

Spiritus

JACQUES AUDINET
VIRGIL ELIZONDO
RICHARD FLORES
MANUEL GONÇALVES
JEAN LAFRENEZ

charles-marie guillet
m. agnès koumba et pierre erny

VERS L'IMPRÉVISIBLE
LE MÉTISSAGE COMME LIEU THÉOLOGIQUE
NOUVELLE ÉGLISE, NOUVEAU PEUPLE
ANGOLA : UNE CULTURE MÉTISSÉE ?
LES ANGLO-INDIENS

crise missionnaire et crise presbytérale
la femme instruite en Afrique noire

le métissage culturel

1. dossier

Jacques Audinet	Vers l'imprévisible: le métissage culturel / 339
Virgil P. Elizondo	Le métissage comme lieu théologique / 349
Richard Flores	Nouvelle Eglise, nouveau peuple / 377
Manuel Gonçalves	Angola: une culture métissée? / 387
Jean Lafrenez	Les anglo-indiens / 403

2. chroniques

Charles-Marie Guillet	Crise missionnaire et crise presbytérale / 405
Marie-Agnès Koumba et Pierre Erny	Que devient la femme instruite en Afrique noire? / 425

3. communications

courrier	Le mot des lecteurs / 437
lectures	Notes bibliographiques / 439
livres	Reçus à la rédaction / 444
tables	Tome XXIV / 446
informations	Instituts / 448

A première vue, le thème de ce cahier – le métissage culturel – semble loin de nos recherches habituelles qui tournent autour de l'identité humaine à sauvegarder et de l'authenticité chrétienne qu'il faut approcher dans l'inculturation de l'Évangile. En fait, ce n'est pas le Comité de rédaction qui a pensé à ce sujet; il nous a été proposé par le P. Audinet, directeur de l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique à l'Institut Catholique de Paris. Immédiatement, il nous a paru de première importance car il nous met en garde contre un type de recherche unilatérale.

Autre étrangeté: il est rare que nous prenions des exemples dans des Églises fortement structurées – mis à part l'Église de France, mais n'est-ce pas le pays d'origine de la plupart d'entre nous? L'Église des États-Unis n'a guère été présente dans nos colonnes en dehors de quelques articles sur la théologie noire. Pourtant elle a beaucoup à nous apprendre. Dans le cas présent, il nous est rappelé que toute l'Église est missionnaire, que toute Église est missionnaire. La particularité des situations, les différences politiques et culturelles ne sont pas un obstacle à la communication entre Églises. Bien au contraire, c'est un appel à réfléchir à la situation de notre propre Église et aux initiatives qu'elle peut prendre.

Le métissage culturel est en lui-même un thème particulièrement intéressant: il attire l'attention sur un phénomène courant mais qui n'est pas souvent analysé sur le plan religieux. L'idée d'inculturation qui est un des mots clés de la théologie missionnaire, ne semble pas consonner immédiatement avec cette réalité. Pourtant une culture, dans le mouvement de l'histoire, ne peut survivre qu'en devenant métisse, tout en maintenant son identité. L'idée de culture pure est aussi fautive que celle de race pure; de même la poursuite de l'identité ne peut être du passéisme.

Le propre de la recherche de nos frères « chicanos » des États-Unis porte sur le rôle de la foi dans la prise de conscience de son identité et de ses responsabilités dans un peuple. Il s'agit donc d'une lecture collective de la Parole de Dieu. Très souvent la mission s'est centrée sur les personnes mais la personne entre en relation dans une société. Il est de la mission de l'Église de chercher les signes du Royaume qu'elle peut incarner dans une société et pour le monde. L'Église n'existe pas pour elle-même mais pour le monde à transformer.

Spiritus

VERS L'IMPRÉVISIBLE : LE MÉTISSAGE CULTUREL

par Jacques Audinet

« Métissage culturel » : l'expression est d'un usage récent. Elle désigne un phénomène qui s'intensifie sous nos yeux et qui résulte des déplacements de population, des mouvements de migration qui atteignent toute la planète et aussi d'une circulation de l'information qui ne connaît pas de frontières. De ce fait, modes de vie et modes de penser s'interpénètrent avec une rapidité insoupçonnée, sans qu'il soit possible de prévoir à quoi aboutiront de tels courants. Lorsque l'on vient à en prendre conscience, il semble que les jeux soient déjà faits. Des réalités nouvelles naissent dont l'avenir est imprévisible mais qui mettent en cause ce qui, jusque-là, semblait acquis. La manière de voir les choses, de situer l'identité des individus et des groupes, d'envisager l'action, en bref ce qui constitue une culture, se trouve comme délogé de ses assises et embarqué vers l'imprévisible. Aussi vaut-il la peine de tenter d'en saisir les enjeux ¹.

Une anecdote peut permettre de les évoquer. Voici quelques années, arrivant aux Etats-Unis en provenance du Mexique, je demandais à mes interlocuteurs nord-américains : « Comment dites-vous Mestizo en anglais ? ». Impossible en effet de parler du Mexique sans utiliser un tel mot et expliquer ce qu'il recouvre. Mes interlocuteurs se regardèrent étonnés, hésitèrent puis finirent par me donner la liste des mots que l'on trouve dans les dictionnaires : « half-bred », « mixed-blood », « hybrid », voire même « colored » (et à mi-voix « bastard »), pour conclure : « Nous n'avons pas de mots. Chez nous, les choses se passent différemment. » En effet, les mots proposés sont tous plus ou moins péjoratifs. La réalité, pourtant elle aussi présente aux USA, n'a pas de place dans le langage. Ce qui fait la fierté au sud du Rio Grande, ne peut même pas être désigné par un mot spécifique au nord. Ce qui est valorisé d'un côté est ignoré et méprisé de l'autre ².

Combien de frontières au monde sont ainsi non seulement géographiques mais bien davantage : symboliques et culturelles. La ligne tracée sur la carte prétend marquer sur le terrain un changement d'administration, de monnaie ou de langue. Elle indique bien autre chose : des univers différents et, pour une grande part, incommunicables. D'un côté sont les proches, concitoyens de «chez nous». Au-delà sont les autres, étrangers, ennemis au moins potentiels. Tout le poids de l'histoire, toute la contrainte de la loi, toute la force de l'éducation sont là à chaque instant pour nous dire qu'il en est bien ainsi, que la ligne a sa raison d'être, qu'elle est essentielle à notre vie de citoyens et d'humains. Au besoin, on dressera un mur pour l'incruster dans les corps et les têtes. Bien des murs n'ont pas besoin d'être en béton.

Inlassablement cependant, les fourmis humaines passent le mur. Elles l'escaladent, le contournent, creusent en dessous, mais elles passent. De la « Grande Muraille » de Chine, vieille de plus de vingt siècles, aux barrières de contrôle contemporaines les plus sophistiquées, rien ne peut empêcher les êtres humains de se rencontrer. Si bien que la frontière, lieu de séparation, est, en même temps, lieu privilégié de la rencontre. Rencontre des êtres dont naît l'inattendu, entrecroisement des mentalités et des mœurs. La frontière n'est plus une ligne. Elle devient un espace où, insensiblement, par gradations indéfinies, on transite d'un groupe à l'autre. Ce n'est plus une ligne nette, comme celles que l'on traçait sur les cartes d'écoliers. Ce sont, sur la planète, des dégradés infinis de couleur.

Un beau matin, les empires se réveillent, découvrant qu'en leur sein, les «autres», les «barbares» sont déjà installés. Aucun «limes», aucun

1/ De nombreuses expressions sont utilisées pour désigner les phénomènes de rencontre des groupes humains et des cultures. On parle de «interculturel», «acculturation», voire, dans certains milieux, d'«inculturation». Chacun de ces mots a des implications précises. L'expression «métissage culturel» évoque de manière spécifique la rencontre des cultures à partir de la situation du «métis». Le «métissage», défini au départ comme une rencontre entre «races», apparaît comme un phénomène social : l'existence de groupes engendrés par deux groupes ethniques différents. La notion de race est aujourd'hui critiquée en tant que notion scientifique. Le métissage apparaît de plus

en plus comme un phénomène social et culturel, dont l'extension prend chaque jour des proportions plus grandes.

2/ Cf. Octavio PAZ, *Le Labyrinthe de la solitude*, Gallimard, Paris, 1972.

3/ Cf. Jean MEYER, *Les Européens et les autres, de Cortès à Washington*, Armand Collin, Paris, 1975. Christian DELACAMPAGNE, *L'invention du racisme*, Fayard, Paris, 1983.

4/ Cf. Pierre BESSAIGNET, article «métissage», *Encyclopaedia Universalis*, pp. 1008-1010. Jacques RUFFIE, *De la biologie à la culture*, Flammarion, Paris, 1976.

cheval de frise n'a pu empêcher la silencieuse osmose. Ils sont arrivés esclaves mais un jour l'empereur sera barbare. C'est dire que la frontière est là sous nos pieds, non point au loin aux portes du désert. Alors s'écroule le bel édifice du monde, aux tracés ordonnés, nous voici tous métis!

Pas si vite cependant! Car si le point de départ semblait clair, le terme n'est pas prévisible. Il n'y a pas qu'une seule manière, pour les êtres humains, de se rencontrer, de métisser. Impossible donc de prévoir ce que sera demain l'interfécondité des sociétés et des cultures... Pas de modèle en avant qui nous tire comme une utopie. Seulement de multiples chemins qui s'entrecroisent. Des va-et-vient dans lesquels nous sommes pris. De multiples processus dont nous savons encore peu de choses et qui pourtant nous mettent en cause. Pour nous repérer: un modèle en arrière, mais c'est précisément ce modèle qui est mis en question.

1. La civilisation de l'Europe, modèle de départ

C'est de l'Europe moderne que part le mouvement qui gagne aujourd'hui toute la planète. L'Europe elle-même – nous disent les historiens – a vu passer beaucoup de monde sur son sol: Celtes, Grecs, Romains, Germains, Arabes. Autant de mélanges de sang que d'interprétations et d'assimilation des modes de vie et savoir-faire. Mais on ne parle pas encore de métissage³.

La nouveauté de la chose et du mot apparaissent avec les grandes découvertes.

Ce n'est qu'à l'époque moderne qu'une conscience particulière s'est développée à l'égard des mélanges raciaux et que la société a, dans certaines conditions, tenu plus précisément compte des races pour son organisation... Ce n'est donc que depuis cette époque que l'on parle de métissage et que les métis sont singularisés comme tels dans la société⁴.

En d'autres termes, le mélange des races a toujours existé. Mais à partir du xvi^e siècle, il devient l'élément identificateur de nouveaux groupes sociaux, en particulier dans les pays du nouveau monde dont la société, issue de la conquête, se construit en fonction du phénomène métissage. Ainsi se créent de nouvelles distinctions, des frontières entre groupes, aussi infranchissables que les frontières géographiques.

Or, au moment où la colonisation européenne donne naissance au métissage et aux sociétés métisses, cette même Europe diffuse de par le monde l'idée d'une civilisation universelle. Tel est le paradoxe qu'il nous faut essayer de saisir. La ségrégation du métissage est corrélative d'une volonté d'universalité.

Cette volonté, au départ, est chrétienne. C'est, en effet, l'Europe chrétienne qui franchit les mers, qui envoie découvreurs et missionnaires pour « propager l'Évangile dans l'univers » selon une expression de Christophe Colomb... De même, les premiers franciscains arrivent à Mexico pour y faire vivre la « Jérusalem Céleste » rêvée par Joachim de Flore et les Pilgrim Fathers, débarquant à Plymouth, viennent avec l'intention de faire « régner le Royaume de Dieu sur terre ». Les formes sociales que prend la colonie sont certes différentes selon les pays protestants (anglais et hollandais) ou catholiques (espagnols et portugais) et le statut du métissage y est également différent. Mais, au départ, c'est la même volonté européenne et chrétienne à la fois qui commande l'entreprise, même s'il s'agit d'une Europe divisée. L'équation est en quelque sorte celle-ci : Europe = civilisation = christianisme = universalité ⁵.

