

Promotio Iustitiae

L' APOSTOLAT CHEZ LES PEUPLES INDIGÈNES

Le contexte latino-américain

X. Albó, F. Alvarado, J. Hernández

Le contexte indien

C. Lakra, A. Toppo, X. Manjooran

Le contexte de l'Asie-Pacifique

J. Fung, B. McCoy

Le contexte canadien

M. Murray et Compagnons SJ

PARADIGMES : CHANGEMENT ET FOI

G. Costa, G. Uríbarri, A. Ferro, P. Béré, V. Jeyaraj

LA CRISE ÉCONOMIQUE : LA RÉUNION DE DRONGEN

F. Turner, W. Ryan, J. Sagastagoitia

DOCUMENTS

H. Delétraz, G. Soetomo, C. Collins, J. Park

HOMMAGE AU PÈRE JEAN-YVES CALVEZ SJ

H. Madelin, B. Cassaigne, P. de Charentenay





Promotio Iustitiae

Au service de la foi qui fait la justice



Secrétariat pour la Justice Sociale et l'Écologie
<http://www.sjweb.info/sjs/pj>
sjs-pj@sjcuria.org

Éditeur : **Fernando Franco SJ**
Éditrice adjointe : **Elisabeth Frolet**
Adjoint aux publications : **Filippo Duranti**
Coordinatrice de rédaction : **Liliana Carvajal**

Promotio Iustitiae, publié par le Secrétariat pour la Justice Sociale et l'Écologie de la Curie Généralice de la Compagnie de Jésus à Rome, paraît en français, anglais, espagnol et italien est disponible sur Internet à l'adresse suivante : **www.sjweb.info/sjs**, d'où vous pouvez télécharger les articles ou la publication complète.

Si une idée vous a frappé dans ce numéro, n'hésitez pas à nous adresser brièvement votre réaction. Pour envoyer une lettre à *Promotio Iustitiae* à publier dans un prochain numéro, veuillez utiliser l'adresse, le numéro de fax ou l'adresse électronique indiquée au dos de la publication.

La reproduction d'articles est encouragée; merci de citer *Promotio Iustitiae* comme source, ainsi que notre adresse et de nous envoyer une copie de la reproduction.

TABLE DES MATIÈRES

ÉDITORIAL	5
Fernando Franco SJ	

LA COMPAGNIE DE JÉSUS ET L' APOSTOLAT CHEZ LES PEUPLES INDIGÈNES

Le contexte latino-américain

Une réponse venant d'Amérique Latine et de Bolivie	8
Xavier Albó SJ	

Une expérience de travail avec les peuples indigènes du Sud de la Bolivie	19
Fernando Alvarado SJ	

Lettre ouverte à Fernando Franco SJ	25
Jxel (Jerónimo) Hernández SJ	

Le contexte indien

Populations indigènes/tribales : les plus marginalisées dans le monde	31
Christopher Lakra SJ	

Les ADIVASIS et leur monde aujourd'hui	39
Alfred Toppo SJ	

Les peuples autochtones vus du Gujarat	45
Xavier Manjooran SJ	

Le contexte de l'Asie-Pacifique

Quelques observations de la Malaisie	51
Joseph Fung SJ	

Populations indigènes : une perspective australienne	53
Brian F. McCoy SJ	

Le contexte canadien

Les peuples autochtones et la marginalisation : Notes d'Ontario, Canada	59
Michael Murray et compagnons SJ	

PARADIGMES : CHANGEMENT ET FOI

L'aggiornamento : un défi continu	63
Giacomo Costa SJ	

La foi chrétienne exige justice et réconciliation	69
Gabino Uríbarri Bilbao SJ	

**La foi qui nous conduit à la justice et à la réconciliation dans un monde
multiculturel et multireligieux** 75

Alfredo Ferro M. SJ

« Le concept de 'Justice' au deuxième synode pour l'Afrique » 81

Paul Béré SJ

Notre foi jésuite aujourd'hui : une perspective indienne 86

Veluswamy Jeyaraj SJ

LA CRISE ÉCONOMIQUE : LA RÉUNION DE DRONGEN

Drongen – Convergences et divergences 93

Frank Turner SJ

Rapport sur les échanges de Drongen 99

William Ryan SJ

Un regard européen sur la crise internationale

Entretien avec Pierre Defraigne 107

Jon Sagastagoitia SJ

DOCUMENTS

La post-modernité ouvre de nouvelles perspectives à l'évangélisation 111

Hugues Delétraz SJ

Commerce vert et agriculture écologique :

Un centre jésuite de formation en agriculture en Indonésie 125

Greg Soetomo SJ

Christologie et témoignage prophétique dans *Caritas in veritate* 131

Christopher S Collins SJ

En quête de carburant pour le feu dans nos cœurs 141

Jinhyuk Park SJ

HOMMAGE À JEAN-YVES CALVEZ SJ

Homélie 145

Henri Madelin SJ

Infatigable! 147

Bertrand Cassaigne SJ

Jean -Yves Calvez SJ 149

Pierre de Charentenay SJ

Dans un chapitre du document de la 35^e CG intitulé « Thèmes pour le gouvernement ordinaire », qui n'est pas souvent lu ou cité, on trouve une sélection de thèmes choisis par la Congrégation à discuter dans l'aula. Comme le texte l'indique :

La Congrégation constitua des commissions pour traiter ces thèmes. Chaque commission eut à élaborer un document qui fut présenté et discuté en séance plénière. À partir des opinions recueillies, les commissions rédigèrent des propositions de mise en pratique par le Gouvernement ordinaire. Lors d'autres séances, l'avis de la Congrégation Générale sur ces propositions fut sollicité par des votes. Certaines des propositions approuvées ont été incluses dans les décrets ; d'autres ont été présentées au Père Général comme suggestions pour son gouvernement ; d'autres enfin, adressées aux Provinces et aux Conférences de Provinciaux, sont reprises dans le présent document (35^e CG, Autres documents)

Un des thèmes inclus dans ce document concerne les « Peuples indigènes ». Étant donné l'engagement traditionnel de la Compagnie envers ces communautés à travers l'histoire, nous avons décidé d'inviter un certain nombre de jésuites à répondre à quelques questions relatives au texte de la 35^e CG et à partager avec les lecteurs de *Promotio Iustitiae* leurs espoirs et inquiétudes. La sensibilisation politique actuelle est encourageante car elle soutient dans plusieurs pays leur cause, et met en lumière la destruction systématique de leur habitat et de leur mode de vie par un modèle de développement néo-libéral. On trouvera ci-après une courte note qui spécifie les questions qui leur ont été posées. Les réponses se sont avérées excellentes quoique parfois redondantes. L'éditeur assume la responsabilité de ce défaut. Nous avons préféré préserver les voix de ceux qui ont répondu et, comme c'est le cas en d'autres circonstances, le choix a ses limites.

La récente encyclique de Benoît XVI, *Caritas in veritate* (CiV), semble proposer une nouvelle compréhension des rapports entre la foi et la justice. Afin d'encourager la réflexion sur ces nouvelles perspectives, j'ai demandé à Giacomo Costa SJ, directeur de la revue jésuite *Aggiornamento sociali*, la permission de reproduire dans *Promotio* une version légèrement revue d'un éditorial qu'il a publié il y a quelque temps. La nouvelle conception de la foi dans une société pluri-religieuse et multiculturelle proposée par l'auteur me semblait constituer une excellente ouverture au débat. J'ai envoyé le texte à quelques jésuites en leur demandant d'y répondre en suivant quelques indications minimales :

Je souhaite vous demander une contribution pour Promotio Iustitiae. L'article devrait répondre à la question : quelle forme de « foi » conduit à la justice et à la réconciliation dans un monde multiculturel et multireligieux ? Je joins un

article écrit par Giaocomo Costa qui sera publié dans le même numéro. Il peut servir de point de départ. Je vous invite à réfléchir sur sa définition de la foi. La question est importante pour nous jésuites dans un monde où l'on entend dire qu'il y a un retour du « fait religieux » et où le débat sur la laïcité et le fondamentalisme devient important pour comprendre les changements en cours.

Nous sommes également heureux de présenter un bref rapport sur la deuxième rencontre d'un groupe de jésuite et de laïcs qui a eu lieu à Drongen, Belgique, pour étudier les implications éthiques et morales de la crise économique et financière. Dans le contexte de la crise, l'encyclique *CiV* fut discutée et nous avons beaucoup apprécié la soirée de travail avec Pierre Defraigne. Le lecteur trouvera dans ce numéro trois articles qui offrent un aperçu incisif des discussions.

La partie « Documents » propose un ensemble de contributions plus longues sur différents aspects importants : une vision positive et équilibrée sur la postmodernité en tant que compromis intelligent entre le cœur et la raison ; une expérience de dialogue avec les musulmans en Indonésie et une contribution théologique par un jeune jésuite qui étudie la théologie à Boston College.

Avec affection et respect, nous avons recueilli quelques témoignages sur la vie du P. Jean-Yves Calvez.

Fernando Franco SJ

Original anglais

PEUPLES AUTOCHTONES

LA COMPAGNIE DE JÉSUS ET L' APOSTOLAT CHEZ LES PEUPLES INDIGÈNES

Poser le cadre de la réflexion

Ce numéro de *Promotio Iustitiae* a fait un modeste effort pour comprendre les jésuites qui travaillent avec les peuples indigènes dans le monde. Tous ceux qui ont eu la générosité de répondre ont reçu un questionnaire sur le sujet des discussions qui ont eu lieu au cours de la 35^e Congrégation Générale. Nous avons envoyé à tous les auteurs le texte suivant :

Dans le document sur les « Thèmes pour le gouvernement ordinaire », la Congrégation Générale dit ceci :

Peuples autochtones : la 35^e CG a reçu de nombreux postulats sur ce thème, et la commission qui l'a étudié a souligné le fait que les peuples autochtones dispersés de par le monde représentent aujourd'hui 370 millions de personnes, avec un riche héritage culturel et un patrimoine important de civilisation. En raison de nombreux processus politiques et socioéconomiques, ces peuples se retrouvent parmi les plus marginaux et les plus exploités au monde. La mondialisation – responsable en partie de la dégradation de l'environnement et du pillage des ressources naturelles – les touche particulièrement, et le changement climatique le frappe lourdement. Face à cette situation qui met en danger la survie même de ces peuples, la Compagnie devrait s'engager plus fortement pour eux. La Congrégation Générale suggère aux Conférences de Provinciaux où se manifeste ce défi apostolique de former des « groupes de travail » de jésuites engagés dans l'apostolat avec les peuples

À la lumière de ce texte, je vous invite à répondre aux questions suivantes en tenant compte de votre contexte local :

- (1) Quels sont les facteurs qui font qu'aujourd'hui les peuples indigènes sont « les plus exploités et les plus marginalisés au monde » ? Prenez en compte le processus de mondialisation, la dégradation environnementale et la crise économique et financière.
- (2) Qu'advient-il de leur culture ?
- (3) Quelles sont les initiatives socioéconomiques et politiques qui les renforcent ? Qu'en pensez-vous ?
- (4) La Compagnie renforce-t-elle son engagement ? Quel est votre avis sur la création de « groupes de travail » dans chaque Conférence ?

Pour faciliter la lecture, nous avons classé les différentes contributions selon les régions.

Original anglais

Le contexte latino-américain

Une réponse venant d'Amérique latine et de Bolivie

Xavier Albó SJ

Ma perspective géographique

Je réponds de Bolivie où je travaille. Actuellement, ce pays vit une situation bien singulière : 62 % de sa population s'autodéfinit comme indigène et est parvenue à avoir, pour la première fois dans son histoire, un président indigène (aymara), élu démocratiquement en décembre 2005 avec 54 % des voix et réélu, de nouveau en décembre 2009 avec 64 % des voix. En janvier 2009, sa nouvelle Constitution politique a été promulguée.

Je répondrai à chaque question d'abord du point de vue général de l'Amérique latine [AL] pour ensuite me concentrer sur la Bolivie [B] que je connais mieux et dont certaines options peuvent servir d'alternative. J'ai connu directement le contexte latino-américain jusqu'en 2005, année au cours de laquelle j'ai quitté ma charge de coordinateur de pastorale et solidarité avec les peuples indigènes, dans les deux présences en Amérique Latine. Après cette date, mes informations sur les événements de l'actualité sont moins précises.

Quels sont les facteurs qui font qu'aujourd'hui les peuples indigènes sont parmi les plus marginalisés et exploités dans le monde ?

[AL] Ce que l'on suppose implicitement dans cette question a besoin d'être nuancé. Il est certain que la concentration indigène dans les zones rurales est normalement plus élevée, avec des indices élevés de pauvreté. Mais il faut distinguer les situations par groupes de pays, zones à l'intérieur des pays, et les processus en cours.

Ces derniers temps, l'établissement de multinationales (et de leurs associés locaux) dans des zones auparavant périphériques où les indigènes vivent ou se sont réfugiés, car ils trouvent là de nouveaux recours stratégiques, a été un des principaux facteurs de spoliation du territoire et d'autres abus contre les peuples indigènes. Ces entreprises les exploitent selon leur logique capitaliste de gain rapide, en accordant peu d'attention au soutien et à l'équilibre écologique. Ces industries exploitent le bois, le pétrole, les minerais, ou s'occupent de grands projets hydroélectriques, etc.

Leur relation avec les peuples indigènes va de la simple spoliation et expulsion¹ à la négociation pour éviter des conflits et améliorer leur image interna-

¹En 2008, avant le conflit de Bagua (voir infra) le président du Pérou a comparé les indigènes et leurs organisations « au chien du maraîcher qui ni ne mange ni ne laisse manger ».

tionale. En quelques décennies, des millions d'hectares de terrains indigènes se sont transformés en d'interminables propriétés d'élevage ou de champs, maintenant privés de leurs forêts, pour la production du soja, augmentant ainsi l'inégalité de l'accès à la terre et introduisant des problématiques comme celles des produits transgéniques qui multiplie la production, mais qui augmentent aussi la dépendance internationale pour chaque nouvel ensemencement. De tels facteurs ont provoqué la disparition, la marginalisation et la diminution de la qualité de vie ou encore l'émigration de nombreux peuples indigènes.

Dans tous les pays, il y a eu, et il y a encore, depuis des années, des migrations indigènes de leurs territoires d'origine vers les villes, zones de colonisation, vers d'autres pays limitrophes, vers les États-Unis et – au cours des dernières décennies – également vers l'Europe. Cela est très souvent dû, avant tout, à des facteurs économiques et aux conditions de travail liées aux thèmes mentionnés plus haut et qui peuvent affecter tant les indigènes que ceux qui ne le sont pas. Mais, il arrive aussi que la population soit expulsée par les conflits armés et politiques, par exemple, au Pérou (vers la côte et Lima), au Guatemala (vers la capitale et vers le Mexique), sur la côte Atlantique du Nicaragua ou sur la double frontière de l'Équateur, avec la Colombie et le Pérou.

Beaucoup ne reviennent plus dans leur pays d'origine et s'intègrent à leurs nouveaux pays. Mais ceux qui maintiennent des liens personnels et économiques (remises), parfois essentiels pour le maintien de ceux qui sont restés, avec leurs lieux d'origine, sont nombreux. Il n'est pas toujours facile de défendre à la fois les droits des populations déplacées et ceux des populations qui les reçoivent.

[B] En **Bolivie**, le modèle néolibéral, après sept ans de crise politique et économique, s'impose avec vigueur depuis 1985, avec l'ouverture généreuse de l'État au capital international pour l'exploitation de nos abondantes ressources naturelles. La Banque Mondiale l'a même présenté à d'autres pays pauvres comme un exemple pouvant servir de modèle de transition pacifique. Mais, depuis 2001, ce modèle s'est effondré soudainement, en raison du mécontentement suscité par le maniement des ressources naturelles par les nouvelles multinationales qui se sont installées dans le pays. Cette crise et les protestations populaires qui se sont succédées, ont contribué à l'émergence indigène conduite par Evo Morales et son parti MAS (Mouvement au Socialisme).

Les protestations ont réagi à une autre ingérence internationale : celle des États-Unis et sa guerre ambiguë contre les drogues. Cinquante mille familles en grande partie indigènes, productrices de feuilles de coca, sont alors apparues, sans le vouloir, comme « l'ennemi principal », car il était le plus faible, bien que le moins coupable. La coca est un ingrédient de base pour la cocaïne, mais elle a aussi de nombreux usages locaux non liés au trafic de la drogue. La majorité des familles n'y a émigré que pour survivre, et l'insertion d'un secteur minori-

taire dans la transformation de la coca en « pâte de base » a été bien plus le résultat de cette « guerre » qui a prétendu les décourager en baissant le prix de la feuille. Cette politique a eu pour résultat non désirable de les mobiliser davantage et de leur donner un rôle croissant dans d'autres secteurs du pays. Evo lui-même, né dans les hauts plateaux aymaras, y a lui-même émigré pour ensuite devenir le leader de la défense de ces cultures de coca. Le problème du trafic de drogue qui dénature l'usage traditionnel de la coca, n'est pas encore résolu. Mais ce serait une erreur de considérer le régime actuel comme un instrument des narcotrafiquants. Bien qu'il n'ait pas su développer des outils plus efficaces pour combattre et freiner leur expansion, il ne les appuie pas. Précisons, de toute façon, que la Bolivie continue à être le troisième pays producteur de cocaïne, après la Colombie et le Pérou, pays pleinement alignés sur les États-Unis.

La crise financière et économique a eu en *Bolivie* un impact beaucoup moins grave qu'ailleurs, en partie parce qu'il s'agit d'une petite économie et que, la population, surtout dans les secteurs ruraux, y compris dans les territoires indigènes, dépend moins des fluctuations internationales. Je ne dispose pas de données récentes sur l'effet de cette crise sur les peuples indigènes des autres pays d'*Amérique latine*.

Que se passe-t-il avec ses cultures ?

[AL] Disons qu'il est difficile de trouver des situations indigènes « pures » et « isolées » dans ce monde de plus en plus globalisé en constante communication. Tous les peuples sont ouverts à d'autres et adoptent des éléments syncrétiques. Il faut alors distinguer entre l'incorporation de : (a) éléments culturels *pratiques et fonctionnels* de n'importe quelle autre origine (par exemple, l'habillement, l'habitat, les sources d'énergie, le transport, les moyens de communication, y compris le téléphone mobile, la TV, Internet, l'accès à une langue plus générale, etc.); et (b) éléments qui renforcent ou plutôt diluent *l'identité* propre. Ces derniers possèdent presque toujours une forte composante *symbolique* et *expressive*. Ce peut être la langue, la vision de l'univers incluant la dimension religieuse et artistique, les valeurs... ; ou des éléments liés à la survie et au développement d'un peuple, de ses organisations, de ses formes internes de gouvernement et à la définition de son territoire. Mais il n'est pas toujours facile de discerner ces deux groupes d'éléments. Dans tout le thème du développement, par exemple, il s'établit entre eux une dialectique permanente. Les droits et la vision de l'univers intègrent des éléments externes pratiques.

Les formes culturelles se maintiennent mieux dans les zones rurales traditionnelles où elles assimilent des éléments pratiques comme ceux mentionnés dans le paragraphe (a). Ce peut être un avantage plus qu'une menace. Mais, ces populations ne parviennent pas toujours à consolider les éléments qui les identifient le plus, surtout en ce qui concerne leur autogouvernement, dans l'ensemble local et national.

Par contre dans le très grand groupe d'indigènes qui vivent dans les villes ou dans d'autres pays, on note beaucoup plus de changements. Ils ont là plus d'occasions du type (a), même quand ils sont dans des quartiers marginaux où il est beaucoup plus difficile de maintenir suffisamment d'éléments du groupe (b). Nombreux sont ceux qui sont discriminés si on les identifie à des indigènes. Ils commencent donc par se rendre « invisibles », et à la longue se confondent pleinement à cette société urbaine en tant que membres anonymes, s'ils n'arrivent pas à maintenir leurs liens internes au moyen d'organisations et de pratiques déterminées. Leur propre langue qui est moins utilisée n'est plus transmise aux nouvelles générations. Les éléments culturels associés à la vie rurale connaissent, naturellement, des transformations significatives ; certaines coutumes se perdent tout simplement, et d'autres engendrent une ample gamme de syncrétisme ; par exemple, dans les relations sociales et économiques, dans la manière interne de résoudre les conflits, dans leurs célébrations et croyances.

Dans le milieu identificatoire et symbolique de la culture religieuse, persiste le syncrétisme traditionnel entre rites et croyances indigènes et chrétiennes avec des variantes significatives d'un village à l'autre (par exemple, dans des régions centrales ou dans des groupes sylvicoles de contact récent) et, bien sûr, entre la zone rurale et la zone urbaine. Bien que les traditions catholiques prédominent, le « monopole » catholique est de plus en plus faible dans les deux secteurs et plus grande la gamme de dénominations chrétiennes, notamment les groupes pentecôtistes et charismatiques (par exemple au Guatemala). Quelques peuples minoritaires ont adopté la religion de leurs missionnaires de façon massive et syncrétique (par exemple, Tribus Nouvelles). Rares sont ceux qui se considèrent à la fois indigènes et athées, et, s'ils ont abjuré leur foi pour certains bénéfices matériels, il est possible que la disparition des bénéfices les rende incrédules.

[B] En **Bolivie**, de tels processus ont eu et ont encore beaucoup de force. Après la Révolution de 1952, il était, par exemple, très mal vu, même à la campagne, d'être identifié comme « indigène ». La seule possibilité, encore plus qu'au Mexique, était de se transformer en *campesinos* (*ruraux*). De nombreux immigrants, en ville et dans les zones de colonisation, se rendaient souvent invisibles.

Mais, au bout d'un demi-siècle, la forte émergence des organisations indigènes rurales a un peu modifié cette attitude et l'auto-identification des populations. Selon le recensement de 2001 (cinq ans avant le gouvernement actuel), dans toutes les villes de la zone andine plus de 50 % de la population (y compris ceux qui ne parlaient plus leur langue) a exprimé son appartenance (quechua ou aymara) ; et, avec les changements politiques survenus en 2006, les pourcentages d'auto-identification pourraient être encore plus élevés lors du prochain recensement.

La nouvelle Constitution (art. 4) met davantage l'accent sur la séparation entre l'Église et l'État laïc (mais non laïciste) et la liberté religieuse, en mentionnant spécifiquement les spiritualités et les visions de l'univers des peuples andins.

Quels sont les nouveaux processus sociaux et économiques qui fortifient [ou non] ces peuples ? Quelle opinion méritent-ils ?

La Convention 169 de l'OIT (Organisation Internationale du Travail) (1989) et la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples indigènes (2007) sont des instruments utiles pour promouvoir de meilleures relations. Mais elles continuent à faire partie d'une lutte encore très inégale entre les indigènes faibles et les puissantes multinationales souvent appuyées par les états, qui espèrent tirer de gros profits.

[AL] Je vais surtout considérer l'urgence politique de ces peuples, qui ont comme caractéristique l'exploitation et la discrimination sociale et politique dont ils ont été l'objet.

Les principales concentrations indigènes se trouvent en *Bolivie, Équateur, Pérou, Guatemala* et dans quelques états du sud-est du *Mexique*. Cependant, même dans ceux-ci on arrive à des résultats différents en raison de leurs histoires récentes. Je vais commencer par les cas présentant le plus de nouveautés.

[B] Bolivie (62 % indigènes : 31 % quechua, 25 % aymara, 6 % autres et 29 groupes assez réduits)

Durant cinq siècles, les peuples indigènes ont été, effectivement, les plus marginalisés et exploités, surtout en raison du système colonial espagnol qui renforçait son exploitation économique à travers les mines et les propriétés rurales. L'Indépendance de 1825, conduite par les autochtones descendants d'Espagnols, a maintenu un schéma *néocolonial*. L'État bolivien s'est construit sans tenir compte des indigènes (alors 90 % de la population), sinon comme tributaires ou main-d'œuvre bon marché. La République a doublé l'expansion des propriétés rurales en spoliant les communautés et territoires indigènes, selon une conception plus « scientifique » du racisme inspiré du « darwinisme social ».

À partir de 1952, la Révolution nationale a commencé à les incorporer, mais d'une façon soumise, impliquant leur *assimilation* culturelle, sociale et politique à la minorité dominante, avec la perte graduelle de leurs identités et l'illusion d'une uniformisation de toutes les populations dans un « état métis ». Mais, cette révolution a facilité le surgissement d'une organisation « campesina » de portée nationale, et sa participation politique, subordonnée d'abord au parti MNR (Mouvement Nationaliste Révolutionnaire) a noué ensuite un « pacte militaire campesino ».

Dans les années 70-80, ce modèle traversa une crise, d'abord dans les Andes, puis chez les peuples minoritaires des terres basses. Leurs organisations se détachèrent du « pacte militaire » et commencèrent à réclamer un « État unitaire mais plurinational » (s'appelant eux-mêmes « nations »). C'est ainsi que l'on est arrivé petit à petit et par la voie des urnes, au gouvernement actuel présidé par un Aymara : Evo Morales, qui a donné une image nouvelle de la Bolivie, tant au niveau interne qu'au niveau international. C'est un cas pionnier dans la région. Les groupes hégémoniques ont changé tant dans l'exécutif qu'au parlement, bien que, dans le premier, mis à part le président indigène, seulement un quart des ministres est indigène, car il n'est pas facile de trouver parmi eux des personnes suffisamment préparées.

Entre 2006 et 2008, un long travail a produit une nouvelle Constitution, la plus inclusive d'Amérique Latine, élaborée durant 16 mois par une assemblée assez représentative du pays, mais ne comptant qu'une minorité de juristes spécialistes sur le thème. Elle est passée après de durs efforts et tensions internes avec l'opposition, surtout dans les basses terres de l'orient où vit 1/3 de la population nationale avec une majorité et une hégémonie non indigène et la plus grande partie des richesses et ressources. En 2008, cette opposition a fait tout son possible pour renverser le régime. Mais, grâce aux appuis continental et international, le danger a été conjuré tout en favorisant un examen du texte constitutionnel soumis à un référendum qui, finalement, permettra de l'approuver à 61 % en janvier 2009. Il y est reconnu le caractère plurinational et interculturel de l'État et de ses institutions (elle incorpore, par exemple, les autonomies indigènes avec leur propre gouvernement et leur schéma judiciaire). Elle propose comme idéal le *suma qamaña*, ce qui signifie, bien vivre avec tous, (les uns ne se disant pas meilleurs que les autres) non seulement entre eux, mais aussi avec la nature. Elle est actuellement en cours d'application avec la nouvelle Assemblée législative élue fin 2009, avec 2/3 de majorité officielle (indigène + non indigène). Ce processus démocratique, avec ses lumières et ses ombres, a engendré cependant une inversion des rôles et des manières de voir, favorables à l'inclusion indigène. Il est encore trop tôt pour juger des résultats.

[C] Équateur (35 % d'indigènes, quichuas dans leur majorité et 13 autres groupes moins nombreux).

C'est l'unique pays ayant des résultats comparables à ceux de Bolivie, bien qu'inférieurs. La Coordination des Nationalités Indigènes de l'Équateur (CONAIE), formée en 1986, a créé, de plus, le parti Pachakutik en 1995, allié à d'autres groupes de gauche. Bien que minoritaire, celui-ci a obtenu d'importants changements constitutionnels en 1998 (actuellement la plus favorable du continent) et, en 2003 il est parvenu à faire partie du gouvernement, mais avec un allié militaire qui, par son style populiste, a beaucoup affaibli l'organisation et le parti des indigènes et s'est tourné rapidement vers les propositions néo-

libérales. Mais il fut renversé et, en 2007, un nouveau gouvernement, présidé par Correa a été établi. Plus ouvert que les précédents aux « pauvres » et bien sûr aux indigènes, il a, lui aussi, instauré une nouvelle Constitution approuvée en 2008. Celle-ci adopte de nouveaux éléments, tels que le concept de l'« état plurinational », le *sumak kawsay* (= bien vivre). C'est aussi la première constitution à parler « des droits de la Terre Mère », thème repris plus tard également par Evo en Bolivie, mais elle n'accorde pas autant d'importance aux spécificités des « Indigènes ».

[D] Mexique. En chiffres absolus, c'est le pays qui a la plus importante population indigène du continent : 13 millions, 62 groupes, bien qu'ils ne représentent que 13 % du total. Les pourcentages les plus élevés (25 % ou plus) sont au Chiapas et dans d'autres états du sud-est. En termes biologiques, ils seraient bien plus nombreux, mais depuis la Révolution de 1917, on a encouragé leur assimilation à un nouveau pays et état « métis » comme celui proposé plus tard par le MNR en Bolivie. Le succès de cette politique a été tel qu'actuellement, 13 % seulement de la population se considère indigène tandis que le reste est « castillanisé » ou fait partie des « campesinos » ou des Mexicains urbains. Durant son histoire, le Mexique s'est rapproché de plus en plus des États-Unis avec lesquels il a souscrit un Traité de Libre Commerce (TLC) qui ouvrirait bien davantage le pays aux intérêts économiques de son voisin.

En contrepartie, le jour même où entrait en vigueur le TLC (1-1-1994), a commencé, au Chiapas la rébellion indigène-zapatiste, qui est parvenue à secouer la conscience nationale et internationale. Elle a même implanté certaines autonomies indigènes locales et contribué à une meilleure organisation des peuples indigènes dans d'autres états du pays. En 2001, après une longue marche dans le pays et la présence massive de personnes dans la capitale, la tentative de faire en sorte que le Parlement transforme favorablement la Constitution fédérale du pays, a échoué. La forte présence de l'état et des intérêts patronaux, jointe aux fortes émigrations ouvrières dans les villes et aux États-Unis ont bloqué ces revendications.

[E] Guatemala (50 % d'indigènes de 24 groupes en majorité de la famille maya).

C'est peut-être, le pays d'Amérique Latine le plus polarisé politiquement et ethniquement. Trente-six ans de lutte armée ont causé 150 000 morts (avec 422 massacres) et 50 000 disparus ; parmi les cas documentés, 75 % étaient indigènes (Informations *Nunca más - Jamais plus*). C'est là qu'ont surgi de solides organisations indigènes-campesinas (comme le CUC, du Prix Nobel Rigoberta Menchú) et des communautés en résistance dans la forêt. Les accords de paix, appuyés par les Nations Unies, ont été accompagnés entre 1994 et 1996, de propositions novatrices pour une réforme constitutionnelle, qui en 1999 furent reje-

tées par un référendum auquel ne participa que 18 % de la population, signe qui reflétait le manque de confiance et la crainte encore forte de la population ; un an auparavant, l'évêque qui avait coordonné les informations Nunca más (Plus jamais) avait été assassiné deux jours après les avoir remises. Malgré cet échec, les organisations persistent dans leurs efforts, bien que sans résultats très voyants.

[E] Pérou (avec 37 % d'indigènes : 30 % Quechuas, 4 % Aymaras, 3 % de 68 autres groupes).

C'est le pays andin qui s'est le plus tenu le plus à l'écart, après la guerre dans les années 80 entre le Sendero Luminoso (le Sentier Lumineux) (un groupe maoïste ayant peu de sensibilité indigène) et l'armée. Cette guerre interne a fait 70 000 morts, non belligérants dans leur majorité. Selon la Commission de la Vérité, 75 % d'entre eux étaient indigènes. Bien que les endroits plus organisés aient pu mieux survivre, tout le tissu social est très distendu et depuis, la droite a dominé. Les élections de 2006 ont déjà montré un désir de changement, surtout dans la Sierra andine et l'Amazonie, où la population indigène est la plus concentrée. Les principales organisations et mobilisations des dernières années réagissent contre les effets négatifs des multinationales, minières dans la Sierra, et pétrolières dans la forêt.

Dans 14 autres pays, les indigènes sont des minorités démographiques plus marginales (0,4 à 15 %), mais on trouve chez eux de solides organisations qui, avec certains appuis internationaux (IBIS, OXFAM, etc.) ont connu de beaux succès.

Dans les Caraïbes, insulaires et continentaux, et au Brésil, il y a d'importants secteurs afro-descendants (descendants de l'Afrique). Leur histoire est problématique, distincte, mais proche de celle des indigènes. Cependant jusqu'à maintenant, la Compagnie ne leur a pas réservé une attention spécifique, sauf en Haïti et en Jamaïque où ils sont en accord avec toute leur population.

Jusqu'à la fin de 2009, il y a eu une forte Alliance continentale entre la Bolivie, le Venezuela, Cuba, l'Équateur et le Nicaragua, avec quelques autres alliés plus modérés comme le Brésil, l'Argentine, l'Uruguay, le Paraguay et le Chili². Bien qu'acquérir une autonomie régionale plus grande face aux États-Unis soit leur dénominateur commun, le thème des droits des indigènes est aussi présent dans leur agenda, à des degrés divers, sous une certaine autorité bolivienne. Par contre, dans l'autre secteur latino-américain, ayant à sa tête le Mexique, la Colombie (et, depuis 2010 probablement le Chili aussi) c'est la présence et la dépendance des États-Unis qui est prioritaire avec son modèle de globalisation néolibérale.

²Depuis 2010 le nouveau gouvernement élu au Chili est de tendance contraire et la même chose pourrait se produire durant les prochaines élections dans d'autres pays, dans un sens comme dans l'autre.

La Compagnie fait-elle, aujourd'hui, « grandir son engagement avec eux » ? Quelle opinion méritent les « groupes de travail » qui devraient se former dans les Conférences ?

[AL] Cet engagement existe dans la majorité des provinces où il y a des indigènes, bien que, avec la réduction du personnel, il ne peut pas être très ample et il n'est pas toujours vu comme prioritaire, surtout dans les provinces les plus hypothéquées parce qu'elles doivent faire face à de grandes institutions.

Certains engagements actuels sont hérités de l'époque où les Provinces accordaient une grande importance à leurs propres « missions indigènes » internes (Mato Grosso au Brésil, Tarahumara et Chiapas au Mexique, Marañón au Pérou). Ils perdurent lorsque les Provinces ont eu l'habileté de s'actualiser dans leurs manières de voir et leur méthodologie, malgré la réduction de leur personnel. Les nouveaux engagements sont le produit de décisions et planifications déterminées par la Province (par exemple Amérique Centrale Chili), par des initiatives et des vocations personnelles (par exemple, Équateur, Venezuela) ou par la combinaison des unes et des autres.

Il est important de remarquer tout d'abord, les multiples dimensions de l'engagement avec les peuples indigènes : sociales et politiques, pastorales, théologiques avec une forte composante de dialogue interreligieux, et l'aspiration à de nouvelles utopies dans ce monde si usé. Je vais attirer l'attention sur quelques tensions dialectiques.

Entre les institutions et l'insertion. Avec la nouvelle missiologie, la majorité des internats a été fermée ; ils étaient perçus comme trop « civilisateurs » et l'on met davantage l'accent sur le vivre ensemble, sans écarter, malgré tout, l'institutionnalisation de l'église locale inculturée ou d'autres instances civiles. Les variantes de la même tension pourraient être les suivantes : Convertir, installer l'Église ou l'accompagner ? Comment associer l'accompagnement, la pastorale et le renforcement politique ? Ronco Robles (MEX) mort récemment s'est inséré durant de longues années dans une petite communauté Tarahumara. Mais un jour, il fut appelé par des indigènes zapatistes à l'autre bout du pays – ayant des jésuites plus proches – pour qu'il les conseille au sujet de leurs accords avec le gouvernement. Ils lui expliquèrent : « Toi, oui, tu peux nous comprendre après avoir vécu tant d'années dans une communauté, et tu n'as pas d'ambitions cachées ».

Engagement durable avec un peuple et disponibilité. Du point de vue de la gouvernance, une tension se crée entre savoir interpréter, accompagner, orienter les charismes de chacun et pouvoir compter sur eux pour combler les lacunes indispensables. Marcos Recolons, aujourd'hui à la Curie Romaine, commentait, après bien des années parmi les indigènes de Bolivie, que l'engagement (institutionnel et/ou personnel) avec un peuple indigène pouvait exiger

60 ans parce qu'il implique des transformations précoces et longues (par exemple, pour apprendre la langue, et pénétrer dans la culture) et puis des rythmes différents pour parvenir à des résultats et les consolider. C'est pourquoi quelques-uns, en voyant des collègues plus âgés qu'eux parvenir à ce type d'engagement, commentent parfois qu'ils sont « admirables mais non imitables ».

Vocations indigènes pour la Compagnie. C'est une question que nous nous sommes souvent posée et nous avons déjà plusieurs cas, surtout (mais pas seulement) en Bolivie. Mais, en raison de nos propres origines sociales et culturelles et de notre propre manière d'être, il n'est pas facile d'assouplir nos styles internes pour nous sentir « chez nous ». D'autre part, étant donné les privations et la discrimination dans les lieux d'où ils proviennent, certains indigènes-sj tendent ensuite à s'épanouir plus facilement dans des milieux sociaux et culturels différents des leurs.

« **Groupe de travail** » dans chaque Conférence. L'expérience de l'actuelle Coordination de Solidarité et Pastorale Indigène en Amérique Latine peut nous être utile ici. Elle n'est pas née de façon autoritaire, mais bien à partir de la base. Comme beaucoup d'entre nous vivent dans des lieux vraiment périphériques, nous avons senti la nécessité de nous appuyer les uns les autres. Petit à petit l'Internet arrive, lui aussi, dans plusieurs de ces endroits et facilite les échanges, sans parvenir néanmoins à remplacer 'le plus' que donnent les rencontres physiques. Celles-ci sont organisées tous les deux ans de préférence dans l'un ou l'autre des lieux de travail et avec une participation assez importante de la population locale. Malgré les inévitables restrictions budgétaires, on s'efforce autant que possible d'y faire participer les jésuites (et/ou laïcs des œuvres) et les indigènes, en réservant quelques moments supplémentaires aux jésuites. On y associe l'échange d'expériences sur des thèmes déterminés : spiritualité indigène, dialogue interculturel et interreligieux, participation politique, écologique, préconisés par la CG35. Le Secrétariat pour la Justice Sociale, à Rome, ou son délégué y ont participé régulièrement, avec les provinciaux locaux et les personnes de la CPAL.

La Coordination a longuement réfléchi avec la CPAL sur notre lien structurel et, finalement, a choisi d'être un sous-secteur du Secteur Social dans la CPAL, à travers laquelle notre coordinateur maintient un lien permanent avec la structure de gouvernement. En ce qui concerne le social, le travail avec les indigènes est fondamental. Dans quelques endroits, on est parvenu à de bonnes relations avec les équipes de réflexion théologique et pastorale et, avec quelques instances universitaires, mais peu nombreuses. On a également tenté d'établir des liens avec le Programme des Migrants et avec Fe y Alegría (Foi et Joie), mais sans beaucoup de succès.

Étant donné l'importance passée et actuelle de cet apostolat, qui est une source d'inspiration pour toute la Compagnie, nous avons évité de devenir un

simple groupe d'amis ou « homologues », bien qu'en termes démographiques, nous ne soyons pas nombreux, (indigènes ou jésuites), à nous occuper d'eux.

[B] Bolivie. Dans les années 50 celle qui était alors la vice-province du Brésil avait pris une claire option pour les indigènes, facilitant l'apprentissage du quechua aux étudiants et commençant les premières œuvres rurales. Les premiers quechuas entrèrent alors dans la Compagnie. Cette initiative apparaissait encore dans la planification des années 1977-82, et continuait à être un de ses axes privilégiés, tant dans la perspective pastorale que dans celle sociale et même linguistique. Plusieurs jésuites boliviens ont accompagné de près ses innovations et avancées sur ces trois fronts et également sur le front politique, jusqu'à la situation actuelle qui a commencé en 2006. Toute une gamme d'opinions et d'options parmi les jésuites concerne cette dernière ; il est impossible de nous maintenir en marge. Dieu veuille que nous sachions accompagner ce défi, de façon créative, d'une société plurielle mais inclusive, dans un climat de discernement permanent.

Xavier Albó SJ
Bolivie

*Original espagnol
Traduit par Françoise Pernot*

Une expérience de travail avec les peuples indigènes du Sud de la Bolivie

Fernando Alvarado SJ¹

Introduction

Dans les lignes qui suivent, je voudrais partager avec vous quelques réflexions sur le travail (expérience) et sur les problématiques auxquelles est affrontée la Fondation Action Culturelle Loyola, ACLO, dans son travail avec les peuples indigènes, originaires campesinos/as du sud de la Bolivie, dans un contexte de grands changements tant aux niveaux mondial, latino-américain, et surtout bolivien.

Dans ce document, nous mettons l'accent sur la problématique et les risques qui déjà se présentent dans les relations entre la société civile (peuples indigènes) et l'état, et sur notre position face à ces faits. Cette thématique est de grande actualité et source de débats, car elle implique les agences de coopération internationale, publiques ou privées, les acteurs sociaux avec lesquels nous travaillons, ou l'état, qui déjà veut s'occuper de « tout » ce que faisaient ou font les ONG ou les institutions privées de développement comme l'ACLO.

Cependant, avant d'entrer dans le vif du sujet, je voudrais répondre, brièvement et de façon synthétique, aux questions qui nous sont posées dans la lettre qui nous demande un article sur les peuples indigènes dans notre Province.

Je pense d'une part qu'il est bon que des groupes de jésuites travaillent ou se fortifient dans l'apostolat indigène, dans les conférences provinciales où ce défi apostolique existe. Dans le cas de l'Amérique Latine (CPAL) et, concrètement en Bolivie, ce thème est fondamental.

D'autre part, au sujet de nos cultures (36) et des nouveaux processus sociaux, économiques et politiques que nous vivons, nous devons signaler qu'en Bolivie, au cours de ces 10 dernières années, nous avons connu des processus de changements sociaux, politiques, juridiques et économiques très rapides, profonds et radicaux. Les dettes historiques de justice, d'égalité économique, d'inclusion sociale, de solidarité envers les peuples indigènes, campesinos, salariés et les secteurs populaires en général, trouvent peu à peu leur place depuis qu'Evo Morales et son gouvernement actuel, le *Mouvement au Socialisme, Instrument Politique pour la Souveraineté des Peuples* (MAS-IPSP), ont pris le pouvoir. Cependant, comme tout processus de changement, il fait face à des difficultés, des problèmes et des faux-pas, tant au sein du gouvernement lui-même que dans la société civile, surtout dans les secteurs puissants et conservateurs qui ne veulent pas de changements et opposent beaucoup de

¹Fernando Alvarado est Directeur Général de la Fondation Action Culturelle Loyola (ACLO) qui travaille à Sucre, Bolivie depuis 1966.

résistance. Malgré cela, ce processus avance dans sa construction et son affermissement.

Finalement, je pense que la Compagnie, en Amérique Latine et plus spécifiquement en Bolivie, ne met pas suffisamment l'accent sur le travail dans le secteur social et, plus spécifiquement, sur le travail auprès des secteurs campesinos et indigènes. Il y a peu de ressources humaines destinées à ce secteur, on donne plutôt la priorité aux paroisses populaires, et au travail dans l'éducation populaire qui sont en constante croissance dans les villes.

Contexte : société civile – état

Avant la fondation de l'ACLO (1966), la société civile et l'état existaient sans campesinos ni indigènes qui n'avaient pas de droits humains, mais des obligations à respecter. Telle était la réalité des peuples indigènes qui, tout en constituant statistiquement la majorité du peuple bolivien, avaient pratiquement un statut d'esclaves.

Avec l'impulsion donnée par la Révolution de 1952, en Bolivie les « Indiens » convertis en « campesinos » se sont rendus visibles tandis que les indigènes de l'orient (zone chaude et tropicale) et du chaco (zone sèche et chaude) sont restés dans la Bolivie profonde.

Une des conquêtes de la Révolution de 52, a été le vote universel, le droit à l'éducation et à l'attention sanitaire. Malgré ces conquêtes, les gouvernements successifs ont cherché à « assimiler et acculturer » les campesinos à l'état moniste : nation bolivienne ; ignorant une fois de plus leur présence majoritaire dans le pays.

À partir de la marche des peuples indigènes de l'orient (décade des années 90), l'état et la société elle-même, monoculturelle, ont commencé à prêter une attention formelle au thème Indigène : terre – territoire.

Le cycle d'inclusion « traumatique et formel » des peuples indigènes originaires campesinos² commence en décembre 2005, quand est élu le premier président indigène de Bolivie. C'est à partir de cette date que la société civile et l'état lui-même, entament un processus de transformation vers un nouvel état et une société civile plurinationaux avec des territoires autonomes.

ACLO : Parole, Engagement et Action

Les vieux rêves de l'ACLO (1966) sont aujourd'hui traduits dans sa « Vision » institutionnelle. Dans cette dernière, les campesinos et les indigènes organisés, sont les principaux sujets de son action. Ce rêve se traduit dans la

²N de l'Editeur : <<Est nation et peuple indigène originaire campesino toute collectivité humaine qui partage une même identité culturelle, idiome, tradition historique, institutions, territorialité et cosmovision, dont l'existence est antérieure à l'invasion coloniale espagnole>>. *Nouvelle Constitution Politique de Bolivie – Chapitre Quatre – Article 30 – point I*

construction d'une « société inclusive, démocratique, juste, solidaire et un état multiculturel ». Le rêve commun est de le réaliser en « alliance avec les campesinos et les indigènes à partir du sud de la Bolivie (Départements de : Potosí, Chuquisaca et Tarija), où se concentrent les pourcentages élevés de pauvreté de Bolivie, provoquant des actions de développement rural ayant une incidence sur les relations de pouvoir dans les milieux local, régional et national ».

À partir de l'an 2000, ce rêve commence à prendre un sens avec l'irruption des campesinos et des indigènes dans les événements politico-nationaux ; ce rêve apporte avec lui des défis à l'ACLO : assumer avec responsabilité les risques que comportent les changements dont il avait rêvé depuis sa création (1966) : questionnement des organisations d'une société civile monoculturelle et anti-campesina et, simultanément opportunités du moment historique que traversait la Bolivie.

L'ACLO est née avec « l'option pour les pauvres », dans notre cas, pour les campesinos et indigènes du sud de la Bolivie ; de fait, l'option est un risque et, en même temps, une opportunité pour la réalisation du vieux rêve pour laquelle elle est née, il y a 43 ans. Au fil des ans, l'ACLO a « fait partie des luttes, espérances et défis des campesinos et des indigènes ».

L'alliance et le travail engagés avec les campesinos et les indigènes, au-delà des risques institutionnels, ont porté leurs fruits : crédibilité et reconnaissance du travail de l'ACLO, aux niveaux local, régional et national.

Malgré les risques et les menaces qu'a comportés le PROCÈS DE L'ASSEMBLÉE CONSTITUANTE, commencé de manière formelle en 2006, l'ACLO a ratifié son ALLIANCE et sa FOI avec les campesinos et indigènes du sud de la Bolivie.

Cet engagement de l'ACLO, a acquis de la visibilité à travers son soutien à l'ASSEMBLÉE CONSTITUANTE, son appui aux commissions de développement rural du milieu ambiant et sa collaboration dans l'organisation des forums territoriaux. Dans ce sens, l'ACLO a également contribué à la construction des Statuts des « Bartolinas » (Fédération de Femmes de Chuquisaca, Bartolina Sisa) et au Statut Autonome des Campesinos de Chuquisaca.

Aujourd'hui, comme toujours, notre engagement continuera à être celui d'ACCOMPAGNER les ORGANISATIONS CAMPESINAS ET INDIGÈNES du sud de la Bolivie, sur le long chemin de construction d'une « société inclusive, démocratique, juste, solidaire » et d'un état « plurinational avec des autonomies ». Cependant, cela ne constitue pas pour nous un obstacle nous empêchant de nous ouvrir à de nouveaux défis et réalisations, par exemple, le travail avec les migrants, les secteurs populaires des quartiers marginaux de nos villes et avec la jeunesse migrante.

Nous continuerons à collaborer, à travailler avec beaucoup d'autres acteurs sociaux, d'institutions publiques et privées. Nous continuerons « ensemble

mais non en rivalité », chacun jouant son RÔLE. Cependant, nous nous posons les questions suivantes :

Quelle distance devra-t-il y avoir entre la société civile et l'état dans notre nouveau contexte social, politique, économique puisque très souvent ce sont les organisations elles-mêmes et les campesinos/as, formés par l'ACLO qui nous demandent de les accompagner et de les appuyer dans leurs nouveaux rôles et fonctions de maires, députés, membres des assemblées ?

D'autre part, nous nous demandons aussi : existe-t-il une coopération sincère avec les pauvres ?

Organisations Campesinas : parti et état

La Révolution de 1952 a converti les « indios » en campesinos votant pour favoriser les « élus d'une société et partitocratie intellectuelle et riche ». Alors que les votes étaient utilisés au profit de la classe gouvernante, germe dans la Bolivie profonde l'espérance d'un état plurinational.

