjà les conséquences sociales de cette dernière sont ressenties bien au-delà des frontières de sa propre origine : chômage, chèreté de la vie, exclusion des plus pauvres, vulnérabilité des classes moyennes et allongement dans le temps de la liste des victimes. Soyons clairs, il ne s'agit pas seulement d'un accident de parcours ou d'abus commis par quelques acteurs économiques qu'il faudra sanctionner, nous sommes confrontés à une logique qui parcourt toute l'histoire économique des deux derniers

siècles. De crises en régulations, de dérégulations en crises, le déroulement des faits répond toujours à la pression des taux de profit : en hausse on dérégule, en baisse on régule, mais toujours en faveur de l'accumulation du capital, elle-même définie comme le moteur de la croissance. Ce que l'on vit aujourd'hui n'est donc pas nouveau. Ce n'est pas la première crise du système financier et certains disent que ce ne sera pas la dernière.

Cependant, la bulle financière créée au cours des dernières décennies grâce, entre autres, au développement des nouvelles technologies de l'information et des communications, a surdimensionné toutes les données du problème. L'économie est devenue de plus en plus virtuelle et les différences de revenus ont explosé. Pour accélérer les taux de profits, une architecture complexe de produits dérivés fut mise en place et la spéculation s'est installée comme un mode opératoire du système économique. Cependant, ce qui est nouveau, c'est la convergence de logique entre les dérèglements que connaît aujourd'hui la situation mondiale.

La crise alimentaire en est un exemple. L'augmentation des prix ne fut pas d'abord le fruit d'une moindre production, mais bien le résultat combiné de la diminution des stocks, de manœuvres spéculatives et de l'extension de la production d'agro carburants. La vie des personnes humaines a donc été soumise à la prise de bénéfices. Les chiffres de la bourse de Chicago en sont l'illustration.

La crise énergétique, quant à elle, va bien au-delà de l'explosion conjoncturelle des prix du pétrole. Elle marque la fin du cycle de l'énergie fossile à bon marché (pétrole et gaz) dont le maintien à un prix inférieur provoqua une utilisation inconsidérée de l'énergie, favorable à un mode de croissance accéléré, qui permit une rapide accumulation du capital à court et moyen terme. La surexploitation des ressources naturelles et la libéralisation des échanges, surtout depuis les années 1970, multiplia le transport des marchandises et encouragea les moyens de déplacement individuel, sans considération des conséquences climatiques et sociales. L'utilisation de dérivés du pétrole comme fertilisants et pesticides se généralisa dans une agriculture productiviste. Le mode de vie des classes sociales supérieures et moyennes se construisit sur le gaspillage énergétique. Dans ce domaine aussi, la valeur d'échange prit le pas sur la valeur d'usage.

Aujourd'hui, cette crise risquant de nuire gravement à l'accumulation du capital, on découvre l'urgence de trouver des solutions. Elles doivent cependant, dans une telle perspective, respecter la logique de base : maintenir le niveau des taux de profit, sans prendre en compte les externalités, c'est-à-dire ce qui n'entre pas dans le calcul comptable du capital et dont le coût doit être supporté par les collectivités ou les individus. C'est le cas des agro carburants et de leurs conséquences écologiques : destruction par la monoculture, de la biodiversité, des sols et des eaux souterraines,

et sociales : expulsion de millions de petits paysans qui vont peupler les bidonvilles et aggraver la pression migratoire.

La crise climatique, dont l'opinion publique mondiale n'a pas encore pris conscience de toute la gravité est, selon les experts du GIEC (Groupe international des experts du climat), le résultat de l'activité humaine. Nicolas Stern, ancien collaborateur de la Banque mondiale, n'hésite pas à dire que *les changements climatiques sont le plus grand échec de l'histoire de l'économie de marché.* En effet, ici comme précédemment, la logique du capital ne connaît pas les « externalités », sauf quand elles commencent à réduire les taux de profit.

L'ère néolibérale qui fit croître ces derniers, coïncide également avec une accélération des émissions de gaz à effet de serre et du réchauffement climatique. L'accroissement de l'utilisation des matières premières et celui des transports, tout comme la dérégulation des mesures de protection de la nature, augmentèrent les dévastations climatiques et diminuèrent les capacités de régénération de la nature. Si rien n'est fait dans un proche avenir, de 20% à 30% de toutes les espèces vivantes pourraient disparaître d'ici un quart de siècle. Le niveau et l'acidité des mers augmenteront dangereusement et l'on pourrait compter entre 150 et 200 millions de réfugiés climatiques dès la moitié du 21e siècle.

C'est dans ce contexte que se situe la crise sociale. Développer spectaculairement 20% de la population mondiale, capable de consommer des biens et des services à haute valeur ajoutée, est plus intéressant pour l'accumulation privée à court et moyen terme, que répondre aux besoins de base de ceux qui n'ont qu'un pouvoir d'achat réduit ou nul. En effet, incapables de produire de la valeur ajoutée et n'ayant qu'une faible capacité de consommation, ils ne sont plus qu'une foule inutile, tout au plus susceptible d'être l'objet de politiques assistentielles. Le phénomène s'est accentué avec la prédominance du capital financier. Une fois de plus la logique de l'accumulation a prévalu sur les besoins des êtres humains.

Tout cet ensemble de dysfonctionnements débouche sur une véritable crise de civilisation caractérisée par le risque d'un épuisement de la planète et d'une extinction du vivant, ce qui signifie une véritable crise de sens. Alors, des régulations? Oui, si elles constituent les étapes d'une transformation radicale et permettent une sortie de crise qui ne soit pas la guerre; non, si elles ne font que prolonger une logique destructrice de la vie. Une humanité qui renonce à la raison et délaisse l'éthique, perd le droit à l'existence.

Certes, le langage apocalyptique n'est pas porteur d'action. Par contre, un constat de la réalité peut conduire à réagir. La recherche et la mise en œuvre d'alternatives sont possibles, mais pas sans conditions. Elles supposent d'abord une vision à long terme, l'utopie nécessaire; ensuite des mesures concrètes échelonnées dans le temps et

enfin des acteurs sociaux porteurs des projets, au sein d'un combat dont la dureté sera proportionnelle au refus du changement.

Les moyens d'en sortir

Face à la crise financière qui affecte l'ensemble de l'économie mondiale et se combine avec une crise alimentaire, énergétique et climatique, pour déboucher sur un désastre social et humanitaire, diverses réactions se profilent à l'horizon. Certains proposent de punir et de changer les acteurs (les voleurs de poules, comme dit Michel Camdessus, l'ancien directeur du FMI) pour continuer comme avant. D'autres soulignent la nécessité de réguler le système, mais sans changer les paramètres, comme George Soros. Enfin, il y a ceux qui estiment que c'est la logique du système économique contemporain qui est en jeu et qu'il s'agit de trouver des alternatives.

L'urgence de solutions est le défi majeur. Il ne reste plus beaucoup de temps pour agir efficacement sur les changements climatiques. Au cours des deux dernières années, selon la FAO, 100 millions de personnes ont basculé sous la ligne de pauvreté, le besoin impératif de changer de cycle énergétique est à nos portes. Une multitude de solutions alternatives existent, dans tous les domaines, mais elles exigent une cohérence pour garantir leur efficacité; non pas un nouveau dogme, mais une articulation.

La vision de long terme peut s'articuler autour de quelques axes majeurs. En premier lieu, un usage renouvelable et rationnel des ressources naturelles, ce qui suppose une autre philosophie du rapport à la nature : non plus l'exploitation sans limite d'une matière, en l'occurrence objet de profit, mais le respect de ce qui forme la source de la vie. Les sociétés du socialisme dit réel, n'avaient guère innové dans ce domaine.

Ensuite, privilégier la valeur d'usage sur la valeur d'échange, ce qui signifie une autre définition de l'économie : non plus la production d'une valeur ajoutée, source d'accumulation privée, mais l'activité qui assure les bases de la vie, matérielle, culturelle et spirituelle de tous les êtres humains à travers le monde. Les conséquences logiques en sont considérables. À partir de ce moment, le marché sert de régulateur entre l'offre et la demande au lieu d'accroître le taux de profit d'une minorité. Le gaspillage des matières premières et de l'énergie, la destruction de la biodiversité et de l'atmosphère sont combattus, par une prise en compte des « externalités » écologiques et sociales. Les priorités dans la production de biens et de services changent de logique.

Un troisième axe est constitué par une généralisation de la démocratie, pas seulement appliquée au secteur politique par une démocratie participative, mais aussi au sein du système économique, dans toutes les institutions et entre les hommes et les femmes. Une conception participative de l'État en découle nécessairement, de même qu'une

revendication des droits humains dans toutes leurs dimensions, individuelles et collectives. La subjectivité retrouve une place.

Enfin, le principe de la multiculturalité vient compléter les trois autres. Il s'agit de permettre à tous les savoirs, même traditionnels, de participer à la construction des alternatives, à toutes les philosophies et les cultures, en brisant le monopole de l'occidentalisation, à toutes les forces morales et spirituelles capables de promouvoir l'éthique nécessaire. Parmi les religions, la sagesse de l'hindouisme dans le rapport à la nature, la compassion du bouddhisme dans les relations humaines, la soif de justice dans le courant prophétique de l'islam, la quête permanente de l'utopie dans le judaïsme, les forces émancipatrices d'une théologie de la libération dans le christianisme, le respect des sources de la vie dans le concept de la terre-mère des peuples autochtones de l'Amérique latine, le sens de la solidarité exprimé dans les religions de l'Afrique, sont des apports potentiels importants, dans le cadre évidemment d'une tolérance mutuelle garantie par l'impartialité de la société politique.

Utopies que tout cela ! Mais le monde a besoin d'utopies, à condition qu'elles se traduisent dans la pratique. Chacun des principes évoqués est susceptible d'applications concrètes, qui ont déjà fait l'objet de propositions de la part de nombreux mouvements sociaux et d'organisations politiques. L'adoption de ces principes permettrait d'engager un processus alternatif réel face aux règles qui président actuellement au déroulement de l'économie capitaliste, à l'organisation politique mondiale et à l'hégémonie culturelle occidentale et qui entraînent les conséquences sociales et naturelles que nous connaissons aujourd'hui. Les principes exprimés débouchent sur de grandes orientations qu'il est possible d'esquisser.

En effet, il est clair que le respect de la nature exige le contrôle collectif des ressources. Il demande aussi de constituer, en patrimoine de l'humanité, les plus essentielles à la vie humaine (l'eau, les semences…), avec toutes les conséquences juridiques que cela entraîne. Il signifierait également la prise en compte des « externalités » écologiques dans le calcul économique.

Privilégier la valeur d'usage exige une transformation du système de production, aujourd'hui centré prioritairement sur la valeur d'échange, afin de contribuer à l'accumulation du capital considéré comme le moteur de l'économie. Cela amène à la remise en place des services publics, y compris dans les domaines de la santé et de l'éducation, c'est-à-dire leur non-marchandisation.

Généraliser la démocratie, notamment dans l'organisation de l'économie, suppose la fin d'un monopole des décisions lié à la propriété du capital, mais aussi la mise en route de nouvelles formes de participations constituant les citoyens en sujets.

Accepter la multiculturalité dans la construction des principes exprimés signifie ne pas réduire la culture à une seule de ses composantes et permettre à la richesse du

patrimoine culturel humain de s'exprimer, de mettre fin aux brevets monopolisant les savoirs et d'exprimer une éthique sociale dans les divers langages.

Utopie ! Oui, car cela n'existe pas aujourd'hui, mais pourrait exister demain. Utopie nécessaire, car synonyme d'inspiration et créatrice de cohérence dans les efforts collectifs et personnels. Mais aussi applications très concrètes, sachant que changer un modèle de développement ne se réalise pas en un jour et se construit par un ensemble d'actions, avec un déroulement dans le temps divers. Alors comment proposer des mesures s'inscrivant dans cette logique et qui pourraient faire l'objet de mobilisations populaires et de décisions politiques? Bien des propositions ont déjà été faites, mais on pourrait en ajouter d'autres.

Sur le plan des ressources naturelles, un pacte international sur l'eau, prévoyant une gestion collective (pas exclusivement étatique) correspondrait à une conscience existante de l'importance du problème. Quelques autres orientations pourraient être proposées : la souveraineté des nations sur leurs ressources énergétiques; l'interdiction de la spéculation sur les produits alimentaires; la régulation de la production des agro carburants en fonction du respect de la biodiversité, de la conservation de la qualité des sols et de l'eau et du principe de l'agriculture paysanne; l'adoption des mesures nécessaires pour limiter à un degré centigrade, l'augmentation de la température de la terre au cours du XXIe siècle; le contrôle public des activités pétrolières et minières, au moyen d'un code d'exploitation international vérifié et sanctionné, concernant les effets écologiques et sociaux (entre autres les droits des peuples indigènes).

À propos de la valeur d'usage, des exemples concrets peuvent également être donnés. Il s'agirait de rétablir le statut de bien public, de l'eau, de l'électricité, de la poste, des téléphones, de l'Internet, des transports collectifs, de la santé, de l'éducation, en fonction des spécificités de chaque secteur. Exiger une garantie de cinq ans sur tous les biens manufacturés, ce qui permettrait d'allonger la vie des produits et de diminuer l'utilisation de matières premières et de l'énergie. Mettre une taxe sur les produits manufacturés voyageant sur plus de 1000 kms entre leur lieu de production et le consommateur (à adapter selon les produits) et qui serait attribuée au développement local des pays les plus fragiles; renforcer les normes du travail établies par l'Organisation internationale du travail (OIT), sur la base d'une diminution du temps de travail et de la qualité de ce dernier; changer les paramètres du PIB, en y introduisant des éléments qualitatifs traduisant l'idée du « bien vivre ».

Les applications de la démocratie généralisées sont innombrables et pourraient concerner toutes les institutions qui demandent un statut reconnu publiquement, tant pour leur fonctionnement interne que pour l'égalité dans les rapports de genre : entreprises, syndicats, organisations religieuses, culturelles, sportives. Sur le plan de

l'Organisation des Nations Unies, on pourrait proposer la règle des deux tiers pour les décisions de principe et de la majorité absolue pour les mesures d'application.

Quant à la multiculturalité, elle comprendrait, entre autres, l'interdiction de breveter les savoirs traditionnels; la mise à disposition publique des découvertes liées à la vie humaine (médicales et pharmaceutiques); l'établissement des bases matérielles nécessaires à la survie des cultures particulières (territorialité).

Un appel est lancé pour que les propositions concrètes soient rassemblées en un ensemble cohérent d'alternatives, qui constitueront l'objectif collectif de l'humanité et les applications d'une Déclaration universelle du Bien Commun de l'Humanité par l'Assemblée générale des Nations Unies. En effet, au même titre que la Déclaration universelle des Droits de l'Homme proclamée par les Nations Unies, une Déclaration universelle du Bien Commun de l'Humanité pourrait jouer ce rôle. Certes, les Droits de l'Homme ont connu un long parcours entre les Révolutions française et américaine et leur adoption par la communauté internationale. Le processus fut aussi progressif avant de proclamer la troisième génération des droits, incluant une dimension sociale. Très occidental dans ses perspectives, le document fut complété par une Déclaration africaine et par une initiative similaire du Monde arabe. Sans aucun doute, la Déclaration est souvent manipulée en fonction d'intérêts politiques, notamment par les puissances occidentales. Mais elle reste une référence de base, indispensable à toute légitimité politique et une protection pour les personnes. Aujourd'hui elle doit être complétée, car c'est la survie de l'humanité et de la planète qui est en jeu.

Une chose est certaine : la sortie de crise ne pourra se faire sans abandonner les paramètres de l'économie capitaliste et redéfinir les concepts de croissance, de développement et de prospérité. La traduction de ceux-ci dans les pratiques collectives et individuelles sera le résultat de nombreuses luttes sociales, du travail des intellectuels et des valeurs morales injectées dans la vie sociale. C'est aussi un impératif pour tous ceux qui se réfèrent au christianisme.

§

François Houtart, prêtre et sociologue belge. Fondateur du Centre Tricontinental (CETRI) et de la revue *Alternatives Sud*, professeur émérite de l'Université catholique de Louvain (UCL), il a contribué à diverses recherches socioreligieuses en Amérique latine, en Afrique et en Asie.

Source : « Pour une sortie de crise : des alternatives éthiques », *Dossier du Congrès – 2009 – Le monde en criseS : quelles voies de sortie?*, Montréal, 2009, p. 44-50.

LA NÉOLIBÉRALISATION DE L'AIDE AU DÉVELOPPEMENT

Nancy THEDE

Les alternatives sont-elles encore possibles?

Je suis extrêmement contente de pouvoir participer aujourd'hui à ce forum de réflexion critique soutenue par L'EMI depuis de nombreuses années, forum qui soulève des problèmes à la fine pointe de la pratique et de la théorie de la coopération et de la solidarité. C'est un privilège de contribuer à vos débats aujourd'hui.

Comme vous ne semblez pas avoir peur de poser des questions critiques, je me permettrai de partager avec vous certaines de mes réflexions qui, parfois, me paraissent, même à moi, un peu osées compte tenu du contexte. Mais je vais les mettre de l'avant auprès de vous et, par la suite, l'on verra bien où nous mènent les termes de ce débat. Ce sont des réflexions qui me viennent à partir d'une longue pratique dans la coopération, dans la solidarité et, depuis quelques années, à l'université où je prends un certain recul face à ces pratiques et où j'ai parfois le loisir de me poser des questions. Dans le feu de l'action, on n'a pas toujours le temps de se questionner ou, encore, notre positionnement nous conduit à poser des questions différentes.

En effet, j'ai travaillé pendant plus de 20 ans dans les ONG au Québec et au Canada. Avec d'autres collègues, on a essayé de développer la solidarité à travers la coopération en créant des espèces de « zones libérées » au sein de la coopération officielle. C'était toujours, on le savait, une activité assez marginale dans laquelle nous nous investissions pour développer une voie alternative, voire une voie d'avenir de la solidarité.

Maintenant, en regardant les 60 ans d'histoire de la coopération, son institutionnalisation depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, ce que je vois me fait croire qu'il est non seulement nécessaire mais urgent aujourd'hui de rejeter l'ensemble de l'édifice de la coopération au « développement », y compris cette solidarité qui s'est progressivement vidée de son sens, de sa substance même, à cause de son appropriation par des acteurs — officiels et non gouvernementaux — qui le transforment en activité technocratique. Maintenant on sert la « solidarité à toutes les sauces » et ça ne veut plus rien dire. Ce n'est plus porteur d'un projet alternatif; ce n'est plus porteur des valeurs qui, à son origine, en ont défini la nature.

La solidarité s'est transformée en une activité technocratique comme les autres aspects de la coopération au « développement », et je mets développement entre guillemets. Ce sont quelques jalons de ce cheminement, de ce questionnement, que je veux partager avec vous. Je tiens à préciser tout de suite que, à partir de ces questions, je n'ai pas résolu pour moi-même toutes les conséquences, toutes les alternatives possibles. Pour moi aussi, c'est une démarche toujours en cours. De multiples angles d'approche sont possibles. C'est pourquoi quelques mises en garde s'imposent.

Quelques mises en garde

Premièrement, mon exposé concerne des tendances que je décèle dans le champ de la coopération internationale, de l'aide, de la solidarité. Des tendances, à mon avis, lourdes et significatives, sans qu'elles soient les seules à exister ou sans que ces dynamiques soient monolithiques. Il surgit toujours, il est vrai, des tensions et des lieux de disputes à l'intérieur de n'importe quel phénomène social. Cependant, me semble-t-il, les tendances que je vais énoncer sont tellement lourdes aujourd'hui qu'elles anéantissent les disputes et les tensions internes. Certes, des changements ont eu lieu dans l'appareil gestionnaire ou dans les orientations de la coopération au développement; mais le fait même que vous vous posez des questions aujourd'hui est la manifestation que des changements sont en train de se produire actuellement.

Ces changements me semblent tellement lourds qu'ils transforment non seulement les modalités de la coopération et de la solidarité, mais leur sens même. En particulier, la progressive militarisation de la coopération et le fait que les pays donateurs définissent maintenant le développement comme un enjeu de leur propre sécurité nationale constituent des changements majeurs qui bouleversent profondément le monde de la coopération. Ma présentation s'attachera donc à identifier, à illustrer ces tendances lourdes et à expliquer pourquoi je considère qu'il faut abandonner la coopération au développement au profit d'un autre type d'investissement, un investissement plus directement politique et, par le fait même, solidaire.

J'ajoute deux autres mises en garde préalables. Premièrement, il est particulièrement difficile d'être critique par rapport à la coopération, parce que c'est une activité lourdement chargée de valeurs : très difficile d'être contre la vertu. Parce que la coopération est une activité perçue dans notre culture comme quelque chose de positif par définition, établir une distance critique devient extrêmement difficile, presqu'impensable. Le discours tenu par les acteurs de la coopération sur eux-mêmes et sur leur activité laisse place à la critique uniquement de la manière de faire, mais jamais à celle des buts poursuivis.

Deuxièmement, pour amorcer un travail d'analyse critique de la coopération, il importe de saisir la coopération comme une activité qui fait partie des rapports de force au niveau international, ce qui est encore vrai aujourd'hui. On ne peut pas comprendre la coopération en dehors de ces rapports, on ne peut pas la détacher des grandes transformations du monde. Ainsi, pour notre discussion aujourd'hui, il faut mettre « l'architecture de l'aide », comme on l'appelle depuis quelques années, dans le contexte des rapports de pouvoir, bien que la coopération internationale ne soit aujourd'hui qu'un aspect minime d'une transformation très vaste de la politique internationale de la sécurisation.

Parmi les nombreux mythes qui circulent sur la coopération, sur la solidarité, j'en choisis trois pour illustrer mon cheminement.

Mythe n^{o} 1 – L'aide vise le développement des pays du Sud

Vous avez discuté assez longuement de ce mythe dans vos congrès antérieurs, notamment l'année dernière, de façon assez magistrale, avec François Houtart et Jacques Gélinas. Finalement, dans les faits, après 60 ans de coopération et d'aide au développement, on n'a pas atteint le « développement ». Non seulement on ne l'a pas atteint, mais on est encore plus loin de l'atteindre qu'au début et aux lendemains de la Deuxième Guerre mondiale.

Cet argument n'est pas particulièrement nouveau. On peut penser à Tibor Mende qui, en 1972, a publié son livre choc *De l'aide à la recolonisation*. Certains avaient ces perceptions depuis très longtemps, malgré des modifications importantes dans les façons de faire la coopération, de livrer l'aide au développement. Ce questionnement a toujours été fréquent et il s'est réactualisé pendant les 6 décennies qui se sont écoulées depuis les débuts de la coopération.

Le constat, c'est que 60 ans d'aide internationale n'ont pas permis aux pays du Sud d'accéder au « développement ». Des institutions très conservatrices comme le Sénat du Canada l'ont reconnu ouvertement. En effet, en 2007, le Comité permanent du Sénat sur les affaires étrangères et le commerce international a émis un rapport sur l'action

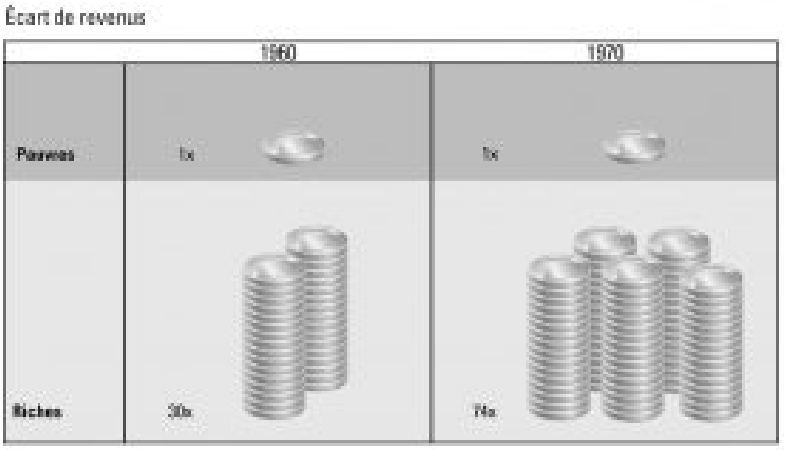
de la coopération du Canada en Afrique dans lequel on « a déploré les 40 ans d'échec de l'ACDI ».[1] Le Sénat du Canada lui-même affirme explicitement que l'action de la coopération canadienne a été un échec.

Au cours de ces 60 ans, des changements importants de stratégie se sont imposés au sein des institutions officielles de la coopération. Au fil des luttes contre la domination impérialiste, les structures de l'aide ont dû subir des modifications et ont connu des adaptations aux nouvelles conjonctures — que ce soit à partir des propositions venant des pays du Sud eux-mêmes (pensons au Nouvel ordre économique mondial des années 1970), ou à partir des nouveaux paradigmes émanant des organisations internationales (les besoins essentiels, le développement durable, la sécurité humaine et bien d'autres). Cependant, à long terme, les mécanismes de l'aide ont toujours retenu le même objectif, c'est-à-dire la reconstitution des liens de dépendance économique dans un monde postcolonial. Les institutions de la coopération sont devenues des mécanismes de reproduction de cette domination et de cette dépendance.

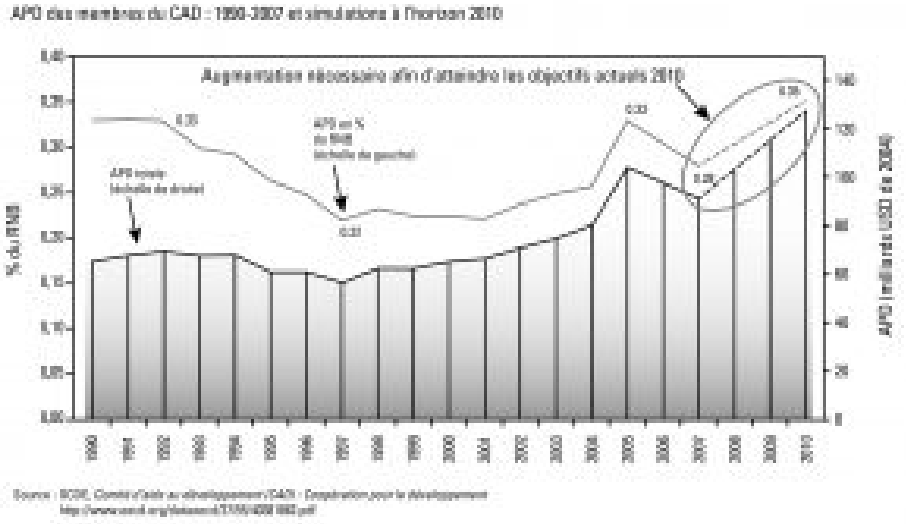
Pour illustrer cet échec du développement en terme quantitatif, certaines données sont frappantes. Aujourd'hui les pays du Sud transfèrent à chaque année vers les pays du Nord la somme nette de 600 milliards de dollars. Quand on considère le rapatriement des profits et le service de la dette, il s'agit bien de transfert net, après tous les investissements étrangers directs, après l'aide internationale : oui, un transfert net annuel de 600 milliards de dollars du Sud vers le Nord.

Une autre donnée. D'après le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD), selon son rapport sur le développement humain de 1999 (j'ai cherché sans succès des chiffres plus récents), le fossé entre le 20 % de la population mondiale la plus riche et le 20 % de la plus pauvre a plus que doublé entre 1960 et 1997.[2] En 1960, le fossé était de 30 à 1, c'est-à-dire le 20 % le plus riche gagnait 30 fois plus que le 20 % le plus pauvre. En 1997, soit 37 ans plus tard, le fossé a plus que doublé, il était 74 fois plus important. Un accroissement extrêmement important pendant une période qu'on pourrait considérer comme les années dorées de la coopération.

1. Canada. 2007b. *Overcoming 40 Years of Failure: A New Road Map for Sub-Saharan Africa.* Ottawa: Senate of Canada, Standing Senate Committee on Foreign Affairs and International Trade.
2. UNDP, *Human Development Report 1999: Globalization with a Human Face:* voir http://hdr. undp.org/reports/global/1999/en



Une autre donnée significative : l'accroissement de l'aide publique au développement (APD). Souvent, les ONG et l'OCDE, les organismes officiels de coopération, réclament des hausses importantes de l'APD, car les pays donateurs, c'est vrai, n'ont pas, pour la plupart, respecté leur engagement d'atteindre 0,7 % de leur revenu national brut comme contribution de l'aide au développement. Cependant, on voit que, depuis les 20 dernières années, on a connu un accroissement très important de l'APD dont le montant total a presque doublé depuis le début des années 2000. Face à cette tendance très accentuée, il faut se demander si on est en mesure d'utiliser ces fonds de façon constructive, de façon à ce qu'on atteigne le but du développement ou s'il ne faut pas plutôt revendiquer de bien utiliser les fonds existants plutôt que d'augmenter les montants de façon très rapide, sans véritable bilan.



Mythe n° 2 – Les Objectifs du millénaire pour le développement (OMD) et l'agenda de l'efficacité de l'aide constituent un virage dans les politiques officielles de coopération et visent à céder davantage de contrôle aux pays en voie de développement

Voilà une position soutenue par beaucoup d'analystes et d'acteurs de la coopération, qui voient dans la phase dite « post néolibérale » la reconnaissance d'un objectif de réduction de pauvreté, la mise de l'avant d'une série de processus censés remettre le contrôle du développement, ou le contrôle de la coopération, entre les mains des pays en voie de développement. Un nouveau départ pour la coopération, pourrait-on dire.

