

L'âne

117-1986

*Parmi toutes les figures bibliques, il en est une — hautement évangélique —
malheureusement trop oubliée, trop souvent méprisée...
J'ai nommé : l'ANE !*

*Je dis bien l'A-NE et pas l'A-ME,
l'honneur et l'humour du langage sont à ce prix :
à une lettre près les deux mots portent le même chapeau.*

*Nous sommes aux alentours de 520 avant Jésus Christ.
Les juifs viennent d'inaugurer la deuxième grande déportation de leur histoire.
Ils sont à bout d'espérance : le Royaume promis n'est plus qu'un souvenir...
L'espoir de sa restauration pèse de peu de poids.
Jérusalem n'est plus qu'un chef-lieu de canton dans l'aveugle immensité de l'empire perse.
L'espérance est en panne.*

*Mais l'espérance n'est pas morte.
Pour la restaurer, Dieu suscite le prophète et Zacharie embouche la trompette épique :
« Voici ton Roi qui vient vers toi,
humble et monté sur un ANE, un âne tout jeune... »
Et il insiste :*

*« C'est à dos d'âne, pauvre bête comme chacun sait,
qu'il va défaire les chars de guerre et chevaux de combat,
qu'il brisera l'arc de toute violence... »*

Pour qui sait l'entendre, l'allusion est claire.

*Jésus la précisera et paiera de sa vie sa totale profusion :
« Dieu a choisi ce qui est faible pour confondre ce qui est fort. »
David et Goliath : la fronde contre l'armure !*

*De même l'âne et le cheval s'opposent, comme le jour et la nuit,
comme un vélo à l'encontre d'un char d'assaut.*

*Car le cheval, dans l'usage qu'on en fait et non dans sa nature,
est l'arme de la violence, le véhicule de toutes les chareries militaires.
Les princes d'alors comptaient leurs chevaux et leur cavalerie
comme ceux d'aujourd'hui leurs SS 20 et leurs Pershing.*

L'âne est exclu de ces négociations.

*Il n'était déjà, comme on le dit encore en Orient,
que le chameau du pauvre.*

*Voué par nature à des tâches pacifiques, c'est-à-dire méprisées,
on le voit au labour, attelé avec le bœuf, son lourd compagnon de silence.*

*Il porte le grain et tourne la meule :
il n'a jamais le droit d'être fatigué.*

Il vit de peu, comme ceux qu'il aide à vivre.

*Il n'a que le droit de braire, et encore
à condition de ne réveiller personne.*

*Le droit aussi de se coucher pour mourir, sans faire de bruit,
comme le Balthazar du film de Bresson,
tout auréolé de la lumière des brebis et de la blancheur des cimes.*

L'âne est pauvre,

pas étonnant qu'il soit depuis toujours l'ami et le serviteur des pauvres.

*Quand Abraham entrepris d'obéir à Dieu,
c'est l'âne avec lui qui traçait son chemin.*

*C'est sur un âne que Moïse assit son épouse et leur fils
pour revenir en Egypte et fuir la dictature.*

*C'est de l'âne (et du bœuf) que Jésus reçut l'haleine,
comme une première caresse de chaleur humaine.*

*Marie et Joseph empruntèrent son échine
pour emporter l'enfant loin des fureurs d'Hérode.*

*Et c'est sur un ânon, le fils d'une ânesse, précise l'Évangile,
que Jésus connut un triomphe sans illusion,
le jour de son entrée à Jérusalem...*

*Ce qui veut dire, en passant, que les pauvres de tous les temps
n'ont jamais boudé les transports les plus communs.*

*Ce qui veut dire aussi qu'il n'y a que les riches
pour mépriser les ânes et boudier leurs services.*

*Ce qui veut dire que seule la pénurie peut dénuder nos cœurs
et les restituer au pouvoir bienfaisant d'une âpre vérité.*

*Celle-ci a le poil dur mais l'œil humide et l'oreille vigilante
des ânes aux pas cassés,*

*qui savent reconnaître ceux qui les battent sans raison
mais qui devinent aussi quand on les aime.*

C'est là leur humble dignité.

L'Occident est trop riche pour estimer les ânes.

*Sa contagion de l'irrespect et du mépris est telle
que les plus pauvres, comme on dit,
ne cessent de lorgner du côté de nos fringants coursiers.*

*Nous n'engendrons que des rivaux et des jaloux :
au jeu que nous jouons, seuls les battants sont rois.*

*Quand on s'en va d'un vrai pas d'homme, têtu, tenace mais fragile aussi
et cassé, on n'a droit qu'à la casse...*

Car l'écurie sert de réserve à ceux qui peuvent encore courir.

*L'âne se contente des épines et des chardons, quand il en trouve
et si on veut bien lui en laisser.*

*Il est rivé à sa misère, comme l'ombre à ses oreilles
et les mouches à ses flancs.*

J'aime Dieu à cause de la dignité qu'il a rendue aux ânes.

Pentends de lui la double confiance :

l'une s'adresse à ses frères robustes, les bœufs de labour :

« Mon joug est doux, leur dit Jésus car vous êtes de ceux que le labour accable. »

L'autre s'adresse à moi ; elle allège mon fardeau,

*car je suis l'un des ânes, avec lesquels Francis Jammes
rêvait d'entrer chez Dieu.*

« Lorsqu'il faudra aller vers vous, ô mon Dieu, faites
Que ce soit par un jour où la campagne en fête
Poudroiera. Je désire, ainsi que je fis ici-bas,
Choisir un chemin pour aller, comme il me plaira,
Au Paradis où sont en plein jour les étoiles.
Je prendrai mon bâton et sur la grande route
J'irai et je dirai aux ânes, mes amis :
Je suis Francis Jammes et je vais au Paradis
Car il n'y a pas d'enfer au pays du Bon Dieu. (...)
Mon Dieu, faites qu'avec ces ânes je vous vienne.
Faites que dans la paix des anges nous conduisent,
Vers des ruisseaux touffus où tremblent des cerises
Lisses comme la chair qui rit des jeunes filles,
Et faites que, penché dans ce séjour des âmes,
Sur vos divines eaux, je sois pareil aux ânes
Qui mireront leur humble et douce pauvreté
A la limpidité de l'amour éternel. »

(Francis JAMMES)

« *Qui a des oreilles...* », a dit Jésus. Donne-moi, Seigneur,, des oreilles d'âne
pour mieux frémir à ta Parole et pour mieux retenir aux caresses de ton NOM.

Paul Baudiquey

Des déplacements significatifs dans la vie sociale

Jean-Claude Lavigne

Ce texte de Jean-Claude Lavigne, o.p., directeur d'Economie et Humanisme, est paru sous le titre :

« Les déplacements de la problématique économique, politique et culturelle :

quelques données et quelques aspects choisis et significatifs »,

dans Foi et Développement, n° 132 - Septembre 1985.

Centre Lebret, 39, bd Saint-Germain, 75005 Paris.

Le thème que l'on m'a proposé est immense, ce qui me donne la liberté de choisir parmi tous les événements porteurs de sens, sans souci d'exhaustivité. Cette liberté, j'en abuserai pour livrer au groupe quelques propositions pour débattre et non pour affirmer de nouvelles vérités et j'en abuserai à partir du lieu d'où je parle : « Economie et Humanisme ».

Vers 1940, Lebret, voulant repérer ce qui naissait alors à travers le chaos de l'histoire, avait eu l'idée de fonder un groupe de recherche, un groupe d'explorateurs investis de la mission de reconstituer un

chemin pour l'émergence d'un « sens ». L'intuition de Lebret, celle qui continue à nous animer à Economie et Humanisme est multiple ; je n'en retiendrai que trois aspects.

— Le premier, c'est le passage de la « question sociale » à « l'analyse économique » ; alors que l'Eglise s'intéressait au « social », Lebret affirme qu'il faut aller plus loin dans l'analyse des causes et des mécanismes qui engendrent cette question sociale.

— Le second, c'est l'articulation entre l'approche scientifique et le changement social ; il ne s'agit pas de produire des discours savants mais d'oser entrer dans une lecture rigoureuse pour faire advenir un changement social.

— Le troisième, c'est la complexité ; une société n'est pas réductible à une seule structure. Le mouvement social est un mouvement global touchant les représentations, la production, les rapports sociaux, le religieux... Lebret affirme la nécessité d'étudier les inter-relations sans a priori, sans exclure des aspects de la vie qui peuvent apparaître de manière superficielle comme « subjectifs ».

Ces trois aspects sont un peu les lignes d'inspiration du centre de Recherche Economie et Humanisme, où modestement nous essayons, avec un certain professionnalisme, de poursuivre la fondation de Lebret. Ils me serviront aussi de guides pour aborder les déplacements que nous vivons et je retiendrai, parmi la multitude des possibles, quatre mouvements majeurs.

Le premier mouvement, c'est celui qui va du « développement à l'économie internationale ; le second part de l'accumulation et conduit à la circulation ; le troisième, pour faire très savant, s'appuie sur le paradigme et conduit au paradoxe. Le quatrième mouvement est celui qui réinterroge la lecture religieuse. Quand je parle de mouvement, il faut entendre une accumulation, un mouvement de complexification et non pas un mouvement simplement historique. Les choses ne disparaissent pas lorsque d'autres naissent.

Du développement à l'économie internationale

Une remarque préliminaire s'impose. Parler de « développement », c'est se mettre à distance d'autres mots ou d'autres théories comme : impérialisme, aliénation générale... Il faut alors s'interroger sur cette distance. Pourquoi hésitons-nous à parler des violences, des mécanismes de destruction implacables... et pourquoi préférons-nous désigner ce qui change, naît... Aurions-nous peur et pouvons-nous continuer longtemps à occulter les approches mettant l'accent sur la progression des destructions ?

L'économie du développement et la problématique du développement en général reposent largement sur une tentative de constituer ou de reconstituer une économie de rattrapage et des corrections possibles. Rattrapage par rapport au Nord, par rapport à l'Europe, par rapport au centre ; on va donc mettre en place des outils, des appareils et des techniques qui ont pour but d'effacer un peu les différences. Pendant toute une période l'objectif était de corriger au Sud ce que nous avons perçu chez nous comme étant des disfonctionnements ou comme des producteurs d'insatisfaction ; et c'est toute l'étape des plans, de la planification (Lebret fut un acteur important dans cette volonté de planifier, de mieux organiser les choses, d'harmonisation ; il parlait de développement harmonisé).

Dans cette première étape, on pensait qu'il était possible, moyennant des outils et des correctifs, d'arriver à rattraper un peu, d'avancer plus vite, d'aller plus loin. Il semblait que le lieu privilégié de ce rattrapage ou de cet exercice de correction c'était l'Etat. L'Etat comme étant susceptible, dans le Sud, d'accumuler plus vite, des capitaux, de répartir de façon plus juste les maigres ressources disponibles et d'être plus actif en vue d'éviter de trop grandes dispersions ou des disparités entre les territoires, entre les gens et peut-être même entre les catégories sociales.

L'Etat ou les Etats sont les acteurs les plus sollicités pour atteindre un niveau de « développement » grâce à des efforts d'organisation,

d'animation, d'aménagement. Dans cette dynamique, diverses options sont possibles et seront proposées par les organisations internationales ou les mouvements « pour le développement » ;

— pour aller plus vite au Sud et pour rattraper le Nord, il fallait que les états se lancent dans une politique d'industrialisation, dans la mise en place de pôles de développement qui allaient entraîner, par rayonnement, le tissu économique local ;

— quelque temps après, le discours change et on met l'accent sur la modernisation agricole, sur la révolution verte, sur l'intensité des inputs agricoles qui permettraient de rattraper là encore, ou du moins si on n'arrivait pas à rattraper, de permettre une certaine autosuffisance, une certaine capacité à produire ce dont on avait besoin. Dans cette période que je caractérise par le mot d'économie du développement, il y avait une certaine assurance : il existait un moyen pour éviter que les écarts augmentent entre les pays et entre les groupes ; l'Etat, la puissance publique, l'intérêt collectif pouvaient engendrer une dynamique sociale suffisamment forte pour faire partager au plus grand nombre les profits de la croissance et les produits du changement. Mais ce modèle d'économie de développement va être mis en pièces, va exploser à partir de quatre grandes remises en cause.

La première remise en cause, vient de ce que ces stratégies de développement étatique, planificatrices, n'ont pas engendré que des effets positifs ; elles les ont cependant engendré, ces effets positifs, et je crois qu'il faut prendre conscience que les PVD, les pays du Sud ou quelque soit le mot qu'on utilise pour les désigner, ont beaucoup changé en vingt ans. Il y a eu des transformations socio-économiques réelles, mais en même temps les stratégies induisaient des effets pervers, des effets rétroactifs en terme de dégradation culturelle, sociale, urbaine, en terme de perte de sens, en terme de déracinement, en terme de bidonvilisation, en terme de déception. Ces grandes stratégies de développement, de rattrapage ou de croissance économique ont permis des transformations positives mais en même temps elles ont engendré des contre-effets, des effets pervers.

La deuxième remise en cause, vient de ce que les gens ont résisté ; les gens, c'est-à-dire ceux qui habitaient là bas, là où on voulait développer, ou là où on voulait les faire se développer. Ils ont résisté — ce qui a fait dire aux experts qu'ils n'avaient pas de mentalité rationnelle, qu'il n'étaient pas entrepreneurs... — Il faut analyser ces refus de stratégies de développement en terme de résistance profonde des modes de vie, des comportements, des modes de symboliser et ils ont battu en brèche les grandes politiques conçues pour favoriser le développement d'une population ou pour rattraper un petit peu les écarts.

Troisième remise en cause : l'apparition des nouveaux pays industriels : Singapour, Hong-Kong, Corée, mais aussi l'Inde, les pays de l'ASEAN et sans doute beaucoup d'autres (Brésil...). Un certain nombre de pays considérés comme PVD il y a 10 ou 15 ans sont devenus de véritables puissances économiques qui échangent, qui ont un certain pouvoir, qui nous imposent une certaine volonté de partenariat et deviennent des acteurs économiques capables de rivaliser avec nous. L'apparition des nouveaux pays industriels a bouleversé profondément notre façon de comprendre l'économie du développement. Ces pays ont choisi des stratégies de développement très industrialistes, excentrées, c'est-à-dire tournées vers les échanges et non pas vers l'autocentrage, des stratégies de marché et non pas d'intervention étatique... L'apparition de nouveaux pays industriels vient bouleverser le jeu du Nord et du Sud, du centre et de la périphérie ; dans les périphéries il y a beaucoup de centres. Ces pays remettent en cause un modèle de rattrapage à base de plan, à base d'état, à base de redistribution.

La quatrième remise en cause de nos modèles de développement, c'est la critique de plus en plus forte au Nord comme au Sud du bureaucratisme. L'inflation bureaucratique nous invite à penser que l'économie du développement à base de plan et à base d'état, redistribuant les bénéfices de la croissance et acteur principal du développement n'était peut être pas la bonne stratégie, ou la bonne problématique à favoriser, et ces quatre remises en cause nous suggèrent de nouveaux thèmes de réflexion, de nouvelles problématiques.

Parmi ces nouvelles problématiques, celle de l'économie-monde est de plus en plus prégnante et elle a pour corollaire celle de l'échange général. Dans l'économie-monde, il s'agit de prendre conscience que toutes les économies, et plus encore que les économies, tous les acteurs économiques et en particulier les groupes industriels, les groupes financiers, sont interconnectés, sont liés ensemble pour faire une espèce de super-structure, un maillage qui lie au Nord et au Sud tous les pays, tous les acteurs économiques. Le pouvoir financier, le pouvoir des échanges, des technologies, des multinationales est un phénomène clef. Ceci a tissé au Nord comme au Sud un réseau où ce qui importe, c'est d'échanger. Dans ce passage vers une économie-monde, le marché, l'échange libre d'individus libres apparaît être le seul moyen de transformation.

Le retour au libéralisme, la volonté de sortir d'une économie d'état par l'initiative individuelle, l'initiative entrepreneuriale sont porteurs à l'heure actuelle pour un certain nombre de gens d'une possibilité de changement. La force de ce genre de théorie, c'est affirmer que le vrai respect du partenaire demande de le prendre pour quelqu'un avec qui on peut faire des affaires et non pas quelqu'un dont on veut faire le développement. Dire qu'un groupe industriel brésilien ou qu'un groupe industriel de Macao ou qu'un groupe industriel de Lyon sont interconnectés, c'est dire qu'on les prend non pas pour des gens que l'on veut développer, que l'on veut aider, mais pour des partenaires avec qui on veut échanger. C'est dans ce genre de discours qu'on atteindrait véritablement la notion de partenaire, de respect et, en même temps, un véritable effacement de la problématique Nord-Sud puisqu'il y aurait une économie-monde dans laquelle chacun échangerait. Et c'est dans l'optimum de l'échange que serait obtenu un maximum de bien-être pour tous.