Cet aspect culturel de l'expansion de l'Europe est inséparable des autres aspects, économiques ou militaires par exemple. Les Européens sont les plus forts, ils sont les plus riches, ils détiennent le savoir et ils sont chrétiens. Aussi le métissage, fait biologique et social au départ, correspond-il à une identité culturelle. Celle-ci est définie par rapport à la culture de l'Europe, la seule prise en compte. Le métis s'en trouve tributaire et exclu. Il reçoit identité, vision du monde, normes de vie et d'action, d'une culture qui l'engendre et l'exclut à la fois. Telle nous semble être la pointe du paradoxe. Telle est aussi la racine de la violence cachée que porte l'entreprise, violence qui n'a cessé de se manifester. L'équation de départ la postule : l'universalité qu'elle propose fonctionne en excluant ceux qu'elle atteint. Telle est la contradiction que fait surgir au grand

5/ La littérature sur ce point est considérable. Indiquons quelques ouvrages qui nous paraissent de grande valeur : Tzvetan TODOROV, *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre*, Seuil, Paris, 1982 ; René BUREAU, *Pénil blanc*, L'Harmattan, Paris, 1978 ; Magnus MORNER, *Le métissage dans*

l'histoire de l'Amérique latine, Fayard, Paris, 1971 ; Jacques LAFAYE, *Quetzalcoatl et Guadalupe, la formation de la conscience nationale au Mexique*, Gallimard, Paris, 1974 ; Nathan WACHTEL, *La vision des vaincus, les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Gallimard, Paris, 1971.

jour le métissage culturel. Né de la culture de départ, à chaque fois il manifeste la limite et la faille de celle-ci. Il peut aussi permettre d'ouvrir les voies vers une avancée porteuse d'une autre universalité. Mais que restera-t-il alors de l'Europe, de la civilisation et du christianisme liés entre eux dans l'équation de départ ?

2. Les achoppements

l'impossible universalité

Prenons ce premier aspect d'une culture : elle offre à ses membres une vision du monde, c'est-à-dire un ensemble de symboles, de représentations qui rendent compte et légitiment l'existence des individus et des groupes. L'époque moderne est celle où s'unifie la vision du monde.

Les grandes découvertes ont circonscrit la planète ; non sans peine, les êtres humains acceptent leur commune humanité. Il fallut plus d'un débat pour reconnaître que les indiens appartenaient au genre humain. Mais pas d'hésitation cependant chez les éducateurs ou responsables de toute sorte : ils apportent la civilisation, c'est-à-dire la vérité sur les choses et les hommes.

Qu'il s'agisse, au départ, des groupes religieux, plus tard et jusqu'à aujourd'hui, de la science ou des idéologies, il ne fait de doute pour personne que le monde est un, qu'il existe un savoir qui doit devenir commun à tous, politique, scientifique ou religieux : savoir unifié et englobant toute chose. Les vieux catéchismes ordonnaient toute chose à partir de Dieu et de son Eglise. Les idéologies modernes ont changé de centre mais elles gardent la prétention de tout ordonner. Car il faut un centre.

Or il en existe plusieurs. Ceux du passé, hérités de l'Europe qui a exporté ses propres querelles. Ceux du présent qui sont autant de conflits des universalismes : l'un se dit de tel groupe chrétien et l'autre revendique son appartenance à telle idéologie révolutionnaire. Sans compter les identités nouvelles qui, chaque jour, s'affirment comme autant de pôles d'universalité. Dès lors, la tâche est indéfinie et il est en partie vain de vouloir faire correspondre les divers centres et les diverses identités, puisqu'au départ ils sont constitués de manière exclusive l'un de l'autre.

Et de fait, autre chose se passe sur le terrain : précisément, un métissage des visions du monde. Le métis relève de plusieurs centres à la fois. Il n'est ni inclus ni exclu. Son identité est faite d'identités qui, au départ, s'excluaient. Il ne peut que se relier à plusieurs centres et il porte en lui – fût-ce à titre de lambeaux – des éléments de symboles ou de vision du monde qui ne s'harmonisent pas.

Il est donc vain de vouloir, pour lui, ramener à l'unité ce qui d'entrée de jeu est divers ; futile aussi de croire qu'il est possible de s'en tirer par quelque accommodement aisé. Le dialogue ici ne peut être qu'une gestation où, au-delà de l'inclusion-exclusion, surgira un autre chemin inattendu. Celui-ci ne sera pas la composante de quelque ajustement prédéterminé et déjà englobé d'avance dans la rationalité, chère à l'occident, mais précisément un surgissement faisant exister l'imprévisible.

l'inattendu de la loi

Avec la rationalité, vient l'ordre. Une culture fournit à ses membres une ordonnance des êtres et des choses ; elle désigne ce qui doit être ; elle détermine la loi et en justifie la contrainte. Loi des empires en premier puis, peu à peu, au moins comme un idéal, loi de la commune humanité.

Au départ, il n'est pas concevable que l'indigène échappe à la loi des conquérants. Sans doute, le réalisme – et des traditions diverses – conduisirent-ils à laisser exister les particularismes locaux mais, fondamentalement, la colonisation se définit comme l'imposition de la loi de l'empire à tous ceux qui s'y trouvent inclus ; avec, comme conséquence, l'immense avantage d'une commune « citoyenneté » et les privilèges qui lui sont attachés.

C'est ainsi que, aussi bien en Europe que hors d'Europe, les états modernes imposèrent leur loi à un nombre croissant d'individus et, avec la loi, les modes d'existence et de comportement, depuis les modes vestimentaires jusqu'à la législation matrimoniale.

Mais au moment même où, au-delà de la loi de chaque empire, apparaît l'espérance d'un minimum de droit universel – ainsi les droits de l'homme – les particularismes ressurgissent brutalement, mettant en cause la commune humanité et la façon dont elle s'est formulée à travers les grands courants issus de l'occident.

L'Occident lui-même a peine à reconnaître ce qu'il a engendré. Il hésite à appliquer les bénéfices de sa propre loi à ceux à qui il a donné le titre de citoyens, tandis que des particularismes venus du fond des âges comme des plus modernes idéologies, mettent bas ce qui paraissait l'acquis et l'espoir d'un humanisme universel.

C'est qu'en effet, la norme qui s'affirme universelle, en fait ne l'est pas. Le métis en est le témoignage. Sa simple existence est la preuve irrécusable que le corps et le sexe ne se plient pas à la loi, chez ceux-là mêmes qui imposent la loi. Sa venue au monde est en quelque sorte hors des normes, il n'entre dans aucune des catégories prévues, il appartient à l'interdit.

Il suffit de voir l'embarras des moralistes et juristes pour le situer et déterminer ses droits et devoirs, également les nuances précises et extrêmement élaborées du langage indiquant son rang par rapport à la génération légitime.

Le choc en retour ne se fait pas attendre. Les instruments qui furent ceux des empires se retournent contre eux. Et la revendication de l'intérêt des groupes particuliers mine l'universel. Sans doute pour surmonter la contradiction faudra-t-il davantage que l'aménagement de ce qui existe. La politique trouve ici sa limite. L'existence métisse en appelle, au-delà de la loi, à ce qui fonde celle-ci : la nécessité pour la vie de continuer.

l'éclatement des modes de vie

En ce sens, pour la culture de départ, accepter le métissage, c'est accepter la mort. Il s'agit ici de cet autre aspect de la culture qui concerne les modes de vie et d'action. Une culture, ce sont des savoir-faire et non seulement des savoir et des normes. Ces savoir-faire sont techniques ; ils sont aussi humains, c'est-à-dire que les modes d'exister, d'entrer en relation, de survivre au quotidien, en un mot les styles de vie, sont un des lieux privilégiés de toute culture.

L'Occident a été et continue d'être l'un des grands destructeurs mais aussi pourvoyeurs de ces modes d'existence. Là où il arrive, des siècles d'expérience et de savoir-faire sont soudain annihilés, qu'il s'agisse d'intervention directe ou du résultat de la transformation du milieu de vie. Mais

l'une des raisons de son succès est aussi qu'il apporte les instruments d'autres modes de vie et, en premier, la technique et la science.

Celles-ci sont triomphantes au point que l'on put un temps imaginer faire de la planète une sorte de « meilleur des mondes » régulé par la science. Mais l'Europe elle-même est revenue de ce rêve. Et l'Amérique commence à découvrir que le « melting-pot » de l'« american way of life » suscite des résistances. Autrement dit, en ce domaine comme en d'autres, l'universalité de la culture dominante est mise en cause. A partir de ce qui a fait sa force, de multiples métissages sont possibles. Et, pas plus que pour les langues, il n'est possible de prévoir ce que sera l'avenir. Seules, les langues mortes peuvent se fixer. Les créoles et les pidgins qui ne cessent d'apparaître et de se transformer, sont la preuve de la vitalité d'une langue en même temps que la fin de sa « pureté ». Une langue n'est vivante qu'en renonçant à ce qu'elle a été.

Il en est de même pour les styles de vie. La planète est le lieu de courants multiples et inattendus de l'Occident vers le reste du monde et vice versa. Qu'en sera-t-il de la science et de la technologie, comme des conceptions de l'homme ou de la société lancées à travers le monde par l'occident ?

A ces questions, aucune réponse n'est possible. Mais le phénomène qui, jadis, se déroulait de manière lente et, en grande partie, de manière inconsciente, s'accélère sous nos yeux et nous est quotidiennement présent du fait de l'information. Il suffit de se promener dans les faubourgs de n'importe quelle grande ville pour s'en apercevoir.

Mais si nous ne pouvons prévoir – pour la tranquillité de notre esprit – les formes que cela prendra, au moins savons-nous qu'un tel métissage est inéluctable et qu'il entraîne la mort des formes connues de la culture à laquelle nous appartenons.

6/ La théologie classique – à part les premiers penseurs mexicains, au temps de la conquête – offre peu d'éléments concernant le métissage. La prédication courante et le comportement offrent par contre nombre d'éléments concernant « l'indien » ou les relations inter-raciales (cf. Magnus MORNER, *o. c.* ; Martin MARTY, *The Righteous Empire, the*

Protestant Experience in America, Dial Press, New York, 1970). Le thème a été mis à l'étude par Virgil ELIZONDO, à partir de l'expérience des Mexicains-Américains, in *Galilean Journey, the Mexican-American Promise*, Maryknoll, New York, 1983. Nous lui devons une grande part de notre réflexion et tenons à l'en remercier.

Dès lors, il ne s'agit plus de dialogue ou de pluralisme mais de la vie et de la mort des cultures mêmes qui ont engendré et rendu possible le phénomène.

Autrement dit, ce qui s'annonce dans le métissage, c'est non seulement le relatif d'une culture, ses limites ou sa violence, mais tout simplement sa mort. Si la chose est aisée à regarder lorsqu'il s'agit de peuplades lointaines dans le temps et l'espace, elle devient intolérable lorsqu'elle est contemporaine.

On se trouve ici bien au-delà des catégories habituelles. Aussi précieuses soient-elles, celles-ci se réfèrent à un monde stable. Ainsi, les catégories de majorité et de minorité, celles d'étranger et d'autochtone, celles de déviant ou d'intégré, celles d'inclus et d'exclu, sont toutes mises en cause par les phénomènes actuels. Ce sont des catégories « fonctionnelles » qui, par leur simplicité même, rendent difficile la saisie du mouvement ; également les catégories économiques ou politiques. Dans le métissage culturel se joue autre chose que des questions de niveau de vie ou le jeu du dominant et du dominé. Là se joue la mort des cultures qui rend possible un avenir imprévisible. On peut le nier ou le masquer, ainsi dans le cas de l'empire espagnol. Jusqu'au jour où la révolte des métis fera de l'interdit, la valeur centrale d'une nouvelle aventure, comme à Mexico.

3. En l'aventure actuelle, le christianisme

Le christianisme est né au confluent de trois continents. Historiquement, la mission chrétienne moderne a été européenne. La théologie et la prédication chrétienne ont accompagné l'expansion de l'Europe. Le petit livre de catéchisme a sans doute joué un rôle aussi considérable que les autres forces, dans l'entreprise que nous avons évoquée. Dans bien des cas, il fut l'instrument privilégié d'acculturation, enseignant vision du monde, normes d'existence et modes de vie. Discours popularisé, il était le décalque à la portée des simples, d'une théologie dont la grandeur fut de faire face aux questions que posait la prodigieuse aventure. Elle le fit avec plus ou moins de bonheur. Mais, puisant dans sa tradition, elle permit d'affirmer avec force la commune identité de tous les êtres humains, la valeur universelle de la loi et l'appel au salut destiné à tous. Prophètes et témoins surgirent qui, au nom de l'Évangile, tentèrent de limiter la violence de l'entreprise.