Ils ont vécu dans le passé des faits historiques comme le Pacte militaire - Campesino avec le gouvernement de René Barrientos, où les campesinos étaient au service de l'état militaire. Mais, fatigués d'être manipulés, ils ont se sont efforcés de se détacher des partis traditionnels pour fonder leur propre *Instrument Politique pour la Souveraineté des Peuples- Mouvement au Socialisme* IPSP - MAS.

La création de l'IPSP - MAS à Santa Cruz, a été le signe de la transformation de l'état Anticampesino en un état Campesino et Indigène. Ce processus s'est renforcé à partir de l'élection de 2005 jusqu'à la nomination du premier président indigène de l'état plurinational avec autonomies (décembre 2009).

Un regard sur le processus Gouvernement - organisations :

- Selon certains analystes, il existe une confusion théorique à l'intérieur des organisations campesinas vis-à-vis du gouvernement du MAS : la fameuse indépendance syndicale des partis du moment.
- Par contre, pour les dirigeants campesinos, et même pour les indigènes, l'IPSP - MAS est l'instrument politique des campesinos et indigènes pour ceux qui font partie du gouvernement.
- La Constitution du Nouvel État plurinational (à partir de février 2009), a eu un impact important dans la société et dans l'état républicain monoculturel. La relation société civile - état, dont les organisations campesinas et indigènes font partie, est donc autre, de correspondance mutuelle. Pour simplifier, on pourrait dire, qu'il y a un co-gouvernement IPSP -MAS avec les organisations sociales (Mouvements sociaux). Il est donc

inutile que les mouvements sociaux aspirent à l'indépendance.

- Actuellement, la relation entre « état et société civile en transition » n'est pas très claire ; connaître leurs limites et leurs rôles est donc un défi que tous doivent affronter.
- Les campesinos et les indigènes, qui font partie du gouvernement actuel, auront du mal à faire, dans le futur, une analyse critique des agissements gouvernementaux. Leur sera-t-il possible de rompre le paradigme : juge et partie ?
- D'autre part, dans le discours des organisations élargies, congrès et réunions, ils déclarent : « Nous faisons partie du gouvernement ».
- Mais des idées surgissent aussi : être au gouvernement n'implique pas, automatiquement, le changement des structures économiques, politiques, sociales, et culturelles.
- Certains secteurs des mouvements sociaux affirment que beaucoup d'ONG appuient le processus constituant depuis le début : CIPCA, ACLO, CEJIS.
- Dans un état en transition, que signifie être dirigeant et fonctionnaire public ? Dirigeant qui va devenir fonctionnaire public ? Quel rôle jouent les ONG dans ce contexte ?
- Si nous sommes dans une société civile et un état en transition dont les sujets sont les mêmes, mais dont les campesinos et indigènes ont d'autres rôles, quel est concrètement le nouveau rôle des ONG, de l'ACLO, avec ces mêmes sujets ?

Réalité actuelle : position de l'ACLO

Sans regarder très loin en arrière dans l'histoire politique de la Bolivie, l'ACLO continue d'être l'allié des campesinos et indigènes de Bolivie depuis la création de l'Assemblée constituante (août 2006).

La société civile dans son ensemble, comme jamais auparavant, s'est convertie en acteur principal dans la construction ou la manutention d'un type d'état. Il suffit de rappeler les moments de conflits par lesquels la Bolivie est passée. Bien sûr, pour les Indigènes originaires Campesinos, c'est un état différent de celui de 52.

Malgré la situation un peu confuse créée par la nouvelle relation état - société civile, l'ACLO n'abandonnera pas les sujets historiques de son action : les campesinos et les indigènes. Le chemin que nous accompagnons ne date pas d'aujourd'hui, nous sommes engagés avec le changement, nous faisons partie du changement, nous cherchons une société plus juste et solidaire.

D'autre part, nous savons bien que nous ne sommes pas fonctionnaires du gouvernement, nous ne pouvons pas être utilisés ou instrumentalisés à des fins partisans. Dans ce scénario peu clair, nous ratifions notre engagement avec les campesinos et les indigènes du sud de la Bolivie.

L'ACLO considère que c'est actuellement le meilleur moment pour participer, par le biais d'organisations campesinas, au « dessin de politiques et à la construction du Nouvel état plurinational et inclusif et à la société civile elle-même.

Les ONG historiques comme l'ACLO, ont commencé en assumant le rôle de l'état dans les communautés et/ou les régions abandonnées, puis en les accompagnant dans leur longue lutte pour conquérir leurs droits politiques ; depuis que les campesinos et les indigènes font partie du gouvernement, nous assumerons en tant qu'ONG, un autre rôle : faciliter et approfondir les changements dans les communautés (de bas en haut), afin que les changements soient réels, non apparents et non théoriques.

Pour résumer :

- Depuis que des organisations sociales participent au gouvernement, la pauvreté, la marginalisation et l'exclusion, font maintenant partie de la politique publique nationale. Il faut seulement que cette aspiration devienne réalité. Dans ce sens, les actions des ONG comme celles de l'ACLO ont deux versants : promouvoir de nouvelles politiques publiques (autres que sociales et politiques) et, approfondir les changements (qu'ils deviennent réalités dans les communautés).

- l'ACLO continuera à appuyer les organisations campesinas et indigènes afin que les changements aient réellement lieu dans les communautés, et que ce ne soit pas seulement un discours du milieu médiatique, quelque chose qui ressemblerait à une campagne en faveur du changement. Cela signifie que nous devons nous maintenir dans le processus de changement, malgré les limites et les risques ; comme toujours, l'ACLO, dans son action, maintiendra ses distances par rapport à l'organisation politique partisane des campesinos et indigènes, tout en s'engageant à creuser davantage les notions de démocratie, de justice et d'égalité afin qu'elles deviennent concrètes, et continuent à être le foyer principal de l'ACLO.

Fernando Alvarado SJ
Bolivie

*Original espagnol
Traduit par Françoise Pernot*

Lettre ouverte à : Fernando Franco SJ

Jerónimo Hernández SJ

Cher Fernando,

Pardonne-moi de commencer à t'écrire ces lignes qui devraient être un article pour la revue *Promotio Iustitiae*. On ne commence pas un article de cette façon, c'est sûr. On met un titre ; on fait un schéma ; on l'adresse à un vaste public ; on est clair sur le point ou le thème que l'on va développer ; on se situe dans le contexte d'un numéro consacré à un thème particulier... que sais-je, quoi d'autre ! En plus, tu me suggères un nombre de mots ; ne dépasse pas les 2500. Ah! Et puis une date, 20 février ! Tu me suggères aussi de tenir compte de quelques questions pour guider et centrer le thème : les peuples indigènes, les plus marginalisés et exploités du monde ; les facteurs qui les affectent ; la transformation de leurs cultures ; les nouveaux processus qui les fortifient ; l'engagement de la Compagnie avec eux aujourd'hui...

Il me semble que j'ai bien compris ce que tu me demandes, et je voudrais le faire avec ces réflexions, si j'y arrive. Mais, si je demandais directement à nos frères indigènes leur opinion, la première chose qu'ils feraient serait de me demander, à leur tour. « Qui sont ces gens qui veulent nous connaître, et pourquoi ? » Et ils répondraient cela, non parce qu'ils sont « hostiles » ou « fermés » comme nous le croyons parfois à partir de nos schémas occidentaux, mais pour d'autres raisons. Deux, d'entre elles, seraient les suivantes : l'une, parce que – jusqu'où va notre expérience et notre connaissance de leurs cultures, que nous appelons, nous autres, « usages et coutumes »- entre indigènes, quand nous parlons avec quelqu'un, il faut d'abord le saluer, savoir qui il est, demander comment il va, peut-être lui offrir quelque chose à manger, ou du café, car nous ne savons pas d'où il vient, et jusqu'où il va. Mais à quoi bon savoir d'où il vient et s'il a faim ; nous en parlerons plus tard. Il s'agit d'une conception des relations humaines, de la diplomatie, très distinctes de l'occidentale qui, nous le savons, s'intéresse d'abord au sujet ou à l'affaire en question sans perdre de temps en banalités. L'autre raison, c'est qu'il s'est passé beaucoup de choses dans leur histoire, lointaine ou récente, et ils ont besoin de connaître l'intention de ceux qui s'intéressent à leur situation. Ils ont si souvent été trompés, dépouillés, qu'ils préfèrent savoir à qui ils ont à faire. Cela ressemble bien sûr à de la méfiance. Mais il ne peut pas en être autrement. Chaque fois qu'ils sont entrés en relation avec des étrangers, autrement dit, avec les cultures occidentales, ils en sont sortis tellement marqués et tellement trompés qu'ils préfèrent se conduire avec prudence.

Ils disent qu'il en a été ainsi dès le début de cette relation. D'abord, quand les conquérants sont arrivés, ils leur ont enlevé leurs terres, leurs richesses, leurs femmes, leurs vieillards, leurs prêtres, leurs principes, leurs croyances. Ils

les ont transformés en ciment pour leurs grandes constructions coloniales. Ils les ont faits hommes de peine de leurs propriétés. Ils les ont attelés sur les routes de la civilisation et ils en ont fait leurs domestiques, leurs serviteurs. Puis, une fois appauvris et décimés, ils les ont abandonnés à leur sort. C'est sur leurs dos, que les criollos et métis ont construit des villes, des industries, des mines pour ensuite les laisser de côté dans les dernières collines et montagnes de la planète, toujours exclus de tout progrès et développement. Là, ils furent condamnés à l'oubli. Durant de longues années, la modernité ne s'est pas occupée d'eux ou si, par hasard, elle le faisait, c'était pour les considérer comme un résidu social nécessaire, le plus souvent caché par la société elle-même. Ils ont été considérés inférieurs, incapables, dangereux, superstitieux. Quand ils arrivaient à trahir la confiance de quelqu'un, on se moquait d'eux sans vergogne : « ce n'est pas la faute de l'Indien, mais de celui qui l'utilise comme compère » –répétait le refrain.

Malgré cela chacun de ces peuples a su, au cours des années, conserver sa culture, sa vision de l'univers et son identité en se camouflant bien souvent parmi les structures qui lui étaient imposées. Durant des siècles, ils ont appris à parler une autre langue, tout en conservant la leur ; à penser dans une autre culture, sans oublier qui ils étaient ; à marcher, et s'habiller, à travailler comme le blanc, comme le métis, comme le caxlán, en portant dans leur cœur, et seulement dans leur cœur, leur identité sauvegardée. Ils ont appris à parler au Dieu en cachette ; sachant que Dieu sait marcher parmi les résistances indiennes, dans les danses, dans la boue, dans le froid, sur les routes et les longues marches, dans la sueur et la faim ; dans les joies et les fêtes, dans les expressions propres à la foi indigène.

Sachant donc que le Dieu de la proximité et de l'union existait pour eux, aussi bien sur la terre qu'au ciel, ils ont construit une nouvelle manière d'être en relation avec le Dieu, avec la nature et avec l'humanité, ce qui les a rendus capables de survivre jusqu'aujourd'hui. Grâce à cette relation avec la Terre, Mère de tous les vivants, ils ont su préserver l'équilibre écologique de leurs collines et montagnes, de leurs lagunes, de leurs fleuves et de leurs sources, ils ont su conserver, soigner et protéger le monde, raison pour laquelle Dieu les y a mis. Et aujourd'hui, ce monde survit encore grâce à ce regard responsable et reconnaissant des peuples indiens sur la nature.

Cependant, le monde du capital, qui se soucie peu d'assassiner la planète –habitants y compris- s'il obtient des bénéfiques juteux, vient de découvrir qu'il y avait de grandes richesses minérales, des hydrocarbures, de l'eau douce, une biodiversité et une grande variété de ressources naturelles, précisément dans ces territoires habités par les peuples indigènes. Alors, il a décidé d'entreprendre une nouvelle guerre de dépouillement et d'extermination contre eux, pour utiliser leurs ressources. Maintenant, il ne prétend plus les reléguer dans ce qui, durant l'époque coloniale, était considéré comme des

terres de mauvaise qualité. Aujourd'hui, il veut les uniformiser, les globaliser et les employer comme journaliers sur leurs propres terres de nouveau exploitées, ou bien, s'ils résistent, les exterminer. Car, ce que recherche actuellement le capital, ce ne sont déjà plus des terres à cultiver pour les exploiter selon les systèmes médiévaux, mais des territoires riches en ressources naturelles, pouvant être utilisés selon les besoins de l'accumulation néolibérale du capital qui est devenue, de nos jours, dévastatrice et irrationnelle. Il a donc élaboré une stratégie d'extermination, ou bien d'acculturation et de rééducation des Indiens qui, aujourd'hui, convertit les nouvelles générations de jeunes indigènes désireux de vivre la modernité, en millions de chômeurs ou, tout au plus, en de nouvelles réserves de main d'œuvre cybernétique. Autrement dit, il les prépare - s'ils veulent survivre - au maniement des nouveaux instruments de la technologie digitale, au service du capital. Ceux qui ne rentrent pas dans cette nouvelle restructuration, mourront de faim.

Qu'est-ce qui arrive à leurs cultures ? Aujourd'hui, tout change dans le monde. Tout comme le changement climatique qui affecte le monde entier, et même ceux qui se trouvent dans les derniers recoins de la planète, il y a, aujourd'hui, un changement culturel, produit de la globalisation qui, elle aussi, affecte tous les peuples de la terre. Le changement climatique est provoqué par l'émission de gaz contaminants. Peu importe si ces gaz sont émis par certains pays ou par d'autres, par une entreprise ou une autre, de toute manière ces gaz provoquent un changement climatique qui affecte tous les recoins de la planète. De manière particulière, il affecte les populations qui vivent de l'agriculture, comme c'est le cas des peuples indigènes. Ces derniers sont habitués à semer-exploiter-récolter leurs cultures suivant les cycles ordinaires des pluies. Il en était ainsi dans le passé. Le changement climatique a provoqué de fortes modifications dans le régime des pluies. Autrement dit, à la saison des pluies, - on espérait que l'eau aiderait les cultures à sortir de terre et à former les épis - maintenant il ne pleut plus ou il pleut plus qu'à l'ordinaire. De cette manière, les cultures sont endommagées. Par contre, quand il ne devrait pas pleuvoir, c'est alors qu'il pleut abondamment, ou la sécheresse est plus forte qu'avant, et tout cela affecte aussi bien les cultures saisonnières que celles à végétation permanente des bois et forêts. La chasse et l'élevage des animaux destinés à l'alimentation des populations indigènes sont également affectés par ce changement de climat.

De cette façon, en raison du phénomène de la globalisation, la culture de tous les peuples est en train de changer. Aux époques antérieures, les peuples indigènes, bien qu'exploités, soumis ou exclus du développement social, économique, culturel, etc., justement en raison de la marginalisation dans laquelle ils vivaient, parvenaient à se réfugier dans leurs propres mécanismes culturels autochtones. Leur langue, leurs danses, leurs fêtes, leurs rites, leur cosmovision, et toutes ces spécificités faisaient partie de leurs mécanismes de

résistance et de survie. Bien que ne participant pas aux flux économiques ou sociaux des pays dans lesquels ils vivaient, les indigènes pouvaient vivre dans leurs forêts et leurs montagnes. Là, ils semaient, chassaient, récoltaient les fruits ou pêchaient dans les fleuves et les lagunes et obtenaient ainsi de leur habitat - territoire - tout ce dont ils avaient besoin pour leur survie. Cette réalité les attachait encore plus à la terre qui les alimentait et à leur conception de fils de la terre dont ils dépendaient. Mais aujourd'hui, il n'en est plus ainsi. Le changement climatique les a violemment arrachés à cette forme de survie, car ils ne peuvent plus récolter ce que la Nature ne produit plus. Par ailleurs, le changement climatique ne vient pas tout seul. Il est accompagné d'un changement dans l'assignation internationale ou transnationale des territoires indigènes, en fonction des nouveaux besoins du néolibéralisme. Et c'est précisément, sur les territoires indigènes que l'on trouve les principaux filons d'eau douce, de sources énergétiques (comme le pétrole), les minéraux dont a besoin l'industrie et le fonctionnement en général du capital, comme l'or, l'argent, le cuivre, l'uranium... ; ces territoires indigènes sont, actuellement les plus désirables et les plus aptes à la production à grande échelle d'agrocommerces, comme le soja, le riz, le sorgho ; ou à la production de graines générant des biocombustibles comme l'éthanol et ses dérivés. Mais, pour que les peuples indigènes laissent leurs terres, il faut, en plus de la réassignation des territoires et une modification radicale de l'usage du sol, un changement de réglementation et un changement culturel. Le changement de réglementation, les gouvernements des états l'ont assumé. Mais le changement culturel se tisse petit à petit, tant par le haut que par le bas.

L'essence du changement culturel a son origine dans la récente introduction de l'argent dans les cultures indigènes, non seulement comme une valeur d'échange, qui sert à acheter et vendre sur les marchés et avec lequel on échange les produits agricoles, mais comme une valeur qui revalorise tout ; qui convertit en argent tout ce que l'on touche. Depuis que l'argent a fait son entrée chez les peuples indigènes et leur a touché le cœur, tout ce qu'ils avaient sous les yeux a commencé à changer de signification. Dès lors, les richesses ou l'utilité de leurs terres et de leurs territoires leur importent peu ; peu importe pourquoi Dieu les a faites, ou comment les anciens les utilisaient. Ce qui compte maintenant c'est *ce qu'elles valent*. La seule chose qui compte c'est de savoir si elles peuvent s'acheter et se vendre ; si on peut les échanger pour de l'argent ; si elles servent pour faire encore plus d'argent. Par exemple, les milpas (champs) qui, auparavant, étaient le lieu où les communautés pouvaient obtenir leurs aliments et leurs remèdes, ne sont considérés actuellement que comme des terrains à transformer en *agrocommerces* ou pour la production de *biocombustibles*. Dans le passé, les indigènes semaient plusieurs types de graines, recueillaient des herbes, des fruits, des plantes, dans la montagne afin de pouvoir manger ou pour échanger des aliments avec d'autres peuples. Maintenant, leurs terrains ne sont plus que des terres disponibles pour des

monocultures commerciales. Leurs lieux sacrés, ceux où ont vécu leurs aïeux, comme leurs fleuves et leurs lagunes, où ils offraient leur cadeau aux « esprits de la terre », ne sont plus que des sites à *écotourisme*. La grande variété des plantes médicinales et spirituelles ne sont plus envisagées que du point de vue de la *biopiraterie*. Leurs forêts et leurs montagnes, leur milieu vital, leurs terres et territoires indigènes, sont considérés uniquement comme des *bouches de carbone* que les entreprises transnationales se disputent pour couvrir les impôts internationaux des *services de l'environnement*. Les collines et les cavernes, qui avaient toujours été des lieux spirituels, ils veulent aujourd'hui les convertir en *mines d'or* que les entreprises *comptent exploiter*, pour en tirer *beaucoup d'argent*. Leurs fleuves, leurs lagunes, leurs sources, qui pour eux, enfants de la Terre, sont un cadeau du Dieu, ils se les disputent maintenant avec les entreprises qui veulent les *privatiser*, afin de pouvoir *vendre l'eau* que leur donne la terre, en petites bouteilles de plastique. D'autres entreprises, ou les gouvernements, considèrent leurs fleuves comme un *potentiel hydroélectrique*, signifiant : *commerce, commerce, et commerce*, seulement pour le bénéfice de personnes externes. La Terre, la Mère Terre, se vend ; on la vend à qui la paie le plus cher et le plus rapidement. Sa culture, sa sagesse et sa tradition se vendent aussi depuis que l'argent est entré. L'argent c'est tout. Les besoins des peuples changent et la manière de les satisfaire change aussi. Les jeunes cherchent de l'argent, mais ils découvrent, avec douleur, que l'argent n'est pas pour eux. C'est ainsi que, changement climatique et changement culturel expulsent la population vers d'autres zones où elle sera absorbée ou re-fonctionnalisée, et où se formeront les nouvelles ceintures de misère des grandes villes.

Face à cette guerre d'extermination et de déprédation néo-libérale qui dévaste tout, y compris l'écosystème et les cultures, les peuples indigènes maintiennent cependant, leurs propres mécanismes de résistance. Ils essaient de récupérer leurs espaces d'autonomie où ils peuvent continuer à être les peuples qu'ils veulent être. Maintenir leurs fêtes, leurs danses, leurs célébrations, comme des mécanismes de résistance et de récréation du sujet collectif, est un défi de plus en plus difficile à affronter, mais ils l'assument. Ils résistent en dansant, autant qu'ils peuvent. Ils ont un concept de développement très différent du concept occidental qui est en train de tuer la planète. Ils savent que le Dieu les a mis dans ce monde pour le soigner, non pour le détruire.

La Compagnie est-elle disposée à rester avec eux ? Nous percevons qu'elle ne l'est pas. La Compagnie de Jésus, comme société universelle a, elle aussi, été touchée par le changement culturel. Anciens et jeunes jésuites obéissent maintenant au concept de succès. Quelques-uns vont dire : les peuples indigènes, ce sont des « causes perdues ». D'autres diront : « Si le monde doit changer, qu'il change une fois pour toutes ! ». Peut-être est-il possible de faire des groupes de travail qui pensent, du dehors, au nouveau « rôle » des peuples indigènes dans la globalisation ; on peut, peut-être, analyser leurs cultures et la

façon dont elles disparaissent; comment se forment les flux migratoires, comme ceux des canards canadiens, ou ceux des papillons monarques. Tout cela est possible. Mais ce que les peuples indigènes attendent de nous, Compagnons de Jésus, c'est que nous demeurions avec eux. Non pas pour résoudre leur situation. Non plus pour leur dire ce qu'ils doivent faire. Non pour les évangéliser davantage, ou leur annoncer quelque chose qui n'arrivera pas ! Mais pour être là, seulement pour être là avec eux.

Jxel (Jerónimo) Hernández SJ
Mexique

Original espagnol
Traduit par Françoise Pernot

Le contexte indien

Populations indigènes/tribales : les plus marginalisées dans le monde

Christopher Lakra¹ SJ

La situation mondiale

En raison de différents processus politiques et sociopolitiques, les peuples indigènes comptent parmi les populations les plus marginalisées aujourd'hui dans le monde. Ils se retrouvent au bord du gouffre qu'est la crise du développement durable. Leurs communautés sont des exemples vivants de communautés durables, ayant évolué historiquement à travers des écosystèmes divers. Les écosystèmes ont été, et sont toujours, une part inaliénable de leur vie sociale et culturelle. Aujourd'hui, ils sont contraints de choisir entre disparaître ou survivre – et se renouveler – dans un monde globalisé. La mondialisation a un impact très fort sur ces populations, sans doute plus que sur toute autre, parce que leurs communautés sont privées de voix et peuvent ainsi être balayées par la main invisible du marché et de ses défenseurs. La mondialisation ne marginalise pas seulement les peuples indigènes, elle attaque les fondements mêmes de leur existence et de leur mode de vie.

Par chance ou providence, il se trouve que les peuples tribaux ou indigènes à travers le monde vivent sur les « frontières » de l'expansion de la mondialisation, vivant dans les régions vierges de la terre où les ressources sont variées et abondantes : forêts, minerais, eau, paysage et espèces vivantes abondent dans toute leur diversité génétique. Tout cela est convoité par des compagnies mondiales qui cherchent à les chasser de leurs terres. On trouve des exemples de tels faits pratiquement sur tous les continents sauf en Antarctique : les Bayakas dans la République Centrafricaine dont les communautés sont menacées par l'exploitation forestière ; les Dinkas et Nuers au Soudan dont les terres sont confisquées pour constituer des réserves pétrolières ; les Wichis en Argentine dont le territoire se trouve sur le tracé d'une future grande autoroute ; extraction de l'or sur les terres des Miskitos au Nicaragua ; écotourisme sur la terre des Kunas au Panama ; extraction minière sur les terres des Aborigènes australiens. La liste est longue : plantations industrielles dans les forêts tropicales des Dayaks en Indonésie ; montagnards évincés de leurs terres au profit de plantations de caféiers pour exportation au Vietnam ; extraction d'uranium qui génère des déchets toxiques qui détruisent l'écosystème des Denés et Cris au Canada ; surpêche qui met en péril la survie des Tchouktches et des Eskimos en Russie ; extraction minière sur les terres indiennes du nord de l'Amérique qui affecte les Shoshones de l'ouest, les Quechans, les Mohawks et les Zunis.

¹Christopher Lakra, ancien Provincial de Ranchi, est actuellement directeur de l'Institut social indien à New Delhi.

La situation en Inde n'est pas moins désolante. Cet article s'intéresse à l'acquisition des terres et au déplacement des communautés tribales dans les états de Jharkhand, Chhattisgarh, Orissa, Bengale de l'Ouest et Maharashtra en Inde, lié aux activités minières et industrielles. Les compagnies multinationales telles que TATA, MITTAL, JINDAL, ESSAR, POSCO, VEDANTA se sont accaparé des terres cultivables et les forêts des indigènes.

La situation indienne

L'Inde compte 84 millions d'indigènes (8,10 % de la population) selon le recensement de 2001, bien que certains démographes estiment leur nombre à environ 90 millions. Ils habitent des territoires riches en ressources, mais ils sont pauvres et exploités. Les principales tribus sont les Santhals, Mundas, Oraons, Kharia, Hos, Gonds, Bhils, Meenas, Lodha. On les trouve également dans les pays voisins comme le Bangladesh, le Népal et le Bhutan vers lesquels ils émigrèrent au début de la période coloniale en quête d'emploi.

Lorsque l'industrialisation a conduit à la commercialisation des ressources naturelles, les peuples tribaux/ indigènes furent harcelés et marginalisés. Ils furent dépossédés de leurs terres et forêts et, par conséquent, de leurs moyens de subsistance. Les politiques économiques mondiales d'organismes tels que le GATT, la Banque mondiale et l'OMC, adoptées par de nombreuses agences mondiales ont eu un impact sévère sur les indigènes qui se retrouvent encore plus marginalisés. Aujourd'hui, les technologies avancées orientées vers le développement centré sur l'export pour satisfaire les marchés mondiaux, menacent d'exterminer les communautés tribales indigènes qui se trouvent sur leur passage. L'extraction des ressources minières sur des territoires autrefois inaccessibles a conduit ces populations dans une impasse et elles se voient dans la nécessité de se défendre. En Inde, des centaines d'hectares de terres tribales ont été vendus dans le district de Bastar dans le Chhattisgarh, à Lalgargh au Bengale de l'Ouest, à Singbhum dans le Jharkhand, et à Kalahandi, Lanjigarh et Belanghir dans l'Orissa. Les terres sont octroyées pour des projets miniers, industriels, de développement ou pour la construction de grands barrages. Depuis l'indépendance, en 1947, jusqu'à nos jours, près de 5 millions de personnes ont été déplacées, 50 % d'entre elles sont des indigènes. Contraints de se déplacer sans aucune mesure de réinstallation décente, ils sont incapables de défendre leurs droits, y compris le droit fondamental d'avoir un lieu de vie décent.

Le taux et l'échelle inédits des invasions des terres tribales pour construire des barrages géants, des mines, des oléoducs, des routes, des complexes énergétiques, des réserves animales, des parcs forestiers et des manœuvres militaires, sont saisissants. De grands groupes internationaux sont en train d'exploiter des ressources qui appartiennent aux peuples indigènes – forêts, minerais, pétrole, poissons et faune. Les agences de développement et les gouvernements mettent en place des infrastructures géantes – pipelines,

barrages, aqueducs, ports, routes – qui non seulement détériorent les terres tribales et l’environnement, mais aussi déplacent les propriétaires légitimes et installent une nouvelle population d’étrangers sur leurs terres. Ces projets ont été encouragés et financés par des institutions financières mondiales telles que la Banque mondiale, le Fond monétaire international et d’autres agences de crédit.

Le taux d’acquisition des terres s’est accéléré après la libéralisation. Une étude sur l’acquisition des terres conduite par *Action Aid* dans les quatre états d’Andhra Pradesh, Jharkhand, Orissa et Chhattisgarh, a établi que 314 700,31 hectares avaient été acquis en 2007. Ces terres étaient destinées au traitement des eaux, aux activités industrielles, minières et aux centrales énergétiques non hydroélectriques, sans compter les terres acquises pour la défense et d’autres activités non liées au développement. Les terres acquises appartenaient aux indigènes et aux populations des forêts (Source : Gazette des états). Il est important de remarquer que plus de 60 % des industries et activités minières indiennes sont localisées dans ces régions.

Les terres sont achetées par des groupes anti-tribaux qui cherchent à mettre la main sur ces ressources afin de nourrir les appétits du commerce mondial et des consommateurs citadins. Les efforts de centaines de groupes indigènes pour se défendre attirent peu l’attention des médias, des ONG et, fait plus grave, des gouvernements locaux. Inutile de préciser que de tels projets affectent l’écosystème et l’environnement des tribus indigènes. L’épuisement des eaux, la pollution, le manque de terres cultivables et la déforestation ravagent l’habitat des peuples indigènes, qui sont alors contraints de migrer vers les villes à la recherche d’un travail sans qualification et où ils mènent une vie de misère. Aujourd’hui, rien qu’à Delhi, plus de 300 000 jeunes femmes travaillent comme domestiques ou comme ouvrières non qualifiées et non déclarées. Presque autant de jeunes hommes indigènes ont migré vers les états agricoles modernes tels que le Panjab et le Haryana où ils sont employés comme ouvriers des champs. Le fait est que si aucune mesure urgente n’est prise rapidement, ces communautés tribales se disperseront et disparaîtront et, avec elles, de grands trésors de connaissances indigènes, des cultures et traditions riches. Avec eux, disparaîtra tout espoir de préserver le monde naturel et un mode de vie plus simple et plus holiste, perdu pour les générations futures.

Transformations culturelles

La culture ne peut s’épanouir que dans une société dont le territoire, le système social, les activités économiques traditionnelles et l’art et la littérature, sont clairement définis. Dans les circonstances actuelles, les communautés tribales sont déracinées de leur environnement et de leur système social, privées de leur terre et de leurs ressources et évincées de leur habitat. Suite à la migration, à de nouveaux contacts culturels, à l’industrialisation, l’urbanisation et aux changements affectant le contexte économique, suite à l’occidentalisation

et à la mondialisation, leur héritage culturel et social a connu de bouleversants changements.

Autrefois confinés dans les montagnes et les forêts, les indigènes cherchent désormais à se fondre dans le paysage régional et national. Ils y occupent le bas de l'échelle sociale. Ils sont désormais passés de leur économie traditionnelle de subsistance à une économie de marché qui encourage le consumérisme. L'impact de la libéralisation et de l'ouverture du marché dans les réformes économiques des années 90 les ont poussés vers les zones industrielles et urbaines où ils deviennent une main-d'œuvre bon marché. Les conséquences – désintégration sociale et morale – s'avèrent désastreuses. P.C. Jain, qui a visité le district de Jharsugura dans l'Orissa le 4 avril 2009, a été frappé par la manière dont « la culture collective et communautaire des Kharias a été gravement atteinte par le "démon de la culture de la mondialisation" dans laquelle il n'y a de place ni pour le sentiment, ni pour l'émotion, et où seules la guerre et la destruction comptent. Finalement, la culture libre et franche de la société tribale se convertit, consciemment ou inconsciemment, aux abus sexuels des enfants pratiqués par les acteurs gouvernementaux et non gouvernementaux ». Telle est l'image de l'épouvantable sort infligé aux sociétés tribales dans tout le pays.

Depuis la nuit des temps, la culture tribale a reposé sur l'agriculture et les forêts. La tradition dans laquelle leurs ressources étaient gérées en commun par la communauté a cédé à la nouvelle économie de propriété privée et de production à but lucratif. La migration que leur imposent les projets de développement s'ajoute à l'éloignement de leur terre et des dons de la forêt. Une fois dans les villes, les indigènes ne peuvent plus organiser leurs festivals, cultes et rites traditionnels centrés sur l'agriculture et la forêt. Leurs cultures, langues et traditions, y compris leur art, sont menacés de disparition. L'identité tribale est condamnée à disparaître face à la nouvelle libéralisation économique.

Le processus de migration vers les villes et les industries commence par la perte de la base économique. La confiscation des terres laisse les indigènes sans emploi ; ils migrent alors vers les villes et les zones industrielles à la recherche d'emplois, le plus souvent comme main-d'œuvre bon marché. L'émigration des peuples tribaux a commencé il y a deux cents ans dans les états de Jharkhand, Orissa, Chhattisgarh et Bihar. Ils s'installèrent sur leurs nouveaux lieux comme ouvriers. Le processus d'émigration se poursuit à ce jour, accéléré par les nouvelles forces de la mondialisation. De jeunes hommes et femmes célibataires des zones rurales sont coupés de leurs familles et beaucoup d'entre eux se perdent dans la foule des grandes villes comme Delhi, Calcutta, Bombay ou Bangalore. Ces groupes sont vulnérables aux mauvais traitements – esclavage, harcèlement sexuel, trafic humain, prostitution, trafic des organes humains et même revente de drogues.

Chez eux, dans leur milieu principalement rural et agricole, les opportunités d'emploi sont rares, car la plupart d'entre eux ont perdu leurs terres ;

l'agriculture traditionnelle ne peut les occuper tous. Les garçons qui quittent l'école ne le font pas pour le travail agricole, mais préfèrent partir à la recherche d'emplois non agricoles dans les usines situées près des villes. Nombre d'entre eux sont recrutés par les *Naxalites* (groupes extrémistes) pour rejoindre leur mouvement fondé sur la violence. Cette tendance conduit à la désintégration sociale des indigènes qui n'ont que peu ou pas d'éducation.

Dégradation économique et environnementale

Le changement climatique est l'un des grands défis de notre temps et il faut, pour le relever, une forte volonté politique de la part des leaders mondiaux. Les leaders mondiaux réunis à Copenhague ont clôturé la convention avec cette déclaration : « Nous soulignons notre forte volonté politique pour combattre de toute urgence les changements climatiques conformément au principe des responsabilités communes, mais différenciées selon les responsabilités et capacités respectives. Pour atteindre l'objectif ultime de la Convention de stabiliser la concentration des gaz à effet de serre dans l'atmosphère à un niveau qui empêcherait une interférence anthropique dangereuse avec le système climatique, nous allons renforcer notre action concertée de longue durée pour lutter contre les changements climatiques, en reconnaissant l'estimation scientifique que l'augmentation de la température mondiale devrait être inférieure à 2 degrés Celsius, sur la base de l'équité et dans le contexte du développement durable. Nous reconnaissons l'impact critique des changements climatiques et les impacts potentiels des mesures de riposte sur les pays particulièrement vulnérables à ses effets négatifs, et soulignons la nécessité d'établir un programme d'adaptation global incluant l'appui international. » (Accord de Copenhague, Décision -/CP.15, 18 décembre 2009). Le ton est grave, avec cette promesse solennelle, mais seuls le temps et le pouvoir de la volonté politique montreront à quel point les leaders mondiaux sont déterminés à tenir cette promesse.

Au moment où l'Inde accédait à l'indépendance, l'ensemble des zones forestières couvrait plus de 40 % de la superficie totale. Aujourd'hui, d'après le recensement de 2001, il n'en reste que 20,55 %. Ce chiffre seul suffit à expliquer le changement écologique et environnemental dans le pays. Les montagnes et les vallées d'Arunachal Pradesh à l'est de l'Inde et l'Uttaranchal au nord-ouest de l'Inde sont les deux régions de l'Inde dotées de richesses forestières et de sources d'eau qui ont souffert le plus des dépouillements et de la construction de barrages géants. Il y a des projets de constructions de barrages hydroélectriques dans ces deux zones, qui sont toutes deux très riches en espaces verts et en biodiversité. Dans le bassin de la rivière Brahmaputra, 168 barrages vont être construits qui généreront 63 328 MW. Parmi eux, 87 barrages géants sont situés dans le même état - Arunachal Pradesh (Menon et al. 2003). En 2003, le premier ministre de l'époque, A.B. Vajpayee a lancé un projet de production de 50 000

MW d'électricité pour tout le Nord-est (*The Telegraph* 24 mai 2003). La plupart de ces barrages sont situés dans des zones tribales où la terre est une propriété communautaire. Comme l'État d'Aruchanal Pradesh n'est pas concerné par l'Annexe VI de la Constitution de l'Inde, la loi coutumière protectrice ne s'applique pas, contrairement à d'autres zones concernées par l'annexe. Ces projets ont sévèrement érodé la zone forestière dans les montagnes d'Aruchanal Pradesh. Sa riche biodiversité sera perdue. Lorsque les moyens de subsistance des indigènes leur auront été enlevés, ils n'auront d'autre choix que de couper les forêts pour pouvoir vivre. Ce pas important a été franchi par les tribus Khasi de Meghalaya au Nord-est lorsqu'elles ont appris qu'elles étaient dépossédées par la législation (le verdict de la Cour suprême relatif à l'exploitation des ressources forestières qui les entourent). Elles se mirent alors à couper les arbres avant que ces derniers ne soient vendus. Après tout, elles en avaient pris soin pendant des siècles comme si c'étaient leurs enfants. Il est évident que les communautés locales ne sont pas informées avant l'adoption d'une loi qui leur enlève leurs moyens de subsistance, et qu'aucune alternative ne leur est offerte quant aux moyens de se nourrir et à l'usage des produits forestiers.

Dans l'état d'Uttaranchal, il existe de nombreux projets de barrages et d'acheminement d'électricité proposés par la Commission nationale des projets hydroélectriques. Dans tout l'Uttaranchal, on compte plus de 558 projets de barrages géants pour la production d'électricité qui affecteront 2 à 2,2 millions de personnes dans environs 5 000 villages. Le niveau des eaux décroît et les effets du réchauffement de la planète ainsi que du changement climatique sont palpables. Les glaciers de l'Himalaya fondent et la menace de voir les rivières s'assécher plane sur un futur proche. La construction des barrages ne peut qu'affecter les eaux des rivières. Les grands fleuves qui coulent vers les plaines du nord de l'Inde, le Gange et la Yamunâ, auront par conséquent moins d'eau. En outre, les gens perdront leurs terres et seront forcés de se déplacer. L'état et le gouvernement fédéral ont invité les compagnies multinationales à investir dans ces projets lucratifs (*Jal-yatra*, mars 2009). Quelques milliers de personnes affectées ont manifesté en masse pendant un mois jusqu'à la capitale fédérale pour protester contre ces barrages géants et contre le changement climatique qui affecteraient négativement leur agriculture et leur horticulture.

Les défis actuels

Aujourd'hui, les peuples indigènes/ tribaux sont pris dans le filet du réseau mondial de la compétition économique et leur habitat, riche en ressources, s'en trouve menacé. La terre semble se diviser en deux mondes : le nord composé de nations développées, et le sud composé de nations en voie de développement (à l'exception de l'Australie). Dans le domaine des activités économiques, le nord détient une technologie avancée et la capacité de produire services et biens manufacturés, tandis que le sud accuse un certain retard technologique, mais

détient toutes les ressources naturelles, aussi bien sur terre que sous terre, et une abondante main-d'œuvre bon marché. En outre, plus on a les moyens, mieux on est équipé pour l'extraction. Les riches industriels du sud s'alignent sur ceux du nord, et ils se jettent ensemble sur les ressources des peuples indigènes qui n'ont que peu ou pas d'influence politique et sont par conséquent vulnérables et sans défense. Toute la sagesse économique moderne est contre eux, ce qui les expose à l'exploitation. C'est une lutte pour la survie des peuples indigènes pourvus de grandes ressources naturelles contre les géants des pays développés. Les gouvernements socialistes, tels que le gouvernement indien, s'engagent à travailler pour le bien-être de tous, particulièrement pour les plus faibles. Mais la vérité est qu'aujourd'hui les gouvernements se joignent aux puissances technologiques et économiques. Les intérêts privés et ceux des conglomérats sont placés avant le bien public sur les terres mêmes des agricultures indigènes. Par exemple, le groupe Sterlite-Vedante a reçu l'autorisation d'acquérir des terres tribales en Orissa. Ce faisant, le groupe a violé les directives gouvernementales, la législation forestière et les droits des tribus indigènes appelés Dongriya Khond (*Times of India*, 13 mars). Et, en matière d'activités illégales, cet exemple n'est que la partie visible de l'iceberg. Le défilé des compagnies internationales pour signer des Protocoles d'accord avec le gouvernement local ou fédéral n'annonce rien de bon. Les intérêts privés ont manifestement pris l'avantage sur le bien public.

L'engagement des jésuites

L'engagement des jésuites à l'apostolat de la justice sociale auprès des populations indigènes/ tribales doit être sérieusement renouvelé étant donné le tour agressif que prend la mondialisation. Il est nécessaire de comprendre comment ces industriels locaux et ces investisseurs étrangers créent délibérément des situations dans lesquelles les populations pauvres et faibles se trouvent sans défense et incapables de défendre leurs ressources, et même leurs droits constitutionnels. Elles sont obligées d'accepter ce que l'on daigne leur offrir ; elles sont chassées de leurs terres et entassées dans des taudis près des villes où elles subissent encore plus d'exploitation, d'abus de toutes sortes, d'humiliation, pour finalement disparaître.

Il est impératif pour la Compagnie dans l'Assistance d'Asie du Sud d'identifier des jésuites très engagés et de développer une bonne compréhension de la situation, une disposition à travailler avec enthousiasme et une volonté de lutte. Les mouvements de l'unité des peuples indigènes et marginalisés pourraient être une inspiration pour une initiative sociopolitique positive pour la préservation des tribus menacées. Les jésuites dans leur ensemble devraient être exhortés à assumer ce ministère auprès des marginalisés. Les problèmes des Dalits et des Chrétiens sont sans doute importants, mais quelque peu sectaires, alors que les problèmes des indigènes sont plus fondamentaux et d'une portée

mondiale. Ce ministère apparaît aujourd'hui avec une dimension nouvelle ainsi qu'avec le besoin urgent de travailler avec les indigènes qui sont confrontés non seulement à la pauvreté et à la marginalisation, mais aussi à la mise en danger de leur mode de vie et de leur existence. Au vrai sens du mot, il nous faut des jésuites enthousiastes ! Quelle tragique histoire devons-nous écrire si nous laissons les tribus disparaître comme une « espèce mourante » tandis que nous nous contentons du rôle de simples spectateurs ! Elles ressemblent en effet à une « espèce en voie de disparition » et, à moins d'intervenir à temps, elles risquent d'être vaincues et décimées par les multinationales géantes avec la complicité de puissants industriels et des établissements commerciaux locaux.

Groupe de travail dans la Conférence

La nouvelle structure du Secrétariat de la Justice Sociale est une initiative bienvenue dont les pays sous-développés et en voie de développement pourront tirer un grand bénéfice. Mis à part le volume de travail qu'il assumera, je suis sûr que l'apostolat sera revigoré par l'arrivée de personnes motivées, et portera beaucoup de fruits. Un bon réseau développé à l'échelle internationale peut être d'une grande utilité dans cette entreprise puisque, comme on l'a vu plus haut, les problèmes d'aujourd'hui sont internationalement liés et ont un impact sur l'avenir des populations tribales/indigènes. N'étant plus isolés, ils sont vulnérables et exposés aux intérêts internationaux, leurs ressources précieuses sont avidement convoitées, étant donné l'orientation actuelle de l'économie mondiale.

Il faut que le personnel choisi soit qualifié, motivé et visionnaire et, bien sûr, spirituellement attaché au travail de l'apostolat social. J'ai reçu une liste de noms dans le premier document, ce qui était encourageant. Ce travail a besoin de jeunes partenaires énergiques et dynamiques. La décentralisation du secrétariat de la justice sociale est une bonne mesure dans la forme et dans l'intention, bien que les détails pratiques de cet ajustement structurel restent encore à élaborer. Nous attendons de voir quelle sera sa forme opérationnelle pour proposer plus d'observations concrètes et constructives.

Christopher Lakra
Inde

*Original anglais
Traduit par Christian Uwe*

Les *ADIVASIS* et leur monde aujourd'hui

Alfred Toppo SJ

Introduction

Les jésuites, du moins certains d'entre eux, ont perçu une éclaircie dans la sombre situation du développement intégral des peuples indigènes à travers le monde. Cette éclaircie est devenue plus lumineuse et plus pure durant la 35^e Congrégation Générale lorsque les jésuites ont affirmé l'importance de la question des peuples indigènes. Ils ont alors réfléchi sur la façon dont ils pourraient accompagner ces groupes de personnes marginalisées à l'heure où ils cherchent à définir leur identité et à accélérer le processus de leur développement. Ma compétence et mon analyse se limitent à l'Inde centrale et, plus spécifiquement, à l'État de Chhattisgarh.

Pour commencer, il est important de bien comprendre la notion de « peuples indigènes ». Le terme officiel pour les peuples indigènes en Inde est « Tribus répertoriées »¹. Dans une grande partie du pays, on les appelle *Adivasis*, c'est-à-dire, habitants originels ; c'est l'appellation que je préfère utiliser. Il existe de nombreux groupes ou communautés *adivasis* en Inde, mais certains d'entre eux sont enregistrés comme « Tribus répertoriées », ce qui veut dire qu'ils figurent officiellement sur une liste gouvernementale. De temps en temps, le président de l'Inde répertorie ou dé-répertorie des groupes de gens sur la liste des Tribus répertoriées selon certains critères qui sont considérés spécifiques aux *Adivasis*².

Si, aux yeux de l'administration et devant la loi, seuls les groupes qui figurent sur la liste officielle des Tribus répertoriées sont des *Adivasis*, il faut reconnaître qu'il y a beaucoup d'*Adivasis* qui ne sont pas enregistrés sur la liste alors qu'ils le sont réellement. Cela est peut être dû au fait que ces *Adivasis* sont considérés comme des « Castes répertoriées » et non des tribus, et de ce fait de faux *Adivasis*. Le fait d'être considérés comme Castes répertoriées par le gouvernement signifie qu'ils ne sont pas couverts par les Dispositions constitutionnelles prévues pour les *Adivasis* ou les tribus. Le gouvernement indien joue parfois sur les mots en utilisant une terminologie ("caste" au lieu de "tribu") qui les empêche de bénéficier des droits que leur accorde la Constitution.

¹*Scheduled Tribes*. NdT.

²Un des critères les plus connus se fonde sur les caractéristiques telles que :

- **Isolation géographique** : ils vivent dans des zones recluses, exclusives, reculées et inhospitalières telles que les montagnes ou les forêts.
- **Caractère arriéré** : leur subsistance est fondée sur l'agriculture traditionnelle. Leur économie est une économie de bas coût, close reposant sur des niveaux technologiques, scolaires et sanitaires très bas. Tout cela explique leur pauvreté. Leurs culture, langue et religion diffèrent sensiblement des formes dominantes. Ils ont élaboré leur propre culture, langue et religion sous une forme centrée sur la communauté.
- **Isolation culturelle** : « Ils ont peu de contact avec les autres cultures et religions » (http://labourbureau.gov.in/SE_GUJARAT%2006-07_CHAPTER%20I.pdf).

Les *Adivasis* : les plus exploités et les plus marginalisés

Il fut un temps où les *Adivasis* vivaient en harmonie avec le divin, avec la nature et avec leurs frères humains. Ils considéraient leur *Jal-Jungle-Jamin* (eau, forêts et terre) comme sacrées et ils avaient une relation indéfectible avec l'eau, la forêt et la terre. Le libre flux des rivières et des ruisseaux apaisait leur soif et purifiait leur corps. La forêt dans laquelle ils vivaient était leur moyen de subsistance et leur abri. La terre qu'ils cultivaient produisait du grain et déterminait leur identité. La vie sans *jal-jungle-jamin* était inconcevable. Ils ne faisaient usage de la nature que pour satisfaire à leurs besoins, et non leur cupidité. Leur expérience de la vie, au long des années, a conduit à une relation triangulaire en ceci qu'ils accédaient au divin à travers la nature et leurs frères humains.

Mais, ils étaient parfois forcés de se retirer au cœur des forêts et des montagnes lorsque des envahisseurs s'approprièrent leur habitat. La relation harmonieuse avec la nature commença à s'altérer lorsque des non-*Adivasis* envahirent la terre des *Adivasis*. On fit d'eux des travailleurs esclaves et on les força à agir en totale contradiction avec leur mode de vie et leurs valeurs. Ils furent par exemple, forcés de déboiser de grands espaces de ces forêts qui leur sont chères pour le compte de maîtres venus d'ailleurs et pour des hommes d'affaires cupides. La terre qu'ils avaient cultivée pendant des années leur fut enlevée. Des rois, des empereurs, des colons et, aujourd'hui, le gouvernement utilisèrent leur puissance pour s'approprier ce qui était cher aux *Adivasis* et, ce faisant, ils détruisirent leur mode de vie. Ceux qui avaient vécu joyeusement et sans peur dans les forêts et les montagnes furent harcelés et traités avec cruauté, totalement assujettis et rendus vulnérables à toutes sortes d'exploitations. La peur s'installa chez eux. Est-il alors surprenant que les niveaux de scolarisation restèrent bas à mesure qu'ils passaient de refuge en refuge ?