Mais à l'inverse il y a un autre courant qui a beaucoup de mal à se définir, qui tourne autour des mots autocentrage, développement auto-centré. A l'inverse des premiers, les groupes qui se définissent autour du thème autocentrage essaient de tracer une voie de développement

ou une stratégie pour s'en sortir ou pour changer et mettent l'accent sur des savoir-faire locaux, sur des cultures locales, sur des perceptions spécifiques de besoins, sur des conceptions du monde et des rapports sociaux propres à des sociétés spécifiques. L'autocentrage est difficilement théorisable parce qu'il y a — si on le prend au sérieux — les références à la culture, aux savoir faire ou aux modes de représentation, des milliers de recentrages possibles. On ne peut pas faire une théorie générale à partir de multiples cas. On est alors contraint d'entrer dans un certain empirisme. De plus, lorsqu'on prend le cheval de l'autocentrage, le vieux démon du protectionisme, de la nécessité de se fermer, de se protéger pour valoriser plus exactement les savoir faire et les institutions locales ressurgit. Un des grands débats qui nous touche au Nord comme au Sud, c'est de savoir si on doit aller vers plus de protectionisme pour sortir de la crise, ou à l'inverse si on doit jouer le jeu du marché, si on le joue loin, peut être jusqu'au bout. La sortie de la crise (1) reste un problème difficile dans les pays riches comme dans les pays pauvres ; ne nous invite-t-elle pas à remettre en cause l'idée de l'ouverture, l'idée de l'échangeabilité ; n'est-ce pas une question clef ?

De l'accumulation à la circulation

En suivant les analyses de J. Attali ou de F. Braudel, on serait passé d'un monde qui donnait le primat à la production, à la production comme fondement de la richesse et de l'accumulation, à un monde nouveau basé sur la circulation. L'activité productrice permettait d'accumuler un surplus, de construire une histoire sociale et économique selon le cycle : produire, accumuler, se développer, produire plus, etc. Ce primat de la production sur lequel l'Europe a construit largement sa primauté économique a convergé avec une mobilisation des capi-

(1) Voir le numéro 277 d'E.H. sur ce thème (Mai-juin 1984).

taux et du travail. Tout le mécanisme économique consistait à essayer de mobiliser massivement les gens pour qu'ils se mettent à produire ; la mobilisation générale des travailleurs et la mobilisation des capitaux pour créer des outils de production engendrant un mouvement technique de plus en plus sophistiqué pour maximiser sans arrêt cette production. C'est là l'origine du modèle industriel de développement qu'il soit appliqué à l'industrie ou à l'agriculture.

Ce modèle a dominé jusqu'à la crise de 73, mais il est de plus en plus battu en brèche. La crise est en premier lieu une critique du gigantisme. Le modèle industriel sur lequel nous avons vécu comme porteur des possibilités de changement positif est entré en contre-productivité. Par le fait qu'il engendre des unités de grandeurs démesurées, des usines gigantesques, des réseaux tout à fait forts, le modèle industriel perd de son efficacité et ce modèle de développement serait en fin de compte l'avancée irrémédiable vers une diminution de l'efficacité, une diminution de l'efficacité sociale où l'on perd du temps à vouloir gagner du temps, où on perd des forces à vouloir être plus fort.

La deuxième critique que révèle la crise, c'est la critique par les limites (cf. analyses du Club de Rome, analyses écologistes en général...). Ce modèle de développement industriel n'entre pas simplement en contre-productivité, mais il atteint une certaine limite des ressources ; plus on se développerait, plus on irait vers l'épuisement des moyens qui nous permettent de nous reproduire de façon élargie, qui nous permettent de poursuivre notre style de développement, de poursuivre notre dynamique. La pollution, l'épuisement des sols, l'épuisement de l'air, des surfaces disponibles, la congestion du gigantisme urbain, tous ces mécanismes, ces dysfonctionnements sont des échecs à la croissance. Nous sommes appelés, à cause de ces limites, à renverser notre acte de foi dans le modèle industriel.

La troisième critique de ce modèle industriel part du thème de la fragilisation. Le Nord n'est arrivé à se développer qu'en exploitant ou en pillant, en utilisant les ressources du Sud. Prenons le modèle énergétique : la croissance industrielle dans le Nord n'est possible que si

on arrive à pomper de façon régulière, au moindre prix, du pétrole et tous les moyens sont bons pour se l'approprier : des coups d'Etat, des invasions, le jeu de manipulation des cours du dollar, etc. Pour que nous puissions poursuivre notre style de croissance, il faut à tout moment que nous puissions pomper des ressources au Sud (2). Le Nord s'est développé en se déconnectant de ses propres ressources et ceci augmente sa fragilisation ; le Sud ne pourra pas sans arrêt se laisser exploiter. D'ores et déjà, il y a des gens qui réagissent, l'O.P.E.P., etc. Le renversement de l'ordre est inéluctable et ce que nous avons appelé développement n'était en fait qu'avancée vers un chaos.

La critique du modèle passe aussi par les faits, que l'on mette sous ce terme les nouveaux pauvres en France, les deux millions et demi de chômeurs, que l'on mette dans le Sud les gens qui n'ont pas à manger suffisamment, les gens qui s'entassent dans les bidonvilles, les gens qui font des heures et des heures de marche à pied pour trouver de l'eau et puis ceux qui font des heures et des heures de marche à pied ou en bus pour aller trouver du boulot comme pousseur de charrette. Tous ces faits remettent en cause assez radicalement, par l'expérience quotidienne, notre acte de foi dans le modèle industriel comme porteur d'un changement pour nous et nos enfants, pour les générations d'aujourd'hui et celles de demain. Cette remise en cause de la production, de l'accumulation comme fondement même du développement fait apparaître un autre modèle : le modèle de la circulation ou de la communication.

Ce modèle de la circulation a pour figures l'ordinateur et les réseaux de télécommunication. Le modèle de la circulation a opéré un déplacement du centre du monde, diraient Attali ou Braudel, et ce centre du monde nouveau serait en train de s'installer quelque part dans les îles du Pacifique, avec de nouvelles puissances qui se trouvent de ce côté-là du monde et qui, justement, ont construit leur économie, leur nouvelle domination, non pas à partir de l'accumulation, mais à partir de l'échange, de la communicabilité, de la circulation des matières,

(2) Voir nos « impasses énergétiques », Editions Ouvrières Economie et Humanisme, 1983.

des objets, des hommes et des capitaux, qui fondent leur puissance actuelle par la circulation de l'information. Un nouveau processus de valorisation s'instaure non plus à partir de l'accumulation, mais à partir de l'échange. Si le thème n'est pas particulièrement nouveau (cf. Marx), on atteindrait cependant à l'heure actuelle un stade où la valeur des choses, des biens et le pouvoir lié à cette valeur, sont liés avec la possibilité d'avoir des connections, des échanges, de tenir des ramifications. On aurait alors un nouveau système de valeur, pas simplement économique, mais un nouveau système de valeur sociale (être branché, avec le look...). Quand vous êtes branché, vous participez à la société qui se construit, vous participez à la valeur du look, de l'échange général et non pas à celle de l'accumulation. Ce qui compte à l'heure actuelle, c'est de faire circuler des idées, des mots, des choses, des messages pour avoir un véritable pouvoir, une influence. Le modèle de développement du Pacifique est un modèle qui repose sur ces hypothèses : le pouvoir, ce sont les réseaux, c'est l'information, c'est l'informatisation.

Pour terminer ce point, je voudrais simplement dire que ce monde qui est en train de se faire, qui est le monde de la communication, de la valeur par l'échange, nous interroge très fortement sur la notion d'espace. Dans le modèle de l'accumulation, il y avait encore la notion de distance, de temps, — il faut du temps pour accumuler — tandis que dans le modèle de la communication, de l'échange, le temps est aboli. Alors que se met en place ce mode et ce nouveau type de valorisation par la communication, s'efface la notion de distance, s'efface aussi la notion de temps ; et on est entré par là, sans qu'on y prenne garde non pas simplement vers une nouvelle organisation socio-économique, mais vers une nouvelle réorganisation des notions d'espace, de temps, de distance... Il y a là quelque chose dont on n'a pas encore pris tout à fait la dimension, la profondeur du changement.

Du paradigme aux paradoxes

Nous avons perdu un consensus, un acte de foi dans le modèle industriel, dans le projet de développement lui-même, dans l'efficacité de l'Etat. Nous avons perdu beaucoup de consensus dans ce parcours de vingt ans, dans ces trois décennies, nous avons perdu justement ce qu'on appelle le paradigme, c'est-à-dire la valeur sur laquelle repose toute chose et qu'on ne remet pas en cause, une espèce de postulat sur lequel nous étions tous d'accord : il fallait faire quelque chose, il y avait des possibilités. Nous arrivons à la fin d'une époque d'aventure (CCA), une époque qui était définie par le fait que des individus, des groupes sociaux entreprenaient ensemble, croyaient en demain et se mobilisaient pour faire des choses avec plus ou moins l'idée que « ça pouvait arriver », qu'il y avait un futur possible...

La société d'aventure serait à sa fin et émergerait une société de recentrage, c'est-à-dire une société de réaffirmation extrêmement différenciée, de petits groupes qui auto-affirment leurs valeurs fondamentales ; il n'y a plus une valeur commune à tous mais des fractionnements de valeur. Il n'y a même plus consensus pour débattre, pour entrer dans une dynamique de laquelle pourrait sortir un nouveau consensus. Nous sommes entrés dans cette société fracturée sans forcément beaucoup d'avenir (3), mais dans une réaffirmation des fondements. On peut avoir deux positions par rapports à cet effacement de la préoccupation positive pour le futur : une position nostalgique ; on va essayer ensemble de retrouver un nouveau paradigme, un nouveau consensus, on cherchera ce nouveau consensus en affirmant « il y a des choses qui naissent, elles sont positives, il faut essayer de les transformer en paradigme, en nouveaux modèles », ou au contraire

(3) Voir le badge « No future » que supporte le mouvement Punk.

une autre position, mais toujours dans la recherche du même consensus : les événements qui naissent à la marge ne comptent pas, ils sont éphémères et seules importent les tendances lourdes sur lesquelles se reconstruit la société de demain. On peut aussi voir cela sans nostalgie, mais en opportunisme, en opportunité. Sans dire « vive la crise » (il n'y a que les riches qui peuvent se permettre de dire vive la crise), on peut malgré tout considérer la crise comme une ouverture d'opportunités et ne pas chercher à combler toutes les ouvertures.

Dans ces fractionnements, dans cette société éclatée, on voit apparaître le retour des acteurs et le retour de l'empirisme. On ne croit plus beaucoup aux idéologies, qu'elles soient de gauche ou de droite, qu'elles soient partielle ou totales. Il y a un retour à l'empirisme, à la tactique, au coup monté et je crois que cela fait renaître l'acteur qu'on avait évacué au nom des structures, au nom des grands mécanismes, au nom du macro-économique et du macro-social. Le retour de l'acteur, à la fois individuel, collectif, semi-collectif, qui se décompose, qui se recompose, qui est très fluide, nous invite à prendre en compte un retour de l'humanisme. Ce retour de l'humanisme nous est donné, là où on ne l'attendait pas, à travers la remise en cause des sciences physiques par elles-mêmes. Ceux qui avaient été le plus loin dans l'objectivité, le plus loin dans les structures, dans les forces, les lois, les mécanismes sont en train de se dire que l'observateur ne peut pas être exclu, que la dynamique de la loi physique réintroduit la nécessité du sujet observant. Ce que nous disent les sciences physiques, c'est que le sujet est devenu une question importante.

Ce qui se passe dans les sciences physiques nous oblige à nous réinterroger sur le sujet, sur l'acteur. Plusieurs lieux apparaissent ainsi comme des révélateurs :

— L'espace local ; non pas un isolat mais une configuration inédite sociale, économique et culturelle articulée à un système plus vaste mais s'en différenciant. Dans le grand réseau maillé qu'est le monde, des situations locales existent : on ne peut pas en faire fi et c'est là que les acteurs naissent et renaissent.

— Les modes de vie ; si une civilisation-monde cherche à s'imposer (le reggae des USA à Delhi...) les gens ne sont pas prêts à accepter une transformation radicale de leur mode de vie quotidien et de leur mode de symboliser. Dans les actes quotidiens, dans les peurs et les espoirs (le religieux), l'acteur résiste ou détourne les propositions universalisantes (4).

— L'économie non marchande ; on redécouvre au Nord que le non marchand peut être un élément positif pour sortir de la crise. Le non marchand est à la fois la vie associative, les services rendus, la gestion des temps non salariés... Cette autre face de l'économie réapparaît et redonne place aux jeux sociaux, groupes d'acteurs, au système D devenu performant par rapport à un système organisé et économiquement rationnel.

— L'entreprise du troisième type (5) ; on redécouvre dans les entreprises que de bonnes performances sont atteintes si on fait le pari de la culture d'entreprise, des rapports sociaux... Là où on croyait, grâce à Taylor, que l'acteur devait être exclus, il revient. Il fait utiliser la ressource humaine, les potentiels de créativité de chacun de nous.

D'autres lieux encore ne nous laisseraient voir que l'acteur, l'humanisme fait retour... Mais le problème qu'il nous faut résoudre est le passage de l'expérimentation vers le mouvement social. Nous ne sommes pas condamnés aux petites choses lorsqu'on parle des acteurs et de l'humanisme mais il nous faut rechercher des interfaçades, des connections multiples à partir des différents lieux. Militer pour l'humanisme et la redécouverte de l'acteur c'est peut-être cela : connecter les fragments où émerge l'homme pour produire des interrogations sur le système.

(4) N° 272 de la revue Economie et Humanisme « cultures, religions, civilisation », 1983.

(5) D'après un livre de H. Sérieyx.

Quelques questions pour notre expérience chrétienne

Dans ces différents parcours, à travers eux, on a vu apparaître malgré les experts, le retour de l'éthique. La génération des 40-50 ans a dû, pour être plus performante au monde, mettre dans sa poche la question éthique ; elle l'a transformée en question de développement, en question sociale, en politique. Or, nous voyons avec l'acteur et l'humanisme, ressurgir la quête éthique et cela même dans les lieux où on ne l'attendait pas, comme l'entreprise.

La question éthique est celle de mon rapport à l'autre, à l'autre d'ici et de là-bas... Quel jeu dans ma propre existence est possible pour l'autre ; comment l'autre est-il quelque part structurant de notre quotidien. La séduction (6) est un des points de reconstruction de notre socialité et de notre expérience ; il s'agit pour nous de la reconnaître, de la retrouver et de la laisser jouer. La séduction peut fonder un rapport à l'autre qui soit positif ; c'est une redécouverte urgente à faire si nous voulons échapper à la problématique tiers-mondiste où nous n'agissons qu'à partir du péché et du devoir.

Les expériences ne manquent pas pour illustrer cette stratégie du plaisir réciproque à se découvrir, à vivre désirants. Il y a là une attitude nouvelle à laisser se développer lorsque nous parlons « Sud », « Développement », « Tiers monde »...

Autre question éthique surgie de notre expérience des dix dernières années : celle de la rationalité. La rationalité s'est construite sur la mesurabilité, la quantité, la monnaie. N'y a-t-il pas actuellement un tournant, une recherche d'une autre rationalité ? Le pari du christianisme n'a-t-il pas là une mutation à révéler ? N'est-ce pas le moment

(6) Voir les analyses de J. Baudrillard.

de se poser la question de la mesure de l'évolution des groupes, des sociétés et des cultures ? Si je ne suis pas sûr qu'il existe une rationalité chrétienne, il existe sûrement un mode chrétien d'articuler de manière nouvelle les exigences économiques, sociales et symboliques.

Un troisième lieu d'interrogation pour la foi chrétienne est constitué par l'Etat. Le premier volet de ce champ de questions est celui de la liberté. Il est urgent de repenser cette liberté dans son rapport avec l'intérêt collectif (l'intérêt général, le bien commun disait Lebret)... Le second volet est celui de la nation : comment pouvons nous penser à la fois l'universalité de l'Eglise ou de son message et le particularisme national. La nation n'est-elle qu'un avatar à dépasser ou autre chose. Le troisième volet est celui des fondements de la solidarité : au nom de quoi allons-nous nous sentir solidaires les uns des autres : par la Sécurité Sociale, par notre passeport, par l'histoire commune ? Rien n'est simple et il y a là encore un champ à creuser.