L'entreprise elle-même apparaissait comme un accomplissement. Elle rendait possible l'annonce évangélique. Elle portait avec elle, pour certains, un parfum d'eschatologie.

Mais comme tous les rêves eschatologiques, ceux-ci sont bientôt démentis par les faits. Le choc en retour est considérable pour la mission et la théologie chrétiennes.

Celles-ci entreprennent à nouveaux frais de dire ce qu'est l'universalité, la loi ou l'identité dans la tradition chrétienne. La fortune d'un mot comme «inculturation» indique l'intérêt de cet effort. Dans le métissage universel que certains entrevoient, le christianisme apporte quelque chose d'unique. Né lui-même métis, de lui a surgi le dynamisme le plus universel⁶. Ce qui était méprisé et laissé de côté, est devenu la pierre d'angle. A ceux qui en sont porteurs de manifester sa fécondité.

Jacques Audinet
I.S.P.C.

21 rue d'Assas
75006 Paris

LE MÉTISSAGE COMME LIEU THÉOLOGIQUE

par Virgil P. Elizondo

la tâche et le défi théologiques

Je prends comme point de départ la vénérable définition de la théologie : *fides quaerens intellectum* – la foi qui cherche l’intelligence. Dès le début, il est également important de bien souligner que la foi n’existe pas dans les livres ou les théories mais dans les personnes ou les sociétés croyantes. Elle concerne tout le mystère de la personne humaine concrète dans sa relation à Dieu et à la société. Du fait qu’elle se manifeste par une renaissance intégrale du croyant, elle touche et bouleverse les critères de jugement de l’humanité, ses valeurs déterminantes, ses pôles d’intérêt, ses lignes de pensée, ses sources d’inspiration et ses modèles de vie, dans leur confrontation à la Parole de Dieu ¹. La foi n’est pas un universel abstrait mais une expérience vivante. Comme telle, elle ne peut exister en dehors d’une communauté de croyants, culturellement déterminée et historiquement conditionnée, que nous appelons Eglise particulière.

Tout comme les groupes humains ont besoin de leurs penseurs pour pénétrer plus avant dans le mystère de leur identité profonde, dans la vie et l’avenir du groupe, le groupe chrétien a aussi besoin d’eux. C’est le ministère du théologien d’être en communion intime et profonde avec l’Eglise particulière à laquelle il/elle appartient par son héritage linguistique et culturel : partant de l’expérience vivante du groupe, il/elle peut réfléchir théologiquement sur la signification chrétienne du processus historique, de la vie présente et de l’avenir du groupe. Le ministère du théologien est clairement placé au cœur de la mission prophétique de l’Eglise par Jean-Paul II ². Les souffrances spécifiques et collectives du groupe, ses combats et ses rêves sont la matière réelle sur laquelle le théologien chrétien réfléchit...

Le théologien qui, vraiment, lutte et espère avec le peuple un nouvel avenir, connaît spontanément les zones de la vie qui demandent recherche, réflexion et action pour que guérison et vie nouvelle apparaissent. Les problèmes n'ont pas à être soulignés : ils sont d'expérience commune. Découvrant les mécanismes internes de la société qui sont sources de souffrances, il doit clairement et sans réserve identifier comme péché du monde les injustices cachées. Les structures culturelles, économiques, politiques, sociologiques, psychologiques, linguistiques et religieuses qui déshumanisent les gens et les empêchent d'atteindre leur pleine stature de fils de Dieu, sont les péchés du monde. Comme tels, on ne peut hésiter à les condamner. Ces injustices aveuglent la collectivité de telle sorte qu'on ne perçoit pas les causes réelles de la pauvreté, de l'oppression, de l'exploitation, de la marginalisation et de la mort. Dans une telle confusion, même les bons commencent à se sentir mauvais tandis que les vrais criminels se perçoivent comme les justes de la société. La Parole doit révéler la signification réelle de la société, clarifier les confusions et démasquer ce qui est caché de telle sorte que bien et mal ne soient pas confondus. C'est la vérité libératrice de l'Évangile : « connaissez la vérité et elle vous rendra libres » (Jn 8,32). La tâche théologique est la pleine contextualisation de cette vérité de telle sorte que l'on puisse clairement percevoir la pleine signification actuelle.

Cependant, le théologien doit être aussi le porteur de la Bonne Nouvelle. Sa tâche n'est pas seulement d'interpréter le passé et le présent mais aussi le futur qui déjà commence. De même que le péché agit au travers de la cupidité personnelle, fortement engagée dans les structures de la société, de même le salut se manifeste au travers de la bonne volonté des personnes qui ont également besoin de structures sociales pour rendre effective la transformation de la société. Il n'est pas du ressort du théologien d'être le technicien de ces nouvelles structures, mais c'est son rôle d'en donner l'inspiration et la constante motivation de telle sorte que les bâtisseurs de civilisations – professionnels des médias, banquiers, politiciens, éducateurs, amuseurs, industriels, professeurs, leaders religieux – puissent lutter ensemble pour construire de nouvelles structures et de nouvelles mentalités qui seront un peu plus humaines et plus humanisantes que les pré-

1/ Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, § 19.

2/ Jean-Paul II, *Redemptor Hominis*, § 19.

cédentes. A ce niveau, le théologien n'est pas seulement la personne de l'interprétation mais aussi celle du dialogue. Science et technologie ont besoin d'être orientées et la voix de la foi, étudiée et exprimée de façon critique, est la seule qui puisse les libérer de l'auto-destruction. La science sans la foi est aveugle mais la foi sans la science dégénère aisément en superstition ou en simple bonne volonté. La maladie a besoin de quelque chose de plus que la simple compassion. Elle a besoin de soins effectifs. Mais la bonne technique médicale a, elle aussi, besoin de compassion pour la guérison intégrale de la personne.

Notre ministère de réflexion théologique nous conduira à la découverte des voies cachées de Dieu, efficaces à travers la dialectique de nos luttes pour une meilleure condition humaine. Il nous permettra de découvrir le sens ultime et le but de notre existence. Partant de notre expérience réelle, nous devons, comme croyants, relire l'intégralité de la Parole de Dieu. La tâche du théologien est la relecture continue de la tradition chrétienne; il la fera de l'intérieur de l'expérience commune au groupe des croyants; il réinterprétera ainsi les expériences humaines en termes de message chrétien. La parole du théologien explicitera la signification salvifique déjà présente dans les élans, les expressions et les espoirs du groupe. Ainsi, de nouveaux aspects de la Parole de Dieu deviendront évidents et d'autres prendront une importance nouvelle. A leur tour, ces nouvelles compréhensions éclaireront le sens de la condition humaine.

En procédant ainsi, le théologien ne parlera pas seulement de l'Évangile *in illo tempore* mais il sera capable de proclamer la Bonne Nouvelle de la libération *ici et maintenant*. L'Évangile sera actualisé au travers même du tissu des tensions concrètes, des combats, des rêves d'aujourd'hui.

1. Situation historique concrète de mon peuple

métissage: identité indéfinie et marginalisation

On peut appeler métissage l'identité indéterminée d'un peuple. C'est un lieu théologique de réflexion car c'est la réalité vécue par douze à quinze millions de chrétiens mexicano-américains qui vivent aux États-Unis d'Amérique. Ce peuple, mon peuple, est un mélange biologique, culturel

et linguistique de l'Amérique indigène, de l'Europe latine et de l'Amérique anglo-saxonne. Trois grandes traditions du monde se sont combinées dans l'émergence d'une nouvelle tradition, dans la personnalité collective du mexicano-américain. Comme tel, le groupe est marginalisé et mal compris par les groupes mêmes qui lui ont donné l'existence.

Le métissage est simplement le mélange de groupes humains qui ont différentes structures génétiques, déterminant la couleur et la forme des yeux, la pigmentation de la peau et la structure osseuse. C'est le phénomène le plus courant dans l'évolution de l'espèce humaine. Les savants établissent qu'il y a peu de groupes humains – s'il y en a – vraiment « purs » dans le monde et ces groupes sont les plus faibles parce que leur potentiel génétique s'est peu à peu dévalorisé. Par le métissage, émergent de nouveaux groupes humains et la structure génétique en est renforcée. Parce que le mélange n'est pas simplement biologique mais aussi culturel, il sera bien accueilli ou, au contraire, haï suivant les stéréotypes que les groupes ont d'eux-mêmes et des autres. Historiquement, il est clair qu'il n'y a pas de difficultés dans le métissage physique des peuples mais c'est une toute autre histoire quand on en arrive au mélange social et culturel des personnes et des peuples. Biologiquement, le métissage paraît aisé et naturel, culturellement il est habituellement craint et menaçant. Quand le métissage est isolé, l'enfant sera généralement assimilé presque exclusivement par la culture du parent dans laquelle il est élevé. Quand le métissage est général – ce fut le cas de l'Europe, de l'Angleterre anglo-saxonne et du Mexique – il donne naissance à une nouvelle race humaine qui sera caractérisée non seulement par des données physiques mais aussi par une nouvelle langue et une nouvelle vision du monde.

Dans cet article, nous n'essaierons pas d'étudier le phénomène du métissage en général. Nous prendrons comme point de départ le métissage spécifique du Mexique qui commença dans les années 1519-1521, et celui des mexicano-américains qui débuta aux environs de 1830-1848. Le biologiste français Ruffié pense que, depuis la naissance de l'Europe, il y a 35.000 ans, quand les envahisseurs de Cromagnon se mêlèrent aux indigènes de Néanderthal, il n'y a pas eu d'événement d'une telle importance jusqu'à la naissance du Mexique, il y a moins de 500 ans. Je voudrais ajouter qu'un événement d'égale importance est en train de se produire dans le Sud-Ouest des Etats-Unis – un territoire qui est plus grand que l'Europe de l'Ouest et peuplé de plusieurs millions d'habitants.

Le métissage se réalise de diverses manières mais c'est un fait d'histoire

que le métissage massif, qui donne naissance à un nouveau peuple, se produit généralement à la suite d'une conquête et d'une colonisation. Ce fut certainement le cas du métissage mexicain et du métissage mexicano-américain. Le premier fut la conséquence de la conquête espagnole commencée en 1519 ; le second commença par l'invasion anglo-américaine du Nord-Ouest mexicain, dans les années 1830.

La conquête se fait par des forces armées et elle est motivée par des raisons économiques. Une fois qu'elle est réalisée, elle devient totalitaire. Elle n'impose pas seulement ses institutions de domination mais aussi une nouvelle vision du monde qui entre en conflit avec celle qui existait avant. Cette mainmise brise la vision du monde des vaincus au point que plus rien n'a de sens pour eux. Les idées, la logique, la sagesse, l'art, les coutumes, la langue et même la religion de ceux qui ont le pouvoir entrent de force et de bien des manières dans la vie des vaincus. Même si le vaincu tente de résister, les modes d'être et la vision du monde du dominateur commencent à pénétrer les esprits de telle sorte que même si l'indépendance politique et économique se produit, la culture indigène ne pourra jamais revenir à ce qu'elle était avant la conquête.

Cependant, il n'y a pas seulement la violence évidente de la conquête physique mais, plus profondément, la violence qui brise et tente de détruire l'intime vision du monde des vaincus, cette vision qui donne cohésion et signification à leur existence. Les symboles religieux, qui tenaient fondamentalement au cœur du vaincu, constituent les ultimes racines de l'identité du groupe parce qu'ils médiatisent l'Absolu. Ils sont les dernières expressions tangibles de l'Absolu. Il n'y a rien, après eux, qui puisse nous mettre en contact avec Dieu. Ils sont l'ultime justification de la vision du monde du groupe et la forme qui cimente tous les éléments de sa vie en un ordre cohérent, significatif et tangible. Quand de tels symboles sont discrédités ou détruits, plus rien n'a de sens. La vision du monde passe de l'ordre au chaos, du mystère signifiant à une confusion dénuée de sens.