Les sciences et les technologies de l'information du monde extérieur avançaient à une vitesse incroyable. La communication numérique bouleversait le monde. Les forces du marché devinrent assez puissantes pour influencer sur les politiques décidées par les chefs d'état. Les forces de la mondialisation fascinent la plupart des hommes partout dans le monde, et les gouvernements ont choisi de modifier leurs politiques pour satisfaire les riches du nord, s'inclinant ainsi devant les marchés. Exposés à ce monde chaotique, les *Adivasis* comme tous les peuples, y ont succombé.

Traditionnellement, la plupart des *Adivasis* faisaient de l'agriculture de subsistance sur de petites portions de terre et dépendaient du produit des forêts pour se nourrir. Puis vint "le meilleur des mondes" apporté par le vent de la mondialisation et la révolution numérique frappa durement les *Adivasis*, rendant leurs moyens de production traditionnels obsolètes. Ils furent pris au dépourvu ; ces nouvelles forces leur parurent d'abord agréables, mais très vite

ils se virent pris à leur piège. Ils furent sans conteste témoins de ces changements rapides, mais ils étaient incapables de prévoir et d'en contrôler l'impact. Les jeunes *Adivasis* furent durement affectés. Le système de valeurs des *Adivasis*, transmis de génération en génération, commença à vaciller.

La mondialisation a apporté au monde des *Adivasis* une culture de l'individualisme qui allait à l'encontre de leur culture communautaire et humanitaire. La communauté, qui rassemblait les personnes, commença à être affaiblie et le développement devint biaisé chez les *Adivasis*. Très peu d'entre eux sont en mesure de supporter les exigences de l'époque ; beaucoup perdent leur pouvoir d'achat ; leur survie même est en péril.

Les forêts dans lesquelles ils ont vécu pendant des siècles et dont ils avaient pris soin, les régénérant époque après époque, sont actuellement envahies par les Départements gouvernementaux des forêts, les trafiquants de bois, les compagnies nationales et multinationales géantes et les forces extrémistes qui profitent de la spoliation des populations tribales. Les arbres sont abattus pour être vendus ou pour préparer le terrain aux activités minières des investisseurs dont la puissance et l'argent ne font qu'une bouchée des politiques censées protéger les *Adivasis*. Parmi ces derniers, certains ont commencé à abattre eux-mêmes les arbres pour gagner leur vie.

Qu'advient-il de leur culture ?

La culture³ est un processus dynamique, qui change et s'adapte d'elle-même à des forces venant de l'intérieur et de l'extérieur. Toutefois, le changement devrait être tel que la communauté s'y adapte sans périr.

Les *Adivasis* avaient de belles cultures, chaque tribu ayant des traditions et un mode de vie distincts, mais le changement est apparu dans la culture *adivasi* à une vitesse accélérée à cause d'envahisseurs qui ont fait irruption dans leur habitat et ont imposé une éducation étrangère. Les enfants *adivasis* n'étudient pas leur propre histoire, géographie et culture, mais apprennent une histoire et une culture qui ont peu à voir avec leur vécu quotidien. Leur précieux héritage culturel a presque disparu en dépit d'un système de valeurs inné que les *Adivasis* héritent de leur communauté. Si, pour plusieurs raisons, certains *Adivasis* se sont éloignés de leurs origines, les valeurs fondamentales demeurent et beaucoup reviennent vers la communauté lorsqu'ils se rendent compte qu'ils sont allés trop loin.

L'habitat des *Adivasis* a été envahi à plusieurs reprises et les pratiques culturelles des puissants envahisseurs leur ont été imposées. Ils ont donc eu du

³La culture peut être définie comme « la somme des attitudes, coutumes et croyances qui distinguent un groupe de personnes d'un autre. La culture se transmet d'une génération à une autre par le biais du langage, des objets matériels, des rites, des institutions et de l'art. » (<http://dictionary.reference.com/browse/culture>: consulté le 19 février 2010).

mal à sauvegarder leur identité culturelle, tandis que leur système de référence, leurs valeurs, leurs rites et leurs coutumes culturelles sont en voie de disparition, et leur sens profond menacé d'être perdu pour de bon.

La presse numérique a fait une entrée révolutionnaire dans le monde des *Adivasis*. Dans un premier temps, ce fut la télévision et les disques compacts, puis maintenant l'omniprésent téléphone portable. Les nouveaux outils d'information fascinent les esprits et les cœurs des jeunes *Adivasis* et ils ont commencé à vivre dans le monde de l'imagination. L'écart entre les jeunes et les anciens s'est élargi au point qu'il est difficile de réunir les jeunes et les anciens sur un terrain d'entente en vue d'une action centrée sur la communauté.

La communauté des *Adivasis* vit une tension dialectique entre ce qu'offre le monde moderne et leur propre système de valeurs. Quelques-uns se sont rendus aux forces de la mondialisation et de la révolution numérique, mais beaucoup sont forcés de réfléchir sur leur mode de vie aujourd'hui. Il y a prise de conscience du fait que la communauté était un abri pour tous les *Adivasis* indépendamment de leur idéologie et mode de vie. De nombreux jeunes gens sont revenus dans la communauté, tel des fils prodiges, vers leurs pères affectueux. Ces constats ont amené beaucoup de gens à prendre leurs valeurs communautaires au sérieux. Finalement, ce sont la famille et la communauté qui soutiennent et maintiennent la vie et le système des valeurs.

Les nouvelles initiatives sociopolitiques et économiques qui renforcent les *Adivasis*

Le Dr Ambedkar était le président du Comité de rédaction de la Constitution. Il était *dalit* et il avait vécu toutes les épreuves et les souffrances liées au statut d'intouchable, à l'exclusion et à l'exploitation que subissent les *Dalits* et les *Adivasis*. Sous sa présidence, de nombreuses dispositions constitutionnelles furent adoptées pour protéger les *Adivasis*. L'ironie de l'histoire est que la plupart de ces dispositions n'ont pas été appliquées ces dernières années. Aujourd'hui, les *Adivasis* prennent connaissance de ces dispositions et commencent à lutter pour leurs droits constitutionnels et fondamentaux. Cette prise de conscience a certainement renforcé leur cause.

Des idéologues brahmaniques ont tenté fréquemment de rebaptiser les *Adivasis* en *Vanvasi* (habitants des forêts). Ils ont fondé beaucoup d'*Ashrams vanvasis* pour inculquer les idéologies brahmaniques aux jeunes. Ces *ashrams* sont destinés uniquement aux *Adivasis*. Les leaders politiques qui défendent l'idéologie brahmanique empoisonnent sans cesse l'esprit des jeunes *Adivasis* par des discours et conversations reposant sur un fond de fondamentalisme hindou. Lorsque les *Adivasis* commenceront à s'appeler eux-mêmes *Vanvasis*, ils risqueront de perdre la protection des Dispositions constitutionnelles

relatives aux *Adivasis*, car la Constitution de l'Inde ne reconnaît pas le terme "*Vanvasi*". Ceci créerait en outre des divisions au sein des différents groupes d'*Adivasis*. Et surtout, les *Adivasis* en resteraient au point où ils étaient en matière de développement et de prise de conscience. Les *Adivasis* et tous ceux qui aspirent au développement intégral des *Adivasis* s'opposent à l'imposition de telles idéologies.

Si les *Adivasis* ont leur propre mode de vie et leur conception du Créateur et de la religion, les missionnaires chrétiens ont apporté l'éducation, le système de santé et une sensibilisation à la foi en Jésus-Christ. Les *Adivasis* qui ont accepté le Christianisme ont certainement progressé dans la vie ; ils ont également résisté à la suprématie des idéologies brahmaniques. Ce progrès a inquiété les non-*Adivasis* et les fondamentalistes hindous dont l'emprise sur les *Adivasis* devient moins forte. Ils ont réagi en divisant les communautés des *Adivasis* au nom de la religion et ils ont réussi à en attirer quelques-uns dans le giron hindou. Toutefois, aujourd'hui de plus en plus d'*Adivasis* prennent conscience du fait qu'ils ne sont pas hindous, mais ont une relation différente avec le Créateur. Cette prise de conscience est devenue pour eux une espace de réexamen de leur mode de vie et de leurs valeurs.

Les *Adivasis* vivent en étroite proximité des forêts et des montagnes ; autrefois ils se sentaient en sécurité dans la forêt. Cette sécurité fut troublée lorsque la terre cultivable qu'ils avaient travaillée au cours des années leur fut confisquée par les non-*Adivasis*. La menace croissante poussa les *Adivasis* à se retirer plus loin dans la forêt. Aujourd'hui, ils font face à une difficulté ironique : ils sont pauvres sur leurs terres riches. La machine gouvernementale et les entreprises géantes se sont rendu compte que des gisements minéraux se cachent sous les terres des *Adivasis*, et ils ont jeté un œil avide sur ces gisements. Ils continuent de forer au détriment des *Adivasis*, tandis que chaque année des protocoles d'accord sont signés entre le gouvernement et les compagnies minières. Comprenant les effets négatifs liés au déplacement et à la perte de leur identité même, les *Adivasis* ont commencé à s'unir pour protester contre ces actions du gouvernement et des entreprises privées. Ces protestations donnent forme aux mouvements *adivasis* pour la sauvegarde de leur vie et de leur identité.

De nombreux *Adivasis* sont membres des Groupes d'Auto-assistance créés par les programmes gouvernementaux ou les programmes de développement proposés par les Organisations non gouvernementales. Le simple fait de former des groupes d'auto-assistance, les a amenés à se réunir dans leurs groupes respectifs afin de réfléchir et élaborer des plans d'action pour leur propre développement intégral. Ce processus les a poussés à réfléchir, et leurs capacités mentales s'en sont trouvées stimulées. Les *Adivasis* ont commencé alors à observer leur mode de vie, leur culture et leurs conditions socioéconomiques d'un œil plus critique. Les groupes d'auto-assistance

devaient encourager les petites économies grâce à la collecte de ressources financières destinées à parer à des éventualités imprévues et à développer des activités économiques afin de renforcer leurs moyens de subsistance. Les groupes d'auto-assistance ont fait une grande différence dans la vie des *Adivasis*.

Renforcer l'engagement des jésuites et leurs « groupes de travail »

La Compagnie de Jésus travaille depuis longtemps avec et pour les pauvres et les marginalisés. Son engagement envers les *Adivasis* n'est pas nouveau, mais elle a récemment consolidé sa conviction que les *Adivasis* sont les plus affectés parmi les marginalisés. Cette prise de conscience est un grand pas vers le développement des *Adivasis*. Les jésuites feront sûrement allusion aux *Adivasis* dans leurs délibérations visant à établir les missions prioritaires, et j'espère que cela conduira à conjuguer davantage les efforts en vue de leur développement intégral. L'idée d'avoir un « groupe de travail » dans chaque Conférence afin de travailler pour et avec les *Adivasis* est importante si nous voulons que le travail parmi eux puisse avancer. Les efforts d'autrefois, faits en vue du développement des *Adivasis* par des jésuites ou des provinces individuelles pourront ainsi être consolidés et élargis avec l'aide du groupe de travail. La seule précaution que je voudrais émettre est la suivante : que ce groupe soit actif et sérieusement engagé. Que ce groupe ne se contente pas d'être un centre de réflexion prestigieux intéressé seulement par les idéologies. Il est très important de permettre aux *Adivasis* de voir que la Compagnie est vraiment avec eux et marchera à leurs côtés pour l'avenir.

Alfred Toppo SJ
Inde

Original anglais
Traduit par Christian Uwe

Les peuples autochtones vus du Gujarat

Xavier Manjooran¹ SJ

Les peuples autochtones sont les premiers habitants d'un pays et, par conséquent, les premiers propriétaires de la terre et de ses ressources. La déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones stipule :

Les peuples autochtones ont le droit aux terres, territoires et ressources qu'ils possèdent et occupent traditionnellement ou qu'ils ont utilisés ou acquis. Les peuples autochtones ont le droit de posséder, d'utiliser, de mettre en valeur et de contrôler les terres, territoires et ressources qu'ils possèdent parce qu'ils leur appartiennent ou qu'ils les occupent ou les utilisent traditionnellement, ainsi que ceux qu'ils ont acquis (Article 26, 1-2).

Les facteurs qui conduisent à la marginalisation

Malgré la déclaration des Nations Unies, les peuples autochtones ont été le groupe le plus exploité et le plus spolié au monde. Cela est vrai aussi bien en Inde qu'ailleurs. Les peuples autochtones ont enduré des injustices historiques dues, entre autres, à la colonisation et à la confiscation de leurs terres, territoires et ressources, qui les ont empêchés de faire valoir leurs droits, en particulier le droit à un développement conforme à leurs besoins et intérêts².

Des gens venus d'ailleurs avec des systèmes de valeurs et des visions du monde différentes ont repoussé les habitants originels vers l'intérieur des forêts et des montagnes et se sont octroyé leurs terres et le droit à leurs ressources. Au fil du temps et à mesure que davantage d'étrangers arrivaient en Inde, les Britanniques prirent le contrôle des forêts et des ressources forestières, et commencèrent à se servir de ces ressources pour s'enrichir. Cette approche différait beaucoup de celle des peuples autochtones qui avaient géré la forêt, la terre et les ressources naturelles depuis des temps immémoriaux. En outre, les lois et réglementations établies par les Britanniques, et qui furent maintenues après l'indépendance de l'Inde, considéraient les peuples autochtones comme des

¹Xavier Manjooran est Directeur de la Société de service social de Rajpipla, à Sevamandalmarg (Poicha Rd), Dt Narmada, Rajpipla, Gujarat, INDE. Tél : 2640-220176 / 220476 email:

<rsss.rajpipla@gmail.com> <jai.adivasi@gmail.com>

²La déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones stipule : « Du point de vue de nombreux peuples autochtones, les paradigmes dominants et pratiques de développement, caractérisés par 'leur forte insistance sur le progrès économique sans intégrer le développement culturel, la justice sociale et la viabilité environnementale' ont échoué, puisqu'ils ont endommagé et nié les cultures des peuples autochtones et leurs visions du monde, allant jusqu'à les considérer comme des obstacles. Aujourd'hui, les peuples autochtones continuent de subir de sérieuses discriminations en termes d'accès aux services sociaux de base et sont sous-représentés parmi les pauvres du monde. Dans l'histoire, beaucoup de populations ont été forcées de se déplacer, et leur vulnérabilité face à la mondialisation et au changement climatique reste particulièrement élevée ». Extrait du site web « *Indigenous peoples' Issues and resources* ».

« envahisseurs » et des hors-la-loi dans leurs forêts et sur leurs propres terres. C'est ainsi que les habitants originels furent poussés vers les marges³. En fait la majorité des Adivasis ou tribaux continuent à vivre en dessous du seuil de pauvreté, ont un taux d'alphabétisation très bas, souffrent de malnutrition et de maladie, et sont exposés au déplacement et aux migrations saisonnières. Ils sont également soumis à l'exploitation physique, psychologique et sexuelle. D'un côté, le pays développe son PIB et ses infrastructures, de l'autre, les pauvres deviennent plus pauvres et sont de plus en plus spoliés. La majorité des pauvres et des spoliés est composée de communautés autochtones.

Alors que la mondialisation étend partout ses tentacules, le système des valeurs ne peut échapper à l'influence de l'économie de marché. Les peuples autochtones, dont la vision du monde consiste à « vivre et laisser vivre » et considère « la nature et la terre comme une mère et la source de la vie », sont victimes de cette nouvelle politique économique. Leur terre est confisquée par de grandes entreprises privées et par le gouvernement au nom du développement ; ils sont réduits à de simples ouvriers et deviennent victimes de la libéralisation, de la privatisation et de la mondialisation. Dans un pays comme l'Inde, les peuples autochtones servent de réserves de voix électorales pour les politiciens et de main-d'œuvre bon marché pour les grandes entreprises agricoles ou de construction.

Effet sur la culture et l'identité

Parallèlement aux effets de la libéralisation, de la privatisation et de la mondialisation, les forces du fondamentalisme religieux sont également actives, en cherchant à les éloigner de leur culture et à détruire leur identité⁴. Les forces du marché et les valeurs lucratives de l'économie de marché affectent l'identité tribale et changent leur style de vie et leurs valeurs traditionnelles⁵. Le processus de sanskrisation conduit les Adivasis à renier leur identité culturelle et à adopter les pratiques des castes supérieures. On assiste actuellement à l'adoption croissante, dans toute la communauté tribale à travers l'Inde, des méthodes brahmaniques de célébration des rites et d'organisation des festivals hindous et du pèlerinage sur les lieux sacrés hindous. Dans certaines régions, la

³Comme d'autres auteurs dans cet ouvrage l'ont montré, la situation des peuples autochtones empire. Étant dépendants des pluies pour l'agriculture et disposant de ressources limitées, beaucoup d'entre eux sont contraints de migrer vers les villes en quête de travail. L'éducation, les centres de santé, les transports publics et d'autres infrastructures sociales que l'état est censé mettre en place, tout cela manque dans presque tous les villages habités par communautés autochtones.

⁴« La mondialisation a également donné naissance à une culture commune qui affecte toutes les cultures. Il en est souvent résulté un effet d'homogénéisation et des politiques d'assimilation qui dénie à des individus et à des groupes le droit de vivre et de développer leur propre culture » (35^e CG, d. 3).

⁵La notion de propriété privée, l'exposition aux opportunités du marché extérieur et l'amenuisement des ressources issues de la propriété commune nuisent progressivement à la gestion collective des ressources. Ceci a conduit à des disparités dans la composition traditionnelle des communautés tribales et à la compétition pour accéder à un statut social plus élevé.

sanskritisation est si avancée que certains groupes tribaux ont complètement abandonné leur mode de vie traditionnel et leur culture et ont totalement accepté le mode de vie des hautes castes hindoues.

Les langues tribales des Adivasis, leur culture et leur mode de vie sont considérés comme inférieurs et non civilisés et de nombreuses ONG rivalisent d'efforts pour les intégrer dans le « modèle dominant » et les « développer ». Les valeurs telles que le sens de la communauté, de la nature et de l'écologie, le respect des anciens, la sincérité et le refus de thésauriser ont largement disparu ; les jeunes sont affectés par les valeurs consuméristes et le désir de gagner de l'argent à tout prix. Des phénomènes tels que le viol, les enfants orphelins, le vol, autrefois inconnus dans les communautés tribales, sont devenus fréquents. En conséquence, leur riche culture et leurs nobles valeurs humaines disparaissent rapidement de leur vie.

Nouvelles initiatives sociopolitiques et économiques

Indiquons quelques initiatives gouvernementales qui ont tenté d'aider ces communautés.

- (1) **Dispositions constitutionnelles.** La Constitution de l'Inde, comme la déclaration des Nations Unies, a reconnu et accordé aux peuples autochtones de l'Inde plusieurs droits⁶. Dans la Constitution de l'Inde, le terme « tribus répertoriées » désigne les « Adivasis », un mot qui signifie littéralement les « premiers habitants » ou habitants originels. Mais, assez curieusement, le gouvernement de l'Inde a déclaré à Genève, en 1989, que l'Inde n'a pas de peuples autochtones. L'Inde refuse ainsi de signer la Convention 169 de l'OIT, qui donne aux tribaux le droit à l'auto-organisation, à l'usage et au contrôle de leurs ressources naturelles. Les droits constitutionnels sont largement restés lettre morte⁷. Les lois adoptées pour sauvegarder et protéger les terres tribales ont été enfreintes par d'autres lois en faveur du

⁶Dans l'article 244(1) et 244(2) de la constitution indienne, les territoires des Adivasis-tribaux bénéficient d'une protection particulière et de droits spéciaux dans les annexes V et VI. Reconnaisant les droits traditionnels des autochtones sur les terres, le gouvernement a adopté des lois qui protègent leurs droits sur ces terres en limitant sa distribution à des non-tribaux. Le principe d'auto-gouvernance tribale a été inclus dans la Constitution de l'Inde avec le 73^e Amendement conformément au cadre proposé par le Rapport du comité Bhuria. Il fut ensuite légalisé par une disposition de la Loi des Panchayats (Extension des domaines répertoriés - PESA) de 1996. La PESA a établi des dispositions spécifiques accordant des pouvoirs importants aux tribaux en matière de prise de décision et de développement de leurs communautés. La loi stipule explicitement que la communauté tribale, à travers le Gramsabha (parlement des peuples) a le « pouvoir de gérer ses propres affaires ». Non seulement elle accepte la validité de la « loi coutumière, des pratiques sociales et religieuses et des pratiques traditionnelles de gestion des ressources communautaires », mais interdit également aux gouvernements des états d'adopter toute loi contradictoire avec celle-ci.

⁷Les dispositions établies par les annexes V et VI donnent aux gouverneurs des états le pouvoir de suspendre ou d'amender toute loi qui nuit aux Adivasis et de veiller au bien-être, à la paix et à la bonne gouvernance des territoires tribaux. Toutefois, aucun gouverneur n'a, à ce jour, exercé ce pouvoir alors que plusieurs lois telles que la Loi sur l'acquisition des terres, la Loi sur les forêts, etc. sont entrées en vigueur sur les territoires tribaux.

gouvernement et des grandes entreprises privées. Par conséquent, les populations tribales ont été délogées de leurs terres et leur culture a été détruite suite à ces déplacements. Depuis l'Indépendance, plus de 10 millions de personnes ont été déplacées et plus de 40 % d'entre elles sont tribales. Une étude récente sur la confiscation des terres montre que 7 % de la population tribale est spoliée de ses terres chaque décennie en raison de projets de développement, d'industrialisation et de la non-application des protections légales telles que la loi sur la protection des terres tribales.

- (2) La **Loi PESA**⁸, qui accorde beaucoup de pouvoir au Gramsabha (parlement des villages) et devait donner lieu à l'auto-gouvernance des populations tribales, n'a été prise au sérieux par aucun des états indiens⁹. À ce jour, aucun des états n'a promulgué de décret d'application de la loi. Par conséquent, l'auto-gouvernance de ces groupes n'est qu'une promesse sur papier. Les territoires tribaux sont également régis par la Loi générale de Panchayati Raj de 1993.
- (3) La **Loi relative aux droits sur les forêts**¹⁰. Comme indiqué dans le préambule de cette loi, son but est de *réparer l'injustice historique, de reconnaître, rétablir et accorder* les droits des Adivasis qui leur ont été injustement enlevés par les lois mises en place par les Britanniques et maintenues par notre propre gouvernement après le départ des Britanniques. La Loi sur les forêts accorde aux Adivasis un maximum de 4 hectares à toute famille qui cultivait la forêt avant 2005, mais aussi des droits communautaires sur les ressources de la forêt. La Loi autorise également le gramsabha à examiner la revendication de ces droits. Bien que cette loi historique ait été l'une des plus centrées sur le peuple et des plus favorables aux Adivasis et qu'elle ait donné au peuple le pouvoir de revendiquer son application, la décision finale reste aux mains d'un comité de bureaucrates et de représentants élus. Ces comités sont influencés par le Département des forêts qui, dès le début, s'est montré hostile aux tribaux et non coopératif. Il en résulte que l'application de la loi est très lente et que la loi n'a pas atteint le but qu'elle s'était fixé au départ. Il est à craindre que même après avoir accordé aux Adivasis une terre à cultiver, le Département des forêts se réservera le droit d'en contrôler l'usage et perpétuera ainsi les atrocités et les

⁸La Loi des Panchayats (Extension des domaines répertoriés), 1996 (PESA, 1996).

⁹Comme indiqué plus haut, la société tribale a le pouvoir de gérer ses propres affaires et beaucoup de tribus ont une forme d'organisation propre appelée « panch » (assemblée), chargée d'administrer la justice. Le système de Panchayati Raj qui est la forme actuelle de gouvernance n'est pas en phase avec le mode de vie tribal.

¹⁰La Loi de 2006 sur les tribus répertoriées et autres habitants traditionnels des forêts (reconnaissant les droits sur la forêt) stipule dans son prologue : « Les droits forestiers sur les terres ancestrales et leur habitat n'ont pas été adéquatement reconnus par la consolidation des forêts des états durant la période coloniale ainsi que dans l'Inde indépendante, ce qui a conduit à une injustice historique envers les tribus répertoriées vivant dans les forêts qui sont indispensables à la survie même et à la viabilité de l'écosystème des forêts ».

injustices infligées aux Adivasis par les Britanniques depuis le début.

- (4) **Programmes du gouvernement et des ONG.** Dans le Gujarat, plusieurs agences, parmi lesquelles des organisations étatiques, commerciales ou industrielles et des organisations non gouvernementales (ONG) ou gandhiennes travaillent avec les tribaux en vue de leur développement. En général, leur approche au développement tribal s'est avérée condescendante, cherchant à les intégrer dans le modèle dit dominant. En dépit de programmes de développement tribal séparés et de dispositions particulières telles que les quotas dans les institutions éducatives et politiques, les taux d'analphabétisme élevés et la hausse du nombre des migrants et des personnes déplacées montrent que les programmes de développement tribal n'ont pas atteint le but souhaité.
- (5) **Gestion conjointe des forêts.** La politique forestière de 1988 prônait le partenariat entre les communautés habitant les forêts et le gouvernement en vue de la conservation des forêts. C'est ainsi qu'un nouveau projet appelé Gestion conjointe des forêts, fut lancé. Malgré la promesse de « promouvoir l'esprit de partenariat », la mainmise et la manipulation du Département des forêts se perpétuent. Dans beaucoup de cas, les gens ne recevaient même pas le salaire minimum défini par le gouvernement. En outre, même un partenariat induit des changements dans l'attitude et les valeurs des tribaux concernant les forêts. La forêt qui, pour les tribaux, était une « mère » devient désormais une source de revenus.
- (6) **Les Groupes d'auto-assistance.** L'introduction des Groupes d'auto-assistance par les programmes gouvernementaux et avec le soutien des ONG, a créé l'habitude d'économiser et de recourir au crédit chez les tribaux, ce qui encourage la croissance individuelle grâce aux opportunités de marché. Mais, ces groupes sont souvent source de divisions dans la communauté ; ils encouragent la recherche du profit et le consumérisme auquel ils donnent le nom de « développement ». Mais en réalité, ils causent la perte des valeurs tribales.

L'engagement de la Compagnie de Jésus

« Dans le monde globalisé qui est le nôtre, le nombre de ceux qui sont exclus par tous augmente. N'oublions pas les pauvres. Ils ont besoin du message prophétique de Dieu... » Ces mots du P. Adolfo nous invitent, nous jésuites, à être de plus en plus conscients de notre mission à œuvrer pour la justice et le développement des communautés autochtones et autres communautés marginalisées. Cela requiert non seulement de la bonne volonté et du dévouement, mais aussi de la recherche, une étude profonde de la culture de la communauté et de ses problèmes, et de sa situation socioéconomique. Cela nécessite une analyse critique de la situation. Les problèmes qui affectent les communautés autochto-

nes et d'autres communautés marginalisées sont trop vastes et leurs causes trop complexes pour que des solutions locales ou développées par nous seuls, puissent suffire. Nous devons nous associer à d'autres groupes et organisations de même intention. On observe de telles tentatives dans plusieurs endroits. Mais, lorsque nous sommes amenés à aller au-delà de nos cercles, nous nous montrons timides et réticents, préférant faire « le peu que nous pouvons » et éviter le plus que nous pouvons. Aujourd'hui, notre engagement envers les marginalisés et les exploités doit se faire en collaboration avec les autres à travers les réseaux associant des groupes locaux, nationaux et internationaux. En 2002, les Adivasis qui cultivaient la forêt furent menacés d'expulsion par le Département des Forêts. Plusieurs groupes formèrent alors un front uni au niveau national et au niveau des états et contraignirent le gouvernement à adopter la Loi relative aux droits sur les forêts. Mais la présence jésuite dans cette lutte unie n'était pas très visible. Même les provinces qui ont une population tribale importante ne se sont pas avancées pour témoigner leur solidarité, bien que beaucoup d'entre elles fussent favorables à la cause. De telles situations exigent plus que d'être « favorable » ; elles exigent une véritable initiative de soutien à la cause.

Comme le suggère la 35^e CG, les Conférences jésuites doivent avoir des « groupes de travail » qui feront de la recherche, étudieront, réfléchiront et agiront dans des situations qui exigent notre contribution pour « accélérer la responsabilisation des peuples autochtones en vue de leur libération intégrale ». En prenant l'initiative et en nous associant aux autres, nous pouvons non seulement être plus efficaces mais aussi apporter une contribution considérable par notre engagement, dévouement, recherche et leadership.

Xavier Manjooran SJ
Inde

Original anglais
Traduit par Christian Uwe

Le contexte de l'Asie-Pacifique

Quelques observations de la Malaisie

Joseph Fung SJ¹

Facteurs qui font que les peuples indigènes sont « les plus exploités et marginalisés au monde »

Il ne fait aucun doute que la mondialisation économique et culturelle a poussé le gouvernement à accélérer le processus de « développement » économique des « territoires étatiques désignés ». C'est ainsi que l'on nomme les terres ancestrales des peuples indigènes qui ont le statut de Territoire coutumier indigène. Un bras de fer se joue entre les peuples indigènes qui revendiquent leur terre ancestrale et le gouvernement qui l'« annexe » afin de construire des barrages, des routes, faire de l'agriculture industrielle et même des parcs.

Qu'advient-il de leur culture ?

Le développement implique l'« assimilation » des peuples indigènes pour qu'ils se « modernisent ». Les forces de la mondialisation ont transformé leurs terres et cultures en biens et monnayent leur mode de vie. L'actuel modèle de « développement » n'est pas le seul à avoir fragilisé leur culture ; le système éducatif, mais aussi l'économie et le mode de vie monétisés ont contribué à miner leur culture. Les jeunes générations éduquées ont honte de leur culture que l'on qualifie de « non civilisée », « arriérée » ou « primitive ». Ils en arrivent naturellement à préférer l'assimilation et l'intégration plutôt que de retourner sur leur terre ancestrale.

Quelles sont les initiatives socioéconomiques et politiques qui les renforcent ?

Des séminaires organisés par des ONG en collaboration avec l'Église les ont certainement renforcés, ainsi que les évangiles de vie qui soutiennent leur foi dans la lutte. Leurs méthodes de résistance à l'invasion de leur terre incluent le recours aux tribunaux pénaux, les blocages de routes et les moments de prière. Je pense que les ONG, la société civile et les responsables religieux devraient

¹Lorsqu'il lui fut demandé d'écrire cet article, l'auteur nous répondit ainsi : « Mon père ayant été atteint d'une pneumonie et admis en unité de soins intensifs à Sabah, avant de revenir au pavillon médical avec une infection virale, je n'ai pas pu consulter mes courriels car mes parents n'ont pas accès à Internet. J'ai réussi à trouver un accès au couvent du Bon Pasteur. Étant donné la difficulté de la situation, permettez que je vous envoie cette réponse insatisfaisante ». Note de l'éditeur.

exprimer leur solidarité avec les peuples indigènes pour que ces initiatives puissent les renforcer.

La Compagnie renforce-t-elle son engagement ? Quel est votre avis sur la création de « groupes de travail » dans chaque Conférence ?

À l'occasion de la JCEAO², un groupe d'échanges appelé JCIM (Compagnons jésuites dans le ministère indigène) créé en 1999, a pris ce nom à Chiangmai en 2001. Le JCIM se réunira en septembre 2010 (voir document ci-joint) avec des jésuites venus d'autres réseaux travaillant auprès des indigènes à travers le monde. Nous prévoyons d'étudier la possibilité d'une rencontre internationale de réseaux travaillant avec les indigènes dans les trois ou cinq prochaines années.

Joseph Fung SJ
Malaisie

Original anglais
Traduit par Christian Uwe

²Conférence jésuite d'Asie de l'est et d'Océanie. NdT.

Populations indigènes : une perspective australienne

Brian F. McCoy SJ¹

Il convient de signaler d'emblée que je ne parle pas en tant que personne indigène. Même si durant quatre décennies j'ai vécu et travaillé au milieu de plusieurs communautés indigènes et avec des indigènes, je ne peux pas parler en tant qu'indigène, je ne peux pas parler pour eux. Toutefois, en proposant ces quelques réflexions, je me souviens de mes amis et collègues indigènes, de leurs conseils et de leur sagesse. Je suis également conscient que d'autres pourront parler différemment d'autres aspects.

Introduction

Les populations indigènes d'Australie se subdivisent en deux groupes principaux : les Aborigènes et les Indigènes du détroit de Torres. Au sein des deux groupes, il existe d'importantes différences linguistiques et culturelles. Il est à la fois dangereux et difficile de tenir des propos généraux au sujet de ces groupes, étant donné que certains d'entre eux partagent des valeurs et pratiques culturelles communes, et que pour d'autres ce n'est pas le cas.

Lorsque la colonisation a commencé en Australie, en 1788, toutes les communautés indigènes et linguistiques ne furent pas affectées de la même manière. Certaines subirent immédiatement la violence des premiers contacts et la mort due aux maladies importées, tandis que d'autres restèrent relativement à l'abri du contact avec les Blancs pendant quelques décennies. Si aujourd'hui, en Australie, il existe des similitudes entre les communautés indigènes éloignées, rurales et urbaines, les effets historiques de la colonisation sur les populations indigènes de ce pays sont malgré tout très variés.

Comparaisons avec d'autres populations indigènes

Il existe quelques similitudes importantes entre les populations indigènes d'Australie et celles de Nouvelle-Zélande et d'Amérique du Nord et les régions où l'anglais demeure la langue dominante. Les Européens colonisèrent ces pays en imposant des valeurs culturelles occidentales et un certain Christianisme. Cependant, une différence significative sépare l'Australie d'autres pays. Aucun traité n'a jamais été signé entre les peuples indigènes d'Australie et leurs colonisateurs.

En dépit de cette différence, les similitudes ont permis ces dernières années une plus grande communication et une plus grande collaboration entre les populations indigènes de ces pays. L'Australie, la Nouvelle-Zélande, le Canada

¹Directeur de recherche, sur la santé des Aborigènes et des Indigènes du détroit de Torres, à La Trobe University. Assistant du provincial jésuite pour les ministères parmi les populations indigènes.

et les États-Unis font aujourd'hui partie des nations les plus riches, les plus dotées en ressources et les plus développées du monde. Une partie de leurs populations, composée d'indigènes subit les effets de la colonisation de façon similaire si on les compare à la population dominante. Elles ont toutes une plus faible espérance de vie, un taux d'incarcération, de suicides et de chômage élevé, elles abusent de l'alcool, sont en état de dépendance économique et ont des maladies chroniques précoces. Les peuples indigènes dans ces pays partagent certaines formes de pauvreté qui sont liées à de grandes inégalités sociales. Ces disparités sont très manifestes en Australie.

L'Australie, comme d'autres pays possédant des peuples indigènes, a son histoire de discrimination et de racisme. En Australie, la législation en vigueur stipule que la discrimination se basant sur des critères raciaux est illégale. Cependant, le racisme continue de se manifester de bien des façons. Il s'exprime à travers les attitudes des gens, dans les politiques gouvernementales et dans la façon dont les services ordinaires d'éducation, de santé et les services sociaux sont administrés. Ces formes de racisme manifestent un désir de domination et d'assimilation à l'égard de ceux qui sont différents. Les Australiens d'origine étrangère ont eu du mal à nouer avec les peuples indigènes une relation fondée sur leurs droits de premiers occupants de la terre et sur la reconnaissance et le respect de ces mêmes droits.

Quels sont les facteurs qui font qu'aujourd'hui les peuples indigènes sont « les plus exploités et les plus marginalisés du monde » ?

Les indigènes d'Australie sont les plus pauvres de l'ensemble de la population en raison de l'héritage colonial. Indigènes et non-indigènes essaient tous de comprendre, et de se mettre d'accord sur toutes les implications de cet héritage, et sur la manière dont tout héritage peut être reconnu et corrigé. Ne pas avoir un traité, ne pas avoir de droits constitutionnels ni de reconnaissance, implique que les peuples indigènes ne parlent pas d'une même voix politique et économique. Si leur nombre croît plus vite que le reste de la population australienne, il s'élève néanmoins actuellement à peine à plus d'un demi-million, ce qui équivaut à moins de 3 % de la population totale.

Les peuples indigènes sont devenus vulnérables, comme dans d'autres régions du monde, car les envahisseurs et les colonisateurs ont cherché à s'approprier de leurs terres et de leurs ressources. En Australie, où la loi britannique, avec la complicité de la police, a cherché à contrôler et à soumettre les peuples indigènes, les cas de spoliation sont nombreux. Les terres et les mers les plus profitables, surtout celles qui se prêtaient bien à l'agriculture, à l'élevage des moutons et des bovins, à la pêche et à l'extraction minière, furent les premières à être confisquées. L'Australie est le plus aride de tous les continents. Ceux qui contrôlent les côtes de l'est et du sud-est contrôlent les ressources du pays et c'est là que vit la majorité des peuples non indigènes.

L'impact de la colonisation en Australie, comme de la colonisation en général, ce sont les préjudices générationnels infligés à l'esprit du peuple. Les communautés ont subi non seulement des décennies de violence et de domination infligées par la société blanche, sans tisser aucune relation saine et durable avec les membres de cette société dominante. Les connaissances et la sagesse des peuples indigènes n'ont pas été respectées, leurs cérémonies, leurs langues ou leurs croyances non plus. L'héritage de la colonisation est terrible : dans cette société ancienne, la foi en soi et l'estime de soi ont été annihilés pour produire douleur, perte et chagrin conduisant à l'alcoolisme, aux jeux de hasard, à la permissivité sexuelle et à la violence.

L'une des façons dont ces préjudices générationnels se manifestent en Australie concernent les « Générations volées ». Il s'agit d'enfants qui, pendant des décennies avant les années 1970, étaient arrachés à leurs familles dans le but de les assimiler à la culture « blanche » dominante. Beaucoup d'entre eux avaient un parent non indigène, mais la séparation de ces enfants d'avec leurs familles était souvent violente et se faisait sans l'accord des parents. Il y a deux ans, le premier ministre australien a présenté des excuses pour ces séparations. Toutefois, la séparation des enfants d'avec leurs familles, qui les éloignaient aussi de leur culture et de leur terre ancestrale, continue d'avoir un impact sur la santé et le bien-être des générations suivantes. Le traumatisme est transmissible.

Un des grands obstacles bloquant les initiatives sociopolitiques et économiques en Australie est le nombre restreint d'indigènes, qui sont cependant proportionnellement plus jeunes que le reste de la société. Ainsi, les personnes âgées portent encore un fardeau considérable dans les communautés, tandis que le nombre de jeunes est en hausse. Ces communautés se trouvent obligées d'améliorer les résultats de l'éducation, d'augmenter le taux d'emploi et de « réduire l'écart » en termes d'inégalités sanitaires alors que les personnes âgées susceptibles d'accompagner ces changements, de négocier avec les non-indigènes et de gérer leurs pressions manquent de ressources et ne sont pas assez nombreuses.

Que se passe-t-il dans leur culture ?

Malgré le préjudice causé aux populations indigènes de ce pays et le manque historique de respect à l'égard de leur héritage, beaucoup continuent à faire des efforts pour renforcer et soutenir leur culture de plusieurs façons. Un grand nombre de personnes parlent encore leurs langues traditionnelles, célèbrent des cérémonies et expriment des valeurs culturelles essentielles en termes de rapports familiaux et de responsabilité.

L'art, la musique et la danse dans les communautés aussi bien urbaines que rurales sont largement répandus et incorporent à des degrés divers, de

nouvelles expressions aux traditions plus anciennes. Cette culture changeante et dynamique permet aux indigènes d'explorer ce que signifie être « aborigène » ou « indigène du détroit de Torres » dans l'Australie contemporaine et, plus largement, dans le monde globalisé. Entrer en contact avec d'autres groupes indigènes – pour des conférences, des échanges culturels ou éducatifs, etc. – contribue à renforcer l'expression de la culture locale, donne de nouvelles idées et permet d'établir des réseaux à l'intérieur de l'Australie et à l'étranger. Beaucoup d'indigènes mettent à profit le fait de vivre dans un monde « globalisé » pour développer des liens et des relations avec d'autres peuples indigènes, dont la plupart partagent des expériences coloniales similaires.

Ce faisant, ils doivent parfois lutter contre les pressions de la culture dominante qui les pousse à adopter et assimiler ses valeurs. À mesure que les gens rejoignent le milieu du travail, ou entament une éducation supérieure, il peut être très difficile, lorsque les personnes travaillent, de faire face au mode de vie dominant tout en étant fidèle à leur famille, à leur communauté et à leurs traditions. Malgré tout, de plus en plus d'indigènes éduqués arrivent à exprimer ce que signifie être indigène dans la complexité d'un monde contemporain en mutation. Comme pour d'autres groupes indigènes dans le monde, certains peuvent être poussés à renier leur culture, à adopter la technologie moderne et à profiter des bienfaits matériels de la société occidentale contemporaine. Sortir de la pauvreté, avec sa famille et sa communauté, n'est pas chose aisée. Les dirigeants doivent s'efforcer de trouver des solutions à des décennies de discrimination et de pauvreté. Et les réponses ne sont ni aisées ni rapides. Les politiques et les négligences gouvernementales du passé ne peuvent être effacées en un jour. Et les questions de propriété privée opposées à la propriété communautaire, d'autorisation des activités minières contre l'intégrité des terres et des mers, de migration vers les villes et les centres urbains à la recherche d'emploi en opposition à la vie sur les terres ancestrales où il y a peu d'opportunités de trouver un travail rémunéré, sont toujours sources de tensions. Le capitalisme occidental offre beaucoup de bénéfices et d'opportunités, dont le prix est souvent élevé.

Quelles sont les nouvelles initiatives sociopolitiques et économiques qui les renforcent ?

Des mesures ont été prises, ces dernières années, visant à doper l'économie des communautés indigènes, dont la majorité vit dans des endroits isolés du continent, loin des ressources qui sont régulièrement investies dans les grandes villes et dans le développement de leurs infrastructures. Toutefois, la voix des indigènes se fait progressivement entendre pour exiger plus d'opportunités économiques et la possibilité d'avoir leur part des richesses du pays générées grâce à la confiscation de la terre de ses premiers propriétaires.

Par conséquent, les groupes et les communautés indigènes qui négocient les moyens de faire un usage de leurs terres leur garantissant un l'emploi futur et un bien-être économique pour leur peuple, sont de plus en plus nombreux. Être « indigène » ne signifie plus nécessairement être « pauvre », mais de telles négociations prennent du temps, de l'énergie et des ressources.

La Compagnie renforce-t-elle son engagement ? « Des groupes de travail dans chaque Conférence ? »

L'histoire des relations entre la Province d'Australie et les populations indigènes est longue et complexe. Elle a commencé avec les populations du fleuve Daly (Territoire-du-Nord) au XIXe siècle, mais l'œuvre fut suspendue en 1899. L'œuvre fut reprise dans les années 1970 ; depuis lors, peu de jésuites y ont pris part. Toutefois, des indigènes collaborent aujourd'hui à certaines des œuvres de la Province et ces œuvres sont, à des degrés divers, en quête de nouvelles formes de partenariat avec les populations et les communautés indigènes.

Ce qu'il faut dans cette province c'est :

- (a) Une plus grande prise de conscience, de la part des jésuites et des collaborateurs laïcs, de l'importance de notre histoire locale et nationale et des rapports qu'elle implique avec les populations indigènes. La plupart des Australiens ne connaissent pas personnellement de personnes indigènes. Leurs besoins et aspirations peuvent rester très éloignés de l'attention et des priorités des jésuites et de leurs ministères.
- (b) De plus grandes capacités pour nos ministères en lien avec les populations indigènes. Cela peut se faire de plusieurs façons. Nous devons soutenir fortement les quelques personnes indigènes qui collaborent à nos ministères. Le partenariat avec les communautés indigènes reste possible. Nous devons simultanément développer les capacités de tous ceux qui travaillent dans nos ministères et former leurs attitudes et comportement à l'égard des indigènes.

Note : il faut remarquer que si notre travail avec le Service jésuite des réfugiés peut paraître très différent du travail auprès des indigènes, tous deux affrontent le même le défi adressé aux jésuites et à leurs collaborateurs laïcs consistant à faire l'expérience d'une vie « en marge » de la société dominante. Tous deux cherchent à remettre en question le « confort » croissant proposé par les sociétés occidentales se refusant à partager leurs richesses et leurs bénéfices. Au cœur de ce défi se trouve la conscience d'être « privilégié » et de vivre dans un monde globalisé où ce privilège évident est remis en question.

- (c) Un groupe de travail au sein de chaque région ou province pour soutenir les deux objectifs qui précèdent. La formation de « groupes de travail » au

sein de chaque Conférence dépendrait des besoins et de l'histoire de cette Conférence. Il faut mettre l'accent sur l'histoire locale et les besoins des communautés locales. Bien que les grands réseaux fournissent des informations et des encouragements, et que l'on puisse nouer des liens au-delà des frontières linguistiques et culturelles, le défi reste de lier les œuvres jésuites aux communautés indigènes locales. Le principe de subsidiarité conseille de se ressourcer davantage au niveau local. Toutefois, les indigènes eux-mêmes sont en train de créer de nouveaux réseaux et de renforcer ceux qu'ils avaient déjà à travers l'Australie et avec d'autres groupes indigènes. La façon dont les jésuites et leurs ministères peuvent soutenir davantage ces réseaux reste une grande question.

Conclusion

Le film récent *Avatar* relie les questions de notre monde globalisé aux thèmes des populations indigènes, à leurs liens ancestraux et spirituels à la terre contre les intérêts économiques. La tension entre les sociétés occidentales et les sociétés indigènes et leurs visions différentes concernant la terre, la spiritualité et les rapports humains, est encore forte.

Le film décrit la convoitise occidentale à l'égard de la terre et de ses ressources, et montre également les valeurs opposées des deux points de vue. Les non-indigènes ne doivent pas s'inventer une vision romantique des indigènes et de leurs rapports à la terre, mais ils ne doivent pas non plus les considérer comme inférieurs en raison de leurs valeurs et modes de vie différents. Il s'agit toujours de savoir comment les non-indigènes pourraient mieux entrer en contact avec les indigènes, et vice-versa, en nouant des rapports mutuellement enrichissants.

Les questions importantes sont toujours nombreuses. Comment les populations indigènes peuvent-elles accéder à un plus grand bien-être sanitaire et social tout en restant fidèles à leurs traditions ancestrales au sein d'un monde matérialiste, dominant, consumériste et aux rapides mutations ? Comment nous autres, non-indigènes, pouvons-nous reconnaître que tout sera bénéfique si nous nouons des meilleures relations avec les indigènes ? Comment reconnaître notre propre besoin de changer ?

Brian F. McCoy SJ
Australie

Original anglais
Traduit par Christian Uwe

Le contexte canadien

Les peuples autochtones et la marginalisation :

Notes d'Ontario, Canada

Michael Murray et Compagnons¹ SJ

Certains l'appellent le syndrome de l'argent facile, d'autres y voient simplement une confiance excessive dans des richesses qui créent une dépendance chronique envers les Réserves, un sens médiocre des valeurs et un sentiment gênant de honte. Des formes ancrées de dépendance, un sens fragile du bien et du mal, des moments d'illégalité parfois généralisée, telles sont les caractéristiques d'une vie dans la Réserve. Depuis le premier contact avec les Européens, les modes de vie traditionnels qui étaient beaucoup plus simples que ceux de leurs visiteurs étrangers avec leur abondance de biens matériels (outils, instruments, fusils, métaux, médicaments), ont subi un affront.

Les Réserves sont des constructions artificielles pour un peuple essentiellement nomade qui était habitué à voyager en petits groupes familiaux soudés pour dresser des pièges en hiver, chasser en automne, pêcher et cueillir des baies en été. Le commerce de la fourrure apporta un peu de richesse à ces vendeurs autochtones fûtés, mais les éloigna aussi des valeurs traditionnelles, en leur créant souvent, une nouvelle vie près des comptoirs de commerce où les biens européens étaient échangés contre des fourrures. Un système de crédit endettait les autochtones vis-à-vis des compagnies de fourrures, ce qui introduisit un changement rapide du mode de vie dans les villages proches des comptoirs commerciaux. Au moment où le commerce de la fourrure s'effondra, leur terre traditionnelle, leur code vestimentaire, l'usage des armes à feu, des ustensiles de cuisine, des couvertures, leurs logements, la transmission des histoires et des traditions et la pureté de la race et de la langue, avaient changé.

Le système des Réserves conduisit ensuite au troc des terres, ce qui renforça la dépendance envers les gouvernements pour tous les besoins pratiques de la vie. Les Réserves sont mieux équipées en termes d'écoles modernes, centres de santé, salles communautaires, bureaux locaux proposant toutes sortes de services et d'emplois. Bien que l'éducation soit totalement accessible et que le manque de logement ne soit plus qu'un vieux souvenir, et bien que la pauvreté n'existe presque plus, et qu'elle ait même cédé le pas à la richesse, les conditions sociales restent déplorables.