Ces trois volets ont une actualité : de la question scolaire aux problèmes de défense, de la vie sociale (racisme) à la participation aux projets de gestion politique...

Le dernier point (ayant dépassé largement le temps qui m'était imparti) est audacieux et vous me le pardonnerez... C'est la question de l'expérience religieuse. Lebret parlait d'une spiritualité de l'homme d'action, n'y a-t-il pas à reparler de la « spiritualité » ?

Si dans l'expérience « de développement » l'autre joue en moi, comment ne pas retrouver cette incision de l'autre dans l'expérience de soi qu'est l'expérience de Dieu. L'expérience religieuse est-elle autre chose qu'une pratique de développement, c'est-à-dire d'une destruction des enveloppes et peut-on, ayant commencé dans ce sens, supporter que l'autre soit encore dans l'enveloppe la plus fragile et la plus prégnante aussi : la précarité économique. Entrer dans cette perspective de l'expérience et non pas des affirmations, c'est entrer par une voie plus modeste où se cotoient les échecs, les essais, les plaisirs... Pour se laisser inciser par l'autre et par l'Autre et devenir aussi plus tranchant dans notre quotidien.

Lire l'Évangile

avec les Wagogo

Equipe de Nzali-Ipala
Yves Marché - Jacques Leclerc
Dodoma - Tanzanie

Ce travail est une étape dans une réflexion que nous menons depuis six ans. Les sessions successives de la région Afrique Noire nous ont conduit à ce travail. Étrangers accueillis par des pays et des peuples en pleine formation culturelle, sociologique, économique, religieuse, nous ne sommes pas des ethnologues penchés sur ceux qui nous accueillent. Nous ne sommes pas non plus des experts en développement ou tribuns d'une idéologie ou d'un parti... mais disciples de Jésus, voulant le suivre et inviter les autres à sa suite. Nous avons à faire avec ceux avec lesquels nous vivons le chemin du récit évangélique. Cette marche ensemble exige la fraternité vécue par Jésus.

Ici en Tanzanie, nous marchons avec un peuple, les Wagogo, société paysanne de la région de Dodoma.

Nous essayons donc de dire d'abord comment le récit évangélique nous provoque à la fraternité, aujourd'hui. Ce parcours de fraternité inauguré par Jésus, nous prétendons le proposer à des hommes, les Wagogo, qui ont leur propre parcours et qui vivent une histoire (une fraternité) de plus en plus bousculée. Nous essayerons donc de lire et de comprendre ce parcours afin de repérer comment et où il rencontre l'évangile.

Faire le parcours du récit évangélique

“Lire l'Évangile” c'est quoi ?

Faire le parcours du récit évangélique, c'est faire le parcours de la vie avec l'évangile. C'est notre vie qui est impliquée. Le témoignage évangélique, c'est quand notre vie devient évangile, du début jusqu'à la fin.

● Le début commence avec l'étrangéité. C'est le cas de Jésus à Bethléem ; c'est notre cas en Tanzanie. L'évangile instaure une relation aux autres qui est nouvelle par rapport aux étroitesse du clan, des intérêts, des liens familiaux (« qui sont mes frères ? »). Il met l'homme dans l'étrangéité nouvelle dans laquelle il faut construire la fraternité. Tout homme qui reçoit l'évangile et s'y convertit est appelé à cela.

● Le parcours de la vie avec l'évangile sera une lutte pour ne pas retomber dans le passé ; pour vaincre l'étrangéité de la complicité et vivre une nouvelle fraternité. Jésus privilégie les rencontres nouvelles, en opposition avec diverses complicités bien établies :

- complicité raciale : Samaritaine (Jn 4), Syro-phénicienne ou Cananéenne (Mt 15)
- complicité familiale : « qui sont mes frères ? » (Mc 3)
- complicités de classes sociales : appel de Matthieu (Mc 2), Zachée (Lc 19), repas avec les collecteurs d'impôts, guérison de la fille de Jaïre (Mc 5), es invités à la noce (Mc 2)
- complicité morale : la femme adultère, guérison des lépreux, amour des ennemis...
- complicité religieuse : guérisons le jour du sabbat, la Samaritaine et le lieu du culte, réponse à la Cananéenne (Mt 15, Mc 7), guérison du possédé...
- complicité politique : guérison du serviteur du Centurion (Lc 7).

Cette liste n'est sûrement pas complète, ni assez fouillée. Elle donne une vue d'ensemble d'un parcours.

Pour Jésus cela n'a pas toujours été évident de briser ces complicités. Il pensait même qu'il lui fallait rester dans son « réseau », le milieu juif. Quelques passages de l'évangile sont la trace de ce débat : tentatives de prédication à la synagogue de Nazareth, dialogue avec la Syro-phénicienne (Mt 15 : « il n'est pas bon de jeter aux chiens »...).

La rédaction de l'évangile traduit une relecture de la vie de Jésus par les premières communautés chrétiennes qui veulent mettre Jésus au large des complicités dans lesquelles elles étaient elles-mêmes étouffées. Elles lisent la vie de Jésus dans leur « aujourd'hui ». Ainsi la diatribe de Jésus contre les scribes et les pharisiens, rapportée en particulier en Mt 23, montre que les premières communautés disent leur foi nouvelle en un autre « maître », un autre « père » ; **absent** en regard du mode de présence des scribes et des pharisiens, autres maîtres, autres pères, oppresseurs et menteurs ; mais **présent** à leur cœur plein du désir de libération, de guérison, de pardon...

● **La fin**, c'est la violence contre la fraternité, c'est aussi sa victoire sur la croix : pardon aux bourreaux, accueil du larron, nouvelle définition de la fraternité dans le « Père, voici ton fils ; fils, voici ta mère ». L'évangile, c'est le récit de la fraternité qui ne s'achève que dans celui qui le raconte. « Le récit évangélique s'arrête à l'actualité du narrateur, à la confrontation du narrateur et de son vis-à-vis » (P. Beauchamp). La fin, c'est le « tout donner » du narrateur qui vit la fraternité, jusqu'à la mort.

Comment Jésus a-t-il fait frère ?

● **Jésus a été présent au milieu des gens** : sur les bords du lac, là où travaillaient les pêcheurs ; sur les routes où il rencontrait des étrangers ; dans le temple où venait prier le peuple juif ; aux lieux de pèlerinage (piscine et siloe) ; dans les rues (Lévi, Zachée) ; « il parcourait les villages » (Mc 6). Il était là où vivaient les hommes et les femmes.

● Nous pouvons noter trois qualités de cette présence :

- il avait une grande **sensibilité à la rencontre** : apercevoir Zachée, sentir le frôlement de son manteau (Mc 5)...
- il était **disponible à l'appel des autres**. Cet appel primait sur toute autre activité : Mc 5, Jaïre, « Jésus partit avec lui ». Mt 14, Multiplication des pains, « il vit une grande foule et fut pris de pitié », alors qu'il était parti pour se mettre à l'écart.
- il ne faisait pas cas de la situation ou de l'état de celui ou celle qui venait à lui, pas de référence, pas d'exclusion.

● Dans ces rencontres, Jésus **accueille une demande**. Cette demande est en elle-même un acte de foi en lui (je crois que tu peux être celui qui sera mon frère), donc une fraternité. Jésus accepte d'être le frère qui manque pour être pleinement humain, celui qui comble la faim de l'homme enfermé dans ses infirmités et ses complicités :

- Bethsaida (Jn 5) : « Seigneur, je n'ai personne pour me plonger... »
- le lépreux (Mc 1) : « Si tu veux, tu peux me purifier ».
- l'aveugle de Jéricho (Mc 10) : « Fils de David, aie pitié de moi ».

● La réponse de Jésus est souvent un **geste simple**, une attitude familière : toucher, aller à la maison, repas chez Zachée, « étends la main », « prends ton brancard », « donnez-leur à manger »...

● Il **refuse les situations établies**, codifiées par les **complicités** établies, qui bloquent l'homme dans son infirmité, son exclusion, son manque d'humanité. Il prend le contre-pied de la logique des complicités et pose des actes en sens inverse.

- Mc 2 : « Ce ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin du médecin ».
- Mc 2 : « Je ne suis pas venu appeler les justes mais les pécheurs ».
- Mc 2 : « Le sabbat est fait pour l'homme » (réaction face au problème très humain de la faim qui tenaille).
- Mc 3 : « Est-il permis le jour du sabbat de sauver une vie ou de tuer ? »
- multiplication des pains : tentative des disciples de renvoyer les gens et ainsi revenir à une situation de laquelle les gens voulaient sortir dans les villages le riche pourra acheter à manger et pas le pauvre.
Jésus propose le partage.
- Mc 3 : « Qui sont mes frères ? »

Dans le même sens, Jésus refuse une fausse conception de la vie humaine selon laquelle l'amour du prochain vient après l'observation des rites culturels, le respect des tabous religieux et des complicités. Il établit la fraternité comme l'offrande du culte véritable rendu à Dieu :

- « Si tu as un différend avec ton frère, dépose là ton offrande et va te réconcilier ».
- Jn 4 : « L'heure vient où les vrais adorateurs adoreront le père en esprit et en vérité ».
Cette phrase venant après le long dialogue avec la Samaritaine dans lequel Jésus renverse deux complicités, celle des Juifs contre les Samaritains et inversement, et celle de l'adultère.
- Mt 23 : la diatribe de Jésus contre les scribes et les pharisiens. Il ne peut y avoir de vraie vraie relation à Dieu sans une relation vraie à l'homme. Il n'y a pas de fils de Dieu sans le frère des hommes (« Celui qui dit j'aime Dieu et qui n'aime pas son frère est un menteur »).

● La fraternité est à la racine de la foi. Le schéma évangélique des guérisons montre cela. Trois temps le structurent :

- la démarche de l'infirme, du malade, de ses proches ; appel à la relation, à la fraternité.
- la guérison.
- l'envoi faisant référence à la foi nouvelle apparue dans la guérison (ta foi t'a sauvé).

Le salut est cette nouvelle relation des hommes entre eux qui rétablit chacun dans sa plénitude d'humanité. Jésus inaugure cette relation, en trace le chemin. La valeur de l'homme, c'est-à-dire la manière dont il répond à sa vocation de « créé selon Dieu » le Père de Jésus, se mesure à la fraternité.

« J'étais nu et vous m'avez donné des vêtements. J'avais faim et vous m'avez donné à manger...
...Vous les bénis de mon Père ».

Et nous comment faisons-nous frères ?

Ce parcours du récit évangélique s'arrête à nous, Jacques et Yves, qui le disons et le vivons. Le récit est clos, il est un « et maintenant... ». Oser faire le parcours du récit évangélique, c'est la même chose que d'engager notre vie dans ce récit, écrire pour aujourd'hui la fraternité. Suivre Jésus, frère, c'est pour nous aujourd'hui « faire frère ». Chacun de nous doit faire le récit de son propre parcours. Quels sont les obstacles, les complicités qui entravent la fraternité, que nous mettons nous-mêmes en travers de la fraternité ?

Il est difficile à ce point de mêler complètement ce que vit chacun de nous deux. Les obstacles ne sont pas les mêmes et les complicités sont vécues différemment. Nous laissons donc l'expression à la première personne du singulier.

Mon lieu de vie n'est pas suffisamment celui des hommes et des femmes qui m'entourent. Je ne les rejoins pas suffisamment là où ils sont. Ma vie au Centre est trop accaparée par des activités qui me tiennent encore trop hors de ces lieux de vie des gens. Le Centre est trop une entité étrangère, « verruqueuse ». Je ne suis pas assez présent sur les lieux de fraternité possible, c'est-à-dire là où l'homme est. L'aveugle ne pouvait pas se diriger, c'est Jésus qui a été là où était l'aveugle. Le paralysé de Bethsada ne pouvait pas marcher, c'est Jésus qui est allé à Bethsada.

Si la fraternité naît de ce cri de l'homme qui veut être pleinement homme alors qu'il est infirme de mal-humanité, il me faut être là où se traîne l'homme infirme. Je ne prends pas le temps d'aller au puits demander à boire, d'aller manger chez Zachée, d'aller chez Jaïre, de m'asseoir avec les collecteurs d'impôts...

A Nzali, après 5 ans de vie dans le village, je ne peux pas dire comme à Ipala que je ne rejoins pas encore suffisamment les lieux de vie des gens. Je dirais que je ne rejoins plus autant ces lieux de vie. Le seul « être avec » est impossible à tenir. Il a une suite obligatoire, celle que représentent des initiatives de développement, des responsabilités. Qui veut assumer les conséquences de ses propositions de développement doit faire les frais d'une certaine distance qui se crée avec une situation originelle, avec des manières de vivre ou des lieux de vie qui ne font plus vivre les gens (misère, famine, insalubrité de l'habitat, comportements incompatibles avec le développement).

Sur la transparence désirée et vécue, dans la relation et la vie avec les gens du village, s'installe une certaine opacité qui résulte de mon souci d'aller de l'avant, des exigences techniques, d'organisation d'un certain développement, même modeste. Telle que les Wagogo conçoivent la relation, il est difficile de concilier « transparence » et organisation du travail ou une certaine efficacité. J'ai parfois des « non » à dire et je sais que ces « non » sont une violence, une cassure pour un africain, un mgogo en particulier. Le parcours de ma vie qui cherche à être transparente à la fraternité du récit évangélique rencontre la violence, les relations coupées, l'hétérogénéité entre mes exigences dans la relation et celle des Wagogo avec qui je vis. La nouveauté de ce que j'apporte peut être reçue comme un refus de fraternité. Telles ces réflexions à mon endroit : « una jali kazi kuliko mtu » (tu attaches plus d'importance au travail qu'à l'homme) quand je suis exigeant pour l'entretien du matériel, la persévérance, l'attention au travail... « Sisi wanyonge hatuna la kusema » (nous les petits on n'a rien à dire), c'est-à-dire qu'on dépend de toi qui nous donne le travail, donc la nourriture...

Mais ces conflits, cette violence, révèlent aussi une relation nouvelle, une réconciliation, pas seulement entre moi et l'autre, le mgogo, mais aussi entre un mgogo d'hier, installé lui aussi dans un statu quo de complicités et qui ne veut pas voir en face les exigences de demain, et un mgogo qui naît, qui accepte de se remettre en cause, de changer.

Je ne crois pas en une fraternité béate, une homogénéité illusoire avec les Wagogo. Je crois plus à l'expérience quotidienne du conflit, de la bagarre qui seule peut faire sortir chacun de ses infirmités et de ses complicités.

Je suis dépendant de complicités qui s'opposent à la fraternité.

Complicité économique : les moyens dont je dispose sont-ils au service des autres ?

Complicité sociale : le cadre du gouvernement ou du parti est-il mieux reçu chez moi que le villageois ?

Complicité professionnelle : ma compétence est-elle un piédestal, une forteresse plus importants que celui qui vient me voir et qui n'y connaît rien ?

Complicité de pouvoir : être prêtre, responsable au Centre, est-ce un privilège ou un service ?

Nous ne parlons pas de tout ce qui nous fait percevoir que malgré ces obstacles et complications, l'appel de l'autre à la fraternité est souvent assez fort pour les vaincre. Quelque chose est déjà vécu, en chemin. Notre vie avec les Wagogo est parfois dans le sens du « et maintenant » du récit évangélique de la fraternité.

Faire le parcours du Peuple, le récit du Peuple Gogo

Le récit évangélique est porté au cœur du peuple gogo. Un parcours de fraternité inauguré par Jésus est proposé aux hommes qui ont leur propre parcours. Le récit évangélique et le récit du peuple se rencontrent. Comme narrateurs de la fraternité de Jésus, par la narration du récit évangélique et la narration de notre propre vie, au milieu de ce peuple, nous pouvons être les témoins de la rencontre de ces deux récits, y lire une éventuelle libération, y identifier les conflits, y voir un épanouissement de l'homme.. Il faut donc d'abord rendre compte de ce récit du peuple.

Ce compte rendu sera loin d'être complet, le récit n'est pas clos ! Nos propres complicités nous rendent sourds à certaines parties du récit. Nous avons essayé de donner un peu d'organisation à ce récit.