Vu le processus même d'émergence des symboles, ils ne peuvent être facilement remplacés. De nouveaux symboles ne peuvent être imposés de force. Ils doivent émerger du processus vital qui tente de donner expression à sa signification la plus intime.

En conséquence, l'introduction de nouveaux symboles religieux – spécialement quand ce sont les symboles du groupe dominant – est en fait la

dernière conquête. D'une manière non violente, les missionnaires furent les agents d'une profonde violence. Ils tentaient de détruire ce que même la violence physique des conquérants n'avait pu toucher – l'âme du peuple indigène. Malgré l'opposition consciente des missionnaires aux méthodes cruelles et sanguinaires des « conquistadors », l'introduction non violente des symboles religieux des immigrants espagnols eut pour effet de confirmer et de justifier leurs méthodes de domination, de discréditer et d'essayer de détruire le mode d'être des sans-pouvoir.

L'aspect le plus dévastateur de la conquête est le fait qu'elle établit un mode de relation si concret et si durable qu'il prend la nature d'une réalité métaphysique. De diverses manières, il détermine le comportement et les caractéristiques des membres de chaque groupe. Il va même jusqu'à influencer la réflexion théologique : les membres du groupe conquérant vont faire appel à l'Écriture et à la théologie pour expliquer et légitimer ce mode de relation. Martin Marty – dans ce classique qu'est son livre, *The Righteous Empire* – montre bien comment la théologie et les études bibliques peuvent être utilisées pour légitimer l'oppression. Le pouvoir fait alors de sa propre version de la vérité, la vérité objective, valable pour tous et l'impose par divers modes de domination. Comme le dit un auteur américain, la règle d'or, c'est que l'or crée les règles.

L'image du conquistador comme « supérieur » et du vaincu comme « inférieur » s'imposera et s'intériorisera par tous les moyens de communication : vêtements, nourriture, langue, modes de pensée, art, musique, gestes corporels, manières, loisirs, sans compter toutes les institutions de la société telles que famille, économie, école, politique et église et surtout par l'imagerie et la mythologie religieuses. Ce sont maintenant les dieux des puissants qui président au nouvel ordre du monde. Cette relation est irréversible et ne peut jamais être totalement rejetée. L'image totalitaire que l'Europe colonisatrice a établie et implantée chez les peuples colonisés comme modèle universel, a toujours une influence déterminante dans le monde. Cette « image normative » de la civilisation occidentale est renforcée et mise en avant par la télévision, le cinéma, les livres, les périodiques, les universités contrôlées par les européens. Seul, le mode de vie des occidentaux apparaît comme la manière vraiment humaine de vivre ; les autres façons de vivre sont reléguées au niveau inférieur. Ce n'est pas nécessairement un effort conscient, mais c'est simplement l'arrogance qui se maintient, qui n'est pas mise en question, de l'Occident qui continue de se voir comme le modèle et le maître du monde.

Pourtant, malgré la situation difficile d'inégalité, les semences mêmes de la destruction de cette dichotomie – colonisateur-supérieur/colonisé-inférieur – sont implantées physiquement par le conquérant lui-même. Du fait de ses rapports sexuels avec des femmes du groupe conquis, une race nouvelle, biologiquement et culturellement, naît, qui va être tout à la fois le conquérant et le vaincu, le supérieur et l'inférieur : il/elle va être réellement frère/sœur de sang des deux, sans être exclusivement l'un ou l'autre. De plus, parce que la mère est celle qui transmet fondamentalement les traits culturels, c'est la culture du vaincu qui triomphe peu à peu de la culture du conquérant : elle transmet les caractéristiques dominantes et profondes de la personnalité du groupe.

Le métis est issu de deux histoires et il/elle commence une nouvelle histoire. Les structures symboliques et mentales des deux histoires commencent à s'entremêler de sorte qu'à partir de cette nouvelle histoire qui débute avec le métis, de nouvelles significations, de nouveaux mythes et symboles émergent aussi. Ils seront signifiants pour le métis, premier-né d'une nouvelle création, mais ils resteront incompréhensibles pour ceux qui tenteraient de les comprendre uniquement à partir des significations, mythologies et symboles de l'une ou l'autre des histoires précédentes. Cependant, de la naissance à la maturité, il y aura une longue période de recherche douloureuse.

La souffrance la plus profonde pour un métis vient de ce qu'on pourrait appeler une identité « inachevée » ou mieux encore « indéfinie ». Un des besoins essentiels de l'être humain est la connaissance existentielle du fait qu'indépendamment de ce que je suis socialement ou moralement, JE SUIS. La connaissance d'une appartenance fondamentale – c'est-à-dire d'être français, mexicain, américain, anglais... – est dans l'ordre du monde actuel, un des besoins les plus profonds des personnes. Quand ce besoin est satisfait, on ne pense même pas à lui comme à un besoin, mais s'il manque, c'est si déconcertant et si douloureux qu'il nous est difficile de le conceptualiser ou d'en parler. Nous nous efforçons d'« être semblables » mais, justement, nous ne sommes pas sûrs de celui à qui nous devons ressembler. En tant que mexicano-américains, nous tentons de trouver notre appartenance soit au Mexique soit aux Etats-Unis pour finalement découvrir que tous deux nous regardent comme des étrangers. Notre espagnol est trop anglicisé pour les mexicains et notre anglais trop mexicanisé pour les américains.

Dans le cas du Mexique, ce fut l'image métissée de Notre-Dame de Guadalupe qui marqua le début d'une nouvelle synthèse socio-culturelle. Ce ne fut pas seulement une apparition mais ce fut une synthèse parfaite, en une image cohérente, de l'iconographie religieuse des peuples ibériques et de celle du peuple mexicain d'origine. Elle marque la naissance culturelle d'un nouveau peuple. Tant parents qu'enfants ont maintenant un symbole commun d'une ultime appartenance. Pour la première fois, ils peuvent dire « nous sommes ». De même que la naissance physique du peuple mexicain se fit à travers la conquête, de même la naissance culturelle se fit à travers l'apparition. Ce n'est qu'après l'apparition que ceux qui voulaient mourir, désirèrent vivre et célébrer la vie. C'est par l'apparition qu'une nouvelle vie commence sur le sol mexicain. C'est avec l'image de Notre-Dame qu'un nouvel ordre se met à surgir du chaos total, physique et culturel, consécutif à la conquête. Dans et à travers elle, de nouvelles significations, mythes et symboles peuvent émerger qui seront représentatifs et caractéristiques du Mexique. C'est à Tepeyac que le nouveau Mexique – le Mexique métis – naquit. Ni exclusivement espagnol ni exclusivement indien, mais un être humain totalement nouveau.

combats pour l'acceptation et l'appartenance

Dans les premières luttes d'appartenance, le métis va essayer désespérément de devenir semblable au groupe dominant qui, seul, apparaît pleinement civilisé et humain. C'est le résultat de l'image supérieur/inférieur qui a été projetée et, d'une certaine manière, intériorisée. Cette lutte inclut tous les aspects de la vie, car la structure du dominant qui englobe le tout du monde aura été assimilée et rendue normative pour l'existence humaine. Cela inclut également un violent rejet du mode de vie des vaincus qui apparaît alors inférieur. Ils ont honte de leur arrière-fonds indien et tentent de le cacher ou de l'oublier. Seuls les savants du groupe dominant sont crédibles, seules leurs universités prestigieuses, leur langage civilisé, leurs pratiques médicales scientifiques et leur religion la vraie religion. Le dominé tentera parfois de garder quelque chose du folklore original mais, pour tout le reste, il essaie de devenir comme le dominant.

Quelques membres du groupe dominant, bien intentionnés et bienveillants, vont aider les sujets les plus brillants et porteurs de promesses (selon leurs critères propres de jugement) à s'améliorer pour « devenir comme nous ». Ils vont les privilégier en leur donnant des bourses pour les meilleures universités d'Europe ou des Etats-Unis et les aider à

apprendre le mode de vie des européens ou des américains. Eux finissent par devenir plus romains que les romains, plus français que les français, plus anglais que les anglais et plus américains que les américains.

Quelques marginalisés vont réussir à pénétrer dans le monde de la société dominante, pour découvrir finalement qu'il ne leur sera jamais permis de lui appartenir totalement et que, s'ils y pénètrent un peu plus profondément, ils resteront toujours, de quelque manière, «autres». Peu importe la peine qu'ils y ont prise et leur degré de succès, ils n'y appartiennent pas totalement. Cela crée une sorte d'existence schizophrénique. Cependant, c'est cette incapacité et cette douleur mêmes de ne pouvoir appartenir pleinement à ce groupe qui marquent le commencement d'une nouvelle recherche.

Dans les premières étapes de la recherche, ceux qui choisissent de ne pas se mêler à la lutte pour devenir semblables aux dominants, ont tendance à rejeter leur monde d'une façon absolue : rien de bon ne peut en sortir. Ils ne font pas d'ailleurs que le rejeter mais ils le haïssent passionnément. La seule façon de traiter avec les dominants, c'est de se débarrasser d'eux... de les tuer, car ce sont eux qui ont apporté la mort à notre peuple. Ce sont eux qui sont coupables non seulement du péché individuel d'homicide mais du péché collectif d'ethnocide.

A travers ces luttes, quelque chose de radicalement neuf commence à émerger. Même si les semences ont été répandues dès le tout début et si, biologiquement, cette nouvelle vie commence dès le premier instant, il faudra du temps pour qu'émerge une identité culturelle comme identité distincte. Cette nouvelle identité ne tente pas de devenir comme une autre mais elle combat pour forger sa propre individualité unique. Elle reçoit des deux cultures parentales sans pour autant chercher à être la réplique de l'une ou de l'autre. Comme un enfant qui devient adulte, n'essaie plus d'être comme son père ou sa mère, ni ne les rejette, mais est simplement lui-même. A travers les peines et les frustrations pour devenir ce que nous ne sommes pas, l'unicité de notre propre identité commence à émerger. C'est un moment merveilleux du processus et généralement le stade le plus créatif de la vie du groupe.

En tant que mexicano-américains du Sud-Ouest des Etats-Unis, nous sommes l'incarnation de l'Europe latine, de l'Amérique indigène et de l'Europe nordique au travers des Anglo-américains (USA). Etant donné ce moment unique de l'histoire avec sa crise bien connue, avec la faillite

de la civilisation et de la domination occidentales, même si nous ne sommes qu'un petit groupe insignifiant, nous prenons conscience que notre mission est d'une importance globale. Notre visée est de découvrir, de formuler et de mettre en pratique un nouveau mode de production d'une nouvelle culture et civilisation qui ne fera pas que copier mais qui ne rejettera pas non plus les cultures dont nous sortons. Nous devons emprunter, de manière créative, et synthétiser les meilleures choses pour introduire un ordre mondial plus humain. La technologie de l'Amérique du Nord doit être humanisée par la chaleur et le personnalisme de l'Amérique latine, tandis que la faim et la faiblesse de l'Amérique latine doivent être allégées par la technologie de l'Amérique du Nord. Les riches d'Amérique latine doivent devenir conscients de leur égoïsme et développer leur responsabilité communautaire à l'exemple des fondations familiales des USA. Je dois dire sans ménagement que je n'ai jamais rencontré quelqu'un de plus égoïste que l'ultra-riche d'Amérique latine ou que le nouveau riche d'Amérique du Nord. L'individualisme de la civilisation occidentale a besoin d'être humanisé par l'aspect communautaire de l'Amérique autochtone tandis que l'esprit tribal autochtone a besoin d'être universalisé par l'esprit de la foi chrétienne. La mentalité de conquête et d'exploitation de l'Occident a besoin d'être contrebalancée par la recherche de communion et d'harmonie de l'Amérique autochtone tandis que la pensée précise et critique de la science occidentale peut améliorer les conditions de vie des peuples latino-américains. Cela n'arrivera pas automatiquement. Si nous voulons répondre à ce défi du moment, nous devons commencer par une connaissance critique de ce que nous sommes au milieu du monde où nous vivons.