Je soutiens, au contraire, que cette position représente plutôt une nouvelle manière de mettre de l'avant les mêmes objectifs définis par la même approche néolibérale depuis le début des années 1980. Quelques transformations ont été nécessaires à cause de changements dans les rapports de pouvoir au niveau international (la fin de la guerre froide, par exemple), mais essentiellement, on voit la réitération de la même logique au fil des « bricolages » institutionnels de l'APD.

Si on prend, par exemple, l'objectif premier des OMD, — réduire la pauvreté extrême de moitié d'ici 2015 — ne faut-il pas se demander s'il s'agit vraiment de « développement »? Si on se rappelle ce qu'on visait par le développement au départ dans les années 50, et ce que visait la plupart des acteurs de la coopération jusqu'à une

dizaine ou une quinzaine d'années, jamais on aurait considéré que réduire la pauvreté — extrême et de moitié uniquement — représente le développement. Mais maintenant, la communauté internationale s'entend sur cette notion que le développement équivaut à réduire de moitié la pauvreté extrême.

Soixante ans après, quel constat d'échec accablant ! Les *Objectifs du millénaire* sont l'aveu des institutions internationales que toutes les tentatives de « développement » jusque-là, en s'appuyant sur la coopération et l'aide internationale, ont échoué.

On peut facilement déceler dans les OMD les principes de la logique néolibérale à l'œuvre. Notons, en particulier, que le fait de réduire la pauvreté est explicitement présenté dans les documents des institutions financières internationales comme une stratégie nécessaire pour augmenter la croissance et assurer l'intégration des pays pauvres ou des pays émergents dans le système économique international.

L'année dernière, à ce congrès, François Houtart a parlé d'une logique économique à l'œuvre depuis deux siècles. Je suis d'accord avec lui. Encore faut-il comprendre qu'il ne s'agit pas uniquement d'une logique économique, il s'agit aussi d'une logique politique, d'une logique culturelle, d'une logique idéologique et d'une logique symbolique. Cet ensemble de répercussions du néolibéralisme se trouve intégré dans nos façons de faire et les ONG, dont les travailleurs sont des gens assez intelligents en général, ont rapidement appris à les intégrer dans leurs programmes respectifs.

L'aide, « une camisole de force dorée »

Une chercheure américaine appelle l'architecture de l'aide actuelle « une camisole de force dorée »[3] pour les pays bénéficiaires de l'aide. L'image est assez parlante. L'auteure veut dire par là que les modalités et les conditions de l'aide proposées par les pays donateurs constituent une série de balises qui empêchent les pays bénéficiaires de sortir d'un espace — économique, politique, idéologique — prédéfini par les institutions de la coopération.

Je vais essayer de vous expliquer comment je vois le déploiement de ce processus de mise en place progressive et de balisage de l'espace de décision des pays du Sud. D'après moi, trois étapes sont présentées comme des phases de stabilisation par la Banque mondiale, par le Fonds monétaire international (FMI), par l'Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE) et par la plupart des agences bilatérales de coopération. Il est très intéressant de réfléchir à cette idée de stabilisation parce que rien ne fait plus peur aux institutions néolibérales que l'imprévisibilité, la dissension sociale par exemple, les mobilisations, etc. — bref, les risques de déstabilisation de leur modèle.

3. Susanne Soederberg, "American Empire and 'ExcludedStates': The Millennium Challenge Account and the Shift to Pro-Emptive Development"*, Third World Quarterly,* Vol. 25, No. 2 (2004), pp. 279-302

En identifiant trois étapes successives, je ne veux pas dire qu'il s'agissait dès le départ d'un plan préétabli. Non, c'est une logique qui anime les institutions internationales et les amène à développer de nouvelles politiques en lien avec les changements de la conjoncture internationale, une logique qui se déploie différemment mais selon les mêmes principes de base.

Phase 1 : la stabilisation économique (années 1980)

Vous êtes assez familiers sans doute avec la phase de stabilisation économique qui s'est développée dans les années [19]80 à travers notamment les programmes d'ajustement structurel (PAS). Pendant cette phase, en utilisant la crise de la dette du début des années [19]80 comme levier, les institutions internationales et les pays du Nord ont réussi à obliger les pays du Sud, s'ils voulaient continuer à recevoir de l'argent, à accepter un certain nombre de conditions censées stabiliser des économies devenues vulnérables en raison de leur fort endettement. Les gouvernements du Sud ont eu, eux aussi, une part de responsabilité, c'est évident. Selon cette entente, les pays concernés doivent accepter une réorientation de leurs économies et de leurs objectifs de développement par le biais de prêts. Leur niveau d'endettement (plus précisément, le niveau du service de la dette) servira de levier pour imposer cet arrangement. Les principes de base de cette réorientation, vous les connaissez très bien, tournent essentiellement autour de la réduction du rôle de l'État dans l'économie, dont la conséquence est la privatisation, la déréglementation et l'instauration d'un soi-disant libre-marché. Bref, ce sont tous des principes de libéralisation économique.

Phase 2 : la stabilisation politique (années 1990)

Avec la décennie suivante, les années [19]90, on se trouve subitement dans l'après-guerre froide. C'est un événement non planifié par les institutions internationales auquel elles ont réagi en élargissant au champ politique la coopération et l'action de balisage par le biais de l'aide internationale. On a introduit comme objets légitimes de coopération des questions qui auparavant étaient complètement tabous parce que, considérées par les pays donateurs trop chargées politiquement, elles risquaient de provoquer des conflits avec des pays alliés. Mais à partir de la fin de la guerre froide, cela devient possible : ce n'est plus dangereux pour les pays du Nord d'intervenir dans la politique intérieure des pays du Sud parce qu'il n'y a plus d'alternative, il n'y a plus de « Deuxième monde » vers lequel peuvent se retourner éventuellement les pays du Sud.

Alors sont introduits le concept de la bonne gouvernance, les droits humains, le développement démocratique comme nouveaux champs de la coopération. Il en résulte une nouvelle phase de l'ajustement des sociétés du Sud. C'est la phase de stabilisation

politique. Les processus politiques internes deviennent à ce moment-là à la fois objets de la coopération et conditions de la coopération. Sous l'hégémonie de la logique de la bonne gouvernance, telle que définie par la Banque mondiale, ces processus sont transformés en une série de conditions pour l'admissibilité d'un pays à l'aide au développement qui se rajoutent aux conditions économiques et financières contenues dans les ententes signées avec les institutions financières internationales. Autrement dit, la réforme des institutions de gouvernance, des institutions politiques des pays bénéficiaires de l'aide, devient conditionnalité de l'aide. Les conditions imposées ne sont pas toujours respectées, mais les agences multilatérales continuent de les imposer tout de même très largement à leurs « partenaires ».

En même temps, on transforme la nature même de ces processus nettement politiques : les droits humains, le développement démocratique en particulier, sont des processus clairement politiques, c'est-à-dire conflictuels et sujets à contestation. Les mouvements citoyens ici et dans les pays du Sud se sont battus pour obtenir ces droits. Mais les agences de coopération les transforment en objet technocratique, en une série d'actes et d'arrangements mesurables, prévisibles, reproductibles, correspondant à leur perception, mais non à la réalité. Je me rappelle souvent une conversation avec un responsable à l'ACDI du dossier développement démocratique qui m'a beaucoup marquée dans les années [19]90. Il m'a dit : *C'est formidable, maintenant on n'est plus dans la période de conflits politiques. Maintenant, la démocratie est devenue une opération technique.* C'est l'approche qu'en font les différentes fondations qui appuient la démocratie et aussi les agences officielles ainsi que souvent les ONG. On crée une série de modules sur les élections, sur les systèmes de justice, etc. qu'on essaie de transplanter dans les pays du Sud.

J'insiste, toutes ces façons de faire sont subordonnées à la logique de la gouvernance qui, en soi, est encore plus technocratisée que les questions de droits humains et de développement démocratique. Je ne veux pas nier que le respect des droits humains, le retour à la démocratie sont aussi des conquêtes réussies par les mouvements sociaux dans les pays du Sud. Mais, ce que je constate — et c'est l'opinion de beaucoup de gens dans ces mouvements des pays du Sud — ces processus-là à propos des droits humains et du développement démocratique ont été progressivement balisés par les institutions internationales et par les gouvernements néolibéraux dans les pays du Sud, de telle sorte qu'ils ne portent plus le contenu contestataire qui leur était inhérent, qui les gardent vivants.

Bref, dans cette phase de stabilisation politique, le principe à l'œuvre est une forme de libéralisation du politique. On crée un « marché politique » : le terme peut choquer, mais j'ai assez fréquenté les discours sur la démocratisation quand j'étais à Droits et Démocratie pour constater que la plupart des institutions considèrent que la mise en

place de la démocratie n'est pas autre chose que la mise en place d'un marché politique. Dans l'esprit de ces organisations, il existe des partis politiques (qu'on contribue à créer et à structurer) et des « consommateurs » de démocratie choisissent sur ce marché de « consommer » tel ou tel parti politique. On affirme très clairement un lien nécessaire entre libre-marché et démocratie. On affirme, sans jamais le démontrer, que la démocratie peut exister uniquement dans une situation de libre-marché.

En même temps, pendant cette période des années [19]90, les institutions internationales ont beaucoup travaillé à mettre en œuvre des stratégies de concertation entre elles en ce qui concerne le développement. Le Cadre du développement intégré a été élaboré par la Banque mondiale et le FMI. En parallèle, le Comité d'aide au développement (CAD) de l'OCDE — organisme qui regroupe une vingtaine de pays donateurs en un *think tank* sur les politiques de coopération — propose en 1996, un « partenariat pour le développement » qui viserait à réduire de moitié l'extrême pauvreté pour 2015. Nous sommes en 1996, donc quatre ans avant l'adoption de ce même objectif par l'Assemblée générale des Nations Unies, comme le 8e objectif des OMD.

Cette citation du CAD révèle son approche de l'intégration politique et économique en termes de développement.[4]

> Les pays en voie de développement, en participant efficacement à la dynamique des échanges, de l'investissement et des connaissances dans une économie mondialisée, peuvent atteindre des taux élevés de croissance. Une croissance élevée et durable est un facteur de réduction de la pauvreté.

Croissance et pauvreté : le lien n'est pas du tout évident et n'a pas été démontré par des études économiques indépendantes. Au contraire, ce genre d'études a établi que souvent la croissance rapide entraîne une accentuation des écarts de revenus et donc crée plus de riches, mais crée en même temps beaucoup plus de pauvres.[5]

La citation poursuit en énonçant trois conditions préalables à cette intégration efficace au marché :

- Premièrement, *des politiques économiques saines et obéissant aux principes du marché*.
- Deuxièmement, *des politiques sociales adaptées à cette logique du marché*.

4. CAD 1999.
5. P. Salama, 2002. "La pauvreté prise dans les turbulences macroéconomiques en Amérique latine"*, Problèmes d'Amérique latine:* 45 (Été): 89-110; A. Saludjian, 2005. « Le modèle de la croissance excluante et l'insécurité économique dans le Mercosur depuis 1990 »*, Revue Tiers Monde* XLVI: 184 (oct-déc): 883-905.

- Troisièmement, *une bonne gestion des affaires publiques*. La « bonne gestion » dans l'esprit du CAD correspond aux principes et à la définition de la gouvernance promue par la Banque mondiale.

Phase 3 : la stabilisation sécuritaire (années 2000)

Au début des années 2000, on entre dans une phase de stabilisation qui concerne désormais la sécurité. Particulièrement, après le 11 septembre 2001, on embarque dans la « guerre contre le terrorisme », où la sécurité devient une telle obsession pour les pays du Nord qu'ils commencent à voir un besoin de stabilisation sécuritaire partout.

Contrairement à ce qui se passait pendant la guerre froide, ce sont maintenant les États faibles et non plus des États forts qui constituent la menace sécuritaire pour les pays développés. Le regard est braqué principalement sur les pays du Sud et le développement devient un enjeu de sécurité pour les pays donateurs.

De nouveaux outils sont mobilisés dans cette lutte contre l'insécurité, notamment les outils de l'APD et de l'intervention militaire. La plupart des pays du CAD développent une approche intégrée, à savoir les « 3D » — diplomatie, défense et développement. Il s'agit donc d'intégrer intervention diplomatique, intervention militaire et intervention de développement, non seulement sur le plan de l'idéologie et de la stratégie, mais aussi sur le terrain. On le constate régulièrement dans des situations de guerre comme en Afghanistan ou dans des situations d'urgence comme en Haïti, au Pakistan ou en Indonésie. Mais on le voit couramment aussi dans la manière d'intégrer les ONG et le secteur privé comme acteurs au sein des dispositifs de coopération sous la logique des 3D.

La voie adoptée semble étonnante : si les États faibles sont des menaces, la solution envisagée n'est pas de les renforcer pour rendre ces États forts. On choisit plutôt de prendre en charge directement, par l'intervention internationale, des aspects de la sécurité de ces États faibles, des aspects considérés comme des risques pour les pays du Nord. On ne vise pas à rendre ces États viables, on essaie de contrôler les sources de menace avec nos propres appareils militaires et de coopération.

Dans cette troisième phase, le principe à l'œuvre, c'est de considérer la sécurité comme un fondement du « développement » (lire « la croissance économique ») et de la réduction de la pauvreté, entendu comme stabilité du modèle basé sur le libre-marché. On stabilise les pays du Sud en fonction du respect du libre-marché. La sécurité demande donc, dans cette logique, le contrôle des facteurs de déstabilisation: Cette logique peut aller aussi loin que le contrôle de la dissension sociale et tendre vers la criminalisation de la dissension d'opinions, mais aussi, comme on le voit en France, vers une criminalisation de la différence dans le cas des Roms, par exemple.

Ma conclusion par rapport à ces trois phases de stabilisation, c'est que la logique hégémonique du néolibéralisme, y compris les quelques modifications introduites avec le « post » néolibéralisme, informe ces étapes successives de redéfinition de l'architecture de l'aide. Les développements les plus récents, soit l'Agenda de Paris sur l'efficacité de l'aide et le Programme d'action d'Accra,[6] se situent tout à fait en continuité avec la trame de cette logique de stabilisation. Dans ces initiatives sont retraduits à divers niveaux les concepts de cohérence entre les politiques. Réapparaît l'idée d'harmonisation, qui veut que l'on travaille tous en fonction d'un seul modèle de « développement ». Évidemment, l'objectif 8 des Objectifs du millénaire sur le partenariat international pour le développement sous-tend l'agenda de l'efficacité de l'aide. Il provient, comme je l'ai mentionné plus haut, du CAD de l'OCDE. L'objectif énoncé vise à augmenter l'appropriation des programmes de développement par les pays bénéficiaires. Mais la fameuse « camisole de force dorée » est tellement balisée par l'ensemble des conditions et par l'idéologie véhiculée dans tous les programmes de coopération, qu'il n'y a plus de place pour développer une alternative pour les pays bénéficiaires. Autrement dit, les gouvernements ainsi que les citoyens et citoyennes des pays du Sud peuvent décider librement, mais uniquement à l'intérieur d'une série de choix désignés légitimes par les institutions internationales et basés sur les principes néolibéraux.

Cette situation fait l'objet de critiques de la part de réseaux de recherche du Nord comme du Sud. Roberto Bissio, qui travaille avec le Réseau Tiers-monde en Uruguay, a récemment préparé une étude pour le Conseil des droits de l'homme de l'ONU, dans laquelle il affirme que les conditions inégales de négociation entre les donateurs et les bénéficiaires dans le cadre de cette initiative d'appropriation annulent les gains de l'efficacité du processus de la Déclaration de Paris et le Plan d'action d'Accra.[7] Il constate la réduction de l'espace et de l'autonomie des gouvernements du Sud dans cette dynamique. Une affirmation confirmée par une autre étude récente du Réseau européen sur la dette et le développement (EURODAD) qui démontre que les donateurs continuent à imposer leurs propres priorités et politiques face aux pays en voie de développement, justement par le biais de ces nouveaux instruments de l'aide et que, en même temps, ils marginalisent la participation des organisations de la société civile dans ces processus-là.[8]

6. *Déclaration de Paris sur l'efficacité de l'aide* (2005) et le *Plan d'action d'Accra* (2008): http www.oecd.org/document/15/0_3343_fr_2649_3236398_37192719_1_1_1_1,00.html
7. Roberto Bissio, *Application of the criteria for periodic evaluation of global development partnerships — as defined in Millennium Development Goal 8— from the right to development perspective: the Paris Declaration on Aid Effectiveness.* Genève, Conseil des droits de l'Homme, A/HRC/8/VVG.2/ TF/CRP.7, 31 December 2007, 21 pp. Disponible à : http://www2.ohchr.org/english/issue5/development/taskforce2008.htm
8. Eurodad, *Turning the Tables: Aid and Accountability Under the Paris Framework,* 28 March 2008: http://www.eurodad.org/whatsnew/reports.aspx?id=2166

Mythe n° 3 – Les ONG jouent un rôle autonome dans une coopération qui vise les objectifs déterminés par les populations elles-mêmes

J'ai longtemps travaillé à partir de cette approche, mais aujourd'hui j'en suis venue à la conclusion qu'il n'est plus possible de le faire dans l'ère post septembre 2001 que je viens de décrire. Cette niche qu'on a essayé d'exploiter pour des alternatives de développement n'existe simplement plus. La transformation du contexte et de la nature de l'aide et de la coopération au développement dans l'après-guerre froide, a été tellement radicale et tellement profonde que ce n'est plus possible, à partir de la coopération et de l'APD elles-mêmes, de viser une alternative. On assiste clairement à une convergence entre les stratégies économiques, les stratégies sécuritaires et les stratégies de coopération. Le tableau suivant représente les transformations dans les priorités de l'aide publique du Canada depuis les 10 dernières années. Je n'ai pas pu trouver de données consolidées pour l'ensemble des pays, mais ce tableau représente une tendance commune aux divers pays donateurs.

Top 10 des pays bénéficiaires de l'APD canadienne depuis 1998

	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007
1										
2										
3										
4										
5										
6										
7										
8										
9										
10										

Source : ACDI, *L'aide internationale du Canada à l'heure – Un développement axé sur les résultats – Rapports annuels de 1998 à 2007*

Subitement, depuis 2001, on trouve comme récipiendaires principaux de l'APD des pays qui autrefois ne faisaient pas partie des priorités des programmes de coopération; ce sont des pays où sévissent soit des guerres, soit des crises humanitaires majeures et qui sont considérés des pays faibles, par conséquent des menaces pour la sécurité des pays donateurs.

Avant cette période, même si des ONG étaient très intégrées à la coopération officielle, certaines ONG qui s'autodéfinissaient comme progressistes ont essayé de

fonctionner dans les interstices du système de l'aide en marge des politiques officielles, en fixant leurs propres méthodes et leurs propres priorités, en échappant en quelque sorte au contrôle, même si cela pouvait servir éventuellement les intérêts de certains gouvernements d'avoir une variété de stratégies de coopération. C'est ainsi qu'une minorité d'ONG ont pu réaliser une forme de « contre-coopération », une coopération qui visait une solidarité et non pas le « développement » tel qu'entendu par les grandes agences. Mais les nouvelles stratégies et les dispositifs intégrés ont produit une transformation de l'environnement dans lequel les ONG opèrent : la niche écologique qu'on occupait autrefois n'existe plus ou s'est tellement rétrécie que l'exploiter devient impraticable. Cette marge molle dans laquelle on évoluait auparavant est disparue. À mon avis, les ONG progressistes ne peuvent donc plus continuer à mobiliser cette stratégie de niche. Les récentes coupures radicales, ici au Canada, des ONG qui ont essayé de développer une position qui n'était pas la position du gouvernement (Kairos, Alternatives, Match International et le Conseil canadien pour la coopération internationale (CCCI)) illustrent clairement la disparition de cette marge. Mais plus encore et de façon plus invisible, les ONG se sont elles-mêmes mises pour la plupart dans un rapport de dépendance vis-à-vis des agences officielles de coopération. Beaucoup moins visible, mais non moins néfaste pour la capacité des ONG à se défendre est ce long processus de leur intégration à l'appareil officiel de la coopération — processus auquel les ONG ont activement participé par des ententes de « partenariat », par l'élimination de l'exigence de mise de fonds autonome, par leur statut d'agences d'exécution — pour enfin aboutir à la création des dispositifs 3D dans lesquels elles participent aux côtés des forces armées et du secteur privé.

Il est clair que les coupures ne sont que la manifestation radicale de la dépendance et des pressions financières exercées par le gouvernement grâce à cette dépendance. Au Canada, la plupart des ONG maintenant agissent comme des agences d'exécution de projets pour l'ACDI et en dépendent à 90-95 % de leur budget. Cette dépendance de la part des ONG, leur empressement à embarquer dans les dispositifs 3D militarisés les situe sur un terrain complètement balisé non pas par eux, mais par les priorités des agences officielles, les rendant d'autant plus vulnérables aux transformations des politiques de l'aide officielle.

Bien que je me sois attardée au rôle des pays donateurs, il faut noter qu'il ne s'agit pas uniquement du rapport de domination Nord–Sud, car ce même modèle de développement productiviste est aussi véhiculé par les nouveaux acteurs de coopération Sud–Sud (la Chine, le Venezuela, le Brésil en sont des exemples). En même temps que nous questionnons notre façon de faire de la solidarité, il faut aussi questionner les objectifs de ce développement productiviste. À l'heure des crises majeures, en termes non pas financiers cette fois-ci, mais en termes écologiques, on ne peut plus se

permettre de penser le développement de la même façon, car il faut tenir compte des conséquences sur le « comment » et sur le « qui » de la coopération. La solidarité en 2010 peut-elle vraiment être une activité collatérale d'une coopération sécurisée?

Les ONG en tant qu'acteurs de la coopération internationale, vivant surtout grâce aux fonds de l'APD de plus en plus circonscrits par les grandes agences, n'ont plus leur raison d'être. Si on vise un autre projet de société, cette manière de faire de la coopération n'est plus légitime, n'est plus valable. Que fait-on pour réinventer la solidarité? Le débat ne fait que commencer, et je ne ferai que proposer quelques pistes.

Si on vise vraiment à construire ensemble un monde différent, entre citoyens et citoyennes du Nord et du Sud, un monde qui évite les écueils d'un monde basé sur la destruction progressive et des sociétés et de l'environnement, ce projet exige de se battre pour de véritables changements dans nos sociétés du Nord. Le problème, c'est la définition de l'avenir de l'économie, de l'avenir de l'utilisation des ressources, de l'avenir de la diversité humaine sur cette planète et c'est surtout dans les sociétés du Nord, dans les gouvernements du Nord que se décide un tel avenir. C'est ici qu'il faut mener la bataille pour exiger et mettre en œuvre les changements qui permettent de débloquer la situation.

À nous le choix exigeant de nous comporter en citoyen et non pas en technocrate ou en agent de programme de nos gouvernements. La solidarité ou la convergence des luttes – car c'est comme ça qu'il faut concevoir la solidarité – passe désormais par l'engagement dans la bataille pour la défense de l'espace publique démocratique ici-même.

§

Nancy THÈDE, anthropologue de formation. Professeure au département de science politique de l'Université du Québec à Montréal. Elle a coordonné, pendant huit ans, le programme de développement démocratique au Centre international des droits de la personne et du développement démocratique (Droits et Démocratie), organisme paragouvernemental basé à Montréal.

Source : THÈDE, Nancy, « La néo-libéralisation de l'aide au développement : les alternatives sont-elles encore possibles? », *Dossier du Congrès – 2010 – Par-delà l'aide internationale : des solidarités à inventer*, Montréal, 2010, p. 10-23.

POUR COMPRENDRE LES MUTATIONS DANS LE MONDE ARABE

Fadi HAMMOUD

Je crois qu'il y aura un printemps. Il n'est pas immédiat. Les peuples arabes sont maintenant en marche. Leur parole est libérée. Leur action est libérée. On les voit dans la rue. Ils occupent la scène. Ils essaient d'imposer leurs demandes, leurs aspirations, leurs rêves, etc. Ce qui contredit la stagnation persistante depuis le début des années 1970, depuis presque 40 ans. Je crois qu'ultimement le printemps arrivera et ce sera vraiment la floraison de ces rêves. Mais d'ici là la marche est très pénible, jonchée d'obstacles et de beaucoup de pertes. Des sacrifices énormes sont consentis quotidiennement partout et des risques majeurs naissent partout, que ce soit en Égypte, en Tunisie dont on entendait moins parler ou en Libye, au Yémen, au Bahreïn dont le silence absolu masque tout ce qui s'y passe quotidiennement, ou encore en Syrie qui, depuis quelques mois, occupe la scène médiatique. Je crois fermement que la démocratie aboutira, le processus s'achemine vers une démocratisation de cette région, qui ne se réalisera pas dans l'immédiat. Ce n'est pas gagné d'avance. Trop risqué, trop compliqué.

Sur le plan économique et stratégique, la région constitue un maillon essentiel dans l'économie mondiale, de sorte que toutes les forces, toutes les puissances internationales cherchant à y jouer un rôle important se trouvent mêlées aux alliés. Elles font avancer leurs intérêts par différents moyens, quelques-uns pacifistes certes, mais d'autres très militaires qui coûtent cher en vies humaines. Rappelons-nous le début de l'invasion de l'Irak. Demain, le 11 septembre, ce sera le 10e anniversaire du 11 septembre 2001. On a justifié l'invasion de l'Irak par la nécessité de venger le

11 septembre. On a essayé de lier le régime irakien au 11 septembre, ce qui s'est avéré faux. Le lier aux armes de destruction massive s'est aussi avéré faux. Puis on a argué la marche vers la démocratisation. On a même joué sur ce thème cher à toutes les nations, surtout maintenant pour les Arabes qui luttent contre les dictatures. On a manipulé le concept. On a présenté l'invasion comme une étape nécessaire vers la démocratie, mais en réalité le pétrole en était et reste toujours le véritable motif, comme c'est le cas en Libye et pour la Syrie aussi. L'énorme intérêt médiatique à la Syrie, ne nous leurrons pas, ce n'est pas un intérêt réel des gouvernements pour les droits humains. Les gouvernements, rappelons-nous, gèrent des intérêts, prennent des décisions très rarement motivées par les principes de droits de l'homme ou de la démocratie. Leurs décisions sont motivées principalement par les intérêts des pétrolières, des compagnies minières, etc.

Diversité des territoires et des stratégies

J'ai fait cette petite introduction, parce que le sujet est assez complexe. On doit aborder une région très diversifiée et des pays où les conflits et les acteurs sont très différents. Dans un va-et-vient à travers ce vaste territoire, je vais essayer de résumer autant que possible, décrivant l'intérêt des pays de cette grande région, les aspirations de ces peuples et les enjeux pour les grands acteurs qu'ils soient locaux, régionaux, internationaux.

Neuf mois après le début de la révolte en Tunisie— la chute de Ben Ali eut lieu en janvier et celle de Moubarak, en Égypte, trois semaines plus tard — on voit clairement qu'il y a une aspiration très forte, très enracinée pour la démocratie, pour la liberté, pour la dignité, pour la justice sociale. Des slogans différents le manifestent partout. On discute très clairement de ces demandes dans ces pays arabes, ce qui a mobilisé des foules. Pourquoi? Parce qu'à un certain moment, des conditions étaient réunies objectivement pour discréditer un régime et le faire tomber. Là où les conditions n'étaient pas vraiment réunies, le régime n'est pas tombé. N'oublions pas que les chefs de ces régimes, despotiques ou dictatoriaux, ne sont pas des imbéciles. Ce sont des gens qui savent très bien manipuler, créer des alliances internes entre différents acteurs sociaux et économiques, et ils ont réussi à faire durer leurs régimes pendant 40 ans. Auparavant, les régimes arabes ne duraient pas facilement. Dans certains pays, la durée d'un régime était de six mois, habituellement renversé par un coup d'État militaire. C'était surtout le cas de la Syrie pendant les années [19]50 et [19]60.

De là un ras-le-bol populaire, parce que ces régimes sont caractérisés par un despotisme absolu et une perte de dignité pour les gens. Aucun droit, aucune liberté. Même la police, qui normalement devrait gérer des affaires criminelles ordinaires, était

devenue dans ces pays un appareil répressif. Elle exerçait la torture au même niveau ou au même degré que la police politique et les services secrets. Avant les années [19]80, la police ne torturait pas les gens. En Égypte et dans d'autres pays aussi, la torture n'était une pratique courante que pour interroger quelqu'un accusé d'un vol. Torture, viol, on filme et on envoie les vidéocassettes par SMS aux autorités pour le dénoncer, l'humilier, etc. Des comportements absolument insoutenables. De plus, ces régimes-là n'assuraient aucune justice sociale, aucun droit économique. L'économie appartenait à une caste très fermée. Il s'agissait aussi d'un régime oligarchique. En Égypte, 1 000 familles gouvernaient le pays et tenaient les rennes de l'économie, accaparaient vraiment 80% de la richesse nationale. Tout le monde vivait dans la pauvreté, à des degrés différents.