Dans la plus vaste réserve de la région (3 000 personnes), les assistants sociaux estiment que 80 % des jeunes filles tombent enceintes à l'âge de 16 ans. L'alcoolisme et l'addiction aux drogues de prescription sont répandus et

¹Avec Larry Kroker, Doug McCarthy, Jim Kelly, Gerry Forest, jésuites travaillant parmi les Ojibwés, Odawas, et les Pottowatomis du Nord de l'Ontario.

conduisent à toutes sortes de conduites destructrices : violence, vol, perte de travail, absentéisme, invalidité.

Bien que les réserves affichent des signes de progrès matériel, ces signes extérieurs sont plus un mirage que de véritables indicateurs de changement. Par exemple, un nouveau bureau local, composé d'assistants de santé et de conseillers chargés de lutter contre l'addiction, risque d'avoir la majorité de son personnel occupée à jouer au jeu de solitaire ou à parier sur internet à tout moment de la journée, car les programmes ne sont ni définis, ni supervisés ni adéquatement préparés ; aucun objectif ne leur est assigné. Ceci est particulièrement vrai plus au nord dans les communautés sous-développées, qui traversent une phase d'adaptation aux nouvelles réalités qui ont été introduites dans la communauté.

Des personnes très compétentes et bien formées, n'ont parfois aucune mission définie à mener. Cependant, les rassemblements périodiques tels que les pow-wow annuels, les tournois, les concours de pêche, les journées des anciens et les fêtes de toute sorte sont des événements sociaux dont l'organisation est quasi automatique.

Les jeux d'argent sont une préoccupation majeure (le Bingo en particulier), suivis par l'alcoolisme et l'addiction aux drogues délivrées sous ordonnance. Le diabète (type 2, de l'âge mûr) dépasse de loin la moyenne nationale et est probablement parmi les premières causes de mortalité précoce et de l'absence de personnes âgées dans la communauté.

Sur le plan politique, le népotisme règne en maître, puisque les élus et leurs familles engrangent les bénéfices de leur position, en particulier pour ce qui concerne le logement, les dotations d'emploi, les factures d'eau, le fioul et autres avantages. C'est une politique centrée sur la tribu fortement ancrée dans la culture. La famille, les liens de sang et l'art de la survie s'y entremêlent, et aucune transition vers une forme plus représentationnelle de gouvernement n'a encore vu le jour. On est élu chef ou conseiller si on promet de payer les factures, d'obtenir des fonds pour le logement, les loisirs, les voyages, les voitures et si l'on promet de couvrir les factures d'eau accumulées ou les arriérés de loyers. Plus la famille est puissante, plus elle a de succès politique.

Ainsi, dans chaque communauté il y a « les nantis » et « les démunis ». Aucun commerce basé sur le crédit n'a survécu. La survie est pour aujourd'hui, et les anciens savaient qu'ils devaient chasser ou pêcher, ou vendre de la fourrure, ou trouver un emploi pour pouvoir manger ce jour-là. Ce n'est plus le cas. Chacun peut survivre sans travailler. Il suffit de cumuler les aides. Et à mesure que les gens migrent vers les villes, beaucoup s'inscrivent simplement au système d'aide urbain et se font entretenir. La migration vers les villes s'accélère, et l'on estime que dans 20 ans la population des villes de 100 000 habitants passera de 15 % d'Amérindiens à 50 %.

Se laisser entretenir, être une victime, voilà qui a remplacé la conscience de beaucoup des premières nations aujourd'hui. L'effondrement de l'école résidentielle a donné naissance au terme de **survivant**, appliqué à ceux qui ont fréquenté ces écoles. L'Assemblée des premières nations en a fait l'élément central de sa gouvernance et de ses églises afin de revendiquer des réparations pour les abus et les pertes infligés à leur culture par ces écoles. Les hommes politiques, craignant les répercussions internationales de ces violations des droits de l'homme, ont présenté leurs excuses et proposé des dédommagements. Aujourd'hui, une commission pour la réconciliation a été mise en place pour traiter les cas d'abus dans tout le pays.

Les églises avaient créé des écoles soutenues par les gouvernements, pour proposer une éducation à mesure que les autochtones se rapprochaient de la société dominante, facilitant ainsi la transition aux nouvelles économies. De nombreuses personnes sont devenues éducatrices, docteurs et avocats dans certains cas, mais les abus sexuels dans certaines écoles, la séparation de la famille et de la vie tribale ont eu de profondes séquelles. Il y a eu des abus, et le débat reste ouvert quant au bilan de ces écoles, mais je crois que la victimisation collective a créé un monstre plus grand que la réalité invoquée.

Les hommes politiques craignent tellement les protestations des autochtones et le regard de la communauté internationale qu'ils refusent d'impulser, dans les communautés locales, des changements qui exigeraient une plus grande responsabilité et une plus grande transparence de la part des dirigeants autochtones qui invoquent les abus pour mieux résister à toute réforme de la Loi sur les Indiens.

Les gouvernements traitent ainsi les premières nations en parents indulgents qui consentent à chaque désir du peuple pour avoir la paix. Gandhi a dénoncé certains péchés structurels et collectifs qui sont aussi mortels que les sept péchés dont parle l'Église. Il s'agit de la politique sans principes, de la richesse sans travail, du plaisir sans conscience, du commerce sans moralité et du culte sans sacrifice. Il se peut que nous ayons transmis ces pratiques aux autochtones ; il n'en reste pas moins que ce sont des réalités qui paralysent la vie dans les réserves, et dans les centres urbains vers lesquels ils migrent.

La culture traditionnelle n'a pas complètement disparu. J'ai du mal à dire aujourd'hui en quoi ce reste de richesse informe leur vie quotidienne. Les cérémonies d'ouverture des Jeux olympiques de Vancouver en février 2010, présentèrent une célébration grandiose de quatre nations autochtones avec tous les accoutrements de leurs différentes cultures, conférant beauté et richesse à l'événement dont la technologie nous a permis d'admirer les merveilles.

Les questions que vous avez proposé de discuter présentent un certain danger : elles contribuent à augmenter le sentiment de culpabilité des non-autochtones envers nos frères et sœurs indigènes. S'il y a indéniablement une

responsabilité à assumer, je souhaite indiquer qu'une fois ces questions traitées, les problèmes internes restent entiers.

Les groupes de travail suggérés dans chaque assistance pourraient peut-être contribuer à désigner les réalités auxquelles nous sommes confrontés dans nos régions respectives. Un lien et un dialogue international pourraient nous permettre d'avoir une voix différente et plus forte et de pouvoir ainsi relever le défi de notre ministère et service parmi les peuples autochtones du monde. Pour le moment, notre effort n'est pas bien défini.

Michael Murray SJ
Canada

Original anglais
Traduit par Christian Uwe

PARADIGMES : CHANGEMENT ET FOI

L'Aggiornamento : Un défi continué¹

Giacomo Costa SJ

L'« aggiornamento » a été un terme programmatique pour le Concile Vatican II, qui l'a interprété comme **une exigence intrinsèque à la relation que l'Église est appelée à instaurer avec le monde**. La rénovation ecclésiale voulue et réalisée par le Concile le présuppose : « c'est toute l'Église qui doit s'adapter aux nouveaux besoins du monde : l'Église, une fois célébré le Concile, s'est totalement investie dans ce renouvellement spirituel et d'organisation » (Paul VI, *Message à tous les prêtres de l'Église Catholique*, 30 juin 1968 ; le texte est disponible, comme tous les documents pontificaux et conciliaires cités sur <www.vatican.va>).

Comprendre cet « aggiornamento » a fait couler beaucoup d'encre. Comment pouvait-il indiquer une rénovation et non une révolution, un geste nouveau ne mettant pas dans l'ombre la continuité ni le lien avec la tradition ? Il sera peu à peu défini comme « **fidélité créative** » selon une clé de lecture proposée plusieurs fois par Benoît XVI. Sans doute les préoccupations liées d'une part aux nouveautés et d'autre part à la continuité, ont-elles mis au second plan la dynamique profonde à laquelle invitait le Concile et que Paul VI mettait en évidence lors de l'audience générale du 7 mai 1969 : « Mais, qu'est-il arrivé ? À partir du moment où l'Église est apparue, jusqu'à nos jours où dans sa vérité idéale et réelle, sa vision a aiguisé sa perception du malaise causé par ses imperfections concrètes et humaines. **L'Église [...]** est insérée dans le fleuve de l'histoire qui passe et pour cela même, elle **est sujette dans ses explications contingentes, aux changements propres au temps**. Et alors s'est déclaré un grand et légitime désir de "mise à jour", de réforme et d'authenticité, de "rajeunissement dans l'Église" ; (cfr Siri G., *Il ringiovanimento nella Chiesa*, Paoline, Roma 1965); mais, en même temps, s'est diffusé dans de nombreux secteurs une inquiétude, qui a troublé, après le Concile, la conversation à l'intérieur même de l'Église et, autour d'elle, la clameur des publicistes ». Paul VI, sans cacher les difficultés de cette mise à jour, concluait ainsi : « nous pensons qu'il s'agit là d'un "signe des temps", une grâce du Seigneur, la possibilité offerte aujourd'hui à l'Église de s'occuper elle-même de sa propre réforme. [...] Entendu dans son sens authentique, que nous puissions faire nôtre le programme d'une réforme continue de l'Église : *Ecclesia semper reformanda* ».

¹Merci à la revue *Aggiornamenti Sociali* pour avoir autorisé la publication de ce texte, fruit d'une nouvelle élaboration de l'Editorial du mois de janvier 2010 (pp 9-14). L'insistance sur l' "aggiornamento" est liée, dans le texte original, au titre de la revue que, prophétiquement elle avait déjà mis en évidence au début des années 50.

Porteur d'un dynamisme, l'«aggiornamento» est donc un programme, une manière d'être, et non quelque chose d'établi une fois pour toutes. **L'Église se découvre toujours en un processus de réforme**, elle doit continuellement affronter les tensions entre sa dimension historique et la fidélité à la mission reçue, tensions très fortes aujourd'hui encore, comme le montrent chaque jour les commentaires. Ce processus exige un discernement constant, consistant avant tout à apprendre à lire les signes des temps, sur l'invitation du Concile lui-même : «Pour remplir ce rôle, il est du devoir permanent de l'Église de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile de façon que, de manière adaptée à chaque génération, elle puisse répondre aux éternelles interrogations des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques»².

1. Foi et société aujourd'hui

Se préparer pour une telle tâche, selon le mandat conciliaire, pose immédiatement aujourd'hui le problème de **l'interaction entre les instruments de diagnostic, en particulier ceux des sciences sociales et la foi** selon laquelle se modifie la lecture des «signes des temps». Le besoin d'une telle articulation est bien exprimé dans l'encyclique *Caritas in veritate* (2009) de Benoît XVI ; « Face aux phénomènes auxquels nous sommes confrontés, l'amour dans la vérité demande d'abord et avant tout à connaître et à comprendre, en reconnaissant et en respectant la compétence spécifique propre à chaque champ du savoir. La charité n'est pas une adjonction supplémentaire, comme un appendice au travail une fois achevé des diverses disciplines, mais au contraire elle dialogue avec elles du début à la fin ». (n. 30).

On ne peut ignorer que, malgré ce que l'on appelle le «retour du religieux», la société s'est progressivement éloigné de l'humanisme chrétien, de cette vision de l'homme et du monde qui fonctionnait comme fondement rationnel pour tous et sur lesquels se greffait «naturellement» la foi chrétienne. D'autre part, pour bien des raisons, il faut se rendre compte que **l'objectif de reconstruire une «nouvelle chrétienté» n'a pas de prise réelle**. Dans ce contexte, le rapport des communautés chrétiennes avec la réalité dans laquelle elles vivent s'est profondément transformé. Leur présence dans le social et leur manière de faire entendre leur propre voix dans le débat public, s'est en effet beaucoup modifié.

L'engagement social, dans ses expressions collectives, a du mal à individualiser ce qui distingue l'identité chrétienne et par conséquent ce qu'elle peut offrir. Elle semble souvent lointaine pour ceux qui s'y engagent quotidiennement, presque déconnectée de la réalité sociale et politique. Et il n'est plus évident, pour les croyants, d'expliquer leur foi, à eux-mêmes, ou aux

²CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, 1965, n. 4.

autres. Ceux qui savent parler de la foi qui les anime, le font davantage en termes personnels et communautaires, et ils ne sont pas en mesure de la confronter à la société. Là réside la **difficulté à comprendre et à vivre la dimension sociale et politique de la foi**.

Il serait grave, cependant, de se résigner à une société sans foi, comme à une foi sans société : il en va du futur même de l'une et de l'autre, comme le disait déjà le Concile, «on peut légitimement penser que le futur de l'humanité soit remis dans les mains de ceux qui sont capables de transmettre des raisons de vie et d'espérance aux générations de demain» (*Gaudium et Spes*, n. 31). Le vrai défi de la lecture des signes des temps semble être, aujourd'hui, celui de **retrouver la foi, même dans les pratiques sociales**. Mais de quelle foi s'agit-il ? Pour répondre, laissons-nous provoquer par le théologien Christoph Theobald : « Sans aucun doute une foi élémentaire, qui n'a pas besoin de se comprendre immédiatement comme foi en Dieu ou une foi explicite dans le Christ, même si, dans les récits évangéliques celle-ci surgit dans le contact avec le Christ, alors qu'elle est déjà opérante dans ses interlocuteurs : "Femme, ta foi t'a sauvée" (*Marc 5, 34*) »³. Et il explique : « On peut interpréter ce "crédit" fait à la vie comme un acte nécessaire pour vivre sans qu'il soit immédiatement escompté, un acte chaque fois miraculeux, que personne ne peut faire à la place d'un autre, mais que seulement la rencontre avec d'autres, à l'intérieur d'un tissu social donné peut rendre possible. Il peut s'agir d'un acte courageux de résistance face à une maladie individuelle ou d'un malaise collectif, [...] dans chaque cas cela montre que cette "foi" est la manifestation d'une victoire qui résonne encore dans le mot "con-viction" » (*ivi*). Le « signe des temps » à rechercher est donc cet **acte de confiance dans le « mystère » de la vie**, quand la peur cède le pas à la confiance et au «courage d'être» ; un acte pour lequel on ne met pas seulement en jeu quelque chose, mais sa propre existence, sans aucune garantie.

Cette « foi », comprise comme courage d'affronter le futur, se caractérise par sa force d'irradiation et par sa capacité « contagieuse ». Elle ne se donne jamais à l'état pur et reste mêlée à des événements d'un autre type, produits ou amplifiés par l'opinion publique et ecclésiale. **La discerner n'est pas facile** et demande que l'on adopte une perspective sur le moyen et le long terme, afin de ne pas se laisser prendre par des enthousiasmes faciles, et de la mesurer avec le caractère concret des questions que l'actualité politique et sociale nous propose continuellement. C'est un devoir auquel une revue mensuelle peut apporter sa propre contribution grâce à sa périodicité. Ici, toujours avec l'aide de Ch. Theobald, nous nous limitons à ébaucher quelques questions de fond, à l'horizon desquelles on pourra affronter le discernement de problèmes concrets.

³Christoph Theobald, « Lire les signes des temps. Dimension sociale et politique de la foi », in *Etudes*, 2 [2006] 204, auquel ce texte est profondément débiteur.

2. S'engager pour le développement de la démocratie

Aujourd'hui nous sommes bien conscients de **la fragilité des institutions démocratiques** : il suffit de lire les titres des principaux journaux. Les menaces sont multiples : de la transformation des citoyens de notre société du bien-être en individus uniquement attirés par des intérêts privés, au développement démesuré d'une économie mondiale difficilement gouvernable sur le plan national, des politiciens qui proposent leurs propres dynamiques et stratégies populistes à une diminution progressive de la solidarité dans tous les secteurs de la population.

Une difficulté propre à toutes les sociétés sécularisées, fait son apparition : leur incapacité structurelle à se présenter comme corps unique. Cette insuffisance survient au moment où elles ont perdu une instance dans laquelle se projeter symboliquement pour se reconnaître une au-delà des multiplicités individuelles, qu'il s'agisse de la religion, du roi, de la patrie ou du peuple. Dans ces conditions, **le fondement du lien social devient invisible** et souvent on en cherche des substituts. La démocratie fatigue, justement parce qu'elle est privée d'un point d'appui – la base elle-même sur laquelle elle se constitue, le *demos*, le peuple – et elle le recherche sur un territoire pré-politique, pré-démocratique, ou même religieux. Le retour à la sphère publique de tels territoires et des ressources symboliques qu'ils offrent, bien que d'importance capitale, ne peut cependant devenir un raccourci pour éviter le **patient travail**, composé de tentatives de médiations et de conflits, **pour inventer et construire tous ensemble le futur de notre société**. Comme l'avait soutenu celui qui était alors le card. Ratzinger : « En effet, la garantie de la coopération commune en se structurant au droit et à l'administration juste du pouvoir est le motif essentiel [pour] définir la démocratie comme la forme la plus adéquate d'organisation politique »⁴.

Dans cette situation de fragilité démocratique, la distinction introduite plus haut, grâce à Christoph Theobald, entre foi élémentaire et foi explicitement chrétienne, assume une valeur politique et sociale. Comment imaginer, en effet, une institution de la société dépourvue de foi « anthropologique » qui « fasse crédit » au futur sans l'obscurcir par des visions idéologiques ou des intérêts purement particuliers ? il n'y a aucun doute, le rôle des chrétiens est de **discerner les signes de cette «foi»** quel que soit le lieu où ils se manifestent dans la société, de les **apprécier et de les encourager**, mais aussi de «les faire croître». Cela signifie surtout identifier les personnes « significatives » dans lesquelles cette foi s'incarne, quelle que soit leur appartenance, et même d'en former de nouvelles.

Il n'est pas risqué d'affirmer qu'aujourd'hui, même la démocratie est une question de foi. Face aux nombreuses « tentations », technocratiques ou

⁴Habermas J. – Ratzinger J., *Ethique, raison et Statut libéral*, Morcelliana, Brescia 2004, 43 s.

populistes (en Italie nous sommes bien placés pour le savoir), la pratique politique comme les discussions sur les priorités entre les biens sociaux primaires et sur les objectifs de moyenne et longue période d'un bon gouvernement n'a pas seulement besoin de personnes expertes dans l'utilisation des ressources que la démocratie met à disposition pour la construction d'une société plus juste – devoir d'autre part fondamental –, mais a aussi besoin de témoins sachant convaincre, avec les mots et l'engagement, qu'il vaut la peine de **poursuivre le débat démocratique et d'y participer activement**, quelle que soit la position que l'on occupe dans la société.

3. Faire grandir une culture laïque

L'arrivée de **nouveaux interlocuteurs dans l'espace public** – citoyens ou non, d'autres religions ou positions idéologiques – est une évidence. Celui qui participe au débat sur la société devrait pouvoir le faire à partir de sa propre identité et de ses propres ressources, acceptant par ailleurs les règles élémentaires de la communication. Cela demande un temps d'apprentissage et la capacité d'un retour réflexif sur soi-même et sur ses propres positions de la part de tous les interlocuteurs.

Difficultés et résistances peuvent ainsi apparaître à divers niveaux, même de la part de celui qui veut **mettre sur le même plan toutes les croyances**, mettant en évidence seulement le plus petit dénominateur commun (relativisme) : c'est une opinion très répandue, au bon sens apparent. Les religions deviennent interchangeable, la société se révèle insensible et n'a plus d'opinion sur les différentes manifestations religieuses, intimement liées, d'autre part, aux expressions culturelles et artistiques et au patrimoine éthique de l'humanité.

Il semble plus prometteur, pour nos sociétés européennes de **compter sur la capacité des religions à s'interroger les unes les autres** et à opérer un retour critique sur elles-mêmes, sur la base de la confiance dans l'usage de la raison. C'est ce que propose également la *Caritas in veritate* : « L'exclusion de la religion du domaine public, comme, par ailleurs, le fondamentalisme religieux, empêchent la rencontre entre les personnes et leur collaboration en vue du progrès de l'humanité. La vie publique s'appauvrit et la politique devient opprimante et agressive. [...] Dans le laïcisme et dans le fondamentalisme, la possibilité d'un dialogue fécond et d'une collaboration efficace entre la raison et la foi religieuse s'évanouit. La raison a toujours besoin d'être purifiée par la foi, et ceci vaut également pour la raison politique, qui ne doit pas se croire toute puissante. À son tour, la religion a toujours besoin d'être purifiée par la raison afin qu'apparaisse son visage humain authentique » (n.56).

Le défi, pour les chrétiens, est d'**entrer dans cette perspective à partir de leurs propres ressources théologiques, spirituelles et éthiques**, invitant les

autres à faire de même. Le résultat n'est pas garanti. La violence, même religieuse, traverse notre société ; mais c'est justement pour cela que ceux qui, partout, savent mettre en jeu leur propre existence et faire le premier pas, en s'approchant des autres avec compassion et en acceptant le risque de porter et de prendre sur eux l'éventuelle violence ou l'échec de la rencontre, ont une importance vitale.

L'Église, assumant ce risque, pourrait ainsi montrer qu'il est possible **d'engendrer un processus commun pour déchiffrer les paradoxes du vivre ensemble** sans renoncer à ses propres ressources. Paradoxe pratiqué dans le respect d'une possibilité de communication dont les limites se découvrent progressivement. La société qui est constamment menacée par la menace de la violence, a besoin d'être pacifiée par la redécouverte et, si c'est le cas, par l'invention de règles partagées par tous et à travers l'expérience concrète de pratiques communes qui tracent un parcours d'éducation si il est vécu ensemble.

Giacomo Costa SJ
Italia

Original italien

La foi chrétienne exige justice et réconciliation

Gabino Uríbarri SJ

Le croyant est une personne qui se caractérise par sa foi. En ce qui concerne la foi chrétienne, si l'on suit le Credo, il s'agit d'une foi clairement trinitaire, et monothéiste. Examinons brièvement chacun des articles du Credo¹, pour voir ce qu'ils nous suggèrent sur notre sujet.

a) Je crois en Dieu le Père

Le Credo commence avec Dieu, le Père tout puissant, créateur de toutes choses, qu'elles soient visibles ou invisibles. La formulation du Credo recueille une conviction biblique, présente tout au long de l'Écriture. Pour aller à l'essentiel, restons sur ce qui suit. Premièrement, Dieu est le créateur de tout (Gn 1-2) et, par conséquent, il n'y a aucun autre principe avec qui il puisse être comparé. Aucune réalité d'aucune sorte ne peut faire que du néant surgisse l'être, (2Mac 7.28) ni que les morts retournent à la vie (Rm 4.17). De sorte que Dieu se distingue de toute autre réalité existante, manifestant son pouvoir, sa majesté, sa souveraineté et sa providence.

Deuxièmement, l'Écriture, en suivant ce chemin, souligne que tout ce qui provient de la main de Dieu est bon (Gn 1,4.10.12.18.21.25.31). La création culmine avec l'être humain qui occupe une place et un rôle prépondérants, parce qu'il est créé à *image et à la ressemblance* (Gn 1.27) de Dieu lui-même. Cette affirmation n'est faite pour aucune autre créature. Ainsi donc, on affirme ici avec force la dignité sans pareille de chaque personne. Tout être humain est dû, pour la foi chrétienne, au projet créateur de Dieu, du Père, qui est aussi un projet amoureux. La création inclut un appel à l'amitié avec Dieu, à la communion avec lui, qui s'exprime précisément par le commandement (Gn 2.16-17). Le commandement n'est pas une contrainte arbitraire ni fastidieuse, mais l'expression de la relation entre le créateur et la créature, qui est articulée à partir de la libre reconnaissance de la seigneurie de Dieu. C'est pourquoi, obéir signifie se situer comme créature devant Dieu, et non pas comme quelqu'un qui prétend être au même niveau. La séduction de la tentation, par la bouche du serpent : « vous serez comme des dieux » (Gn 3.5), joue précisément sur la tentation d'être au même niveau que Dieu, en brisant alors la distance entre Dieu et ses créatures. C'est le moyen par lequel le serpent s'ingénie à tenter et à séduire Ève par une tromperie illusoire (cf. Ex. Spi. 329).

Troisièmement, il convient de réaffirmer, parce que parfois cela n'est pas bien compris, qu'à partir de la création, telle qu'elle est comprise dans la foi chrétienne, non seulement toutes les personnes ont la dignité d'avoir été créées à l'image et ressemblance de Dieu, mais qu'en outre, si nous le lisons bien, le

¹Credo de Nicée-Constantinople (DH 150).

récit n'introduit pas de différences théologiques de degré entre l'homme et la femme. C'est-à-dire, que l'histoire de la création que nous commentons affirme une parfaite égalité entre l'homme et la femme, et ceci, dans les deux récits de la création. Il n'y a pas de doute que Gn 1 est plus clair : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme, il les créa » (Gn 1.27). On ne relève ici aucune différence entre l'homme et la femme. Il en est de même dans Gn 2, mais d'une manière plus sophistiquée. Adam en voyant Ève formée à partir de sa côte, s'exclame : « Cette fois-ci, voici l'os de mes os et la chair de ma chair » (Gn 2.23). C'est-à-dire, qu'Adam souligne l'identité et l'égalité. En outre, comme le souligne Théophile d'Antioche², ce qui était ici en jeu précisément c'était le monothéisme : il n'y a pas d'un côté un dieu masculin pour les hommes d'où ils procéderaient, et un autre, féminin, pour les femmes, qui les aurait créées. Un seul Dieu, dans un seul processus créateur unique, a créé à égalité l'homme et la femme. Le monothéisme créateur chrétien est la meilleure garantie de l'égalité entre les hommes et les femmes et de leur commune dignité.

b) Je crois en seul Seigneur Jésus-Christ

Le second article du Credo est le plus long. Il se focalise sur Notre-Seigneur Jésus-Christ, ses origines éternelles, son incarnation, sa mort, sa résurrection, et sa venue future pour juger. Le Credo ne développe pas les mystères de la vie du Christ au-delà d'une allusion rapide à son incarnation, sa naissance, sa mort et sa résurrection. Mais il nous place directement devant le Seigneur Jésus.

À propos du ministère de Jésus, je choisis simplement trois aspects bien connus. Premièrement, le ministère de Jésus s'est axé sur la prédication de l'irruption du royaume de Dieu (ex. Mc 1.14-15), lié à sa personne (ex. Lc 11.20), comme bonne nouvelle pour tous, mais d'une manière particulière pour les pauvres (ex. Lc 4,18 ; cf. Is 61,1) les malades et les pécheurs (ex. Mc 2,17). Jésus est venu spécialement pour sauver ceux qui étaient perdus, fait illustré magnifiquement par Lc 15. Face à ceux qui murmurent contre Jésus parce qu'il fait bon accueil aux pécheurs et mange avec eux, le Seigneur Jésus, le bon pasteur, répond par trois paraboles : la brebis perdue, la drachme perdue et le fils perdu. En outre, l'explication du comportement de Jésus se réfère à la joie qui éclate dans le ciel lorsqu'un pécheur perdu est sauvé (Lc 15,7.10). Dans le cas du fils prodigue, l'allusion au Père (Dieu) paraît assez évidente dans l'ensemble de l'Évangile. Ensuite, la conduite de Jésus est l'expression de son union avec le Père ; elle montre que Jésus, dans son ministère, est inspiré par sa relation avec le Père et révèle le visage miséricordieux de ce Dieu.

Deuxièmement, dans cette optique, une des caractéristiques du ministère de Jésus consiste en un message selon lequel personne n'est exclu du Royaume.

²*Ad Autholicum*, II, 28.

Toute personne peut entrer dans le Royaume de Dieu s'il se convertit. Ni la race (ex. Mt 8.11-12), ni le genre, ni le statut social, ni la pureté ne peuvent être un motif d'exclusion du Royaume de Dieu. Dans le groupe de Jésus, il y avait des femmes (ex. Lc 23.49) et plusieurs femmes ont été guéries par Jésus³. Jésus a guéri des lépreux qui, en Israël, étaient considérés impurs et porteurs d'impureté. Toutefois, Jésus s'approche d'eux et les touche (ex. Lc 5,12-13). Ainsi, à l'évidence, l'un des traits du ministère de Jésus est son caractère nettement inclusif en vertu duquel il rend leur dignité à ceux qui l'ont perdue⁴. Jésus guérit intégralement y compris des péchés par le pardon (ex. Mc 2.1-12) : en guérissant des maladies, en expulsant les démons, il réintroduit ceux qui ont confiance en Lui dans le groupe social et théologique du peuple élu. Dans son ministère, on peut penser à juste titre que Jésus réinterprète la sainteté comme miséricorde. Donc, au lieu de « soyez saint comme moi je suis saint » du Lévitique (11.44), il invite à être « miséricordieux comme votre Père est miséricordieux » (Lc 6.36). Cette miséricorde redéfinit les frontières du peuple de Dieu, qui s'ouvre à tous, mais d'une manière particulière à ceux qui sont dans une situation de pauvreté et d'exclusion.

Troisièmement, le Seigneur Jésus s'est identifié d'une manière spéciale aux petits et aux pauvres. Évidemment, le texte le plus connu est la parabole du jugement final : Mt 25,31ss ; mais ce n'est pas la seule occasion. Jésus a également une position choquante pour l'époque envers les enfants (ex. Mt 10.42 ; 18,10).

c) Je crois en l'Esprit Saint

Le troisième article du Credo court le danger d'être l'objet de moins d'attention. Ici, nous professons notre foi en l'Esprit Saint, Seigneur et qui donne la vie. La foi chrétienne reconnaît, non seulement, des points de concentration de l'action de l'Esprit, comme dans les sacrements, mais en cette grande liberté de l'Esprit, qui souffle là où il veut (Jn 3.8). Les apôtres sont étonnés parce que des personnes ont reçu l'Esprit avant le baptême (cf. Ac 10,47). Par conséquent, en mettant en valeur la dimension ecclésiale et sacramentelle de l'Esprit, on annonce aussi son universalité. Par l'Esprit, Dieu habite les créatures, qui viennent des mains de Dieu, et il les reconduit doucement vers lui, si les créatures ne s'obstinent pas à empêcher le dynamisme de l'Esprit de Dieu présent en elles. La contemplation pour parvenir à l'amour aboutit clairement à la croyance en la présence de Dieu dans les créatures.

³Cf. E. ESTÉVEZ, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: Una nueva mirada*, U.P. Comillas - San Pablo, Madrid 2008.

⁴Cf. R. AGUIRRE, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994.

d) La foi

Pour nous les chrétiens, notre foi n'est pas une opinion de plus parmi de multiples autres opinions. Elle exprime la conviction la plus intime qui donne sens et corps à l'ensemble de la réalité, et marque la règle d'une action morale en cohérence avec le sens des choses, en commençant par les personnes et en suivant toute la réalité dans son ensemble. Par conséquent, même si dans le panorama social, dans un contexte multiculturel et multireligieux, elle peut apparaître comme une opinion de plus parmi beaucoup d'autres, pour nous ce n'est pas le cas. Le panorama multiculturel ne possède pas de connotation négative pour la foi chrétienne, puisque lors de la Pentecôte, il est dit que toutes les personnes entendirent les merveilles de Dieu dans leur langue propre. Dans le christianisme, il n'y a pas de langue sacrée qu'il faudrait imposer à tous ceux qui se convertissent, mais chacun vit la foi dans sa propre langue, dans sa propre culture, montrant ainsi la richesse de la foi chrétienne et sa capacité d'annoncer dans les différentes langues et les cultures⁵.

Le christianisme ne peut opter pour le fondamentalisme, parce que nous chrétiens, nous sommes convaincus que la foi chrétienne, reflétant authentiquement la vérité de Dieu, de l'homme et du monde, est un cadeau et une grâce de Dieu, qui ne limite pas la liberté. Imposer la foi est un contresens. On peut proposer la foi avec joie, avec conviction et avec le témoignage d'une vraie vie qui en procède, mais on ne peut jamais l'imposer. D'autre part, la foi chrétienne non seulement depuis les Pères apologistes du II^e siècle, mais aussi depuis 1Pe 3.15 insiste sur la nécessité que nous avons, nous les chrétiens, d'expliquer notre espérance à qui nous le demande et de le faire, en outre, « avec douceur et respect » (1Pe 3.16). Finalement, le fondamentalisme, comme attitude religieuse, ne cadre pas avec les paramètres de la foi chrétienne.

En outre, le Concile Vatican II a préconisé comme attitude face au monde et aux autres religions le dialogue, dialogue qui n'implique ni l'amoindrissement des convictions propres, ni l'abandon de la mission⁶. Il a déclaré que le dialogue est le lieu privilégié de la rencontre avec les autres, qui sont différents et qui pensent différemment.

D'autre part, la foi chrétienne possède une dimension publique et politique inhérente. Tout d'abord, la foi produit des réalités sociales et publiques. L'Église est une réalité à caractère historique et social ; les sacrements génèrent par leur propre dynamique des effets juridiques. La foi chrétienne ne peut se réduire à des convictions personnelles, subjectives ou à des émotions intérieures. Pour le christianisme, l'Esprit, la foi, cherchent à s'incarner, et à construire une histoire. C'est pourquoi, la foi est non seulement exprimée et

⁵Cf. G. URIBARRI, *Multiculturalidad. Una perspectiva teológica*: Razón y Fe 253 (febrero 2006) 131-142.

⁶CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX ET CONGRÉGATION POUR L'ÉVANGÉLISATION DES PEUPLES, Instruction *Dialogue et annonce* (19.05.1991) : *Acta Apostolicae Sedis* 84 (1992) 414-446

proclamée publiquement, mais elle produit aussi des réalités sociales, politiques, culturelles, comme ce fut le cas tout au long de l'histoire, pour les hôpitaux, les écoles, des asiles, les coopératives, etc. Une foi qui ne produirait pas de culture et qui ne se concrétiserait pas par des institutions sociales et publiques serait une foi amputée de son d'incarnation dynamique. C'est pourquoi, même si la foi ne supprime pas la politique et n'emploie pas ses armes, elle ne peut cesser de s'intéresser à tout ce qui concerne l'espace public et la coexistence sociale, puisque sur ce terrain se joue le fait qu'elle peut concrétiser sa dynamique propre concernant la personne humaine, et qui est la coexistence réussie entre les êtres humains et le plan de Dieu ou sinon la foi elle-même serait infirme. Ce n'est pas par hasard que la théologie a développé tout le vaste corpus doctrinal en matière économique, sociale et politique qu'est la doctrine sociale de l'Église.

e) Foi chrétienne, justice et réconciliation

De ce point de vue, il n'y a pas de doute que la foi chrétienne inclut dans sa propre dynamique l'élan pour travailler courageusement pour la justice et la réconciliation⁷. Ceci n'implique pas que la foi s'épuise dans cette dynamique, parce que la charité va toujours au-delà de la justice, et l'amour des ennemis suppose un surcroît de générosité au-delà de la réconciliation, bien qu'il aille dans cette même direction. Toutefois, aussi bien le travail pour la justice que la réconciliation sont les exigences minimales inhérentes et substantielles de la foi. Pourquoi ?

Si toutes les personnes possèdent la même dignité en tant que créature de Dieu, les traiter avec la dignité que Dieu leur a conférée, fait partie des éléments intrinsèques de la foi en un Dieu créateur de tous sans distinction de sexe, de race, de culture, de religion, de condition sociale. Et si nous avons tous un même Dieu Père, nous sommes tous radicalement des frères. De sorte que la discrimination, l'injustice ou la haine sont incompatibles avec la réalité qui nous est propre.

En s'adressant à tous dans sa prédication, le Seigneur Jésus a redéfini les frontières du nouveau peuple de Dieu, du nouvel Israël, en incluant les publicains et les prostituées, les malades, les pécheurs, les juifs et les gentils, une humanité qui n'arrive pas à être réconciliée avec Dieu et avec elle-même et qui n'a pas atteint encore ce qu'est le dessein de Dieu porté par Jésus-Christ. Il a détruit le mur de séparation entre juifs et gentils (Ef 2.14), qui générerait de la haine et il nous a chargés, selon Paul, du ministère de la réconciliation (2Cor 5.18), pour poursuivre sa propre œuvre rédemptrice de réconciliation. En outre, le Seigneur Jésus s'est consacré spécialement aux pauvres, aux exclus sociaux et

⁷Ces aspects sont développés d'une manière plus concrète lors de la CG 32, d. 4; CG 34, d. 3; CG 35, d. 3.12-36 (réconciliation).

aux petits, en s'identifiant à eux. C'est pourquoi, suivre Jésus inclut en soi le travail pour les exclus, pour les réconcilier avec la communauté et les réintégrer dans la société. L'option préférentielle pour les pauvres est une composante implicite de la foi christologique de l'Église, comme nous l'a récemment rappelé Benoît XVI⁸.

L'Esprit est présent dans toutes les créatures et dans toutes les personnes, car Dieu veut habiter en elles et les porter à la plénitude de la vie en Christ (Ef 4.13). C'est pourquoi, en rencontrant d'autres personnes, nous nous trouvons devant des créatures du Père, pour lesquelles le Christ a versé son sang, et dans lesquelles l'Esprit veut habiter pleinement.

Cette conviction chrétienne a fonctionné comme levain dans la pâte de la culture occidentale, pour produire la conviction de l'existence de droits de l'homme universels et inaliénables⁹. C'est une grande contribution du christianisme à une coexistence plus humaine et à la civilisation. Une des lignes de travail sera, sans doute, en pleine résonance avec la foi, la sauvegarde des droits de l'homme, qui peut être partagée avec beaucoup d'autres personnes, religieuses ou non.

Il y a sans doute d'autres lieux de rencontre avec d'autres religions, par exemple dans le travail pour la paix, pour la préservation de la création, pour le respect du sens transcendant de la vie du début à la fin, pour un ordre économique mondial plus juste, pour des règles de commerce qui profitent aux plus pauvres, pour les droits des autochtones et des peuples indigènes, pour la dignité et l'égalité de la femme, pour les réfugiés et déplacés de force, pour les travailleurs aux contrats précaires, etc. Dans tous ces domaines nous chrétiens, nous sommes appelés à apporter notre grain de sable et nos convictions. Notre foi trinitaire nous pousse à refléter dans l'ordre social et public nos convictions fondamentales. Ceci ne nous empêche pas de nous enrichir, d'apprendre, de collaborer et de nous interroger sur les valeurs d'autres traditions religieuses et des personnes de bonne volonté.

Gabino Uríbarri Bilbao SJ
Espagne

Original espagnol
Traduit par Benoît Coppeaux SJ

⁸Discours à la CG 35, § 8.

⁹L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *En defensa de los humillados y ofendidos. Los derechos humanos ante la fe cristiana*, Sal Terrae, Santander 2005.

La foi qui nous conduit à la justice et à la réconciliation dans un monde multiculturel et multireligieux

Alfredo Ferro SJ

Avec la crainte d'être simpliste, je crois que la foi, qui part de l'expérience, est plus vitale et moins théorique. Aujourd'hui, nous relient la raison, le dogme et sa formulation, à la pratique ou à l'action et en définitive à la vie, et c'est cela que nous essaierons de montrer. Jacques, déjà, affirmait dans sa lettre pastorale qu'une foi sans les œuvres est une foi morte (Jc 2,17). Cependant cet essai qui veut aborder le titre de l'article, ne prétend pas approfondir le thème de la foi, il est plutôt un essai modeste voulant répondre à une question : *Quel type de foi nous conduit à la justice et à la réconciliation dans un monde multiculturel et multireligieux ?*

Partant d'une expérience de foi et d'une foi personnelle et collective, (bien que nous devrions nous demander à quel type de foi nous nous référons) nous sommes appelés à lutter pour la justice et la réconciliation. Ces mots sont forts et ils exigeraient de nous quelque éclaircissement ou un autre type de traitement, mais il nous semble plus convenable de nous demander d'abord quelle est cette FOI qui devient réconciliation et justice.

Le mieux pour commencer cette conversation est, sans doute, de nous situer dans le monde qui est celui dans lequel nous devons vivre et à partir de la situation actuelle que nous avons dénommée pluriculturelle et plurireligieuse, de plus en plus affirmée et reconnue, bien que certainement peu assimilée. Nous vivons dans un contexte où le différent, le divers, apparaît avec plus de force ; il émerge pour se manifester comme étant « autre », s'affirmant et cherchant son identité propre, justement parce qu'il a été caché, opprimé ou méconnu. C'est une diversité de plus en plus grande, parfois niée consciemment ou inconsciemment, car elle peut se convertir en une menace pour ma sécurité, pour ma vérité, pour ma tranquillité, et qui devient de plus en plus évidente avec la mondialisation.

De façon plus concrète, je citerai un exemple, comme le suggère avec sagesse dans un essai notre P. Alonso Rodriguez SJ, digne de mérite et classique de la spiritualité, en écrivant : « *ce qui se confirme par quelques exemples* ». Je veux me référer à mon expérience personnelle au cours de laquelle, déjà lors de mon noviciat dans la Compagnie de Jésus j'ai rêvé d'aller dans les « missions », de m'offrir en une « oblation de plus grande estime et moment », et de suivre Jésus selon les enseignements de notre Père Ignace. Lorsque j'étais étudiant, j'ai demandé d'être envoyé en Afrique pour une expérience apostolique, ce qui est devenu, pour moi, une grâce particulière. Je dois reconnaître, que ce fut une expérience de grand impact, non pas pour la pauvreté que j'ai vécue dans l'ancien Zaïre, aujourd'hui République Populaire du Congo, sinon pour ce

qu'elle a signifié pour moi : rencontre et/ou incompréhension, avec une réalité et une culture si différentes des miennes. J'ai alors pris conscience que l'Occident et l'Église Catholique, que notre foi basée sur une histoire, une tradition et une culture, aussi riches soit-elles, étaient une expérience parmi beaucoup d'autres expériences de foi et de culture. J'ai compris surtout de manière douloureuse et merveilleuse, que nous n'étions pas en possession de la Vérité que nous étions convaincus de posséder. La perte de cette illusion nous a fait tant de mal. Mais ne croyons pas qu'il s'agisse seulement d'un problème de l'Église catholique ou des églises en général, c'est aussi le problème de nos sociétés et de l'économie libérale ou du capitalisme en général - c'est la fin de l'histoire comme le suggère le célèbre livre de Francis Fukuyama publié en 1992. Et ce qu'il y a de pervers dans tout cela, c'est que cette 'Vérité', qui nous opprime, nous enferme, nous isole, et nous empêche tout dialogue, toute réconciliation, et toute justice, ouvre aussi la porte aux fondamentalismes. En quelques mots, j'ai compris qu'il convenait, non seulement de relativiser bien des choses, mais de comprendre que l'unique manière d'« évangéliser », - terme qui ne sonne pas bien dans les contextes qui ne sont pas les nôtres -, était d'entrer dans un véritable dialogue avec les autres cultures, sans impositions ni vérités révélées, apprenant de « l'autre », et, pour cela même, plus qu'« évangéliser », nous laisser « évangéliser ».

Depuis notre continent latino-américain, traditionnellement catholique et occidental, le seul fait de penser qu'il existe dans le monde 1 200 millions de musulmans et qu'eux-mêmes, sont bien différents de moi et de nous, me fait réfléchir. Le contraire, serait de les ignorer, de les méconnaître, ou de considérer que, s'ils sont différents, ils sont mes ennemis. Opinion qui, d'une manière ou d'une autre est véhiculée dans la société occidentale, alimentée en grande partie par l'idéologie dominante en Amérique du Nord.

J'ai l'impression qu'un chemin privilégié, qui n'est pas toujours possible, soit le contact proche avec « l'autre », ou la tentative de nous rendre « prochains » comme dans le cas du Bon Samaritain. Je me réfère ici à la rencontre avec d'autres cultures, ou d'autres religions. Au-delà de la multiculturalité qui peut être une constatation un peu passive, nous pouvons nous situer face à ce que nous pourrions appeler un défi, et c'est l'interculturalité ou l'interreligiosité. Les autres cultures, les autres religions, ne sont pas seulement elles en elles-mêmes, elles sont pleines de contenu, de richesse spirituelle, de visions, coutumes, logiques, regards, traditions, musiques, rythmes, danses, nourritures, diversions, rituels, croyances et pratiques religieuses.

Je suis convaincu qu'à partir d'une expérience spirituelle profonde de foi dans la vie, dans les êtres vivants et, dans notre cas si l'on veut, à partir d'une foi comme celle de la vie chrétienne, qui croit dans le Dieu de la vie qui se fait chair, - pas seulement homme - c'est-à-dire nature et s'incarne dans « l'autre », nous ne pouvons pas comprendre notre propre moi sans « l'autre ». Rien n'est

plus évangélique, selon moi, que la rencontre avec le différent et, plus que jamais, j'ai l'impression qu'elle représente l'expérience profonde de Jésus. En effet c'est de qui lui donne une grande liberté et le conduit à pratiquer la « miséricorde » comprise comme étant la capacité de se déchirer à partir du cœur, qui sent les entrailles de l'autre et de préférence, celui qui souffre et dont la vie est menacée.

Il est de plus en plus clair que la mission de Jésus n'était pas, et n'a jamais été, de fonder une Église. Je crois qu'il n'a jamais rêvé de cela, ni de définir une foi, une loi, des principes, une doctrine ou des rites, mais bien au contraire, de faire de sa foi une vie, qu'Il a tissée avec son peuple et avec ses voisins. C'était la foi qu'il avait dans le Dieu Père, l'*Abba* qui prend soin et compatit ou dans le Dieu de la promesse et de l'espérance, qui annonce une terre où coule le lait et le miel, ou dans le Dieu de la vie et non de la mort, du permanent renouveau et de la fécondité pour qu'il y ait vie et vie en abondance comme nous le dit l'évangile de Jean.

La vie de Jésus, est un engagement incontestable avec les déshérités, les exclus et les marginaux de l'histoire, que ce soit pour des raisons économiques, sociales ou culturelles, car ils ont toujours été et continuent à être considérés inférieurs : parce qu'ils sont pauvres, parce qu'ils ont d'autres traditions, d'autres coutumes, d'autres vérités, d'autres pensées, d'autres rituels ou religions. C'est celle-là la foi, la foi en Jésus-Christ que nous confessons. Il est Celui à qui nous nous référons et, à partir de Lui, nous voudrions vivre notre propre expérience de foi limitée, fragile et toujours nouvelle, partagée aussi, sans manquer de reconnaître qu'il existe une tension permanente et stimulante, remplie de doutes, d'inquiétudes, d'incertitudes, mais qui, en même temps, se confirme dans la confiance que ce sera cette FOI, qui pourra répondre aux désirs ardents de justice et de réconciliation.

La pratique de Jésus, reflétée dans tout l'évangile est celle de l'inclusion, et cette inclusion se manifeste dans sa relation et dans sa rencontre avec le lépreux qui ne peut entrer dans la ville, avec le collecteur d'impôts, qui est contesté pour être l'allié de l'empire, avec la prostituée sur qui sont jetées des pierres, avec le militaire qui est un traître, avec l'étranger qui n'est pas bien vu parce qu'il ne suit pas les rites et les coutumes de la religion traditionnelle, avec le riche qui craint pour sa fortune, mais qui veut se convertir, et avec tant d'autres qui viennent le rencontrer.

Nous pourrions dire qu'aujourd'hui dans notre société occidentale, l'exclusion est un des résultats du modèle socioculturel et économique hégémonique qui nous est imposé et qui tend de plus en plus à l'homogénéisation. Parfois, nous nous interrogeons sur les causes des guerres idéologiques, des guerres religieuses ou des guerres d'opinion qui produisent violence et polarisation. Pensons à nos pays d'Amérique Latine et rappelons-nous quel été le contexte dans lequel nous avons été formés et où nous avons

grandi. Nous étions convaincus qu'il existait une pensée unique, la raison infaillible, le critère indiscutable, la religion véritable, la culture la plus civilisée,...etc. C'est ce même système, basé sur les monopoles des moyens massifs de communication aux mains de puissants qui défendent leurs intérêts, qui incarne une foi déterminée, qui s'accroche à des vérités, principes ou traditions, alimentant les possibilités réelles de la soumission, de la domination, des affrontements et de la confrontation qui, à leur tour, produisent dogmatismes et fondamentalismes. Nous nous trompons nous-mêmes quand nous croyons que les fondamentalistes ce sont les musulmans ou les Ayatollahs. Ce sont des idées reçues. Nous alimentons au fond de nous-mêmes le conflit et la confrontation, car il nous en coûte énormément de reconnaître les différences et nous nous habituons à fabriquer des ennemis. Il y a quelques jours, en voyage dans le métro, j'ai rencontré un groupe de personnes qui allaient à une fête de carnaval et qui sur leurs chemisettes avaient imprimé une consigne intéressante : « *le différent est normal* ».