Dans un premier temps, nous suivons la société ancienne traditionnelle gogo non pas pour la figer dans un état qui n'existe plus, mais pour essayer d'une part d'en comprendre la cohérence, et d'autre part de mesurer tout l'impact d'un autre modèle de société disons « moderne », imposé à la fois par la colonisation et par la politique nationale depuis l'indépendance. Cette première réflexion porte donc principalement sur les conflits actuels que vivent les paysans gogo, sur les contradictions entre ces deux modèles de société, l'ancien et le nouveau.

Dans le deuxième temps nous essayerons de comprendre comment des Wagogo s'y retrouvent, c'est-à-dire comment ils utilisent ces différents modèles pour se forger une nouvelle identité culturelle qui sera ni traditionnelle, ni occidentale. Il s'agira de repérer les signes de ce nouveau type de société qui se crée sous nos yeux, souvent dans la confusion et la fragilité. Mais n'est-ce pas là que le récit évangélique a le plus de chance de rencontrer les Wagogo en vérité et en profondeur ?

Une société traditionnelle bousculée par les étrangers

Pour mieux comprendre la cohérence de la société traditionnelle gogo, nous l'avons écoutée dans ses divers registres et regardée à ses différents niveaux : écologique, technologique, économique, politique, parental, psychologique et religieux. Cela nous permettra de mieux saisir que tous ces niveaux sont interdépendants dans la vie d'un mgogo et que si l'on touche à l'un d'eux, c'est tout l'ensemble qui est perturbé. Cette réflexion devrait nous aider à devenir plus lucides dans notre travail, ici, tant pour le développement rural que pour la proposition du récit évangélique.

Ecologie

Le pays gogo est marqué par un climat aride donc sujet à des sécheresses. L'irrégularité des pluies y provoque fréquemment des famines et conduisait les wagogo à rechercher un habitat proche des points d'eau fiables pour le bétail, dans les fonds de vallée et au pied des montagnes où les pluies sont en général plus nombreuses. Leur nomadisme (déménagements successifs) était la simple recherche de points d'eau et de pâturages. L'herbe était certes rare, mais le territoire était grand !

Puis, on a imposé aux Wagogo un paysage nouveau, selon un modèle étranger, « ujamaa » en l'occurrence (1). Pour le regroupement en villages de 3 ou 4 000 habitants, on a choisi des emplacements traversés par des routes. L'environnement gogo s'est rétréci et s'est figé dans ces nouveaux villages. Les pieds des montagnes et les fonds de vallée sont devenus périphériques à l'habitat alors qu'ils étaient centraux. Les villages occupent des « jangwa » (déserts). Les pluies sont restées plus nombreuses dans les « mahame » (anciens lieux d'habitat). La route devient une référence géographique pour les constructions. Les Wagogo vivent désormais en agglomérations. Le voisinage s'est considérablement élargi. De quelques maisons on passe à 600. Et on ne choisit plus ses voisins.

Le résultat, c'est une tension entre le centre, le village où il faut avoir sa maison, et les pieds des montagnes, les vallées où l'on a conservé ses champs. Le mgogo est un **paysan dépay-sé**, littéralement. Le village est devenu son nouveau centre social, politique, religieux... Mais il doit en sortir pour aller retrouver ses activités pastorales et agricoles aux « mahame ». C'est cependant dans cet ancien centre de vie qu'il passe encore la plus grande partie de son temps, de l'aube au coucher du soleil. Il y mange souvent ; il y dort parfois. Les affaires du village, y compris les réunions de chrétiens ou la messe du dimanche, lui paraissent alors très loin !

(1) L'ujamaa est cette manière de vivre et de travailler en famille, en commun, qui inspire la politique tanzanienne telle qu'elle a été élaborée par le parti unique et exposée principalement dans la « Déclaration d'Arusha » de 1967.

Technologie

Il faudrait pouvoir énumérer ici tous les éléments du savoir faire traditionnel gogo, depuis l'arc et les flèches du berger qui sont le symbole de l'héritage du chef de famille, le « hengo » (sorte de serpe) et l'herminette pour le travail du bois et les multiples utilisations des épineux, jusqu'à l'emploi d'une quantité incroyable d'herbes sauvages pour la sauce et de racines pour la santé, en passant par les instruments de musique variés et très harmonieux à partir de bois, de calabasses, de fer de récupération, de peaux de bêtes...

Puis, on a introduit les vêtements « européens » (le colon était jadis appelé le « bwana suruali », monsieur pantalon), les engins motorisés, les dispensaires de village et la pharmacie chimique moderne. On a introduit la technique ujamaa, c'est-à-dire cette nouvelle manière de travailler ensemble, d'avoir des jours, des heures de travaux communs. Et on a introduit la charrue et la traction animale, révolutionnant la considération que le mgogo portait à ses bêtes.

Actuellement, on peut dire que les wagogo n'ont pas oublié grand chose de leur technologie traditionnelle même s'ils ont adopté la moderne, en partie au moins. Quand le moulin à diesel est en panne (le technicien moderne, l'homme, ne sait pas le réparer), il est très simple de renvoyer les femmes à leurs pierres à moudre ! On passe, avec une facilité déconcertante, de l'antibiotique à la racine (et inversement), ou de la charrue à la houe si la première est cassée.

Il est important, pour nous et pour ce que nous voulons faire ici, de nous souvenir que si les Wagogo ont été bombardés par une avalanche de techniques nouvelles qui leur ont été imposées sans explications. Les colons anglais avaient leurs manières de faire. Les « Wakubwa » (les grands) de la politique nationale viennent régulièrement lancer des mots d'ordre : il faut semer tant d'acres de telle et telle culture, il faut utiliser du fumier, il faut semer en lignes dans le champ ujamaa, il faut utiliser des bœufs et des charrues... pour ne prendre des exemples que dans le domaine agricole. D'autre part, dans l'arrivée des « R C » (Roman Catholic), des « Waroma » (!), le mgogo est d'abord tenté de voir une nouvelle manière de faire, généralement associée à la construction de grands bâtiments et à la vente de « Kafa Ulaya » (frippes d'Europe) à bon marché. Jusqu'à présent il connaissait surtout les Anglicans. Comme il en a vu d'autres, il regarde d'abord pour voir quel profit immédiat il peut en retirer. S'il est maigre, on ne se bousculera pas pour y entrer !

Economie

Traditionnellement, l'économie était basée sur le troupeau familial. La structure de base est le parc à bestiaux (« zizi ») autour duquel sont construites les maisons. Chaque femme (épouse, mère) a sa maison indépendante et son troupeau, mais toutes les bêtes sont regroupées dans le même zizi, sous la responsabilité de l'homme (fis, époux). Le troupeau est une caisse d'épargne et d'échanges : en cas de disette ou de besoin anormal d'argent, il sera possible de vendre

une bête ou de l'échanger contre des céréales. La valeur de l'homme ou d'une famille est déterminée par la taille de son troupeau. C'est l'avoir qui qualifie et donne l'autorité. Le capital, l'avoir n'est pas moteur de changement. Il est symbole du maintien des situations en l'état. Il s'auto-entretient, s'auto-accroît, sans intervention extérieure ou presque. Un système de gardiennage (un vague métayage) permet à un propriétaire de mettre des bêtes en pension chez un ou plusieurs gardiens. Le gardien n'a d'autre profit matériel que le lait quotidien. Mais il a la satisfaction (relative) de participer à l'activité d'élevage (lui qui sans cela n'aurait pas de bêtes chez lui), cœur de l'identité gogo, donc d'être lui aussi vraiment gogo, capable de s'occuper de troupeaux.

L'économie moderne ujamaa a mis en place un pouvoir économique nouveau qui est celui du village coopératif. Apparition des cultures de rente obligatoires, des aides alimentaires en cas de disettes. Ces aides ont d'abord bouleversé les habitudes alimentaires (basées sur le mil et le sorgho qui sont des cultures résistantes à la sécheresse) en introduisant le maïs (culture plus exigeante en eau) : c'est une catastrophe, l'exemple même de mise en dépendance d'un peuple par une aide charitable. Ces aides ont ensuite créé une mentalité nouvelle : on aura toujours une aide même si on ne fait pas grand chose pour s'en sortir nous-mêmes. Ces aides ont tellement marqué la société que le calendrier traditionnel les utilisent pour marquer les années : un tel est né l'année du maïs américain ! Notons aussi l'introduction, lourde de conséquences, de la monétarisation des échanges, des besoins familiaux, de la dot, du capital qui était jadis exclusivement cheptel.

Actuellement, la vie du mgogo est marquée par une tension entre l'économie familiale et l'économie ujamaa, entre les champs personnels et le champ ou le travail ujamaa. Tension aussi entre le système de gardiennage du troupeau qui ne rapportait que le lait et le prestige et les besoins monétaires nouveaux. Le prestige ne nourrit plus son homme ! La valeur sociale du gardiennage n'a plus guère de poids. Tension encore entre l'autosuffisance familiale et l'aide alimentaire qui tombe comme la manne. Enfin, l'apparition des biens de consommation, des besoins monétaires multiples sont en train de transformer la société gogo et de créer une différenciation sociale de plus en plus marquée : au lieu d'une relative homogénéité traditionnelle dans la richesse-prestige apparaissent maintenant des groupes de riches et de pauvres. Nous y reviendrons.

Le politique

Trois caractéristiques nous paraissent importantes à relever dans l'organisation traditionnelle gogo à ce niveau.

* La société gogo est une société **segmentée**, sans unité originelle puisqu'elle est le produit de mélanges de migrants originaires d'autres peuples : Wahehe, Wanyamwezi, Wakagu-

ru... Il n'y a pas de pouvoir central unificateur. L'unité du clan (grande famille) est le niveau le plus élaboré de l'unité du peuple. Le clan est une unité sociale fondée sur la venue de l'ancêtre. L'histoire des wagogo débute par une émigration, ou plutôt des émigrations. Les solidarités à l'intérieur du peuple gogo sont traditionnellement à la taille de ces unités claniques. Cette solidarité réduite permettait de survivre dans les moments difficiles.

- Géographiquement, l'organisation politique était également très restreinte :

- il y avait d'abord l'autorité du **chef de famille** sur son quartier ou « voisinage », qui était le lieu d'intenses relations sociales et de coopération économique,

- au-delà, la seule autorité est détenue par le « mtemi wa mvua » (chef de pluie) à l'intérieur de sa zone d'influence, d'ailleurs restreinte. Son pouvoir est à la limite du religieux et du politique, dans la mesure où la pluie est la condition de la survie du groupe et que ceux qui « empêchent la pluie » sont des ennemis de la société. Il s'agit donc à la fois de faire venir la pluie, d'empêcher les obstacles à sa venue qui se trouvent dans la conduite des hommes, et de guérir la société de ses maux, en fait de la réconcilier.

- Enfin, une certaine forme de pouvoir apparaît à l'occasion de la circoncision/excision et des rites d'initiation. Un mois, ou davantage, est réservé chaque année à cela. Les candidats à l'initiation sont regroupés chez un chef de famille qui en retire prestige et autorité sociale puisqu'il préside à la perpétuation de la société par l'entrée des jeunes. Son accueil montre aussi qu'il est assez fortuné pour assurer la nourriture aux initiés et aux nombreux danseurs.

Le pouvoir colonial a apporté un premier bouleversement politique en introduisant dans le peuple gogo une nouvelle structure de pouvoirs. Inspirés par d'autres peuples d'Afrique plus centralisés, les Anglais ont cherché à mettre entre eux et le peuple des intermédiaires, en utilisant les anciennes chefferies : les wagogo se sont vus dotés de « chefs » aux pouvoirs nombreux et exorbitants par rapport aux pouvoirs de leurs chefs de pluie. Le second bouleversement est survenu lors de la villagisation ujamaa, quand le pouvoir politique s'est structuré et hiérarchisé dans l'organisation du village, avec président, secrétaire, gouvernement des 25, comités exécutifs et assemblée générale. Apparaissent encore de nouveaux pouvoirs : le parti, le judiciaire, la fonction publique, le Blanc, le prêtre/pasteur...

Actuellement, à l'intérieur de la nouvelle structure socio-politique du village on voit persister, parallèlement, l'ancienne structure de « voisinage » qui se manifeste dans le jeu des relations entre familles habitant maintenant le quartier moderne. De plus, parmi les membres du gouvernement du village, chez les gestionnaires du magasin coopératif, dans les comités... on retrouve bien des fils de famille qui avaient de l'importance dans la société traditionnelle à cause de leurs troupeaux. Et pourtant l'omniprésence du parti assure la domination du nouveau modèle dans le pouvoir politique effectif. Tout se passe comme si le politique fonctionnait à deux niveaux : un

niveau officiel, moderne, fortement structuré, en principe à la portée de tous ; et un niveau plus diffus, profond et clandestin, provenant de la société ancienne qui tente sans cesse de réinvestir le moderne, souvent avec succès.

La parenté

Pour caractériser brièvement les relations parentales traditionnelles, il faut souligner l'importance de l'héritage : avec la transmission de l'arc et des flèches du chef de famille défunt au « fils » aîné, le conseil de famille choisit celui qui sera chargé de continuer l'intégration de la descendance dans le clan originel. La place des aînés est primordiale au détriment des cadets. Importance également de la dot en têtes de bétail, qui entraîne une grande valorisation des alliances : la belle famille a une place particulière et l'homme marié qui se sépare de la « maison » paternelle ira souvent fonder sa propre « maison » près de ses beaux-frères.

L'instruction moderne, les diverses hiérarchies nouvelles donnent la possibilité à un fils d'avoir plus de pouvoir que son père ou d'échapper au pouvoir de ce dernier. Elle donne la possibilité au cadet de supplanter les aînés. Il y a émancipation des fils et des cadets. Il y a aussi un éclatement des cloisonnements de « voisinage » ancien. Des relations inter-ethniques deviennent possibles. Des relations avec des Blancs se créent. Tout cela apporte une autre organisation des liens de parenté et d'autres habitudes, régularise l'importance relative des liens de parenté par rapport à d'autres liens. Il y a enfin une résistance au pouvoir paternel quant au mariage des filles : d'autres critères que la grosseur de la dot ou l'intérêt du troupeau peuvent présider aux choix matrimoniaux, et des nouveaux groupes de pression agissent en ce sens comme les communautés chrétiennes, les instituteurs, le parti, l'Union des Femmes...

Ici encore le résultat de ces nouveautés c'est une tension et une opposition entre cadets/fils qui ont acquis un pouvoir nouveau et inespéré et aînés/pères qui tâchent de conserver leurs privilèges. Il semble bien que le dernier mot reste encore à ceux-ci, même si on commence à voir l'importance accordée à de nouvelles parentés, à une nouvelle fraternité trans-culturelle.

Le psychologique

La compréhension de ce registre de la société gogo est capitale pour éclairer notre travail avec eux. Il s'agit d'essayer de découvrir la personnalité culturelle gogo.

Les wagogo appartiennent vraiment au monde des éleveurs nomades. Leurs chants, leur musique, leurs danses ont des traits communs avec ceux des wamasai, autre grand peuple d'éleveurs nomades de Tanzanie et du Kenya. Ceux qui connaissent les éleveurs peuls d'Afrique de l'ouest seraient frappés de la parenté des danses.

Les wagogo vivent un quotidien dur et incertain. La musique et la danse sont des lieux d'expression forte de la personnalité et de la vie du groupe. Il fait bon, le soir, retrouver les autres pour le « muduo » : pour parler, danser, chanter après la solitude de la journée, les longues marches avec le troupeau. Les wagogo sont reconnus parmi les meilleurs musiciens du pays.

La dureté de leur environnement et la liberté intrinsèque à la vie d'éleveurs nomades ont façonné un caractère rude, obstiné, fier, un peu Tartarin ! Des hommes aussi un peu fermés, peu aventureux, qui ne sont pas prêts à accepter béatement n'importe quoi de nouveau. Ils n'ont pas accroché les premiers aux modes de vie modernes ; ils en retirent un certain sentiment d'infériorité qu'ils compensent par la bravade.

Comme tous les éleveurs, nomades particulièrement, les wagogo ne regardent pas le travail des champs comme une activité valable. C'est une tâche qu'on laisse à d'autres.

L'apparition de l'école a eu un énorme impact sur la personnalité gogo. Cette nouvelle source de savoir vient heurter de plein fouet la mentalité ancienne qui concevait que la source du savoir était liée soit à l'ancienneté, soit à la position sociale (avoir/cheptel). De plus, d'autres identités culturelles sont connues et mises en comparaison avec celle des wagogo. Cette comparaison n'est pas souvent en faveur des wagogo et ils le sentent bien. Enfin et surtout est apparu le kiswahili comme langue nationale, obligatoire à l'école et nécessaire de fait à la plupart des actes de la vie moderne. Même si le kiswahili est comme le kigogo une langue de structure bantoue, elle apporte énormément de concepts nouveaux, de tournures nouvelles. L'introduction dans la vie d'un peuple d'un vocabulaire à 40 % arabe, ne peut aller sans transformation d'identité culturelle. Et ceci en quelques décades.