La même situation prévalait en Tunisie, au Yémen, au Bahreïn, en Syrie, etc., avec des nuances pour la Syrie parce que c'est un pays qui n'était pas au même stade que les autres. Dans ces pays aussi, l'appareil répressif empêchait la création de toute forme de critique politique ou sociale. Depuis les années [19]70, ces régimes, soutenus par des pays occidentaux, écrasaient toute forme d'opposition laïque au nom de la guerre contre le communisme. À cette époque, existait la fameuse alliance entre les islamistes et les États-Unis. Des dizaines de milliers de jeunes militants islamistes étaient envoyés en Afghanistan par leurs gouvernements avec l'approbation de la CIA, et même une participation active de sa part. On les formait, on les entraînait, on les armait et on les envoyait contre les troupes soviétiques. Une fois terminée la présence des troupes soviétiques en Afghanistan, on les retourne dans leur pays. C'est à ce moment que ces jeunes commencent une campagne de terrorisme. Ils se retournent contre les régimes qui les ont utilisés.

J'aborde cet épisode parce qu'il est maintenant récurrent en Syrie et en Libye. Malgré tout ce que l'on a entendu, la Libye n'est pas comme l'Égypte, ni la Tunisie, ni le Yémen, ni le Bahreïn. Un mouvement de masse énorme, vraiment une vague qui déferle comme un tsunami caractérise ces révoltes. On a vu en Égypte ce que j'appelle l'effet boule de neige. Tout a commencé à la Place Tahrir par une petite manifestation. Les organisateurs attendaient 10 000 personnes. Ils sont 75 000 et ils décident de faire un *sit-in*. Le lendemain, c'est le double. Le jour d'après, le triple. Trois jours plus tard, un demi-million de personnes occupent Tahrir, une place publique énorme. De là, sont apparues des manifestations par des millions de personnes. Le jour de la grande bataille contre le régime Moubarak, au Caire un rassemblement de trois millions de personnes; dans le reste du pays, 15 autres manifestations; 18 millions d'Égyptiens se trouvent dans la rue sur une population globale de 85 millions — un pourcentage énorme. Une vague déferlante semblable en Tunisie, au Yémen, au Bahreïn. Les films montrent des

avenues de quelques kilomètres de longueur pleines de gens. C'est immense. En Syrie, ce n'est pas pareil. Ni en Libye. J'y reviendrai plus loin.

Là où une société entière a été lésée durant des années, se produit ce genre de soulèvements populaires vraiment énormes. Même les couches les plus aisées qui se trouvaient exclues du fameux club de l'oligarchie se sont rendu compte à un certain moment qu'elles devaient se battre contre ce régime qui ne leur laisse aucun choix. Le club des dictateurs et des despotes arabes présente aussi des caractéristiques semblables. Ce sont des gens sans aucune légitimité nationale importante. Ben Ali n'est pas Bourguiba qui a fondé la Tunisie, assuré les droits de la femme, l'égalité, etc. et lancé une campagne de développement et d'éducation dans le pays. Ben Ali, un simple policier, a gravi les échelons poussé par les Américains et la CIA, parce qu'il était un bon policier, capable donc, selon eux, de faire la répression. Moubarak non plus n'était pas membre du conseil révolutionnaire de Abdel Nasser qui a renversé la monarchie, chassé les Britanniques du pays, récupéré la souveraineté nationale, nationalisé le canal Suez, lancé la lutte contre Israël, promu l'industrialisation, l'éducation, le système de santé. Moubarak n'en fait pas partie. Il était un officier dans l'armée et en 1973, le chef de l'aviation militaire. On sait très bien dans le monde arabe combien l'aviation militaire est efficace. Ça sort deux fois par année dans un combat, et on a peur pour eux. On les garde bien en sécurité. Aux yeux de son peuple, Moubarak n'a aucune légitimité sur le plan national. En effet, pour qu'un régime dure, il faut avoir une certaine légitimité et il y a quatre sources pour l'assurer : la légitimité nationale, la plus importante et la plus décisive; la légitimité traditionnelle ou religieuse pour les familles royales; un consensus pour les accepter, ou bien un projet économico-social, de justice sociale comme certains l'ont fait (le Baas et d'autres au Yémen du Sud, les socialistes au Yémen du Sud), et des élections démocratiques libres. Les régimes despotiques contestés n'avaient aucun lien avec la démocratie. Ils avaient hérité du développement social et économique réalisé par leurs prédécesseurs dans les années 60. Sur la lancée de cette légitimité, ils demeuraient au pouvoir. Aussi, abusaient-ils de ce qui restait de légitimité nationale, ce qui les aidait à se maintenir en poste jusqu'à un certain degré. Mais avec les années, ce capital de légitimité s'est épuisé. Maintenant, en 2011, ils étaient perçus comme des traîtres. Important de le savoir, parce que, dans le cas de la Syrie, le régime se maintient puisqu'il a une légitimité nationale. Je vais expliquer pourquoi. Les scénarios sont donc très différents, comme je l'ai souligné au début de cet entretien.

Enjeux et jeux de coulisses

Avec ces mouvements qui cherchent la démocratie, des changements radicaux vont

intervenir sur le plan économique de cette région. Les économies doivent s'ouvrir, doivent se développer. Un développement, qui répond aux aspirations et aux attentes de la majorité écrasante du peuple, doit être axé d'une façon ou d'une autre sur ces aspirations à plus d'opportunités de travail, à plus de justice sociale, etc., ce qui risque en même temps de léser les intérêts des compagnies occidentales surtout là où il y a du pétrole et d'influencer l'économie. Un pays comme l'Égypte n'est pas un grand pays exportateur de pétrole, mais c'est un pays extrêmement important dans l'équilibre régional de la force politique et militaire. Pour les États-Unis, perdre l'allié égyptien équivaut à une débâcle dans la région qui va influencer ce qui se passe à Gaza, en Cisjordanie, en Jordanie, en Arabie Saoudite, et les pays pétroliers seront pour le moins coincés. C'est pourquoi les États Unis, dès le problème de l'Égypte, sont intervenus et ont décidé de sacrifier la tête du régime. Pour eux, il fallait sauvegarder l'essentiel de ce régime, pour qu'il puisse maintenir la même direction, mettre en pratique et appliquer les mêmes politiques favorables à Israël et aux Occidentaux. Les dirigeants israéliens, rappelons-le, ont affirmé que le président égyptien Hosni Moubarak, était pour eux un trésor stratégique, le meilleur allié qu'ils n'ont jamais eu, même meilleur que les États-Unis. Moubarak était le garant de leur sécurité. Le jour de son départ, est apparu un grand problème entre les États-Unis d'une part, et Israël et l'Arabie Saoudite d'autre part. Ces derniers ont paniqué. Tous les journaux ont rapporté le débat très émotif entre le Roi saoudien et le président Barack Obama. Jusqu'à ce jour, les Israéliens ne veulent pas que Moubarak soit jugé. Tout le monde intervient en sa faveur. On veut le sauver. Le conseil militaire qui gouverne l'Égypte veut aussi conserver l'essentiel du régime parce que, avec le départ de Moubarak, c'est juste la tête qui est tombée. Mais l'hydre qui gouverne l'Égypte, c'est un régime à plusieurs têtes et il est toujours en place. C'est avec lui maintenant que le combat continue. En ce qui concerne Moubarak, le problème du conseil militaire à la tête de l'Égypte, a été très simple : Tantawi aspire à s'asseoir à la place de Moubarak et Moubarak, comme tous les autres dirigeants arabes, aspire à léguer le pouvoir à son fils. Voilà le vrai problème, le problème de la succession. L'armée n'a pas accepté parce que plusieurs généraux attendent leur tour. C'est très simple. Là-dessus, pas de divergence politique entre X, Y ou Z. Tous sont pareils parce que tous comprennent que se maintenir au pouvoir dépend vraiment de la bonne volonté des Américains qui contrôlent l'appareil militaire et peuvent le renverser à n'importe quel moment. C'est une autre caractéristique des pays où les régimes oligarchiques sont tombés en comparaison avec d'autres, parce que, en Égypte, se vit une lutte pour contenir la révolution, écraser les aspirations du peuple et le mouvement de protestation qui occupe la rue chaque vendredi. Parfois ce mouvement est fatigué, parfois il s'essouffle, mais on le voit rebondir régulièrement. Hier, par exemple, c'était un grand événement, très important : pour la première fois sur la Place Tahrir a eu lieu

une manifestation énorme contre le conseil militaire. Les manifestants l'appellent avec des slogans à léguer le pouvoir aux civils, comme promis il y a neuf mois. En effet, la promesse des militaires de mettre sur pied, au bout de six mois, un gouvernement civil ne s'est pas concrétisée jusqu'à maintenant. Le gouvernement actuel n'est pas un gouvernement qui gouverne. Il est aux ordres de Tantawi. Le gouvernement a décidé de rappeler l'ambassadeur d'Israël pour protester contre la mort de cinq soldats égyptiens par les tirs israéliens. Les Américains, dans un appel téléphonique à Tantawi, contestent sa décision. Il doit annuler sa décision et l'ambassadeur reste à son poste. Hier donc, la manifestation, pour la première fois, était dirigée par les forces civiles, laïques, de toutes les catégories, des nationalistes, des gens de gauche, des libéraux, etc. Avec eux, beaucoup d'islamistes ont désobéi aux ordres de leur direction et ont rejoint les manifestants parce que la direction appuie l'armée (je vais expliquer plus tard), l'un des mécanismes de la contre-révolution que supervisent maintenant les Américains. Dans la région, l'alliance entre les islamistes et les armées est présentée comme une démocratie. Un gouvernement à deux dictateurs donne-t-il vraiment une démocratie…

En ce sens-là, hier, la manifestation était importante… et les slogans étaient très clairs. La place était bondée, bondée, sans soldats ni de Frères musulmans. C'était en réaction à la grande manifestation organisée le 27 juillet par les islamistes de toutes allégeances qui exigeaient l'application de la charia, refusaient et rejetaient la démocratie, rejetaient tout changement dans la constitution pour maintenir le régime en place, et qui regroupaient beaucoup d'islamistes et de salafistes financés par les pays du Golfe et de l'Arabie Saoudite.

Un document retrouvé récemment révélait que le gouvernement du Qatar, à lui seul, finance une association salafiste égyptienne à la hauteur de 140 millions de dollars par année. Je peux vous assurer que tous les partis politiques en Égypte n'ont pas ce budget-là, mais une association salafiste qui s'appelle l'*Association de la défense de la charia musulmane,* à elle seule, détient ce budget annuel, octroyé par un seul pays qui est le Qatar. N'oublions pas l'Arabie Saoudite, les Émirats, le Koweït, etc. qui financent plusieurs de ces groupes. Ils vont chercher de la clientèle auprès des gens pauvres…

Les vrais paris

Dès le début, les États Unis ont essayé de gérer la contre-révolution dans la région aussitôt que la chute de Moubarak est devenue inévitable. Rappelons-nous que ce n'est pas parce que les Américains veulent la démocratie, comme ils sont en train de nous le faire croire maintenant, mais plutôt parce qu'ils n'avaient aucun choix : ou bien ils laissent Moubarak tomber, ou bien le régime va éclater de l'intérieur parce que l'appareil répressif policier a implosé. Si l'armée, traversée par des courants de

différentes tendances, ne se présente pas un peu neutre, elle pourrait imploser aussi. La voix choisie, l'arme essentielle, c'est l'alliance entre Frères musulmans et militaires. On nous offre le modèle turc : regardez, nous dit-on, le modèle turc de démocratie avec le premier Ministre Recep Tayyip Erdogan.

Cependant, dans le modèle turc on observe deux handicaps majeurs et deux contrevérités. Premièrement, il n'existe pas d'alliance entre militaires et islamistes en Turquie. Mais il s'y trouve un équilibre. L'armée est l'institution fondamentale garante de la laïcité du pays et elle contrebalance le pouvoir civil. Récemment, un événement majeur l'a affaiblie et maintenant Erdogan a la mainmise sur l'armée. Quelles en seront les suites? Ce n'est pas une mince affaire ce qui s'est produit puisqu'Erdogan a reçu l'appui des Américains. Ces derniers l'ont beaucoup aidé à mater l'armée et à la soumettre à l'autorité civile. Donc, une première contrevérité.

Dans le monde arabe — c'est la deuxième contrevérité — il n'existe pas de tradition démocratique comme en Turquie malgré tous ses défauts. Soulignons deux défauts majeurs en Turquie : pas d'égalité entre les différentes races et nationalités, et pas d'égalité entre les différentes religions. Un Kurde n'a pas les mêmes droits qu'un Turc de souche. On le voit très clairement : il y a trois mois, Erdogan a rejeté l'existence d'un problème kurde, ou encore qu'il doive résoudre ce problème-là, le cas échéant. Il n'y a pas de nation kurde. Il y a des Kurdes, mais pas de nation kurde chez lui. Et pourtant on en décompte entre 15 et 20 millions selon les différentes estimations. Aussi, un Alawite n'a pas les mêmes droits qu'un Sunnite. Dans la loi, le ministère des biens religieux des Sunnites, supervise aussi les biens religieux des autres communautés et leur dicte si elles peuvent construire leur mosquée ou non, si elles peuvent la financer ou non. L'État ne donne pas de contribution à la communauté alawite, mais il subventionne la communauté sunnite. Tout un système empêche aussi un Alawite de devenir premier ministre. Erdogan a utilisé cet argument durant sa campagne électorale en juillet. Il est allé jusqu'à attaquer ouvertement les Alawites, il y a deux jours, sur le plan confessionnel, et à les stigmatiser pour aller chercher des votes chez les islamistes radicaux extrémistes. Ce sont des handicaps majeurs parce que la région n'a pas besoin d'augmenter les non-droits, les différences de droit ou l'absence d'égalité qui existent déjà. Au contraire, il faut garantir plus de droits et développer l'égalité.

Ne nous trompons pas, c'est avec une visée d'intérêts que les États-Unis ont lancé une campagne pour proclamer leur appui à la démocratie. Ils veulent nous vendre leur position. Pourtant, en Syrie, ils sont très actifs. Au Bahreïn, ils ont fermé les yeux sur l'occupation du pays par l'armée saoudienne. Au Yémen, ils ont refusé que Saleh dégage. Pour une raison simple : le Bahreïn et le Yémen menacent l'Arabie Saoudite et les autres Émirats. Les États-Unis sont dans cette région et c'est très délicat. Si le Yémen se démocratise, échappe à la tutelle saoudienne et américaine, il risque vraiment

d'influencer l'Arabie Saoudite. Au moins trois millions de Yéménites vivent en Arabie Saoudite et trois provinces yéménites ont été annexées par les Saoudiens. Les gens là-bas sont réprimés par la force. À plusieurs reprises, les forces tiraient sur la foule. Beaucoup de morts, qu'on ne voit pas dans les nouvelles. Les médias ne s'occupent pas d'eux.

Comme au Bahreïn, la répression continue, les manifestations continuent. Les médias de la région rapportent ces événements, mais avec un silence général sur le Bahreïn et le Yémen. Au Bahreïn, on ne veut pas que cet Émirat où se trouve le quartier général de la 5e flotte américaine soit gouverné par la majorité du pays qui est chiite de peur qu'il devienne une base iranienne, simplement parce qu'ils sont de la même confession. Automatiquement, on identifie les gens à partir de leur religion et non pas à partir de leur identité politique ou des intérêts qu'ils représentent.

Pour faire progresser cette contre-révolution, on nous vend subtilement cette démocratie comme si elle était un projet américain. On le voit en Syrie où deux dynamiques distinctes étaient présentes dès le début. La première, c'est la dynamique populaire dont je parlais : des gens qui sortaient dans la rue avec des revendications de liberté, de démocratie et ils scandaient dès le début : la dignité, on veut la dignité, on veut la liberté. Ils avaient des demandes qui touchent le plan économique, social, etc. mais ils n'ont pas appelé à renverser le régime contrairement à ce qui s'est passé dans d'autres pays.

Alors qu'en Égypte, en l'espace d'une semaine, tout le monde voulait faire chuter le régime, ce n'était pas le cas en Syrie. Certes y avait-il aussi en Syrie une opposition à l'extérieur dont la force la plus importante comporte trois composantes : les Frères musulmans qui ont fait une révolte armée dans les années 1970 et au début des années 1980, utilisant massivement la terreur; deux issus du régime et liés à la répression durant cette période : Abdel-Halim Khaddam, l'ex vice-président syrien, et Rifaat Al-Assad, l'oncle de l'actuel président, un ancien vice-président. Les champions de cette période très sanguinaire de la Syrie qu'ils soient du côté des Frères Musulmans ou du côté du régime, veulent aujourd'hui la démocratie. Ils la veulent à coup de révoltes armées et d'insurgés. Les Frères musulmans, une fois de plus, ont joué la carte de la révolte armée dès le début. On a vu que, contrairement aux autres pays, comme en Égypte, on a compté en l'espace de trois semaines mille morts parmi les manifestants et on a parlé d'une centaine de policiers blessés parce qu'ils ont reçu des pierres dans la figure.

En Syrie, on décompte au moins 600 morts parmi les forces de l'ordre et 4000 blessés ainsi que près de 300 à 400 civils tués par les insurgés islamistes et salafistes, uniquement parce qu'ils appuient le régime. Dans différentes villes, des listes dressées de noms des familles qui appuient le régime sont visées. Des gens sont abattus à

cause de leurs opinions. Des assassinats sont perpétrés. Le vice-président de l'Ordre des pharmaciens de la Syrie a été abattu dans sa pharmacie parce qu'il appartient à un parti politique, le Parti National Social Syrien, qui appuie le régime. Même l'ambassadeur américain, Robert Ford — vous pouvez lire son commentaire sur Facebook — reconnaît maintenant qu'il y a une insurrection armée, qu'il y a des morts parmi les militaires sauf que le nombre de morts parmi les civils et les militaires est toujours en faveur des civils. En Syrie, il sévit vraiment une campagne de désinformation massive. Chaque personne morte, dit-on, était un civil qui manifestait. Ce n'est pas vrai. Le régime n'est pas un régime démocratique. Il ne joue pas dans la dentelle. Il est très répressif. Il peut tuer, torturer, je le sais très bien. Je suis un Libanais. J'ai suivi les affaires de la Syrie. J'ai toujours été contre ce régime. Mais je sais aussi qu'il n'est pas un régime fou. On essaie de nous présenter ce régime comme vraiment écervelé, sans cervelle, dirions-nous.

Ce qui se passe en Syrie est très intéressant parce que les Américains et les Israéliens ont déclaré dès le début vouloir abattre le régime syrien. Selon le ministre de la Défense israélien, Ehud Barak, abattre le régime syrien va trancher par le milieu l'axe Téhéran-Damas-Hezbollah-Hamas, comme on tranche un nœud gordien. Ainsi va-t-on pouvoir encercler l'Iran, qui représente aussi un enjeu majeur. Ce n'est donc pas pour la démocratie qu'on appuie l'insurrection en Syrie.

L'opposition, de l'intérieur, a réclamé des réformes. Le régime, bien qu'il soit très répressif, a élaboré des réformes sur papier. Sur le papier au moins. Est-il très sérieux, je ne le crois pas, mais on peut vraiment le coincer pour qu'il le devienne, puisqu'il y a une insurrection. Des gens sortent dans la rue. De vraies manifestations s'organisent. Des gens aspirent à la démocratie et, à côté, d'autres gens — une minorité de gens, mais très actifs, très dangereux et très bien armés — aspirent à instaurer la Charia islamique et à être gouvernés par les Frères musulmans. Dans certains endroits, l'armée syrienne a fait face à quelques centaines de combattants. En d'autres lieux, se levait une menace directe d'intervention de l'OTAN et surtout de la Turquie. Ankara a posé clairement des conditions pour que cesse toute hostilité au régime : que le régime coupe les relations avec l'Iran, nomme un Premier ministre des Frères musulmans, un Premier ministre avec des pouvoirs substantiels pour qu'il dirige la transition afin d'assurer à Bachar une autre présidence; en contrepartie, il leur livre la Syrie. Mais Bachar jouit d'une popularité très grande, contrairement à Moubarak. En effet, quand Moubarak a voulu prouver sa popularité, 5 000 manifestants se rassemblent dans un des quartiers les plus chics du Caire vêtus de leurs vêtements chics, signés, avec des lunettes de soleil pour proclamer leur appui à Moubarak. Ils sont repartis à la maison une heure plus tard.

En Syrie, des manifestations d'un million, un million et demi de personnes appuient Bachar, parce que le régime n'a pas perdu sa légitimité nationale. Le président actuel est toujours perçu, même selon les sondages, même selon les Israéliens, comme un

président qui défend l'intérêt national. Il l'incarne. Il résiste à Israël et aux États-Unis depuis longtemps, ce qui lui garde sa légitimité aux yeux des Syriens. Les dirigeants israéliens reconnaissent aussi que le centre de gravité du pays, c'est-à-dire les deux grandes métropoles, Alep et Damas, où vivent neuf millions de Syriens (presque la moitié de la population), n'a pas été touché par les manifestations. C'est parce que ces gens reconnaissent ce régime comme le défenseur de leurs intérêts. La classe moyenne s'identifie à lui. Il a l'appui non seulement des minorités, mais de la majorité des Sunnites du pays, la plus grande communauté. Les minorités se sont toutes rangées derrière lui. Les dignitaires, les patriarches des églises chrétiennes d'Orient aussi. Tous ont appuyé le régime publiquement. Le dernier à se prononcer, il y a deux jours, le patriarche Maronite du Liban, Bechara Raï, a déclaré, à Paris, à l'Élysée : *Nous appuyons Bachar, il est très populaire et nous sommes derrière lui, parce que, s'il est renversé, il y a deux scénarios possibles : la guerre civile ou un régime islamiste qui menace tout le monde, tous les opposants, toutes les minorités*.

En Libye, ce fut une révolte au début devenue tout de suite une révolte armée. On a vu l'OTAN sauter dans la lutte, sous le prétexte de défendre et protéger les civils. Et de là, à renverser le régime, on a parcouru une distance énorme. La résolution du Conseil de sécurité de l'ONU n'autorisait pas du tout une action militaire pour renverser le régime. Elle autorisait la protection de la ville de Benghazi et celle de la population civile. On a maintenant renversé le régime non seulement avec l'aviation militaire, mais aussi avec les troupes qui sont sur le terrain. Plusieurs sources occidentales le reconnaissent. Des troupes spéciales, britanniques, françaises, jordaniennes, et autres, même des compagnies comme Black Water sont intervenues pour renverser Kadhafi, cela en l'espace d'un seul mois. Pendant six mois, on a vu un équilibre se stabiliser entre l'Est et l'Ouest de la Libye. Les rebelles n'arrivaient pas à prendre le fameux port de Brega.

D'un seul coup, on voit la machine militaire de Kadhafi s'écrouler et se produire des percées militaires importantes. On découvre aussi que le fameux Moustapha Abdeljalil, le chef du Conseil intérimaire, avait promis à monsieur Sarkozy 35 % du pétrole libyen. Voilà la démocratie, les droits de l'homme pour la Libye. Selon différentes estimations, la « protection des civils » a entraîné la mort de 50 000 d'entre eux. On nous a gavés de photos comme quoi on protège les civils et qu'il ne s'agit là que d'opérations chirurgicales. On ne voyait pas du tout les victimes. C'était comme la guerre en Irak.

§

Fadi HAMMOUD, journaliste indépendant d'origine libanaise. Spécialiste du monde arabe, il a travaillé à Beyrouth dans divers médias, notamment pour le journal *Daily Star* ainsi que pour les grandes chaînes de télévision nationale.

Source : HAMMOUD, Fadi, « Pour comprendre les mutations dans le monde arabe », *Dossier du Congrès – 2011 – La démocratie en question*, Montréal, 2011, p. 21-29.

QUI VEUT VOLER LES RÉVOLUTIONS ARABES?

Rachad ANTONIUS

Introduction

Nous sommes loin, aujourd'hui, de l'euphorie suscitée par les révoltes arabes déclenchées en janvier 2011. Leurs limites apparaissent de plus en plus, de même que les dangers auxquels elles font face. Pour comprendre ces limites et ces dangers, comprendre surtout comment se positionner face à ces révoltes et face à leurs divers acteurs, il faut revenir un tout petit peu en arrière et revoir les caractéristiques de ces révoltes, contre quoi elles se sont dressées. Quel était le contexte politique, culturel, économique dans lequel elles ont eu lieu? Ce contexte structure les rapports sociaux qui étaient dominants avant les révoltes. Est-ce que les processus initiés par ces révoltes entraînent un changement de ces rapports sociaux? Qu'est-ce qui est dominant aujourd'hui? Qu'est-ce qui a changé? Qu'est-ce qui n'a pas changé? Qui peut utiliser ou instrumentaliser ces révoltes pour en faire autre chose que le désir premier des gens qui se sont révoltés, qui sont descendus dans la rue?

Il est important de souligner qu'il y a beaucoup d'éléments communs aux révoltes dans les divers pays arabes, et je vais tenter de les exposer. Mais elles ont, chacune, leur spécificité. Il n'y a pas de règle commune pour déterminer ce qui se passe sur le terrain, comment ça se passe, et pour évaluer s'il s'agit de révoltes démocratiques ou d'autre chose. Il faut absolument prendre en considération ces spécificités pour comprendre les dynamiques qui sont en cours. La situation en Syrie n'est pas la même qu'en Libye, ce n'est pas la même qu'en Égypte, ce n'est pas la même qu'en Tunisie, même si des

éléments communs existent dans toutes ces situations. Comprendre les caractéristiques des révoltes arabes permettra aussi de comprendre par quels processus elles peuvent être combattues ou détournées, c'est-à-dire volées, au profit de groupes déjà puissants.

Je vais commencer par quelques commentaires généraux et ensuite je vais parler un peu de la Tunisie et de l'Égypte, pour traiter ensuite de la situation la plus difficile, je crois, celle de la Syrie.

Je n'utilise pas le terme de *printemps arabe* pour parler de ces révoltes. Le mot *printemps* évoque à la fois des évènements historiques et des rêves de libération. Il évoque le printemps des peuples, cette série de révolutions populaires qui ont secoué l'Europe autour de 1848. Le mot *printemps* donne l'impression que les peuples secouent enfin le joug des régimes autoritaires, que l'on va chasser les dictateurs et que, le lendemain, tout sera beau. Je pense qu'il vaut mieux désigner ces phénomènes par le terme de *révoltes*, qui, elles, ne sont que le début d'un processus à long terme, échelonné au moins sur une dizaine d'années, peut-être plus, avant de produire des changements profonds. Il y aura certainement des reculs qui font partie du processus de changement. Il faut prévoir ces reculs, les comprendre et ne pas se dire, à cause de ces reculs, que la résistance ne valait pas la peine. Non, tout n'est pas perdu. Les reculs attendus vont aussi permettre de mettre à jour le vrai visage de certains acteurs politiques. Ils permettront du coup de faire avancer les luttes sur des bases plus solides.

Le contexte avant les révoltes

Pendant les trente dernières années, des régimes autoritaires ont été au pouvoir dans l'ensemble des pays arabes. Même si le degré d'autoritarisme variait quelque peu d'un pays à l'autre, l'autoritarisme était général. Les régimes ont fait preuve d'une longévité étonnante; c'est pourquoi le manque de démocratie a été une des caractéristiques de la région. Ce constat, tous les observateurs l'ont fait, indépendamment de leurs orientations[1] idéologiques. Après une période dite « révolutionnaire », celle qui a suivi les indépendances, la plupart des régimes arabes ont eu tendance à cesser graduellement de représenter les intérêts de leurs populations. Aussi furent-ils perçus comme indifférents au sort de leur peuple, voire antagonistes, bien plus encore que dans d'autres pays du Sud qui ont eu à affronter des défis similaires. En effet, dans les années [19]60, la région arabe se situait assez favorablement par rapport à l'Afrique, à l'Amérique latine et à l'Asie, en termes de développement économique et social et de libertés politiques. Plusieurs des pays arabes étaient en avance, surtout ceux qui avaient réalisé leur indépendance à la suite des luttes politiques qui ont permis de remplacer les monarchies par des républiques. Aujourd'hui, la plupart de ces pays arabes sont

1. Voir par exemple Oliver Schlumberger, Ed. (2007), *Debating Arab Authoritarianism, Dynamics and Durability in Nondemocratic Regimes*, Stanford University Press.

à l'arrière du peloton des pays en développement. L'Amérique latine les a dépassés, l'Afrique et l'Asie aussi. Même les régions les plus pauvres les ont dépassés en termes de démocratie politique et de développement économique. Comment expliquer cette situation?