Au commencement, la connaissance de nous-mêmes sera confuse parce que nous nous voyons à travers une sorte de double image, à travers les yeux de nos deux groupes parentaux. Dans la mesure où le groupe se développe, sa propre image commencera d'émerger et il sera facile de nous étudier d'une façon plus critique. C'est cette image nouvelle et plus clairement définie de ce que nous sommes, en tant que mexicano-américains, qui commence à prendre forme. Comme d'habitude, ce sont les poètes, les artistes et les musiciens qui commencent à peindre, à chanter, à suggérer la nouvelle identité. Les penseurs critiques commencent à approfondir, à conceptualiser, à exprimer et à communiquer la réalité de notre identité.

En ce moment crucial de notre processus historique, notre défi n'est pas simplement d'acquérir un pouvoir institutionnel ; ce serait mettre des

visages bruns à la place de visages pâles ; rien ne changerait réellement. Nous aurions simplement des bruns opprimant les bruns et les autres. Le défi est d'unir nos deux traditions, nos deux processus historiques, d'une façon consciente, critique, créative, de manière à créer vraiment un nouveau corpus de connaissances et de pratiques, une nouvelle manière de vivre pour l'humanité, de nouvelles valeurs, un nouveau langage, de nouveaux critères de jugement et d'acceptabilité. Oui, et même une nouvelle expression de la religion. Cela ne veut pas dire que nous cherchions une nouvelle religion, car nous sommes convaincus de notre christianisme, mais cela signifie que nous devons trouver des expressions plus autochtones de notre foi : elles émergeront de la présence de la Parole de Dieu à travers toutes les fibres de notre existence.

la situation humaine : divisions et auto-protection collective

Nous avons brièvement regardé le processus du métissage mexicain et mexicano-américain. Avant de passer à un essai de regard théologique sur cette réalité, essayons de voir la situation générale de l'humanité dans son histoire. Quand on regarde l'histoire de l'humanité, les guerres, les divisions, les luttes familiales apparaissent plus naturelles que la paix, l'unité et l'harmonie. C'est évident tant au niveau général qu'au niveau de la cellule familiale. Il apparaît plus naturel à des frères et sœurs de se confronter que de s'aimer, même si l'unité se refait immédiatement face à un ennemi commun. Nous luttons pour nous protéger contre les autres et pour conquérir les autres avant qu'ils ne nous conquièrent. Nous préparons la paix en préparant la guerre. Seuls les moyens violents semblent adaptés pour contrôler ou infléchir la violence. Le pouvoir fait le droit parce que le pouvoir impose ses vues comme vérité objective, de sorte qu'il justifie sa position de privilégié. La survie du mieux adapté paraît être la loi des individus et des sociétés – la survie du puissant se fait aux dépens du faible.

De cette lutte pour la survie aux frais des autres, on peut tirer certaines caractéristiques anthropologiques et sociologiques et des lois du comportement. Les membres du groupe dominant au pouvoir se voient comme purs, supérieurs, dignes, bien développés, beaux et civilisés. Ils se considèrent comme un modèle pour les autres. Ils voient la source de leurs grands succès dans leur grandeur naturelle. Même le dernier d'entre eux/elles se considère comme supérieur au meilleur du groupe dominé.

D'un autre côté, ils regardent ceux qu'ils ont soumis et colonisés comme impurs, inférieurs, indignes, sous-développés, laids, non civilisés, conservateurs, arriérés. Leurs conduites sont considérées comme enfantines, leur sagesse comme superstition. Puisque le pouvoir est admis inconsciemment comme juste, tout ce qui concerne le faible est considéré comme faux, indigne d'être considéré comme humain. On dit que le vaincu doit oublier ses pratiques anciennes s'il veut progresser et devenir humain. S'acculturer selon le mode du dominant est équivalent de développement et de libération.

Même les meilleurs du groupe dominant trouvent très difficile d'accueillir vraiment les autres en tant qu'autres : apprécier leur cuisine, apprendre de leur sagesse, parler leur langue, s'habiller comme eux, apprécier leur art et leur musique, interpréter la vie au travers de leurs philosophies, vivre selon leurs habitudes et même adorer suivant leurs formes de culte. Si certains, même héroïquement, vont se mettre au service des pauvres et des opprimés, s'ils les aiment réellement, il reste encore un rejet de leur altérité. Que les conduites des puissants soient la norme pour tous les autres est une conviction profondément ancrée : il faut littéralement mourir à soi-même pour être capable d'en finir avec les esclavages culturels qui empêchent le dominant d'apprécier la beauté intérieure, la valeur et la dignité des modes d'être de ceux qui lui sont soumis.

A cause de l'image d'eux-mêmes qu'on leur impose, certains dominés commencent à se considérer comme inférieurs et bons à rien. Ainsi se développe une sorte d'attitude de domestication, de résignation, d'obséquiosité à l'égard des dominants. C'est une existence vraiment déshumanisante, mais les sans-pouvoir n'ont pas le choix : ou ils se conforment au statut qui leur est assigné par les puissants ou ils sont éliminés physiquement. La loi et l'ordre, la politique et la justice œuvrent en faveur des riches contre les pauvres. Tandis que les riches tendent à être tenus pour innocents jusqu'à ce qu'ils soient reconnus coupables, les pauvres sont généralement tenus pour coupables jusqu'à ce qu'ils aient prouvé qu'ils sont innocents. Ils sont responsables de tous les problèmes de société et considérés comme la source de tout mal et de tout délit. Ainsi les victimes mêmes de la violence institutionnalisée du pouvoir sont encore désignées par l'establishment comme les causes de cette violence ! Le puissant peut définir l'image et le statut de l'opprimé comme « coupable de tout mal » et le forcer à vivre en accord avec ce statut. Le pauvre et l'opprimé servent ainsi de boucs émissaires pour les crimes de l'establishment qui peut continuer à se penser comme pur et immaculé. Cepen-

dant, aussi longtemps que les traditions de l'opprimé subsistent, spécialement leurs plus profondes traditions religieuses, ils peuvent être forcés de vivre comme de la boue mais ils ne peuvent être contraints de se considérer comme tels. A travers leurs traditions, qu'ils comprennent parfaitement alors qu'elles demeurent incompréhensibles aux étrangers, ils continuent de se percevoir tels qu'ils sont vraiment : des êtres humains libres, avec une pleine dignité d'homme, qui, bien que dominés par les pouvoirs extérieurs, restent néanmoins libres et indépendants au plus profond de leur être.

Le groupe au pouvoir défend la tradition, la loi et l'ordre, car ils sont les privilégiés du système. La sécurité nationale et personnelle seront les priorités de ce groupe qui lutte pour maintenir le statu quo. Pour le puissant, la tradition protège sa position de privilégié tandis que, pour le sans-pouvoir, ses propres traditions constituent le rejet radical du statu quo qui vient du dominant. Son corps peut être assujéti, non son âme.

La tradition fonctionne en sens diamétralement opposé pour le puissant et pour le dominé. Pour le sans-pouvoir, la tradition est l'affirmation d'une liberté intérieure, d'une indépendance et d'une valeur personnelle. C'est la possibilité d'une transformation radicale de l'ordre existant. Pour le moment, elle peut apparaître comme un tranquillisant mais nous ne devons pas sous-estimer son pouvoir de garder les gens vivants en tant que peuple. Tant que leurs traditions sont vivantes, ils ont la vie et l'ultime libération assurées. Si leurs traditions disparaissent, ils n'auront plus à œuvrer pour leur libération intégrale car ils auront cessé d'exister en tant que peuple.

En essayant d'analyser les dynamiques entre le groupe oppresseur au pouvoir et le peuple opprimé marginalisé que nous venons de décrire, trois constantes apparaissent si régulièrement qu'elles semblent fonctionner comme des lois anthropologiques du comportement humain.

Quand on étudie l'histoire humaine à travers les âges, la tendance du groupe à inclure/exclure – c'est-à-dire à se protéger en maintenant les autres au-dehors – apparaît comme une des lois anthropologiques les plus logiques et les plus fondamentales. Les groupes dominants luttent de multiples manières pour maintenir à l'écart les influences extérieures et les faibles ou dominés, semblablement, ont peur et résistent à ce type d'intrusion. La pureté du groupe doit être maintenue. Les barrières humaines de race, classe, langue, nom de famille, éducation, statut éco-

nomique, position sociale et religion sont régulièrement utilisées pour bien distinguer « ce qui est nôtre » des « autres ».

La seconde tendance qui apparaît comme une loi anthropologique de nature est la suivante: les autres peuvent être utilisés et appréciés mais une distance sociale doit être maintenue. Des amitiés profondes peuvent se développer – même d'étroites relations d'amour – mais les barrières sociales sont si profondément intériorisées et assimilées qu'il est très difficile de s'en passer. Ces barrières ne sont pas seulement des lois qui maintiennent les gens à part, mais elles constituent la relation supérieur/inférieur qui est établie, projetée, transmise, assimilée, voire sacralisée par la religion. Cela empêche les gens d'apprécier pleinement l'autre comme un égal et de reconnaître sa propre dignité. Même les meilleurs du groupe dominant tendent à voir et à traiter les autres comme inférieurs et « différents ». Nous pouvons même faire de bonnes choses pour les inférieurs mais ils restent inférieurs. Ils peuvent être légitimement exploités car la culture et la loi du dominant sanctionnent la relation supérieur/inférieur. Cela donne au « maître » le droit et l'obligation de « protéger » les inférieurs.

Cette loi de distance sociale est sans doute celle avec laquelle il est le plus difficile de rompre car elle n'est pas seulement renforcée par les lois externes et par les mécanismes économique-politiques du pays mais elle est intériorisée de multiples façons. Par exemple, dans les placards publicitaires ordinaires, on voit des noirs servir des blancs, mais je n'ai jamais vu une publicité où un blanc servait un noir. Des noirs apparaissent dans la publicité mais pas de familles multiraciales. Les peaux brunes n'apparaissent jamais. Les barrières sociales de séparation sont inculquées aux gens à travers les moyens de communication et d'éducation. Même le matériel d'éducation religieuse et les images pieuses dans nos églises montrent une préférence raciale bien définie. On dit ainsi aux autres qu'ils ne peuvent être représentatifs du sacré.

Finalement, la troisième constante qui apparaît comme une loi anthropologique est celle-ci: quiconque menace de détruire ou d'annuler les barrières de séparation sera un paria, un impur intouchable, qui doit être éliminé.

Cela devrait donc être évident: le métissage fait peur aux groupes établis car c'est la grande menace pour les barrières de séparation mises en place par ces hommes; elles consacrent l'oppression et l'exploitation. C'est une

menace pour la sécurité de l'appartenance dernière de l'homme, c'est-à-dire pour l'identité nationale culturelle héritée qui définit clairement et définitivement qui je suis pour moi-même et pour le monde. C'est même une menace plus profonde pour les sociétés établies car le métis ne peut être nommé avec clarté et précision. Il y a tant de choses dans le mystère d'un nom ! Je suis à l'aise quand je peux vous nommer ; cela indique, d'une manière générale, que je peux contrôler la situation. Je peux ne pas aimer ce que je sais mais j'ai au moins la consolation de savoir ce qu'il en est. Mais il est énervant de ne pas savoir qui vous êtes ; votre nom et votre nationalité culturelle sont vraiment importants car ils me disent qui vous êtes personnellement et fondamentalement. Ils me donnent votre identité humaine, immédiate et ultime. A cause de son identité de trait d'union, le métis ne peut être adéquatement nommé au moyen des catégories d'analyse de l'un ou de l'autre groupe. Il ne rentre pas dans l'histoire singulière des normes établies pour tester et identifier les personnes. Il est une menace pour les deux groupes – nous pouvons les nommer et même les étudier mais ils ne peuvent pas nous nommer ni imaginer comment nous étudier réellement. C'est une menace pour n'importe qui de se trouver en présence de quelqu'un qui nous connaît très bien, même au plus intime de nous-mêmes, mais que nous ne connaissons pas. Etre quelqu'un de l'extérieur et de l'intérieur – comme l'est le métis – c'est avoir en même temps une intimité et une distance objective, de telle sorte que, si nous sommes au Mexique, nous sommes à l'extérieur des Etats-Unis et dans la mesure où nous sommes aux Etats-Unis, nous sommes à distance du Mexique. Comme tels, nous pouvons voir et apprécier les aspects des deux qui, eux, ne se voient pas ou ne voient pas l'autre. Dans cette existence à la fois intérieure et extérieure, réside le potentiel de notre créativité : mettre en commun les gènes et les chromosomes culturels des deux pour créer un être neuf.