Aujourd'hui on peut constater que la musique, la danse continuent, que les rites d'initiation restent très importants et que le savoir traditionnel ne capitule pas facilement devant le nouveau savoir de l'école. Là encore on peut dire que chez le mgogo, l'ancien et le moderne cohabitent sur des modes parallèles : on sort de l'école pour entrer au « jando » (lieu de l'initiation) dont la période a été fixée précisément pendant les vacances scolaires ; on laisse le kigogo à la maison et on le retrouve à la sortie de l'école où l'on n'a parlé que le kiswahili ; on s'assure bien que la circoncision ait lieu, même pour un baptisé... Le bilan est quand même une « infériorité moderne » du mgogo.

Il faut noter que l'église catholique, plus que les églises protestantes, modèle la personnalité des chrétiens gogo à travers les jugements de valeur qu'elle porte sur les différents éléments de la société traditionnelle. C'est ainsi que les Protestants emploient le kigogo dans leur liturgie très souple qui accorde une grande place à la parole. Ils ont un clergé gog très proche des paysans par son style de vie : un « bas clergé » en quelque sorte (car ils ont aussi leur « haut clergé ») qui circule à pieds, en vélo ou en bus. Il semble que les wagogo traditionnels s'y retrouvent bien, c'est un peu leur église. Les Catholiques emploient le kiswahili dans une liturgie

plus rigide. Leur clergé est formé à la romaine et circule en voiture. S'y retrouvent mieux les wagogo « trans-culturels », ceux qui saisissent la chance des nouveautés pour s'émanciper des cadres traditionnels qui ne leur laissaient pas la place qu'ils désiraient. Ils y trouvent un relais pour la construction d'une nouvelle identité tanzanienne. Nous donnerons plus loin des exemples.

L'idéologie ou le religieux

Encore plus que pour chacun des niveaux précédents, il est important de se souvenir que le religieux gogo est présent et diffus dans tous les secteurs de la vie du mgogo. Pourtant, le religieux ne semble pas avoir un rôle très structurant ou contraignant ; en tout cas moins que la valeur culturelle que représente le bétail. Mais religion et bétail sont très liés. Les liens avec les ancêtres et avec les esprits sont la caractéristique essentielle de la religion avec la croyance en un Dieu tout puissant mais lointain. L'un des lieux particuliers abritant le souvenir des ancêtres est le « zizi » (parc à bétail) où se faisaient (et se font encore parfois) les enterrements et des sacrifices. La lutte contre les esprits et les forces mauvaises qui tourmentent les vivants a beaucoup d'importance (danses...).

L'introduction des grandes religions, christianisme et islam, marque l'apparition de nouvelles appartenances sociales : j'ai une personnalité sociale et culturelle possible, en dehors du fait que je suis gogo, parce que j'adhère à une religion et à tout ce qui en découle. Et puis, est apparue l'idéologie ujamaa, avec une certaine vision de l'homme libre, égal aux autres, frère, solidaire : une utopie véhiculée à travers slogans, discours, images et folklore.

Certes, la religion traditionnelle continue avec ses « guérisseurs de pluie », ses « médecins », son lien avec les ancêtres et les esprits... Mais il est plus d'un pour demander « c'est vrai ? » Le mot « dini » (religion) ne nomme plus les croyances traditionnelles mais seulement les grandes religions. Celui qui dit « sina dini » (je n'ai pas de religion) veut dire qu'il n'est ni chrétien, ni musulman : c'est un « païen » comme disent les chrétiens. Disons enfin que l'idéologie nationale tanzanienne (ujamaa, africanisme, unité nationale...) a une emprise de plus en plus forte.

En **conclusion** nous pouvons dire que ce qui nous frappe, dans la vie actuelle du peuple gog, c'est la coexistence des deux modèles de société, coexistence tantôt amicalement parallèle, tantôt faite de tensions et de conflits. Après l'époque d'une homogénéité culturelle, des fissures sont apparues entre ce qui reste de la tradition et de nouveaux blocs modernes. Comme dans une roche, les fissures sont des zones vulnérables, zones de faiblesse ; ce sont aussi des espaces libres, des brèches, espaces de dilatation et de mouvement. Cet état de la roche gogo est-il favorable à une avancée de certains qui prennent en main leur propre histoire ? Est-ce le temps où le récit traditionnel des wagogo, bien homogène et bien relié, cède la place à des « bricolages culturels », nouveau récit encore « clandestin » du peuple gogo ?

Quand l'Évangile se dit en Gogo

Ce récit du peuple gogo est sans doute bien incomplet. Nous avons cherché à le comprendre dans son cheminement bousculé, depuis deux ou trois générations, traversé de forces contradictoires.

Au sein d'un peuple bousculé, des paysans et des chrétiens se mettent debout

Le peuple gogo a été labouré par la charrue de l'indépendance et de la politique tanzanienne depuis ces 20 dernières années. L'ujamaa tanzanien a cherché à déposséder de leurs pouvoirs les leaders traditionnels. Il a cherché à substituer une structure villageoise stable à une structure familiale mobile ; il a créé des unités de vie plus vastes et plus denses que les unités de vie traditionnelles ; il a minimisé les savoirs traditionnels en introduisant l'école obligatoire pour tous les enfants et l'alphabétisation pour les adultes ; il a valorisé la production agricole face à un peuple qui valorisait l'élevage ; il a fait se déplacer les gens et ainsi conduit beaucoup à relativiser leur mode de vie traditionnel, relativisation qui a conduit souvent à un mépris. Bref, le peuple gogo qui est né de l'émigration (des fondateurs de clan) doit encore émigrer.

Il reste encore à écouter comment un nouvel « être » gogo est en train de naître. Comment les wagogo s'y prennent-ils pour vivre aujourd'hui dans cette bousculade, pour utiliser ces forces contradictoires ? Essayons d'écouter comment des wagogo, des paysans, des chrétiens, s'y retrouvent eux-mêmes dans leur propre récit, car c'est là qu'ils rencontrent le récit évangélique.

Dans une mutation socio-économique

Si nous voulons bien situer l'environnement de notre proposition d'une fraternité nouvelle à tous, il faut encore dire un mot sur l'apparition de nouvelles catégories sociales, sinon de classes, dans les villages. En effet une nouvelle différenciation socio-économique est en cours. Avec la monétarisation et l'apparition de biens et de besoins nouveaux, la redistribution de la richesse ne se fait plus ou se fait moins bien. On peut distinguer actuellement trois catégories de paysans gogo.

• Les « *matajiri* » (les riches). Ce petit groupe d'environ 5 % des familles comprend de gros éleveurs-agriculteurs possédant un capital en bovins et/ou en céréales suffisant pour pouvoir utiliser au moment voulu une main d'œuvre journalière importante et ainsi cultiver des surfaces allant jusqu'à 5 ou 10 ha.

• A l'opposé, le groupe des *journaliers*. Il est composé de paysans ne disposant d'aucune réserve financière, ne possédant aucun troupeau. Cette situation les oblige à vendre leur force

de travail pendant une bonne partie de l'année, selon leurs besoins financiers ou alimentaires. Leur travail profite principalement aux « matajiri ». Ce salaire journalier ne leur permet généralement que de survivre et surtout les distrait du travail agricole dans leurs propres champs au moment décisif de la saison des pluies... qui est également celui de la disette. Si bien que le fossé s'agrandit entre ces deux groupes : les « matajiri » devenant de plus en plus riches et les journaliers de plus en plus pauvres et dépendants.

• Le groupe des **petits paysans** se situe entre les deux. Il est à peu près d'égale importance avec celui des journaliers. Ce sont des paysans essayant de maintenir un équilibre économique fragile entre les bonnes années de disette qui les oblige à vendre des bêtes pour acheter des céréales. Ces agriculteurs ou petits éleveurs arrivent généralement à cultiver leurs champs eux-mêmes, faisant même parfois appel à la main-d'œuvre journalière. Mais il leur arrive aussi d'être eux-mêmes obligés d'aller échanger leur travail pour de la nourriture ou de l'argent. S'ajoute à leurs difficultés la pénurie de main d'œuvre dans le champ familial causée par la présence à l'école obligatoire pour tous leurs enfants.

Ce sont bien sûr les journaliers, ces paysans prolétaires, qui sont frappés de plein fouet par la mutation du peuple gogo. Ils sont les abandonnés de l'émigration moderne. La question qui se pose à nous fréquemment, dans notre travail de développement rural ou de proposition de l'évangile, est celle-ci : avec qui faisons-nous frères ? Il semble bien pourtant que ce soit eux qui s'adressent le plus volontiers aux églises, peut-être d'abord comme un recours, un appui, mais aussi comme une chance de pouvoir s'organiser, de se retrouver entre jeunes, de créer quelque chose ensemble comme nous allons en voir des exemples plus loin.

Dans ce bouleversement, des paysans se resaisissent, se mettent debout. C'est Muhando qui disait à Jacques, il y a deux ans, que jamais il n'accepterait d'atteler deux de ses bœufs et qui, il y a quelque temps, est venu demander qu'on lui forme ses bêtes. Ce sont Yohana et son frère Maiko qui eux aussi décidèrent de faire dresser une paire de leurs bœufs. Ils sont très fiers de montrer les trois champs qu'ils ont labourés, seuls, cette année, avant de s'inscrire au cours d'apprentissage agricole à Nzali.

Mais c'est aussi Boniface qui, lui, n'a pas de bovins, mais qui demande de créer une petite coopérative avec d'autres pour acheter des bœufs de labour et une charrue qu'ils ne peuvent pas acheter individuellement. Même réflexion chez d'autres jeunes venus dire à Yves : « Nous constatons que la culture attelée est vraiment utile, mais elle profite uniquement aux « matajiri » parce qu'ils en ont les moyens. Nous, nous n'avons pas d'argent pour acheter des bœufs. Pourquoi est-ce nous qui leur dressons leurs bœufs alors que nous n'en profitons pas ? » A partir de cette prise de conscience, des créations sont possibles.

Dans une mutation socio-politique

Une des caractéristiques de la politique tanzanienne est d'être populaire, au moins au sens où elle a prise sur le peuple. Les wagogo n'y échappent pas ; et la mobilisation, la conscience politique y sont impressionnantes. Cette politique se veut englobante, elle présente une vision de l'homme, des relations sociales... Le récit évangélique rencontre donc obligatoirement le discours politique, sinon au niveau des responsables, du moins dans le cœur des auditeurs des deux récits, celui de l'évangile et celui du peuple gogo. C'est ainsi que le paysan n'attend pas de l'église tout ce que peut lui offrir le gouvernement ou le parti : éducation des enfants, formation des adultes, soins au dispensaire, liturgie des assemblées de village, chants et musique traditionnels réinvestis par la politique, et même un certain statut social donné par l'appartenance à un village ujamaa ou à un parti national qui tient ses réunions jusque dans sa maison.

Les lourdeurs et les corruptions bureaucratiques ne doivent pas nous cacher tout le travail des conscientisations opéré par ce parti. « L'indépendance nous a libérés de la peur du pantalon » raconte Chamwao, signifiant par là : nous sommes libres et sortis de l'ignorance et de la crainte ; nous avons retrouvé une partie de notre dignité, et malheur à ceux qui voudraient nous la faire perdre de nouveau.

Nous avons été impressionnés, lors du premier stage de formation agricole à Ipala réunissant 25 agriculteurs, de voir que tous pouvaient participer à la discussion, exprimer leurs difficultés, poser des questions et comprendre les réponses, grâce au kiswahili. C'est aussi un exemple de libération apportée par la politique.

Oui, il y a des hommes et des femmes qui ont grandi grâce à leurs nouvelles responsabilités ; comme Ernest, le jeune secrétaire du quartier d'Yves, qui se préoccupe d'aller faire soigner la vilaine plaie d'un voisin négligeant, ou comme les gens de ce quartier d'Ipala qui font pression sur le beau-père de Franki pour lui faire baisser le montant de la dot et permettre à Franki d'épouser Taabu.

Oui, il y a des paysans qui reprennent espoir, tel Mzee Meshak qui vient voir Jacques au lendemain d'une Assemblée Générale du village au cours de laquelle ce dernier avait essayé de dire sa conviction que l'on pouvait vivre sur cette terre sans mourir de faim. Il explique que Jacques avait exprimé ce qu'il croyait sans savoir comment le dire... et puis il demande de former ses bœufs. Tel encore Makapi, qui avait d'abord fui son village pour aller à Dar es Salaam et s'y perdre, et qui revient finalement quand il entend parler de la campagne « Nguvu Kazi » lancée par le gouvernement : que tout homme qui a des forces se mette au travail. Il retrouve son village et se donne à fonds au travail agricole avec Yves. Il met de l'argent de côté pour construire sa maison et se marier, il suit des stages de formation agricole.

Nous citons souvent des exemples de jeunes. C'est qu'ils occupent une place considérable dans la société actuelle pour le pire (chômage, délinquance) et pour le meilleur. Les jeunes, ce sont ces fils et ces cadets qui se sont trouvés libérés, au moins partiellement, des servitudes

parentales. Ainsi Nicolas, l'enfant terrible de la bande de Nzali, devenu animateur de stages de formation de bœufs et de bouviers. Il travaille pour économiser de l'argent et pouvoir payer la dot de sa fiancée. Il compare avec la situation de son père qui, lui, est resté chez son beau-père comme esclave, pendant vingt ans, pour pouvoir payer la dot et qui n'a pu se libérer qu'après avoir reçu la dot de mariage de sa propre fille !

Et dans une mutation religieuse

Le récit évangélique peut trouver chez ces jeunes des personnes ouvertes, des auditeurs prêts à prolonger leur propre parcours dans une nouvelle aventure, dans une nouvelle fraternité, non plus ethnique ou familiale, mais évangélique. N'est-ce pas l'expérience que sont en train de vivre un groupe de jeunes de Nzali et un autre de Jenjeni : ils subissaient leur état de jeunes sans pouvoir, sans avoir et sans savoir reconnu. Et puis, ils se sont réunis plusieurs fois ; ils ont marché ensemble le jour de Noël : Eucharistie, repas, chants et danses où pour la première fois ils exprimaient leur foi chrétienne dans une musique et avec des gestes de la tradition gogo.

Les exemples sont nombreux de personnes que nous connaissons qui sont en même temps — et il y a un lien entre les deux — des chrétiens répondants du récit évangélique, engagés dans une fraternité nouvelle et aussi des wagogo ayant une expérience transculturelle, inter-ethnique ou inter-raciale.

Nous avons dit que, dans le cœur du mgogo chrétien, sa conception traditionnelle du monde avec sa philosophie, sa religion, ses rites et ses croyances coexistait souvent avec sa foi en Jésus Christ. Cependant, certains franchissent un pas supplémentaire et on peut parler chez eux d'un début d'inculturation du Christ ou encore d'une « évangélisation des ancêtres », comme dit Jaouen (LAC n° 112, p. 30-55). La nouvelle création selon l'évangile rencontre une « mise au large » dans la vision du monde de certains wagogo. Ils font le lien, par exemple, entre le « tambiko », l'offrande où ils nommaient leurs propres ancêtres, et la Messe qu'ils comprennent comme l'offrande au Dieu de Jésus Christ, qui permet une reconnaissance de leurs ancêtres autrement plus large. Écoutons Lazaro, catéchiste, expliquer à Yves comment il se situe dans la tradition religieuse de ses parents :

« La religion chrétienne a fait éclater le cercle étroit de la famille. Dans l'offrande traditionnelle, je ne nommais que les ancêtres que je connaissais, mon père, mon grand-père... Maintenant, je peux nommer tous mes ancêtres, même ceux que j'ai ne connais pas, car je reconnais que Dieu est leur Dieu à eux aussi, comme à moi. On avait oublié que Dieu était le père de tous les ancêtres et Jésus est venu nous le rappeler.