Un premier élément de réponse se situe au niveau de la géopolitique. La région du Proche-Orient est une région stratégique au niveau international, d'abord à cause de sa position, puisque que c'est un lieu de passage entre l'Asie, l'Afrique, et l'Europe. Pendant des siècles, l'axe du développement économique, c'était ce qu'on appelait *la route de la soie* qui allait de la Chine au Proche-Orient, un axe de développement civilisationnel, non pas pendant 10 ou 15 ans, mais pendant des milliers d'années. Le contrôle de cette région représente donc un enjeu à cause de sa position, mais ce qui lui donne une importance stratégique majeure, c'est évidemment le pétrole, sans compter, bien sûr, la question non résolue du conflit israélo-palestinien. À cause de ces facteurs, la région a été très convoitée par les puissances coloniales qui s'y sont beaucoup investies. Mais cet investissement politique et économique ne s'est pas terminé avec l'ère des indépendances. Il a pris d'autres formes, très directes, d'ailleurs. Le monde entier vit dans l'après-colonialisme; la période coloniale est en arrière même s'il y a d'autres formes de domination et d'autres formes d'exploitation. Mais je dirais que, dans le monde arabe, on est encore dans la période coloniale. Des puissances coloniales déterminent les décisions stratégiques prises par les pays de la région; elles sont en mesure de mettre au pouvoir ou d'y maintenir les forces qui défendent leurs intérêts. Elles sont présentes physiquement et militairement, s'assurant ainsi que le développement économique et politique se fasse en conformité avec leurs intérêts. Ce rapport de force s'exerce de façon plus ou moins subtile : il s'agit de faire en sorte que les intérêts des groupes au pouvoir coïncident avec ceux des puissances coloniales, au détriment des intérêts du reste du peuple. Nous verrons comment les puissances coloniales jouent un rôle très actif dans le détournement des révoltes, afin qu'elles produisent des régimes qui ne soient pas antagonistes à leurs intérêts.

En 2003, la revue *Mother Jones* a publié un article qui avait pour titre *The Thirty Year Itch*, soit en français : *la démangeaison qui dure depuis 30 ans*[2]. Cet article documente d'une façon extrêmement détaillée, avec des cartes interactives, comment les bases militaires américaines ont été graduellement placées, depuis 1973, dans l'ensemble de la région, jusqu'à l'Afghanistan et le Pakistan. On voit alors que, petit à petit, sur 30 ans, les bases militaires se sont ajoutées une à une pour encercler et contenir complètement les zones pétrolifères, considérées comme zones de « danger » ou tout simplement comme zones d'incertitude, puisque leur contrôle a souvent été contesté. Le contrôle des zones pétrolifères prend des formes un peu différentes aujourd'hui par rapport à la

2. On peut le lire à l'adresse : http://www.motherjones.com/politics/2003/03/thirty-year-itch-oil-and-arms

période coloniale classique. Aujourd'hui, il n'est plus nécessaire d'être propriétaire du pétrole pour accumuler tous les avantages qui en résultent. Ce qu'il faut, c'est contrôler les *flux* du pétrole et les *fluctuations de son prix*. Où ça va? À qui? À quelles conditions? Qui manufacture des produits à partir du pétrole? C'est cela qui compte. La propriété formelle ne compte plus tellement. L'Arabie Saoudite est formellement propriétaire de son pétrole, mais tout son argent est contrôlé par un clan restreint et investi dans les économies occidentales. Elle l'investit non pas en participant pleinement au pouvoir que cet argent confère, mais en étant complètement dépendante des pouvoirs politiques qui contrôlent ces économies. Par contre, elle détient de cette façon un pouvoir énorme sur les sociétés arabes et sur les sociétés en développement. Cette influence s'exerce, entre autres, par le biais du renforcement des groupes islamistes, ce qui explique en partie la montée des idéologies salafistes dans les zones où l'argent saoudien a pu pénétrer sans entraves.

Un autre élément à souligner, c'est que l'existence de richesses pétrolières dans un pays est une entrave au développement démocratique. En effet, quand une monarchie pétrolière se retrouve, dans un laps de temps court, assise sur des millions de barils de pétrole, elle n'a pas besoin de l'approbation de la majorité des gens pour consolider son emprise sur la société. Le pétrole demande très peu de travail humain et il est très concentré. Dans une économie industrialisée, la richesse de l'État se construit à partir des taxes de milliers d'entreprises et de millions de travailleurs. L'État a besoin des taxes pour fonctionner, il n'a besoin d'avoir qu'un minimum de légitimité pour être capable de les récolter. Dans les économies de rente financière, celles où l'essentiel de la richesse ne vient pas du travail humain, mais de la possession d'une richesse naturelle comme le pétrole, c'est l'État qui a tout l'argent dans ses mains et qui le donne à la population et aux institutions. Pour avoir accès à une partie des ressources économiques, les individus et les institutions civiles deviennent complètement dépendants du bon vouloir de ceux qui contrôlent l'État et le pétrole. En Occident, le rapport entre États et sociétés civiles s'est développé sur plusieurs siècles, et les États sont le reflet des rapports de pouvoir dans les sociétés civiles. Ce sont les sociétés civiles qui donnent leur légitimité aux États, même si le capitalisme financier actuellement dominant semble faciliter une coupure entre les deux. Dans la région du Proche-Orient, le pétrole permet aux États d'autoriser ou pas les institutions de la société civile à fonctionner. Dans ce contexte, la démocratie est plus difficile à réaliser.

On pourrait penser que le pétrole n'est l'affaire que de quelques monarchies pétrolières, et qu'il ne concerne pas l'ensemble du monde arabe, sauf que l'étendue de la richesse pétrolière est telle que l'ensemble des économies arabes sont affectées, et ce, de plusieurs façons. D'abord par la capacité de ces monarchies d'influencer la politique locale des pays avoisinants. Ce qui est plus grave, c'est que beaucoup de

pays avoisinants ont abandonné leur plan de développement économique pensant qu'il suffisait de s'allier avec le clan régnant en Arabie Saoudite et de pouvoir envoyer beaucoup de travailleurs dans les pays pétroliers pour pouvoir résoudre leurs problèmes économiques. Ainsi, pendant des années, l'Égypte a survécu économiquement parce qu'elle avait des travailleurs dans les monarchies pétrolières qui renvoyaient chez eux une partie importante de leurs salaires. L'Égypte n'est pas un cas isolé : la Jordanie, la Palestine, le Liban, la Syrie et le Soudan ont fait des choix similaires. Même si les sommes transférées par ces travailleurs n'étaient pas la seule source de revenus de ces pays, elles faisaient une énorme différence dans la capacité de survivre des individus et des familles de ces pays.

Le fait qu'un petit groupe au pouvoir suffit à contrôler le pays facilite les rapports coloniaux. Depuis le XIXe siècle, les puissances coloniales ont garanti leur sécurité à des petites monarchies régnantes qui, en échange, se faisaient les serviteurs de leurs intérêts. N'ayant pas de légitimité démocratique, ces clans au pouvoir se sont construit une nouvelle légitimité en tant que défenseurs de l'identité et du dogme religieux. Ils ont appuyé et renforcé les courants religieux conservateurs partout dans la région arabe et ailleurs dans le monde à coup de milliards de pétrodollars.

À cause de tout cela, ces monarchies pétrolières ont acquis un prestige incroyable. L'opinion publique dans les pays arabes leur est devenue graduellement favorable, considérant que leur richesse et leur prestige étaient la preuve que leur système de pouvoir était bon. J'ai souvent entendu dire que leur richesse est la preuve que Dieu bénit ce système. Ainsi s'est trouvé facilitée la propagation, dans l'ensemble des pays arabes et dans beaucoup de pays musulmans, de ce qu'on appelle l'idéologie wahhabite, une branche extrêmement rigide et rigoureuse de l'islam qui prône le retour aux valeurs et aux modes de comportement datant des premiers jours de l'islam, quand il s'est manifesté il y a 14 siècles. L'argent de ces monarchies et le prestige moral qui en a découlé ont été transposés en gains politiques, car les forces politiques qui s'alliaient à elles recevaient beaucoup d'argent; elles pouvaient ainsi s'organiser, distribuer du lait, de la viande, des habits, des logements aux gens les plus démunis et leur donner des services sociaux. Cet investissement dans le champ social devenait une preuve de plus que ce système est bon, qu'il est vertueux, et qu'il est voulu par Dieu. Il ne faut donc pas le contester. Ces facteurs ont eu un rôle important dans les dynamiques politiques avant les révoltes, et ils ont permis une instrumentalisation des révoltes par la suite.

L'influence de la « pensée tribale »

Un autre élément, de nature plus sociologique, permet de comprendre pourquoi ces

systèmes autoritaires dans la région auront duré pendant quatre ou cinq décennies, alors que dans d'autres pays du monde ils ont été contestés bien plus rapidement.

Cet élément, je l'appellerai « la pensée tribale », et je décrirai son impact sur le dysfonctionnement de l'État. Dans les tribus d'Arabie où est né l'islam, la structure du pouvoir tribal est une structure verticale et non pas horizontale.

Le système tribal favorise une solidarité et une loyauté non pas entre semblables, mais entre individus qui occupent des places hiérarchiquement différentes dans les rapports de pouvoir. Cette solidarité est basée sur des rapports verticaux, des rapports de clans, elle est, disons, symbolisée par ce proverbe arabe qui dit : *moi et mon frère contre mon cousin, moi et mon cousin contre l'étranger*. Le clan, structuré par des rapports de pouvoir verticaux, est le groupe solidaire de base. Ce qui signifie qu'aux divers paliers des rapports de pouvoir, les gens ont besoin les uns des autres. Les individus qui ont moins de pouvoir ont besoin des plus puissants qui les exploitent et les protègent tout à la fois. Aussi, tant que les sociétés n'ont pas été institutionnalisées et qu'il n'existe pas de règles claires qui définissent les droits des individus et leur permettent de contester le pouvoir, moi, en tant que dominé, j'ai besoin d'avoir de bons rapports avec le dominant qui m'exploite. Je vais lui donner ce qu'il veut, mais en échange il va me protéger. La solidarité se vit donc plus à l'intérieur des clans plutôt qu'entre les gens qui sont démunis. Ces conceptions ont été sacralisées et propagées par un certain conservatisme religieux. C'est ainsi que la pensée tribale, traditionnellement présente, a pénétré encore davantage les sociétés arabes avec l'expansion du fondamentalisme religieux. Même dans un pays comme l'Égypte qui a une culture d'État centralisée depuis 4000 ans, cette pensée tribale colore les rapports de pouvoir. Quand on a besoin de faire valoir ses droits ou simplement d'obtenir un service gouvernemental, on peut le faire plus facilement si on connaît quelqu'un dans l'institution. Il faut trouver dans la famille, dans la parenté, parmi les voisins, quelqu'un qui connaît quelqu'un à qui va s'adresser et qui va faire progresser son dossier. Cet état de fait renforce les rapports de pouvoir traditionnels du clan, de la famille étendue, et va à l'encontre d'une conception citoyenne des droits. C'est un élément très important pour bien comprendre la perpétuité du pouvoir et la difficulté de construire des solidarités à la base, entre les individus et les groupes qui sont exclus du pouvoir. Une révolte populaire n'est donc possible que si ce modèle de rapports de pouvoir est remis en question.

Pour résumer ces dernières remarques, je dirais que l'institutionnalisation de l'État a été inachevée et donc dysfonctionnelle dans la plupart des pays arabes, parce qu'elle reproduisait des rapports de pouvoir verticaux de sorte que les exploités avaient besoin de bien servir les exploitants pour pouvoir continuer à survivre. Ils avaient donc intérêt à développer davantage des solidarités avec leur clan, leur famille, leur « boss », leur

village qu'avec ceux qui leur ressemblaient dans le village ou dans le quartier d'à côté. C'est pourquoi les systèmes anti-démocratiques survivaient sans trop de contestation.

Voilà pour le contexte général. Examinons à présent les spécificités. Elles vont nous permettre de voir comment ce contexte général a joué dans le cas de pays particuliers.

Les spécificités

Pourquoi le mouvement de révolte a-t-il commencé en Tunisie, puis s'est transporté en Égypte? C'est là que les spécificités de ces pays entrent en jeu.

La Tunisie est un petit pays, assez homogène du point de vue religieux, ethnique et linguistique. Il n'a pas de frontière avec Israël. Il n'a pas de pétrole. Il n'avait pas de politique africaine développée, dans le sens où il n'essayait pas de développer des liens forts avec d'autres pays africains dans le but de contester les politiques occidentales. Résultat : pas de fort investissement politique des puissances coloniales dans ce pays, considéré comme moins stratégique que ses voisins. Contrairement à la situation égyptienne, par exemple, il n'existait pas de liens de coopération tissés avec les divers échelons de l'armée, pas d'aide financière directe qui aurait pu créer des rapports de dépendance entre l'armée et des puissances étrangères. Il y avait bien un appui politique aux orientations de Ben Ali et des rapports amicaux avec son régime : certains ministres français contribuaient à lui donner une certaine respectabilité en France et ils ne refusaient pas en échange de recevoir certains privilèges. Mais pas d'investissement politique sérieux de l'armée française ou de l'armée américaine avec l'armée tunisienne. Quand le régime Ben Ali a été de plus en plus contesté, il n'avait donc pas comme appui des puissances étrangères prêtes à le soutenir directement et à interférer dans les rapports de pouvoir locaux pour ralentir le changement ou pour l'instrumentaliser. La résistance du régime a donc été moindre qu'ailleurs, l'effet de surprise constituant sans doute un facteur additionnel de fragilité.

De plus, ce régime avait été tellement prédateur qu'il avait concentré tous les pouvoirs et les privilèges dans la famille de Ben Ali et sa belle-famille, celle de Leila Trabelsi. Deux grandes familles (étendues, incluant cousins, cousines, frères et sœurs) contrôlaient à peu près toute l'économie. Même la bourgeoisie tunisienne commençait à se sentir exclue des bénéfices de sa position et à exprimer des souhaits de changement profond. À partir du moment où l'étincelle est apparue, où il était devenu clair que le cri de révolte avait des résonnances profondes, la mobilisation générale a été relativement facile. Je dis bien : « relativement ». Il ne faut certes pas oublier les années de luttes sociales apparemment infructueuses, de grèves de travailleurs qui ont dû faire face à une répression très dure. Ces mobilisations ponctuelles ont préparé le terrain et permis la révolte tunisienne de janvier 2011.

L'Égypte aussi a connu 10 ans de mobilisations lentes, sérieuses, profondes qui ont permis à la révolte d'éclater en 2011. Quatre grands réseaux de mobilisation se sont formés au cours de la décennie qui a précédé les révoltes. Le premier, c'est le réseau syndical, revigoré par une conjoncture économique difficile, combinée à une légère ouverture démocratique. Autour de l'année 2000, on comptait dans le pays quelques douzaines de grèves par année. En 2007, on comptait en moyenne une grève par jour et en 2008, en moyenne, deux grèves par jour. À travers ces grèves, des réseaux de mobilisation, de solidarité se sont formés entre les divers syndicats et les activistes politiques. Le mouvement de réforme de la constitution, qui voulait éviter que le fils de Moubarak, Gamal, succède à son père et amender la constitution pour donner moins de pouvoirs au Président, s'est structuré au sein de deux groupes : *Kefaya (Y en a marre!)* et celui de l'ancien prix Nobel de la paix, El Baradei. Enfin, un réseau s'est constitué autour des médias sociaux, d'abord pour appuyer des luttes syndicales (*mouvement du 6 avril*) et ensuite pour protester contre la mort d'un jeune blogueur tué par la police (*Nous sommes tous Khaled Said*).

Ce sont ces réseaux qui ont permis la mobilisation de janvier 2011, quand l'étincelle tunisienne a touché l'Égypte. Cependant, la complexité de la situation politique en Égypte rendait plus difficile la coordination de la mobilisation. Le pouvoir en Tunisie n'avait ni la même profondeur ni les mêmes mécanismes de légitimation. Il était donc relativement plus facile à renverser. L'exemple tunisien a donc été une inspiration fondamentale pour les activistes égyptiens, et il leur a démontré que le renversement d'un régime autoritaire était possible.

La question du moment

Il est presque impossible de prédire des révoltes comme celles-là. Mais avec le recul, on peut se demander pourquoi ces révoltes ont-elles réussi à ce moment précis et pas avant? Difficile de trouver des réponses parfaitement convaincantes, mais on peut explorer quelques pistes. Les processus artificiels de légitimation des régimes en place ne pouvaient pas être maintenus indéfiniment. Les régimes donnaient toujours des excuses pour remettre à plus tard la liberté, la justice sociale, la transparence. Ces excuses relevaient de grandes questions sur lesquelles ils n'avaient pas de contrôle : la question palestinienne, l'économie mondiale, des questions stratégiques telles que la guerre Irak-Iran, puis la deuxième guerre du Golfe, la guerre au terrorisme, etc., qui ont tout le temps retardé les possibilités de révolte. Ces questions suivaient leur cours : elles émergeaient et créaient de l'incertitude. On attendait donc. Ensuite la situation se stabilisait et l'espoir renaissait qu'une fois ces questions résolues, tout irait mieux. Puis, la situation devenait bloquée encore une fois, elle engendrait de l'insatisfaction, mais

voilà qu'une autre question globale émergeait, générant de l'incertitude à son tour. À chaque fois, des évènements internationaux devenaient des excuses et des raisons pour les gouvernements de dire : attendez, ça va aller mieux plus tard, on est obligé de faire ceci, on est obligé de faire cela. La « guerre au terrorisme » a été déclenchée en 2001 avec les évènements du 11 septembre suivis de l'invasion de l'Irak en 2003. Toute la région s'est trouvée en situation d'attente des résultats de cette opération en Irak. On voit maintenant, au bout de plusieurs années, que l'invasion de l'Irak n'a pas créé une société plus démocratique, ni plus sécuritaire, ni plus juste, ni plus stable.

Les excuses des régimes pour reproduire les systèmes dont ils profitaient sont tombées une à une. Cette convergence de facteurs permet de comprendre, après coup, pourquoi les révoltes ont éclaté à ce moment précisément. Les excuses permettant la répression tombent pour les uns, les processus de légitimation s'amenuisent et perdent leur substance pour les autres, les moyens de révolte et la mobilisation augmentent et l'internet permet une plus grande ouverture au monde extérieur, etc. La situation avait fait mûrir la révolte. Mais après, ce sont des conditions difficilement saisissables qui font que la révolte se déclenche à un moment précis plutôt qu'à un autre.

Une révolution Facebook?

Je ne crois pas du tout à ceux qui disent que ces révoltes étaient des révolutions Facebook. Facebook a été un outil, mais pas l'outil majeur, un parmi tant d'autres qui ont permis des mobilisations plus efficaces. Mais ce sont, je crois, les autres facteurs mentionnés plus haut qui expliquent la formidable puissance des mobilisations.

D'ailleurs, la technologie de l'information est utilisée de façon beaucoup plus efficace par les gouvernements pour ficher les gens, les empêcher de voyager, savoir exactement ce qu'ils font, tenir des dossiers informatisés complets transmissibles instantanément d'un point à l'autre du pays et d'un pays à l'autre. Les régimes utilisent les technologies de l'information de façon beaucoup plus efficace que ne le font les jeunes qui coordonnent une manifestation. C'est ce contrôle de la technologie de l'information qui permet également au marché financier de fonctionner lui aussi de façon beaucoup plus efficace. Je ne crois pas que Facebook ou les réseaux sociaux soient ni la cause, ni l'explication fondamentale de la révolution, mais simplement un outil. La motivation et la force mobilisatrice viennent des conditions politiques et économiques et non pas de la technologie.

Et la Syrie, dans tout cela?

Pourquoi la Syrie est-elle un problème si difficile, quand il s'agit de se positionner? Je crois que c'est l'exemple parfait d'une révolte volée par des acteurs capables d'en

infléchir le cours pour qu'elle réponde à leurs besoins et pour qu'elle ne produise pas de système démocratique. Voici pourquoi.

Ce qui se passe en Syrie, au quotidien, aujourd'hui, sur le terrain, est très difficile à déterminer. Je lis avec beaucoup d'attention des rapports apparemment très crédibles qui disent une chose, puis d'autres rapports, apparemment crédibles aussi, qui disent le contraire. Il n'est donc pas facile de se positionner. Est-ce une véritable révolte populaire avec un peuple qui se mobilise contre une dictature? Ou bien s'agit-il d'une rébellion armée, maintenue et soutenue par des puissances extérieures avec l'aide massive de mercenaires et d'islamistes vraisemblablement responsables de la violence? Ce qui se passe sur le terrain n'est pas clair. Qui a perpétré le massacre de Houla? Qui a tué les journalistes étrangers ou locaux qui couvraient la situation? Je vais essayer de dire ce qui est clair pour moi et ce qui ne l'est pas.

Une chose est claire. Depuis des décennies, le régime syrien est extrêmement répressif et brutal, et même dictatorial sous certains aspects. Il n'a manqué aucune occasion d'emprisonner et de torturer les opposants. Il a eu plusieurs occasions de faire des ouvertures démocratiques et les a toutes manquées. Il considère les problèmes politiques avant tout comme des problèmes de sécurité, et les traite comme tel, ce qui entraîne des violations majeures des droits de la personne. Cette attitude explique en partie la violence de la répression de la rébellion en cours. Ceci dit, c'est un régime qui avait — et qui, semble-t-il, a encore — une certaine légitimité dans la population, beaucoup plus que l'opposition actuelle. Pourquoi? Parce que c'est un régime qui fonctionnait depuis des décennies sur le modèle de l'État-providence. Il fournissait des services aux gens, mais encadrait sévèrement toute activité politique et interdisait toute activité politique indépendante de son contrôle. De tendance plutôt socialisante — mais avec des limites sur les initiatives populaires, économiques, etc. — il garantissait l'accès à l'éducation et à la santé. Sans être très développés, les services étaient disponibles. Le régime avait appuyé pendant longtemps le développement du secteur agricole, mais il l'a abandonné avec le tournant néolibéral de 2006, causant un profond mécontentement dans les campagnes. Il avait aussi promu des politiques publiques non sectaires de sorte que les groupes minoritaires se sentaient mieux protégés, tout en ayant du ressentiment face au système autoritaire. La famille du président appartient à une minorité religieuse, les Alaouites, une des branches du chiisme lui-même une tendance minoritaire dans l'islam. À l'échelle du monde musulman, on compte 10% à 12% de chiites, les autres sont des sunnites. Le Président s'est entouré de gens de confiance issus de sa communauté, mais il a quand même tissé des alliances avec le groupe sunnite majoritaire; plusieurs des hauts responsables de l'armée et des services de sécurité sont des sunnites. Mais, comme dans plusieurs républiques arabes, la pensée tribale est présente… Le fils a succédé à son père à la présidence, comme ont essayé de le faire

— sans succès — le président égyptien Moubarak pour son fils Gamal, et l'ex président Saddam Hussein pour ses deux fils Oudaï et Qussaï.

Malgré tout, le gouvernement garantissait une certaine égalité et la laïcité de l'État. En Syrie, 35% de la population appartient à des minorités religieuses ou linguistiques : des kurdes, des chrétiens de divers groupes confessionnels (assyriens, melkites, grecs orthodoxes), des arméniens… Dans ce contexte, un régime qui ne considère pas l'identité religieuse, ni le dogme religieux comme fondateurs du système social est fort apprécié non seulement de la part de ces minorités, mais aussi par une proportion importante de la majorité sunnite qui a choisi jusque là la laïcité de l'État.

Le régime a établi de bons rapports avec une partie importante des sunnites, qui forment la majorité, non seulement au niveau de l'élite économique, mais aussi au niveau de la paysannerie (jusqu'en 2006).

Le caractère autoritaire du régime ne plaît pas à la majorité du peuple évidemment. Si la révolte avait été pacifique, il est fort probable qu'elle aurait eu l'appui de la majorité, qui aurait souhaité, semble-t-il, une transition, mais pas une guerre civile. Même si au début, le mouvement de révolte en Syrie a été pacifique permettant une transition vers la démocratie, ce n'est plus le cas à présent. En effet, très rapidement, l'Arabie Saoudite, le Qatar, la Turquie, l'OTAN, les Américains et les Français ont appuyé la rébellion de diverses façons (armes, argent, informations militaires, appui logistique et appui politique) dans l'espoir de renverser le régime rapidement et de le remplacer par un régime qui leur est acquis. Mais comme les intérêts de ces divers acteurs ne sont pas exactement les mêmes, leur divergence entraîne des attitudes ambivalentes de la part des puissances de l'OTAN : elles veulent bien renverser le régime, détruire les infrastructures du pays, et installer des islamistes au pouvoir, mais craignent que ce soient les islamistes radicaux ou salafistes qui en tirent le plus de bénéfices. Les dirigeants de l'opposition qui résident à l'étranger, ayant absolument besoin d'appuis, n'hésitent pas à courtiser Israël. Ce n'est pas un hasard que Bernard Henri Lévy, après avoir fait sa campagne sur la Libye, ait travaillé de très près avec l'opposition syrienne officielle qui est à l'étranger pour organiser des conférences et chercher des appuis politiques.

La révolte syrienne, c'est un exemple de détournement de l'élan populaire par des puissances étrangères dans le but de servir des intérêts stratégiques qui n'ont rien à voir avec la démocratie.

Quels sont ces intérêts stratégiques?

Pour l'Arabie Saoudite, qui a mis tout son poids politique et économique en faveur des groupes islamistes radicaux de la rébellion, l'enjeu est triple : avoir un régime qui laisse

tomber la nation arabe comme perspective politique, briser l'axe Hezbollah-Syrie-Iran, la seule zone de résistance à la politique israélienne et à la politique américaine, et enfin réduire du même coup l'influence des Russes dans la région pour qui les Syriens sont un allié important. Ces enjeux stratégiques sont largement partagés par la plupart des pays de l'OTAN dont la Turquie fait partie. Là où les différences se révèlent, c'est dans la place à accorder aux groupes djihadistes radicaux, que l'Arabie Saoudite appuie sans réserve et dont les autres puissances se méfient un peu.

La plupart des puissances qui appuient l'opposition accordent une place spéciale aux Frères musulmans, soit pour des raisons idéologiques (c'est le cas de l'Arabie Saoudite) ou simplement comme alliés stratégiques.

Ce qui rend l'analyse compliquée, c'est qu'il existe dans l'opposition reconnue par les Occidentaux des Syriens vivant à l'extérieur du pays : un petit nombre d'intellectuels démocrates et laïques ainsi qu'une majorité de groupes instrumentalisés par l'Arabie Saoudite plus proche des islamistes. Sur le terrain, les groupes de tendance démocratique n'ont pas de présence militaire, ce sont les islamistes qui mènent le jeu. Tous les islamistes ne sont pas automatiquement anti-démocratiques évidemment, mais, dans le contexte de la Syrie, la tendance dominante est plutôt une tendance très répressive, très dogmatique et très sectaire. Le nettoyage sur la base ethnique ou confessionnelle a donc été une des pratiques qu'ont rapportée les observateurs sur place. Au début des révoltes, avant que la rébellion ne prenne la forme armée que l'on connaît maintenant, on pouvait entendre, en langue arabe, le slogan suivant : *Les Alaouites au tombeau, et les chrétiens à Beyrouth*. Effectivement, un certain nombre d'assassinats sur une base confessionnelle ont été perpétrés par les rebelles.

Il faut absolument souligner que, dans le cas de la Syrie, est répandue une désinformation massive sur ce qui se passe sur le terrain. Une machine de propagande très sophistiquée a été mise sur pied. Les médias relaient systématiquement, par exemple, les informations en provenance de ce qu'on appelle *L'observatoire syrien des droits de l'homme*. Si vous portez attention aux dépêches de presse publiées dans *Le Devoir* ou dans *La Presse*, cette source est citée systématiquement, quelquefois exclusivement, alors que d'autres sources plus crédibles sont ignorées. Dans plusieurs cas où des massacres ont clairement été commis par les rebelles, les dépêches semaient le doute, soit en attribuant les massacres au gouvernement, soit en affirmant que la responsabilité n'est pas claire.

Dans certains cas, l'erreur était grossière. J'ai gardé quelques photos publiées dans *Le Devoir*, dans *La Presse* à propos des manifestations pro-régime, montrant des gens qui portent la photo du président Bashar El Assad, alors que la légende en bas de la photo indique qu'il s'agit d'une manifestation anti-régime. La BBC a publié en mai 2012 une photo qui montrait supposément les cadavres de civils de la ville de Houla, où un

massacre avait eu lieu. La légende attribuait ces morts à l'armée syrienne, et la BBC a publié la photo en guise de preuve, notant toutefois que la photo n'avait pas été vérifiée de façon indépendante. Or, il s'est avéré que la photo avait été prise en Irak en 2003, par le photographe Marco di Lauro. Même s'il s'agissait d'une erreur faite de bonne foi, la publication de la photo a révélé une tendance des médias à croire tout ce qui venait des rebelles. Il n'est pas facile de déterminer avec certitude ce qui s'est passé à Houla où plus d'une centaine de personnes furent massacrées en mai 2012. Il semble que le gouvernement a effectivement bombardé un regroupement de rebelles qui a fait une vingtaine de morts. Mais ensuite, les rebelles seraient arrivés et ils ont assassiné à l'arme blanche environ 80 personnes dans le village, qu'ils estimaient être proches du régime.

Ces erreurs ou désinformations ponctuelles révèlent quelque chose de beaucoup plus grave et de beaucoup plus systématique. Une représentation du conflit syrien de façon dichotomique : un dictateur d'un côté, un peuple qui a pris les armes en désespoir de cause de l'autre. Mais de plus en plus un autre récit émerge : celui d'une rébellion armée qui ne répond plus aux objectifs des forces populaires démocratiques, ni aux intérêts du peuple syrien, mais à des objectifs géostratégiques qui sont ceux de puissances régionales et internationales qui veulent détruire la Syrie en tant qu'acteur régional. Dans ce processus, la véritable révolte démocratique, possible dans les premiers mois de 2011, a été volée au profit d'intérêts étrangers dont les objectifs sont fort éloignés de toute conception démocratique.