Le potentiel de nouveauté ne s'actualisera pas automatiquement. Le métis peut simplement devenir à l'image de l'un de ses groupes parentaux et continuer à faire aux autres ce qu'ils nous ont fait. Cependant ils peuvent également – même si c'est au prix de difficultés cachées plus grandes qu'on ne peut le suspecter – choisir de vivre la signification radicale de leur nouvel être. C'est passionnant mais difficile parce que même si le mode d'être du dominant est rejeté totalement et explicitement, inconsciemment les opprimés chercheront à devenir comme les oppresseurs, étant donné qu'ils ont assimilé bien des caractéristiques du groupe dominant. Le groupe obtiendra-t-il simplement le pouvoir et l'approbation en

revenant aux modes d'être du groupe parental ou commencera-t-il une nouvelle vie ? C'est une question-clé.

En tant que chrétien mexicano-américain, je suis convaincu que la pleine potentialité du métissage ne peut être actualisée que dans et par la voie du Seigneur qui, du chaos fait sortir l'ordre, de la mort fait surgir la vie. C'est dans sa voie que le rôle salvifique et libérateur de notre métissage humain trouve sa dernière identité, sa signification, sa direction et sa visée.

2. Signification historique de la manière dont Dieu sauve

l'identité humaine du sauveur

L'identité raciale et culturelle d'une personne est la toute première révélation de ce qu'elle est. Nous avons tous des présupposés stéréotypés sur certaines couleurs, certains accents, langages, traits, régions et religions. Il y a une tendance naturelle à classer les gens selon les stéréotypes que l'on a d'eux ou sur des pré-jugements, et à juger de leur valeur et de leurs potentialités humaines avant même qu'ils aient dit ou fait quoi que ce soit. Les regards sont de première importance et ils sont la première révélation, selon les critères du monde, de la dignité et de la valeur de la personne. Les habitants des régions situées hors des centres d'un pays sont généralement considérés comme des rustres tandis que ceux des centres urbains se considèrent comme raffinés.

Qu'était donc l'identité raciale et culturelle de Jésus ? Que pensaient de lui les gens quand ils le voyaient ou l'entendaient pour la première fois, avant même qu'ils l'aient vu agir ? Ce sont des questions très importantes car nous savons, par le Nouveau Testament lui-même, que c'est sur le visage et dans le cœur humains de Jésus que Dieu s'est fait connaître à nous. C'est à travers la pleine humanité de Jésus que Dieu a permis de le voir d'une manière humaine.

Il n'y a pas de doute que, durant sa vie, Jésus fut régulièrement connu comme galiléen, que la plupart de ses disciples étaient de Galilée et que la plupart des choses qui nous rappellent son activité ont eu lieu en Galilée. Il n'y a pas de doute que la Galilée joue un rôle-clé dans la vie et la mission de Jésus tels que nous les présentent les Evangiles.

La signification pleinement humaine de la kénose du Fils de Dieu devient évidente quand on examine l'image de la Galilée au temps de Jésus. Avant tout, s'il n'y avait pas eu Jésus, la Galilée serait probablement restée une région inconnue du monde. Jérusalem, la Grèce et Rome étaient très importantes, avec ou sans Jésus, mais pas la Galilée. C'était une région frontière, éloignée du centre du judaïsme – Jérusalem et la Judée – à un carrefour des grandes routes caravanières du monde. C'était une région aux peuples et aux langues mélangés. En Galilée, les juifs étaient déconsidérés et méprisés par les autres comme ils l'étaient dans le reste du monde. On les considérait comme entêtés, arriérés, superstitieux, enfermés dans leurs clans; tous les stéréotypes imaginables leur sont appliqués. De plus, les juifs de Judée méprisaient les juifs de Galilée qu'ils jugeaient ignorants de la Loi et des règles du Temple, contaminés de diverses manières par leurs contacts quotidiens avec les païens, incapables de parler correctement le grec, car leur langage était un mélange des diverses langues de la région. En bref, leur propre peuple juif les méprisait comme inférieurs et impurs. A cause de leur mélange avec d'autres, ils étaient marginalisés par leur propre peuple. Il n'y avait pas de doute sur le métissage culturel qui était en train de s'installer; un certain métissage biologique se produisait également. Culturellement et linguistiquement parlant, Jésus était certainement un métis entre le judaïsme et les autres cultures qui prospéraient en Galilée. Parmi les premières accusations juives pour discréditer Jésus, il y a celle qui l'accusait d'être le bâtard d'un soldat romain nommé Pantera – ce pouvait être aussi un surnom pour indiquer «un romain»: c'était faire de lui un métis. Bien sûr nous ne nions pas, nous ne mettons pas en question que Jésus ait été conçu du Saint-Esprit. Ce que nous disons, c'est que, dans ses apparences humaines, tel que le voyaient ceux qui ne le connaissaient que d'une façon «mondaine» et non au travers du regard de la foi, il leur apparaissait certainement comme d'origine métisse. Le Nouveau Testament lui-même laisse clairement entendre que l'on n'attendait rien de bon de la Galilée. Dans l'évangile de Marc, Jésus est appelé d'une façon méprisante «le fils de Marie», ce qui, bien sûr, signifie qu'il était de père inconnu et les juifs en déduisent l'origine illégitime de Jésus dans Jn 8,41, quand ils disent: « Nous ne sommes pas les fils d'une mauvaise femme» ou comme dans d'autres traductions: «Nous ne sommes pas nés de la prostitution.» En rapportant ces faits, nous voulons montrer les débuts humains de la mission de Dieu. Dieu non seulement devient un homme mais bien plus, il se fait lui-même un marginalisé, honte du monde, rejeté par lui. Personne n'a de plus grand amour que celui d'assumer vraiment la condition souffrante, dans sa pire forme, pour la guérir. Il vient pour

inaugurer une nouvelle unité humaine, mais il le fait – et c’est cela qui est le plus important – parmi les rejetés et les impurs. Parmi ceux que le monde a rejetés, Dieu veut inaugurer la voie vers l’unité finale. C’est parmi ceux que le monde traite d’impurs qu’émergeront les nouveaux critères de la pureté réelle. Ce sont ceux qui ont souffert le rejet et les insultes qui seront les premiers à entendre la nouvelle invitation. C’est en assumant librement la souffrance du monde que Jésus introduit le nouveau sacerdoce qui n’est pas lié à la famille, au nom ou à des privilèges mais seulement au don total de soi.

Parce que le monde n’attendait rien de bon de la Galilée, Dieu l’a choisie non seulement pour être le point de départ de sa présence humaine, mais bien plus, pour être son identité raciale et culturelle et son langage. Le principe qui joue derrière l’image culturelle de l’identité galiléenne, c’est que Dieu choisit ce que le monde rejette. Ce qui est marginal pour le monde est central pour Dieu. C’est par ceux dont le monde n’a rien à faire que Dieu veut réduire à rien la puissance et la sagesse du monde. C’est à travers les pauvres et ceux qui ne sont rien en ce monde que Dieu continue de révéler sa face et son cœur de manière humaine et c’est parmi eux – les Galilée et galiléens d’aujourd’hui – que le salut continue de s’inaugurer pour tous les peuples du monde.

la fonction culturelle de sa mission

La mission de Jésus n’est pas une sorte de vérité ésotérique ou esthétique. Il vient vivre et proclamer la suprême vérité sur l’homme et l’humanité ; elle aura des implications immédiates et à long terme sur la vie quotidienne et dans l’histoire de l’humanité. Ceux qui entendent sa parole et se convertissent à sa voie, vont se voir, eux et les autres, d’une manière radicalement neuve. Cette nouvelle image de soi et des autres permettra à tout un chacun d’entrer en relation avec l’autre comme jamais auparavant.

A cause de son identité concrète humaine, Jésus a personnellement souffert les douleurs de la marginalisation et les insultes déshumanisantes. Il se sentit concerné par les peines de la faim, de la maladie, de la mauvaise réputation, du rejet, de la honte, des luttes de classe, de la solitude et par toutes les vraies souffrances de l’humanité. Son souci n’était pas abstrait mais réel et immédiat. Il a parlé avec la Samaritaine, mangé avec les riches, les collecteurs d’impôts et les pécheurs. Il n’a pas été écœuré par

les lépreux, il se réjouissait de la compagnie des femmes et des petits enfants. Jésus était à l'aise avec chacun et il est évident que chacun se sentait bien avec lui. C'est spécialement évident dans son aisance à se réjouir à table avec les autres. S'il y a quelque chose qui a été caractéristique du Jésus historique et qui continue d'être la marque de son originalité, c'est la joie de l'amitié autour de la table commune avec tout le monde sans exception.

Par cette souffrance du rejet culturel, Jésus ouvre une nouvelle compréhension du Royaume. Il n'est pas venu rétablir le Royaume de David pour le peuple juif mais inaugurer le règne de Dieu qui est le Père de tous. L'identité la plus profonde de Jésus était sa vie d'intimité avec le Père. C'est cette relation vivante avec l'Absolu qui traverse et relativise toutes les images humaines de l'important ou de l'insignifiant, de ce qui est digne ou indigne. Quand nous connaissons les origines ultimes d'une personne – il est réellement fils de Dieu – les apparences superficielles n'ont plus d'importance. Ce sont les origines ultimes et le nom d'une personne qui nous donnent sa vraie valeur. C'est précisément cette intimité avec Dieu-Père qui est à la base de l'identité profonde de Jésus qu'il offre à tous les autres. Ce qui compte, ce ne sont pas les étiquettes que le monde donne aux gens, mais l'identité la plus intime et l'image de chacun comme reflet de l'image de Dieu. En découvrant que Dieu est notre Père réel, nous commençons à tout voir d'une manière nouvelle. Je ne verrai plus les autres comme supérieurs ou inférieurs à moi, mais comme des frères et des sœurs du même Père. En cela se trouve la base d'un système de valeurs tout neuf pour l'humanité. Dans la fidélité à Dieu, Jésus refuse de se conformer à une loi ou à une tradition qui déshumanise et fait apparaître comme inférieur un être humain quel qu'il soit. La vérité de Jésus va bouleverser les critères humains de jugement. Car si quelqu'un est, il est enfant de Dieu. Mais précisément parce que chacun peut avoir maintenant cette appartenance, ceux qui ont établi et maintenu les multiples barrières qui leur permettent de jouir des privilèges du pouvoir, aux dépens de ceux qui sont maintenus dehors et en condition d'infériorité, ceux-là ne vont pas seulement refuser l'invitation de Jésus mais ils vont discréditer la nouvelle voie et tenter de l'empêcher d'exister.

Mais il n'est pas suffisant d'inviter les rejetés dans le Royaume, de dire aux exploités et aux marginalisés de la société qu'ils sont vraiment des êtres humains libres, égaux à tous les autres. Il faut aller aux racines des mécanismes humains, aux structures externes et internes pour faire connaître le mal de la ségrégation et de la déshumanisation institution-

nalisées et cachées dans diverses structures. Jésus révèle qu'il doit monter à Jérusalem, la route des souffrances de son peuple. La vérité dans le service de l'amour doit clairement montrer le mal caché dans les structures humaines qui passent pourtant pour bonnes. Une telle confusion permet aux maux du pouvoir d'apparaître comme le bien de la société – voire comme le bien commun – elle permet aux souffrances des marginalisés d'apparaître comme les causes de tout mal. Cette confusion persistante de Babel continue de masquer le bien et le mal dans le monde.