Si nous parlons de réconciliation dans ces contextes c'est parce que nous avons besoin. d'un processus de prise de conscience et de contrition du cœur, de nous immerger dans un long rituel prolongé de purification ou d'exorcisme des forces du mal, qui nous ont asservies et nous ont empêché de voir les autres rives, les autres courants, les autres sentiers, les autres directions, puisque nous nous sommes échappés de la croisée des chemins.

La dernière Congrégation Générale 35 ratifie notre mission de servir la foi, de promouvoir la justice et le dialogue avec d'autres cultures et religions à la lumière du mandat apostolique, dans une perspective de réconciliation avec nous-mêmes, avec les autres, avec la nature et avec Dieu (CG 35,3,12). C'est aussi une réconciliation avec l'histoire qui est différente, mais non unique ; avec les cultures oubliées et soumises (comme le sont, dans notre continent, les communautés africaines et indigènes envers lesquelles nous avons une dette historique) ; avec les religions de ceux qui croient en un Dieu qui n'est pas le nôtre, mais qui lui aussi est Dieu ; avec les églises et avec notre propre église, où le salut existe en-dehors d'elle et ; ce qui est le plus nouveau et le plus stimulant, avec la nature qui doit nous aider à tout intégrer, mais que malheureusement, nous avons dominée sans la respecter. C'est un appel à revenir à une sorte d'animisme où nous rencontrons le Dieu de la vie dans chaque espace ou dans chaque être et, où cette nature est le lieu privilégié pour apprendre.

Se réconcilier et demander pardon, c'est s'excuser pour tant d'opprobre, tant de manque de respect, tant de despotisme de vérité, tant de superbe, tant de pouvoir et tant d'ostentation pour se lancer à l'aventure d'une foi qui fait justice dans un monde multiculturel et multireligieux.

Durant mes études, j'ai travaillé le thème de la religion populaire et de ses pratiques, que j'ai toujours admirées pour leur grande vitalité et pour leur

richesse. J'ai fait beaucoup d'expériences et de découvertes, durant des années passées avec des communautés campesinas que j'ai accompagnées de près. La non-compréhension en général de ce monde religieux, montre combien nous sommes distants et combien il nous coûte de nous approcher d'autres réalités qui ont d'autres logiques, d'autres pratiques et, finalement, d'autres visions de l'univers. Ce n'était pas la « religiosité populaire » qui s'opposait selon moi à la « religion officielle », car ce terme dénotait déjà un certain mépris. La religiosité populaire, avec ses traditions et cultures populaires, est souvent vue tant de la part de l'académie ou du pouvoir ecclésial, comme une culture de seconde catégorie ou, pire encore, comme un ensemble de pratiques arriérées, magiques ou superstitieuses qui difficilement peuvent faire partie de l'histoire. Il nous devenait donc bien difficile, à partir du pouvoir et de l'institution installée, ou de notre propre formation, de découvrir la richesse de « l'autre » ou de ce qui est « autre ». Il s'agit maintenant d'apprendre de « l'autre », de s'imprégner de « l'autre ». Je me souviens du jour où j'ai invité mon frère Germán, anthropologue, – spécialiste sur le thème religieux, avec qui j'ai beaucoup parlé de tous ces thèmes et qui m'a beaucoup enrichi – à mes classes à la faculté de théologie de l'Université Javérienne, et que l'un de mes élèves lui a demandé s'il ne pensait pas que la « religiosité populaire », dans ses pratiques, avait beaucoup de magie et de superstition. Ce à quoi il a répondu : « Quelle magie plus grande que d'être convaincu qu'un morceau de pain et un peu de vin se convertissent en corps et en sang du Christ ». Parfois cela nous semble tellement normal qu'il nous en coûte de croire et de participer à ce qui n'est pas nôtre, ou à ce que je n'ai pas fait mien, à ce dont je ne me suis pas approprié.

Il s'agit, si nous voulons être plus radicaux en reconnaissant la valeur de chacune des religions ou des cultures, de démonter ce que, faussement, nous avons appelé la lutte en faveur des identités culturelles et religieuses. Rien d'autre : je suis catholique, luthérien, évangélique, orthodoxe, juif ou musulman, ce qui n'est pas du tout facile, pour pouvoir me laisser contaminer par la spiritualité de l'autre, de ses manières de croire, de son idée de Dieu, de ses pratiques. Cela nous rappelle la chanson d'Ana Belén et Víctor Manuel :

Raconte-moi le conte du palmier dattier, des déserts, des mosquées de tes aïeux, donne-moi les rythmes des darboukas et les secrets qu'il y a dans les livres que je ne lis pas. Contamine-moi, mais non avec la fumée qui asphyxie l'air. Qu'ils viennent, mais oui, avec tes yeux et avec tes danses, qu'ils viennent, mais non avec la rage et les mauvais rêves, qu'ils viennent, mais oui, avec des lèvres qui annoncent des baisers. Contamine-moi, mêle-toi avec moi et sous ma branche tu auras un abri. Raconte-moi le conte des chaînes que l'on t'a rapportées des traités et les voyageurs donne-moi les rythmes des tambours et les hauts parleurs du vieux quartier et du quartier neuf. Contamine-moi, raconte-moi le conte de ceux qui jamais ne sortirent du fleuve vert et des boléros, donne-moi les rythmes des buzukis les yeux noirs, la danse inquiète du sorcier contamine-moi. Laisserons-nous arriver la contagion ou la contamination, ou avons-nous peur de reconnaître

l'autre et de nous reconnaître dans l'autre, naturellement cela nous déstabilise, nous enlève la sécurité, nous perturbe. Il est plus facile de demeurer dans ce qui est mien, dans ce qui est nôtre.

Il nous faut revenir à une expérience religieuse hors du rituel formel et de l'institutionnel établi, pour rencontrer uniquement, la foi du quotidien, exprimée dans la douleur, dans la jouissance, dans ce qui est simple, dans la fête, dans la lutte pour la survie, dans le jeu, dans la conversation de tous les jours, dans l'usage du temps et dans tout ce qui fait partie de l'existence de vie profonde et simple lorsque cette foi n'est pas séparée de la vie et sans dichotomies.

La présence quotidienne du différent fait que l'expérience de la foi doit être vécue à partir du respect de la diversité, de l'amour de « l'autre », du « différent ». Il faut questionner les « vérités » qui nous ont été enseignées comme si elles étaient l'unique vérité et reconnaître la valeur de toutes les « autres », ce qui inclut non seulement d'autres individus, mais aussi d'autres cultures, d'autres sociétés et même d'autres religions.

Alfredo Ferro M. SJ
CPAL
Brésil

*Original espagnol
Traduit par Françoise Pernot*

« Le concept de 'Justice' au deuxième synode pour l'Afrique »

Paul Béré SJ¹

Trois notions fondamentales requéraient l'attention de l'Église au deuxième synode pour l'Afrique : la réconciliation, la justice et la paix. Ce sont elles qui définissent pour l'Église en Afrique les défis de l'Évangélisation aujourd'hui. Si l'articulation de ces trois notions n'a pas été systématisée dans les documents préparatoires, chacune d'elles fut cependant l'objet d'une particulière attention. À la suite de l'*Instrumentum laboris*, la *Relatio ante-disceptationem* a pris en charge et développé davantage le concept de justice dans sa dimension biblique. Un regard rétrospectif fait apparaître que ce concept, au synode, avait une double conceptualisation : celle traditionnelle de la tradition romaine *suum cuique tribuere* (à chacun ce qui lui est dû), attribuée entre autres à Cicéron² (la justice distributive) et celle de la Bible qui s'entend comme respect des clauses de l'alliance, qui en réalité aboutit à la justice comme justification.

La justice distributive : « À chacun son dû »

Dans l'*Instrumentum laboris* dont le genre littéraire est celui d'une synthèse des réponses venues des différentes communautés ecclésiales, la notion de justice apparaît sous sa forme commune de « rendre à chacun ce qui lui est dû ». On y lit que Joseph a « offert à Marie, son épouse et à l'enfant en son sein, ce qui leur était dû : la protection de la vie »³. On voit ici une extension de la notion de justice qui attend d'être plus articulée. Cependant, cette interprétation de la maxime traditionnelle s'explique au vu des réalités sociales africaines marquées de flagrantes injustices. En effet, si dans toutes les sociétés de la planète on déplore l'écart entre riches et pauvres, par exemple, le contexte africain interpelle davantage la conscience humaine. Car le sol et le sous-sol africain regorgent d'immenses ressources que l'on exploite et exporte au bénéfice d'autres sociétés non africaines ou d'une oligarchie africaine au détriment des populations africaines elles-mêmes. Il y a donc un problème sérieux de « distribution » des richesses pour assurer le minimum requis à chacun de sorte que tous puissent vivre en toute dignité. Il est vrai qu'au regard des discussions suscitées par une telle compréhension de la justice, ce « minimum » pose problème⁴. Qui devrait assurer cette distribution ?

¹Professeur d'Écriture Sainte auprès de l'Institut de Théologie de la Compagnie de Jésus à Abidjan et Consultant pour le Secrétariat Général du Synode des Évêques.

²Voir Cicéron, *De Officiis* (*Des Devoirs*).

³Synode pour l'Afrique, *Instrumentum laboris*, n.44.

⁴Voir Mathieu Ndomba, « De l'injustice comme violence à la justice comme contenu de l'éthique de la paix », *Akwaba* 2 (2009) 55-63.

Dans les interventions et documents des Pères synodaux, les gouvernements, les acteurs politiques et économiques sont tenus responsables de la distribution inégale des biens produits. On lit en effet dans le *Nuntius* la déclaration suivante : « Quel que soit le niveau de responsabilité attribuable aux intérêts étrangers, on ne peut nier une honteuse et tragique complicité des leaders locaux : des politiciens qui trahissent et mettent leurs nations aux enchères, des hommes d'affaires éhontés qui se coalisent avec les multinationales voraces, des Africains vendeurs et trafiquants d'armes qui spéculent sur les armes légères, cause de la destruction de vies humaines, des agents locaux d'organisations internationales qui se font payer pour diffuser des idéologies nocives auxquelles ils n'adhèrent pas eux-mêmes »⁵. Ce ton de dénonciation des injustices se fonde sur la conception de la justice distributive. En jetant un regard positif sur les efforts fournis par les gouvernants africains, le synode fait preuve de justice. À ceux et celles qui font des efforts, il leur est dû la juste reconnaissance de ce qu'ils font dans les domaines de la politique et de l'économie⁶. À titre d'exemple, le Mécanisme africain d'Évaluation par les Pairs (MAEP) comme organe d'auto-évaluation de la gestion économique et politique reçoit une vive attention du synode.

Dans la lecture du phénomène de la mondialisation, le synode fait une application de la notion de justice distributive. Il constate une situation d'injustice vis-à-vis de l'Afrique. Celle-ci est bafouée et niée, non seulement dans son autonomie de gestion, mais aussi et surtout dans sa culture, et elle est violente dans son âme religieuse, car bien que l'Afrique soit le « poumon spirituel du monde d'aujourd'hui », elle « court le risque d'être infectée par le double virus du matérialisme et du fanatisme religieux »⁷. De fait, des vendeurs de solutions « magiques » de développement manipulent par médias interposés la jeunesse et lui font croire que la culture matérialiste est signe et preuve de développement. Dans un tel contexte, qui doit rendre aux générations actuelles et futures de l'Afrique ce qui leur est dû ?

Ces considérations montrent le besoin et la nécessité d'un concept opératoire d'une justice au plan horizontal. Toutefois, une telle vision de la justice serait insuffisante non dans ses résultats tangibles, mais dans la visée profonde d'une authentique justice. Les Pères synodaux ont alors souligné l'importance de voir la dimension transcendante de la notion de justice à partir des Saintes Écritures servir de point de départ.

La justice-justification dans l'ordre de l'Alliance

Prenant appui sur l'Ancien Testament comme sur le Nouveau, le terme « justice » sera reconceptualisé pour indiquer non plus des « objets »

⁵Synode pour l'Afrique, *Nuntius*, n.36.

⁶Voir Synode pour l'Afrique, *Instrumentum Laboris*, n.8 ; *Nuntius* n.34.

⁷Synode pour l'Afrique, *Nuntius* n.38.

(physiques) à donner, mais des relations à restaurer. C'est l'Alliance biblique qui devient la référence de cette manière de comprendre la justice. C'est dans la *Relatio ante-disceptationem* que l'on voit un travail de reconceptualisation de la justice. Le document rejette « certaines formes sécularisées du concept de justice », à savoir « la simple 'loi du plus fort' », « un compromis social qui évite de plus grands maux », « et les avantages de l'impartialité dans l'application générale d'une loi singulière, sans considération pour la justice naturelle »⁸. Ensuite, il constate la « montée de l'« esprit du capitalisme » également ajouté à l'aliénation du concept de justice hors de toute racine transcendante. La moralité de l'économie, par exemple, était rationaliste et individualiste. Son principal intérêt était le profit, et elle était séparée des demandes de solidarité, d'un *ordo amoris* et de tout lien moral religieux. Par conséquent, toute la notion de justice sociale était éliminée ; et la 'justice' n'était appliquée qu'aux conventions de contrats négociés dans le cadre de la loi de l'offre et de la demande, sans aucune restriction sur l'entreprise individualiste. L'état faisait simplement respecter l'ordre public et les engagements des contrats, mais restait parfaitement neutre quant à leur contenu »⁹.

Pour corriger cette vision, le synode revient à la Parole de Dieu. Il fait noter que le récit de l'histoire du salut dans l'Ancien Testament a manifesté l'incapacité des fils d'Israël à s'élever à la hauteur des exigences de l'Alliance. Ils ont constamment été infidèles à leur partenaire : le Seigneur Dieu. Ce dernier cependant a témoigné sa fidélité en venant au secours de la faiblesse de son peuple. Il l'a restauré dans sa dignité malgré tout. En d'autres termes, il l'a justifié. Ainsi, la justice dont le synode se fera l'écho est celle des Écritures qui la conçoit comme un don de Dieu, où Dieu se révèle de manière éminente et accorde la grâce du salut à ceux et celles qui étaient sans mérite.

Quand la « justice » devient « justification », la personne humaine n'est plus perçue comme capable toute seule de s'ajuster à Dieu et aux autres. Elle a besoin que cette force lui vienne d'ailleurs, c'est-à-dire de Dieu. « Car c'est Lui qui rend le pécheur capable d'entrer en relation de communication et d'Alliance avec Lui et le rend capable de rendre justice »¹⁰. Une fois justifiés, les hommes et les femmes bénéficient de la grâce qui leur permet de faire justice à leur tour. Il apparaît que la dimension transcendante de la justice contient sa propre logique interne qui veut que la personne admise à nouveau dans la relation d'Alliance avec Dieu devienne également restauratrice de relation et de structures justes avec les autres.

La justice dès lors consiste à rétablir les relations originaires d'une Alliance dans laquelle tous les Africains vivraient en fils et filles d'une même famille. C'est cette sorte de justice plus grande que celle des humains, que l'Église

⁸*Ibidem.*

⁹*Ibidem.*

¹⁰Synode pour l'Afrique, Proposition 14.

comme Famille de Dieu se sent le devoir de promouvoir. Cette conception de la justice trouve alors son aboutissement dans la réconciliation dont la paix est le signe. Elle s'enracine dans la relation avec Dieu et se dévoile dans celle des personnes humaines entre elles.

De la justice distributive à la justice justification

La relecture fort rapide que je viens de faire nous montre deux concepts de justice à l'œuvre dans les documents du synode. La question qu'on doit affronter devient celle-ci : « Comment la justice distributive et celle de l'Alliance peuvent-elles se rejoindre ? ». Selon le synode, « la justice de la *diakonia* chrétienne est l'ordre juste des choses et la satisfaction des exigences légitimes des relations. C'est la justice et la rectitude de Dieu et de son Royaume (cf. Mt 6,33) »¹¹. Implicitement donc, on dirait que rendre à chacun son dû où le paradigme de la distribution s'élargit en s'inscrivant « dans un cadre relationnel plus large [qui] permet de rendre compte des aspects de ce qui est dû à une personne ou à un groupe de personnes et (qui) ne correspondrait pas aux structures de distribution »¹².

Satisfaire les exigences de la relation me semble un point d'insistance de la notion de justice, jusque dans sa dimension transcendante. On lit par exemple que la vie de communion entre l'humanité et Dieu revêt un caractère de justice : « l'humanité donnant à Dieu son juste dû. Dans les Écritures, l'humanité donne à Dieu son juste dû quand l'homme 'obéit à la voix de Dieu', 'croit en Lui', 'le craint' et 'le vénère' ; et là où cela manque, l'humanité doit se montrer 'repentante' (Ac 17, 30) »¹³. La dimension spirituelle de la justice devient le moyen par lequel le synode envisage de former l'artisan de justice : l'aider à s'ajuster à Dieu et ce faisant il sera à même de s'ajuster aux autres. Car « la justice ne peut advenir par la seule force de la personne humaine. Elle est un don de Dieu. ... Ce Dieu qui justifie par le Christ ».

Conclusion

Ce bref aperçu du concept de 'justice' dans les documents du deuxième synode des évêques pour l'Afrique a montré qu'en réalité, deux concepts étaient en jeu : la notion traditionnelle de la justice d'une part et la notion biblique de l'autre. L'articulation des deux fut un effort visible dans la *Relatio ante-disceptationem*, mais le thème du synode explique sans doute que l'on soit allé aux questions pratiques où toutes les formes d'injustice interpellèrent la conscience des évangelisateurs. Cependant, derrière les prises de position, on a

¹¹Card. Turkson, *Relatio ante-disceptationem*.

¹²M. Ndomba, « De l'injustice », 60.

¹³Card. Turkson, *Relation ante-disceptationem*.

pu déceler que le concept de justice dominant demeure celui de « rendre à chacun son dû ». Toutefois, l'insistance sur la dimension transcendante fait de celle-ci la condition de possibilité et d'effectivité de la justice distributive. Comme je l'ai relevé, même le paradigme de la distribution s'est élargi pour intégrer des réalités non distribuables, en l'insérant dans la sphère de la relation.

Pour finir, je voudrais relever que pour des pasteurs aux prises avec des situations aussi brûlantes que celle de l'Afrique, on ne doit pas s'étonner que la base conceptuelle de la justice n'ait pas été suffisamment élaborée pour que le concept soit opératoire en vue de l'analyse des situations pastorales. Lorsqu'on dit que « Dieu justifie le pécheur en faisant grâce, et l'homme rend justice à son offenseur en lui pardonnant ses fautes »¹⁴, la place des médiations nécessaires dans l'ordre humain reste en suspens. Comment en effet envisager le pardon dans l'ordre humain des choses comme composante de la justice à l'image de celle de Dieu ?¹⁵

Paul Béré SJ
Côte d'Ivoire

¹⁴Synode pour l'Afrique, Proposition 14.

¹⁵Conceptualiser la « Justice » pour la rendre opératoire demeure un chantier ouvert aussi dans la réflexion philosophique que théologique.

Notre foi jésuite aujourd'hui : une perspective indienne

Veluswamy Jeyaraj SJ¹

Une foi qui protège et qui renforce les pauvres et les dalits
 Une foi qui combat l'injustice et l'inégalité
 Mais une foi qui cherche la réconciliation et non la rétorsion et la vengeance !

Introduction

Le plus grand paradoxe de l'Inde est que, d'un côté, elle est le berceau de grandes religions (Hindouisme, Bouddhisme, Jaïnisme et Sikhisme) et de nombreuses écritures sacrées (les Upanishad, les Védas et les Purâna, la Gîtâ et l'Adi Granth), une terre aux nombreux fleuves sacrés et aux innombrables temples et lieux de pèlerinage, mais aussi le pays des nouveaux gourous et des nouvelles matas. D'autre part, c'est aussi la terre des inégalités et des injustices indicibles, des croyances superstitieuses et des pratiques impies, des gens soi-disant purs et des intouchables impurs ; cette terre sainte abrite aussi bien les plus nobles actes que les plus hideux, les actes les plus attentionnés comme les plus mortels, au nom des Dieux et des Déesses ; aussi bien les bandits et les dacoïts que les pandits et les prêtres fréquentent les temples et les lieux saints pour prier et offrir aux dieux des pujas et des sacrifices avec égale piété et dévotion. C'est ce qui stupéfie tout un chacun en Inde, qu'il soit Indien ou étranger, touriste ou chercheur, missionnaire ou réalisateur de cinéma.

C'est dans ce contexte de paradoxes et de complexités, d'extraordinaires foies et religiosités, que nous, jésuites, sommes envoyés travailler pour promouvoir la justice, la réconciliation, la paix et l'amour du Royaume de Dieu annoncé par Jésus. Dans cet article, j'essaie d'exprimer ce que la justice signifie pour des millions d'Indiens, et je voudrais suggérer quelques pistes et moyens qui me semblent essentiels pour porter et faire avancer notre mission si bien définie comme « service de la foi et promotion de la justice » dans les milieux multi-religieux et multiculturels de l'Inde et de l'Asie du Sud.

L'injustice et l'inégalité inhérentes au système social des castes

En Inde, la question de la justice et de l'égalité des droits et des chances n'est pas une de ces questions occasionnelles qui apparaissent de temps en temps, ici et là. Elle est plutôt, pour des millions de dalits, de tribaux et de personnes dites de castes arriérées, à travers l'Inde, une lutte quotidienne et poignante liée à l'expérience déshonorante et humiliante de la souffrance en silence et même, bien souvent, c'est une question de vie ou de mort. Voilà à quoi ressemble le quotidien de près de 20 % de la population indienne – les dalits, les tribaux, et les autres castes « arriérées ». Pour ces malheureux, la justice reste une

¹Le P. Veluswamy Jeyaraj SJ est le maître des novices de la Province de Hazaribag. Note de l'Éditeur.

promesse insaisissable et vide tandis que l'injustice est leur lot quotidien. Cela est dû au fait que, pour les dalits et les intouchables, le système indien des castes est un déni de justice, de dignité et de droits de l'homme de la naissance au tombeau. Pour ceux qui connaissent la dure vérité du contexte politique, religieux et social indien, la véritable Inde (rurale) est de tous côtés cernée par le système des castes, prisonnière d'un labyrinthe de castes, vicieux et à mille couches.

L'histoire nous dit que l'esclavage et la traite des esclaves ont connu leur âge d'or dans le passé. L'apartheid aussi a eu son heure de gloire, mais lorsque vint le temps de les abolir, l'esclavage et l'apartheid furent abolis. L'un et l'autre ne sont plus que de mauvais souvenirs. Mais le système indien des castes a la peau dure et poursuit sa sinistre moisson de victimes fraîches jour après jour, mois après mois, sans donner le moindre signe d'une fin proche. En cela, il diffère beaucoup de l'esclavage et de l'apartheid.

Dieu de justice, où es-tu ?

Même un regard rapide confirme les faits suivants sur l'Inde :

On commet un crime contre un dalit toutes les 18 minutes.

27 atrocités contre les dalits chaque jour.

13 dalits sont massacrés chaque semaine.

5 maisons ou biens de dalits sont brûlés chaque semaine.

6 dalits sont kidnappés ou enlevés chaque semaine.

3 femmes dalits sont violées chaque jour.

Il suffit de parcourir au hasard les principaux journaux indiens pour se faire une image de leur quotidien : « Un jeune garçon dalit battu à mort pour avoir cueilli des fleurs » ; « Une petite fille dalit de 7 ans brûlée à mort sous les yeux de sa mère pour avoir marché dans une rue réservée aux castes supérieures » ; « Un dalit torturé par des policiers pendant trois jours » ; « Une "sorcière" dalit traînée nue dans les rues de Bihar » ; « Un dalit tué dans une cellule à Kurnool » ; « 7 dalits brûlés à mort dans des affrontements de castes » ; « Cinq dalits lynchés dans le Haryana » ; « Une femme dalit violée par un gang et traînée nue » ; « Des policiers ont incité une foule à lyncher des dalits ».

Ce ne sont là que des gros titres de journaux que la plupart des gens feuilletent et oublient aussitôt. Ce ne sont que des cas de plus que les gardiens de l'ordre ajouteront au registre ou, plus vraisemblablement, jetteront aux oubliettes. Mais pour les 250 millions de dalits, de tribaux et de pauvres, ces histoires font partie de leur calvaire quotidien.

Le premier ministre Sri Manmohan Singh lui-même a décrit « l'intouchabilité » comme une « tache sur l'humanité », ajoutant : « en dépit de 60 ans de protection constitutionnelle et légale et de soutien de l'état, la

discrimination sociale contre les dalits reste une réalité dans plusieurs endroits de notre pays ».

« Les dalits n'ont pas le droit de boire aux mêmes sources, d'entrer dans les mêmes temples, de porter des chaussures en présence d'une personne de caste supérieure, ou de boire dans les mêmes tasses dans les salons de thé », dit Smita Narula, chercheuse au Human Rights Watch et auteur d'un rapport sur la violence infligée aux intouchables en Inde². Human Rights Watch est une organisation de défense des droits de l'homme basée à New York.

Un système social (de caste) injuste : ses victimes et ses profiteurs

La chose s'est passée en 1970 dans mon propre village, dans l'État du Tamil Nadu au sud de l'Inde. J'étais en cinquième année primaire. C'était un matin estival du mois de mai. J'avais quitté le centre Saint Joseph, un internat catholique pour garçons, situé sur le site de l'église Saint Aloys à Dharapuram, petite ville à 6 km de mon village typiquement hindou où j'étais rentré pour les vacances. Il devait être 7 heures du matin. Je prenais le petit déjeuner à la maison. Soudain, j'entendis un fort bruit de pas pressés, quelqu'un descendait la rue en courant et un groupe de personnes, comprenant des enfants, courrait, excité, courait dans la même direction vers quelque maison ou lieu précis. Je pressentis que quelque chose de grave ou de fâcheux venait d'arriver.

Je bondis hors de la maison, laissant là mon petit déjeuner. Je ne pris même pas le temps de dire à ma mère où je courais comme ça ! L'instant d'après, je faisais partie de cette foule excitée et furieuse qui s'était rassemblée autour d'un des puits du village exclusivement réservé aux hindous de bonne caste. Un crime terrible et téméraire avait été commis dans les premières heures de ce matin estival par une vieille femme intouchable. Elle avait osé puiser de l'eau de ce puits réservé uniquement aux hindous de haute caste et interdit à toutes les sous-castes intouchables du village. Les intouchables pouvaient utiliser l'eau de ce puits à condition que ce soit une personne hindoue de bonne caste qui puise l'eau avec son propre seau et qui la verse dans le récipient des intouchables en prenant bien soin de maintenir son propre seau assez haut pour qu'il ne touche pas celui des dalits.

La foule était furieuse et prête à infliger une bonne punition à cette femme pour son crime impardonnable. Certains criaient : « Attachez-la avec la même corde qu'elle a utilisée pour puiser l'eau ». D'autres disaient : « Mettez-lui une guirlande de pantoufles usées autour du cou et promenez-la dans tout le village sur le dos d'un âne ». D'autres encore criaient : « Comment a-t-elle eu l'impudence de commettre un tel acte ». Et d'autres observaient : « Rien de tel ne s'était jamais produit dans notre village ». D'autres s'inquiétaient : « Nous

²Smita Narula. *Broken People: Caste Violence Against India's "Untouchables"*. Human Rights Watch. NdT.

ne pouvons plus boire l'eau de ce puits avant de l'avoir vidé complètement et d'avoir invité le pandit du village à diriger un rite de purification (et, ironie de l'histoire, c'est mon oncle qui était le prêtre du village). Cette vieille tache a pollué notre puits ».

Je n'avais que 9 ans, mais j'étais fier de ce que cette femme courageuse avait fait ce matin et j'avais pitié d'elle pour ce qui allait lui arriver. J'étais trop jeune pour dire quelque chose. J'ai dû prier en silence pour cette vieille femme.

Bientôt les voix furieuses et agressives se turent. Quelques personnes sensées arrivèrent sur les lieux et l'humeur commença à changer. Certaines personnes éduquées avertirent la foule : « Elle est chrétienne désormais – une convertie protestante. Demain c'est dimanche et des chrétiens viendront prier dans sa maison ». Un autre ajouta : « La loi ne restera pas aveugle et inactive si nous causons du tort à cette femme ». La foule commença à se montrer plus raisonnable, elle comprit que la loi était du côté de cette femme intouchable qui avait défié une des injustes pratiques séculaires du système des castes dans le village.

Il est le Modèle, le Message et la Mission de la justice

Le message et la mission que Jésus donne à toute personne qui se met à sa suite, sont de contribuer à l'établissement du Royaume de Dieu sur terre. Jésus a appelé les douze apôtres, les nombreux disciples qui ont choisi de le suivre dans sa nouvelle et radicale manière de vivre. Et même les gens ordinaires qui sont accourus l'entendre raconter les récits et paraboles didactiques, il en a fait des acteurs efficaces du Royaume de Dieu vis-à-vis des autres royaumes terrestres.

Cette mission de faire advenir le Royaume de Dieu parmi nous repose sur les épaules de chaque chrétien, car nous croyons que Jésus est le même hier, aujourd'hui et toujours (Hébreux 13, 8). Ainsi, la mission de Jésus nous attire et nous presse :

L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a conféré l'onction pour annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé proclamer aux captifs la libération, et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer les opprimés en liberté (Lc 4).

George Soares-Prabhu décrit d'une manière simple le processus à travers lequel le Royaume de Dieu advient et s'enracine dans la société humaine :

Lorsque la révélation de l'amour de Dieu (le Royaume) rencontre une réponse appropriée dans l'homme qui accueille avec confiance son amour (la repentance), commence alors un mouvement puissant de libération personnelle et sociale qui traverse l'histoire humaine. Ce mouvement apporte la liberté dans la mesure où il libère chaque individu des inadéquations et des obsessions qui l'enchaînaient... Il nous appelle à une lutte incessante contre les structures démoniaques du manque de liberté (psychologique et sociologique) érigé par Mammon ; et à une créativité

incessante qui produit à chaque époque des initiatives pour une société plus conforme à la vision évangélique de l'homme³.

Michaelraj Lourdu Ratinam de la Province de Madurai, dans un texte stimulant sur son expérience dans une communauté d'insertion parmi les dalits – ces personnes brisées – dans l'État du Tamil Nadu, au sud de l'Inde, partage avec les lecteurs de son article, « Prendre le parti des pauvres. Une expérience de communauté d'insertion dans la Province de Madurai », cette pédagogie simple et libératrice :

Je crois que la promotion de la justice commence quand on prend parti pour les pauvres, comme l'a fait Jésus. Prendre parti, cela signifie nouer des liens d'amitié étroits et familiers avec les pauvres. Une telle amitié se réalise seulement lorsque nous sommes disponibles pour eux. Nous avons notre propre emploi du temps et nos activités. Les pauvres peuvent avoir besoin de nous à tout moment parce que leurs problèmes peuvent surgir à tout moment et n'importe où. La disponibilité est essentielle pour créer des amitiés et entrer en relation et ainsi ouvrir la porte à la confiance vitale pour un ministère significatif⁴.

Notre mission pour les autres est une mission avec les autres aujourd'hui

L'expression qui dit que « les jésuites sont des hommes pour les autres et avec les autres » a pu paraître aussi simpliste qu'un slogan lorsque le P. Kolvenbach, ancien Général de la Compagnie de Jésus, l'a utilisée pour définir l'identité et la mission des jésuites dans le monde multi-religieux et multiculturel d'aujourd'hui. Mais à y regarder de près, on remarque que cette expression est la définition la plus simple et, en même temps, la plus perspicace de notre identité et de notre mission aujourd'hui. Elle résume pour nous ce qu'est notre mission et la manière dont elle doit être réalisée particulièrement dans le monde multi-religieux et multiculturel qui est le nôtre. Par conséquent, notre mission doit être planifiée et réalisée en collaboration avec des personnes de credo et d'idéologies différentes, puisque la justice, la réconciliation et la paix constituent une cause commune qui nous rassemble.

Réfléchissant sur ce que devrait être la mission jésuite aujourd'hui dans le contexte indien et asiatique, le P. Amaladoss dit :

Notre tâche en Inde sera centrée sur notre service pour la libération des Dalits, les Aborigènes, les femmes et la Nature. Étant une petite minorité (2,3 pour cent seulement), nous, chrétiens, ne pouvons opérer aucune transformation sociale à moins de collaborer avec les gens de bonne volonté de toutes les religions et idéologies. Le fait est que notre expérience contemporaine est caractérisée par le conflit interreligieux. Le fondamentalisme et le communautarisme religieux empoisonnent les relations en-

³George Soares-Prabhu, 'The Kingdom of God: Jesus' Vision of a New Society,' dans D. S. Amalorpavadass (dir.), *The Indian Church in the Struggle for a New Society*, Bangalore: NBCLC, 1981, p. 600 et sq.

⁴Michaelraj Lourdu Ratinam. « Prendre le parti des pauvres. Une expérience de communauté d'insertion dans la Province de Madurai ». *Promotio Iustitiae* 100 (2008/3), p. 111.

tre les gens et conduisent à la violence. Pour cette raison, avant même de promouvoir la justice, nous devons travailler à la résolution des conflits et à la réconciliation⁵.

Où les fois se rejoignent au lieu de se séparer

Un pas positif, constructif qui pourrait promouvoir, au sein de toutes les communautés religieuses, une approche de collaboration contre les nombreux systèmes et pratiques injustes qui minent les communautés dans le contexte multi-religieux et pluriculturel indien serait de sélectionner et de mettre en lumière aux yeux des fidèles de toutes les religions ces versets et textes des écritures que l'on trouve dans les livres de toutes les religions, ces versets sacrés qui affirment et prônent universellement et sans ambiguïté la dignité humaine et les droits de toutes les personnes. Dans le contexte indien en particulier, la règle d'or de l'Évangile est gravée dans les différents textes sacrés : « Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux » (Lc 6, 31) – qui peut servir de critique, mais aussi de solide fondement pour bâtir la justice, la réconciliation et la paix.

Les textes religieux indiens et la dignité humaine

HINDOUISME : « Voici l'essence du Dharma [devoir] : Ne fais pas aux autres ce qui te causerait de la peine si on te le faisait ». *Mahabharata*, 5 : 1517.

ISLAM : « Aucun de vous ne croit [vraiment] tant qu'il ne souhaite pas à son frère ce qu'il souhaite à lui-même ». **Le 13^e des quarante hadiths de l'imam Al-Nawawî.**

SOUFISME : « Le fondement du soufisme est le respect du cœur et des sentiments des autres. Si tu n'as pas la volonté de réjouir le cœur de l'autre, au moins prends garde de blesser le cœur de l'autre, car il n'y a pas d'autres péchés sur notre route que celui-là ». **Dr Dr. Javad Nurbakhsh, Maître de la Confrérie soufie de Nématollahi.**

JAÏNISME : « Dans le bonheur et dans la souffrance, dans la joie et dans la douleur, nous devrions traiter toutes les créatures comme nous nous traitons nous-mêmes ». **Seigneur Mahavira, 24^e Tirthankara.**

« L'homme devrait veiller à traiter toutes les créatures comme il aimerait lui-même être traité ». *Sutrakritanga*, 1.11.33.

BOUDDHISME : « Comment pourrais-je infliger à autrui un traitement qui ne m'est pas agréable ni délectable ? » **Samyutta Nikaya v. 353**

« Ne fais pas souffrir les autres par des traitements que tu trouverais toi-même douloureux ». *Udana-Varga* 5 : 18.

SIKHISME : « Ne crée pas d'inimitié avec qui que ce soit, car Dieu réside en chacun ». **Guru Arjan Devji 259.**

⁵Amaladoss Michael. « Foi et justice dans un monde post-moderne », *Promotio Iustitiae* 100 (2008/3) p. 36.

Conclusion

En conclusion, il faut dire que le plus puissant antidote et le plus systématique à toutes les injustices autorisées et perpétrées par le système des castes c'est la Constitution de l'Inde, adoptée le 26 novembre 1949. La constitution de l'Inde **accorde à tous les citoyens le droit à la justice, à l'égalité et à la dignité**. Le chemin a été long et difficile depuis les vieilles distinctions de castes enracinées dans la philosophie et dans les traditions religieuses hindoues pour arriver à la promesse constitutionnelle d'un gouvernement démocratique garant de l'égalité, de la dignité et de la justice pour tous les êtres humains.

C'est un fait néanmoins, bien qu'ironique, que la loi du pays ou la Constitution ait réussi à garantir et à assurer la justice et l'égalité à des milliers de ses citoyens ainsi qu'à de nombreux groupes marginalisés là où les prestigieuses religions avaient misérablement échoué. Le fait que l'Inde, nation démocratique, républicaine, socialiste et laïque ait vu, en l'espace de 60 ans, deux de ses fils dalits s'élever aux deux plus hautes responsabilités du pays, avec K.R. Narayan comme président de l'Inde et K.G. Balakrishnan comme président de la Cour suprême de l'Inde, nous donne à tous l'espoir de voir se réaliser parmi nous une société véritablement et pleinement juste et égalitaire⁶.

Veluswamy Jeyaraj SJ
Inde

Original anglais
Traduit par Christian Uwe

⁶Katju Markandey, "Looking back on the Caste System," in *The Hindu*, 8 janvier 2010.

LA CRISE ÉCONOMIQUE

LA CRISE ÉCONOMIQUE : LA RÉUNION DE DRONGEN

Drongen - Convergences et divergences

Frank Turner¹ SJ

Nous étions dix-neuf participants à Drongen en novembre 2009, majoritairement, mais non exclusivement jésuites, venant de divers domaines intellectuels et de plusieurs pays de l'Europe et d'ailleurs. Notre rencontre s'inscrivait à la suite d'un petit séminaire organisé à Bruxelles en avril 2009². À Drongen, nous avons poursuivi notre réflexion sur la crise financière et économique internationale et sur la réponse de l'Église à cette crise, notamment l'encyclique de Benoît XVI *Caritas in veritate* : notre discussion sur l'encyclique est reprise ailleurs dans ce numéro de *Promotio*.

Un des défis stimulants des rencontres interdisciplinaires est de sortir du confort mental de nos domaines de compétence afin d'écouter vraiment les autres points de vue. Il y eut accords et désaccords – ou, plus précisément, convergences et divergences : des différences d'accent sur l'importance à attacher aux différents facteurs.

La crise

Nous étions au moins d'accord sur l'écrasante complexité de la crise. C'était, en partie, la complexité même de l'ordre financier et économique international qui l'a engendrée. Si nous nous rappelons ce qui l'a déclenchée (mais qui n'était pas sa cause ultime), la crise des subprimes aux États-Unis, il est facile de se dire que beaucoup de ménages ont fait preuve d'une tragique légèreté en considérant leur acquisition la plus importante comme un investissement qui serait toujours rentable et qui, par conséquent, constituerait une valeur sûre contre les crédits de consommation excessifs. Mais ce qui a engendré la crise internationale c'est que certains des acteurs économiques les plus avertis au monde (par exemple, les grandes banques internationales), autant dire les seigneurs du marché, n'ont pas été plus prévoyants. Des milliers de crédits risqués, mis en paquets, ont été déclarés sûrs comme par magie. D'une part, on a trop fait confiance au système (fonctionnant à un niveau qui dépasse l'intelligence pratique des gens) et d'autre part l'euphorie de cette spectaculaire croissance a affaibli toutes les facultés critiques. Vu de cette façon, ce n'est pas la complexité qui est frappante, mais la cécité. Mais la complexité découle de la vitesse déconcertante des flux des capitaux, combinée avec les sommes

¹Frank Turner est le directeur de l'Office jésuite européen (JEO), Bruxelles. La rencontre de Drongen était organisée par le JEO. Note de l'éditeur.

²On en trouve l'écho dans *Promotio Iustitiae* 101 (2009/1). Cf.

http://www.sjweb.info/documents/sjs/pj/docs_pdf/PJ101FR.pdf

astronomiques en jeu et l'entrelacement de systèmes macro-économiques interdépendants.

Un constat plus rassurant à propos de cette complexité attira notre attention : si la situation est complexe au point de dépasser tout calcul, alors le pragmatisme, l'évaluation tranquille des conséquences est impossible, parce que les conséquences ne sauraient être prévues avec justesse. Ce qui nous ramène donc aux principes. Mais quel principe ? Il existe un principe qui gouverne la vie économique internationale depuis les années 1980, et qui fut formulé par le fameux économiste néolibéral Friedrich Hayek – c'est le principe de « la confiance au libre marché » : accepter que les dégâts à court terme manifestement causés par les tendances du marché (par exemple ceux affectant les personnes qui ont perdu leurs maisons aux États-Unis), doivent être considérés comme peu de chose par rapport à la certitude des bénéfices générés par le marché à long terme. Mais pourquoi un tel acte de foi ? N'y a-t-il pas de meilleurs endroits où placer sa confiance ? Nous avons unanimement préféré le principe contraire : une claire acceptation de la responsabilité humaine dans la gestion du marché au nom de la justice sociale et du bien commun.

Nous avons identifié deux dimensions principales de la crise : la dimension systémique et la dimension morale et psychosociale.

Le problème systémique de fond (la « cause profonde » de la crise) semble combiner deux facteurs :

- Le système économique gouverné par la logique d'une croissance toujours plus grande. Aucune entorse sérieuse à la croissance n'est alors tolérable. La croissance engendre ses propres inconvénients, mais la stagnation conduit inéluctablement à une crise.
- La disjonction entre la nature du capitalisme de marché mondial et les mécanismes principalement nationaux – tels que le système fiscal – visant à la contrôler. Les règles qui définissent les paramètres du marché diffèrent d'un pays à l'autre, et les entités supranationales ont dû obtenir l'adhésion des gouvernements nationaux à leurs propositions. Si nous ne comprenons pas le système mondial, nous en revenons à ce que nous avons l'impression de comprendre – ce niveau de gouvernement qui a une certaine compétence à agir, l'état-nation. Ce faisant, nous simplifions le problème, car nous éludons le besoin essentiel d'inventer un système de gouvernement qui soit à la hauteur de la réalité économique et financière. Nous ignorons aussi, un peu confortablement, le fait que beaucoup de pays qui subissent les conséquences de la mondialisation n'ont pas le pouvoir de la réguler.

Nous nous sommes donc mis d'accord sur l'idée que les marchés internationaux ne peuvent pas être orientés vers le bien commun sans quelque forme d'autorité mondiale (ce qui ne revient pas à proposer une forme unique de « gouvernement mondial »).

Autour de cet accord, il y avait des divergences. Les participants représentaient deux points de vue sur les marchés : l'un principalement confiant, l'autre principalement méfiant, mais dans les deux cas, nuancés. Les marchés peuvent-ils servir le bien commun ? « Oui », répond le groupe confiant, à condition qu'ils garantissent l'équité des échanges, la stabilité et l'efficacité impartiale. Les marchés sont essentiels puisque l'argent est un moyen pratique d'assigner de la valeur. Toutefois, ils ont également des rapports avec d'autres systèmes sociaux et politiques. Plus particulièrement, cette caractéristique des marchés présuppose un cadre politique qui puisse garantir l'équité et gérer les échecs. (Cette position modérément « pro marché » est par conséquent considérablement différente de la théorie avancée par Hayek, qui attribue la vertu au marché lui-même et estime que le « cadre politique » marque le début de la « route vers la tyrannie ».) « Oui », poursuit le groupe confiant, puisque, historiquement, la suppression des marchés s'est avérée catastrophique, condamnant la gestion centralisée de la production selon des principes anti-marché, et conduisant à des hangars pleins de chaussures sans acquéreur et des usines inaptes à la compétition et abandonnées par défaut de modernisation. Même le travail participe en partie du marché. Si l'on veut éradiquer le chômage, il faut que l'état soit employeur.

Pour le groupe plus sceptique, les marchés (tout en étant essentiels à l'intérieur de limites strictes) sont « impersonnels » au pire sens du mot. Ils n'ont aucune préoccupation pour les personnes ou l'écologie. Ils ne font aucune différence entre le luxe des riches et les besoins urgents des pauvres – si ce n'est par un index abstrait et purement monétaire. Les marchés fonctionnent bien pour certaines marchandises, dans certains pays et sous certaines conditions : mais les problèmes commencent dès que la théorie des marchés est rigide appliquée à des éléments humains tels que le travail, les besoins élémentaires de la vie (la nourriture, l'eau, les soins médicaux) ou à des ressources intrinsèquement limitées telles que la terre. Il est évident qu'un principe transcendant la « rigidité » ne saurait provenir du marché lui-même.

Ces observations divergentes convergèrent sur une idée qui, sans surprise, rejoint les grandes lignes de l'enseignement social catholique. Les marchés sont irremplaçables, mais doivent être à leur place, soumis à l'ordre politique, qui ne peut jamais être impersonnel s'il est orienté vers le bien commun et la justice sociale. Les marchés présupposent qu'ils reposent sur une culture d'honnêteté et de prévenance mutuelle (comme Adam Smith lui-même le pensait). Mais le néolibéralisme sépare la fonction du marché de cette garantie nécessaire de sa bonne santé – un engagement responsable en faveur du bien commun, que parfois même il rejette comme économiquement irrationnel. « Les marchés ont besoin de réfléchir sur eux-mêmes », a-t-on conclu à Drongen.

Au niveau de la moralité sociale et de la psychologie sociale, il est difficile d'ignorer la part de l'avarice dans l'évolution de la crise : la recherche non

seulement de profits raisonnables – qui constituent la récompense légitime de l’offre des biens et des services – mais surtout du profit maximal. Baisser les marges de profit est considéré comme un échec entrepreneurial. En 2009, un opprobre moral s’est attaché aux bonus excessifs des dirigeants, mais ce phénomène ignoble fait partie de la culture capitaliste, puisque les signifiants de la valeur sont précisément le profit et la croissance. L’avarice qui est l’un des sept péchés capitaux se définit précisément par l’excès. Le capitalisme libéral peut-il précisément accepter la notion d’excès ?

Mais la peur (une forme démoralisante de conscience qui fait curieusement partie des sept péchés capitaux) a aussi joué un rôle. Si l’avarice préside à la phase de croissance de la bulle, c’est la peur qui gouverne la réaction excessive. La croissance excessive ne se corrige pas doucement par la retenue ni même par une austérité modérée. Au contraire, la bulle “éclate” instantanément, et semble n’avoir été qu’une illusion. La vente massive des actions fait chuter si vite les prix qu’elle ne restaure pas l’équilibre, mettant en péril l’entreprise naguère surévaluée. Le pessimisme est aussi contagieux, voire aussi irrationnel, que l’optimisme : les deux irrationalités projettent indéfiniment une tendance actuelle, comme si la tendance était irréversible et déterminée.

La réponse à la crise

Nous avons identifié trois dimensions différentes d’une réponse ecclésiale. Je pars de la plus générale à la plus particulière.

Il y a naturellement le besoin d’une réponse théologique. *Caritas in veritate* en offre une bien informée, qui propose une anthropologie chrétienne holiste enracinée dans l’Écriture et la doctrine, proposant à tous, et non seulement aux chrétiens, des éléments fondamentaux (dimension interpersonnelle, transcendance, la vie comme don et la plénitude de la liberté humaine) qui forment le fondement nécessaire à une réponse à la crise. Un autre exemple est la réponse de l’archevêque de Cantorbéry, Rowan Williams, dans un discours adressé au Congrès des syndicats britanniques en novembre 2009 intitulé « Le bien-être humain et la prise de décision économique ». Il a adopté une méthode plus indirecte que celle du Pape Benoît : réfléchissant d’abord sur les conditions d’une économie humaine intégrale qui continuerait de « nourrir adéquatement les êtres humains dans leurs trois dimensions – des personnes dont les liens familiaux, la vie imaginative et la capacité de compréhension mutuelle et de sympathie seraient considérés comme tout aussi importants que leur prospérité matérielle ». Il a poursuivi son discours en enracinant cette réflexion dans la foi chrétienne (comme, observa-t-il, son auditoire laïc pouvait s’y attendre !).

Nous avons ensuite identifié une manière de répondre selon la spiritualité ignatienne. Ici, il n’est pas facile de donner des éléments spécifiques, puisque nous inaugurons ce qui deviendra un long chemin d’exploration. Un des

participants remarque qu'un institut de recherche britannique, le *New Economic Foundation*, qui n'est en aucune façon une organisation « religieuse », a décrit la situation actuelle comme une crise écologique et spirituelle et non uniquement économique. Nous nous sommes donc demandé quelles ressources spirituelles pourraient nourrir notre réponse. On en releva deux, dont l'une était la discussion antérieure sur « l'avarice ».