Pour qu'il n'y ait pas de malentendu, je souhaite réitérer que je n'ai aucune sympathie pour le régime, et je pense qu'il doit absolument changer. Mais il pourrait changer par une guerre civile qui va provoquer un scénario à l'irakienne ou, ce que l'OTAN souhaite, un scénario à la libyenne. Les puissances de l'OTAN voulaient que le régime désarme, alors qu'on continue à armer les rebelles, à les entraîner, à leur fournir de l'équipement et de l'information, du renseignement militaire pour les rendre plus efficaces. C'est là où l'on en était au moment de cette communication (début septembre 2012). Quatre mois plus tard, on voit que le gouvernement est toujours en place, que les puissances étrangères souhaitent discuter avec lui et ont abandonné le projet de le renverser par une rébellion armée.

Dans ce processus, la possibilité d'une révolte porteuse de changement démocratique a avorté. La révolte a été volée.

§

Rachad ANTONIUS, professeur de sociologie à l'Université du Québec à Montréal. Égyptien d'origine, il s'intéresse, entre autres, aux sociétés arabes et aux conflits dans

la région du Proche-Orient, aux minorités dans les pays arabes, aux questions du développement et de la participation démocratique.

Source : ANTONIUS, Rachad, « Qui veut voler les révolutions arabes? », *Dossier du Congrès – 2012 – En plein désordre mondial, place aux mobilisations*, Montréal, 2012, p. 19-26.

L'URGENCE D'UN SOUFFLE NOUVEAU

André BEAUCHAMP

Je tiens d'abord à vous remercier de l'invitation que vous me faites. C'est un honneur mais également un défi. Ma tâche aujourd'hui n'est pas de vous faire plaisir en vous disant ce que vous voulez entendre. Elle est de vous déranger un peu pour vous aider, si possible, à aller plus loin et d' une manière plus efficace dans les engagements qui sont les vôtres.

Dès le départ, deux choses m'impressionnent chez vous. D'abord votre constance et votre persistance qui vous ramènent, chaque année, à poursuivre votre réflexion d'une manière soutenue et systématique. C'est du travail à longue haleine qui dessine un parcours et construit une tradition. Il me semble être venu chez vous, dans les années soixante-dix, invité par Karl Lévêque. J'avais parlé sur le conflit. Bravo donc pour la ténacité qui est un fruit de l'espérance.

Ce qui frappe aussi chez vous, c'est la volonté d'un regard croisé dans une perspective internationale : Nord-Sud, diversité de cultures et de disciplines, va-et-vient de la théorie et des expériences-terrain. Sur ce point encore, il y a une fidélité qui ne se dément pas. On peut le constater cette année encore. Consentir à apprendre les uns des autres, consentir à écouter, à se laisser interpeller.

Le premier titre retenu pour la présente conférence était celui de l'éthique environnementale. J'élargirai mon propos à l'urgence d'agir mais je dirai tout de même un mot sur l'éthique, ayant déjà publié une *Introduction à l'éthique de l'environnement* (Montréal, Éditions Paulines, 1993, 222 pages).

Quelques mots sur l'éthique de l'environnement

La question de l'éthique écologique, ou encore de l'éthique de l'environnement, est une

question importante, toujours actuelle et toujours difficile. La tradition chrétienne, sauf de rares exceptions comme chez François d'Assise, ne tient pas vraiment compte de la relation à l'environnement. L'éthique au sens fort n'intervient que dans les rapports de sujet à sujet : de l'homme à Dieu, d'être humain à être humain. C'est une conception juridique de l'éthique. Ce semble être là le sens de la tradition du Décalogue ou encore des deux Tables. L'éthique de l'environnement a consisté à élargir la préoccupation éthique pour déborder ce cadre trop étroit : éthique biocentrique, écocentrique, voire cosmocentrique. Ce que l'on appelle une approche *deep* qui n'a pas plus comme point de départ de placer l'être humain au centre. Aldo Leopold dit qu'il faut abandonner la conception abrahamique du sol, entendez du territoire. Beaucoup d'auteurs ont donc voulu dépasser l'anthropocentrisme de la conception biblique et ont cherché un autre point de départ. Cela nous a valu d'innombrables débats sur la valeur intrinsèque ou inhérente de la nature. Débats qui risquent d'être oiseux ou qui finissent par distiller une haine ou un mépris pour l'humanité, une espèce d'antihumanisme. Ce jugement me semble exagéré. Mais pour un auteur critique comme le philosophe français Luc Ferry, la *deep ecology* est un écofascisme.

Vous connaissez tous ici les exigences du langage inclusif. Par le poids de la règle voulant que le masculin l'emporte sur le féminin, la langue a dérapé vers le machisme excluant de fait la femme hors du discours usuel sur l'être humain. La grammaire cachait un *a priori* inconscient. Le trop long silence a conduit à l'exclusion. De même, à ne parler que de l'être humain, l'éthique a exclu la nature de son horizon, l'a instrumentalisée à l'extrême. Désormais, il faut réintroduire la nature dans le discours éthique. La question n'est pas de savoir abstraitement si une roche, l'eau, un arbre, un animal ont des droits et lesquels; elle est de savoir si nous, nous avons des responsabilités à leur égard. Et la réponse à cette question est oui. Oui, parce que la nature est en nous et que nous sommes dans la nature. Une part de nous est eau, air, sol, plante, animal.

Être responsable de la nature signifie en prendre soin. C'est la respecter, l'aimer, la traiter avec douceur et respect. Il n'y a pas de honte à vivre de la nature. C'est le diktat de notre condition charnelle. Mais l'impérialisme humain à outrance est une perversion et une grande bêtise.

Ceci dit, le risque d'un certain antihumanisme reste présent. Il y a toujours des courants fortement hostiles à l'être humain. Une des sources de ce courant de pensée nous vient d'un pasteur anglican, Thomas Robert Malthus (1766-1834), dont le livre *Essai sur le principe de population* (1803; Le Monde/Flammarion 2010) affirme que la population grandit selon un ordre géométrique (2,4,8,16) alors que les ressources, elles, suivent un ordre mathématique (1,2,3,4). Malthus arrive à deux conclusions : limiter les naissances et laisser mourir les pauvres lesquels sont, de toute manière, les plus reproductifs. Darwin sera très marqué par cette idée. Au fond, les pauvres seraient

les perdants de la course à la survie. Mieux vaut les laisser disparaître. Malthus n'est pas antihumaniste comme tel, mais son mépris des pauvres et sa peur du manque de ressources le rendent fortement antisocial. On comprend qu'en retour, opter pour la protection du milieu écologique exige de s'opposer à l'être humain à cause de cette tension entre ressources et population.

C'est contre ce courant que l'on pourrait appeler élitiste qu'une part de l'éthique environnementale a développé un discours social très appuyé. On le doit, entre autres, à la Commission Brundtland dont le rapport (*Notre avenir à tous*, 1967) est très soucieux du sort des pauvres et de la satisfaction prioritaire de leurs besoins. On le doit aussi à des penseurs comme Murray Bookchin et Leonardo Boff. Le combat social et le combat écologique sont un même combat. C'est la même logique qui avilit la terre et avilit les hommes, le même rapport de domination et d'exploitation. On retrouve la même analyse chez Carolyn Merchant à propos de l'écoféminisme. La misère est la pire pollution car elle enferme l'être humain dans le présent (survivre à tout prix) et l'empêche de penser et d'agir à long terme avec la nature. Vous qui êtes des militants sociaux, vous comprenez ces choses. Mais peu de gens encore le comprennent vraiment. D'où l'image souvent répandue que l'écologie est un luxe de riches, une préoccupation d'esthètes (des fleurs et des petits oiseaux) alors que la lutte écologique est l'une des conditions de la lutte sociale. Ainsi, les milieux syndicaux sont souvent très axés sur le court terme et fascinés par le productivisme. Chez eux, par exemple, les projets routiers et miniers, les barrages, les grands travaux sont vus comme exaltants. Avec eux, il faut parvenir à procéder à une analyse de second niveau pour tempérer ce désir de créer des jobs à tout prix et intégrer le calcul des externalités sociales et écologiques dans l'évaluation globale de l'opportunité sociale. Sur ce point, je dois dire, la culture ouvrière a beaucoup progressé.

Pour ce qui est des exigences d'une éthique verte, nous les connaissons bien en théorie. La vulgate de l'éthique écolo nous harcèle sans arrêt. Économiser l'énergie, gérer ses déchets, préférer les transports publics, ne pas boire d'eau embouteillée, acheter localement, manger moins, manger mieux, planter un arbre, laver ses vitres avec du vinaigre plutôt qu'avec du *Windex,* imprimer recto verso et ainsi de suite. Pour ceux et celles qui ont une fibre sociale, ajoutons : défendre le droit des pauvres, lutter contre la répression policière et la conception primitive de la justice mise de l'avant par les Conservateurs, exiger des débats publics, changer la loi des mines, etc. La liste n'en finirait pas. Regardez votre poster. Cela fait 20 ans, 30 ans que nous répétons les mêmes slogans. Argent, mondialisation, déforestation, pollutions. L'éthique écolo nous offre une aura de bonne conscience, une espèce de rectitude politique, un prêt-à-porter du meilleur ton.

L'éthique à l'épreuve

Dans la réalité toutefois, une autre éthique a cours, car il faut bien vivre : les gens votent à droite, la consommation augmente, l'économie se mondialise par-dessus les États, les écosystèmes se déglinguent. Les jeunes sont militants à 18 ans, mais à 25, ils aspirent au luxe et au confort. On jette la nourriture dès que la date de péremption inscrite sur le contenant est atteinte, sans prendre le temps de sentir et de goûter par soi-même. Pourquoi ici le diktat technique prévaut-il sur ce que la nature nous a légué au long des millions d'années? La « vraie vie » serait l'option écologique. La « vie vraie », c'est la spirale consommatrice. Je pense à la lettre de Paul aux Romains

> Je ne comprends pas ce que je fais : car je ne fais pas ce que je voudrais faire, mais je fais ce que je déteste (…) ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je ne veux pas. (Rm 7, 16.19) (Traduction en français courant).

L'analyse de Paul n'est pas sociale. Elle est spirituelle : *ce n'est plus moi qui agis ainsi mais le péché qui habite en moi* (Rm 7,30). Il cerne ce que nous appelons le « serf » arbitre, c'est-à-dire la liberté servile. Mais il est légitime de faire également une analyse culturelle et sociétale de ce phénomène : nous sommes des milliers à voir, à comprendre, à désirer. Mais à ne pas faire. Les plus convaincus d'entre nous sont objecteurs de croissance, simplicitaires et militants. Mais globalement le navire amiral poursuit sa route. D'où l'urgence d'agir.

Planète en péril?

Vous avez choisi comme titre : Notre planète en péril. C'est une métaphore. En tant que planète, la Terre n'est pas en danger. Elle tournera encore autour du Soleil pendant quelques milliards d'années. Dans le jeu métaphorique mis en œuvre ici, nous attribuons à la terre un caractère personnel : la Terre est quelqu'un de vivant, qui souffre et qui peut mourir. C'est la figure mythique de Gaïa. Je ne suis pas tout à fait confortable avec ce genre d'archétype. Quand on parle de la Terre comme d'une personne, d'une femme violée, comme de la déesse primordiale, on met en œuvre une symbolique d'une très grande portée. L'œuvre de Freud repose sur l'analyse du meurtre du père. Ici, on suggère le meurtre de la mère. Je m'en suis expliqué un peu dans mon livre *Changer la société,* à propos de la violence sacrificielle, de la violence sacrée. Dans une culture de cueilleurs-chasseurs, la relation à la mère nature se fait dans le cadre d'un échange symbolique harmonieux. Le passage à l'agriculture amène une rupture, induit un rapport de domination sur la nature. D'où le rite compensatoire de l'offrande de la dîme et du sacrifice du premier animal qui brise le sein maternel,

incluant souvent le sacrifice du fils aîné. Ici, la tradition biblique marque son désaccord par le récit du sacrifice d'Isaac. Le passage à l'âge technique transforme à nouveau, et de façon radicale, notre rapport à la Nature et peut donc donner naissance à de nouvelles formes de violence sacrée. L'insistance sur la Terre-Mère peut donc accentuer la culpabilité inconsciente et légitimer de nouvelles formes de violence compensatrice. D'où ma réticence. La planète telle qu'elle est actuellement, est le fruit d'un processus d'évolution de la vie, processus qui a mis en place l'atmosphère actuelle, constitué sa couche d'ozone et élaboré divers mécanismes d'homéostasie, lesquels en retour favorisent d'autres formes de vie, dont la nôtre. Il faut parler de coévolution. Pour moi, la nature est un processus et non une divinité. Par son expansion, l'humanité menace actuellement certaines formes de vie. Nous sommes une espèce invasive, délinquante. C'est le défi de la biodiversité, vaste héritage maintenant fragilisé. Si les humains disparaissaient, la vie poursuivrait son chemin autrement. Si les humains continuent comme ils vont, ils risquent de perturber profondément l'équilibre et les mécanismes d'homéostasie en place, de faire disparaître de nombreuses espèces et, ultimement, de faire disparaître l'humanité elle-même. Cela fait-il de la Terre une planète en péril? Je n'en suis pas sûr. Mais il y a certainement une humanité en péril, non pas nécessairement dans le sens d'une disparition de l'espèce humaine comme telle, mais plutôt d'une série de bouleversements tragiques des sociétés humaines existantes. Djared Diamond a étudié ce phénomène de l'effondrement des sociétés.

Il existe dans la tradition humaine un concept de solidarité entre les générations que l'on peut appeler le patrimoine. Le patrimoine est ce que l'on hérite des ancêtres et qu'on lègue à son tour aux générations suivantes, si possible en l'améliorant : une propriété, une ferme, une bibliothèque, un capital, une culture, un art de faire, des techniques, de la science. Chacun de nous a un devoir de mémoire pour empêcher les anciens de sombrer dans la mort de l'oubli. Il a aussi un devoir de solidarité envers ses descendants, ce que Hans Jonas a appelé *Le principe responsabilité*. C'est le fondement de l'éthique intergénérationnelle. Or, l'accélération du changement induit par l'essor et l'impérialisme de la technique menace le rythme de l'histoire, survalorise le présent et nous lance dans ce que Paul Virilio appelait la « vitesse de libération ». Nous sommes happés hors du temps, sans racines ni mémoire, sans passé et bientôt sans avenir. Qui se rappelle du temps d'avant la révolution tranquille, dite grande noirceur? Qui se rappelle d'Alfred Laliberté après l'effacement du Refus global ?

Nous allons encore au cimetière du Père-Lachaise nous recueillir sur la tombe de Musset, à l'ombre d'un tilleul, mais qui, demain ou le 2 novembre, ira au columbarium penser à tante Aurore qui avait réglé ses derniers arrangements avec un crématiste, comme le dit la réclame?

Les 4 bombes

Il n'est pas facile de saisir la crise de l'environnement — qui est une crise totale — parce que la dissociation de l'être humain d'avec le milieu est à la fois une dislocation de la nature et une destruction de l'Homme. L'un parle des mines, l'autre du Nord, du Lac-Mégantic, des gaz de schiste, au gré des incidents du jour. Pluies acides il y a 30 ans, changements climatiques aujourd'hui. Les sujets changent au gré des médias ou des groupes de chercheurs ou de militants qui agitent le drapeau. J'interviens en environnement depuis 40 ans et j'en ai vu des modes : les BPC, les barrages d'Hydro, les champs électriques et magnétiques, la MIUF, la production porcine, les autoroutes, la couche d'ozone, la vache folle, les prions de Wakerton, les catastrophes et accidents technologiques. Qu'est-ce qui est vrai, qu'est-ce qui est faux ? Le donneur d'alerte donne-t-il l'heure juste? Qui manipule qui? Les gaz sarin sont-ils pires que le napalm et les sables bitumineux pires que le nucléaire? Au jeu de l'horreur, il n'y a pas de fin.

Dans mon système à moi, je me figure la crise écologique sous la forme de quatre bombes qui agissent ensemble et sont en interrelation :

- **la bombe D**, pour démographie : l'explosion de la population humaine grâce à l'hygiène, à la médecine et à la science;
- **la bombe P**, c'est-à-dire la pollution surtout à cause de l'invention de nouvelles molécules qui ont un effet délétère dans le milieu;
- **la bombe C**, c'est-à-dire la consommation sans cesse croissante des ressources du milieu au profit des populations humaines et au déficit des autres espèces vivantes et même du milieu biophysique lui-même;
- **la bombe I**, c'est-à-dire l'inégalité entre les humains, entre les sociétés et à l'intérieur de chaque société : enrichissement des riches et marginalisation de tous les autres.

La bombe démographique est appelée à se désamorcer par elle-même par un effet biologique de compensation naturelle, par la composante de deux facteurs : le développement économique et la libération de la femme. Les classes sociales aisées font moins d'enfants. Les femmes conscientes d'elles-mêmes dépassent une conception strictement reproductive de leur féminité. Cela fait deux siècles que la question démographique est posée, souvent hélas dans une mentalité eugéniste. Il faut remonter à Malthus, à Darwin mais aussi à des dizaines d'autres. Teilhard de Chardin, il y a un siècle, estimait déjà qu'on s'en allait vers une impasse. Ici l'aveuglement des milieux religieux a quelque chose d'affligeant. Le système catholique est encore complètement

bloqué. On eût pu comprendre cela en 1950. Mais en 2013, c'est à pleurer. Le ressort derrière n'est pas le respect de la vie : c'est le bon vieux machisme. Dire que cela est pire chez les Musulmans n'est pas une réponse. La lutte à la démographie galopante n'est pas un péché, mais un devoir de l'humanité. Elle passe par le développement équitable et la libération de la femme. Un autre des problèmes lié à la démographie galopante est l'invasion de la culture urbaine. L'humanité vit maintenant majoritairement en ville, dans des mégalopoles de plus en plus déconnectées du milieu écologique. D'où la perte du sentiment d'être part de la nature.

La bombe P, pollution, semble facile à contrôler : il suffirait d'encadrer l'industrie. À partir des années 70, de la Conférence de Stockholm sur l'environnement humain en 1972, le défi par excellence a été le contrôle de la pollution industrielle. On a donc créé des ministères de l'environnement, des législations, des réglementations et des contrôles; des ententes internationales; des processus préventifs d'évaluation et d'examen des impacts supposant souvent la participation des populations concernées; des recherches innovatrices pour changer les modes de production et trouver de nouvelles technologies innovantes. On aurait pu penser la partie gagnée. Mais à la génération suivante, à partir de 1990, on a commencé à déréglementer, à diminuer les contrôles, à relocaliser la production vers les pays en développement a priori moins stricts, à cultiver les pavillons de complaisance. La catastrophe de Saint-Basile nous avait alertés. Mais on découvre aujourd'hui des milliers de litres de BPC à l'abandon près de Montréal. Et ainsi de suite. La négligence est revenue, avec l'insouciance et l'irresponsabilité. Quand c'est rentable, on empoche les profits. Quand survient la crise, on disloque les entreprises ou carrément on fait faillite. Et la collectivité reste avec les sites à restaurer.

Sur *la bombe C*, la consommation, nous n'avons jamais progressé. C'est la débandade totale. Peut-être gérons-nous mieux nos déchets, en amont par l'allègement des emballages et l'examen des processus de production; en aval par la récupération-recyclage. Mais la consommation, elle, ne régresse pas. Les autos sont plus performantes? Mais elles sont de plus en plus grosses et il y en a de plus en plus. Les avions sont meilleurs? On va maintenant faire du trek sur l'Everest ou le Kilimandjaro et les ados font des voyages culturels en Chine ou au Viêt-Nam. À Montréal, en 2010, on a réussi à construire une nouvelle autoroute et un pont sans aucune intégration au transport en commun. Je pourrais donner des centaines d'exemples. Voir mon livre *Regards critiques sur la consommation* (Novalis, 2012). Tout gain écologique semble engendrer un effet rebond. Les ampoules consomment moins d'électricité : on met plus d'ampoules. Les maisons sont mieux isolées : on construit plus grand. La consommation, c'est le défi de la conscience humaine à ras-de-sol, le problème de tout

un chacun. Et c'est à peine si nos Églises en parlent, tellement il va de soi qu'une consommation à la hausse est un signe de réussite et un gage de bonheur.

Je n'insiste pas sur la bombe, les inégalités et injustices, c'est votre spécialité. La pauvreté est la pire des pollutions, car le pauvre n'a pas d'avenir. Vouloir tenir compte de l'environnement suppose un regard sur le long terme. De plus, une société fortement inégalitaire est toujours une société fragile, exposée en tout temps à l'émeute, à la colère, à la folie destructrice. Mais cette leçon-là, l'humanité ne l'apprend jamais.

Depuis 50 ans à l'égard de la question écologique, nous avons fait des progrès spectaculaires, gigantesques. Mais la crise s'est aggravée parce que les quatre bombes ont progressé à leur rythme. Il y a eu fléchissement sur la bombe D, fléchissement puis relance sur la bombe P, aberration sur la bombe C et probablement stagnation sur la bombe I. Si l'idéal de justice et d'équité s'est davantage affiché, la réalité est-elle vraiment meilleure qu'avant? Dans notre pays les *radical sixties* nous ont fait avancer en ce sens, mais depuis quinze ans la société tend à accentuer les écarts et les inégalités.

L'évangile de Luc raconte que, sur le chemin de la passion, Jésus a croisé des femmes pleurant sur lui. Et Jésus de dire : *ne pleurez pas sur moi, mais pleurez sur vous-mêmes et sur vos enfants* (Lc23, 28: traduction ACEBAC). Ne pleurez pas trop sur la Terre. C'est nous qui sommes en perdition.

Le caractère global de la crise

À mesure que j'avance en âge et que j'observe les efforts extraordinaires déployés depuis quarante ans, c'est le caractère global de la crise qui me frappe. Malgré Stockholm en 1972, le rapport Brundtland sur le développement durable en 1987, un rapport toujours percutant, le Sommet de la Terre à Rio en 1992 sur le développement durable, malgré les multiples conventions internationales souvent signées de bonne foi, malgré les études d'impact, les lois et règlements, le Plan vert, les Agenda 21, la mobilisation extraordinaire de tant d'individus et de groupes, la crise s'accélère. Les thèmes vedettes changent (le réchauffement climatique, les sables bitumineux, les gaz de schiste, le Grand Nord), mais le poids effarant de l'humanité sur l'écosystème s'accentue. Quand la Chine aura triplé ou quadruplé son niveau de vie, quand l'Inde aura doublé le sien, nous risquons d'atteindre un point de non-retour. C'est le thème de ce que nous appelons l'empreinte écologique. Nous consommons la Terre, nous brûlons le capital.

On a beau dire, on a beau faire, le pouvoir politique n'est pas capable de changer le cours des choses. La crise financière des dernières années nous avait donné l'occasion de réorienter l'économie. La réponse a plutôt été d'accentuer la course à la consommation. On nous a suppliés de consommer davantage. Aux États-Unis, on a subventionné les

banques en faillite au lieu d'assainir le système. On a même donné des primes pour mousser l'achat d'autos neuves. On a finalement redoublé la crise en voulant l'enrayer.

Dois-je rappeler que nous avons eu deux assez bons ministres de l'environnement au fédéral : l'un s'appelait Lucien Bouchard qui a proposé le Plan Vert et l'autre Jean Charest, porte-parole à Rio. Le premier est un des leaders favorables à l'exploitation rapide des gaz de schiste et l'autre promet un avenir rayonnant grâce au Grand Nord. Madame Marois s'est montrée prudente et réservée sur le gaz de schiste, mais les forages pétroliers sur l'Île d'Anticosti semblent bien lui sourire.

La politique n'est ni vaine, ni banale. Elle possède un pouvoir symbolique extraordinaire et parvient souvent à infléchir des choses sur le long terme même si l'actualité dicte l'agenda. Mais la politique ne suffit pas, car l'électoralisme actuel repose sur la démagogie. La crise n'est pas gouvernementale, mais sociétale.

La crise actuelle, c'est brutalement l'échec du développement. C'est une crise de la civilisation, de notre façon de penser le bonheur, de penser notre rapport à la Terre, de mettre en œuvre notre savoir et nos techniques. Nous répétons rituellement le mot de la Genèse *Emplissez la Terre et dominez-la* (Gn 1,28) alors que cette bénédiction vise l'agriculture. Nous l'appliquons naïvement à l'âge technicien. Et cela fait de notre culture une culture de prédation, de dévoration, comme disait Jean Bastaire.

Pendant que le Titanic sombrait, l'orchestre restait courageusement à bord et jouait, entre autres, une mélodie dont les mots français sont : *ce n'est qu'un au revoir mes frères.* J'ai l'impression que notre Église rêve encore de chrétienté et chante quelques cantiques alors que le bateau sombre. En vous disant cela, je ne vous apprends rien de neuf. J'enfonce, comme on dit, des portes ouvertes.

Ce qui m'intéresse en environnement, c'est qu'il s'agit d'une question auto-implicative. Les militants se perçoivent souvent comme des victimes et ils prennent plaisir à dénoncer les coupables. Les catastrophes servent d'exutoire à la colère. Une commission Charbonneau de temps en temps, cela nous aide à démasquer les menteurs et les profiteurs.

Mais la dénonciation prophétique des coupables n'est pas suffisante. On disait au Moyen-Âge : chacun est Adam pour soi-même. Doit-on dire : chacun est Harper pour soi-même; chacun est Bush à sa manière? Le discours que l'on tient sur le transport, les déchets, la consommation, les changements climatiques, il faut se les dire à soi-même. Et cela est infiniment difficile, harassant, écrasant. Le faire lucidement, sans morbidité. Rentrer tout au fond de soi et se redécouvrir enfant de l'univers, grain de sable enfoncé dans l'immensité de l'espace et du temps.

Le psaume 8 nous fait dire à Dieu à propos de l'être humain : à *peine le fis-tu moindre qu'un dieu.* Il faudrait y ajouter un autre verset à la manière de Qohélet : à *peine le fis-tu plus gros qu'un grain de sable. Pourquoi donc se prend-il maintenant pour un dieu?*

Le défi qui nous attend est à facettes multiples. Il est politique, scientifique, technique, social, éthique. Mais il est aussi profondément spirituel. Votre thème est : *Notre planète en péril : l'urgence d'agir* Je vous suggère : *Nous sommes tous en péril : l'urgence d'un souffle nouveau.*

Je ne dis pas cela pour décourager l'action. L'action et l'engagement sont les seules réponses responsables dans la situation présente. Je dis cela pour donner à l'action toute sa profondeur. En le disant à des gens comme vous, je sais que ma parole n'est pas inutile. Merci.

Références :

Beauchamp, André

Introduction à l'éthique de l'environnement, Montréal, Éditions Paulines, 1993
Environnement et église, Montréal, Fides 2008
L'eau et la terre me parlent d'ailleurs, Montréal, Novalis, 2009
Hymnes à la beauté du monde, Montréal, Novalis, 2012
Regards critiques sur la consommation, Montréal, 2012
Changer la société, Montréal 2013

On trouvera dans ces ouvrages toutes les références auxquelles j'ai fait allusion et bien d'autres sources.

Parmi les livres assez récents, j'aimerais signaler

Abraham, Yves Marie, Louis Marion et Hervé Philippe : *Décroissance versus développement durable,* Montréal, Écosociété, 2011

Ariès, Paul : *La simplicité volontaire contre le mythe de l'abondance,* Paris, La Découverte,

Bourg, Dominique et Philippe Roch (dir.) : *Crise écologique. Crise des valeurs,* Fribourg, Labor et Fides, 2010

Bourg, Dominique et Alain Papaux (dir.) : *Vers une société sobre et désirable,* Paris, PUE 2010

Morin, Edgar : *La voie,* Paris, Fayard, Pluriel, 2011

§

André BEAUCHAMP, théologien et environnementaliste. Il a participé à la création du premier ministère québécois de l'Environnement.

Source : BEAUCHAMP, André, « L'urgence d'un souffle nouveau », *Dossier du Congrès – 2013 – Notre planète en péril : l'urgence d'agir*, Montréal, 2013 – p. 51-59.

COMMENT LA MONDIALISATION A TUÉ L'ÉCOLOGIE

Aurélien BERNIER

Des dizaines de livres ont été publiés sur l'histoire de l'écologie politique, ses intellectuels, ses concepts, ses combats... Mais une partie de cette histoire n'avait encore jamais été écrite : celle qui raconte la récupération, puis la destruction de l'écologie politique par les grandes puissances économiques, afin de préserver le capitalisme et son ordre commercial, le libre-échange. Ni l'histoire qui explique également pourquoi, malgré les grands discours de la « communauté internationale », le pillage environnemental se poursuit à une vitesse effrayante.

Émergence et récuperation de l'écologie politique

Durant les années 1960, l'écologie fait son apparition dans le débat politique aux États-Unis, puis en Europe. Dès 1962, la biologiste américaine Rachel Carson dénonce l'impact extrêmement négatif des pesticides sur l'environnement et la santé humaine dans un livre intitulé *Silent Spring* (Printemps silencieux), qui devient un best-seller. Militante de la protection de la nature, Rachel Carson écrit sur la science et l'écologie, mais ne s'aventure pas sur le terrain politique. Dans *Silent Spring,* elle critique « l'administration américaine » et les groupes industriels avides de profits, mais n'en tire qu'une conclusion : les citoyens doivent se battre pour protéger la planète et leur santé.