Non, en devenant chrétien, je n'ai pas abandonné la tradition familiale, car le message principal que mon grand-père a transmis à mon père, puis mon père à mon frère aîné, c'est l'accueil

des étrangers et de ceux qui sont dans le besoin. Et mon frère à son tour m'a dit, avant de mourir :

« celui qui est malade, prends soin de lui ;

le visiteur, accueille-le ;

l'enfant qui a besoin de toi, occupe-toi de lui... »

C'est pourquoi, tu vois qu'il y a toujours du monde chez moi. Je continue la tradition

Il apparaît que le récit du peuple gogo est un récit de voyage. Un peuple en voyage a des forces et des faiblesses. La force de vouloir devenir, de vouloir survivre, de quitter l'ancien pays ; la faiblesse de bagages trop lourds, la faiblesse du regret, de la nostalgie, de l'inquiétude devant l'inconnu.

Auditeurs de ce récit, nous sommes assis avec les wagogo et nous écoutons. Mais, comme dans le MUDUO, cette rencontre à la tombée du jour où chacun a la parole pour donner la nouvelle et raconter, nous, Jacques, Yves, sommes appelés à raconter l'autre récit, le récit évangélique qui se poursuit dans le récit de notre vie avec eux. Nous sommes provocateurs et témoins de la rencontre des deux récits.

Ils ont un point commun, c'est qu'ils tentent tous les deux de faire « être » les hommes et les femmes de ce peuple. La rencontre des récits, dans les circonstances particulières du peuple gogo, se résume à la rencontre de deux « être ». L'être évangélique, proposant la fraternité qui comble l'humanité en recherche de plénitude, et l'être gogo qui ressemble à l'aveugle de Jéricho, au paralysé de Bethséda, à la Samaritaine, à Zachée, au lépreux, à la syro-phénicienne... et qui exprime un appel, un désir, tout en hésitant encore.

La rencontre avec Jésus est un miracle, une libération, un renversement d'obstacle, un franchissement de limites. La fraternité est le lieu où ça se passe. La fraternité de Yves, de Jacques, avec les wagogo,, image bien fade sans doute de celle de Jésus avec les hommes et les femmes de son temps, peut-elle être un lieu où se passe une libération, un franchissement de limites, un renversement des obstacles ? Nous avons essayé de noter quelques arrêtes vives où la rencontre des 2 récits est plus claire. Nous avons dé-

crit des situations où rien n'est tout à fait clair, mais plus totalement obscur, quelque chose entre les deux impositions des mains sur les yeux de l'aveugle de Bethséda (Mc 8).

L'an dernier, à Ipala, Simoni, Gilbert et les autres contemplaient les sacs de céréales récoltées dans les champs du centre, labourés avec les bœufs qu'ils avaient formés. Ils empilaient les sacs dans les greniers et commentaient :

« C'est vrai, on peut vivre ici ! ».

« C'est vrai, on peut vivre ici ». Ceux que nous venons de citer, et bien d'autres encore, pourraient le dire. Pour que cette phrase sorte et vienne du fond de l'homme, il faut peu de moyens techniques ; il faut du temps, il faut le temps de la fraternité.

Créer des liens au-delà des complicités ; s'appuyer sur la solidarité et la fraternité pour se battre contre les misères et les injustices ; être ensemble pour être plus fort et plus libre devant les forces réactionnaires de la tradition ; croire qu'on est frères et se prendre au mot, c'est un acte de foi, c'est un projet d'avenir.

Nous, Jacques, Yves, nous n'avons pas la main sur ce qui apparaît. C'est une nouvelle fraternité à l'africaine, née de conversions, dans lesquelles nous sommes étrangers, comme le semeur qui sommeille quand le mil germe. Le récit évangélique de la fraternité a besoin de narrateurs qui vont raconter jusqu'au « et maintenant... » de la fraternité. Ce récit ne raconte pas que du passé, il parle de chose qui ne sont pas encore arrivées. Ce récit est une porte ouverte sur l'avenir.

Nous voyons une condition pour que ce récit soit audible, pour que les wagogo ne disent pas : « on l'écouterà sur ce sujet une autre fois » ; c'est qu'eux-mêmes racontent leur propre récit, qu'il y ait homogénéité d'histoire, que les récits aient prise l'un sur l'autre.

Pour cela il faut que le narrateur-témoin du récit évangélique de la fraternité vive là-même où le peuple vit ; qu'il soit physiquement, socialement présent avec toute son intelligence et tout son cœur de frère, même s'il reste étranger. Dans ces conditions-là, il peut advenir un jour que les 2 récits ne fassent plus qu'un ; c'est l'incarnation de Jésus dans le peuple gogo, c'est l'excarnation de l'homme gogo de sa chair jadis trop étroite et infirme vers le gogo frère universel.

Le gras du Mardi qui précède les Cendres

Je ne veux pas retomber dans l'éternelle question piège de savoir qui est le premier de la poule ou de l'œuf. Je me suis parfois demandé qu'elle était la nature du lien entre le Mardi Gras et le Mercredi des Cendres.

Je ne pense pas, qu'après une grande bombance, les hommes aient eu besoin de se mettre à la diète et aient inventé alors un Carême plus médical que religieux.

La tradition nous dit, et en cela notre logique s'y retrouve, qu'avant d'entrer en Carême il a été coutumier de prendre une journée pour faire la fête. A une lecture rapide cela ne pose pas de problème. Quoi de plus normal d'en profiter un peu avant de se serrer la ceinture !

Mais, de ce Mardi, sans s'en rendre compte, on risquerait de faire l'équivalent de la cigarette ou du verre d'alcool offert au condamné. Serait-ce là le message du Carême qui emmène à Pâques ?

Dans des temps plus anciens, où la vie était plus rude, la viande ne garnissait pas tous les repas. Pour une bonne partie de la population, le carême ne changeait pas grand chose à la pauvreté habituelle. Pourtant le Mardi-Gras était bien la fête du peuple et même du petit peuple. Je vois là un acte et un symbole d'espérance. Quand tout va bien et que l'on est rassuré et heureux, il est facile d'espérer. Ce n'est même plus de l'espérance, c'est un état de fait, une certitude de bonheur.

Pour espérer il faut qu'il y ait manque, que l'avenir soit bouché, ou tout au moins incertain. Là, une césure s'établit. Il y a ceux qui baissent les bras, qui s'attendent au pire ou qui cherchent le moyen de s'en tirer seuls, sans y laisser trop de plumes. Il y a aussi ceux qui, contre toute attente, espèrent au plus profond d'eux-mêmes et inventent les actes qui manifesteront l'espérance et lui permettront du même coup de se réaliser.

Pâques... Mercredi des Cendres... Mardi Gras... N'y a-t-il pas là les trois temps de l'espérance ?

• Ce qui la fonde, ce qui la fait naître, ce en quoi elle s'enracine et se nourrit : la RESURRECTION, au matin de Pâques, avec tous ses possibles offerts à l'humanité ; leur réalisation est projetée dans l'avenir.

• Le temps de l'attente, de la construction, de la militance : le CAREME, où l'on se prépare et où l'on prépare cette Résurrection. C'est bien souvent un tunnel avec beaucoup de virages qui masquent la lueur du but à atteindre ; un temps ingrat de désillusion et de doute. Avec le risque de faire de « demain » l'opium pour aujourd'hui, ou l'idéologie asservissante des foules.

• Et le troisième temps, celui qui a disparu peu à peu et que revendiquent les jeunes dans la « nouvelle militance » : poser un acte qui signifie dès aujourd'hui ce que l'on espère pour demain. Le MARDI-GRAS, qui laisse éclater la fête où tout est possible, comme un écho à l'envers, une onde de choc avant le grand bouleversement de Pâques.

A le supprimer on a pris le risque de fabriquer des résignés et des désespérés, ou pire, des embrigadés et des asservis. Comment chaque matin reporter ses espoirs au lendemain ? Ou bien comment prendre les contraintes de la vie autrement qu'une prison quand il n'y a pas d'échappée possible ?

C'est en premier que ce geste doit être posé. Avant de se mettre à l'ouvrage. Justement pour se donner du cœur. Et cela ne peut se faire qu'en chœur. C'est d'abord un geste de communion. Si la route est trop longue et si le goût de fête vient à disparaître dans l'âpreté du temps, inventons une mi-carême, pour redire ensemble là où nous allons et puiser la force pour le faire advenir.

Si nos lendemains ne chantent pas plus que nos manifs ou nos réunions, si notre paradis n'est pas plus attrayant que nos messes, si Dieu est aussi dur que nos mots et nos gestes, si l'avenir est aussi bouché que nos idéologies...

Mais... chantons-les nos manifs et nos réunions pour décrire nos lendemains ; « frérons les » (comme disait le grand Jaques BREL) nos messes pour annoncer la Promesse ; n'ayons pas honte de notre tendresse pour dire un Dieu qui nous aime ; ouvrons-les nos cœurs et nos bras pour travailler à demain...

Merci Bernard (1) de me l'avoir fait comprendre en le dévoilant aux jeunes venus à cette Boussole (2) en 1977. Tu nous as raconté ta vie dans toute sa dureté, mais tes mains et tes yeux en disaient l'espérance.

Merci à toi, Bernard et à tant d'autres, Vous avez permis depuis dix ans d'enfanter 40 prêtres et des centaines de jeunes garçons, filles et couples. Ils savent désormais qu'on peut vivre les deux pieds bien enracinés sur la terre et la tête dans les rêves enfin pris au sérieux.

Et si notre assemblée générale était un Mardi Gras !

Noël Choux

(1) Bernard Hanrot était prêtre de la Mission de France. Il est mort le 11-02-1979. Il a écrit : « Les sans voix dans le pays de la liberté », Ed. ouvrières 1976.

(2) La Boussole était le nom des premières rencontres organisées par le Service Jeunes de la Mission de France, où il était proposé de « marcher à la Boussole de l'Esprit ».

Et nous que vivons-nous de la pauvreté ?

Atelier Ouvriers Agricoles (Mission de France et partenaires)

Ils ont en commun 2 passions : celle de l'évangile et celle de leur groupe social : les ouvriers agricoles (OA). « Ils », ce sont des religieux (ses), prêtres, membres de la Mission de France (MDF) associés à elle ou encore simplement amis.

Ils travaillent dans des exploitations agricoles mais de manière variée : en effet certains sont à plein temps, d'autres à temps partiel ; certains sont seuls, d'autres sont dans des équipes de 60...

Le témoignage qu'ils nous apportent ici essaie de répondre à 3 questions qui sont aussi 3 préoccupations :

- Ces ouvriers agricoles avec qui nous vivons, qui sont-ils, quelles sont leurs pauvretés ?
- Nous, que vivons-nous de cette pauvreté ?
- Comment tentons-nous de faire exister l'Eglise là où nous vivons ?

Ce texte est paru dans « Eglise aujourd'hui en monde rural », n° 473 décembre 1985.

Qui sont les ouvriers agricoles ?

Quelles sont leurs pauvretés ?

Ils sont autour d'un million de travailleurs, plus nombreux que les agriculteurs à temps complet, plus nombreux que les commerçants et artisans. La majorité d'entre eux sont saisonniers parmi lesquels plus de 100 000 étrangers, surtout marocains, espagnols, tunisiens.

Quelques flashes révélateurs !

- Deux bergers, qui ne savent et n'aiment que leur métier de berger, sont licenciés. Le premier continue seul, avec un troupeau qui lui appartient, mais bien trop petit pour lui permettre de vivre. Il « survit », logeant dans sa roulotte, passant l'année entière en plein vent. Le second fait de même, à cette différence près qu'il vit en couple, mais séparé de ses deux enfants handicapés, en maison de soins. Il est alcoolique. Ce fait n'est pas vécu dans la « France profonde », mais à moins de 100 km de Paris, dans une région agricole très prospère.

Boisson, alcoolisme, « Il boit plus que de raison », ces mentions sont nombreuses dans les témoignages des uns ou des autres.

Il y a aussi l'analphabétisme, sinon total, du moins l'incapacité de comprendre un texte, une lettre, ou de s'exprimer par écrit.

- Dans la même région évoquée plus haut, l'un d'entre nous reçoit la visite d'un ami OA, qui lui donne une lettre : « Qu'est-ce que c'est ? » Cette lettre émanait de l'inspecteur du travail, et signifiait à l'intéressé qu'il était licencié par son patron.

Un autre OA : « Je ne sais pas écrire, je sais que je suis c... »

Les OA célibataires, sont assez nombreux, et qui plus est, parfois logés et même nourris par l'employeur. Dans ce cas, la dépendance est totale.

« Un travail manuel, commandé, sans initiative, pénible, dans l'eau et la boue, ou sous un soleil de feu... que le gars se saoule le soir n'est pas extraordinaire, on a envie d'oubier la corrida de la journée, surtout pour le célibataire qui habite chez les autres et ne rencontre que très peu de gens ».

- « Jean-Marie, célibataire, vit chez le patron. S'il perd son emploi, il perd en même temps son logement et ses repas. Il a trois copains, OA et célibataires comme lui.

Ensemble, ils boivent de bons coups. C'est un « ancien d'Algérie », ça compte pour lui, il est porte-drapeau (!), a eu une médaille l'an dernier, il n'en était pas peu fier. Mais quel appui trouve-t-il auprès d'eux ? »

• Pour les saisonniers, s'ajoute la précarité de l'emploi. L'une d'entre nous fait ce bilan :

« Depuis trois mois, j'en suis à ma troisième saison (3^e poste de travail) : j'ai travaillé un mois dans les serres, avec 3 marocains. Puis j'ai été « appelée » à la conserverie pour les cerises. Nous y avons travaillé dans le brouillard, car la vapeur des cuves de coloration n'est pas aspirée. A la pose, pour le casse-croûte, comme l'an dernier, nous avons toujours 6 chaises pour 12, nous mangeons au vestiaire devant les WC qui ne fonctionnent pas, faute d'eau ».

Les OA connaissent aussi la répression patronale, l'oppression, la lutte anti-syndicale, la remise en cause d'acquis sociaux, chèrement gagnés au cours des années. Comme dans l'industrie, au nom de la productivité (du « productivisme ») ; les employeurs dénoncent les conventions collectives dans certains départements, licencient sans respecter la législation. Et gare aux inspecteurs du travail qui veulent l'application du Code du Travail ; deux d'entre eux ont été blessés par balle en 1984 !

Les immigrés sont les premières victimes de cette exploitation, avec, en prime un racisme particulièrement organisé et violent, dans le Sud-Est.

« Un jeune patron, qui est déjà un petit notable local, insulte ses ouvriers, les menace, ne leur dit jamais bonjour, entre systématiquement dans leur logement ».

« Dans le département, alors que le SMIC est aujourd'hui à 26 francs, les saisonniers portugais gagnent entre 11 et 18 francs ».

Une dernière observation qui en dit long : « Aux Prud'hommes, je rencontre les OA. Tu leur demandes leur âge, ils paraissent dix ans de plus ! »

Et que vivons-nous de la pauvreté ?

Pour moi, il ne s'agit pas d'être pauvre ! La pauvreté est mauvaise, déshumanisante. Et je ne peux pas être pauvre, avec toute la richesse de ma culture, je sais lire, m'expliquer, parler en public. Et je ne suis pas pauvre, avec le SMIC, et un logement gratuit. Mais je suis solidaire des pauvres, des OA, par ma situation de salarié, et tout son conditionnement : 43 heures de travail par semaine, avec des pointes

à 60 heures pendant la moisson, vexation continuelle de travailler sans détenir les informations, d'être à la disposition de quelqu'un qui nous commande suivant sa logique ».

« J'ai choisi le maraîchage, ce qui est le plus pénible en agriculture. Je suis seul français avec des maghrébins, qui supportent toutes les brimades. J'ai souvent du mal à les suivre dans le travail ; on a mal au dos en permanence ».

Certains d'entre nous ont l'impression de s'appauvrir :

« J'hésitais à le dire... Et pourtant c'est vrai, je m'appauvris. Je manque de temps pour lire, réfléchir, me recycler. J'ai aussi moins de résistance. Je rejoins les moyens pauvres des copains OA c'est sans doute une inculturation ».

A propos de culture, nous nous sommes interrogés sur la culture des OA. Car ils ont leur culture ! Dire de quelqu'un qu'il n'a pas de culture, ça veut dire qu'il n'a pas celle que l'on voudrait lui voir. Nous, nous avons l'habitude de privilégier ce qui est bien dit, bien raisonné... et nous côtoyons des gens qui vivent des choses, qui posent des actes. Ils ne se situent pas sur le plan idéologique, mais sont attentifs à la vérité des relations humaines. Ne s'approche pas des pauvres qui veut ! Il faut se faire silence, se déposséder, accueillir. Avec des pauvres, on ne se sent pas à l'aise. Nous sommes formés à dire, à parler, il faudrait savoir être avec eux.