Le discernement ignatien repose sur la capacité, éclairée par l'Esprit, de scruter, réfléchir et approfondir la qualité de notre sentiment (par exemple, à travers l'expérience des « consolations » et des « désolations ») afin de ne pas être gouverné par des impulsions ou des préférences, mais par les désirs authentiques du cœur qui peuvent être tout sauf évidents. La tâche n'est pas de « résoudre la crise », mais de trouver une manière authentique de la traverser, en cherchant à purifier nos désirs avant de transformer notre environnement humain et naturel, plutôt que de supposer, par exemple, que nous n'avons pas nous-mêmes besoin de changer, ou que quelque groupe d'experts trouvera une solution technique. Deuxièmement, lorsque les moyens de subsistance (et des économies entières) sont menacés et que des intérêts puissants doivent être protégés, les discussions sont souvent loin d'être constructives et peuvent parfois manquer d'autocritique. La procédure ignatienne, au meilleur d'elle-même, équivaut à un état d'esprit plutôt qu'à une méthodologie ; elle cherche à éviter un type de débat qui ne fait que durcir les opinions des gens.

Troisièmement, nous nous sommes interrogés sur l'objectif même de notre rencontre. Il n'y eut aucun « produit fini » spécifique – à part les articles tels que celui-ci, et un processus en cours qui inspirera, pour certains d'entre nous, la contribution à la conférence des universités jésuites en 2010 au Mexique et, pour la plupart d'entre nous, les discussions subséquentes avec d'autres partenaires. Peut-être qu'une réflexion collective continue est en elle-même sa propre justification – puisque l'adoption sans réflexion et sans jugement critique de certains modèles économiques n'est pas le moindre des facteurs de la crise actuelle. Quelqu'un observa qu'aujourd'hui encore les jésuites dirigent 200 universités et 165 facultés d'économie – dont certaines enseignent peut-être les théories que nous venions de critiquer – tout en étant engagés dans plusieurs formes de services indirects. Une réflexion attentive n'est ni un luxe ni une distraction, tant que nous sommes prêts à laisser la réflexion influencer sur nos vies.

D'un autre côté, il y avait un certain accord sur quelques mesures politiques prudentes ou essentielles :

- Il faut permettre au marché de fonctionner, mais chaque fois que nous le pouvons, nous devons améliorer son mode de fonctionnement. Les problèmes proviennent souvent d'une information asymétrique (comme lorsque le maraîcher, et non le client, connaît quelles sont les pommes gâtées) – une forme d'injustice qui peut et doit être corrigée ;

- Le risque systémique des marchés peut être limité en renforçant la transparence. En termes de gouvernance mondiale, il faut encourager la supervision par des organismes tels que les Nations Unies, au sein desquelles toutes les nations ont, en principe, la parole, plutôt que le G8 ou même le G.20. Un des besoins spécifiques est de contrôler les niches fiscales. Nous nous sommes contentés de déréguler alors qu'il nous fallait plutôt une meilleure régulation. Une meilleure coordination de l'imposition des multinationales pourrait générer beaucoup de ressources pour le développement ;
- Si le « Droit au développement » est effectivement un droit, alors les pays riches doivent aller dans la direction du partage avec les pays pauvres. Une variante de la taxe Tobin permettrait aux pays du Nord de compenser une partie des grands déficits qu'ils ont creusés avec leurs plans de sauvetage des institutions financières, tout en aidant à financer le développement du Sud³. Les instruments existent.

Enfin, un élément important qui fut peu discuté (pour la simple raison que nous étions tous d'accord sur ce point) et qui, par conséquent, n'est pas longuement repris dans ce rapport : la crise économique et financière ne doit pas être considérée indépendamment de la crise toujours actuelle de l'environnement ni dissociée des réalités criantes de la pauvreté et de l'inégalité. En réalité, nous croyons que l'axe essentiel de toute réponse authentique est celui qui relie la défense de l'environnement et le bien-être des pauvres du monde. Si l'on recherche la croissance comme remède à cette crise, alors elle doit être durable et privilégier ceux qui ont urgemment besoin de la croissance pour pouvoir sortir d'une grave pauvreté. La croissance incontrôlée qui vise toujours plus de luxe pour les riches déjà rassasiés est une menace pour l'humanité et pour la terre.

Frank Turner SJ
Belgique

*Original anglais
Traduit par Christian Uwe*

³La taxe Tobin sur les transactions monétaires internationales freinerait la liberté extraordinaire et irresponsable de la macro-finance, décourageant ainsi les flux spéculatifs des monnaies qui ont tant bouleversé les marchés internationaux. Son initiateur est mort en 2002. Depuis lors, la taxe a été proposée sous plusieurs formes.

Rapport sur les échanges de Drongen¹

William Ryan SJ

Mon propre avis sur *Caritas in veritate*

L'encyclique *Caritas in veritate* de Benoît XVI est une nouvelle expérience dans l'enseignement social de l'Église. C'est une sorte de *summa* du magistère social de l'Église. De même que Thomas d'Aquin a réuni plusieurs éléments de la réflexion théologique de son temps, y compris ses incursions dans les pensées grecque, arabe et juive, de même Benoît XVI a réuni les thèmes des auteurs en faveur de la vie, de la justice sociale, de l'écologie et d'autres, en une seule œuvre spirituelle et théologique. Dans cette vision transcendante, le dynamisme de l'amour divin pénètre toutes les interrelations dans la création, y compris celles dans lesquelles les hommes se trouvent engagés. Une lecture contemplative de cet enseignement permet de dégager sa valeur mieux que ne saurait le faire une simple analyse intellectuelle. Benoît XVI lui-même suggère que pour entrer dans cette vision holiste, il faut une conversion qui prenne ses distances avec notre culture individualiste et utilitaire.

Caritas in veritate, qui a mis des années à mûrir, était prévue pour le quarantième anniversaire de *Populorum progressio* (publié en 1967). Benoît XVI trouve dans l'encyclique de 1967 sa principale référence, qu'il réactualise et dont il adopte une grande part de l'inspiration. En réalité, il considère *Populorum progressio* comme le *Rerum novarum* de nos jours, digne d'être régulièrement salué.

Comme d'autres encycliques sociales récentes, *Caritas* est adressée aux catholiques, mais aussi à tous les hommes de bonne volonté. Un fait nouveau dans le texte : il fut d'abord publié en langues vernaculaires, mais hélas, pas en langage inclusif. Le sous-titre français en est *Sur le développement humain dans la charité et dans la vérité*. En effet, la question fondamentale que pose le pape est celle-ci : « Qu'est-ce que cela signifie d'être pleinement humain et comment les structures de la vie sociale et communautaire aident-elles les gens à atteindre leur épanouissement humain ? »

Benoît XVI estime que la mondialisation aujourd'hui menace le progrès vers le développement humain intégral. Il écrit :

Le risque de notre époque réside dans le fait qu'à l'interdépendance déjà réelle entre les hommes et les peuples, ne correspond pas l'interaction éthique des consciences et des intelligences dont le fruit devrait être l'émergence d'un développement vraiment humain. Seule la charité, éclairée par la lumière de la raison et de la foi, permettra d'atteindre des objectifs de développement porteurs d'une valeur plus humaine et plus humanisante.

¹Cet article est un résumé de mon intervention sur *Caritas in veritate* lors de la rencontre de Drongen. Il contient également les grandes lignes de l'intervention de Frank Turner sur le même sujet, un court résumé de deux autres communications faites à la même rencontre ainsi que quelques remarques conclusives sur la discussion engagée au sein du groupe.

Et il ajoute :

Sans vérité, sans confiance et sans amour du vrai, il n'y a pas de conscience ni de responsabilité sociale, et l'agir social devient la proie d'intérêts privés et de logiques de pouvoir, qui ont pour effets d'entraîner la désagrégation de la société, et cela d'autant plus dans une société en voie de mondialisation et dans les moments difficiles comme ceux que nous connaissons actuellement.

Personnellement, je suis sensible à la théologie de Benoît XVI parce qu'elle fait écho à la profonde synthèse de Gerard Gilleman SJ, que j'ai assimilée lorsque j'étais étudiant à Louvain dans les années 1950 ; j'ai traduit en anglais son ouvrage devenu classique : *Le Primat de la charité en théologie morale*. À la suite de Thomas, Gilleman considérait la charité (l'amour) comme la forme, le noyau, l'âme, la force dynamique de base dans l'action humaine. L'amour est secondé par d'autres vertus et est inséparable de la justice. Il y a eu, ces dernières années, beaucoup de discussions sur l'idée que la justice est inséparable de la foi. Benoît XVI trouve ces liens fondamentaux : l'amour est inséparable de la justice et inversement, et tous deux grandissent à la lumière de la foi en dialogue avec la raison.

Benoît XVI focalise son attention sur les possibilités de l'amour divin qui, à travers la conversion humaine, ouvre la voie à un développement humain intégral pour tous – et rencontre la résistance liée à la tendance autodestructrice de l'homme enracinée dans le péché originel. Voici l'assertion d'ouverture :

L'amour dans la vérité (Caritas in veritate), dont Jésus s'est fait le témoin dans sa vie terrestre et surtout par sa mort et sa résurrection, est la force dynamique essentielle du vrai développement de chaque personne et de l'humanité tout entière. L'amour – « caritas » – est une force extraordinaire qui pousse les personnes à s'engager avec courage et générosité dans le domaine de la justice et de la paix. C'est une force qui a son origine en Dieu, Amour éternel et Vérité absolue.

Dans cette vision, toutes les personnes sont appelées à poursuivre le développement humain intégral pour elles-mêmes et pour les autres avec lesquelles elles ont des rapports aussi bien privés que publics, personnels, institutionnels ou structuraux. L'image et l'inspiration trinitaires sont projetées sur l'ensemble de la création y compris sur toute société humaine. Je vois deux idées centrales, ou forces, à l'œuvre ici et qui marquent toute l'œuvre.

La première est une vision de la foi : l'Amour divin – c'est-à-dire Dieu – sous-tend toute la création. Chaque cœur humain est capable de recevoir la flamme de l'amour divin. Une personne touchée par cette flamme, et éclairée par la connaissance de la foi et de la raison en dialogue, reçoit la capacité d'agir avec sagesse dans le monde qui est la demeure de la famille humaine. L'action de l'amour est soutenue par les vertus ainsi que par les cultures, institutions et structures humaines ; et c'est ainsi que l'Amour divin est à l'œuvre et façonne une civilisation de l'amour à travers le processus du développement humain

intégral. Bien que de façon très imparfaite, ce mouvement préfigure déjà les cieux nouveaux et la nouvelle terre dont la promesse nous a été faite.

Benoît XVI ne se contente pas de donner une simple liste de suggestions qui pourraient rendre le monde meilleur. Sa vision théologique du développement humain intégral allie la proclamation de l'Évangile et le travail de justice sociale. Il bouleverse l'opposition entre droite et gauche, spiritualité et justice, écologie humaine et écologie naturelle. Il rejette toute pensée réductionniste qui conduit au relativisme. La charité ou l'amour divin est l'ultime force motrice dans tout ce mouvement historique de développement humain intégral. La présence ou l'absence d'un tel développement devient le critère ou l'aune de l'état actuel de la civilisation. Et, bien sûr, le modèle ultime du développement humain intégral est le Christ lui-même. On pourrait dire que Benoît XVI ressemble à un chef d'orchestre symphonique qui dirigerait un chef-d'œuvre dont le thème mélodique récurrent serait « TOUT CE QU'IL VOUS FAUT C'EST L'AMOUR »² ! Mais pour Benoît XVI, cet amour doit être éclairé et guidé par la vérité de la foi et de la raison – sinon, il risque de dégénérer en sentimentalité.

La seconde idée centrale est le rôle essentiel réservé au don de soi dans la création d'une société ou civilisation fraternelle. Le libre don de soi est notre réponse d'humains à l'amour divin. Il inclut toutes les attitudes et actions qui ne découlent pas de la justice contractuelle ou stricte. Il va au-delà et au-dessus de nos obligations envers l'état et l'étroit intérêt personnel. La « dimension du don » reste souvent inaperçue dans notre mode de vie principalement consumériste et utilitaire. Le don inclut l'amitié, la famille et la vie religieuse, et tout l'amour et l'amitié que la société civile peut offrir, y compris – oui – dans les sphères de l'économie et de la politique. Une société totalement monétariste s'écroulerait sûrement s'il lui manquait la confiance et l'amour. Même les marchés ne peuvent pas fonctionner s'il n'y a pas de confiance, et ne sauraient prospérer sans un minimum de spontanéité et d'amitié. Benoît XVI croit que la perte de la gratuité et de la capacité à donner pour le bien des autres est à la racine de la crise économique actuelle. Plus loin, il affirme que

le grand défi qui se présente à nous, [en cette période de mondialisation] est celui de montrer (...) que non seulement les principes traditionnels de l'éthique sociale, tels que la transparence, l'honnêteté et la responsabilité ne peuvent être négligées ou sous-évaluées, mais aussi que dans les relations marchandes le principe de gratuité et la logique du don, comme expression de la fraternité, peuvent et doivent trouver leur place à l'intérieur de l'activité économique normale.

Ces deux forces dynamiques – l'amour, la fraternité ou l'amitié et le don de soi – transcendent les cultures particulières. Dès lors, son critère d'évaluation de la société, et même de la civilisation, est de demander dans quelle mesure elle promeut un développement humain intégral par son respect de la fraternité/amitié et par le « principe de gratuité ».

²« *All you need is love* ». Le titre anglais fait allusion à une célèbre chanson des Beatles. NdT.

Voici quelques autres aspects importants de la lettre de Benoît XVI.

Il appelle à promouvoir des formes d'entreprises dans lesquelles tous les agents de production ont une voix et une responsabilité – et pas seulement les investisseurs. Il affirme le besoin d'unions syndicales effectives et insiste sur le fait que les corporations doivent assumer plus de responsabilités sociales. Il ouvre un nouvel espace pour la société civile et les marchés « civils » dans lequel les entreprises aussi bien que les coopératives, pour qui la recherche du profit peut faire partie de leurs objectifs, se fixent pour but premier le bien-être social et humain. Il affirme également le besoin de réguler les marchés et d'une autorité mondiale « *avec un pouvoir effectif* » chargé de réguler l'économie, les finances, la santé, les migrations, les échanges internationaux, etc.

Benoît XVI ne fait pas de simples déclarations condamnatoires. Il évalue toutes les institutions, publiques ou privées, par leur capacité à contribuer au développement humain intégral. À cette aune, il estime que notre système capitaliste actuel – il l'appelle le système du libre marché – est atteint de graves déviations et échecs et a besoin d'être profondément repensé, surtout au niveau international.

Le Pape reconnaît les bénéfices que la mondialisation a apportés. Il admet qu'elle a sorti de la pauvreté des centaines de millions de personnes ; il dénonce également le scandale flagrant du fossé croissant entre les riches et les pauvres qui voient l'essentiel de la richesse nouvellement créée, aller aux riches. Il a des mots sévères contre la cupidité et l'égoïsme des financiers – ceux qui lèvent des profits sur l'argent et les crédits plutôt que sur la production économique ; et il déplore le manque de supervision adéquate des banques et organismes d'investissement.

Benoît XVI considère que l'écologie humaine et celle de la nature sont inséparables ; tout dégât qui est causé à l'une est également causé à l'autre. Toute violation de solidarité et d'amitié civique affecte l'environnement, tout comme chaque cas de dégradation environnementale affecte les relations dans la société. Dans une économie mondiale, l'écologie ne peut plus être considérée comme une variable indépendante, comme les économistes ont tendance à le faire. C'est une dimension fondamentale de tout développement authentique.

En introduisant les questions de défense de la vie comme dimension intégrale de l'enseignement social, Benoît XVI ne se limite pas à la question de l'avortement. Pour lui, être en faveur de la vie signifie soutenir le développement humain intégral, surtout en termes de liens entre pauvreté et mortalité infantile. Il estime que la seule façon de promouvoir le véritable développement des peuples est de développer une culture dans laquelle chaque être humain est accueilli et valorisé.

Le Pape réserve ses plus vives critiques à la possibilité actuelle d'abuser de

la technologie. Il craint que l'ère des idéologies ne cède la place au règne de la technologie – tout ce qui est possible est vrai – l'éthique traînant alors derrière l'innovation technologique au lieu de la guider. Il s'inquiète particulièrement au sujet des biotechnologies qui chercheraient à créer l'homme à leur propre image par la manipulation génétique. En outre, des agents puissants ont tendance à se servir des médias pour imposer des modèles critiques qui ne servent que leurs intérêts idéologiques et politiques. Nous avons besoin d'une dimension spirituelle et des « yeux et un cœur nouveaux, capables de dépasser la vision matérialiste des événements humains et d'entrevoir dans le développement un "au-delà" que la technique ne peut offrir ».

Et il ne faut pas oublier que Dieu est la force dynamique de l'amour capable de transformer toutes ces relations. Qu'elles soient micro ou macro, elles sont en définitive façonnées et dirigées par l'amour de Dieu. Le corollaire est clair : la voie institutionnelle de la charité, dit Benoît XVI, n'est pas moins qualifiée que la charité qui est directement en rapport avec le prochain, hors des médiations institutionnelles de la cité. Et ces médiations peuvent elles-mêmes préfigurer l'avenir ultime, les nouveaux cieux et la nouvelle terre promise.

Dans cette encyclique comme ailleurs, Benoît rejette une conception excessivement étroite de la raison qui conduit à une connaissance réductionniste. Il opte pour une conception plus ouverte de la raison en constant dialogue avec la foi pour leur bénéfice mutuel. Il recourt à des approches interdisciplinaires pour soutenir la sienne propre. Rappelons-nous que pour lui, c'est la raison et la foi qui éclairent le feu de l'amour divin chez les hommes. Il considère qu'en raison de ses dimensions extraordinaires, l'enseignement social peut jouer un rôle extraordinairement efficace dans ce processus. Il réunit la foi, la théologie, la métaphysique et la science pour une vision plus profonde des possibilités de la civilisation.

Commentaires de Frank Turner sur l'encyclique

Le texte de Frank Turner s'intitule « *Caritas in veritate* et son usage dans l'espace public laïc ». Bien qu'il nous donne une excellente analyse de l'encyclique, son objectif principal est d'examiner sa valeur et sa pertinence pour les chrétiens qui travaillent pour la justice internationale dans un contexte laïc – en particulier pour l'OCIPE dans l'Union Européenne.

L'analyse de Frank est plus systématique que la mienne, mais nous n'avons vraiment que deux différences importantes : il ne donne pas à la vision intégrante de la puissance dynamique de l'amour divin et du don de soi l'importance primordiale que je lui reconnais pour la compréhension de tout le document de Benoît XVI ; et il estime que son anthropologie chrétienne et son style magistral ne laissent pas de place au débat, qui recourrait à la critique, dans le forum public laïc – du moins pas dans le contexte européen. Pour lui, la ques-

tion d'autorité de *Caritas* affaiblit son utilité pratique, excepté pour les chrétiens. Et il préfère la beauté plus discrète de l'expression choisie par l'archevêque de Cantorbéry dans sa réflexion sur la crise économique à la densité exigeante du texte de Benoît XVI.

Les textes de Raul Gonzalez et de Gaël Giraud

Les textes préparés pour la conférence par les économistes Raul Gonzalez Fabre et Gaël Giraud étaient conçus comme des commentaires sur la crise économique, indépendamment de *Caritas in veritate*, et, par conséquent, ils ne débattent pas directement de la foi ou de la religion. Mes remarques à leur sujet sont brèves puisque leurs textes ne furent pas longuement discutés, mais furent plutôt introduits pour stimuler notre discussion en général. Gonzalez prône la prudence et les règles éthiques comme principes de dialogue entre les professionnels. Je trouve son analyse quelque peu distante et indulgente particulièrement en ce qui concerne le rôle dominant joué par les sociétés multinationales y compris les banques. Le texte de Giraud est un résumé d'un livre intitulé *Vingt propositions pour la réforme du capitalisme*. Ici l'analyse est plus dure et plus « iconoclaste » que celle de Gonzalez. Elle vise à amener les spécialistes et les non-spécialistes, c'est-à-dire les citoyens de bonne volonté, à travailler ensemble en vue d'un accord sur les règles et les règlements du vivre ensemble. Aucun des deux ne remet directement en cause la validité du capitalisme de marché pourvu qu'il soit adéquatement régulé et guidé par le gouvernement. De même qu'ils ne se posent pas la question de savoir si la bonne volonté et une éthique rationnelle sont suffisantes pour amener les gens à agir aujourd'hui.

Quelques mots sur la discussion du groupe

Nous avons pu bénéficier, dans notre discussion générale, de la présence des économistes. Tous estimaient que les marchés sont nécessaires à la démocratie ; toutefois, tous reconnaissaient que le capital et les marchés doivent être régulés à des degrés différents. Il y eut quelques bonnes idées sur la façon d'améliorer les structures financières mondiales, avec moins d'attention aux préoccupations réelles du marché telles que le chômage. L'écologie fut sérieusement débattue, mais la plupart ne semblaient pas reconnaître en elle l'urgence mondiale que personnellement j'y vois. Et j'ai trouvé que le groupe était excessivement confiant quant à la possibilité qu'un meilleur système de règles et de régulations amène les changements nécessaires dans le système économique. De même, les Européens semblaient croire que les gouvernements peuvent contrôler efficacement les grosses corporations telles que les banques. Il y avait un consensus sur le fait qu'une approche axée sur les droits de l'homme isolément serait insuffisante. Et la déception était grande à l'égard de la démocratie telle qu'elle est exercée aujourd'hui dans la plupart des régions du monde - il s'agi-

rait d'un manque d'efficacité politique, plutôt que de volonté politique, face aux situations complexes. Et la fascination face à ce que la Chine a pu réaliser ces dernières décennies dans des circonstances très difficiles, était certaine.

L'essentiel de la discussion sur *Caritas* concernait non pas le contenu du document, mais plutôt la question pragmatique de savoir s'il sera utile pour le ministère jésuite de la justice sociale. Il était clair que certains, sinon la majorité, auraient préféré un document plus analytique axé plus directement sur la crise financière et économique plutôt que sur l'être humain. Voici quelques-unes des inquiétudes exprimées. Cette approche théologique du haut vers le bas fragilisera-t-elle l'idée que les pauvres sont les acteurs de leur propre développement ? Étant donné sa méfiance antérieure à l'égard de la théologie de la libération, Benoît XVI a-t-il fragilisé l'option préférentielle pour les pauvres et l'idée de péché social et institutionnel ? L'idée fut âprement contestée. L'introduction de la question pro-vie sous la bannière de l'enseignement social divisera-t-elle les activistes sociaux ?

Une inquiétude plus sérieuse concernait l'idée que l'utilisation d'une terminologie théologique comme « vérité » pourrait exagérer l'autorité de l'enseignement social et l'ouvrir à un nouveau dogmatisme. Le discours théologique sur le dogme et la doctrine prendra-t-il la place de l'expérience personnelle et de l'évolution des consciences ?

Toutefois, le sentiment que la spiritualité doit jouer un plus grand rôle dans notre ministère social mondial, était clair, en lisant par exemple les signes des temps avec les critères de la désolation et de la consolation, comme l'a suggéré Jacques Haers.

Réflexions personnelles pour conclure

Je pense que Benoît XVI et ses critiques sont également confrontés à l'épineux problème de la façon dont la religion et/ou l'Église doit efficacement dialoguer avec la société et la culture laïque dans notre monde. Ou, plus concrètement : comment intégrons-nous la connaissance issue de la foi et la connaissance issue de la raison – notre théologie et nos sciences sociales ? Par exemple, les économistes catholiques font d'abord l'analyse et posent ensuite les questions relatives à la foi et à l'éthique. Mais Benoît XVI dit que l'amour de Dieu et le don de lui-même sont à l'œuvre et que leur influence doit être consciemment reconnue depuis le début et tout au long du processus. Je crains que nous n'ayons généralement tendance à accepter, dès le départ, la fausse prémisse que la connaissance scientifique et laïque est objective, neutre et ne véhicule aucune valeur. Une telle évaluation fait que nous hésitons à affirmer notre identité, nos croyances et nos convictions religieuses dans le discours académique et public. Nous pourrions peut-être tirer les leçons du progrès réalisé ces dernières décennies dans le dialogue et les partages entre les religions et les

scientifiques spécialistes de l'écologie, où les croyants sont désormais accueillis comme des partenaires égaux dans le dialogue.

Nous avons mentionné, mais sans la discuter la déconcertante affirmation de Benoît XVI selon laquelle « *l'humanisme qui exclut Dieu est un humanisme inhumain* ». Et pourtant il nous exhorte à travailler avec toutes les personnes pour bâtir une société plus juste et plus humaine – or, spirituellement, nous savons que personne ne connaît ce que l'Esprit accomplit dans le cœur d'un autre.

Concernant la laïcité, nous pouvons trouver un peu de consolation dans l'étude détaillée du philosophe canadien Charles Taylor *A Secular Age*. Taylor montre que seule une petite minorité aux deux extrémités du continuum est soit totalement laïque/athée soit totalement fondamentaliste. En d'autres termes, la grande majorité des humains n'est pas complètement fermée à quelque forme de transcendance. Il affirme ainsi qu'avec un peu de patience nous pouvons engager un dialogue authentique avec les laïcs et les fondamentalistes à condition d'admettre qu'il y a fort probablement quelque chose de profond et de puissant qui les anime, quelque chose qui donne un sens à leur vie et fait qu'ils demeurent ouverts à la possibilité d'amitié au-delà de la barrière des différences religieuses et athées. Il est convaincu qu'il peut se produire là quelque chose de nouveau et de créatif si nous nous engageons véritablement dans ce type de dialogue honnête. Pour cela, il faut saisir pleinement ce que Taylor appelle « l'imagination sociale moderne » ou le contexte complexe de notre culture occidentale, et rester toujours ouvert à ce que l'Esprit aurait déjà commencé d'accomplir chez l'autre et dans notre dialogue même. Ce sera également nécessaire dans notre dialogue avec la culture chinoise. Selon toute vraisemblance, cela exigera une conversion personnelle – mais après tout, c'est là la condition nécessaire, d'après Benoît XVI, à l'intelligence de sa *Caritas in veritate* ! Peut-être devrions-nous commencer par organiser un séminaire entre théologiens et économistes afin d'étudier attentivement les différentes approches et méthodologies et la façon dont elles pourraient être intégrées à de solides et holistes jugements prudents, s'appuyant avec soin les données des deux disciplines à la double lumière de la foi et de la raison, incluant les options pour les pauvres et pour la terre. Quant à partager les richesses de *Caritas* plus largement, je ne connais pas de meilleure méthode que de commencer par des petits groupes qui s'engageraient au partage personnel et apprendraient à nouer des relations d'amitié et de confiance avant d'aborder l'encyclique dans la contemplation et le dialogue.

William Ryan SJ
Canada

Original anglais
Traduit par Christian Uwe

Un regard européen sur la crise internationale¹

Entretien avec Pierre Defraigne²

Jon Sagastagoitia SJ

Quand se terminera la crise dans laquelle nous nous trouvons ?

Dans le milieu de l'économie réelle, on pense que la reprise se fera graduellement, avec une croissance économique très douce. On observe des différences dans les positions intellectuelles et politiques sur la manière d'affronter la crise. Par exemple, le Gouvernement allemand a opté pour des politiques de contrôle du budget. En France, cependant, le Gouvernement s'est limité à appuyer la demande et à financer la recherche, mesure sur le long terme et qui renforcera la compétitivité dans le futur. Dans le secteur financier, le système bancaire est préoccupé par la possibilité d'une remontée de l'inflation comme conséquence de l'excès de liquidité provoqué par les prêts concédés en ce temps de crise. Voilà pourquoi ils veulent récupérer le plus rapidement possible les prêts accordés. En ce qui concerne le marché du travail, même si une légère croissance de l'économie s'amorce, le niveau de chômage ou de sous-emploi pourrait empirer. C'est une question liée à la productivité du travail et du capital. La productivité peut croître de 2,5 % par an, mais nous ne connaissons pas sa répartition. Ceux qui vont le plus sentir les effets de la crise sur le marché du travail, ce sont les jeunes et les femmes. D'autre part, la dépréciation du dollar USA par rapport à l'Euro augmente la compétitivité des produits américains face à celle des produits européens. Dans le milieu socio-politique, quelques analystes affirment que l'Europe a atteint le plafond de la société du bien-être. Sa durabilité est un sujet d'inquiétude. La question de l'immigration est abordée plutôt d'un point de vue théorique.

Quels sont les changements significatifs que nous devrions espérer ?

Dans le secteur économique industriel, les technologies contribueront à réduire progressivement les émissions de CO₂. Ce processus implique une

¹Cet article a été préparé à partir de notes prises par l'auteur lors d'une session avec Pierre Defraigne le 24 novembre 2009, dans le cadre de la Rencontre sur la Crise Économique et Financière qui s'est tenue à Drongen, Belgique. Les questions ont été formulées par Fernando Franco SJ.

²Économiste et fonctionnaire européen depuis 1970 à 2005 il est, actuellement, Directeur Exécutif de la Fondation Collège d'Europe - Madariaga, à Bruxelles. Sous-directeur Général de la DG TRADE après avoir été Chef de Cabinet de Pascal Lamy, Commissaire Européen du Commerce. De 1985 à 1999 il a été Directeur des Relations Nord-Sud, et antérieurement Chef de Cabinet d'Etienne Davignon alors Vice-Président de la Commission Européenne. Il mit en marche la délégation de Bruxelles de l'EUR-IFRI (Institut Français de Relations Internationales) dont il a été Directeur de 2005 à 2008. Il est professeur d'économie politique au Collège d'Europe à Bruges et à l'Institut d'Études Européennes à l'Université Catholique de Louvain et à l'Université de Saint Louis en Belgique. Il est aussi professeur invité à l'Université Zhejiang, en Chine. Son intérêt se concentre sur les politiques économiques internationales, l'économie politique et les relations avec les pays en voie de développement. [<http://www.coleurop.be/w/Pierre.Defraigne>]. Actualisé le 20 Janvier 2010.

modification dans la structure du stock de capital, ce qui exigera une énorme inversion. En ce qui concerne le marché du travail, il faudra réfléchir aux politiques qui visent au plein emploi, et à une manière de distribuer les revenus de façon équitable. Un esprit de solidarité renouvelé provoquera des changements sociaux et économiques. La solidarité nous rapprochera davantage de la consommation des produits locaux, et de ceux du secteur agricole également. Nous ne verrons plus aussi fréquemment sur nos tables des fruits exotiques des pays lointains. D'autre part, la crise globale a placé le secteur financier dans l'œil de l'ouragan. Ce secteur qui avait été l'icône du triomphe des dernières décennies doit maintenant se modifier. La crise globale diminuera la liberté de circulation des capitaux. De même, la situation des paradis fiscaux sera revue. La circulation de capitaux ne pourra être autorisée qu'entre les pays qui acceptent des normes de transparence. De plus, il y a la question des compagnies transnationales. Elles font sans aucun doute « trembler » le monde, et c'est pour cela qu'il faut limiter leur pouvoir, réguler leurs activités, les obliger à payer des impôts, etc. Autant de questions qui relèvent de la volonté politique. L'art de réguler le capitalisme est lié à la régulation des corporations.

L'organisation de l'entreprise en tant que communauté doit être récupérée : travailleurs, fournisseurs, entrepreneurs, propriétaires... tout cela doit être fait à long terme. Il est probable que tous ces changements réduisent le poids relatif du secteur financier par rapport à l'ensemble de l'économie. Dans le secteur social, il faudra trouver le moyen d'attirer la jeune génération. La formation est un facteur de base qui appelle un débat. La société a formé un grand nombre de personnes à l'Université, en leur faisant faire des études inutiles dont la société n'a pas besoin. Autrefois, l'Université formait les personnes. Aujourd'hui, elle s'est convertie en une espèce d'école secondaire. Deux autres aspects qui seront abordés avec plus de force seront la question du changement climatique, et de l'habitat.

S'agit-il d'une question de volonté politique, ou de capacité politique ?

Les conférences du G20 et les mesures visant à stimuler l'économie pour réagir contre la crise montrent qu'il s'agit d'une crise de l'Occident. Jusqu'à la chute du système communiste, le bloc occidental s'inscrivait dans les systèmes politiques démocratiques avec des économies capitalistes. Le système capitaliste pouvait être contrôlé par la démocratie et les valeurs dans lesquelles elle était enracinée. La chute du mur de Berlin nous a tous incorporés dans le courant du capitalisme global.

La réalité montre que le pouvoir de l'argent est difficilement contrôlable par un gouvernement, une situation embarrassante pour la démocratie. Selon l'opinion de P. Defraigne, la raison d'être de l'Union européenne aujourd'hui

est de réguler le marché capitaliste. Si l'Union européenne décidait de ne plus jouer de rôle régulateur, elle perdrait son intérêt. La preuve de cela c'est le peu de crédit que les citoyens européens accordent à des institutions comme le Parlement européen. En définitive, le lien entre démocratie et libre marché ne semble pas être aussi efficient qu'on le pensait. C'est dans ce sens que le néolibéral Francis Fukuyama affirme que le triomphe du capitalisme global a marqué la fin d'une époque. D'autre part, en Occident le système est entre les mains d'hommes politiques ayant une vision peu ambitieuse. Ils ne parlent jamais de finances ou d'impôts, car ce sont des thèmes qui les incommode.

Il est certain qu'en observant le panorama européen, nous faisons face à une crise économique et sociale. Nous avons besoin de valeurs différentes de celles que nous connaissons et de celles qui ont orienté nos décisions. La participation et le leadership des jeunes sont par conséquent très importants. Nous vivons une époque très intéressante de passage d'une situation de dépression à une autre d'espérance. La religion et la spiritualité peuvent jouer un rôle très important dans la conjoncture actuelle. La force de la religion et de la spiritualité est telle qu'elle peut contrôler/orienter le système, elle possède une puissance que n'ont pas les Droits de l'homme.

Comment la crise est-elle vue en Chine ?

La Chine est en train de se convertir, non seulement en une économie de plus en plus importante, mais en un modèle économique alternatif différent de celui occidental. Durant la dernière décennie, l'Union Européenne et les États-Unis ont critiqué le système financier chinois comme peu sophistiqué et pouvant même ralentir la croissance économique. Cependant, en ce temps de crise économique globale, en Chine l'économie croît, annuellement, à un rythme de 9 %. De plus, peut-être en raison de l'importance de sa population, elle possède de nombreuses personnes très bien préparées : d'excellents ingénieurs. Ils sont très créatifs et génèrent une technologie avancée. Cependant, le modèle de croissance économique est différent de celui occidental ou européen. La différence est due aux mécanismes de contrôle du système. En général, pour contrôler l'économie il faut ou des valeurs fortes et bien enracinées, ou un pouvoir autoritaire. On a vanté la Chine pour son pouvoir autoritaire qui applique les mécanismes du contrôle léniniste pour une économie capitaliste. C'est un système qui accepte les inégalités économiques, et qui se sert du communisme pour maintenir l'unité du pays. Le gouvernement fort a le dernier mot et il veillera à ce que cela continue ainsi. Les Chinois déploient beaucoup d'efforts pour sélectionner leurs dirigeants. Leur sentiment nationaliste est très enraciné, mais, pour le moment, ce sont des gens pacifiques. Il n'y a pas de raison de craindre la Chine.

La Chine en Afrique

Il faut mentionner un autre point. L'Occident remet en question le débarquement de la Chine en Afrique et sa manière de procéder. Ces derniers temps, l'Europe est préoccupée par le développement de l'Afrique, et conditionne même son aide au développement à la bonne gouvernance alors que les Européens ont fait le contraire à l'époque coloniale (Niger, Congo, etc.). Si les Africains avaient la capacité d'appliquer des impôts sur l'extraction des ressources minières et énergétiques, ils auraient certainement les ressources suffisantes pour financer leur développement. Alors, pourquoi les Chinois vont-ils mieux faire que ce qu'ont fait les Européens ? À la lumière de l'histoire, la conférence de Berlin de 1884, au cours de laquelle ont été pris les accords sur les zones d'influence commerciale des puissances européennes en Afrique, a été un crime contre l'humanité. Aujourd'hui de nombreux Chinois travaillent en Afrique et durement, comme les Africains. La Chine construit des infrastructures en échange des ressources naturelles qu'elle extrait du continent africain. Il se pourrait que l'arrivée de la Chine en Afrique soit positive.

La crise économique globale remet en question le modèle libéral et compromet sa durée. Les exigences qui en découleraient donneraient lieu à de nouveaux modèles économiques, à de nouvelles relations entre les divers agents et à de nouvelles valeurs qui requerront des décisions de la part du milieu politique et régulateur. Tout cela doit être révisé dans la perspective historique des événements, comme c'est le cas de la présence de la Chine en Afrique.

Jon Sagastagoitia SJ
Espagne

Original espagnol
Traduit par Françoise Pernot

La post-modernité ouvre de nouvelles perspectives à l'évangélisation Hugues Delétraz SJ

Les sociétés occidentales¹ abordent le 21^{ème} siècle affaiblies et désenchantées comme l'avait déjà constaté Marcel Gauchet en 1985². D'une part, l'influence occidentale dans les affaires du monde ne cesse de reculer, et le moment ne semble plus très éloigné d'une rupture d'équilibre et d'une recomposition des rapports internationaux au détriment de l'Occident expulsé de la position dominante dont il jouissait jusqu'alors. D'autre part, la culture occidentale connaît elle-même une mutation de grande ampleur, identifiée comme sortie de la modernité et entrée dans la post-modernité, dont l'issue est incertaine. Les deux aspects, externe et interne, des évolutions en cours, sont en partie liés. C'est dans ce contexte de sociétés post-chrétiennes de plus en plus sécularisées qu'émerge une culture post-moderne dont nous pensons qu'elle ouvre de nouvelles perspectives à l'évangélisation.

1. Le recul de l'influence occidentale dans le monde

Le déclin occidental sur la scène mondiale est visible par ses aspects démographique³, économique⁴ et politique. Afin de mieux en identifier les causes culturelles et éthiques, il est utile de rappeler quelques bouleversements géopolitiques qui en ont accéléré le processus : en 1945, l'effacement de l'Europe au profit des États-Unis et de l'U.R.S.S. au terme de deux guerres mondiales ; en 1989/91, l'effondrement de l'U.R.S.S. au terme de la guerre froide. L'effondrement des régimes communistes en 1989-1991 avait redonné la liberté à des populations exsangues qui n'ont découvert d'autre avenir que celui, matérialiste et consumériste, des sociétés modernes sécularisées. Devenus seule superpuissance mondiale⁵, les États-Unis ont alors mené une politique d'intérêt national au détriment de leur traditionnel « leadership » en matière de liberté et de démocratie. Leur opposition aux efforts des institutions

¹L'Europe, les États-Unis et le Canada, l'Australie et la Nouvelle-Zélande...

²Marcel Gauchet. *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985

³La population européenne (y compris la Biélorussie, la Russie et l'Ukraine) représentait 20% de la population mondiale au début du 20^{ème} siècle, 11% aujourd'hui et probablement 8% en 2050. Celle d'Amérique du Nord (Canada et États-Unis) en représente 5%.

⁴En même temps que leurs économies prennent une place croissante dans l'économie mondiale, les pays émergents (Brésil, Chine, Inde...) entendent devenir des acteurs à part entière dans les relations internationales.

⁵Population : 4,5% de la population mondiale ; PNB : 24% du PNB mondial ; dépenses militaires : 41% des dépenses militaires mondiales.

⁶Ces vingt dernières années, les États-Unis se sont le plus souvent opposés aux résolutions de la communauté internationale concernant les problèmes d'intérêt général. A titre d'exemples, dans le domaine des droits de l'homme : la non ratification de la Charte Internationale des Droits de l'Enfant (1989), la non

internationales⁶ pour répondre aux grands défis de l'humanité, a décrédibilisé l'idée d'un ordre international fondé sur le droit, et renforcé la position de ceux qui contestent l'universalité des droits de l'homme et des valeurs démocratiques. La crise financière de 2008/2009 et ses conséquences économiques et sociales montrent que l'administration républicaine, après avoir pendant huit ans servi des intérêts catégoriels, plutôt que promu un ordre international fondé sur le droit, a tout perdu, même les richesses qu'elle s'efforçait d'acquérir⁷.

Les causes contingentes ci-dessus n'expliquent pas, à elles seules, le déclin occidental que nous constatons. Les régimes totalitaires du 20^{ème} siècle, qui ont laissé des millions de morts dans leurs sillages, représentent la face obscure de la modernité. Comme le disait une Hongroise : « Les communistes nous promettaient des lendemains radieux, et nous nous sommes réveillés avec la gueule de bois ». L'une après l'autre, les utopies et les idéologies modernes, à commencer par le positivisme⁸ et le rationalisme..., ont déçu. Même la perspective d'un progrès indéfini, apte à relever les défis adressés à l'humanité, ne convainc plus. La persistance de certaines pathologies comme le cancer et l'apparition de nouvelles comme le sida font douter des capacités de la médecine moderne à maîtriser les problèmes de santé. L'existence persistante de poches de pauvreté malgré tous les filets de protection sociale mis en place par des États providence surendettés, montre les limites d'approches issues de la modernité pour résoudre les problèmes sociaux. En dépit de succès scientifiques, techniques et économiques impressionnants, la modernité connaît une crise dont les causes plus profondes sont d'ordre culturel et éthique. Même l'universalité des valeurs qu'elle prône, comme le respect des droits individuels, est contestée au nom de la diversité culturelle. La crise de la modernité n'est pas une crise de croissance, mais bien le crépuscule d'une époque.

2. Le déclin de la modernité occidentale

Pour identifier les raisons du déclin de la modernité, il convient d'examiner les ressorts qui ont présidé à son dynamisme et à sa créativité, et d'expliquer pourquoi ils n'agissent plus. Parmi les facteurs qui ont contribué à la naissance de la modernité, nous en retiendrons deux, la cosmologie de Newton et le

signature du deuxième protocole facultatif se rapportant au Pacte international relatif aux droits civils et politiques, visant à abolir la peine de mort (1989) ; la non ratification du Traité de Rome (1998) instituant la Cour Pénale Internationale de La Haye... ; dans le domaine de la sécurité civile : le refus de signer la Convention d'Ottawa sur l'interdiction des mines antipersonnel (1997) ; le refus de signer le Traité de Dublin sur la suppression des bombes à sous munitions (2008)... ; dans le domaine de la protection de l'environnement : le refus de ratifier la Déclaration de Rio sur l'Environnement et le Développement (Agenda 21) (1992) ; le refus de ratifier le protocole de Kyoto sur la réduction de l'émission de gaz à effet de serre (1997), etc.

⁷On ne peut pas ne pas évoquer le conseil de Jésus en Mathieu 6.33.

⁸Dans son Cours de philosophie positive, Auguste Comte formule sa théorie du positivisme scientifique.

statut de la raison, prenant argument du fait qu'une vision du monde et une conception de l'homme induisent une vision de la société.

Lors de la Renaissance qui avait renoué avec les racines gréco-latines de la culture européenne et développé un humanisme, les voyages des grands explorateurs⁹ ont élargi l'horizon du monde connu aux dimensions du globe, tandis que la révolution copernicienne changeait la perception qu'avait l'homme de sa place dans le cosmos et aboutissait à la cosmologie de Newton¹⁰ d'un univers infini et intelligible, obéissant à des lois immuables (la fameuse horloge de Voltaire). L'essor sans précédent des sciences confortait le rôle de la raison dans toute connaissance (le fameux roseau pensant de Blaise Pascal), la capacité de l'homme à agir dans un monde rationnel et prévisible, et à organiser la société. Le rôle dévolu à la raison par l'anthropologie moderne libéra le pouvoir opératoire de l'homme. Il s'ensuivit un développement systématique des techniques et de l'économie, et une création artistique atteignant des sommets. L'introduction des principes démocratiques dans l'organisation politique des sociétés¹¹ contribua aussi au dynamisme et au rayonnement de la culture moderne.

Cependant force est de constater qu'aujourd'hui la modernité a atteint ses limites. Il en est ainsi par exemple dans le domaine économique dominé par la conception néolibérale de la globalisation. L'exploitation intensive des ressources naturelles se heurte à deux limites : l'épuisement de celles-ci et l'incapacité de l'environnement à absorber davantage les pollutions produites. Parfois, ces deux limites se conjuguent comme dans le cas du pétrole dont les réserves s'épuisent, tandis que la production de gaz à effet de serre n'est plus tenable. Non seulement l'économie globale atteint des limites, mais le développement économique des pays émergents impose aux pays développés de réduire leur niveau de vie. Or, une telle évolution n'entre pas dans les schèmes de l'économie moderne qui, mue par l'idéologie d'un progrès indéfini, est tenue de croître. En d'autres termes, le fonctionnement néolibéral de l'économie et la conception anglo-saxonne de la globalisation n'ont pas d'avenir. La récente crise financière, et ses conséquences économiques et sociales, due à une spéculation qui prélève de l'argent sans créer de richesse, appellent des réformes plus fondamentales qu'une meilleure régulation des marchés financiers, des réformes qui touchent à une redéfinition, post-moderne, de la place et du rôle de l'économie dans la vie des sociétés.

Ces considérations amènent à penser que l'incapacité de la modernité à résoudre les problèmes que ses réussites engendrent, provient des causes mêmes qui avaient assuré son succès, en particulier du rôle dévolu à la raison dans l'organisation et le fonctionnement des sociétés, en ce sens que l'excès de

⁹Marco Polo, Christophe Colomb, Vasco de Gama, Ferdinand Magellan, etc...

¹⁰En 1687 publication des *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*.

¹¹Déclaration américaine d'indépendance en 1776 ; Déclaration française des droits de l'homme en 1789 et Révolution française.

rationalité y apparaît désormais déraisonnable. À la suite de l'humanisme de la Renaissance, et forte de ses succès scientifiques, la modernité naissante magnifia la raison humaine, ce qui n'alla pas sans un déplacement de la notion de Dieu que Blaise Pascal avait bien perçu dans son Mémorial où il se réfère au : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants ». En opposition à l'emprise de l'Église sur la société, la modernité développa un théisme, puis un déisme, et célébra le culte de la raison et le culte de l'Être suprême¹² pendant la Révolution Française. En passant du théisme à l'athéisme, la modernité poursuivit un processus de sécularisation que l'on pourrait interpréter comme inverse de la christianisation de l'Empire romain. La tentative moderne de rejeter la révélation judéo-chrétienne de la tradition gréco-latine pour ne garder que cette dernière¹³, apparaît en effet comme une démarche inverse de celle des Pères de l'Église qui avaient procédé à l'inculturation de la foi chrétienne dans les cultures grecque et latine aux premiers siècles de notre ère¹⁴. Trois grandes étapes peuvent être distinguées dans ce processus : la sécularisation des idées au Siècle des Lumières, la sécularisation des institutions à partir de la fin du 18^{ème} siècle, et la sécularisation de la société commencée dans les villes et devenue générale aujourd'hui, cette dernière comportant elle-même trois phases : un anticléricalisme virulent, une indifférence religieuse, et une ignorance religieuse.

Le levier le plus efficient de cette sécularisation est anthropologique, en ce sens que la modernité a substitué la raison au cœur de l'homme, niant l'obscurité qui sépare l'une de l'autre et que Blaise Pascal avait bien perçue : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point »¹⁵, et d'ajouter : « *C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison* »¹⁶. Le récit pouvant le mieux nous aider à saisir les enjeux de cette substitution entre le cœur et la raison est le 2^{ème} récit de la Création (Gen. 2.4-3.23). Quel est l'arbre au milieu du jardin ? L'arbre de la vie, comme créé par Dieu en Genèse 2.9 ? Ou l'arbre de la connaissance du bonheur et du malheur comme affirmé par Ève tentée par le serpent en Genèse 3.2 ? Cette différence entre l'anthropologie judéo-chrétienne qui valorise le cœur de l'homme et l'anthropologie moderne qui définit l'homme par sa raison, est à la source de bien des malentendus dans les rapports longtemps conflictuels entre l'Église et la modernité. Or, après la révolution copernicienne qui a expulsé la terre du centre de l'univers, et la théorie de l'évolution de Charles Darwin qui a détrôné l'homme de sa place centrale dans le processus

¹²Pendant la révolution française, un culte était rendu à la Raison dans des églises transformées en temples de la Raison après les massacres du 2 septembre 1792. De même un culte fut rendu à l'Être Suprême de 1792 à 1794.

¹³Il est à noter que la modernité emprunta au christianisme bien des valeurs qu'elle sécularisa.

¹⁴Il convient de se rappeler que le christianisme, comme en témoigne déjà le nouveau testament (Mt. 15. 11 ; Mc. 7. 19 ; Rm. 14.14), se démarqua de la distinction entre profane et religieux commune aux religions d'alors.

¹⁵Blaise *Pascal*, Les Pensées, Jacques Chevalier, Gallimard, Paris, p. 1221.

¹⁶Blaise *Pascal*, Les Pensées, Jacques Chevalier, Gallimard, Paris, p. 1222.

de sélection naturelle, l'anthropologie philosophique issue des travaux de Sigmund Freud¹⁷ et de ses successeurs, déloge la raison du cœur de l'homme et condamne la prétention moderne à une pleine connaissance de soi-même et du monde¹⁸. Le « Connais-toi toi-même » de Socrate reste plus que jamais d'actualité comme une tâche toujours inachevée. C'est la visée prométhéenne de la modernité qui est ici battue en brèche, car la connaissance du monde n'est pas détachée de la connaissance de soi.