Cette approche « lobbyiste » la distingue d'un autre auteur américain, qui mérite mieux que Rachel Carson la paternité de l'écologie politique : le biologiste Barry Commoner. Né en 1917, il exerce comme professeur de physiologie des plantes à

l'université Washington. Dans les années 1950, il mène des travaux sur la présence d'un composé radioactif, le strontium 90, dans les dents de lait des enfants. Avec l'iode et le césium, le strontium radioactif est le principal polluant distant émis par les essais nucléaires, et il a la particularité d'être re-concentré via certains champignons dans la pyramide alimentaire. D'une structure chimique proche du calcium, il suit le même chemin dans l'organisme et pénètre les os et les dents. À une époque où l'armée américaine fait exploser des bombes atomiques dans le désert du Nevada, Commoner publie plusieurs textes dans lesquels il dénonce les essais nucléaires à l'air libre. Au fil de ses ouvrages, qui connaissent un véritable succès, il développe et approfondit un discours politique. *Science and Survival* (Science et survie) paraît aux États-Unis en 1966, puis en France en 1969 sous le titre *Quelle Terre laisserons-nous à nos* enfants.[1] Barry Commoner y détaille les nombreux dégâts provoqués par une mauvaise utilisation de la technologie et plaide pour un contrôle populaire sur la science et ses applications. Dans *The Closing Circle* (Le cercle qui se referme), qui paraîtra en 1971, il critique ouvertement le capitalisme et conclut que le seul modèle compatible avec la protection de l'environnement serait une forme démocratique de socialisme. Dans *The Poverty of Power : Energy and the Economic Crisis* (La pauvreté du pouvoir : l'énergie et la crise économique), publié en 1976 aux États-Unis, après le premier choc pétrolier de 1973, et en 1980 en France, il écrit :

> Ainsi, de même que la crise de l'environnement, la crise énergétique a montré que la mécanique interne du système capitaliste est curieusement incapable de répondre à certains besoins sociaux comme le besoin d'un environnement vivable ou d'un approvisionnement pétrolier sûr. Ce système s'est également révélé incapable de développer des sources d'énergie renouvelables et non polluantes, des technologies agricoles ou utilisant l'énergie avec efficacité et ayant un faible impact sur l'environnement, des procédés de fabrication demandant de faibles capitaux et procurant des emplois satisfaisants et sûrs. [...] Une autre raison de l'incapacité de l'économie capitaliste à satisfaire bien des besoins sociaux est qu'elle repose sur l'échange de marchandises, produites pour être vendues avec bénéfice. Dans le secteur de l'énergie ces marchandises sont mises sur le marché sans souci de leur utilité sociale.

Citant l'analyse de Marx, il conclut « qu'une sorte de tabou politique a empêché les Américains de mettre en question la capacité ou les qualités du système capitaliste ou de le comparer ouvertement avec un régime aussi étranger que le socialisme. Mais il est devenu de plus en plus difficile de respecter ce tabou ».

Devant la montée de la critique écologiste, les classes dirigeantes n'attendent pas pour réagir. Après avoir voulu marginaliser les premiers militants environnementalistes

1. Barry Commoner, *Quelle terre laisserons–nous à nos enfants?* Seuil, 1969

— Rachel Carson fut traitée d'hystérique, d'irresponsable et de communiste par l'industrie chimique — elles tentèrent de les séduire. Le 22 avril 1970, le sénateur démocrate Gaylord Nelson organise aux États-Unis la première *Journée de la Terre,* qui mobilise plus de vingt millions d'Américains au travers de conférences, d'actions symboliques et de manifestations. Des multinationales comme Monsanto, Ford ou Dow Chemical participent à l'initiative. Mais les ténors de la politique ou de l'industrie ont bien du mal à faire le grand écart entre l'écologie et le productivisme effréné des Trente glorieuses, qui se nourrit d'un pétrole abondant et bon marché.

Halte à la croissance… de la population

A la différence de la plupart de ses pairs, le capitaine d'industrie italien Aurelio Peccei s'intéresse réellement à la question écologique. Cet ancien militant anti-fasciste devenu dirigeant de FIAT puis d'Olivetti se décrit à la fois « socialiste et libéral », s'oppose violemment à l'État-nation et aux idéologies, marxisme en tête. Il est surtout terrifié par la croissance démographique dans les pays du Sud, qu'il décrit comme une « métastase cancéreuse ».

En 1968, il fonde le Club de Rome, un cercle de réflexion pour « concevoir, imaginer, observer le monde (…) sous tous ses aspects, à tous les niveaux: naturels, économiques, humains, sociaux et philosophiques ». La première initiative de ce Club est de commander un rapport au Massachusetts Institute of Technologie (MIT) sur la situation mondiale en termes de ressources, avec l'objectif de confirmer l'analyse de Peccei : si la population continue de croître, le monde court à la catastrophe écologique et à de graves désordres sociaux. Grâce aux financements de la famille Agnelli (propriétaire du groupe FIAT qui emploie Peccei), des fondations Rockfeller et Volkswagen, le rapport du MIT coordonné par Dennis et Donella Meadows paraît en 1972. Il s'intitule *The Limits to Growth* (Les limites de la croissance — mal traduit dans sa version française par Halte à la croissance ? —) et devient une référence pour le néo-malthusianisme, un courant de pensée qui prône la réduction de la population mondiale, prioritairement dans les pays pauvres.

Apôtre de la mondialisation heureuse et de la libre entreprise, Peccei estime la lutte des classes dangereuse et dépassée par les questions environnementales. Au cœur de sa théorie figure le démantèlement des États, car « les principes de la souveraineté nationale sont un des obstacles majeurs sur la voie du salut collectif de l'humanité ».[2] Mère de tous les vices, la souveraineté nationale servirait « surtout les intérêts des classes dirigeantes », et produirait des comportements aberrants : « subvention aux industries établies sur des bases nationales non compétitives, protectionnisme, autarcie

2. Aurelio Peccei, Cent pages pour l'avenir - Réflexions du président du Club de Rome, Economica, 1981

économique et intellectuelle, éducation teintée de nationalisme et non ouverte sur le monde ». Il souhaite organiser « un déclassement conceptuel du caractère souverain de l'État national » en créant « la conscience de l'impératif d'une solidarité globale ». Dans ses écrits, Peccei reste flou sur le type d'organisation qui pourrait remplacer les États-nations. Mais dans des cercles restreints, il vante l'efficacité, la rationalité et la souplesse des multinationales, qui devraient servir de modèle. En avril 1971, il participe à un colloque intitulé *Les hommes d'affaires uniront-ils le monde?*au cours duquel il déclare :

> [La firme multinationale est] l'agent le plus capable d'opérer cette internationalisation de la société humaine que nous estimons indispensable. [...] Sa rationalisation mondialiste de tout le cycle recherche-production-distribution, grâce à un recours optimal, par delà les frontières, à tous les facteurs en présence, est si fondamentalement juste qu'elle devra être appliquée largement au delà de la sphère limitée de la grande entreprise.[3]

Entre 1972 et 1980, le Club de Rome commandera et publiera neuf rapports, qui ne seront qu'un approfondissement et une actualisation des idées de Peccei. Le second rapport assure que « l'histoire future ne sera plus celle des personnalités et des classes sociales, comme par le passé, mais celle de l'utilisation des ressources et de la survie de l'espèce humaine ».[4] Celui de 1977 veut « donner la priorité à la conscience de l'espèce sur la conscience nationale et la conscience de classe »[5].

Préserver le libre-échange à tout prix

Cette contre-offensive a évidemment pour but de s'opposer à la vision progressiste et radicale d'intellectuels comme Barry Commoner. Très tôt, les grandes puissances économiques voient dans la montée des préoccupations environnementales un réel danger : le besoin de réglementations écologiques pourrait s'opposer à l'ordre commercial mis en place dans la seconde moitié du XX^{e} siècle, le libre-échange. Cette liberté de circulation des marchandises et des capitaux correspond à une volonté des États-Unis, qui cherchent dès les années 1940 à remettre en cause la supériorité commerciale des grandes puissances coloniales, notamment du Royaume-Uni. Sous la pression américaine, le libre-échange va devenir le véritable ciment de l'ordre économique mondial.

Le 14 août 1941, le Président américain Franklin Delano Roosevelt et le premier

3. Will businessmen unite the world, Santa-Barbara, avril 1971. Cité dans Philippe Braillard, L'imposture du Club de Rome, PUF, 1982.
4. Mihaljo Mesarovic, Eduard Pestel, *Mankind at the Turning Point*, 1974.
5. Ervin Laszlo, *Goals for Mankind, A Report to the Club of Rome on the New Horizons of the Global Community*, 1977

ministre britannique Winston Churchill font une déclaration conjointe et solennelle, baptisée *Charte de l'Atlantique,* qui entend jeter les fondements d'une nouvelle politique internationale pour l'après-guerre. Suite à d'âpres négociations, Roosevelt parvient à arracher dans le principe numéro quatre de cette Charte une référence au libre-échange : « [Les pays] s'efforceront, dans le respect de leurs obligations existantes, de favoriser la jouissance par tous les États, grands ou petits, vainqueurs ou vaincus, de l'accès, à égales conditions, à l'échange et aux matières premières du monde qui sont nécessaires à leur prospérité économique ». Cette Charte prévoit également l'émancipation des colonies vis-à-vis de leurs métropoles.

Une fois les capitulations allemandes et japonaises signées, les États-Unis sont dans une position hégémonique. Mais ils craignent une crise de la surproduction due à la reconversion très rapide de leur industrie de guerre dans la production de biens d'équipement et de consommation. Ils cherchent à la fois à développer leur marché intérieur en créant ou en répondant à de nouveaux besoins (par exemple dans les domaines de l'électroménager et de l'automobile), à écouler leur production dans les pays meurtris par la guerre, notamment par l'intermédiaire du plan Marshall lancé en 1947 pour soutenir la reconstruction de l'Europe, et à conquérir de nouveaux marchés abandonnés par les Européens, notamment dans les anciennes colonies. Il ne s'agit plus seulement d'arracher la suprématie commerciale au Royaume-Uni, mais de garantir le libre-échange en Europe de l'Ouest et dans l'ensemble des pays non-communistes.

Les États-Unis engagent des négociations dans le cadre de l'Accord multilatéral sur les tarifs douaniers (GATT), signé en octobre 1947 par 23 pays, pour imposer le plus largement possible le libre-échange. Au fil des cycles de négociation, le GATT s'élargit et démantèle en premier lieu les protections douanières des États signataires. Il deviendra, en 1995, l'Organisation mondiale du commerce (OMC), avec des compétences élargies.

Devant la multiplication des problèmes écologiques, la communauté internationale décide, en 1968, de préparer la première conférence mondiale sur la protection de la nature, placée sous l'égide de l'ONU. Pour éviter que des réglementations écologiques ne viennent s'opposer aux principes du libre-échange, les grandes puissances économiques décident d'investir ces négociations internationales. L'Organisation de coopération et de développement économique (OCDE), tout d'abord, établit un Comité pour l'environnement. Le GATT, ensuite, réalise sous sa propre responsabilité une étude intitulée *Lutte contre la pollution industrielle et commerce international*. Pour l'OCDE comme pour le GATT, l'objectif est d'empêcher la moindre entrave au commerce au nom de la sauvegarde des écosystèmes. Le rapport publié par le GATT estime qu'il faut « éviter les situations dans lesquelles l'institution de systèmes nationaux pour combattre la pollution pourrait compromettre l'expansion continue des échanges internationaux ». Concrètement, les négociations sur l'environnement et le commerce

ne doivent pas se dérouler en dehors des instances libre-échangistes : « Tous les conflits d'intérêts commerciaux résultant de différences entre les normes nationales [...] pourront être résolus grâce aux accords ou aux procédures qui existent déjà ou qui sont en cours d'élaboration ».

En parallèle, une initiative déterminante est prise en direction des pays en développement, pour les persuader qu'il est dans leur intérêt de défendre le libre-échange. Un an avant Stockholm, le Canadien Maurice Strong qui coordonne pour les Nations Unies la préparation du sommet, réunit des intellectuels des pays du Sud afin qu'ils préparent une position commune, qui n'a pas le statut de position officielle, mais qui doit influencer les États. Du 4 au 12 juin 1971, vingt-sept personnes sélectionnées pour leurs capacités d'expertise en matière de développement ou d'environnement se réunissent à Founex, une ville suisse proche de Genève, et rédigent un rapport. Le panel constitué par Strong fait la part belle aux économistes : on y trouve l'Allemand Karl William Kapp (1910-1976), le Néerlandais Jan Tinbergen (1903-1994), le Japonais Shigeto Tsuru (1912-2006) et le Pakistanais Mahbub ul Haq (1934-1998), économiste à la Banque mondiale. Tous se préoccupent de développement, mais aucun ne critique le libre-échange, bien au contraire. Récipiendaire du Prix Nobel d'économie en 1969, Jan Tinbergen est sans doute le plus influent d'entre eux. Considéré comme l'un des inventeurs de la social-démocratie, il défend le productivisme et la libre-circulation des marchandises et des capitaux, tout en réclamant une meilleure répartition des richesses en faveur des pays du Sud. Dès 1970, il publie aux Pays-Bas un livre intitulé *Een leefbare aarde* (Une terre vivable), qui synthétise sa vision de l'ordre économique international. Ainsi, il écrit : « il est essentiel d'arriver à une production aussi élevée que possible pour assurer au monde la prospérité la plus grande possible », ce qui suppose notamment en matière d'agriculture de « forcer le sol à donner plus qu'il ne fournit spontanément ».[6]

Pour s'assurer que les experts adopteront bien des positions libre-échangistes, le GATT fournit des notes préparatoires au groupe Founex. Dans un document intitulé *Contrôle des pollutions industrielles et commerce international,* le GATT écrit :

> Un résultat possible des réponses nationales aux problèmes environnementaux pourrait être l'accélération du transfert des industries ou des procédés générant le plus de pollution dans des pays où la pollution pose un problème moins urgent. Les pays qui transfèrent [leur industrie] devraient soutenir cet effort d'industrialisation des pays d'accueil et dans le même temps s'assurer que les importations en provenance de ces pays ne seront pas pénalisées par des coûts de lutte anti-pollution.

Le message est clair : les délocalisations doivent être favorisées et la compétitivité

6. Jan Tinbergen, *Pour une terre vivable*, Paris-Bruxelles, Elsevier Séquoia, 1976. "Dans cinq ans, la bulle verte sera explosive", *Libération*, 9 mars 2007.

sur les marchés mondiaux ne doit pas être entravée par des dispositifs coûteux de protection de l'environnement. Bien sûr, toute mesure protectionniste visant à privilégier des modes de production respectueux des écosystèmes est exclue de ce schéma.

Le Rapport Founex sur l'environnement et le développement part d'un postulat, formulé initialement par l'Inde : la pauvreté est la pire des pollutions, et pour protéger l'environnement, il faut d'abord lutter contre la pauvreté. Certes, les pays du Sud veulent « éviter, autant que possible, les erreurs du modèle de développement des sociétés industrialisées », mais pour arbitrer entre le besoin de croissance et la protection de la planète, « les choix peuvent être faits seulement par les pays eux-mêmes, à la lumière de leur propre situation et de leur stratégie, et ne peuvent être déterminés par des règles à priori ». Les experts surtout voient la crise environnementale comme une opportunité économique :

> Le renforcement des standards environnementaux dans les pays développés devrait augmenter les coûts de production de plusieurs industries polluantes comme l'industrie pétrolière et chimique, l'extraction de métaux et les procédés industriels, ou l'industrie du papier. Un tel développement constitue une opportunité pour les pays en développement qui pourraient attirer certaines de ces industries si l'état de leurs ressources naturelles, et notamment la sous-utilisation des ressources environnementales, crée un avantage comparatif.

Pour limiter les transferts de pollution, ils proposent de façon évasive d'améliorer la connaissance sur l'écologie et de favoriser la participation des habitants au processus de décision. Et puisque ce scénario ne peut fonctionner que dans un contexte libre-échangiste, les rédacteurs estiment que

> le cadre existant du GATT, au sein duquel la plupart des pays industrialisés ont assumé des obligations et des droits spécifiques, doit être utilisé plus avant pour régler ces problèmes, de manière à réduire les craintes des pays en développement qu'une meilleure protection de l'environnement ne mène à une résurgence du protectionnisme.

Ce faisant, ils soumettent les futures politiques environnementales à la censure commerciale du GATT.

L'instrumentalisation du groupe Founex et la prise en main de la question environnementale par le GATT ont pour effet de subordonner le débat sur l'écologie aux règles de la mondialisation néolibérale en cours de construction. L'unique recommandation de la conférence de Stockholm sur la relation entre commerce et environnement, la recommandation 103, reprend la doctrine du GATT en demandant

que « tous les pays [...] acceptent de ne pas invoquer leur souci de protéger l'environnement comme prétexte pour appliquer une politique discriminatoire ou réduire l'accès à leur marché ». En même temps que le libre-échange, les pays du Sud réclament des transferts financiers nouveaux pour protéger l'environnement qui, eux, n'arriveront jamais.

Le développement durable, ou l'adaptation des politiques environnementales au tournant de la rigueur

Malgré la sanctuarisation du libre-échange qui s'opère à Stockholm en 1972, les politiques environnementales se renforcent dans les pays occidentaux au cours des années 1970. Mais le tournant ultralibéral qui marque la fin des années 1970 et le début des années 1980 relègue la question écologique au second plan. En 1982, le second Sommet pour la Terre de Nairobi (Kenya), boudé par les principaux chefs d'État, est un échec. Pour les Nations Unies, il faut trouver un moyen de poursuivre le travail dans un contexte radicalement différent de celui des années 1970 : Margaret Thatcher, élue Premier ministre en Grande-Bretagne en 1979, tout comme Ronald Reagan, élu président des États-Unis en 1980, voient l'écologie comme un frein à la croissance et au libéralisme économique. En France, les préoccupations de François Mitterrand et du Parti socialiste sont ailleurs, sur le terrain économique, monétaire et social. Mais la situation environnementale continue à se dégrader et les raisons qui ont fondé les inquiétudes du Club de Rome sont toujours très présentes.

En décembre 1983, l'Assemblée générale des Nations Unies adopte une résolution qui crée une *Commission mondiale sur l'environnement et le développement* afin de proposer pour l'an 2000 « une stratégie environnementale de long terme ». La présidence est confiée à la Norvégienne Gro Harlem Brundtland, ancienne ministre de l'environnement (de septembre 1974 à octobre 1979) puis chef du gouvernement à trois reprises entre 1981 et 1996. Membre du Parti travailliste social-démocrate, favorable au libre-échange et à l'intégration de la Norvège dans l'Union européenne, elle soutiendra en 1987 la création d'un « Espace économique européen », bâti sur les fondamentaux de l'Acte unique de 1986, le libre-échange et la libre concurrence. Ainsi, Gro Harlem Brundtland contournera le référendum de 1972 qui a vu le peuple norvégien refuser d'adhérer à la Communauté économique européenne par 53% des suffrages exprimés. Durant sa carrière politique, elle s'oppose régulièrement au Parti socialiste de gauche qui regroupe les communistes et plusieurs mouvements de la gauche radicale, en particulier sur les questions européennes.

Parmi les vingt-et-un membres de la commission Brundtland, plusieurs noms retiennent l'attention. Les États-Unis sont représentés par William Doyle Ruckelshaus.

En 1970, ce républicain modéré est le premier administrateur, nommé par Richard Nixon, de l'Agence fédérale de protection de l'environnement (EPA). Après un bref mandat de directeur du Bureau fédéral d'investigation (FBI), il se recycle dans le privé suite au scandale du Watergate. En 1983, Ronald Reagan le rappelle à la direction de l'EPA, poste qu'il occupe jusqu'en 1985. Le Japon est représenté par l'économiste Saburo Okita, ancien ministre des Affaires étrangères. De 1947 à 1979, il est l'un des principaux artisans du « miracle » économique japonais, qui s'appuie sur la sous-traitance dans les pays asiatiques à bas coût de main-d'œuvre et sur les exportations massives de produits industriels. L'homme d'affaires canadien Maurice Strong, membre éminent du Club de Rome, participe lui aussi aux travaux. Cet ancien dirigeant de l'industrie pétrolière s'engage sur les questions environnementales dès la préparation du premier Sommet de la Terre de 1972 à Stockholm, dont il est pour les Nations Unies le principal coordinateur. Partageant bien des points communs avec son ami Aurelio Peccei, Maurice Strong se déclare « socialiste par idéologie mais capitaliste par méthode ». Ses liens avec les milieux des affaires en font une personne relativement fiable pour les grands groupes privés : très proche de la famille de banquiers, Maurice Strong devient administrateur de la Fondation Rockfeller en 1971; il côtoie régulièrement Ted Turner, le fondateur de CNN; il participe en 1971 à la création du Forum économique mondial de Davos… Enfin, la représentante italienne à la commission Brundtland est Susanna Agnelli, la sœur du dirigeant de FIAT, Gianni Agnelli. Députée et sénatrice italienne, puis élue au Parlement européen, elle est membre du Parti républicain italien, à l'époque de centre-gauche.

Ce groupe de socio-libéraux qui constitue le cœur de la commission Brundtland s'inspire des travaux du Club de Rome, mais va plus loin : il théorise l'adaptation des politiques environnementales au tournant de la mondialisation néolibérale. Publié en 1987, le rapport Brundtland, dont le titre exact est *Our Common Future* (Notre avenir à tous), consacre le « développement durable », un terme apparu de façon discrète dans la littérature onusienne au début des années 1980, mais dont le sens restait assez flou. La commission Brundtland lui donne une définition très consensuelle : un développement laissant aux générations futures la possibilité de se développer elles aussi, en profitant d'un écosystème en bon état. Elle lui donne surtout un contenu politique.

Dans les nombreuses pages qui font le constat des désordres mondiaux, le rapport Brundtland évite toute analyse des rapports de forces et des véritables origines de la mondialisation. La dégradation des termes de l'échange pour les pays pauvres, la récession sont décrites de façon mécanique et semblent venues de nulle part. Pour les auteurs, la préservation des ressources passe, on s'en doute, par l'augmentation du PIB :

> Il est essentiel de revitaliser la croissance économique mondiale si l'on veut que de vastes secteurs du monde en développement échappent à des catastrophes écologiques.

> Concrètement, cela implique une accélération de la croissance économique aussi bien dans les pays industrialisés qu'en développement.

Le libre-échange est évidemment incontournable, et le protectionnisme est présenté comme une maladie honteuse, qui nuit avant tout aux plus pauvres : « Si l'on veut assurer un développement socialement et économiquement stable, il est indispensable entre autres choses, que les pays industrialisés reviennent, à l'échelle internationale, à des politiques d'expansion en matière de croissance, d'échanges commerciaux et d'investissements ». Les profits supplémentaires tirés de cette croissance nouvelle permettraient, selon les rapporteurs, d'apporter « une assistance à long terme » et une « amélioration des compétences techniques » aux pays les plus pauvres afin qu'ils ne surexploitent pas les ressources. Quand à l'industrie, elle doit « produire plus avec moins » et intégrer l'environnement dans des codes de bonne conduite. Pour les pays en développement, « une coopération efficace avec les sociétés transnationales est possible si l'on crée des conditions d'égalité pour toutes les parties ». La commission Brundtland concède qu'« une méfiance réciproque subsiste néanmoins » entre ces deux partenaires, mais ajoute aussitôt que « ces situations conflictuelles et ces méfiances doivent être aplanies si l'on veut que les sociétés transnationales jouent un rôle accru en matière de développement ». Pour garantir à tous un monde meilleur, il faut également « inscrire la recherche d'un développement soutenable » dans le mandat du GATT, et instaurer une cogestion des politiques environnementales :

> La coopération entre les gouvernements et l'industrie avancerait plus rapidement encore si les deux partenaires s'entendaient pour créer des conseils consultatifs mixtes pour le développement soutenable qui collaboreraient à l'élaboration et à la mise en application de politiques, de lois, de réglementations relatives à des formes de développement plus soutenable.

Ainsi adaptées à l'ordre néolibéral, les politiques environnementales sont tout à fait compatibles avec les intérêts des grandes puissances économiques. Ils peuvent donc s'en revendiquer et s'adonner à l'écoblanchiment, tout en continuant à développer une approche productiviste et libre-échangiste. Lors du Sommet de la Terre de Rio en 1992, qui incorpore le développement durable à la doctrine de l'ONU, et plus encore lors du Sommet de Johannesburg en 2002, les plus puissantes multinationales lancent de grandes opérations de communication environnementale, cosignent des engagements volontaires avec les Nations Unies, participent à la rédaction de textes officiels. Pour ce faire, elles s'organisent en gigantesques lobbies : le Conseil mondial de l'industrie pour l'environnement (World Industry Council for Environment, WICE), créé en 1992, ou le Conseil mondial des affaires pour un développement durable (World Business Council

for Sustainable Development, WBCSD), qui voit le jour en 1995. En quelques années, l'imposture du développement durable déferle dans les médias, les rapports d'activité, les documents publics, les programmes scolaires. Le Club de Rome est présenté comme un groupe de visionnaires, Gro Harlem Brundtland comme une grande écologiste, et l'on assure que l'éducation à l'environnement permettra de changer une « nature humaine » responsable de tous les maux.

Après le développement durable, le capitalisme « vert »

À partir de la fin des années 1990, l'augmentation du prix du pétrole et la crise climatique créent une situation nouvelle : l'environnement est tellement dégradé, les énergies sont si chères, qu'une certaine forme de préservation de l'environnement devient rentable. Le capitalisme « vert » peut donc remplacer le développement durable. Concrètement, ce capitalisme « vert » se traduit par deux processus : une concentration fulgurante dans le domaine des technologies « vertes » et une financiarisation spectaculaire de la crise écologique.

Entre 1977 et 1984, le rythme de dépôt de brevets liés à l'efficacité énergétique ou aux énergies nouvelles a décollé une première fois sous l'effet des crises pétrolières et de l'augmentation du prix des énergies. Dès le début des années 1980, aux États-Unis, les géants de l'électricité et du pétrole investissent dans l'énergie solaire pour anticiper une future mutation des modes de production et maintenir leurs taux de profit. General Electric, Exxon, Chevron ou Mobil rachètent de petites entreprises pionnières dans le développement des renouvelables. Avec le contre-choc pétrolier du milieu des années 1980, on assiste à une baisse sensible du prix du pétrole. Le cours du brut reste bas durant une vingtaine d'années, jusqu'en 2003, ce qui retarde la conversion de l'économie au capitalisme « vert ». Mais l'opportunité du changement climatique relance le mouvement : dès le début du millénaire, et après l'explosion de la bulle Internet en mars 2000, la concentration économique se renforce, les grands groupes investissent massivement dans les technologies prometteuses et la finance internationale suit. Alors que protéger la biodiversité ou réduire les flux de produits toxiques coûterait de l'argent aux industriels, passer à une « économie décarbonée » permet de créer de toutes pièces de nouveaux marchés. Rapidement, une bulle sur les technologies « vertes » se forme. Des énergéticiens comme le Français EDF, l'Allemand E.ON ou l'Américain General Electric investissent massivement dans l'éolien, des pétroliers comme Total en France ou British Petroleum en Grande-Bretagne — qui niait encore la réalité du changement climatique quelques années auparavant – multiplient les acquisitions dans le solaire, l'Américain Chevron se positionne comme leader mondial de la géothermie… En 2007, Robert Bell, le président du département de

sciences économiques du Brooklyn College à New York, annonce dans les cinq ans à venir une bulle « verte » qui dépasserait de loin celle de l'Internet : « La bulle verte sera explosive, elle aura provoqué une spéculation irrationnelle et exubérante »[7]. Cette prédiction ne tarde pas à se réaliser. Pour l'année 2009, en pleine crise économique, le montant cumulé des principales levées de fonds et des fusions-acquisitions dans les technologies « vertes » atteint 20 milliards d'euros, un chiffre supérieur au PIB de la moitié des États de la planète.

En parallèle, la finance internationale s'est invitée dans la lutte contre le changement climatique. Lors des négociations du protocole de Kyoto, signé en 1997 pour réduire les gaz à effet de serre, les grandes puissances économiques ont défendu le principe des marchés de droits en lieu et place d'une éventuelle taxation des émissions. Dans ce système, les émetteurs de gaz à effet de serre disposent de quotas fournis par les États. Comme on distribue des quotas aux éleveurs pour produire du lait, comme on distribue des quotas de pêche aux pêcheurs, on délivre aux industriels des droits à émettre des gaz à effet de serre. On permet ensuite l'échange de ces droits sur un marché, où une entreprise peut vendre ou acheter des quotas en fonction de ses besoins. C'est le rapport entre l'offre et la demande qui détermine le prix à payer pour dépasser son quota de pollution. Bien entendu, ce système de marché est plus souple et moins onéreux pour les firmes qu'une simple taxe.