Jésus apparaît dans le Nouveau Testament comme le prophète qui prend l'initiative de l'amour non violent, qui refuse de se conformer à la violence des structures. Dans la pleine fidélité à la tradition du Dieu de son peuple – celui qui voit les souffrances, qui entend les cris d'affliction et qui veut sauver – il met en question les traditions humaines qui oppriment ou détruisent son peuple. Jésus doit monter à Jérusalem parce que c'est le centre du pouvoir institutionnalisé. Quand il y arrive, il se rend au cœur même du judaïsme, au Temple. Dans Jérusalem, nous retrouvons ce Jésus polémique qui n'hésite pas à mettre en question la légitimité même des structures qui maintenaient en esclavage les masses du peuple. Ils en avaient fait une caverne de voleurs. La maison du Dieu de compassion et de justice était devenue le lieu qui légitimait et couvrait les mauvais comportements des gens au pouvoir. L'histoire des structures de pouvoir absolutisées que nous voyons à Jérusalem, est celle que nous trouvons dans toutes les institutions humaines. Nous avons besoin d'institutions pour vivre dans l'ordre et dans la paix. Mais toutes les institutions tendent à se servir elles-mêmes au bénéfice de ceux qui les contrôlent. Elles ont été établies pour servir le peuple mais c'est le peuple qui finit par être à leur service. C'est cette tendance à absolutiser que nous devons affronter et dévoiler aujourd'hui. Quand les institutions, les coutumes et les traditions sont absolutisées, elles fonctionnent comme idoles du groupe. Qu'elles soient appelées Dieu ou non, elles fonctionnent comme les dieux réels des gens. Les mettre en question, c'est mettre Dieu en question. Si nous les défions, nous sommes accusés de blasphème. Pourtant, dans la mesure où ces comportements déshumanisent ou rejettent des êtres humains, elles doivent être remises en question au nom de Dieu. Mais Jésus n'affronte pas le pouvoir du monde avec un pouvoir du même ordre. Il ne tombe pas dans les méthodes humaines. Il affronte le pouvoir du monde et la violence de l'homme avec un pouvoir d'un tout autre ordre: le pouvoir de l'amour illimité qui ne cède pas à la violence pour éliminer la violence.

La manière d'être non violente de Jésus se trouve diamétralement opposée à la manière d'être non violente des missionnaires des pays puissants. Avant tout, il commence par assumer la manière d'être, la langue et la vision du monde des galiléens – ces bons à rien de l'humanité. Le Dieu tout puissant, en devenant galiléen, se transforme en marginalisé, un rejeté, un inutile en ce monde. En second lieu, il ne fait pas que dénoncer les pratiques reconnues du pouvoir, comme le font souvent de bons missionnaires, mais, à la différence du missionnaire traditionnel moyen, il dénonce et désacralise leur ultime autorité, enchâssée dans leurs symboles religieux : ce sont en effet les symboles religieux des puissants qui, en définitive, légitiment leurs manières d'être en en faisant les voies de Dieu. La troisième différence entre l'activité missionnaire de Jésus et celle des missionnaires qui sont membres de pays puissants, est apparente dans la réponse des responsables officiels.

Le judaïsme officiel a condamné Jésus et s'est débarrassé de lui ; ils l'ont livré aux Romains car il mettait en cause l'ultime autorité et légitimité de leurs structures. En aidant et en renforçant l'effort missionnaire, les responsables des pays qui envoient des missionnaires, confirment et perpétuent, en fait, la légitimité de leur ordre du monde. En soutenant les missions, ils affirment leur propre autorité ainsi que la légitimité divine de leurs conduites. Soyons clairs sur ce point : il ne s'agit pas d'un comportement intentionnellement mauvais ; souvent, c'est fait avec la meilleure des intentions ; cependant, le résultat final est le même. Les missionnaires espagnols n'ont pas hésité à condamner ouvertement les crimes et les excès de la conquête ; toutefois, en affirmant la supériorité et la vérité de leurs symboles religieux par rapport à ceux des peuples conquis, ils légitimèrent la conduite du conquistador.

La montée de Jésus vers Jérusalem et vers la Croix est la tâche, pleine de défi, de ceux qui sont aux marges de la société. Leur tentation sera toujours de devenir eux-mêmes les puissants ; même les disciples l'ont désiré. Mais le défi est de vouloir mourir de telle sorte qu'une nouvelle voie soit ouverte. Les autorités tuent Jésus mais elles ne peuvent le détruire. Il reste fidèle à son choix jusqu'au bout. Il en vient à refuser toute espèce de rejet humain et même quand il semble rejeté par tous, même par son Dieu, il ne rejette personne. Il meurt en parfaite communion avec son peuple et son Dieu. Il était venu pour faire tomber les barrières de séparation et, bien qu'ils aient tout essayé pour l'arrêter, ils furent incapables de le briser. Comme il avait vécu sa vie en communion avec tous, ainsi meurt-il. Tous l'avaient rejeté, mais, lui, ne rejette personne.

L'amour de Dieu triomphe dans et par Jésus de toutes les haines humaines qui divisent et de la violence qui en résulte. Jésus passe à la vie à travers la mort. En le ressuscitant, Dieu rejette les rejets prononcés par les hommes, il détruit toutes leurs accusations d'illégitimité et démolit les structures qu'ils ont idolâtrées. Dans la résurrection, Dieu ratifie tous les choix de Jésus et son message. C'est à partir de la résurrection que toute la voie de Jésus et tous les aspects de sa vie prennent une signification libératrice et salvifique.

C'est dans la résurrection que la nouvelle vie, inaugurée et offerte à tous par Jésus, est maintenant pleinement et définitivement présente. Aucun pouvoir humain ne sera capable de la détruire ou de la ralentir. Jésus est le premier-né de la nouvelle création et, dans ses disciples, un nouveau groupe humain est né. Une nouvelle alternative est définitivement présente dans l'histoire humaine. Avant tout, ceux qui n'avaient rien à offrir, ont maintenant le meilleur à offrir : la nouvelle vie. Ce sont les galiléens rejetés et marginalisés qui ont reçu l'Esprit et qui, sans cesser d'être galiléens, se voient chargés de commencer la nouvelle humanité. Chacun est invité mais ce sont ceux-là mêmes qui avaient été exclus qui font maintenant l'invitation.

A travers l'histoire de l'Eglise primitive, on voit avec quelle rapidité la nouvelle voie se répandit chez *tous les peuples*. Elle franchissait toutes les barrières. Les peuples, sans cesser d'être culturellement ce qu'ils étaient, se retrouvaient néanmoins dans cette nouvelle voie : les barrières ordinaires ne pouvaient plus faire obstacle à une nouvelle fraternité. Il est pourtant évident que le franchissement des barrières culturelles n'était pas aisé car chaque groupe avait ses propres idoles insoupçonnées, mais c'est bien là le miracle : cela s'est réalisé. Les groupes culturels et nationaux qui avaient été totalement séparés peuvent alors se rencontrer : il n'y a plus ni juif ni gentil, ni maître ni esclave, ni homme ni femme mais tous sont un dans le Christ. Ils continuaient d'être ce qu'ils étaient mais ils vivaient leur nationalité et leur religion d'une manière radicalement nouvelle. Leur identité était confirmée, seul l'exclusivisme était détruit. Cette ouverture les conduisit à découvrir de nouvelles valeurs et de nouveaux critères de jugement... On passe de la compétition à la coopération, des divisions à l'unité, du statut d'étranger à une famille commune, de l'état d'inférieur ou de supérieur à des amis communs et des enfants du même Père.

La voie chrétienne, radicale et globalisante, prit son départ parmi les reje-

tés et les petits de la société. C'est le point de départ permanent. Dans l'Esprit, ils luttent pour construire des alternatives humaines de telle sorte que d'autres n'aient pas à souffrir ce qu'ils ont souffert. Ce sont eux qui, les premiers, entendent l'invitation à former une nouvelle famille universelle de Dieu et ce sont les pauvres et les souffrants de ce monde qui se sont convertis, qui se voient eux-mêmes dans la nouvelle voie, celle qui les conduit à inviter – en paroles et en actes – tous les autres à entrer dans la nouvelle société. Dieu continue d'inaugurer une nouvelle humanité là où on ne le soupçonnerait pas. Des Nazareth et des Galilée d'aujourd'hui, le salut continue d'advenir pour le monde entier.

3. Signification religieuse de notre identité de mexicano-américains

**« Dieu a choisi ce que le monde considère comme absurde
pour confondre les sages » (1 Co 1,28)**

C'est à la lumière de notre foi que nous découvrons notre identité ultime comme peuple choisi par Dieu. C'est dans l'identité même de Jésus le Galiléen et dans sa route de Galilée à Jérusalem, qu'apparaît clairement la signification réelle de notre propre identité culturelle et de notre mission pour la société.

Pour ceux qui, ordinairement, ont un solide sens d'appartenance, l'idée d'avoir été choisi ne présente rien de spécial. Mais pour quelqu'un qui a été systématiquement ignoré ou rejeté, l'idée d'être remarqué, accepté et spécialement choisi n'est pas seulement une Bonne Nouvelle mais une nouvelle vie. Car, en étant choisi, ce qui n'était rien devient maintenant quelque chose et ce qui était mort passe à la vie. A la lumière de la tradition judéo-chrétienne, notre expérience de rejet et de marginalisation passe d'une malédiction humaine au signe même de prédilection divine. Les Ecritures montrent à l'évidence que Dieu choisit ceux que le monde rejette, non exclusivement mais d'une façon privilégiée. Ceux que le monde ignore, Dieu a tendance à les aimer d'une manière spéciale. Mais il ne choisit pas les pauvres et les petits pour les garder dans cet état et leur faire apprécier leur misère. Un tel choix serait à l'opposé de la Bonne Nouvelle et serait vraiment l'opium qui tient le pauvre tranquille et domestiqué. Dieu choisit les pauvres et les marginalisés de ce monde pour être les agents d'une nouvelle création.

L'expérience d'être aimé *tel qu'on est*, d'être nécessaire et d'être choisi est une renaissance réelle et profonde. Ceux qui ont été habitués à se considérer comme rien et comme inférieurs, vont maintenant commencer à apprécier la pleine stature d'être humain. Grâce à cette nouvelle image, de nouvelles énergies vont être libérées qui ont toujours été là mais qui n'ont pu venir à la surface. Dans cette expérience, les souffrances du passé sont guéries mais elles ne sont pas oubliées et ne doivent pas l'être, car c'est à partir de la souffrance que les gens sont choisis pour inaugurer un nouveau genre de vie où d'autres n'auront pas à souffrir ce que les pauvres ont souffert dans le passé. Quand les gens oublient l'expérience de la souffrance – comme cela a été souvent le cas pour de nombreux groupes de migrants dans notre pays, par exemple les irlandais de Boston – alors ils infligent aux autres ce qu'on leur avait infligé. Plus grande est la souffrance et plus vivant son souvenir, plus grand sera le défi pour inaugurer des changements, pour éliminer les racines qui sont les causes de ces souffrances. C'est le blessé devenu guérisseur et qui n'a pas oublié la douleur de ses blessures qui peut être le plus grand guérisseur des maladies de la société.

C'est dans notre marginalisation même par rapport aux centres de pouvoir que nous vivons aujourd'hui notre identité galiléenne. Parce que nous sommes à la fois à l'intérieur et à l'extérieur, nous apprécions encore plus clairement le meilleur des traditions des deux groupes, tout en vivant également le pire de leurs situations. C'est précisément dans cette double identité, tout en étant marginalisés par rapport aux deux, que nous avons quelque chose d'unique à leur apporter. Les raisons mêmes de notre marginalisation sont les bases de notre potentialité à nous libérer et à nous sauver, nous-mêmes aussi bien que les autres. Dieu est présent de manière privilégiée chez les marginalisés car l'éloignement des pouvoirs de ce monde est proximité avec Dieu. C'est logiquement des régions frontières de l'appartenance humaine que Dieu commence la nouvelle création. Les centres établis cherchent la stabilité mais les régions frontières peuvent courir le risque d'être des pionniers. Ce sont les gens des frontières qui seront les traceurs de pistes des nouvelles sociétés.