Le Père Arrupe demandait aux jésuites de « partager la culture des pauvres » auxquels ils sont envoyés. Où en sommes-nous ?

Ce témoignage est éloquent.

« Pierrick et Colette, je suis un peu de leur monde, puisque je travaille avec eux. Mais quand ils m'ont demandé de préparer leur mariage, j'étais un étranger ! Je ne suis pas de leur culture, je ne parle pas leur langage, j'ai expérimenté l'impossibilité de communiquer. Colette était à l'aise pour parler des conditions de travail, de safaire et d'heures supplémentaires... puis imperméable à une approche du sacrement. Ils ne savaient plus rien. Pour eux, c'est loin de leur vie, ça n'a rien à voir ».

Une expression de l'Evangile à partir de ce que sont les pauvres suppose d'abord une longue écoute, patiente, attentive.

Celui qui avouait tout à l'heure : « Je m'appauvris », ajoute :

« Si je manque de temps, c'est aussi là la conséquence de ma passion pour la rencontre de l'autre : je prévois quelque chose... et un gars débarque ! Et là, j'accepte cet imprévu, j'écoute, silencieux, en attente. Accepter cet imprévu, c'est une richesse, une découverte de Jésus-Christ : « Qui vous accueille m'accueille ». La disponibilité c'est de la jaurveté. Accepter le présent, même déroutant ».

« Je ne m'impose pas la pauvreté, je la vis à partir du compagnonnage avec les copains. La fidélité à l'imprévu me met devant quelque chose de nouveau qui me bouscule, m'oblige à une foi en recherche, me tourne vers les autres... et me révèle qui je suis. C'est le contraire de l'enfermement sur soi. C'est l'Évangile que je retrouve à partir de l'écoute de l'autre ».

Nous continuons, cette année, la recherche sur ce thème : « Les Pauvres et la Mission » : qu'en disent les Écritures ? Comment cette solidarité avec les pauvres engage notre responsabilité ecclésiale ? Comment la vivons-nous dans notre Église locale ?

Heureux les pauvres ? Pascale écrit : « Chaque matin, je remercie le Seigneur d'être avec les saisonniers, et je lui demande de ne jamais oublier tout ce que ce mot veut dire d'insécurité, de non-droit, de mépris, de lutte pour survivre ».

Faire exister l'Église là où nous vivons !

Nous parlions plus haut de nos deux passions : L'Évangile et les OA. Nous en avons une troisième, qui les réunit toutes les deux : une Église vivante, où les OA, les pauvres, aient toute leur place. Tel est le thème de nos échanges, en particulier depuis 1980 :

- Comment réalisons-nous la mission de l'Église dans le monde des OA ?
- Comment y vivons-nous la foi ?
- Comment y travaillons-nous à faire naître l'Église ?

Ces trois questions qui n'en font qu'une, nous y avons travaillé, entre nous, puis, en 1984, avec des « partenaires », eux aussi salariés agricoles : sœurs des campagnes, dominicaines missionnaires des campagnes, frères missionnaires des campagnes, petites frères de l'Évangile (de Foucauld), prêtres du Prado, laïcs de la branche ouvrière du CMR, prêtres diocésains.

Nous nous sommes sentis en réelle connivence, nous avons échangé dans un climat fraternel, et sommes repartis... avec de nouvelles questions, formulées ainsi par nos amis (Dominicaine des campagnes) :

- Devons-nous cheminer avec les « militants » (de nos organisations syndicales ou professionnelles...) ou rester au ras du sol ?
- Il y a chez nous une volonté de « faire exister l'Église », d' « être d'Église », une « Église ouverte », que mettons-nous sous ces mots ?

— Comment ce qui est « raisons de vivre » pour nous peut-il devenir raisons de vivre pour ceux avec qui nous sommes en proximité ?

— Nous vivons avec certains des plus pauvres : des immigrés, des saisonniers, pourquoi ? Quel sens donnons-nous à cela ? »

Vivre comme acteurs le mystère de Passion-Résurrection

Le « Faire Eglise » parmi les OA nous apparaît d'abord caractérisé par le témoignage : c'est le « vivre avec », les engagements, les actes posés, l'attention à ce qui se dit, à la manière dont nous-mêmes ou l'Eglise sont perçus, le passage possible de l'incognito à une « parole qui arrive à naître ».

Les mots, pour rendre compte de ce que nous vivons, trouvent une affinité dans le langage prophétique : on conteste, on sème, on construit, on démolit...

Il s'agit plus précisément de discerner le Royaume dans la réalité vécue, dans le chemin fait avec nos compagnons, y compris d'autres croyants, comme les maghrébins.

Nous avons le souci d'une Eglise où les pauvres aient toute leur place, nous nous sentons responsables d'une telle Eglise, qui cependant nous précède, et existe là où nous sommes, sous le visage d'une église locale, diocésaine.

Nous ne sommes pas des théologiens de profession, mais pas dispensé pour autant d'un effort d'intelligence de notre foi.

Nous évoquons entre nous (et nous cherchons à connaître !) les recherches actuelles : théologies de la Croix ou de la Libération : METZ ou GUTIERREZ, L. BOFF ou JUNGEL. Et aussi le Père TEISSIER, évêque d'Alger qui, entre autres, met en évidence les instances différentes entre l'annonce kérigmatique de Paul et des Actes, et le témoignage, tel qu'il apparaît dans les écrits de Jean ou les lettres de Pierre. Ministres de l'Évangile : « Allez, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant... », mais aussi : « aimez... »

Peu à peu des convictions s'enracinent : deux d'entre nous ont participé à une rencontre à propos des saisonniers étrangers, qui regroupait : des catholiques ou luthériens, portugais, espagnols, suisses et français. Ils en ont conclu ceci :

« Si nous désirons cheminer à la suite de Jésus parmi ces saisonniers, nous rele-

vons dans leur existence bien des faits qui évoquent la Passion, et très peu qui rappellent la résurrection. Vivons ce mystère de Passion — Résurrection, non en spectateurs, mais en acteurs, comme le firent Véronique ou Simon de Cyrène, sur le chemin de la Croix de Jésus ».

A la fin de l'an dernier, notre atelier se trouvait à la croisée des chemins : sur quelles pistes poursuivre notre recherche ?

- La signification de la pauvreté, vécue par les OA, par nous ?
- Ou la signification du témoignage, qui n'est pas seulement préalable à l'évangélisation, mais porteur d'une dimension ecclésiale ?

Nous avons choisi la pauvreté.

En terminant, nous faisons nôtre aussi cette parole du Père GUTIERREZ : « En face de toutes ces pauvretés, nous « essayons » de ne pas être ce que Job reprochait à ses amis : des consolateurs inopportuns ».

Errata. Dans le numéro 116 « l'Espérance », le témoignage de la page 6 laisse supposer qu'il s'agit d'une production personnelle.

En fait il s'agit d'une réflexion de l'« Atelier Ouvriers Ruraux » dont tous les membres ne travaillent pas tous dans des caves à champignons.

Dans ce même texte, la dernière phrase est précédée de « C'est des pauvres que surgit la nouveauté : n'avons-nous pas à nous inspirer de l'expérience des communautés de base d'Amérique latine ? Une chose est sûre : ... ».

— Chrétiens dans l'Etat moderne * —

ou comment peut-on être chrétien «après» Marx et Hegel ?

Personne ne nierait que l'actualité tant nationale qu'internationale nous oblige à envisager clairement les rapports des chrétiens et de l'Etat : événements de Pologne mais aussi de certains pays d'Afrique noire, intégrismes violents qui n'épargnent aucune des trois formes du monothéisme, théologies de la libération, chrétiens en conflit avec leur Etat en Afrique du Sud ou aux Etats-Unis, etc. Est-ce un sursaut avant l'inexorable extinction ? Nous assistons à des tentatives pour renouer avec la religion totale, celle qui ne craint pas de sacraliser un ordre politique. Le livre que nous présentons n'invite pas à s'interroger sur « les chrétiens et la/le politique », mais beaucoup plus précisément sur « les chrétiens dans l'Etat moderne », autrement dit sur leur situation par rapport à une configuration historique particulière qu'a prise le pouvoir politique. Les relations avec cette forme étatique du pouvoir qui possède sa logique propre ne sont pas exemptes de malentendus. L'auteur nous appelle à un discernement des institutions et à une réflexion sur nos responsabilités.

« La tentation reste permanente de revenir à l'unité institutionnelle (théocratie) ou de sacrifier l'unité d'une réalité culturelle présente ou à venir (messianisme temporel). Entre ces deux erreurs symétriques, l'Eglise doit frayer sa voie. Son autorité ne peut être que morale ou éthique. Elle ne repose que sur l'adhésion de consciences civilement libres. En donnant leur foi à la Parole qui a fait irruption dans leur vie, les disciples du Christ sont appelés à vivre désormais selon la logique de la Résurrection » (p. 204).

Qu'est-ce que vivre toute la vie humaine sous le signe de la Résurrection ? Que veut dire professer la Seigneurie du Christ ? Nous avons à porter ici et maintenant une double citoyenneté : notre citoyenneté politique acquise dès la naissance qui nous fait membres d'un Etat et notre citoyenneté chrétienne reçue par élection gracieuse, scellée dans l'alliance du baptême. Qu'est-ce que signifie agir en chrétien dans l'Etat ? H. Smion

* Hippolyte Simon, *les éditions du Cerf*, 1984.

propose sa réflexion en trois étapes : d'abord une lecture biblique des principaux textes concernant la question, ensuite un parcours philosophique des analyses de Hegel puis de Marx sur l'Etat, et enfin une approche directement théologique. Il ne faut pas cacher que la deuxième partie est ardue mais elle représente l'effort de raison nécessaire. Il est très facile de nous poser face au **Pouvoir** en général comme s'il s'agissait d'une entité éternelle : cela entretient le confort machinéen immédiatement consommable de la tragédie vague et intemporelle (Antigone et Créon, David et Goliath, etc.) Aujourd'hui, c'est à un certain type d'Etat que nous avons affaire, un Etat de constitution récente qui a ses théoriciens qu'il faut connaître. Nous croire sous Pharaon ou sous César, c'est désorienter notre présent. Dans la troisième partie, le livre s'engage directement à partir de la foi sans éluder les difficultés. « **La tension constitutive de l'identité chrétienne, à la fois transcendante à toute réalité et à la fois immanente à toutes les instances de l'existence humaine, peut se révéler difficile à supporter. Mais le chrétien sait que l'initiative ne vient pas de lui. Il sait qu'il est précédé par un Amour sans limites. Cette confiance concrète devient alors la traduction vécue de sa foi** » (p. 187).

L'intérêt de ce livre tient également à d'autres aspects. Il est l'œuvre d'un philosophe qui sait à la fois être théologien. Cette recherche n'adopte pas le ton descriptif et dégagé choisi par tant d'analyses des réalités sociales, ton qui signifie tantôt une réelle impuissance à dépasser la description des apparences pour analyser, tantôt un paravent scientifique cherchant à dissimuler des choix ou des valeurs imposés implicitement. Ici, on ne cherche pas un consensus factice obtenu à partir de prétendues évidences descriptives. Il s'agit d'une pensée qui se risque et s'expose à partir de son engagement de foi et sans renier ses exigences de raison. H. Simon essaie également de rendre compte des modèles, des archétypes des comportements politiques des chrétiens. De façon confuse certes, une majorité d'entre nous ne se représentent-ils pas la question sous la forme d'un dilemme : ou bien accepter d'être politiquement relégués, confinés comme croyants dans le « débarras » privé, ou bien partir à la reconquête du paradis perdu figuré par la chrétienté dominante et puissante de jadis ? Les écueils et caricatures imaginaires sont clairement désignés et décomposés dans les pages intitulées « Dérives » (pp. 191-203).

Le problème est posé de façon très concrète, tel qu'il est vécu par des croyants, militants politiques ou non. Puisque l'Eglise est chronologiquement antérieure à la naissance de l'Etat moderne à la fin du XVIII^e siècle, ne lui serait-elle pas aussi antérieure

logiquement ? Autrement dit, l'Eglise ne précède pas seulement l'Etat dans le temps mais dans la réalité : au moment où l'Etat est constitué, l'Eglise devient une forme d'existence sociale caduque, un archaïsme vivant « En d'autres termes, si l'Eglise était liée au monde ancien, comment rester chrétien lorsqu'on entrait dans le mouvement du monde moderne ? Et puisque le christianisme s'était identifié si fortement à une civilisation, à un mode d'organisation politique, à un ensemble de règles morales, que restait-il de cet ensemble de conduites le jour où les événements de la vie vous conduisaient à changer d'appartenance sociale ou de conception du monde ? » (p. 192). Ce qui vient avant dans le temps est-il nécessairement de nature inférieure, plus primitive, moins accomplie que ce qui lui succède ? Ce serait un sophisme de le prétendre.

Depuis Aristote nous sommes persuadés à juste titre que la fonction politique dans la Cité est liée au fait que l'homme est un **corps**. Sa nature physique exige une gestion et une répartition des biens (économie), une administration de la jouissance (en réponse aux besoins), mais en même temps elle le définit comme un être vivant au cœur de relations de désir, de puissance, de concurrence qui doivent être ordonnées par la raison au moyen de la loi (politique). Or la foi chrétienne est essentiellement un message de Résurrection, portant donc sur le corps, celui du Christ et, lié à ce premier-né, sur le corps de tout homme. Il serait étrange alors que la foi en ce Christ ressuscité n'ait aucune pertinence dans le domaine des réalités politiques. Laissons la parole à l'auteur : « " Comment peut-on être chrétien « après » Marx et Hegel ? ", j'ai en effet trouvé là, chez ces deux penseurs, la formulation de questions qui étaient diffuses, chez nous, à l'époque dont je parle. Puis il m'a été donné de comprendre, progressivement, que saint Paul était encore plus actuel, si je puis dire, que ces deux théories. Ainsi, même si le christianisme est antérieur chronologiquement aux questions que j'ai dites, il est possible de dire qu'il est logiquement et existentiellement plus actuel : il est en effet Parole de Résurrection — dont Parole sur l'à-venir de l'homme. Il brise la clôture du « destin du corps ». Il se propose donc comme une perspective ouverte à l'infini du désir de l'homme ».

Eric Brauns

Mariages sans frontières *

Une Européenne blanche dans les bras d'un Africain noir : le spectacle est encore trop rare dans nos rues pour qu'on ne le remarque pas et pour ne pas susciter des sentiments bien délicats à analyser...

Ce n'est pourtant là que la manifestation la plus frappante d'un phénomène bien plus universel et bien plus considérable : du fait de la « planétarisation » des échanges, de plus en plus de mariages unissent des conjoints de nationalités, de cultures, de races, de religions différentes.

Pour de tels couples, les problèmes ne manquent bien sûr pas : compréhension entre les partenaires d'abord, mais aussi intégration dans le milieu, acceptation ou rejet de l'entourage, difficultés pour les enfants à trouver leur identité...

C'est le phénomène qu'étudie depuis de nombreuses années Augustin Barbara. Bien connu par certains d'entre nous, l'auteur Maître-Assistant en sociologie, apporte dans cet ouvrage toute sa compétence de sociologue et toute la chaleur humaine qu'il fallait pour chercher, rencontrer et écouter des centaines de ces couples « mixtes », ainsi appelés improprement (quel couple n'est pas mixte ?), et plus justement désignés en sociologie sous le nom de couples interculturels.

Un livre qui se lit facilement, car il est rempli d'exemples concrets. Un livre qui rendra service, nous le croyons, à ceux et celles qui rencontrent souvent ces familles « pas comme les autres ». Un livre dont voici un extrait de la dernière page :

« Nous vivons sous le même toit, mais dans deux pays différents.

Il a son domaine, j'ai le mien. Il y a des choses que je ne peux pas comprendre et lui aussi ne peut pas comprendre certaines choses.

A certains moments, nous nous retrouvons sur un terrain commun qui n'est pas un pays, mais une espèce de non man's land conjugal, un endroit où l'on négocie nos traités conjugaux, nos accommodations multiples, nos prises de pouvoirs et nos prises de bec.

* Augustin Barbara, *Editions du Centurion*. 1985.

Nous essayons que cela se fasse dans le calme ; mais même là, dans les mots, il y a aussi deux pays différents.

C'est ça notre vie. Mais cela ne nous interdit pas d'aller quelquefois en « voyage » dans le pays intérieur de l'autre. Cependant, nous n'émignons jamais dans le pays de l'autre. Nous revenons vite chacun sur notre « territoire », là où nous nous reconnaissons nous-mêmes.