Les lobbies industriels ont obtenu également que le protocole de Kyoto favorise les investissements occidentaux pour des projets réduisant les émissions de gaz à effet de serre dans les pays émergents. Une fois validés par l'ONU, de tels projets sont récompensés par l'attribution de « crédits carbone », proportionnellement aux émissions évitées. Ces titres peuvent soit compenser des dépassements d'émissions autorisées dans les pays occidentaux, soit être vendus en Bourse. Le système, baptisé *Mécanisme de développement propre* (MDP), préserve totalement le libre-échange et permet aux multinationales du Nord de conquérir de nouveaux marchés dans les pays émergents, la vente des crédits carbone faisant office de subvention. Il incite encore davantage aux délocalisations, puisqu'il est souvent plus rentable d'ouvrir de nouvelles activités dans les pays à bas coût de main-d'œuvre et d'empocher les crédits carbone que de mettre aux normes les usines des pays occidentaux. En langage officiel, il s'agit d'une « compensation » carbone.

En juin 1999, un groupe de multinationales crée *l'international Emission Trading Association* (IETA) pour défendre sa vision du marché du carbone auprès des institutions. À l'origine de l'initiative, fortement soutenue par l'ONU et le Conseil mondial des affaires pour un développement durable, on trouve les pétroliers Shell et BP, des industriels de l'énergie (Transalta, ABB), de l'extraction de matières premières

7. "Dans cinq ans, la bulle verte sera explosive", *Libération*, 9 mars 2007.

(Rio Tinto), de la métallurgie (Norsk Hydro), de l'automobile (Mitsubishi), mais également des consultants (KPMG) et des spécialistes de la finance carbone (Ecosecurities). Cette association prend rapidement de l'ampleur avec l'adhésion de quelques-unes des plus grandes banques (Barclays, BNP Paribas, Crédit Agricole, Deutsche Bank, J. P. Morgan Chase Bank, Morgan Stanley & Co…), des assureurs (Lloyd's), de prestigieux bureaux d'études (PricewaterhouseCoopers) et de grandes puissances industrielles (Alstom, Cargill, Chevron, China Oil, Dow Chemical, E.ON, EDF, GDF Suez, General Electric, Italcimenti, Lafarge, Petrobras, Rhodia, Syngenta, Total, Toyota, Veolia…). La profession de foi de l'IETA utilise tous les mots-clés du développement durable : « [Notre association] cherche à développer un système d'échanges de droits d'émissions qui permette une véritable réduction des émissions de gaz à effet de serre, tout en alliant l'efficacité économique avec l'intégrité environnementale et l'équité sociale ». Son objectif est la constitution d'un marché qui couvre un maximum de secteurs d'activité et de zones géographiques, avec des règles identiques et, bien sûr, des mécanismes de compensation les plus souples possibles.

Le marché du carbone qui ouvre en Europe le ler janvier 2005 est tel que les multinationales l'ont rêvé. Dans une première phase, les États sont si généreux avec les firmes que les volumes de droits à polluer accordés sont supérieurs aux émissions de gaz à effet de serre. Résultat de la loi de l'offre et de la demande : le prix du quota correspondant à l'émission d'une tonne de carbone s'effondre et s'établit à deux centimes d'euros fin 2007. À partir de 2008, les États font mine de resserrer la contrainte sur les industries des pays développés en réduisant le nombre de quotas attribués. Mais les compensations via le « Mécanisme de développement propre » offrent une réserve suffisante pour lever l'inquiétude des industriels. Le prix du quota s'établit entre 20 et 25 euros début 2008, avant que n'éclate la crise financière en septembre. La crainte d'une récession amène à penser que les émissions de gaz à effet de serre baisseront également, et que la demande de quotas carbone sur le marché chutera. En décembre, le droit à polluer a perdu la moitié de sa valeur par rapport à juillet : il se négocie moins de 14 euros. En février 2009, il passe sous la barre des 8 euros. Ensuite, son cours fluctue entre 13 et 16 euros, très loin des prix qui inciteraient les industriels à réellement investir dans la réduction des émissions.

Mais en attendant des jours meilleurs, la finance carbone s'est structurée. Des « fonds carbone » investissent massivement dans les projets du MDP et des banques comme le Crédit Suisse proposent des produits dérivés complexes basés sur le marché des droits à polluer, très comparables aux produits dérivés sur le crédit immobilier qui ont déclenché en septembre 2008 la crise des Subprimes. Dans ce système, on vend à l'avance les droits à polluer que pourront rapporter des projets du MDP qui ne sont pas encore finalisés. Si un champ d'éoliennes est prévu en Chine, les droits à polluer

qu'il délivrera dans quelques années peuvent être vendus avant même que le premier kilogramme de béton ne soit coulé ! Différents titres sont rassemblés dans des « produits financiers structurés » qui permettent de diluer le risque : comme un panier de légumes qui contiendrait des carottes, des poireaux et des pommes de terre, un produit financier structuré mis en vente, contiendra des promesses de droits à polluer de projets fiables et d'autres de projets plus incertains. Dès lors, il suffit qu'un projet capote ou ne délivre pas autant de crédits carbone que prévu pour que le marché doive faire face à des « crédits pourris » éparpillés dans ces produits financiers.

En attendant un éventuel krach, les escrocs s'en donnent à cœur joie, profitant du fait que le marché du carbone est totalement immatériel et permet d'autant mieux les malversations qu'il ne débouche sur aucune livraison physique. En août 2009, la douane britannique démantèle un réseau qui achète en Grande-Bretagne des droits à polluer exonérés de TVA et les revend dans d'autres pays européens qui leur appliquent une TVA. Mais au lieu de reverser le produit de la taxe à l'État concerné, ils empochent la différence. L'ensemble de ces fraudes à la TVA sur le marché du carbone est estimé, pour 2009, à 5 milliards d'euros. En mars 2010, on découvre qu'une faille dans le système d'échanges permet à un courtier hongrois de vendre plusieurs fois les mêmes droits à polluer sur le marché européen. Enfin, en janvier 2011, la Commission européenne donne l'ordre de fermer tous les registres carbone dans lesquels sont recensées les transactions. On vient de s'apercevoir que les codes d'accès informatiques ont été forcés par des « hackers » et que des quotas « volés » ont été revendus frauduleusement pour un montant de 200 millions d'euros. Même le quotidien économique *La Tribune* s'inquiète : « le marché du CO2 est devenu la cible préférée des escrocs en col blanc ». C'est sans doute le prix à payer pour un mécanisme boursier « souple », qui apporte un minimum de contraintes aux grandes puissances économiques et un maximum de profits à la finance internationale.

Vers un nouvel ordre international

Il est évident que le capitalisme « vert » ne peut qu'aggraver la crise écologique et sociale et qu'il faut s'y opposer. Il faut surtout prendre conscience que le cœur du capitalisme néolibéral est le libre-échange, cet ordre commercial qui organise la libre circulation des capitaux et des marchandises et qui permet aux grandes entreprises de pratiquer le chantage aux délocalisations. Ce chantage opère comme une arme de destruction massive des acquis sociaux et des normes de protection de l'environnement : pour préserver l'emploi, les gouvernements doivent offrir les meilleures conditions possibles aux multinationales et renoncer à des politiques réellement progressistes. Mais autant ce système est d'une perversité absolue, autant il

est techniquement simple à remettre en cause. Il suffit en effet de rétablir des droits de douane, des quotas, des normes et des capacités de contrôle des marchandises et des capitaux pour mettre fin au libre-échange et au chantage aux délocalisations.

L'objectif d'une sortie du libre-échange n'est évidemment pas de se replier à l'abri des frontières nationales. Au contraire, il s'agit de créer les conditions d'un nouvel ordre international, basé non plus sur la concurrence acharnée, mais sur la coopération. Dans cette perspective, deux textes doivent nous guider : la *Charte de La Havane* de 1948 et la *Déclaration de Cocoyoc* d'octobre 1974.

À partir de 1945, lorsque les Américains cherchent à imposer le libre-échange dans le cadre de négociations multilatérales, ils proposent au monde la création d'une Organisation internationale du commerce (OIC). Trois conférences ont lieu : à Londres en 1946, à Genève en 1947, et à La Havane en 1948. Mais certains pays s'opposent à la vision libre-échangiste des Américains. D'anciennes colonies britanniques, des pays d'Amérique latine et d'Afrique réclament dès la conférence de Londres que l'OIC prévoit un traitement différencié pour les pays en développement, et les autorise à développer leur économie en instaurant des quotas à l'importation. Lors de la conférence de Genève, les États-Unis tentent de négocier une sécurisation des investissements à l'étranger, en particulier dans le cas de nationalisations, mais se heurtent à l'opposition du bloc du Sud. À la Havane, cette opposition emmenée par l'Uruguay et l'Argentine — deux dictatures pratiquant des politiques de ré-industrialisation et de correction des déséquilibres dans le partage des richesses — est rejointe par la Chine et l'Inde. Elle va jusqu'à réclamer le droit à développer des zones économiques régionales privilégiées et protégées, ce qui constitue pour les États-Unis un véritable camouflet. Mais la nécessité d'obtenir un accord commercial le plus large possible pour contenir la progression des pays communistes conduit les négociateurs américains à accepter bien des compromis. Ils choisissent de mettre toute leur énergie pour lutter contre l'instauration de quotas, qui aurait terriblement handicapé les exportations américaines, et cèdent sur les tarifs douaniers et sur le développement de zones régionales.

La *Charte de La Havane* signée par les États-Unis du démocrate Harry S. Truman fin 1948, n'a plus rien à voir avec le plan initial des Américains. Elle fait de l'équilibre de la balance des paiements un principe de base : les pays doivent tendre vers une égalisation des importations et des exportations et peuvent y parvenir en instaurant des mesures protectionnistes. La partie de la Charte qui traite des questions de développement va même plus loin : les pays du Sud y revendiquent un droit à l'industrialisation et rejettent un schéma dans lequel ils continueraient à fournir les matières premières et les produits agricoles, tandis que les pays riches se réservaient les activités de transformation à haute valeur ajoutée.

Les puissants lobbies économiques, comme la Chambre américaine du commerce, le

Conseil national pour le libre-échange ou le Comité de développement économique, qui soutenaient au départ la création de l'OIC, font un virage à cent-quatre-vingt degrés et s'opposent à la ratification de la Charte. Leur campagne s'appuie sur la proclamation de la République populaire de Chine, le 1er octobre 1949 par Mao Tsé-toung, alors que la Chine figure parmi les signataires du texte : pour les Américains, la présence d'un pays communiste dans un tel accord est totalement inacceptable. Les Républicains disposant depuis 1946 d'une majorité dans les deux chambres, le Sénat et la Chambre des représentants, l'administration Truman doit enterrer une OIT mort-née et stoppe la procédure de ratification au Congrès fin 1950. Pour autant, les principes qui figurent dans la *Charte de La Havane* sont toujours d'actualité et pourraient constituer les bases d'un nouvel ordre commercial basé sur la coopération.

La *Déclaration de Cocoyoc* de 1974 est rédigée dans un tout autre contexte. Les années 1973 et 1974 constituent l'apogée du mouvement des pays non-alignés, lancé à la conférence de Belgrade en 1961. Les États réunis dans ce mouvement, principalement issus du Sud, marquent leur refus de s'aligner sur l'un des deux blocs qui s'affrontent sur la scène internationale et invoquent leur droit au développement et à la souveraineté. Du 8 au 12 octobre 1974, dans la ville mexicaine de Cocoyoc, un colloque des Nations Unies réunit des experts internationaux pour débattre de « [l]'utilisation des ressources, de l'environnement et des stratégies de développement ». Ces experts sont pour la plupart issus de pays du Sud non-alignés, de sensibilité socialiste. On y trouve notamment des représentants de la Tanzanie, du Sri Lanka ou du Mexique, dont les gouvernements s'opposent nettement à l'ordre économique international et à l'impérialisme des États-Unis sans être pour autant satellites de l'Union soviétique.

La déclaration finale issue du séminaire dresse un réquisitoire sans ambiguïté contre l'ordre économique capitaliste. Les rédacteurs considèrent que « Les affamés, les sans-abris et les illettrés sont plus nombreux aujourd'hui que lorsque les Nations Unies ont été créées », condamnant « un processus de croissance qui bénéficie seulement à une très petite minorité et qui maintient ou accroît les disparités entre pays et à l'intérieur des pays ». Ils concluent que ce processus « n'est pas du développement. *C'est de l'exploitation*. » Ils rejettent le discours libéral qui prétend résoudre les problèmes mondiaux grâce au marché. « Les marchés classiques donnent un accès aux ressources à ceux qui peuvent payer plutôt qu'à ceux qui en ont besoin, ils stimulent une demande artificielle et génèrent des déchets dans le processus de production, et certaines ressources sont même sous-utilisées. »

Ce texte remarquable ne se limite pas au constat, mais propose un véritable projet alternatif de développement. Au cœur de ce projet, il place une notion développée par l'indien Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) : le concept de *self-reliance,* qui n'a pas d'équivalent français exact, mais que l'on peut traduire par « autonomie ».

Les rédacteurs de la *Déclaration de* Cocoyoc prônent la démondialisation avant l'heure, car « L'autonomie au niveau national implique un détachement temporaire du système économique actuel. Il est impossible de développer l'autonomie au-travers de la participation pleine et entière à un système qui perpétue la dépendance économique ».

Dans leur esprit, cette souveraineté nationale est inséparable de la souveraineté populaire. C'est la raison pour laquelle les questions d'éducation et d'émancipation citoyenne sont largement développées, pour affirmer notamment que

> chaque personne a le droit de comprendre pleinement la nature du système dont elle fait partie comme producteur, consommateur, et surtout comme l'un des milliards d'habitants de la planète. Elle a le droit de connaître qui tire les bénéfices de son travail, qui tire les bénéfices de ce qu'elle achète et vend, et la façon dont cela enrichit ou dégrade l'héritage planétaire.

Enfin, cette souveraineté nationale et populaire ne dispense pas les États de coopérer, dans un rapport d'égal à égal :

> Nous croyons fermement que, puisque les sujets du développement, de l'environnement et de l'utilisation des ressources sont des problèmes globaux essentiels et qui concernent le bien-être de toute l'humanité, les gouvernements devraient utiliser pleinement les mécanismes des Nations Unies pour les résoudre et que le système des Nations Unies devrait être rénové et renforcé pour faire face à ses nouvelles responsabilités.

Cette pertinence et cette cohérence font de la *Déclaration de Cocoyoc* le texte le plus utile pour penser une nouvelle coopération internationale dans une logique de démondialisation. La voix de ces intellectuels des pays du Sud, soucieux d'émancipation, d'écologie et de solidarité, montre que la recherche de souverainetés nationales et populaires constitue le cœur d'un projet de rupture avec le capitalisme, capable de concilier progrès social et environnemental. Encore faut-il passer de la théorie à la pratique, ce qui suppose de reconstruire une écologie réellement politique.

§

Aurélien BERNIER, collaborateur au *Monde Diplomatique*, ancien dirigeant de l'Association pour la taxation des transactions financières et l'aide aux citoyens (ATTAC) France.

Source : BERNIER, Aurélien, « Comment la mondialisation a tué l'écologie », *Dossier du Congrès – 2013 –Notre planète en péril : l'urgence d'agir*, Montréal, 2013, p. 9-22.

DE LA PROMOTION DES FEMMES À LA DÉFENSE DE LEURS DROITS

Marie-Paule LEBEL

D'où venons-nous? Que sommes-nous devenues? Où voulons-nous aller?

Lors de la célébration de son 25ème anniversaire en 2011, telle était la feuille de route de l'Association des Religieuses pour les Droits des Femmes (ARDF). Trois questions fondamentales.

D'où venons-nous?

Si l'ARDF existe, c'est parce qu'il y eut avant nous des femmes de vision, sensibles à la condition des femmes dans la société et dans l'Église. En effet, grâce à l'Union des Supérieures Générales (UISG) qui a reconnu comme un « signe des temps », l'Année internationale de la femme en 1975, les communautés religieuses se sont inscrites dans ce mouvement mondial. Ainsi, au Canada francophone, la création d'un « Groupe de travail sur la condition de la femme » a permis de sensibiliser et de mobiliser les communautés religieuses francophones à travers tout le Canada. Mais voilà qu'à la fin de la Décennie des femmes (1985), l'UISG informe les Congrégations qu'elle ne marraine plus ce travail. Coupées des différents appuis reçus depuis dix ans, que faire? Baisser les bras ou résister? Ou encore s'organiser?

Que sommes-nous devenues?

En 1986, une assemblée bien préparée a permis d'établir un consensus, celui de continuer le travail ensemble et de créer une association incorporée civilement.

L'équipe fondatrice a relevé le grand défi de donner à l'Association une mission, une organisation et des assises juridiques. À l'occasion de la définition des statuts et règlements, des débats assez animés, même pimentés, portaient sur le nom de l'Association. À la fin de la discussion, « Association des religieuses pour la promotion des femmes » fut la dénomination la plus rassembleuse à ce moment de notre histoire.

Notre vision

Parvenue à maturité, au milieu de la décennie 1990, l'Association définit sa mission :

En alliance avec d'autres réseaux, l'Association des religieuses pour la promotion des femmes vise à :

- *poursuivre le processus de conscientisation au vécu d'oppression des femmes;*
- *participer à la transformation des rapports inégalitaires entre les femmes et les hommes;*
- *contribuer à bâtir une société et une Église où la dignité, l'égalité et l'autonomie des femmes seront reconnues et respectées.*

Une telle orientation nous situe nettement dans la perspective du mouvement féministe québécois en quête d'égalité et d'autonomie pour les femmes. Dans un commun effort, nous cherchons à éliminer la pauvreté, la violence et la discrimination subies par trop de femmes dans notre société industrialisée. Ce qui nous amène à contester les systèmes d'oppression aux effets conjugués du patriarcat et du capitalisme néolibéral.

Travailler en réseaux, tel est le chemin choisi pour défendre collectivement les causes qui s'imposent à nous. Aussi, l'un des fruits de notre Association fut-il d'avoir fait éclater nos frontières communautaires pour nous rendre ensemble solidaires de la cause des femmes. Quelle chance ! La conscience collective de travailler non plus « pour » mais « avec » les femmes a entraîné des changements importants dans la manière de percevoir la réalité, de choisir les moyens d'action et de faire alliance avec d'autres groupes de femmes dans la société et dans l'Église. Pour ce faire, prendre la mesure de la tragique montée de la droite religieuse, sociale, économique et politique, cette droite faucheuse des droits et libertés individuels et collectifs, être partie prenante de la grande chaîne humaine qui lutte pour la santé de la Terre et de toute l'Humanité, donner de l'importance à la prise de parole citoyenne, nourrir une solidarité effective

avec les groupes qui défendent les droits des femmes, prendre fermement parti pour l'égalité dans toutes les sphères de notre vécu de femmes.

Dès 1992, des membres de l'ARPF se trouvent directement impliquées dans la conception et l'animation des sessions *Violence en héritage* proposées par le comité des affaires sociales de l'Assemblée des évêques du Québec. Dans le prolongement de ces sessions, eut lieu la session *Dieu, l'argent, l'histoire et l'oppression des femmes*, préparée conjointement par l'ARPF, le Réseau des répondantes diocésaines, le Réseau œcuménique des femmes du Québec et le Réseau des équipes de « Violence en héritage ».

Un regard dans le rétroviseur de ces diverses activités a permis de prendre conscience que ce que nous étions devenues dépassait le stade de la promotion des femmes et se situait plutôt sur le plan de la défense des droits des femmes. D'où le changement de nom en 2010 qui devient l'« Association des religieuses pour les droits des femmes » (ARDF).

Conscientisées au vécu d'oppression des femmes, notre militance avec d'autres groupes se déploie au fil du temps dans l'organisation et la réalisation de la marche du *Pain et des roses* en 1995, supportant publiquement les revendications du mouvement des femmes contre la pauvreté, dont neuf d'entre elles sont portées par le mouvement, telles la mise en place d'un programme d'infrastructures sociales, la hausse du salaire minimum, un meilleur accès pour les femmes à des programmes de formation, l'adoption d'une loi sur l'équité salariale, le gel des droits de scolarité et la retenue à la source des pensions alimentaires. Plusieurs de nos membres se sont alors directement impliquées dans l'organisation de ce mémorable évènement et des communautés religieuses furent quotidiennement partie prenante de cette manifestation. La lutte contre la pauvreté est toujours d'actualité et nous nous sentons solidaires des actions du Front commun des personnes assistées sociales du Québec (FCPASQ), en tant que groupe qui travaille à la défense des droits économiques, sociaux et culturels des citoyennes et des citoyens du Québec, exclus du marché du travail, qui vivent dans la pauvreté.

Notre conscience des conditions de vie d'innombrables femmes partout dans le monde nous fait aussi adhérer résolument au mouvement international de la Marche mondiale des femmes dont nous endossons la *Charte mondiale des femmes pour l'humanité*. L'ARPF a d'ailleurs participé à l'élaboration de ladite Charte qui promeut les valeurs d'égalité, de liberté, de solidarité, de justice et de paix.

La militance de notre organisation s'inscrit aussi dans notre implication au sein de la Fédération des femmes du Québec (FFQ) et, à trois reprises, comme membre du Conseil d'administration. Notons également que notre collaboration à la Coordination du Québec de la Marche mondiale des femmes nous permet d'intervenir dans le choix

des orientations et des actions de ce mouvement international de solidarité entre les femmes du monde entier. C'est ainsi, par exemple, que nous contribuons actuellement à dessiner avec les autres groupes la carte des manifestations et des actions collectives qui se dérouleront en différents points de la planète, cette fois sous le thème : *Libérer nos corps, notre Terre et nos territoires*.

L'ARDF fait partie également des organismes fondateurs de la Coalition nationale contre les publicités sexistes; elle y a toujours une déléguée qui prend part au leadership de la Coalition et nous partageons les visées de la Concertation des luttes contre l'exploitation sexuelle (CLES).

Un autre mouvement auquel l'Association se trouve intimement liée, c'est l'action lancée par les communautés religieuses contre la traite humaine. Le Comité d'action contre la traite humaine interne et internationale (CATHII) fait avancer la recherche sur la réalité de la traite et sur les législations qui concernent cette problématique. Ce comité poursuit des processus d'information et de sensibilisation de même qu'il développe des plaidoyers auprès des gouvernements et s'est inscrit dans un partenariat international dévoué à cette cause.

À des moments-clés de certains débats de société, l'Association développe son propre argumentaire et prend position en tenant compte de ce que nous sommes : des femmes religieuses citoyennes. C'est ainsi que nous avons justifié notre appui à la Marche mondiale des femmes alors que, dans certains milieux d'Église, des aspects de cette initiative soulevaient quelques problèmes supposément éthiques, tels l'homosexualité et l'avortement. Dans un texte intitulé *Comme religieuses, pour quoi marcher?* nous y affirmions notamment : *Comme sœurs de toutes les femmes du monde, nous marcherons pour la libération de tout ostracisme et de toute discrimination*. Évoquant les femmes marginalisées en raison de leur orientation sexuelle et celles qui recourent à l'interruption de grossesse, nous disions préférer reconnaître ces femmes avec respect plutôt que de porter un jugement sur leurs choix. Nous reconnaissions le lourd poids de pauvreté, de violence et de discrimination au cœur de plusieurs de ces vies et nous convenions d'inclure ces personnes *dans la caravane de libération en route vers la terre promise de l'égalité et de l'inclusion.*

De plus, dans la continuité des actions de 2010, nous marquons notre volonté d'approfondir les solidarités avec les femmes autochtones du Québec : aller sur leur terrain, travailler étroitement avec elles pour dénoncer les différentes formes de violence dont elles sont particulièrement accablées et donner la priorité aux moyens de résistance et aux alternatives qu'elles développent au Québec et ailleurs. Marcher avec elles, entendre leurs cris et leurs espoirs font partie intégrante de la convocation féministe pour 2015 !

Très bientôt, nous serons au rendez-vous du 4 octobre 2015. En effet, la Coordination

du Québec de la Marche mondiale des femmes (CQMMF) nous invite à organiser des vigiles régionales, à l'occasion de la journée de commémoration des nombreuses disparitions et assassinats des femmes autochtones. Les vigiles visent à dénoncer l'indifférence, à appeler le gouvernement canadien à tenir une commission d'enquête nationale et à engager les féministes québécoises plus concrètement dans la lutte pour la décolonisation. Aussi, en cette période électorale, l'occasion est belle de nous rendre questionner les candidats sur leurs intentions de mettre sur pied une commission d'enquête sur les femmes autochtones disparues et assassinées.

La MMF 2015 : Libérer nos corps, notre Terre et nos territoires

Comme membre de la Coordination du Québec pour la Marche mondiale des femmes, permettez-moi de reprendre avec vous les différents enjeux de la Marche mondiale 2105.

La thématique de la Marche mondiale des femmes (MMF) 2015 lance un appel mobilisateur à toutes les femmes des quatre coins de la Terre pour avancer ensemble dans la conscientisation et l'action politique concernant des enjeux vitaux pour leur propre existence, mais aussi pour l'humanité et pour la planète.

Quels sont ces enjeux? Pourquoi sont-ils si rassembleurs? Lors de la 9e Rencontre internationale de la MMF tenue au Brésil en août 2013, des déléguées provenant de plus 50 pays ont précisé l'orientation de la 4e Action internationale de la MMF à partir de la réalité des pays qu'elles représentaient. La mise en commun des démarches de consultation a démontré l'urgence de reconnaître et de dénoncer à l'échelle mondiale les liens étroits entre l'accaparement de la nature et l'accumulation de la richesse au profit de quelques-uns par la dépossession des autres; l'attaque contre les droits des travailleuses et des travailleurs; les politiques d'austérité et l'appauvrissement des peuples; le contrôle du corps et de la vie des femmes; l'impact des industries minières sur la santé et les déplacements des populations; l'augmentation de la militarisation et de ses conséquences sur la violence envers les femmes; la criminalisation des luttes sociales, le contrôle de la production industrielle et alimentaire par des multinationales; le fondamentalisme religieux qu'il soit de matrice islamique, évangélique, catholique ou néo-fasciste ou autre. À partir de cette vision commune, le thème pour l'action de 2015 s'imposait : *Libérer nos corps, notre Terre, nos territoires!* en faisant connaître les résistances des femmes et en proposant des alternatives pour leur bien-être et celui des communautés d'ici et du monde entier.

Libérons nos corps, notre Terre et nos territoires!

Corps/Terre/Territoire sont interreliés et appellent à une même libération des forces

d'oppression néolibérales, patriarcales et colonialistes. Alors que l'avenir de l'humanité est remis en question par la destruction écologique, les tensions politiques, la prolifération des armes nucléaires et les déséquilibres socio-économiques, il est de notre responsabilité de résister au saccage de l'humain et de l'environnement, saccage ayant des impacts particulièrement néfastes dans le quotidien des femmes.

En cela, la critique écoféministe affirme qu'il n'y aura pas de libération pour les femmes ni de solution à la crise écologique dans une société où les relations fondamentales sont dominées par les concepts de race, de classe, de genre, d'orientation sexuelle, etc. Autant de connexions symboliques et sociales entre l'oppression des femmes et la domination de la nature.

Corps

Selon les femmes du Guatemala, la résistance s'inscrit d'abord dans notre propre corps comme *tout premier territoire qui nous appartient. Il fait partie de ce que nous sommes, incluant les droits avec lesquels nous vivons, dans un territoire déterminé. C'est le corps physique, l'esprit, la construction de la pensée, la connaissance, la spiritualité, les sentiments, les décisions, les positions et réflexions pour une vie pleine, digne et non violente…* Notre corps, c'est ce qui définit en premier notre rapport au monde, c'est lui qui nous permet de découvrir la vie, d'être en relation, de ressentir, d'apprendre, de nous engager, d'exister! En quoi nos corps ont-ils besoin de libération? Ce que nous avons entendu depuis le début de ce Congrès nous invite à continuer notre réflexion.

Territoires

Les rapports de pouvoir et de domination se déploient également sur les territoires, dans nos milieux de vie, nos quartiers, nos villages, nos communautés, au niveau de la langue, de la culture, des droits ancestraux des Premières Nations, dans nos espaces démocratiques, dans la répression des mouvements sociaux, etc. De ces multiples aspects et lieux de relations non égalitaires, plus n'est besoin de souligner que les femmes la plupart du temps en subissent de sérieux contrecoups.

Terre menacée

Pensons aux luttes écologiques pour les forêts, l'eau, les mines, le pétrole, etc. Tout l'environnement est devenu un enjeu pour les droits humains. En tout cela, nous pouvons affirmer que les défis à relever ne sont pas que des affaires de femmes mais qu'ils concernent toute l'humanité!

Ensemble, sœurs et frères en humanité, renverser l'idéologie patriarcale en affirmant

que, selon la Déclaration universelle des droits de la personne, *la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde*. Le concept de dignité n'est-il pas le pivot du droit à l'égalité!

La MMF 2015, un vaste mouvement international

Les rapports entre les différentes formes de contrôle du corps des femmes et l'appropriation des territoires et des ressources naturelles font partie des réflexions développées depuis longtemps par les militantes du Sud et des femmes autochtones, notamment en **Amérique latine** où le combat pour défendre la terre, l'eau et l'air contre les multinationales minières, notamment contre les compagnies minières canadiennes, est quotidien. À ce titre, les femmes de ce continent sont particulièrement présentes dans les réflexions et les actions qui inspirent la MMF 2015.