Il est à noter qu'Emmanuel Kant avait bien distingué les trois niveaux de la sensibilité, de l'entendement et de la raison, mais la distinction qu'il opère entre concepts et idées inscrivent l'entendement et la raison comme deux niveaux de connaissance, dont seul le premier relève de l'expérience. Cette distinction n'est pas celle que nous envisageons ci-dessus entre le cœur et la raison, car l'intelligence du cœur provient d'une expérience de relation interpersonnelle et aboutit à un autre type de connaissance que celle de la réalité phénoménale, dont il est question dans la philosophie moderne. Cette distinction entre cœur et raison, dans laquelle la raison procède de l'amour, se retrouve dans le domaine de l'éthique. À l'instar de Saint Augustin qui distinguait entre la 'libertas' au niveau du cœur, du libre-arbitre au niveau de la raison, la 'justicia' se distingue de la justice distributive, la 'veritas' de la vérité scientifique, etc... L'ignorance de cette distinction articulée conduit à des débats éthiques faussés comme par exemple entre 'pro-life' et 'pro-choice' concernant l'avortement, car les deux positions ne sont pas au même niveau, la première se situant au niveau de l'arbre de la vie, pour reprendre les catégories de la Genèse, et la deuxième au niveau de l'arbre de la connaissance. Dans un autre ordre, le dialogue entre la foi chrétienne qui est une ouverture du cœur engageant une relation interpersonnelle, et la raison moderne devient une confrontation idéologique lorsque la foi est ramenée au statut de connaissance relevant de la raison.

En quoi la substitution du cœur par la raison, de l'amour par la pensée, fragilise-t-elle la modernité au point qu'elle touche à sa fin ? En ceci que c'est l'amour qui donne la vie et crée, et non pas la raison moderne qui ne connaît que les phénomènes de la réalité et non pas la réalité en soi, et qui agit de l'extérieur, en utilisatrice. Placer la raison à la place du cœur revient à nier la division qui les sépare, et plus fondamentalement l'altérité de notre origine¹⁹, d'où le sort éphémère des idéologies modernes qui ne reposent sur rien d'autre que sur l'abstraction d'une utopie partagée²⁰. Le glissement de l'idéologie vers

¹⁷En particulier son travail sur la dénégation.

¹⁸En ce sens, il n'est pas réaliste de considérer la réalisation du « savoir absolu » auquel parvient G. W. F. Hegel au terme de sa Phénoménologie de l'Esprit, comme un événement historique. La réconciliation qu'il opère au sein du savoir sous l'égide de la raison, est conditionnée par celle plus fondamentale entre le cœur et la raison, qui elle-même est conditionnée par la réconciliation entre l'homme et son prochain, et entre l'homme et Dieu. Il s'agit d'une perspective eschatologique.

¹⁹Le débat sur les racines chrétiennes de l'Europe et le refus d'en faire mention dans le préambule du projet de Constitution européenne sont un bel exemple de ce négationnisme.

²⁰Qui nie son origine n'a pas d'avenir.

le totalitarisme est un pas supplémentaire dans la même direction, qui consiste à se donner à soi-même sa propre origine. Et l'histoire du 20^{ème} siècle nous a enseignés combien un tel déni de l'origine réelle et une telle abstraction par rapport à la réalité pouvaient avoir des effets dévastateurs, tandis que l'adjonction du qualificatif « scientifique » à des idéologies²¹ ou à des totalitarismes²² n'a en rien amélioré l'inefficacité de leur prétention à atteindre leurs objectifs. La raison, qui développe ses raisonnements à partir de l'unité du concept et vise l'unité de la totalité, n'y parvient jamais, car la dualité qui la caractérise est le reflet, au niveau de la raison, de la dichotomie entre le cœur et la raison, qui est la marque de notre condition humaine ici-bas.

3. De la modernité à la post-modernité.

Des études sociologiques sur le passage d'une culture moderne à une culture post-moderne, il apparaît clairement que le mouvement des idées et les comportements sociaux contemporains relèvent soit d'une modernité exacerbée comme par exemple l'absolutisation des droits individuels au détriment du bien commun, ou encore la conception néo-libérale de l'économie globalisée..., soit d'une post-modernité émergente comme par exemple le souci écologique de sauvegarder l'environnement naturel et biologique, ou encore la promotion d'une agriculture biologique et l'apparition d'une économie solidaire...

Au moment de l'émergence de la modernité, Emmanuel Kant pouvait écrire : « Qu'est-ce que les Lumières ? La sortie de l'homme de sa minorité dont il est lui-même responsable »²³. Aujourd'hui, l'adolescence est finie et la post-modernité consiste à entrer dans l'âge adulte. Malgré la résistance de certaines idéologies menacées²⁴, la raison moderne est appelée à descendre de son pinacle et à prendre sa place, toute sa place, mais rien que sa place, dans un équilibre anthropologique, éthique et social, qui redonne au cœur de l'homme, dans ses capacités affectives et relationnelles, la place centrale qui lui revient. La phrase attribuée à André Malraux : « Le 21^{ème} siècle sera spirituel, ou ne sera pas » marque bien l'enjeu de l'entrée dans la post-modernité, à condition d'entendre le mot 'spirituel' dans son acceptation la plus noble d'esprit mu par l'amour désintéressé d'autrui.

L'entrée dans la post-modernité peut être considérée, dans une perspective teilhardienne, comme un saut qualitatif vers un niveau supérieur de

²¹Par exemple le positivisme scientifique.

²²Par exemple le socialisme scientifique.

²³Emmanuel Kant. La philosophie de l'Histoire (Opuscules). Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? Trad. Stéphane Piobetta. Aubier. Montaigne. Paris. 1947. p. 83.

²⁴En particulier la libre-pensée qui (en France, en Belgique...) oublie que la liberté de pensée est, comme toutes les autres libertés, une liberté reçue et conditionnée. Ou encore, le néo-libéralisme qui (aux États-Unis, en Angleterre...) absolutise les droits individuels, notamment dans le domaine économique, au détriment du bien commun (par exemple 'think tanks' rejetant les conclusions des experts sur le réchauffement climatique).

complexité, un passage du « toujours plus » au « toujours mieux ». Elle est une invitation à prendre la mesure de la dichotomie obscurcie du point de vue de la raison, mais structurante du point de vue spirituel, entre le cœur et la raison ; une invitation à déployer de nouveaux rapports à la nature et de nouvelles manières de tisser le lien social, sans pour autant rejeter les acquis positifs de la modernité ; une invitation à davantage de responsabilité personnelle dans un cadre législatif assoupli agissant plus par incitation que par coercition. Les acquis de la modernité seront d'autant plus préservés que la raison post-moderne saura renoncer à la position centrale qu'elle s'était accordée, pour adopter une position ajustée à la primauté du cœur.

De même que l'anthropologie contemporaine n'est plus celle de la modernité, la cosmologie d'aujourd'hui n'est plus celle de Newton. La théorie de la relativité d'Albert Einstein²⁵, la cosmologie du Big Bang²⁶, la mécanique quantique de Max Planck²⁷, et la théorie du chaos²⁸ ont changé notre vision de l'univers. Alors que l'univers de Newton était infini, continu et prévisible, l'univers contemporain est fini et se déploie au gré d'une histoire. Le hasard y côtoie la nécessité²⁹, et le réel, au sens scientifique du terme, se dérobe aux investigations des chercheurs³⁰. Les découvertes scientifiques du 20^{ème} siècle en anthropologie et en cosmologie ont radicalement changé la conception de l'homme et sa vision du monde. S'il est légitime de penser que, comme lors de la naissance de la modernité, une nouvelle conception de l'homme et une nouvelle vision du monde engagent une nouvelle vision de la société, nous sommes en droit de penser que les découvertes scientifiques du 20^{ème} siècle façonneront la culture post-moderne, tout en sachant qu'un tel changement de paradigme culturel requerra de nombreuses années. Et de fait, les découvertes scientifiques du 20^{ème} siècle fournissent des indications intéressantes pour esquisser les traits inchoatifs de la culture post-moderne. En voici quelques-uns qui nous paraissent significatifs.

Après la stabilité de la société médiévale, la société moderne a perpétué le mouvement qui l'avait vu naître. La théorie de l'évolution de Darwin et la

²⁵Théorie de la relativité restreinte en 1905 et générale en 1915.

²⁶Découlant de la théorie de la relativité générale, la théorie du Big Bang a été confortée par la formulation de la loi d'éloignement des galaxies (expansion de l'univers) par Edwin Hubble en 1929, et la découverte d'un fonds cosmique de radiations micro-ondes par Arno. A. Penzias et Robert. W. Wilson en 1964.

²⁷La découverte du quantum par Max Planck en 1900, et les théories de Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger et Paul Dirac en 1925 posèrent les bases de la mécanique quantique. Werner Heisenberg est aussi l'auteur du principe d'incertitude découvert en 1927.

²⁸À partir de 1960, Edward Lorenz développa la théorie du chaos à l'aide de simulations sur ordinateurs de phénomènes non linéaires (par exemple météorologiques) très sensibles à leurs conditions initiales. Benoît Mandelbrot en fit la représentation graphique sous le nom de « fractals ».

²⁹Jacques Monod. *Le hasard et la nécessité*. Paris. Seuil. 1970.

³⁰Nick Herbert. *Quantum Reality*. Anchor Books. Random House. New York. 1985 (voir chapitre 2 "physicists losing their grip")

Bernard d'Espagnat. *Le Réel voilé, analyse des concepts quantiques*. Le temps des sciences. Fayard. Paris. 1994.

cosmologie du Big Bang font un pas de plus en renforçant l'idée d'une humanité en évolution et d'un monde en mouvement. Une nouvelle fois, le rapport au temps change dans un sens qui donne raison à Héraclite auquel on attribue la citation : « Πάντα ῥεῖ ». Le mouvement prend le pas sur l'espace-temps, la vitesse de la lumière étant promue au rang de constante universelle par Albert Einstein. L'univers et l'humanité n'ont pas seulement une histoire, mais celle-ci est orientée vers une complexité croissante et voit l'émergence de nouvelles réalités qui sont davantage que la somme de leurs composants, accréditant l'idée d'une création continue.

Le rapport à la nature aussi devrait changer avec le changement du statut de la raison qui ne se poserait plus en vis-à-vis de la nature dans un rapport d'exploitant à exploitée, mais en partenaire d'une nature qui a su résoudre sans l'homme la plupart des problèmes qui se sont posés à elle, comme par exemple le traitement des déchets. Le rapport à la nature passerait ainsi de l'exploitation moderne à la coopération post-moderne. Dans cette perspective qui considère que l'homme est issu de la nature et fait partie d'elle, l'exploitation économique des ressources naturelles serait ajustée à la satisfaction de besoins limités, et non plus à l'appétit boulimique de sociétés obèses. À ce niveau de l'économie, la nécessité de passer d'une croissance quantitative à un progrès qualitatif apparaît nettement. La nature nous offre beaucoup plus que des ressources naturelles en termes de santé, d'esthétique, de cadre de vie. Quant à la dimension historique de l'univers qui a connu une jeunesse, connaît une maturité et connaîtra un vieillissement, et la variété insondable des formes qu'il a déployées pendant sa déjà longue histoire, elles nous invitent à accueillir la diversité comme une richesse. La protection de la biodiversité va en ce sens, comme contribution à la sauvegarde des équilibres fragiles du biotope sans lequel nous ne pourrions vivre.

La continuité entre vision du monde et vision de la société est manifeste lorsque l'on considère le niveau d'exploitation qui marquait les relations de travail et le degré de rationalité qui en caractérisait l'organisation³¹ dans l'économie moderne. La révolution culturelle étudiante de la fin des années soixante a contesté un certain mode d'exercice de l'autorité et une certaine forme d'organisation institutionnelle, annonçant une vision post-moderne des rapports interpersonnels et sociaux. La théorie de la relativité générale, qui décrit un univers sans centre particulier et sans système de références fixes, laisse entrevoir une société dont les structures hiérarchiques cèderaient la place à des rapports plus systémiques, un peu à l'image du réseau Internet. Une mise en œuvre résolue du principe de subsidiarité, favorisant une meilleure participation des acteurs et contribuant à leur responsabilisation, en serait une étape intermédiaire. D'autre part, la reconnaissance de l'égalité de dignité de tout être humain et de son droit à la différence devrait conduire à une réhabilitation

³¹Les temps modernes de Charlie Chaplin en 1936.

post-moderne des complémentarités, en opposition à la dérive vers l'uniformité du principe moderne d'égalité, ce qui favoriserait l'émergence d'une unité riche de sa diversité, que ce soit dans la relation entre l'homme et la femme, dans la vie de l'entreprise, ou encore dans les relations sociales... En effet, il semble difficile d'imaginer que la protection de la biodiversité ne s'accompagne pas du respect de la diversité culturelle et du respect des identités locales.

Contrairement à l'entrée dans la société moderne qui a eu lieu dans le cadre de la civilisation occidentale, l'entrée dans la post-modernité devrait associer l'ensemble des civilisations, dans le respect des valeurs, des traditions et des richesses de chacune. On peut alors espérer que le respect de la diversité des grands ensemble culturels conduise à une architecture mondiale multipolaire coopérant ensemble sous l'égide des institutions internationales. Dans cette perspective, le développement des instances de coopération et de gouvernement au niveau mondial irait de pair avec un renforcement de l'enracinement local et un sentiment croissant de multi appartenance³². Ainsi, la post-modernité devrait promouvoir une mondialisation respectueuse de la diversité bien différente de la globalisation néo-libérale anglo-saxonne par l'économie, dont l'effet est de niveler et d'uniformiser les cultures. Néanmoins, comme souligné plus haut, l'entrée dans la post-modernité devrait se manifester d'abord par une exacerbation de la modernité finissante, visible notamment par une intensification de la sécularisation encouragée par les courants de la libre-pensée, et une accentuation du matérialisme consumériste de l'idéologie néo-libérale³³. Les principales résistances à l'entrée dans la post-modernité se manifestent aussi dans le débat éthique³⁴, où les courants idéologiques modernes défendent des positions qui ignorent l'articulation mentionnée ci-dessus entre le cœur et la raison.

4. Nouvelles perspectives à l'évangélisation

En accord avec sa mission d'annoncer le Règne de Dieu et de participer à son édification, l'Église est invitée par le Concile Vatican II à « reconnaître les signes des temps » qui témoignent de l'action créatrice de Dieu dans l'histoire. Au 6^{ème} et 5^{ème} siècle avant notre ère, un esprit de sagesse avait soufflé sur la terre et inspiré les fondateurs des grandes traditions philosophiques et religieuses sur l'héritage desquels l'humanité vit encore aujourd'hui : Bouddha (-624 -544)³⁵, Lao-Tseu (-570 -490), Confucius (-551 -479), Socrate (-470 -399)...

³²Famille, entreprise, quartier... Mais aussi au niveau local, régional, national... mondial.

³³Idéologie à visée totalitaire au sens que lui donne Hannah Arendt dans le Tome 3 de son ouvrage sur « Les Origines du Totalitarisme » intitulé *Le Système totalitaire*, traduction par Jean-Louis Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy (1972) révisée par Hélène Frappat (2002), Le Seuil (collection « Points / Essais », n° 307), 2005.

³⁴En particulier bioéthique.

³⁵Dates approximatives.

« Quand les temps furent accomplis, Dieu a envoyé son Fils. » (Ga. 4.4), au point de rencontre de l'Afrique, de l'Asie et de l'Europe. Dès lors, les flux et les reflux de l'histoire ont bien servi la diffusion de l'Évangile. L'Empire romain en a été le réceptacle jusqu'à ce que le christianisme y devienne religion d'empire sous Théodose 1^{er} en 395. La chute définitive de l'Empire Romain d'Occident en 476 favorisa la diffusion du christianisme dans toute l'Europe où l'Église joua le rôle de matrice de la culture européenne en gestation. Les voyages des grands explorateurs de la Renaissance ouvrirent la voie aux missionnaires qui diffusèrent le christianisme jusqu'aux confins de la terre. Une nouvelle étape s'ouvre maintenant avec l'éclosion et le développement d'églises locales partout dans le monde, l'Europe sécularisée risquant d'apparaître comme une fleur fanée qui a lâché son pollen. Chaque fois, la foi chrétienne agit comme un ferment transformant les cultures de l'intérieur³⁶, que ce soit la culture romaine, la culture européenne et maintenant les cultures mondiales³⁷. On peut ainsi distinguer plusieurs âges dans ce processus historique que nous venons de décrire : la petite enfance romaine, l'enfance médiévale, l'adolescence moderne, et la maturité post-moderne... À chaque étape, des initiatives sont nées du sein de l'Église pour répondre aux nouveaux défis : le monachisme oriental au 3^{ème} siècle, à la fin des grandes persécutions, lorsque le christianisme acquit droit de cité dans l'empire ; au début du 6^{ème} siècle, le monachisme occidental qui joua un rôle essentiel dans l'évangélisation de l'Europe et la formation de la chrétienté médiévale ; la spiritualité franciscaine au début du 13^{ème} siècle, insistant sur la pauvreté évangélique au moment de l'essor de l'économie marchande et de la bourgeoisie ; la spiritualité ignatienne au 16^{ème} siècle, proposant l'expérience d'une relation personnelle avec Dieu, au seuil de la modernité³⁸ ; la dévotion au Cœur de Jésus-Christ après les apparitions de 1673 à 1675 à Sainte-Marie Alacoque, contrepoint au culte moderne de la raison, moins de 30 ans après le fameux « Je pense, donc je suis » de René Descartes en 1647. Il est également difficile de ne pas voir la main de Dieu dans des événements comme la vocation de Jeanne d'Arc dont l'intervention amena la fin de la guerre de cents ans entre l'Angleterre et la France. De tels événements qui passent par la médiation d'hommes de foi³⁹ et rouvrent un avenir qui se fermait, se sont produits aussi plus récemment : la réconciliation franco-

³⁶La modernité qui s'est affirmée en opposition à l'Église et nie ses racines chrétiennes, n'aurait sans doute jamais existé sans l'apport du christianisme à la tradition gréco-latine. D'ailleurs, la quasi-totalité des grands noms de la modernité dans les domaines scientifique et philosophique sont de tradition judéo-chrétienne.

³⁷Il est permis de penser, dans une perspective post-moderne, que le christianisme puisse jouer le même rôle dans d'autres cultures, suivant en cela l'exemple d'un précurseur comme Matteo Ricci.

³⁸Les trois critiques de Kant résonnent comme en écho des termes de *contemplation* dans *l'action*, et de *discernement* qui caractérisent la spiritualité ignatienne.

³⁹Intégration européenne : Robert Schuman, avec la contribution de Konrad Adenauer, Jean Monet, Alcide de Gasperi... Concile Vatican II : le pape Jean XXIII, avec la contribution des cardinaux Suenens, Döfner, Bea... et des théologiens Congar, Rahner, Murray... Chute du communisme : le pape Jean-Paul II, avec la contribution de Lech Walesa, Andrei Zakharov, Mikhaël Gorbatchev...

allemande et le lancement du processus d'intégration européenne au lendemain de la 2nde guerre mondiale ; le Concile Vatican II et son ouverture œcuménique et au monde ; l'implosion sans coup férir de l'empire soviétique. Cependant, la suite de ces événements ne fut pas à la hauteur des espoirs qu'ils avaient suscités. La dynamique initiale de l'intégration européenne autour d'un projet politique fondé sur des valeurs communes⁴⁰ inscrit dans un corps législatif européen de conventions multilatérales, tourna court lorsque les traités de Rome en 1957 fondèrent la construction européenne sur la coopération économique qui n'était jusque là qu'un soutien à l'intégration politique. L'inversion de la fin, le projet politique, et des moyens, la coopération économique, a produit l'Union Européenne, et explique pour une part l'écart entre une très large adhésion à l'idée d'intégration européenne et un bien plus faible soutien à l'Union Européenne⁴¹. De même, le Concile Vatican II avait suscité de grands espoirs par l'esprit d'ouverture qui l'animait et que confirmait la cohérence entre eux de textes adoptés à d'écrasantes majorités⁴² et bien reçus dans le corps ecclésial. Mais dès avant la fin du Concile, des sujets lui furent retirés et confiés à des commissions spécialisées dont les décisions font encore débat. Après des débuts prometteurs, la mise en œuvre du Concile Vatican II s'est ralentie, puis arrêtée, avant qu'il n'ait produit tous les fruits qu'on pouvait en attendre. Aujourd'hui l'Église est plutôt engagée dans un repli identitaire qui lui tourne le dos. Quant à l'effondrement des régimes communistes, nous avons montré plus haut combien le monde occidental a laissé passer l'occasion d'une avancée significative vers un ordre international démocratique fondé sur le droit et le respect mutuel.

C'est dans ce contexte historique qu'il convient de réfléchir aux perspectives post-modernes d'évangélisation, en reconnaissant que le rôle de l'Église est au service de l'action du Créateur dans l'histoire et ne saurait s'y substituer. Comme déjà indiqué précédemment, le facteur post-moderne le plus favorable à l'évangélisation est l'abandon du statut prométhéen de la raison moderne au profit d'une approche plus réaliste de la complexité du réel, en ce sens que la réconciliation anthropologique entre la conception post-moderne de l'homme et le discours chrétien sur l'homme devrait favoriser une atténuation de la sécularisation moderne.

L'expérience spirituelle touche à l'affectivité avant de devenir intelligible dans un deuxième temps. C'est l'expérience des compagnons d'Emmaüs qui découvrent seulement après qu'ils aient reconnu Jésus⁴³, que leur cœur était tout brûlant. C'est aussi l'expérience de Saint Augustin au moment de sa conversion, lorsqu'il découvre Dieu présent au plus intime de son cœur, alors

⁴⁰Convention européenne des droits de l'homme, et plus de 200 conventions subséquentes.

⁴¹Le projet d'intégration européenne a néanmoins suscité des émules de par le monde : l'ASEAN, le Mercosur, l'Union Africaine...

⁴²John O'Malley. *What happened at Vatican II?* Harvard University Press. 2008.

⁴³Lc 24. 32.

qu'il le cherchait partout ailleurs⁴⁴, en vain ! De même le progrès spirituel, tel que le décrivent des mystiques comme Saint Jean de la Croix, traverse une purification de la sensibilité, puis de l'intelligibilité, avant de parvenir à une phase unitive, indiquant par là que la raison n'est pas la destination ultime du parcours effectué. D'un point de vue théologique, la dichotomie entre le cœur et la raison est liée à la nature pécheresse de l'homme pardonné, mais non encore sauvé. Cette dichotomie se retrouve dans le christianisme entre l'ordre de la loi, figure du renouvellement de l'Alliance de Dieu avec un homme qui l'a rejetée, et l'ordre de la foi. Ce rapport asymétrique entre l'arbre de la connaissance et l'arbre de la vie exprime la tension entre le 'déjà-là' et le 'pas encore' du Règne de Dieu, entre un Règne de Dieu présent dans le monde, sinon le monde n'existerait pas, et un Règne de Dieu qui n'est pas de ce monde, sinon ce monde serait parfait. L'Église, dont la mission est d'annoncer le règne de Dieu, doit se situer dans un rapport juste à la société, notamment dans sa dimension politique, c'est-à-dire faisant droit au rapport asymétrique ci-dessus, l'Église n'étant pas une institution comme les autres, et n'étant pas non plus une institution au-dessus des autres. Pour ce faire, il convient que l'Église articule en son sein ce rapport asymétrique structurant et lui donne une visibilité institutionnelle. L'annonce du Règne de Dieu sera crédible aux oreilles de nos contemporains post-modernes si la dimension institutionnelle de l'Église n'occulte pas sa réalité sacramentelle.

La dimension historique de la compréhension post-moderne du monde et de la société, et la continuité de l'action créatrice⁴⁵ de Dieu dans l'histoire interrogent la capacité de l'Église à discerner les « signes des temps » et à identifier la présence agissante du Ressuscité⁴⁶, de façon à collaborer à son oeuvre. Or l'histoire de l'Église montre une institution qui subit, plutôt qu'elle n'annonce et n'anticipe les changements culturels. Ce fut dramatiquement vrai au moment de la Renaissance et de la Réforme. Cela semble encore vrai aujourd'hui et fait craindre des déchirements du tissu ecclésial à l'échelle continentale d'un monde multipolaire. Le repli identitaire perceptible dans l'Église catholique depuis quelques années est notamment dû à des courants nostalgiques de l'Église préconciliaire, qui ne croient pas en l'action de l'Esprit dans son Église, notamment pendant le Concile, et sacralisent des coutumes linguistique, vestimentaire et autres... Un tel attachement à des traditions humaines⁴⁷, alors que toute la loi se résume à la charité⁴⁸ comme l'écrit le pape Benoît XVI dans l'encyclique *Deus caritas est*, tourne le dos à l'Église, peuple de Dieu, et à son avenir. Ce manque de foi est préjudiciable à l'évangélisation car, plus encore que dans la culture moderne, l'annonce de l'Évangile à une société

⁴⁴Saint Augustin, Confessions.

⁴⁵Jn. 5.17

⁴⁶Mt 28. 20

⁴⁷Cela n'a guère changé depuis le temps de Jésus : Mt 15. 3-9, Mt. 23. 2-12...

⁴⁸Mt. 22. 36-39.

post-moderne ne sera pas crédible si l'Église donne un visage pré-moderne d'elle-même. En effet, la visibilité de l'Église témoigne d'elle-même. Lorsque Jésus parle de visibilité, il est sans équivoque : « À ceci tous vous reconnaîtrez pour mes disciples : à l'amour que vous aurez les uns pour les autres »⁴⁹.

À l'approche de la post-modernité, il est impératif de faire confiance à l'Esprit Saint présent dans son Église et achever la mise en œuvre du Concile Vatican II. Il n'y va pas seulement de la crédibilité de l'Église, mais aussi de son unité. Il s'agit là d'un enjeu majeur pour l'évangélisation : « Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient en nous eux aussi, afin que le monde croie que tu m'as envoyé »⁵⁰. Le dialogue œcuménique, qui a fait de grands progrès dans le domaine théologique et dans la vie des communautés chrétiennes, se heurte à des rigidités institutionnelles. Au sein de l'Église catholique, le fossé s'est de plus fortement creusé entre l'Église peuple de Dieu (*sensus fidelium*) et l'Église institutionnelle (magistère), alors que les laïcs, remis à l'honneur par le Concile, sont les principaux acteurs d'une évangélisation de proximité. Le centralisme et l'uniformité de l'Église latine font craindre des schismes le long de lignes culturelles (Afrique, Amérique latine, Chine, Inde...) dans le contexte d'une mondialisation multipolaire où les grandes identités régionales s'affirmeront. L'anthropologie à la base d'une société post-moderne nous invite à considérer l'unité de l'Église comme étant une union des cœurs, en union avec Celui qui est parfaitement uni au Père dans l'Esprit. L'unité institutionnelle qui en découle ne peut se réaliser sous une autorité inscrivant son action dans une logique de pouvoir au sens politique du terme, une telle autorité fonctionnant alors d'une façon idéologique qui, par essence, divise en excluant. L'unité institutionnelle de l'Église ne paraît possible que dans le cadre d'une configuration institutionnelle articulant de façon ajustée le rapport asymétrique entre 'arbre de la vie' et 'arbre de la connaissance' indiqué plus haut.

Il existe aujourd'hui une soif spirituelle, notamment dans les pays occidentaux. La réponse de l'Église ne peut consister à rappeler sans cesse des principes apodictiques qui élèvent un idéal de perfection apparaissant aux hommes de bonne volonté comme une muraille infranchissable. Elle sera plutôt d'ouvrir des chemins accessibles à l'expérience spirituelle de ceux qui le désirent, d'une rencontre avec Dieu qui s'inscrit dans une histoire personnelle chaque fois différente. Pour faciliter une participation du plus grand nombre à la vie de l'Église, et accroître la vitalité du corps ecclésial, des dispositions peuvent être prises au niveau du fonctionnement institutionnel de l'Église selon les perspectives ouvertes par le Concile Vatican II. Par exemple la liturgie, en tant que célébration de la foi dans sa culture, gagnerait à être confiée aux Conférences Episcopales par grandes aires culturelles. Ou encore, les nominations d'évêques seraient davantage reçues comme des événements ecclésiaux, si les

⁴⁹Jn 13. 35

⁵⁰Jn 17. 21.

communautés chrétiennes concernées étaient consultées, et la Conférence épiscopale dont fait partie ce diocèse, associée au processus de désignation.

En conclusion, les perspectives a priori plus favorables que la post-modernité offre à l'évangélisation, interrogent la capacité évangélisatrice de l'Église. Notre propos a surtout tenté de montrer que dans un contexte post-moderne où le niveau d'éducation et la capacité de se former un jugement par soi-même sont élevés, l'annonce de la foi n'est plus seulement de l'ordre d'un discours explicite, ni non plus seulement de l'ordre d'une générosité caritative ou humanitaire mais, plus que par le passé, de l'ordre du témoignage d'un type d'organisation et de fonctionnement institutionnels.

Hugues Delétraz SJ
Curia Generalizia
Rome, Italie

Commerce vert et agriculture écologique : Un centre jésuite de formation en agriculture en Indonésie Greg Soetomo SJ¹

L'effet de serre est mondialement reconnu comme étant un des facteurs dominants des changements climatiques et de la crise environnementale. Les gaz responsables de l'effet de serre sont principalement le dioxyde de carbone (CO₂), le dioxyde d'azote (NO₂) et le méthane (CH₄). Ces gaz possèdent des potentiels de réchauffement global qui varient.

L'augmentation de ces gaz dans l'atmosphère est causée par les humains et l'activité humaine. La responsabilité pour les dommages causés se partage entre l'agriculture (15 %), la diminution de la forêt amazonienne (15 %), l'activité dans les domaines de la chimie et de la physique (20 %) et l'utilisation de l'énergie et de la circulation (50 %).

Le CO₂ constitue le gaz le plus significatif quant à son lien avec le climat et, à ce titre, il est responsable de 22 % de l'effet de serre. Les émissions de CO₂ causées par l'agriculture proviennent de la consommation directe du pétrole et de carburants ainsi que d'une consommation indirecte d'énergie (ex. engrais et pesticides). Sur la base d'une estimation générale des émissions, la plupart des études révèlent une émission plus basse de CO₂ dans les systèmes d'agriculture organique, et par hectare.

À la lumière de ces constatations, avons-nous raison de rêver à une agriculture écologique ? Nous croyons que oui.

Agriculture écologique

Généralement parlant, l'agriculture a eu des impacts tant positifs que négatifs sur l'écosystème en termes de gestion de la faune et de la flore ainsi que du paysage. Par contre, le rôle joué par l'agriculture organique sur la gestion de la faune et de la flore se révèle uniquement positif et réellement prometteur.

L'agriculture écologique, également appelée agriculture organique, peut être caractérisée comme étant un système de gestion agricole excluant l'utilisation d'engrais et de pesticides chimiques. Un système agricole fondé sur l'exclusion de ces apports nuisibles se révèle sensible à l'environnement et moins nuisible que l'agriculture conventionnelle.

Les systèmes d'agriculture écologique dépendent, en très grande partie, de la rotation des cultures, des restes des fruits de la récolte, du fumier animal, des

¹Greg Soetomo SJ éditeur de *Catholic Weekly Magazine HIDUP*, une revue de Jakarta ; et communicateur pour les apostolats sociaux en Indonésie.

déchets organiques extérieurs à la ferme, ainsi que de mesures de contrôle biologique des insectes et autres animaux nuisibles et ce afin de maintenir la productivité du sol, de fournir des nutriments végétaux ainsi que de contrôler les mauvaises herbes et autres problèmes. L'agriculture organique, peut être définie, selon ses antécédents idéologiques, comme étant une agriculture fondée sur le concept de la ferme en tant qu'organisme au sein duquel tous les éléments - sols, plantes et animaux - interagissent pour maintenir la stabilité du système.

Une étude comparative évaluant les impacts de l'agriculture écologique et de l'agriculture conventionnelle sur l'environnement et l'utilisation des ressources démontre que l'agriculture organique est plus performante que la conventionnelle lorsqu'on tient compte d'une majorité d'indicateurs environnementaux.

Influence nouvelle

Il y a plus de 700 ans, la religion exerçait beaucoup plus d'autorité que n'importe quelle autre force sur la planète. Elle a été remplacée, il y a deux cents ans par l'état ou le gouvernement. Aujourd'hui, les forces les plus puissantes et influentes sont le commerce et le monde des affaires qui s'arment pour mener la société vers une unité mondiale.

Simultanément, le capitalisme se retrouve à une croisée des chemins et fait face à un changement environnemental planétaire et à une réaction grandissante contre la mondialisation. Les compagnies se retrouvent également à un carrefour, et trouver de nouvelles stratégies pour augmenter les profits devient de plus en plus difficile. Ces deux problèmes sont intimement liés.

Devant cette situation mondiale, quelques corporations multinationales (CMN) investissent aussi dans la recherche de solutions aux problèmes sociaux et environnementaux. Des technologies plus durables se développent afin de soutenir ces efforts. Toutefois, malgré toutes ces innovations, environ 4 milliards de personnes ont été laissées pour compte dans ce processus de mondialisation.

Notre centre Kursus Pertanian Taman Tani (KPTT) rêve de produits et de technologies qui engendreront une nouvelle croissance tout en aidant à résoudre les problèmes environnementaux et sociaux d'aujourd'hui.

Une réponse du KPTT

Kursus Pertanian Taman Tani (KPTT centre de formation agricole) est un centre dirigé par les Jésuites qui vise à offrir une formation en agriculture organique avec un esprit d'entreprise. Fondé en 1965 et situé à Salatiga, au centre de l'île de Java en Indonésie, ce pensionnat, dont le Père Y. Wartaya

Winangun SJ est directeur depuis 2004, a formé des milliers d'étudiants : 1116 (en un an) ; 2399 (cours de 3 mois) ; 269 (courts ponctuels ; 2006-2009) ; 9 116 (élèves de la maternelle et du primaire – 2004-2009).

L'intérêt décroissant pour l'agriculture parmi les étudiants n'est pas particulier à l'Indonésie et se retrouve à l'échelle mondiale. Pourquoi ? Comment peut-on raviver l'intérêt pour l'agriculture chez les jeunes ?

Une situation aux Pays-Bas semble ici intéressante. L'ancienne université agricole de Wageningen a retiré le mot 'agricole', de son nom officiel ; une décision prise par le conseil d'administration parce que le nombre de nouveaux étudiants choisissant leur université déclinait d'année en année. Il est à souligner que cela n'était pas le cas pour les universités techniques néerlandaises. Une fois le nom changé, les demandes d'admission ont augmenté. Est-ce que KPTT (formation en agriculture) doit se transformer en KATT (formation en agroalimentaire) ? Un changement de nom n'est certainement pas suffisant ; celui-ci doit être suivi d'un système, d'une mentalité institutionnelle nouvelle et de la transformation de tout le personnel. En fait, le KPTT, selon sa vision et la définition de ses objectifs, a tenté, via son curriculum de formation, d'éduquer les jeunes pour qu'ils deviennent des entrepreneurs agricoles et des fermiers organiques.

Si on veut résoudre les problèmes environnementaux de la terre, la recherche du profit et le besoin d'un développement durable devront s'harmoniser. Nous sommes convaincus que les préoccupations environnementales peuvent être résolues tout en étendant la prospérité à ceux qui vivent au bas de la pyramide, les quatre milliards de pauvres jusqu'ici ignorés par le marché mondial. Notre souci est de découvrir comment les pauvres peuvent participer, à travers des petites et moyennes entreprises agrocommerciales, à une industrie agroalimentaire respectueuse de l'environnement.

La *raison d'être* du KPTT est de fournir un programme aux entrepreneurs agricoles afin d'harmoniser les préoccupations environnementales avec la recherche du profit, et il y arrive en mettant clairement en évidence le lien entre les deux. Ceci constitue un tournant dans le débat sur le rôle émergent et la responsabilité du commerce dans la société.

Curriculum

Le curriculum du KPTT pour la formation en agriculture écologique en relation avec les capacités commerciales prend appui sur quatre points :

1. Insister sur les pratiques de base : le KPTT accorde beaucoup d'importance aux aspects pratiques. Son point faible est son manque de compréhension de la théorie qui sous-tend les pratiques.

2. Offrir des principes d'agriculture durable : l'idée contemporaine de l'agriculture indonésienne est : « comment créer une véritable agriculture viable dans ce pays ? »
3. Mettre en évidence le contexte local : les participants, qui proviennent de partout en Indonésie, découvrent les défis locaux de l'agriculture indonésienne. Ceci est important dans un pays aussi vaste que l'Indonésie, qui s'étend sur trois fuseaux horaires et possède de multiples types de sols, de cultures ainsi qu'une nature, des climats et des univers culturels très variés.
4. Offrir un objectif stratégique : le KPTT met l'accent sur deux sortes de formations : 1. compétences techniques en agriculture ; 2. compétences en affaires.

Contenu :

1. Connaissance de l'agriculture organique
2. Fertilité des sols
3. Élaborer un projet d'agriculture organique
4. Produire un pesticide organique
5. Gérer et maintenir une agriculture organique
6. Gestion
7. Biogaz : énergies alternatives
8. Produits agricoles organiquement traités
9. Compréhension de la nutrition dans les produits d'agriculture organique
10. Gestion agroalimentaire
11. Leadership
12. Capacités en communication

Le rêve du KPTT : au-delà de la simple sensibilisation à la production organique

Une véritable préoccupation à l'égard de l'agriculture respectueuse de l'environnement est très répandue parmi les fermiers indonésiens. La sensibilisation est le premier pas important à franchir. Mais cette évolution progressive ne fera que ralentir les dommages environnementaux. La nature même des affaires, peu importe la taille de l'entreprise, invente de nouvelles formes de 'capitalisme naturel'. Si nous voulons que le monde des affaires et l'environnement marchent main dans la main, nous devons aller « au-delà » et trouver quelque chose qui soit culturellement approprié, durable sur le plan de l'environnement et économiquement profitable. Nous devons devenir 'éco-

efficaces' de manière à obtenir un bon rendement écologique. Nous devons aller au-delà de la simple sensibilisation.

En allant plus loin que la sensibilisation, les communautés travaillant en agroalimentaire espèrent, non seulement, se concentrer sur le désamorçage des alarmes sociales et environnementales, mais également jeter les bases des processus d'innovation et de croissance dans les décennies à venir. Cela peut être accompli, tout d'abord en inventant de nouvelles technologies propres utilisant des énergies renouvelables ou organiques ; ensuite en contrôlant les bénéfices du capitalisme et en les amenant à non seulement privilégier les communautés mais aussi tous les êtres humains, y compris les quatre milliards de personnes qui ont été laissées en marge par le fondamentalisme du marché.

Est-ce que les technologies innovatrices peuvent être rendues accessibles aux pauvres ?

Considérant la demande pour les nouvelles technologies et les nouveaux marchés, le concept d'aller 'au-delà de la sensibilisation' offre de belles opportunités qui ne sont pas sans risques. Si cela est le cas, c'est habituellement le pauvre qui souffre le plus.

Le cas de la banque Grameen du Bangladesh, illustre bien comment un rêve d'une vie meilleure reste possible pour les perdants d'un monde orienté par la loi du marché. Muhammad Yunus a, durant des dizaines d'années, été obsédé par le rêve d'une banque pour les pauvres parmi les pauvres. Après de nombreuses discussions avec ceux-ci, il en a conclu que les pauvres sont des travailleurs infatigables qui savent où ils veulent aller. Ils n'ont tout simplement pas accès aux capitaux pour améliorer leur qualité de vie. C'est pour cela qu'il a fondé la banque Grameen.

Une motivation similaire se trouve derrière l'effort du KPTT de transformer son curriculum en agriculture écologique, en se concentrant sur « la production de nourriture saine, sans endommager la nature et l'environnement, et en vue du marché local quotidien et non pas seulement pour les quelques privilégiés qui peuvent se le permettre ».

Le curriculum doit former les étudiants à utiliser leur propre imagination en ce qui concerne la production de nourriture écologique. Ce curriculum comportera quatre aspects :

1. Offrir une connaissance approfondie de la production de nourriture organique.
2. Apprendre à mettre en pratique les idées innovatrices.
3. Développer une attitude pratique empreinte de respect et d'amour pour la nature et l'agriculture.
4. Développer des habiletés en communication tant du point de vue oral qu'écrit.

Ce qu'on peut espérer pour le réseau international jésuite

1. Existe-t-il une institution jésuite comparable, ayant des objectifs en marketing et en développement des affaires, qui permettrait au KPTT d'apprendre de nouvelles leçons ? Des contacts avec d'autres écoles jésuites de commerce et d'affaires seraient profitables.
2. Un centre comme le KPTT qui rend le 'capitalisme naturel' fonctionnel de manière efficace, devrait œuvrer avec d'autres écoles jésuites techniques qui produisent des technologies propres et écologiques.
3. Dans le domaine de la gestion des ressources humaines, comment pouvons-nous transformer les savoir-faire et les connaissances de notre personnel ainsi que leur mentalité pour qu'ils soient au service de notre nouvelle vision et de notre nouvelle mission : aider à intégrer la formation agricole et aller au-delà du simple commerce organique ? Jusqu'ici, le KPTT a développé une politique du personnel en accord avec de bonnes normes sociales du travail. Désormais, le KPTT désire travailler avec des principes de gestion des ressources humaines. Cela signifie que le KPTT ne considère pas seulement ses employés en termes de coûts, mais en tant que sources de savoir et d'innovation permanente.
4. Comment développer des opportunités de formation et de recyclage pour le personnel et les étudiants diplômés?

Greg Soetomo SJ
Indonésie

*Original anglais
Traduit par Christine Gauthier*

Christologie et témoignage prophétique dans *Caritas in veritate* Christopher S. Collins¹ SJ

Nous pouvons par nous-mêmes constituer la communauté des hommes, mais celle-ci ne pourra jamais être, par ses seules forces, une communauté pleinement fraternelle ni excéder ses propres limites, c'est-à-dire devenir une communauté vraiment universelle².

Aucun ouvrage du Pape Benoît XVI n'exprime de façon systématique sa christologie. Il faut plutôt la rechercher dans chacun d'eux. Le constant entrelacement d'une vision de la figure du Christ, celui par qui nous découvrons « le Dieu chrétien au cœur de chair », constitue le fondement de toute sa vision théologique et informe la manière dont il voit Dieu, le monde et la mission de l'Église dans ce monde.

Nous trouvons dans sa plus récente encyclique, *Caritas in veritate*, son approche la plus complète et la plus détaillée des besoins pratiques de la vie de l'Église dans le monde moderne, face aux préoccupations liées au développement social des peuples, la dégradation de l'environnement et l'usage responsable de la technologie. Le fondement de cette réponse détaillée réside sans doute dans sa vision théologique. Plus spécifiquement, sa christologie constitue le fondement des conclusions auxquelles il aboutit, non seulement en tant que théologien, mais désormais en tant que pasteur universel de l'Église et autorité morale très écoutée sur la scène mondiale au milieu des crises économique et environnementale qui affectent les peuples aux quatre coins du monde.

Je me propose, dans cet article, de visiter les grandes lignes de la christologie du pape Benoît XVI afin d'illustrer la vision sociale articulée dans sa première encyclique explicitement « sociale ». J'aborderai, en particulier, un passage de *Caritas in veritate* dans lequel il développe la notion de « fraternité » comme principe et fondement de l'établissement d'une justice sociale et d'un développement authentique des peuples.

Deuxièmement, j'envisagerai la façon dont, ailleurs dans le projet théologique de Benoît XVI, sa christologie, qui se présente comme le fondement de la fraternité entre les peuples, est formulée et développée dans le contexte de la célébration liturgique. Cette herméneutique sacramentelle et liturgique devient alors le lieu d'enrichissement d'une vision théologique non pour une foi simplement privée et dévotionnelle, mais plutôt en vue d'une ouverture et d'une conscience d'être-envoyé-dans-le-monde afin d'œuvrer pour la paix, la justice, le développement et le progrès de tous les peuples.

¹L'auteur est étudiant de théologie à la Boston College School of Theology and Ministry.

²Benoît XVI, Lettre encyclique *Caritas in veritate*, 34.

L'anthropologie christologique de Ratzinger

Selon la pensée de Benoît XVI, Dieu a un projet pour le monde et les personnes qui habitent le monde sont créées pour contribuer à la réalisation de ce projet. Les personnes n'atteignent leur plein épanouissement que lorsqu'elles reconnaissent la *vérité* de leur nature, c'est-à-dire, de personnes créées *de et pour* Dieu qui est amour. La découverte de cette fin est rendue possible par l'initiative divine de communication de soi lorsque Dieu envoie son Fils Éternel pour inaugurer un projet de solidarité de l'humanité avec Dieu et avec elle-même. C'est là le cœur de l'enseignement social de l'Église qui est le point de départ de la réflexion théologique de Benoît XVI et, plus tard, de son magistère. C'est le fondement de la vision développée dans *Caritas in veritate*.

S'inspirant de l'enseignement de son prédécesseur dans *Populorum progressio*, 1967, il rappelle l'importance d'un fondement qui offre une vision transcendante de l'homme servant de fondation pour un véritable développement humain³. Dans la perspective chrétienne, le développement de tous les peuples devient un aspect intégral de l'identité et de la mission chrétiennes. Contribuer à ce développement n'est pas simplement une option de la part de ceux qui se trouvent enclins à agir ainsi. C'est une obligation de tous ceux qui prétendent à l'identité chrétienne. Considérer *le développement comme une vocation*, c'est reconnaître, d'une part, qu'il émane d'un appel transcendant et, d'autre part, qu'il est incapable de déployer, dans un horizon purement séculier, son sens ultime. Le véritable développement humain et social n'est à chercher ni dans un retour utopique à la culture primitive, « innocente », ni dans la fausse promesse de la réalisation technologique d'une fin matérielle ; c'est plutôt dans l'ouverture à l'Absolu que réside le véritable humanisme⁴.

Mais cette ouverture à l'Absolu n'est pas une simple question de spéculation théorique. Benoît XVI dans *Caritas in veritate* montre que cet enseignement social ne découle pas uniquement du droit naturel, mais trouve, en définitive, ses racines dans l'Évangile, dans la personne de Jésus Christ, qui révèle simultanément Dieu à l'Homme et l'Homme à lui-même⁵. La tradition du droit naturel, si elle se détache de cette vision biblique court le risque de devenir une pure abstraction, d'après Benoît XVI, et c'est pourquoi il est important de voir plus clairement comment il récapitule cette vision sociale pour le monde à la lumière de la foi biblique et ecclésiale, centrée sur la personne de Jésus-Christ et la fraternité qu'il rend possible dans le monde.

³Benoît XVI explique : « [Paul VI](#) comprit clairement que la question sociale était devenue mondiale et il saisit l'interaction existant entre l'élan vers l'unification de l'humanité et l'idéal chrétien d'une unique famille des peuples, solidaire dans une commune fraternité. Il désigna le développement, compris au sens humain et chrétien, comme le cœur du message social chrétien et proposa la charité chrétienne comme force principale au service du développement ». *Ibid.*, # 13.

⁴*Ibid.* # 16.

⁵*Gaudium et spes*, # 22 dans *Constitutions et Décrets du Concile Vatican II*.

Tout en encourageant le recours à toutes les ressources du pouvoir laïc en vue de répondre aux défis de la pauvreté et de l'injustice dans notre monde, Benoît XVI adopte une position plutôt modeste quant à la possibilité que ce *modus operandi* purement laïc puisse parvenir à tenir ses promesses⁶. L'anthropologie, dans la pensée de Benoît XVI, est à prendre dans une perspective christologique ; il est donc nécessaire d'explorer la teneur de cette christologie afin de voir comment elle informe la vision du développement social des peuples dans *Caritas in veritate*. Avant tout, pour Benoît XVI, la figure de Jésus-Christ doit toujours être comprise dans un contexte de relation et jamais comme un individu isolé. Le Christ est *pour le Père et pour l'humanité*⁷. Ce n'est qu'au sein de cette double dynamique que nous pouvons connaître le Christ et, par conséquent, la vérité de l'être humain et le véritable fondement du développement des personnes parmi les nations. Ce n'est que dans une relation avec Dieu et avec le reste de l'humanité que l'on peut découvrir et maintenir la plénitude de la personne. Les simples déclarations et les leçons de morale à propos du développement social et de la politique n'ont pas grand intérêt. Dans son « portrait » de Jésus, Benoît XVI le dit simplement : « Dans le Fils de l'Homme, l'homme est révélé tel qu'il devrait être »⁸. Et ce que l'homme « devrait être » est rendu possible non par sa propre force, mais par la rencontre du divin et de l'humain dans l'Incarnation. La pleine dignité et l'épanouissement de l'humanité trouvent ainsi leur fondement dans ce qui s'ouvre sur l'horizon de la foi chalcédonienne.