Je reconnais que dans cette « situation à deux », un des partenaires a toujours l'avantage sur l'autre, celui qui est profondément en exil depuis des années. Sa demande de compensation est alors immense et elle « ne sera jamais comblée ». Dans ce couple, il existe certaines limites, et dans le mariage mixte certaines frontières qui ne se dépassent pas. Cela dépend beaucoup de la volonté des individus, mais aussi des structures mentales différentes qui les ont « forgés ».

Dans un certain humour, qui n'est pas évident d'ailleurs, ce sont en fait nos connivences qui souvent deviennent le consensus minimum.

Alors nos conflits ont la même imperfection que notre mariage » (Française, 40 ans, mariée depuis quinze ans à un étranger).

Bernard Gautier

"Les prêtres ouvriers, Le Cardinal Liénart et Rome"

Quand Achille Liénart, à 44 ans, est nommé évêque de Lille, il sait que son diocèse est l'un des plus prospères mais aussi l'un des plus industrialisés d'Europe. Pour 379 paroisses, il compte 6 374 prêtres, religieux et religieuses en activité et regroupe plus de 250 000 ouvriers, soit 55 % de sa population active. Le diocèse de Lille est situé en « zone chrétienté » : la pratique religieuse, en de nombreux endroits, est supérieure à la moyenne nationale : mais la classe ouvrière, largement gagnée au socialisme, y est, comme partout, et assez généralement, indifférente ou hostile à l'égard de l'Eglise.

Formé à l'école d'un catholicisme social qui est particulièrement inventif dans le Nord, Mgr Achille Liénart, que deux ans d'apostolat comme curé-doyen à Tourcoing, ville typiquement ouvrière, ont fortement marqué est, dès 1928, soucieux d'élargir et d'enraciner la présence de l'Eglise en monde ouvrier. Ce qui explique, d'une part, les encouragements et les consignes qu'il prodigue à la jeune J.O.C.-J.O.C.F., d'autre part, l'investissement qui est le sien dans le long conflit qui, depuis 1920, oppose l'Union régionale des syndicats libres du Nord au puissant Consortium patronal de l'industrie textile de Lille-Roubaix-Tourcoing dont les chefs accusent les premiers « d'oublier l'idéal chrétien de collaboration de classe ». En prenant officiellement position, lors des grèves d'Halkuin de 1928-1929, en faveur des syndicats libres et des grévistes, Achille Liénart — qui va recevoir, à 46 ans, de Pie XI, le chapeau de cardinal — s'impose d'emblée comme l'évêque de France ayant le plus d'autorité en matière sociale.

Cependant, Lille n'est pas Paris : la déchristianisation est loin d'y être aussi dramatique que dans la capitale : aussi ne trouve-t-on pas chez le cardinal Liénart les mêmes inquiétudes que chez le cardinal Suhard (+ 1949), à qui il succédera, cependant, comme responsable de la Mission de France. Mais c'est précisément la « rumeur qui monte de Paris » qui, dans les années 1950, révèle à l'évêque de Lille la distance séparant, dans

* Jean Vinatier,

*Les éditions du témoignage chrétien - Les éditions ouvrières, 2^e
trimestre 1985.*

le Nord aussi, les familles ouvrières de l'Eglise institutionnelles, les milieux prolétariés de la paroisse traditionnelle. Les confidences d'un prêtre de Lille, Bernard Tiberghien, entré dès 1944 à la Mission de France, sont révélatrices pour le cardinal Liénart qui non seulement accompagne l'engagement de Bernard comme manoeuvre et dans son insertion au coeur du quartier misérable de Wazemmes-Lille, mais réchauffe de son admiration et de son amitié la petite maison d'Hellemmes-Lille qui sert de pied à terre aux trois dominicains travaillant en usine. Très vite, il est pour lui manifeste que de tels hommes, bien armés spirituellement, sont « aptes à rendre le Christ et son Eglise présents au milieu du monde ouvrier ». Et tandis que la communauté dominicaine s'étoffe, une équipe de prêtres-ouvriers diocésains se constitue à Lille-Roubais-Tourcoing, tandis qu'à Dunkerque une Mission de la Mer prépare des prêtres navigants.

La prise de conscience de la misère ouvrière et de l'éloignement quasi collectif des masses prolétariennes par rapport à l'Eglise devient aiguë chez le cardinal Liénart au lendemain du drame des prêtres-ouvriers en 1953-1954 : un drame qu'il a tout fait pour éviter. Deux documents majeurs aident l'évêque de Lille à aller plus avant dans cette prise de conscience. Il s'agit d'abord des enquêtes du Centre diocésain d'études sociologiques : la révélation que la pratique religieuse dominicale à Lille, en 1954, si elle est de 60 % chez les professions libérales et de 45 % chez les cadres supérieurs, est de 8 % chez les ouvriers qualifiés, de 3 % chez les manoeuvres et les ouvriers spécialisés, le second document est resté célèbre sous le nom de « grand rapport » : quatre volumes dactylographiés présentant et ordonnant les 613 rapports rédigés par 206 personnes, prêtres, religieux, religieuses, laïcs, qui réagissent fortement, voire violemment, au « blâme » de Pie XII infligé à l'expérience « des prêtres-ouvriers » sur les années-lumière qui séparent l'Eglise établie du monde ouvrier.

De telles constatations — que recourent celles faites au cours des Missions générales et des Congrès diocésains — stupéfient et bouleversent le cardinal Liénart. Elles vont inspirer et imprégner, jusqu'à leur fournir des phrases entières, quatre rapports majeurs signés par l'évêque de Lille à partir de 1956. C'est d'abord la longue lettre de mars 1956, adressée aux autorités romaines, où l'évêque rend compte de ses efforts pour implanter la Mission de France dans son diocèse, particulièrement dans la zone de Dunkerque où il a pu installer deux « prêtres au travail ».

C'est ensuite la lettre pastorale que, le 12 décembre 1956, le cardinal adresse à ses prêtres sur le thème : l'organisation diocésaine et un programme d'action, où après avoir

souligné l'inadaptation des structures paroissiales, il invite ses collaborateurs à une réflexion dynamique qui est déjà dans le ton de Vatican II.

Quant à la réponse de l'évêque de Lille, le 31 août 1959, à la note du cardinal Pizzaro condamnant, plus brutalement encore qu'en 1953, « l'apostolat des prêtres-ouvriers » et à la longue lettre que, le 8 octobre 1963, le cardinal adressa à Paul VI, elles pourraient figurer dans une anthologie des plus beaux textes pastoraux de l'histoire de l'Eglise : l'évêque de Lille, écrit très justement Jean Vinatier, y retrouve les accents de saint Bernard et de sainte Catherine de Sienne.

Pierre Pierrard,

La foi aujourd'hui, janvier 1986.

« Les Prêtres ouvriers, le Cardinal Liénart à Rome ». C'est le titre, complexe, du livre récemment publié par le Père VINATIER, ancien vicaire général de la Mission de France.

Ce livre, je l'ai lu d'un trait, pour m'en imprégner. Je l'ai lu, habité que j'étais de souvenirs personnels sur ces quarante ans de l'étonnante, et souvent bouleversante histoire missionnaire de l'Eglise en France. La naissance de la Mission de France, puis de la Mission de Paris, et les premiers prêtres ouvriers, alors que s'ouvrit ce séminaire de Lisieux qui m'attirait. L'abbé GODIN, dont la mort scellait le testament : « France, pays de mission », dix ans durant lesquels j'ai eu à accompagner des équipes de la Mission de France, dont les prêtres au travail, et des séminaristes après la fermeture de Limoges. Puis, la double décision romaine mettant pratiquement fin à l'expérience des Prêtres-Ouvriers. Dans quelle souffrance !...

Arriva le Concile. J'y participais, nouvel évêque, lorsqu'en 1965, après « Lumen Gentium » et « Ad Gentes », fut voté à la quasi unanimité le décret, profondément remanié, sur le « Ministère et la vie des prêtres ». « Presbyterorum Ordinis » lie étroitement le prêtre à la mission de l'évêque. Pour l'un et pour l'autre est primordiale — et sacerdotale — l'annonce de l'Evangile à ceux qui l'ignorent : et comment évangéliser sans être présent à des mondes lointains ou nouveaux ? Accréditant la diversité des missions particulières confiées aux prêtres, le décret conciliaire mentionne en une précision sciemment formulée : « **ceux-là mêmes qui travaillent manuellement et partagent la**

condition ouvrière là où, avec l'accord de l'autorité compétente, ce ministère est jugé opportun » (N° 8).

Je n'oublierai jamais l'intense silence qui, lors de l'assemblée plénière de l'épiscopat, tenue à Rome à la fin du Concile, accueillit l'annonce de l'autorisation, pour la France, du rétablissement des prêtres au travail.

La semence enfouie en terre par ces prêtres envoyés naguère aux confins de la mission, puis déracinés, dans l'obéissance et la croix, lorsqu'elle avait à peine été impantée, allait pouvoir reprendre sa germination, Dieu seul sachant si surgirait un jour un grand arbre.

J'ai lu aussi le livre du Père VINATIER avec, je crois, un regard différent de celui de tous ses autres lecteurs : le regard du successeur du Cardinal LIENART pour le diocèse de Lille et dans certaines de ses responsabilités au service de l'Eglise qui est en France.

Quant aux tisserands de la trame de cette histoire, les Prêtres-ouvriers évoqués dans cet ouvrage, il sont, pour un bon nombre, des prêtres ou des religieux toujours présents dans notre diocèse. Ils continuent d'interroger légitimement l'évêque sur l'accompagnement et le suivi de leur mission.

Je sais quelle expérience j'hérite du Cardinal LIENART, après Mgr GAND, pour éclairer ma route. Tout n'est-il pas écrit d'ailleurs dans cette admirable lettre adressée le 8 octobre 1963 par le Cardinal au Pape PAUL VI, en vue de rétablir l'envoi de prêtres dans le monde du travail ?

Que peut-il, que doit-il donc en être aujourd'hui ? C'est la question qui m'interroge vivement. Les Prêtres-ouvriers voient monter leur âge, qui atteint souvent celui de la retraite. La relève s'amenuise, beaucoup trop. Comme il en va pour la mission à l'extérieur, un diocèse ne peut se dispenser d'appeler et d'envoyer, aux côtés de militants laïcs et de religieuses et religieux, les plus aptes de ses prêtres pour cette mission locale aux frontières de l'Eglise visible.

Massivement, le monde du travail est encore à la frontière. Nous ne pouvons consentir qu'il le soit toujours. Dans le Royaume de Dieu, il a sa place. Des prêtres aussi peuvent le lui signifier jusque dans un partage de vie et une communion de destin.

Jean Vilnet. *Eglise de Lille, n° 14.*

Afrique du Sud Le document Kairos :

Le document Kairos est un commentaire chrétien, biblique et théologique de la crise politique en Afrique du Sud. C'est, de la part de chrétiens engagés en Afrique du Sud, un essai de réfléchir à partir de l'état de mort qui règne dans notre pays. C'est une critique des modèles théologiques courants, définissant le type des activités que l'Eglise lance en vue de résoudre les problèmes du pays. C'est un essai de développer, à partir de cette situation embrouillée, un modèle biblique et théologique alternatif, qui inspirerait des projets propres à redonner une espérance à notre pays.

Ce document dont nous publions ici l'introduction est disponible au Centre Lebre, 39, bd Saint-Germain, 75005 Paris : Foi et développement n° 135-136 janvier-février 1986.

Le moment est venu. L'heure de vérité a sonné. L'Afrique du Sud a été plongée dans une crise qui ébranle ses fondations et tout indique que la crise ne fait que commencer, qu'elle va empirer et devenir plus menaçante encore dans les mois à venir. C'est le Kairos ou l'heure de vérité, non seulement pour l'apartheid, mais aussi pour l'Eglise.

Notre groupe de théologiens a essayé de comprendre le sens théologique de ce moment grave, très grave, de notre histoire. Pour un très grand nombre de chrétiens en Afrique du Sud c'est le Kairos, le moment de la grâce, et l'occasion, le temps favorable, où Dieu lance un défi en vue d'une action décisive. C'est un temps dangereux, parce que si l'on rate cette occasion et que l'on passe à côté, la perte sera incommensurable pour l'Eglise, pour l'Evangile et pour tout le peuple d'Afrique du Sud. Jésus a pleuré sur Jérusalem. Il a pleuré sur la tragédie de la destruction de la cité et le massacre de ses habitants, qui étaient imminents. « Et tout cela, parce que tu n'as pas reconnu le temps (Kairos) où tu as été visitée » (Luc 19/44).

défi à l'Eglise

Une crise est un jugement qui fait sortir le meilleur chez quelques-uns et le pire chez les autres. Une crise est un moment de vérité qui nous révèle ce que nous valons réellement. Il n'y aura pas d'endroit où se cacher, ni moyen de prétendre être ce qu'en fait nous ne sommes pas. En ce moment en Afrique du Sud, l'Eglise est sur le point d'être jaugée à sa juste valeur ; aucun faux-semblant n'est possible.

Ce que la crise actuelle révèle — bien que beaucoup d'entre nous l'aient toujours su — c'est que l'Eglise est divisée. De plus en plus de gens en viennent à dire qu'il y a en fait deux Eglises en Afrique du Sud : une Eglise blanche et une Eglise noire. Même au sein d'une seule dénomination, il y a en fait deux Eglises. Dans le conflit vital entre les différentes forces sociales, qui fait rage sans merci en Afrique du Sud aujourd'hui, il y a des chrétiens (tout au moins des gens qui se reconnaissent comme tels) des deux côtés — et quelques-uns qui essaient de ménager la chèvre et le chou !

Cela prouve-t-il que la foi chrétienne n'a plus aucun sens pour notre temps ? Cela démontre-t-il que la Bible peut être utilisée à n'importe quelle fin ?

De tels problèmes seraient graves en tout temps pour l'Eglise, mais quand nous en arrivons au point où le conflit, en Afrique du Sud, oppose oppresseurs et opprimés, la crise, pour l'Eglise en tant qu'institution, devient beaucoup plus aiguë. Oppresseur et opprimé en appellent tous deux à la même Eglise. Tous deux sont baptisés dans le même baptême et participent ensemble à la fraction du même pain, au même corps et sang du Christ. Nous voilà assis dans la même Eglise, pendant que dehors des policiers et des soldats chrétiens matraquent et tuent des enfants chrétiens ou torturent à mort des prisonniers chrétiens, pendant que d'autres chrétiens encore se tiennent là sans rien faire, en plaidant timidement pour la paix.

L'Eglise est divisée et le jour de son jugement est arrivé.

L'heure de vérité nous a contraints à examiner plus sérieusement les différentes théologies de nos Eglises et à nous exprimer avec plus de clarté et d'audace sur l'orientation réelle de ces théologies. Nous sommes parvenus à délimiter trois théologies et nous avons choisi de les appeler « Théologie de l'Etat », « Théologie de l'Eglise » et « Théologie Prophétique ». Dans notre critique très poussée des deux premières théologies, nous avons décidé de ne pas mâcher nos mots. La situation est bien trop grave pour cela.

BULLETIN DE RÉABONNEMENT

à renvoyer à : LETTRE AUX COMMUNAUTÉS MISSION DE FRANCE B.P. 124 - 94121 FONTENAY-S-BOIS cedex

Prénom et NOM : _____

Adresse : _____

● Pour votre abonnement 1986, mettez une croix dans la (les) case (s) correspondante (s)

- | | | |
|------------------------------------|-------|--------------------------|
| – Lettre aux Communautés ordinaire | 120 F | <input type="checkbox"/> |
| de soutien | 150 F | <input type="checkbox"/> |
| – Au-delà de l'hexagone (1) | 50 F | <input type="checkbox"/> |
| – Vin nouveau (2) ordinaire | 70 F | <input type="checkbox"/> |
| de soutien | 100 F | <input type="checkbox"/> |

● Souscrivez un abonnement à La Lettre aux Communautés pour une personne de votre famille, de votre entourage

Prénom, Nom, adresse :

● Nous pouvons envoyer un ou deux spécimens gratuits de la Lettre aux Communautés.

Donnez-nous noms et adresses de personnes qui seraient éventuellement intéressées

Joindre au bulletin, votre chèque, libellé à l'ordre de « Lettre aux Communautés » (C.C.P. Paris 21 596 44 V)

Ci-joint un chèque bancaire postal de : _____ frs

(1) Dossiers d'information sur des sujets d'actualité.

(2) Une revue faite par des jeunes, pour des jeunes, en lien avec la Mission de France.