Du **Sud** également, une volonté de *Construire le mouvement féministe en Afrique pour transformer la vie des femmes* a fait consensus lors d'une réunion regroupant 30 déléguées de 21 pays africains. Ce fut un lieu pour débattre de leurs préoccupations en termes de pauvreté, de violence, d'augmentation des conflits armés, de l'industrie de l'extraction minière et des changements climatiques. Entre le 8 mars et le 17 octobre, l'**Afrique** tient plusieurs campements de jeunes féministes et prépare ainsi la cérémonie de clôture de l'Action au Kenya, autre lieu frappé par l'avancée des intégrismes religieux, la militarisation et les violations des droits des femmes.

Pour marquer le début de l'Action Internationale, l'**Europe** appuie les femmes kurdes qui luttent contre la violence et la militarisation. D'un côté, le gouvernement turc ne reconnaît pas leur droit à l'autodétermination ni leur autonomie sur le territoire. De l'autre, l'intégrisme religieux, appelé « État islamique », terrorise les populations de la zone et porte systématiquement atteinte aux femmes, les dépouillant de tous leurs droits. Cette première action de la MMF en Europe ouvre également la marche de la Caravane féministe à travers tout le continent européen, depuis la Turquie jusqu'au Portugal, et ce, durant sept mois.

L'**Asie et l'Océanie** ne sont pas en reste, car les femmes de cette partie du monde sont conscientes de vivre dans un contexte d'invasion militaire et économique, de violence, de prostitution, de trafic sexuel, de fondamentalisme religieux.

Quant **au Moyen-Orient et au Monde Arabe**, les femmes s'y mobilisent à la mesure des possibilités géopolitiques. Un programme de formation politique sur le féminisme, le syndicalisme et les droits humains constitue une urgence certaine.

Au Québec

Plutôt qu'une liste de revendications, la Coordination du Québec de la Marche mondiale des femmes (CQMMF) propose des outils d'éducation populaire pour développer une vision commune de la thématique. Les démarches proposées constituent un ensemble de ressources pour les groupes et les militantes qui souhaitent se mobiliser en vue des actions de la MMF de 2015, notamment par rapport aux défis soulevés par les problématiques de l'austérité, de l'environnement, de la guerre et de la militarisation.

Symbolique et Caravane

Symbolique du Triangle Rouge

À son origine, le Triangle Rouge, adopté le 1er mai 1890 au cours des luttes ouvrières pour la journée de huit heures de travail, symbolisait le partage de la journée en trois parties de huit heures : travail, sommeil, loisir. Aujourd'hui, il est devenu le symbole de la résistance aux idées d'extrême droite.

Cette identification visuelle permet de comprendre le lien entre le thème général de la MMF 2015 *Libérons nos corps, la Terre et nos territoires* et les trois thèmes ciblés au Québec : le mensonge de l'austérité, la destruction environnementale, la guerre et la militarisation.

Caravane

Tout comme dans plusieurs autres pays du monde, une caravane féministe visite les régions du Québec entre le 27 septembre et le 17 octobre pour aller à la rencontre des femmes qui, selon les enjeux régionaux et locaux, développent des stratégies de résistances et des alternatives pour *Libérer nos corps, notre Terre et nos territoires*.

Objectifs de cette caravane

Cette caravane permet

- d'appuyer les résistances et les alternatives développées en région;
- de favoriser le partage des connaissances entre femmes et entre régions;
- de se doter d'un moyen pour que le public suive l'ensemble de la démarche de la MMF;
- de créer des alliances inter-régions et entre communautés québécoises et

autochtones;

- de contribuer à l'éducation populaire et politique sur les sources des oppressions des femmes.

Ainsi, en partageant nos luttes avec les femmes du sud, de l'ouest, du nord, de l'est ou du centre du Québec, se tisse la courtepointe des résistances et des solidarités féministes dans l'espoir têtu de lendemains tout aussi solidaires!

Rendez-vous à Trois-Rivières

Après trois semaines sur la route, *la caravane des résistances et solidarités féministes* convergera vers Trois-Rivières. Au même moment, les militantes de la MMF et leurs alliées en provenance de partout au Québec s'y retrouveront pour l'Action nationale de la MMF, le 17 octobre, Journée internationale pour l'élimination de la pauvreté.

L'action finale à Trois-Rivières permettra d'appuyer et de promouvoir publiquement les luttes, les résistances et les alternatives que les femmes mettent en place dans chaque région au Québec pour la justice sociale, l'égalité de toutes et la protection de l'intégrité de la Terre.

Oui, *Libérons nos corps, notre Terre et nos territoires* pour l'Amour de l'Humanité et pour construire le monde que nous voulons ! Et souvenons-nous que l'espérance se nourrit par l'action, par l'engagement !

§

Marie-Paule LEBEL, auxiliatrice. Engagée au Rwanda de 1979 à 1998, elle est maintenant membre de la coordination nationale de l'Association des religieuses pour les droits des femmes (ARDF).

Source : LEBEL, Marie-Paule, « De la promotion des femmes à la défense de leurs droits », *Dossier du Congrès – 2015 – Droits des femmes : des luttes toujours actuelles*, Montréal, 2015, p. 35-40.

CONCLUSION

UN PARCOURS EN COHÉRENCE : DE FIDÉLITÉ, DE RADICALITÉ ET DE PROPHÉTISME

Catherine FOISY

Au-delà des contenus spécifiques présentés dans cette anthologie, que pouvons-nous retenir du riche parcours de L'Entraide missionnaire? Des soixante textes réunis, il me semble que quatre lignes de force peuvent être dégagées comme autant de piliers fondateurs de la spécificité de L'Entraide missionnaire, pensée et vécue à la fois comme expérience d'Église et comme actrice de la société civile québécoise, voire internationale. Je retiens ici et développerai d'abord la cohérence de la vision édifiée et exprimée à travers une fidélité continue à l'intuition des fondateurs, à l'Évangile et à l'Église catholique. Ensuite, je ne peux passer sous silence la radicalité qui s'est illustrée de manière constante durant cette même période et qui a pris diverses formes. Une troisième ligne de force qui me semble cruciale, c'est cette capacité qu'a eue L'Entraide missionnaire d'agir comme une interface entre des mondes différents, de s'instituer en catalyseur de forces progressistes d'ici et d'ailleurs, tant au sein de l'Église qu'au cœur de la société civile. Ultimement, et cette épithète subsume toutes les précédentes en cela qu'elle en est le fondement et l'horizon, je pense que nous devons conserver de L'Entraide missionnaire qu'elle fut, en son temps, un grand mouvement prophétique. C'est en cela d'ailleurs que faire mémoire de son parcours, à travers une anthologie, ne doit pas être une occasion de pleurer, mais bien de se tourner vers l'avenir avec confiance, convaincus que de pousses prenant des formes inattendues peuvent naître des initiatives de cette trempe, ici et maintenant.

À travers les thématiques abordées, les angles d'approche choisis pour le faire, les enjeux soulevés par des questionnements inspirés de diverses perspectives d'ici et d'ailleurs, ce qui m'apparaît comme une première pierre de l'édifice qu'est L'Entraide missionnaire, c'est la cohérence vécue à travers une fidélité constante. Je suis convaincue que ces soixante années d'actions solidaires et visionnaires sont profondément ancrées dans les intuitions des fondateurs. Les divers outils mis en place au fil du temps visaient d'abord à répondre au besoin de solidarité et d'appui entre les instituts missionnaires, ce qui s'est aussi traduit dans la formation continue des missionnaires de retour au Québec, mais aussi au moment de leur départ. L'Entraide missionnaire est demeurée, au cours de ses soixante années d'existence, un lieu de ressourcement, un espace où il était possible, pour les missionnaires de même que pour des laïcs engagés socialement, de développer leur réflexivité. Cette dimension de formation des laïcs missionnaires à l'étranger, mais également engagés dans des luttes sociales ici au Québec, traverse aussi l'histoire de L'Entraide. Pour preuve, pensons au rôle d'incubateur qu'a joué L'Entraide missionnaire au moment où le père Jean Bouchard, sj, récemment revenu de Rome où il avait soutenu une thèse de missiologie, fonde le Centre d'études missionnaires (1958) qui deviendra, en 1967, le Centre d'études et de coopération internationale (CECI).

Dans la même veine, la mutation des missions catholiques post-Vatican II s'effectue aussi en amont du concile, ce à quoi L'Entraide missionnaire a contribué également et dont elle s'est nourrie, par une préoccupation sans cesse renouvelée pour les laïcs ainsi qu'une place plus importante accordée aux laïcs dans la formation et dans le travail pastoral sur le terrain. On peut percevoir ici l'influence de la pédagogie de l'Action catholique spécialisée du « Voir, juger, agir ». Dans certains contextes comme ceux des pays d'Afrique qui se trouvent à l'aube de leur indépendance, la formation d'un laïcat catholique solide est cruciale pour permettre à l'Église catholique de se maintenir comme institution de référence au sein de ces sociétés, ce dont témoigne aussi le parcours de L'Entraide missionnaire. Ces éléments sont des formes d'actualisation du message évangélique, des façons d'inculturer ce message en y demeurant fidèle.

Les transformations qui s'opèrent dans le champ missionnaire dans le contexte péri-conciliaire procèdent d'un changement manifeste de regard sur soi et sur l'Autre, de nature anthropologique. En induisant un passage du colonialisme à la solidarité dans le travail missionnaire dont les principaux intéressés sont les premiers critiques, les formes d'inculturation de l'Évangile et du christianisme[1]. Les allures que prendront ces changements selon les espaces continentaux peuvent se traduire dans des accents plus particuliers donnés aux missions catholiques, tel que le suggèrent les textes de cette

1. L'inculturation est une action qui renvoie aux conditions, exigences et effets de l'insertion de l'Évangile dans les cultures.

anthologie. Alors qu'en Asie, la question du dialogue interreligieux sera plus prégnante, en Afrique, c'est un dialogue interculturel qui émerge fortement et en Amérique latine, c'est un dialogue pour la justice. Nous pouvons ici parler d'une mission qui se fait accompagnement et présence solidaire des peuples parmi lesquels évoluent les missionnaires.

On peut dire de L'Entraide qu'elle est demeurée fidèle à l'Église catholique, en cela qu'elle incarne le saut paradigmatique qu'a effectué l'institution deux fois millénaire en passant d'une Église en surplomb du monde à une Église qui entre, avec les peuples de la terre, dans l'Histoire, cherchant à s'incarner pleinement. J'y faisais référence quelques lignes plus tôt, L'Entraide missionnaire est aussi demeurée engagée en fidélité à l'Église catholique, au sens où elle a inscrit son action dans la suite de la doctrine sociale catholique et même dans le sillon de mouvements comme l'Action catholique spécialisée. Cette fidélité, il faut aussi le rappeler, s'est affirmée de manière critique envers l'institution catholique, L'Entraide invitant sans relâche à penser, à dire et à agir l'Évangile, l'un des fondements de toute doctrine, comme un outil de libération et à dénoncer et à combattre les tendances à en faire un outil d'oppression.

La radicalité exprimée par L'Entraide missionnaire prend, à mon avis, trois sens : un retour à la racine, un engagement qui va jusqu'au bout, peu importe les conséquences, et une grille d'analyse sociale hautement critique. La conception qu'a développée L'Entraide missionnaire au fil des ans est celle d'une mission branchée sur l'Évangile, qui sache se faire radicale au sens de retour à la racine, par une appréciation des textes bibliques et de leur valeur interprétative pour saisir le monde contemporain. Elle a cherché à cerner, à saisir les causes profondes du mal, de l'inégalité, de l'injustice, mais aussi du bien, de la solidarité, de la justice, peu importe que cela s'exprime à travers des problématiques sociopolitiques, culturelles ou économiques, mais aussi spirituelles. Ce retour ou cette plongée jusqu'à la racine des enjeux soulevés et conscientisés permet de fonder les actions menées par L'Entraide au fil des ans.

Cette mission qui se fait présence, accompagnement solidaire, qui va jusqu'au bout de la valeur de l'engagement évangélique, fait en sorte que nous pouvons évoquer une véritable compromission avec le monde contemporain. L'Entraide a toujours cherché à embrasser celui-ci tel qu'il est, sans moraliser les individus, mais en dénonçant les structures de péché et d'oppression des masses, ce qui pouvait, en certains contextes, mener au martyre ou à des formes d'engagement politique. C'est donc la radicalité évangélique d'aller jusqu'au bout par amour des amis, de ceux qui souffrent et qui veulent améliorer leurs conditions de vie par une prise en charge de celles-ci, qui est au centre de l'action de L'Entraide missionnaire. Au nom de cette radicalité, L'Entraide missionnaire n'a eu de cesse de remettre en question ses propres manières de faire, des structures et des pratiques jugées comme étant colonisatrices, de dénoncer des

abus politiques, économiques à partir du développement d'une grille d'analyse sociale critique. Cette capacité d'analyse critique, L'Entraide va la mettre en pratique jusque dans la remise en question du comportement d'ONG du secteur des organismes de coopération internationale (OCI), jouant en quelque sorte parfois les empêcheurs de tourner en rond.

Une troisième caractéristique qui me semble propre à L'Entraide missionnaire est son rôle de catalyseur, de convergence, de maintien, d'animation et de formation des forces progressistes catholiques dans le contexte québécois. C'est d'ailleurs là une contribution majeure au christianisme social au Québec. Autant par ses liens au Réseau des politisés chrétiens, au Carrefour de pastorale en monde ouvrier, au Groupe de théologie contextuelle dont elle fut le lieu d'éclosion, aux Communautés ecclésiales de base, au Regroupement pour le responsabilité sociale des entreprises que par sa capacité à susciter une réflexion et une action solidaires au sein de l'Église québécoise, L'Entraide missionnaire demeure une figure de proue de ce mouvement, l'alimentant d'ailleurs de ses solides réseaux missionnaires transnationaux. D'une certaine façon, on peut parler de L'Entraide missionnaire comme d'une sorte de Forum social mondial avant l'heure, favorisant ainsi une série de transferts socio-ecclésiaux, notamment par le biais de la venue à Montréal de conférencièr(e)s issu(e)s de pays du Sud (particulièrement d'Amérique latine) dans le cadre de ses congrès annuels, mais aussi de formations ponctuelles et d'articles publiés dans son Bulletin. Les liens entretenus avec des institutions similaires en Europe tels que l'Institut Lebret de Paris, l'Institut œcuménique pour le développement des peuples (INODEP), le Centre tricontinental (CETRI) de Louvain (Belgique) ainsi qu'avec ceux de formation des missionnaires en Amérique latine, le *Centro intercultural de documentación* (CIDOC) de Cuernavaca et le Centre similaire de formation des missionnaires à Petropolis, se trouvent à être au cœur de ces réseaux. Ils sont des courroies par lesquelles ont circulé des actrices et des acteurs de L'Entraide missionnaire, mais aussi des porteurs de perspectives propres aux Églises locales d'Amérique latine, d'Afrique et d'Asie ainsi que des réalités spécifiques à ces sociétés.

Je conclurais cette anthologie en affirmant que L'Entraide missionnaire n'a eu de cesse de chercher à répondre aux vrais besoins devant des réalités d'injustice, qu'elles se situent au sein des sociétés ou des Églises d'ici et d'ailleurs. La conviction, sans cesse remise sur le métier de la solidarité, que les exigences de la pensée critique doivent s'exprimer en divers milieux et contextes tient clairement du prophétisme. C'est probablement le legs le plus durable de son histoire : par son parcours, L'Entraide missionnaire annonce le Royaume de Dieu ici et maintenant, pour chacune et chacun, peu importe ses conditions de vie. Inspirée d'une lecture approfondie des signes des temps à la lumière d'interprétations critiques et libératrices de l'Évangile, cette

organisation est demeurée traversée par l'horizon d'une espérance qui se veut plus forte que la mort, laquelle se vérifie dans la résurrection du Christ. Ce christianisme qui atterrit, qui prend des formes diverses, à travers ses acteurs et ses actrices qui lui donnent des pieds et des mains, il fait le pari d'aimer suffisamment le monde pour s'engager, à la suite du ressuscité, à sa transformation radicale. Cette vision du monde est d'une actualité plus criante que jamais et trouvera certainement des voies d'expression inattendues pour notre temps.

§

Catherine Foisy, Professeure au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (UQAM)

BIBLIOGRAPHIE

Prologue : La mission au cœur de la Guerre froide, 1949-62

CÔTÉ. Frère Cyrille , « Projet de fondation d'un organisme dans le but de venir en aide à nos missionnaires canadiens », 1949.

FERRIER, Soeur Marie-Vincent , « Causerie prononcée par Sr. M-V Ferrier des Soeurs Missionnaire de N.D. d'Afrique, à la réunion de l'Entraide Missionnaire, le 9 novembre 1955 », Formation missionnaire. Adaptation en pays de Mission, 1955.

CONNOLY, J.-Marie, « Formation du clergé indigène », Assemblée générale annuelle : Enseignement en pays de mission, 1960.

MARTHE-DU-RÉDEMPTEUR, Sr, « Tactiques communistes », Assemblée générale annuelle : enseignement en pays de mission, septembre 1962, p. 44-50.

Chapitre 1 : De Vatican II au Rapport Dumont, 1966-71

OUELLET, Charles-Eugène, « La formation missionnaire », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. VII, no 4, décembre 1966, Montréal, p. 45-55.

PIRLOT, Paul, « Le laïcat chrétien missionnaire vu par un laïc résident », *Bulletin de l'Entraide missionnaire*, vol. VII, no 9, mai 1967, p. 149-153.

LACOSTE, Norbert, « Gaudium et spes et ses implications pastorales et missionnaires », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. VIII, no 3, décembre 1967, p. 33-41.

DOUTRELOUX, Albert, « Mission et développement », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. X, no 1, septembre 1969, p. 35-50.

KALILOMBE, Patrick, p.b., « La place du missionnaire au Malawi aujourd'hui », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. XI, no 3, avril 1971, p. 98-108.

HARVEY, Julien, s.j., « La dimension missionnaire de l'Église et le rapport Dumont, *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. XII, no 3, mai 1972, p. 88-91.

ALARIE, Viateur, p.m.é., « 50 ans d'action missionnaire », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. XII, no 4, juin 1971, p. 133-139.

Chapitre 2 : Les chemins de la libération, 1972-77

LACAILLE, Claude, ptre, « Lettre ouverte au ministre Claude Simard », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol XII, no 4, août 1972, p. 132-133.

ZAGO, Marcel, « Présence du christianisme en Orient et dialogue », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. XII, no 5, novembre 1972, p. 171-189.

ÉPISCOPAT CATHOLIQUE DU CANADA, « Message de la fête du travail : Pour une redistribution du revenu et du pouvoir au Canada », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. XIII, no 1, février 1973, p.11-15 ».

McDONALD, Mary L., « L'impact des sociétés multinationales sur la "Libération" du Tiers-Monde », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. XII, no 1, février 1973, p. 35-38.

COSMAO, Vincent, « Conversion personnelle et action sur les structures », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. XVI, no 3, 1975 (?) p. 250-260.

DE SOUZA, Isidore, « Annoncer Jésus-Christ et libérer l'homme en Afrique et authenticité africaine », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. XVII, no 4, décembre 1976, p.163-188.

LÉVÊQUE, Karl, s.j., « L'immigration ou le "cheap labor" à portée de main », *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. XVIII, no 1, février 1977, p. 25-30.

Chapitre 3 : Le retour du libéralisme, 1980-84

TURCOTTE, Jeanne-d'Arc, fmic, « Une Amérindienne entre la Papouasie et le Québec », *Dossier du Congrès – Foi et sociétés – 1980*, Montréal, 1980, p. 59-64.

ZAMORA, Jaime Paz, « Allocution de M. Jaime Paz Zamora », *Dossier du Congrès – Foi et sociétés – 1980*, Montréal, 1980, p. 75-76.

VACHON, Robert, « Les Autochtones d'Afrique, d'Asie et des Amériques nous interpellent : option pour les pauvres ou découvrir et sortir de votre propre misère? », *Dossier du Congrès – Chrétiens dans un monde en crise – 1982*, Montréal, 1982, p. 91-97.

BERNARDIN, Renaud, « "Tiers-Monde" : pauvreté ou domination », *Dossier du Congrès – 1982*, Montréal, 1982, p. 21-29.

VALOIS, Charles, mgr, « L'engagement pour la justice au Québec », *Dossier du Congrès – 1983 – La mission ici et ailleurs, relire l'histoire pour mieux inventer l'avenir*, Montréal, 1983, p. 29-32.

GODUE, Charles, m.d., « Le concept de terrain vierge », *Dossier du Congrès – 1983 – La mission ici et ailleurs, relire l'histoire pour mieux inventer l'avenir*, Montréal, 1983, p. 39-44.

DELEURY, Guy, « Au-delà de la conquête et du dialogue, la xeniteia. Introduction à une réflexion commune sur la signification de la pluralité des religions dans l'histoire du salut », *Dossier du Congrès – 1983 – La mission ici et ailleurs, relire l'histoire pour mieux inventer l'avenir*, Montréal, 1983, p. 48-59.

GOLDIN ROSENBERG, Dorothy, « Comment concilier la paix (shalom) avec la justice sociale », *Dossier du Congrès – 1984 – Paix et Justice*, Montréal, 1984, p. 3-17.

PELLETIER, Francine, « Le désarmement : la question de l'heure? », *Dossier du Congrès – 1984 – Paix et Justice*, Montréal, 1984, p. 30-34.

Chapitre 4 : Vers un nouvel ordre mondial, 1988-1992

ROY, Marie-Andrée, « Les droits des femmes dans l'Église », *Dossier du Congrès – 1988 – Défendre les droits humains. Pourquoi au juste?*, Montréal, 1988, p. 38-40.

LOISELLE, Suzanne, « Ouverture du Congrès », *Congrès – 1989 – Monde… Église… En mal de démocratie*, Montréal, 1989, p. 5-7.

BÉLANGER, Jacques, « Nos pratiques démocratiques, à la lumière de l'Évangile », *Congrès – 1989 – Monde… Église… En mal de démocratie*, Montréal, 1989, p. 74-86.

FOREST, Danielle, « Projets de femmes d'Église… Projets de société… », *Dossier du Congrès – 1990 – Projets de société… Projets d'Église… Conflits et légitimation*, Montréal, 1990, p. 20-22.

LEGAULT, Annette, « Vivre des conflits », *Dossier du Congrès – 1990 – Projets de société… Projets d'Église… Conflits et légitimation*, Montréal, 1990, p. 81-88.

SIOUI, Georges S., « Relecture autochtone de l'événement des 500 ans », *Dossier du Congrès – 1991 – 1492-1992 : À la redécouverte de notre et de notre mission*, Montréal, 1991, p. 9-15.

DELÂGE, Denys, « Le contexte socio-politique des missions de la Nouvelle-France », *Dossier du Congrès – 1991 – 1492-1992 : À la redécouverte de notre et de notre mission*, Montréal, 1991, p. 16-24.

RICHARD, Pablo, « La nouvelle évangélisation : une évangélisation libératrice face au nouvel ordre international », *Dossier du Congrès – 1992 – D'un "nouvel" ordre mondial à une "nouvelle" évangélisation*, Montréal, 1992, p. 38-49.

Chapitre 5 : À l'aube du nouveau millénaire, 1996-2001

DAVID, Françoise, « Les femmes, des exclues au Nord comme au Sud », *Dossier du Congrès – 1996 – Le temps des exclusions*, Montréal, 1996, p. 23-28.

ÉLA, Jean-Marc, « L'Afrique marginalisée? », *Dossier du Congrès – 1996 – Le temps des exclusions*, Montréal, 1996, p. 29-38.

D'AMOURS, Martine, « L'exercice de la citoyenneté dans une économie excluante », *Dossier du Congrès – 1997 – Pour une nouvelle citoyenneté*, Montréal, 1997, p. 4-8.

BEAUCHEMIN, Jacques, « Les défis d'une nouvelle citoyenneté », *Dossier du Congrès – 1997 – Pour une nouvelle citoyenneté*, Montréal, 1997, p. 46-51.

GEBARA, Ivone, « Les religions en mal de salut », *Dossier du Congrès – 1998 – Les religions dans un monde en crise*, Montréal, 1998, p. 28-37.

LONGCHAMP, Albert, « La mondialisation : subir ou agir? », *Dossier du Congrès – 1999 – La mondialisation à l'heure des solidarités*, Montréal, 1999, p. 5-20.

AGUIRRE, Luis Pérez, « Mondialisation, nouveaux enjeux éthiques et Évangile », *Dossier du Congrès – 1999 – La mondialisation à l'heure des solidarités*, Montréal, 1999, p. 41-54.

EATON, Heather, « Au cœur de la terre, la libération de la vie », *Dossier du Congrès – 2000 – Notre planète en état d'urgence*, Montréal, 2000, p. 31-37.

BERGERON, Yvonne, « Pour répondre à l'envers du sens mondialiser la solidarité », *Dossier du Congrès – 2001 – Vers une autre mondialisation*, Montréal, 2001, p. 39-50.

TOUSSAINT, Éric, « Pour une globalisation des ripostes », *Dossier du Congrès – 2001 – Vers une autre mondialisation*, Montréal, 2001, p. 5-14.

Chapitre 6 : Le choc du 11 septembre, 2001-08

HENTSCH, Thierry, « À l'Ouest, rien de nouveau », », *Dossier du Congrès – 2002 – Le choc du 11 septembre 2001, un an après…*, Montréal, 2002, p. 5-11.

BAUM, Gregory, « Résister à l'Empire : urgence éthique, fidélité évangélique », *Dossier du Congrès – 2003 – Le monde en mal de paix*, Montréal, 2003, p. 26-32.

MARCLAY, Eric, « Le virage sécuritaire de l'aide au développement », *Dossier du Congrès – 2005 – L'aide internationale, à quoi bon?*, Montréal, 2005, p. 5-13.

BROUSSEAU, François, « Entre la mode des élections et la vraie démocratie », *Dossier du Congrès – 2006 – Exporter la démocratie : à quel prix?*, Montréal, 2006, p. 5-10.

COUTURE, Denise, « Forum mondial théologie et libération : pour une critique théologique de l'empire », *Dossier du Congrès – 2007 – À contre-courant : les résistances dans le monde*, Montréal, 2007, p. 26-31.

GEBARA, Ivone, « De la théologie de la libération à la libération de la théologie », », *Dossier du Congrès – 2008 – D'hier à demain : des voies de solidarité*, Montréal, 2008, p. 62-71.

PIEDAD CAICEDO, Luz, « La défense des droits des femmes après le 11 septembre », *Dossier du Congrès – 2008 – D'hier à demain : des voies de solidarité*, Montréal, 2008, p. 27-32.

Chapitre 7 : De crises en révoltes, 2009-15

HENRIQUES, Augusta, « Crise alimentaire : Perspectives africaines. Garder les liens avec la Terre, promouvoir la souveraineté alimentaire », *Dossier du Congrès – 2009 – Le monde en criseS : Quelles voies de sortie?*, Montréal, 2009, p. 22-29.

HOUTART, François, « Pour une sortie de crise : des alternatives étiques », *Dossier du Congrès – 2009 – Le monde en crises : quelles voies de sorties?*, Montréal, 2009, p. 44-50.

THEDE, Nancy, « La néo-libéralisation de l'aide au développement : les alternatives sont-elles encore possibles? », *Dossier du Congrès – 2010 – Par-delà l'aide internationale : des solidarités à inventer*, Montréal, 2010, p. 10-23.

HAMMOUD, Fadi, « Pour comprendre les mutations dans le monde arabe », *Dossier du Congrès – 2011 – La démocratie en question*, Montréal, 2011, p. 21-29.

ANTONIUS, Rachad, « Qui veut voler les révolutions arabes? », *Dossier du Congrès – 2012 – En plein désordre mondial, place aux mobilisations*, Montréal, 2012, p. 19-26.

BEAUCHAMP, André, « L'urgence d'un souffle nouveau », *Dossier du Congrès – 2013 –Notre planète en péril : l'urgence d'agir*, Montréal, 2013, p. 51-59.

BERNIER, Aurélien, « Comment la mondialisation a tué l'écologie », *Dossier du Congrès – 2013 –Notre planète en péril : l'urgence d'agir*, Montréal, 2013, p. 9-22.

LEBEL, Marie-Paule, « De la promotion des femmes à la défense de leurs droits », *Dossier du Congrès – 2015 – Droits des femmes : des luttes toujours actuelles*, Montréal, 2015, p. 35-40.

SIGNES DES TEMPS

Réalisé par Jonathan Boulet-Groulx et Julien Deschamps Jolin
Documentaire|NTSC|couleur|français|59min|Canada|2018

Incorporé en 1958, L'Entraide missionnaire a réalisé un parcours remarquable au service de la solidarité internationale grâce à l'engagement soutenu de ses membres, des personnes responsables de la permanence et un grand nombre de collaboratrices et collaborateurs à travers le monde. En 2015, suite à une lecture collective des signes des temps, les membres de L'Entraide missionnaire ont pris la décision d'entamer un processus de transmission d'héritage avant de fermer l'organisme au printemps 2018. Le documentaire ***Signes des temps*** se veut une expression de son legs et une inspiration pour l'action présente et à venir de ceux et celles qui militent en faveur de la justice sociale et la solidarité internationale.
https://vimeo.com/261851475