Très ancré dans la vision biblique d'où émerge la figure de Jésus de Nazareth, Benoît XVI comprend le Christ selon les catégories établies plus tôt chez le témoin biblique à savoir le Peuple de Dieu, Israël. En effet, Benoît XVI estime qu'en portant à son accomplissement le « véritable Israël », le Christ atteint le sommet de sa condition de Fils divin qui avait été préfiguré dans l'Ancien Testament. De plus, comme il l'explique dans *The Meaning of Christian Brotherhood (Le sens de la fraternité chrétienne)*, Jésus « ne considère pas sa condition de Fils de Dieu comme un privilège réservé à lui seul : le sens de l'Incarnation est plutôt de rendre accessible à tous, ce qui lui appartient »⁹.

Voilà qui nous rapproche de la notion de fraternité chrétienne qui permet à la fraternité humaine de s'enraciner dans l'identité du Christ comme Fils

⁶Il écrit : « La société toujours plus mondialisée nous rapproche, mais elle ne nous rend pas frères. La raison, à elle seule, est capable de comprendre l'égalité entre les hommes et d'établir une communauté de vie civique, mais elle ne parvient pas à créer la fraternité. Celle-ci naît d'une vocation transcendante de Dieu Père, qui nous a aimés en premier, nous enseignant par l'intermédiaire du Fils ce qu'est la charité fraternelle ». *Caritas in veritate*, # 19, citant *Populorum progression*, # 21.

⁷Benoît XVI, *Introduction au Christianisme*.

⁸Benoît XVI, *Jésus de Nazareth : du Baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*. Flammarion : 2007.

⁹Ratzinger, *The Meaning of Christian Brotherhood*, (San Francisco: Ignatius Press, 1993), 49. Cet ouvrage est important dans l'ensemble de la pensée de Ratzinger puisqu'il y apparaît, selon les mots de Aidan Nichols, comme « son premier essai à large diffusion traitant d'un sujet doctrinal *in propria persona*, plutôt que sous forme d'exposition de quelque père ou docteur ancien ». Voir le chapitre « Christian Brotherhood » dans l'ouvrage de Nichols *The Thought of Benedict XVI*, (London: Burns and Oates, 2007).

Éternel de Dieu le Père. C'est également ici que nous comprenons ce qui est en jeu dans la question du progrès des peuples¹⁰. À cette question il répond évidemment par la négative et pointe ainsi le besoin d'examiner la manière dont cette fraternité pourrait être cultivée d'une façon toujours nouvelle qui rejoint constamment la vision originale de la fraternité donnée dans la rencontre avec la personne de Jésus de Nazareth, dont le récit nous est donné à travers le témoignage biblique de l'Ancien Testament. L'Évangile est fondamental pour le développement parce que nous rencontrons dans l'Évangile Celui qui est le « Oui » de Dieu à l'homme et « précisément parce que Dieu prononce le plus grand « oui » à l'homme, l'homme ne peut faire moins que de s'ouvrir à l'appel divin pour réaliser son propre développement »¹¹.

Fraternité dans la Vision chrétienne

Dans *The Meaning of Christian Brotherhood*, Benoît XVI examine la dimension particulière de la fraternité chrétienne. Partant de l'antiquité païenne vers l'Écriture des Hébreux, il montre comment la notion de fraternité a toujours été essentielle aux efforts d'établissement de la société humaine et de l'ordre parmi les nations. Ce lien est toujours reconnu, mais à des degrés différents tout comme varie la force qu'on lui attribue. Depuis Platon qui usa du terme « frère » pour désigner les membres de la *polis* au contexte plus religieux dans lequel il fut repris dans le Mithraïsme et autres cultes ésotériques du monde hellénique, le terme connotait simultanément un sens d'unité entre les membres d'un même groupe et la séparation de ceux-ci d'avec ceux qui ne font pas partie du groupe¹².

Dans l'Ancien Testament, cette double signification est maintenue, mais déjà dans certaines circonstances, le terme pouvait être appliqué à l'ensemble de la famille humaine. La notion de « fraternité universelle » commençait alors à émerger. À mesure que la notion de Dieu de la nation, Yahweh, évoluait vers la reconnaissance du Dieu de tout l'univers, les « enfants » de ce Dieu universel commencèrent à être envisagés dans des termes universels même si on continuait à reconnaître un statut spécial à ceux qui faisaient partie de l'alliance. Cette justification biblique de la fraternité universelle constitue le fondement, dans l'histoire des idées, des Lumières et des idéaux marxistes de *fraternité* et de *camaraderie* bien que, inévitablement, toutes ces aspirations modernes vers l'égalité et la fraternité ont fini par creuser un fossé entre ceux qui reconnaissent la fraternité universelle et ceux qui ne la reconnaissent pas et qui, par conséquent, doivent être rejetés pour les besoins de l'idéal.

¹⁰Benoît XVI écrit : « Le sous-développement a une cause encore plus profonde que le déficit de réflexion: c'est "le manque de fraternité entre les hommes et entre les peuples". Cette fraternité, les hommes pourront-ils jamais la réaliser par eux seuls? » *Caritas in veritate*, # 19, citant *Populorum progressio*, # 66.

¹¹*Ibid.*, # 18.

¹²*Fraternité chrétienne*, 5-14.

Ratzinger se tourne ensuite vers l'Église pour expliciter cette dynamique de la simultanéité d'une fraternité universelle d'une part et, d'autre part, le besoin d'une sorte de dialectique entre la véritable fraternité et ceux qui n'y ont pas encore été intégrés. Dans le témoignage du Nouveau Testament, il s'intéresse au fait que dans les paroles de Jésus dans l'Évangile et dans la description de la naissance de l'Église dans les *Actes des Apôtres*, on trouve de nombreux usages du mot « frère » qui renvoient aux rapports internes à l'identité de la nation juive. Il n'y a que chez Paul que le terme est résolument utilisé pour désigner les rapports qui s'établissent entre ceux qui sont unis dans le Christ¹³.

Rappelant un passage incontournable de la vision paulinienne de la fraternité, extrait de la lettre aux *Romains* 8, 14-17, Ratzinger se rapproche du mystère chrétien qui rend possible la vision unique de la fraternité qui est au cœur de sa pensée : « Poussés par l'Esprit, nous criions vers le Père en l'appelant : « Abba ! Père ! » C'est donc l'Esprit-Saint lui-même qui affirme à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Puisque nous sommes ses enfants, nous sommes aussi ses héritiers ; héritiers de Dieu, héritiers avec le Christ. (...) Ceux qu'il connaissait par avance, il les a aussi destinés à être l'image de son Fils, pour faire de ce Fils l'aîné d'une multitude de frères ». Ce n'est que dans le contexte de cette dynamique trinitaire de l'Esprit qui nous pousse à appeler Dieu Père et dans cette nomination, établissant notre identité de frères et sœurs et de cohéritiers du Fils qui a pris l'initiative de s'unir à nous, ce n'est que dans ce contexte que nous accomplissons notre véritable fin et destinée comme personnes humaines. Ce n'est que dans ce cadre que le véritable développement humain devient possible. Comme il allait plus tard en formuler la possibilité, le Pape Benoît XVI affirme dans les premières lignes de *Caritas in veritate* que seul l'amour de Dieu pousse les gens à œuvrer pour la véritable justice et non uniquement à des fins idéologiques. Le Christ est cette force d'amour. « Dans le Christ, l'amour dans la vérité devient le Visage de sa Personne »¹⁴.

Rencontrer le Christ c'est alors rencontrer l'amour même et la dynamique intérieure de la vérité de chaque être humain. C'est cet amour qui nous rassemble en union avec Celui qui est Amour parce qu'Il nous a aimés le premier. Il montre qu'en tant qu'objets de l'amour de Dieu nous devenons, à notre tour, sujets de charité dans nos relations terrestres. Dans la mesure où nous accueillons cet amour, nous nous trouvons disposés à exprimer cet amour à travers nos actions dans le monde pour les autres, particulièrement ceux qui sont le plus dans le besoin. Être pris dans cette dynamique de l'amour trinitaire qui donne et reçoit, qui se déverse sans hésitation et sans limites, voilà le fondement d'un progrès durable et efficace des nations¹⁵.

¹³*Ibid*, # 21 et sq.

¹⁴*Caritas in veritate*, # 1.

¹⁵*Ibid*, # 15.

La fraternité devient alors la base d'une vision de la solidarité et du développement humains ancrée dans, et ultimement orientée vers, une *charité* qui va bien au-delà des exigences de la justice même. Comme il l'explique dans *Caritas in veritate* « *La charité dépasse la justice, parce que aimer c'est donner, offrir du mien à l'autre ; mais elle n'existe jamais sans la justice qui amène à donner à l'autre ce qui est sien, c'est-à-dire ce qui lui revient en raison de son être et de son agir* »¹⁶. Dès lors, ce que Benoît XVI propose c'est une vision du développement plus profonde que la plupart des autres appels à la justice sociale. En effet, cette vision de ce qui est possible et de ce qui convient selon la véritable identité chrétienne ouvre la voie, parmi la communauté des nations, à une vision plus solide et plus radicale de la solidarité et de l'unité, précisément grâce au lien de fraternité avec le Christ qui la précède¹⁷. Le fond de cet appel d'aller au-delà de la justice est urgent. Ici, il n'y a pas de place pour la spéculation académique. La question du développement devient urgente précisément en raison de la dimension personnelle de ce qui est en jeu. Rappelant une fois encore la réflexion fondatrice de Paul VI sur cette question, il rappelle : *Cette urgence est dictée aussi par l'amour dans la vérité*¹⁸.

Comment, dès lors, cultiver ce sens de l'urgence ? Il faut en effet être à la hauteur de « la rapide succession des événements et des problèmes » et accomplir le dur et attentif travail de l'analyse et de la mobilisation sociale. Même cela seul pourrait bien aboutir à l'épuisement et au découragement si on ne l'entreprend que dans la perspective limitée de l'horizon laïc. Notre vision et notre esprit ont besoin d'être constamment renouvelés et revivifiés si nous voulons répondre à cet appel exigeant, et œuvrer pour un développement véritable et durable. Dans la perspective de la fraternité chrétienne, c'est au sein de l'Église qu'il convient alors de cultiver la vision de la fraternité avec les autres. Plus spécifiquement, c'est dans le contexte de la rencontre liturgique, avec nos frères et sœurs dans le Christ, qui retrouvent Celui en qui ils sont unis dans la fraternité et la filiation au Père Éternel, c'est seulement là que peut s'ouvrir cet horizon infini et toujours nouveau. C'est seulement là que la possibilité d'une collaboration efficace avec le monde devient une réalité.

¹⁶*Ibid.*, # 6.

¹⁷Comme il l'explique dans *Caritas in veritate* : « Le [Concile](#) a approfondi tout ce qui appartient depuis toujours à la vérité de la foi, c'est-à-dire que l'Église, qui est au service de Dieu, est au service du monde selon les critères de l'amour et de la vérité. (...) *Toute l'Église, dans tout son être et tout son agir, tend à promouvoir le développement intégral de l'homme quand elle annonce, célèbre et œuvre dans la charité* ». *Ibid.*, # 11.

¹⁸« [Populorum progressio](#) souligne ensuite à plusieurs reprises l'urgence des réformes et demande que, face aux grands problèmes de l'injustice dans le développement des peuples, on agisse avec courage et sans retard. *Cette urgence est dictée aussi par l'amour dans la vérité. C'est la charité du Christ qui nous pousse* : « *Caritas Christi urget nos* » (2 Co 5, 14). L'urgence n'est pas seulement inscrite dans les choses; elle ne découle pas uniquement de la pression des événements et des problèmes, mais aussi de ce qui est proprement en jeu : la réalisation d'une authentique fraternité ». *Ibid.*, # 20.

La fraternité établie dans la rencontre liturgique

Suivre le modèle liturgique et la manière de « faire la christologie » dessine une trajectoire orientée vers un solide « témoignage prophétique » et un mouvement vers la solidarité avec le « progrès » en faveur des plus petits dans la société. La source et le centre de la fraternité chrétienne c'est l'Eucharistie. Il importe, toutefois, que cette formation d'un peuple à travers l'action liturgique ne débouche pas simplement à un autre cercle de personnes spirituellement enclines à se replier sur elles-mêmes et isolées contre la culture environnante. Au contraire, en suivant fidèlement le modèle eucharistique, il devient évident que cette fraternité issue de l'Eucharistie « ne se pose pas contre, mais pour la totalité » du monde¹⁹. La dynamique de transformation intérieure dans la liturgie qui ouvre la voie à une mission dans le monde extérieur – *ite missa est* – est essentielle pour cette vision de la fraternité chrétienne, qui peut être transformatrice, et pour le monde.

Le modèle christologique de Benoît XVI qui présente Jésus comme venant *du* Père et *pour* l'humanité est élargi à l'Église, Corps mystique du Christ, dans le contexte de la rencontre liturgique. La dynamique intérieure du mystère de l'Eucharistie trouve ses racines dans le Passage. S'inspirant de la manière dont les Hébreux conçoivent ce mystère de la Pâque, Ratzinger rappelle qu'une double dynamique est en jeu dans une liturgie qui s'exprime par le « partage-don » et le « partage-réception » entre ceux qui sont rassemblés dans le culte²⁰. Ce qui est donné au cours du repas a le pouvoir de rassembler ceux qui participent à ce même mystère du salut qui est célébré à travers la sortie de l'esclavage vers une nouvelle liberté.

Pour Ratzinger, il faut rapprocher ce qui se passe dans l'Eucharistie qui accomplit le Passage. Dans cette vision chrétienne, l'« Eucharistie vise à une totale transformation de ma vie. Elle brise le moi total de l'homme et construit un nouveau "nous" » Plus encore, la restauration de l'homme se réalise dans le contexte eucharistique dans lequel « je deviens moi-même une part du pain nouveau qu'il crée à travers la 'resuscitation' de cette réalité terrestre »²¹. Nous avons là, sous une forme très concrète, le fondement d'un nouveau regard sur la dimension sociale de la communauté mondiale selon l'initiative divine d'une nouvelle création. Le nouveau « nous » qui est créé autour de la personne du Christ devient un peuple créé pour la mission selon les mêmes critères christologiques intérieurs à l'œuvre en Jésus et dans la célébration liturgique. C'est une double conversion qui se dessine dans la liturgie, et ceux qu'elle rassemble, elle les renvoie dans le monde conformément au modèle voulu par celui qui les rassemble en premier.

¹⁹*Christian Brotherhood*, 75.

²⁰Benedict, Stephan Otto Horn, and Vinzenz Pfnür, *Pilgrim Fellowship of Faith : The Church as Communion* (San Francisco, Calif.: Ignatius Press, 2005), 73.

²¹*Ibid.*, 78.

Le Pape Benoît XVI a exposé cette dynamique de façon fort convaincante et appropriée dans le contexte de la liturgie au cours de l'homélie adressée aux centaines de milliers de jeunes venus du monde entier pour la Journée mondiale de la jeunesse à Cologne, la première année de son pontificat. Invitant ces jeunes à voir le mystère de l'Eucharistie avec des yeux nouveaux, il expliqua la connexion intérieure de l'acte d'amour du Christ au cours de son propre Passage et la façon dont l'Église est prise dans la même dynamique pour le bien d'un monde pris au piège du péché et des ténèbres²².

Cette vision radicale du Mystère pascal, du pouvoir de la liturgie et du chemin ouvert pour ceux qui prennent part à ce mystère indique la possibilité d'une nouvelle création qui est une fois pour toutes transformée par l'amour. Pour Benoît XVI, c'est cela qui constitue l'objectif du véritable et durable progrès des peuples et du développement social. C'est l'objectif de *Caritas in veritate*.

Fraternité et eschatologie

Afin d'esquisser une conclusion à ces quelques réflexions sur le véritable développement qui trouve son fondement dans les rapports des hommes avec le Christ, il convient de nous tourner vers un mystère qui, dans la vie de Jésus, synthétise la vision finale de l'être humain centrée sur l'union avec le Christ. Dans la Transfiguration du Seigneur, les fidèles voient s'ouvrir devant eux le chemin de leur véritable destinée. C'est un aperçu du sens de l'union avec le Père par le pouvoir du Saint-Esprit, et cet aperçu est donné dans la continuité du projet de salut, qui va du don de la Loi et de la Parole adressée par les prophètes à l'union contemporaine des apôtres, fondement de l'Église. C'est ici, dans la vision de la Transfiguration, que la destinée de l'Église, destinée à la communion trinitaire, ainsi que son identité et mission ecclésiologiques sont données. Ici, l'aspect de la vie de l'Église sur terre s'illumine. Ce qui est possible, le visage de l'amour lorsqu'il est illuminé par la vérité de notre identité – cela nous est donné au moment où nous contemplons le Christ transfiguré au sommet de la montagne.

²²« Ce qui de l'extérieur est une violence brutale - la crucifixion -, devient de l'intérieur l'acte d'un amour qui se donne totalement. Telle est la transformation substantielle qui s'est réalisée au Cénacle et qui visait à faire naître un processus de transformations, dont le terme ultime est la transformation du monde jusqu'à ce que Dieu soit tout en tous (cf. 1 Co 15, 28). Depuis toujours, tous les hommes, d'une manière ou d'une autre, attendent dans leur cœur un changement, une transformation du monde. Maintenant se réalise l'acte central de transformation qui est seul en mesure de renouveler vraiment le monde : la violence se transforme en amour et donc la mort en vie. Puisque cet acte change la mort en amour, la mort comme telle est déjà dépassée au plus profond d'elle-même, la résurrection est déjà présente en elle. La mort est, pour ainsi dire, intimement blessée, de telle sorte qu'elle ne peut avoir le dernier mot. Pour reprendre une image qui nous est familière, il s'agit d'une fission nucléaire portée au plus intime de l'être - la victoire de l'amour sur la haine, la victoire de l'amour sur la mort. Seule l'explosion intime du bien qui vainc le mal peut alors engendrer la chaîne des transformations qui, peu à peu, changeront le monde. Tous les autres changements demeurent superficiels et ne sauvent pas ». *Homélie, Célébration liturgique de la Journée mondiale de la jeunesse, Cologne Marienfeld, août, 2005.*

Dans un commentaire d'une icône particulière de la Transformation, une figure proche permet d'illustrer cette vision en procédant à une description en mosaïque du mystère de la vie du Christ. Cette icône de la Transfiguration de Jésus peut servir, dit le commentateur, de clé d'interprétation de *Caritas in veritate*, en particulier en ce qui concerne la véritable fin de l'homme et, par conséquent, la forme d'un développement authentique de l'homme sur terre. Notre commentateur rappelle la version de Saint Marc : « Six jours après, Jésus prit avec lui Pierre, Jacques et Jean, et il les conduisit seuls à l'écart sur une haute montagne. Il fut transfiguré devant eux » (Mc 9, 2)²³.

Voilà la vision du Pape Benoît XVI dans *Caritas in veritate*. La pleine signification de l'humain est illustrée dans cette scène de la Transfiguration. C'est dans la communion avec Dieu et avec nos frères humains qu'un véritable humanisme devient possible. Cet humanisme éclairé par la lumière divine est le fondement et la véritable fin de tous les efforts vers la justice et le développement humain. Comme Benoît XVI l'a expliqué plus tôt dans sa carrière, dans une réflexion sur les « fins dernières », il développe l'anthropologie sous-jacente à cette vision qui oriente l'être humain vers l'extérieur, au-delà de lui-même. L'être humain s'accomplit en se conformant à la figure du Dieu qui s'est fait homme et cet accomplissement ne se réalise qu'au ciel. Dans cette perspective, nous découvrons que le salut de l'individu n'est total et complet que lorsque l'univers et tous les élus atteignent la plénitude. Car ceux qui sont sauvés ne se contentent pas de se côtoyer au ciel. C'est plutôt en se rassemblant pour former un seul [corps du] Christ, qu'ils *sont* au ciel²⁴.

Bibliographie

Benoît XVI. *Eschatology, Death and Eternal Life*. Eschatologie, Tod Und Ewiges Leben. English. 1988. Washington, D.C. : Catholic University of America Press, 1988.

Introduction to Christianity. Einführung in Das Christentum. English. 2004. San Francisco : Ignatius Press, 2004.

and Adrian J. Walker. *Jésus de Nazareth : du Baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*. Flammarion : 2007.

The Meaning of Christian Brotherhood. Christliche Brüderlichkeit. English. 1993. San Francisco : Ignatius Press, 1993.

²³Il montre ensuite qu'une certaine tradition chrétienne a situé ce témoignage dans le contexte plus large du témoignage biblique. « Certains Pères de l'Église », dit-il, « ont interprété les mots "six jours après" comme l'annonce de l'accomplissement de la création. Autrement dit, la création d'Adam et Ève par Dieu est accomplie dans la révélation de l'homme véritable, le nouvel Adam, Jésus-Christ, en qui la gloire de Dieu réside incarnée. De ce point de vue, la Transfiguration peut être célébrée comme la fête dans laquelle l'Église proclame sa vision d'un humanisme complet. Contempler la beauté du Christ transfiguré fait que les disciples désirent voir le monde entier enveloppé de cette lumière transfigurée, et agir avec courage selon ce saint désir ». Robert Imbelli, « L'Osservatore Romano, 5 août 2009.

²⁴*Ibid*, 238.

Stephan Otto Horn, and Vinzenz Pfnür. *Pilgrim Fellowship of Faith: The Church as Communion. Weg Gemeinschaft Des Glaubens.* English. 2005. San Francisco, Calif : Ignatius Press, 2005.

Église Catholique et Benoît XVI. *Caritas in Veritate : Lettre Encyclique.* Caritas in Veritate, du Souverain Pontife Benoît XVI aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées, aux laïcs fidèles et à tous les hommes de bonne volonté sur le développement humain intégral dans la charité et dans la vérité, 2009.

Église Catholique. *Constitutions et Décrets du Concile Vatican II.*

Christopher S. Collins SJ
USA

Original anglais
Traduit par Christian Uwe

En quête de carburant pour le feu dans nos cœurs Jinhyuk Park SJ

Il y a deux images opposées¹ qui frappent communément tout observateur de l'État du Jharkhand en Inde centrale : la bouse des vaches et les porteurs de charbon. Il est très fréquent de voir sécher la bouse de vache dans les zones rurales de l'Inde. Généralement, les femmes ramassent la bouse, la modèlent en formes rondes comme des crêpes qu'elles font ensuite sécher. Ces galettes de bouse sont des combustibles naturels, écologiques et économiques pour le chauffage et la cuisson. On commence même à les utiliser comme combustible alternatif pour la crémation des défunts². Il a été prouvé que la bouse de vache présente l'avantage de tuer les microbes et les bactéries et de guérir les blessures.

Nous voyons aussi des gens qui poussent avec peine des bicyclettes chargées de charbon et nous entendons le bruit pesant des camions TATA surchargés de charbon. L'abondance des ressources naturelles et minérales dans le Jharkhand a attiré beaucoup d'industries, mais paradoxalement, cette abondance de ressources a conduit au déplacement de beaucoup de populations autochtones qui sont dépossédées de leurs terres et cultures. On a créé de la pauvreté en déniait à ces populations leurs droits humains. D'où le paradoxe de l'État du Jharkhand : l'un des plus riches en termes de minerais et des ressources, et l'un des plus pauvres en termes de moyens de subsistance des gens.

Le fait que les ressources naturelles se concentrent dans les zones habitées par les peuples autochtones et pauvres est une douloureuse indication de la façon dont ces peuples et l'environnement naturel ont été traités jusqu'à présent par la cupidité aveugle des hommes en Inde et, plus largement, dans le monde. Bien que ces ressources soient des dons de Dieu à chaque être, l'attachement désordonné des compagnies minières et des gouvernements à l'argent et au pouvoir a endurci leur cœur à l'égard du peuple. Ces compagnies et le gouvernement n'ont tenu aucun compte des peuples dont les identités sont liées à la terre et ont détruit les terres, forêts et eaux dont ils avaient hérité et qu'ils avaient préservées ainsi que l'air dont les hommes et tous les êtres vivants dépendent. Je pense que les deux images de cette réalité traduisent les Deux Étendards dans les *Exercices spirituels* de Saint Ignace (136) : l'étendard de Lucifer conduisant les gens à toutes sortes de vices à travers la richesse, les honneurs et l'orgueil, et l'étendard de Jésus qui nous conduit à toutes les vertus à travers la pauvreté et l'humilité.

¹Je dois cette image à un échange avec Fernando Franco SJ, directeur du Secrétariat pour la Justice Sociale et l'Écologie.

²Cf. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/8269289.stm>.

La conscience de ces Deux Étendards et le désir d'être enracinés dans la perspective des opprimés a permis à 36 jésuites et collaborateurs des Conférences d'Afrique-Madagascar, d'Asie-Pacifique et d'Asie du Sud de se réunir avec le Secrétariat pour la Justice Sociale pour l'atelier d'advocacy international. Nous avons tiré des leçons des expériences dans le domaine de l'advocacy en faveur des gens qui luttent, et réfléchi sur notre conception de la gestion des ressources naturelles et minérales (GRNM) et sur son impact sur les personnes vulnérables et sur l'environnement ; réfléchi également sur nos atouts et limites dans le travail d'advocacy et sur nos besoins pour l'avenir. Étant donné l'urgence et le fait que la GRNM est en interdépendance avec l'environnement, la justice et la paix, nous avons discerné des moyens concrets d'améliorer notre advocacy à travers la collaboration et le travail en réseau au niveau intra-conférence.

Ce qui m'a le plus frappé au cours de cet atelier était l'idée toute simple que l'advocacy commence par le fait de ressentir la souffrance réelle des gens. Le moment fort fut pour moi de faire l'expérience de cette réalité au cours du déplacement sur le terrain organisé par Tony Herbert SJ de la Province de Hazaribagh. Tony, un missionnaire originaire d'Australie, nous amena à un endroit où l'extraction minière a affecté les villages et les vies de nombreuses communautés autochtones. Tandis que nous visitions la zone minière, j'étais sans voix et dans le choc. Un grand figuier des pagodes, sacré pour les Indiens, avait été évidé et s'élevait seul, coupé de son environnement. Il était évident à quiconque voyait ce triste spectacle que cet arbre était en train de mourir lentement. Il semblait traduire le triste sort des peuples autochtones qui sont dépossédés de leurs terres ancestrales et dont la culture est vouée à la disparition. Lorsque nous arrivâmes à un endroit désert, près d'une mine de charbon, Tony nous apprit qu'un mois plus tôt il y avait encore des maisons. Tout ce que je pouvais voir c'étaient des arbres déracinés, une chaussure et un sac d'écolier, des briques écrasées, et une gigantesque machine d'extraction. Sans savoir pourquoi, je me mis à imaginer le rire des gens, des voix chaleureuses d'enfants qui jouent, l'odeur s'échappant d'une cuisine où s'affaire une mère et les cris d'un enfant affamé.

Tout avait disparu ! Où étaient-ils en ce moment ? Qui avait chassé toute vie de ce lieu ?

Une vive et profonde tristesse emplit mon cœur et les larmes mouillèrent mes yeux. J'entendis les cris des gens, les cris de la terre, des arbres, de l'eau et de toutes les créatures s'élevant des ruines de ce village détruit. Comme Marie Madeleine devant le tombeau vide (Jn 20, 11), je voulais rester là, saisi d'un profond sentiment d'impuissance.

On nous conduit ensuite à un village où les autochtones chassés de ce lieu vivaient actuellement et nous fûmes accueillis dans une des maisons. Nous écoutâmes le récit de leurs difficultés et nous demandâmes s'ils trouvaient

quelque avantage à ce nouveau lieu. Avec un triste sourire, ils répondirent que le seul avantage était l'électricité. Comment font-ils pour supporter leur destitution, la perte de leur culture et de leur identité, le sentiment inexprimé de leur amertume et de leur angoisse ? Voilà qui dépasse mon imagination. Alors qu'ils trouvaient très peu d'avantages au nouvel habitat qui leur était imposé, la généreuse hospitalité qu'ils nous ont réservée ainsi que l'immense richesse de leur humanité étaient incroyables.

La richesse des personnes pauvres se manifeste dans leur lutte pour la vie. Je n'oublierai jamais un groupe d'autochtones de Netarhat qui ont partagé avec nous leurs histoires de lutte. L'armée indienne était venue se saisir de la terre de plus de 200 000 autochtones vivant sur 245 villages pour en faire un camp d'entraînement au tir. L'outrageante violation des droits des autochtones ces 30 dernières années a fait quelques morts dont plusieurs filles. Finalement, en 1993, après beaucoup d'années de souffrance, les populations commencèrent à protester en tant que communautés contre les déplacements forcés. Une grande foule de 5 000 hommes et femmes s'assit sur les lieux pour résister contre les militaires venus avec leurs armes et camions. Même s'ils furent battus et menacés, ils ne se laissèrent pas terrasser par la peur. Les femmes occupaient souvent les premiers rangs afin de riposter de façon non violente aux coups de l'armée. L'armée ne pouvait pas vaincre l'esprit de solidarité de ce peuple invincible. Au contraire, la dignité émanant de leur esprit commun de confiance et de courage brilla assez fort pour transformer les normes iniques des puissants. Lorsque, en 2004, l'armée revint, la communauté s'assit sur les routes et les empêcha d'entrer dans le camp d'entraînement. Leurs luttes n'ont pas de fin puisque les compagnies d'extraction de bauxite menacent actuellement l'habitat de ces populations tandis que les peuples et les êtres vivants affectés poussent un cri de douleur. Il m'était difficile de réprimer un soupir de tristesse. Néanmoins, je me sentis encouragé par l'Esprit qui habite leur cœur. Tandis qu'ils racontaient leur histoire, leurs visages brillaient, révélant la forte présence du Christ qui a pris sa place au milieu d'eux. J'aurais aimé que le fait de m'asseoir avec eux me confère, tel un baptême, l'esprit de leur courage et de confiance !

Tout au long de l'atelier, dans mon for intérieur, je me posais sans cesse la même question : veux-je réellement être avec les pauvres ? J'étais heureux de voir que ces gens avaient attisé le feu dans mon cœur. Dès lors, comment puis-je entretenir cette flamme ? Comment puis-je permettre à l'esprit du mystère pascal de parler à mon cœur ? Tout ce que je peux dire c'est que ces gens « tout petits », déplacés, blessés et pourtant fougueux ont éveillé en moi une prise de conscience plus profonde de la valeur fondamentale et du caractère sacré des faibles et des marginalisés. Afin de permettre à cette vérité d'imprégner ma vie et, j'espère, de devenir « *un feu qui en engendre d'autres* »³, tout ce que j'ai à faire

³CG 35, d. 2.

c'est de méditer un mot du P. Adolfo Nicolas, le Supérieur Général : « Si la Compagnie perd le cordon ombilical avec les tout petits, la Compagnie perdra son identité »⁴.

Tant que nous restons connectés à « la source ultime du feu » que nous avons découverte grâce aux tout petits, notre sens commun d'impuissance nous permettra de voir un rayon de lumière sortir des tombeaux vides de ce monde. Pour réfléchir cette lumière ensemble, nous sommes invités à choisir un *carburant pour le feu* dans notre cœur, quelque chose qui façonnera notre manière de vivre et affectera les tout petits et les autres créatures. Alors, qu'aimerions-nous choisir : la sagesse qui permet d'apprécier la valeur de la « bouse de vache », ou le talent nécessaire pour traiter les « autres » - les personnes et la nature - comme des moyens pour un petit nombre de personnes ?

Jinhyuk Park SJ
Australie

Original anglais
Traduit par Christian Uwe

⁴Fernando Franco SJ partagea avec nous ce mot du P. Général au cours de notre atelier.

HOMMAGE À PÈRE JEAN-YVES CALVEZ SJ

1927 - 2010



Homélie

Les yeux de Jean-Yves Calvez, notre compagnon, notre proche, notre ami, se sont fermés sur les réalités visibles de notre planète, ce monde des hommes qu'il a arpenté en tous sens. Nous éprouvons un sentiment de tristesse parce qu'il savait être proche et fraternel, loin de toute position de surplomb. Mais nous sommes dans la joie de pouvoir relire d'une seule traite une vie offerte pour la gloire de Dieu et le salut des hommes, nous rappeler de lui ce jaillissement de dons non pas gardés pour lui dans son escarcelle mais dépensés sans compter au service de l'Église, dans la Compagnie de Jésus. Comment dire encore cette simplicité accueillante à chacun, jamais drapée dans la suffisance des pouvoirs exercés et fréquentés au fil des années ? Et comment ne pas évoquer sa façon d'être aux avant-postes de l'humanité, dans la bigarrure des peuples, pour sans cesse y guetter des aurores ?

Sa vie apostolique a des couleurs pauliniennes, celles qui éblouissent les yeux quand on revoit, comme il y a un instant, la scène de ce discours prononcé par Paul devant l'Aréopage pour annoncer à des païens ce « Dieu qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve », ce Dieu que chacun doit « chercher à tâtons », car il n'est pas bâti sur le modèle des constructions humaines. Le royaume est pourtant tout proche de l'homme puisque nous « sommes de sa race », de la race de Celui « qui donne à tous vie, souffle et toutes choses ». Pour révéler ce Dieu à des cultures lointaines, il faut, à la suite de Paul, trouver des appuis, se familiariser avec d'autres mœurs, entrer dans des langues nouvelles, découvrir

des œuvres du génie humain, lire les chantres de ces cultures, bref partir avec des lointains à la quête d'un « Dieu inconnu ». Il faut aller au-devant des raisonneurs, affronter les sceptiques, prendre du temps avec les bavards. Ne pas se décourager, en dépit des ricaneurs et des gens blasés. Nul doute que, comme Jésuite, Jean-Yves s'est souvent trouvé dans sa vie confronté à de tels aréopages.

Évangéliser les profondeurs de l'altérité suppose des investissements lourds, un travail acharné et jamais satisfait, du courage et de la patience. C'est la loi de toute inculturation sérieuse qui ose affronter l'étrangeté de l'autre en ne se payant pas de mots inutiles ou pieux mais en ne s'écartant jamais non plus d'un préjugé favorable à son endroit. « Dieu ne peut diviniser que ce que l'homme a d'abord humanisé » avertit le Père François Varillon. Comme en écho, Adolfo Nicolas, notre nouveau Supérieur général s'interrogeant sur les besoins les plus importants de l'Église en notre temps, ne craint pas de dire : « Avec l'accès facile à l'information, nous courons le risque de rester à la surface et de ne jamais être capables de faire de bonnes analyses, de mener une réflexion en profondeur, qui permette d'atteindre les sources de l'espérance, du sens et du salut ».

Une telle attitude de vigilance, de telles exigences ne trouvent leur fondement que dans la foi au Christ ressuscité si difficile à faire entendre aux oreilles des Athéniens comme dans le forum public de nos sociétés. Pourtant, « Celui qui croit en moi fera, lui aussi, les oeuvres que je fais et il en fera même de plus grandes ». Les itinéraires personnels sont aussi multiples que les visages. Car tout être est unique. C'est pourquoi les demeures auprès du Père sont nombreuses elles aussi. Toute vie est destinée à trouver un jour un lieu d'accueil qui lui soit propice. « Je suis le chemin, la vérité et la vie ». C'est dans ce triangle qu'il s'agit d'évoluer. Non pas la vérité toute seule, ni la vie autoproclamée, mais un chemin entre les deux. La vérité ne s'impose pas, elle pénètre en nous dans les profondeurs du silence ; elle est reconnaissable au surcroît de vie qu'elle engendre. Dieu libère notre vie pour qu'elle devienne chemin vers la vérité. Tenir le Christ, c'est donner hospitalité au mystère trinitaire, c'est tout demander en son nom. En devenant homme, Dieu a franchi pour nous l'infranchissable. Maître de l'impossible, celui qui est « plus intime à moi que moi-même » est, dans le même mouvement, transcendance inentamée.

En ce jour, nous recevons dans l'espérance l'héritage de la vie éternelle et nous redisons avec celui qui nous réunit la prière que saint Ignace nous a léguée : « Prends, Seigneur, et reçois toute ma liberté, mon intelligence et toute ma volonté, tout ce que j'ai et que je possède. Tu me l'as donné. À Toi, Seigneur, je le rends. Disposes en selon ton entière volonté. Donne-moi de t'aimer ; donne cette grâce, celle-ci me suffit ».

Henri Madelin SJ

Infatigable ! Bertrand Cassaigne SJ

Infatigable et fidèle. Fidèle aux multiples liens, nourris de toutes ses rencontres au cours d'une vie - « d'une traversée » - consacrée à la « question sociale » pendant quelque 60 années.

Fidèle à un dialogue exigeant, commencé très tôt, avec les thèses des tenants d'un socialisme marxiste. (Son premier ouvrage, dès 1953, est une étude sur le Droit en URSS publié chez A. Colin).

Persévérant dans l'interrogation adressée au libéralisme, devenu pour certains la règle exclusive (Il contribue à la réflexion des évêques américains sur l'économie - dont il présentera la traduction française - éd. Castella-Cerf, 1988). Ces dernières années encore, il proposait simultanément, parmi les séminaires qu'il animait au Centre Sèvres, un regard sur le marxisme après Marx et un parcours sur le libéralisme et la crise.

Fidèle à un discernement, soucieux à la fois de prendre en compte la réalité des situations, des urgences, des aspirations (sur le développement, le travail, les répercussions de la mondialisation...) et de s'appuyer sur les recherches et les propositions d'hommes animés par l'Évangile (cf. « Chrétiens penseurs du social », 3 tomes au Cerf) et, en particulier, sur la parole de l'Église qui, dans l'histoire, a suscité initiatives et engagements...

Dès 1961, il publiait avec Jacques Perrin un gros livre, « Église et société économique, l'enseignement social des papes » (ed. Montaigne). Fin 2009, il dirigeait pour le Cerf la dernière édition rassemblant « Le discours social de l'Église » (ed. Bayard) : « Un grand arbre que nous voyons croître et s'étendre... qui croît encore par notre discernement à chacun et par nos engagements », écrivait-il.

Conjuguant rigueur intellectuelle et dialogue avec des hommes animés, au-delà des différences voire des contradictions, par le souci de l'humain, il n'a cessé d'écouter : les chercheurs, les universitaires mais aussi les chrétiens engagés : en Amérique latine, aux États-Unis, en Asie, en Russie...

Plusieurs de ses livres en sont l'écho. Par exemple, pour n'en citer que deux : « Église et société, dialogue orthodoxe russe/catholique romain » (Cerf, 1998) ou « L'horizon du nouveau siècle », dialogue avec un universitaire argentin (Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2004).

Son horizon était large ! Il bénéficiait des innombrables contacts noués lors de multiples débats auxquels il était invité - aussi bien en Chine, qu'à Rome ou à Saint-Jacut en Bretagne..., noués aussi pendant la période - plus de 10 ans - où il exerça la charge d'Assistant du Supérieur général des Jésuites. Durant ces années romaines, il joue un rôle différent, moins dans les études, mais dans le

concret pour engager avec le Père Arrupe, tous ses compagnons à travers le monde à faire vivre le lien entre « vie de la foi et promotion de la justice ». Tel est le titre d'un « décret » promulgué par la 32^e Congrégation générale des Jésuites à la préparation de laquelle il participa activement.

Infatigable jusqu'au dernier jour, il n'a pas arrêté de sillonner le monde, mais aussi de répondre aux multiples sollicitations, donnant des conférences dans des groupes, des paroisses, des lycées...

Il n'a pas arrêté d'enseigner : depuis 1973, à la Faculté de philosophie des Jésuites, puis à l'Institut d'études sociales (la Fasse aujourd'hui, à la Catho de Paris), à l'IEP de Paris, au Centre Sèvres... Il n'a pas arrêté de conseiller, d'impulser... Il était de l'équipe qui a relancé les Semaines sociales de France, du premier Conseil de la Fondation Jean Rodhain. Il a présidé, dans les années 90, au sein de l'Association internationale de Sciences politiques un groupe d'études « Religion et politique »... Il a contribué à la création sur plusieurs continents de Centres sociaux - analogues au Ceras -, au Pérou, en Argentine, en Afrique (l'Inades à Abidjan)...

Il n'a pas arrêté, bien sûr, de publier. Depuis ses premiers livres, en 1953 et 1955, sur l'Union soviétique et bien sûr son « best-seller », « La pensée de Karl Marx » en 1956, toujours réédité, jusqu'aux 3 tomes « Chrétiens penseurs du social » ou aux « 80 mots pour la mondialisation » (DDB, 2008).

Au cours de cette « traversée », pour Jean-Yves Calvez, le Ceras a été à la fois un point fixe, sa base de départ et une plate-forme qu'il n'a cessé d'ouvrir sur des horizons plus larges, attentif à la source (anthropologique, théologique) comme aux évolutions qu'appellent les bouleversements d'aujourd'hui, leurs apports mais aussi leurs fractures.

Membre de l'équipe du Ceras, à Vanves de 1959 à 1966, et de nouveau de 1984 à 1989 (au 14 rue d'Assas), il en assura aussi plusieurs années la direction. Nommé à la revue *Études*, il resta membre du Comité d'orientation de *Projet*. En septembre 2003, il en rejoignait l'équipe de rédaction.

Il fut, jusqu'au bout, pour nous un homme de conseil, manifestant une grande intelligence des situations, nous faisant profiter de son expérience mondiale et de son esprit de synthèse. Il nous a transmis son amour de l'Église au service du monde.

Bertrand Cassaigne SJ

Jean-Yves Calvez

Pierre de Charentenay SJ

Le Père Jean-Yves Calvez, rédacteur en chef de la revue *Études* de 1989 à 1996, vient de nous quitter dans la nuit du 10 au 11 janvier, frappé par une crise cardiaque à l'âge de 82 ans.

Chacun des lecteurs d'*Études* se souvient de ses interventions dans la revue qu'il a dirigée pendant six ans. Sa curiosité et ses connaissances multiples lui permettaient d'explorer des chantiers très divers depuis la philosophie, les sciences sociales, les questions internationales, mais aussi les questions religieuses, la théologie et l'enseignement social de l'Église, avec une préoccupation particulière pour la justice dans ce monde.

Après avoir été Provincial des jésuites de France, il a été appelé à Rome pour être durant quinze ans le conseiller du Père Pedro Arrupe, supérieur général de la Compagnie de Jésus. Dans le cadre de ces fonctions, il a parcouru le monde pour visiter toutes les communautés jésuites. Il a rencontré les autorités civiles et religieuses d'une centaine de pays. Revenu à Paris en 1983, il a dirigé le Ceras (Centre de Recherche et d'action sociale) puis la revue *Études* en septembre 1989. Il devint très tôt un intellectuel de rayonnement international grâce à son immense ouvrage, *La pensée de Karl Marx*, qu'il publia en 1956, à l'âge de 29 ans. Depuis lors, il a écrit des dizaines de livres sur l'économie, le développement, l'enseignement social de l'Église, le capitalisme, les penseurs chrétiens du social. Il s'intéressait depuis longtemps à la Russie et aux pays d'Amérique latine dans lesquels il ne manquait pas de se rendre chaque année.

Il a écrit pour *Études* des articles de référence et a gardé avec la revue une amitié fraternelle, conseillant la rédaction avec une générosité et une disponibilité rares. Au nom d'*Études* qui lui doit tant, je vous remercie de votre sympathie et de votre prière

Biographie

Né à Saint-Brieuc le 3 février 1927, Jean-Yves Calvez est entré jeune dans la Compagnie de Jésus, à l'âge de 16 ans. Ordonné prêtre le 31 juillet 1957, il a prononcé ses derniers vœux le 2 février 1961. Il s'est éteint à Paris le 11 janvier 2010 au matin à la suite d'un œdème pulmonaire avec complications cardiaques.

Le Père Calvez est une des plus grandes figures jésuites du XXe siècle. Voici comment il se présente lui-même dans un bref avant-propos à son livre *Compagnon de Jésus*. Un itinéraire, paru en 2000 aux éditions Desclée de Brouwer : « Je suis connu d'un bon nombre de gens pour avoir écrit sur Karl

Marx une sorte de best-seller, *La Pensée de Karl Marx*, en 1956, pour m'être engagé dans l'Église sur les problèmes sociaux, économiques et politiques, pour avoir étudié la "doctrine sociale de l'Église", les questions de "développement" aussi ; pour avoir été pendant treize ans "assistant général" de la Compagnie de Jésus, proche compagnon du père Pedro Arrupe, alors supérieur général, un des grands artisans du réveil dans l'Église après le Concile Vatican II ».

C'est durant ses études de théologie à Chantilly, alors qu'il n'était pas encore ordonné prêtre, que Jean-Yves Calvez a publié en 1956 son best-seller, *La pensée de Karl Marx*. Ce livre, novateur à plus d'un titre, sera rapidement édité en livre de poche (et il l'est toujours). Sa lecture, dit-on, aurait été conseillée en son temps au sein du parti communiste soviétique. Fin connaisseur du Marxisme et de l'URSS - son premier livre s'intitule *Droit international et souveraineté en URSS* - il nouera avec le Père Chambre, autre jésuite, soviétologue, plusieurs contacts avec le « bloc » soviétique. Il prépara une thèse qu'il n'eut pas le temps de passer sur les philosophes allemands du XIXe.

Passionné par les questions sociales, économiques et politiques, véritable polyglotte (il parlait couramment russe, espagnol, anglais, allemand, italien... passant d'une langue à l'autre avec une grande facilité), le Père Calvez fut successivement professeur à la faculté de philosophie des Fontaines, à Chantilly, directeur de l'Action Populaire (ancêtre du CERAS dont il était encore membre), fondateur de l'INADES en Afrique, directeur de l'Institut d'études sociales (IES), professeur à l'Institut d'études politiques de Paris. Il voyagea beaucoup durant ces années, notamment dans les pays d'Amérique latine avec lesquels il a gardé tout au long de sa vie des liens très forts d'estime et d'amitié.

En 1967, il est nommé premier Président des Provinciaux de France (ils étaient quatre à l'époque) avec comme mission l'unification des quatre Provinces en une seule Province de France. Remarqué à la 31e congrégation générale de la Compagnie de Jésus (1967-1968), il sera appelé auprès du Père général à Rome en 1971. Il fut nommé assistant général à la 32e congrégation générale et le restera jusqu'à la 33e congrégation générale en 1983 (congrégation qui élut le Père Kolvenbach comme nouveau supérieur général).

Le Père Calvez fut un proche collaborateur et un conseiller très écouté du Père Arrupe. Il participa activement à la préparation de la 32e congrégation générale (1974-1975) qui promulgua le décret intitulé « Notre mission aujourd'hui : Service de la foi et promotion de la justice ». Il se dépensa, aux côtés du Père Arrupe, pour faire passer les décrets de la congrégation générale dans la Compagnie de Jésus en affrontant avec courage toutes les difficultés qui se présentaient. Lorsque Pedro Arrupe est frappé d'une thrombose qui le rend incapable de gouverner (1981), le Père Calvez restera aux côtés du Père Paolo Dezza, nommé par le pape Jean Paul II « Délégué pontifical auprès de la

Compagnie de Jésus ». Il travailla alors pour qu'une congrégation générale puisse être convoquée pour élire un successeur au P. Arrupe.

Le Père Calvez s'attachera à faire connaître les écrits du Père Arrupe. Il fera publier en 1985 chez Desclée de Brouwer Bellarmin l'excellent recueil de textes du Père Arrupe sous le titre *Écrits pour évangéliser*. Tout récemment, il a aidé à la publication aux éditions Lessius de Pedro Arrupe, supérieur général des jésuites (1965-1983). Le gouvernement d'un prophète.

De retour en France, le Père Calvez sera directeur du CERAS de 1984 à 1989, rédacteur en chef de la revue *Études* de 1989 à 1995, enseignant au Département d'Éthique Publique des Facultés jésuites de Paris, Centre Sèvres, dont il sera le responsable de 2002 à 2006. Il donnera les Conférences de carême de Notre Dame à la demande du Cardinal Lustiger.

Durant toutes ces années, le Père Calvez noua un grand nombre de relations à travers le monde entier, notamment en Argentine où il se rendait pour des cours chaque été. Il fut membre du conseil d'administration de Georgetown University à Washington.

Le Père Calvez a largement contribué à faire connaître le discours social de l'Église catholique, en publiant ses plus grands textes ou encore en retraçant son histoire à travers les grandes figures des Chrétiens penseurs du social (deux livres publiés au Cerf). Il avait commencé de travailler ces thèmes en publiant dès 1961 une somme intitulée *Église et société économique*.

Pour plus d'informations: [lien](#)

Note : Notre reconnaissance au P. Thierry Lamboley SJ, responsable du [site internet](#) de la Province de France pour avoir autorisé la publication de ces textes

Secrétariat pour la Justice Sociale et l'Écologie

Borgo S. Spirito 4 – 00193 ROMA – ITALIE
+39 06689 77380 (fax)
sjs@sjcurla.org