« La pierre que les bâtisseurs avaient rejetée,
c'est elle qui est devenue pierre d'angle :
c'est l'œuvre du Seigneur
et elle est admirable à nos yeux. » (Mt 21,42)

«je vous ai choisis pour que vous alliez et portiez du fruit» (Jn 15,16)

Dieu choisit des gens non pas simplement pour qu'ils se sentent bien mais pour une mission. «Je vous ai choisis pour que vous alliez et que vous portiez du fruit» (Jn 15,16). Accepter l'élection divine n'est pas un privilège vide mais une mission exigeante. C'est un appel à être prophète dans les faits et dans les paroles. C'est un appel à vivre une nouvelle alternative dans le monde, à y convier les autres et à défier, avec le pouvoir de la vérité, les structures du monde qui empêchent la nouvelle alternative de devenir réalité.

Notre défi de chrétiens mexicano-américains, dans le monde d'aujourd'hui, n'est pas d'essayer de devenir comme quelqu'autre – Mexique ou USA – mais bien de combiner les deux en un seul. C'est à travers les mécanismes mêmes pour nous forger une identité nouvelle et plus cosmopolite qu'une nouvelle vie commence à émerger. Il faut y travailler critiquement, continuellement et créativement car la tentation est toujours là de devenir comme l'un ou l'autre des modèles présents. La tentation est toujours là de restaurer le royaume plutôt que d'introduire au Royaume de Dieu. Dans notre situation actuelle de «sans-pouvoir», nous pouvons penser que c'est stupide, mais, dans notre foi, nous savons que nous devons prendre des risques et commencer à inaugurer de nouveaux modes de vie qui élimineront certains éléments déshumanisants actuels. Nous savons que nous ne les éliminerons pas tous; nous savons aussi que ce ne sera pas facile ni sans effort, organisation et frustration. Néanmoins, nous nous efforcerons d'introduire de nouvelles formes et de nouvelles institutions qui continueront le meilleur du passé et élimineront le pire. Nous ne construirons pas une société parfaite, mais nous devons apporter au moins notre part pour en bâtir une meilleure. Nous devons commencer avec les urgences mais nous devons aussi nous attaquer aux racines des problèmes. C'est «notre devoir divin»! Nous aussi, nous devons «endurcir notre face» et aller à Jérusalem. Nous devons aller vers les centres établis du pouvoir, qu'ils soient politiques, économiques, éducatifs ou religieux, pour affronter leurs idoles sacrées qui les empêchent de servir réellement les gens. Ce sont les idoles de la société qui fonctionnent en faveur des riches et des puissants et contre les pauvres et les sans-pouvoir. Ce sont elles qui masquent les défauts cachés et les manipulations des sages de ce monde qui trouvent diverses manières d'exploiter les pauvres et les simples.

Nous n'avons pas réellement le choix si nous voulons être les disciples qui suivent Jésus sur le chemin de la Croix. C'est cette route de Galilée à Jérusalem qui doit être poursuivie, si l'on veut que le mal soit détruit non par de nouvelles formes de mal, mais avec la puissance de la vérité au service de l'amour. Nous n'avons pas le choix sinon de dire la vérité qui amène en pleine lumière le mal du monde, tout en sachant très bien que les puissances des ténèbres ne vont pas s'arrêter dans leurs tentatives d'éteindre la lumière.

« vos peines se changeront en joies » (Jn 17,20)

C'est dans nos *fiestas* que nous expérimentons notre identité légitime et notre destin. Ce ne sont pas de simples réceptions ; en fait, elles en sont l'opposé. Ce sont des célébrations joyeuses, spontanées et collectives de ce que nous avons déjà entrepris, même si ce n'est pas reconnu par les autres ou si ce n'est pas verbalisé par nous. C'est la célébration du commencement de l'ultime identité eschatologique quand il y aura des différences mais pas de divisions. C'est la célébration de ce qui germe mais qui n'est pas totalement accompli. La fiesta est un avant-goût et une expérience, même si c'est pour de brefs moments, de l'accomplissement ultime. Elle est le résultat de ce que nous sommes et la cause de ce qui doit advenir. Car s'il est vrai que les célébrations du peuple peuvent être utilisées comme une sorte de drogue pour le faire tenir tranquille dans sa misère, il est également vrai que les fiestas peuvent être des moments de rassemblement qui ne donnent pas seulement aux gens l'expérience d'être ensemble mais qui peuvent aussi servir les mouvements de libération. Dans les fiestas, nous nous élevons au-dessus de nos expériences journalières de mort pour expérimenter la vie au-delà de la mort. Ce sont des moments de vie qui nous rendent capables de survivre, de nous rassembler et de repartir. Dans ces fiestas, peut s'allumer un esprit non seulement de survie mais bien d'accès à une nouvelle vie ; elles peuvent enflammer les gens pour l'action.

Les fiestas, sans action prophétique, dégénèrent facilement en réceptions vides de sens, en querelles d'ivrognes ; elles peuvent devenir l'opium qui maintient le peuple dans sa misère. Mais l'action prophétique sans célébration festive réduit également à une dureté déshumanisante. La prophétie est à la base de la fiesta mais la fiesta est l'esprit de la prophétie. C'est dans la combinaison des deux que la tradition de foi est gardée vivante et transmise aux nouveaux venus. C'est au travers des deux que

le Dieu qui agit en notre faveur, en faveur des pauvres et des petits, continue d'être présent parmi nous, menant à bien son dessein.

Ainsi, c'est précisément grâce à nos fiestas que nous nous maintenons comme peuple. Par elles, nous avons conservé notre identité et le sens de notre appartenance. Elles sont les célébrations de notre existence au sens le plus profond : significatives pour ceux qui en font partie, incompréhensibles et folkloriques pour ceux de l'extérieur. Elles sont la ligne vivante de notre tradition et la source vivante de notre nouvelle existence.

Virgilio D. Elizondo
Mexican American Cultural Center

P.O. Box 28185
San Antonio, Tex. 78228
USA

traduit de l'américain

prière à un violoneux de village

Chant', violoneux! Chante, l'ami,
ta terr' natale, ton pays!
Chant' le soleil, la sécheresse!
Chante les maux de l'esclavage!
Ta complainte de la tristesse
rend libres les gens de tous âges
face à tous les «requis» d'ici.

Je te demand', je le dis bien fort,
ô mon frère, le violoneux:
souviens-toi de ceux qui sont morts
par manqu' de pain, à petit feu.
C'est pas la faute de la terre.
C'est l'oppression qui met aux fers,
comme bétail marqué au feu.

Quand tu chantes la cantilène,
c'est comme fleur jaillie de terre.
Elle est cantique, elle est prière,
elle est louange, elle est poème.
Alors pourquoi, ô violoneux,
ne serais-tu dans l'oppression
vrai chemin de libération?

Chant', violoneux! Chante, l'ami,
ta terr' natale, ton pays!
Chant' le soleil, la sécheresse
qui t'écrase dans le sertan!
Ta complainte de la tristesse
est pour tous encouragement
à se sortir de la détresse.

NOUVELLE ÉGLISE – NOUVEAU PEUPLE

La vie ecclésiale d'un peuple métis

par Richard Flores

Le peuple mexicano-américain du Sud-Ouest des Etats-Unis est un peuple métis. Ce sont les descendants de parents différents : espagnols, indigènes d'Amérique et maintenant américains. Le résultat du fait d'avoir plusieurs racines est qu'il n'y a aucun parent dont la culture soit identifiable. Ces gens sont d'ascendants divers et, par suite, ils ne sont les fils de personne. Cela a donné des gens marginalisés, à l'écart des principaux courants des cultures américaines et mexicaines. Aux Etats-Unis, ils sont trop mexicains pour être américains et, au Mexique, ils sont trop américains («gringo») pour être mexicains. Cette situation culturelle est en même temps et tout à la fois leur fardeau et leur plus grand don. Dans ce peuple mexicano-américain, nous assistons à la naissance d'un nouveau peuple, un nouveau peuple qui peut revendiquer pour sien tout l'héritage de ses parents, une richesse de traditions, de valeurs et d'histoire.

Dans le ministère pastoral de l'Eglise, que ce soit aux Etats-Unis ou au Mexique, cette grande richesse est souvent apparue plus comme un problème que comme une bénédiction. Que peut faire un ministre pour ces gens qui vivent et s'expriment dans une culture différente? Le langage et la théologie des Etats-Unis ne correspondent pas aux besoins de ce peuple; il en est de même de la théologie et du ministère au Mexique. Pourtant, bien qu'il s'agisse de gens qui vivent en marge des deux Eglises, le peuple mexicano-américain est un peuple qui a maintenu et nourri sa foi et qui a eu à lutter pour garder intactes ses traditions religieuses.

En dépit d'un manque de service et de compréhension de la part de l'Eglise américaine, ce sont des gens qui ont été capables de s'identifier eux-mêmes par leur foi. Quand César Chavez, qui faisait partie des Travailleurs Agricoles Unis, commença sa grève, dans les années 60 et 70,

c'est sous la bannière de Notre-Dame de Guadalupe qu'il entreprit sa marche. La bannière de Notre-Dame de Guadalupe devint le symbole qui unifiait ce peuple.

La pression pour intégrer ces gens dans le courant principal de la société américaine – comme beaucoup d'immigrants européens l'ont été – est et sera toujours une menace pour eux. Cependant une autre menace, tout aussi grande, est celle de romantiser leurs racines et leur histoire mexicaines et d'occulter le fait qu'ils vivent aux Etats-Unis d'Amérique. Les gens ont été capables de résister à l'une ou l'autre tentation, celle de l'assimilation ou celle de l'idéalisation. Mais ils ont commencé à vivre, sous un nouveau mode, leur culture et leurs traditions et cela à tous les niveaux. Ainsi la ville de San Antonio – une des premières villes mexicano-américaines du Sud-Ouest des USA – n'est pas divisée en secteurs où les mexicano-américains vivraient, distincts de ceux où vivraient les gens d'autres groupes culturels. Les quartiers de la « Petite Italie » ou de « Chinatown », à forte concentration ethnique, que l'on trouve dans les plus anciennes villes des USA, n'existent pas ici. Mais vous avez une cité où s'est développée et continue de se développer une nouvelle synthèse d'existence bilingue et bi-culturelle.

San Antonio n'est pas totalement la « Cité de Dieu » mais elle est loin d'être « la Tour de Babel ». Son histoire et ses traditions sont en train de faire d'elle le lieu de naissance d'un nouveau peuple qui, culturellement, n'est ni mexicain ni US mais « un nouvel américain ». C'est aussi le lieu de naissance d'une nouvelle Eglise, construite par les gens, réussissant là où les autres formes de ministère ont échoué. Dans ce contexte, ni les formes traditionnelles du ministère ni les formes contemporaines, post-conciliaires, venues du Mexique ou des USA, ne répondaient aux besoins de ce peuple. Dans cette situation, les expressions populaires de la foi des gens ont été l'unique source de l'identité et de l'expérience religieuses. Une nouvelle créativité était nécessaire.

1. Nouvelle fonction de la piété populaire

L'importance de l'expression religieuse a, depuis longtemps, été reconnue par les agents de la pastorale qui travaillent avec le peuple mexicano-américain. Au XVI^e siècle, l'Espagne catholique diffusa dans le Nouveau Monde les formes espagnoles de l'expression religieuse. On a catéchisé les indigènes en se servant de drames, de pièces de théâtre, d'actions rituel-

les, de symboles et d'autres méthodes catéchétiques visuelles et sensibles. Ces pratiques se sont maintenues dans notre peuple. Pour beaucoup qui ne savaient ni lire ni écrire ou qui ne pouvaient se payer le luxe de faire une retraite ou de prier une heure par jour, ces pratiques religieuses ont été des dons précieux qui nous ont permis de garder notre foi. Face à l'oppression et à la pauvreté qui constituent une bonne part de notre histoire, ces expressions de la foi nous ont unifiés et nous ont donné force en Dieu.

En de nombreux cas, les agents de la pastorale ecclésiale n'ont pas compris ces expressions de notre foi ou bien les ont tolérées, sans plus. Souvent le fait d'allumer une bougie ou de faire une promesse à un saint ou à Notre-Dame de San Juan ou de Guadalupe, ne représentait, pour l'Eglise, que de la sentimentalité superstitieuse. Cependant, pour ceux qui vivent dans cette culture et qui la comprennent de l'intérieur, on ne peut dénier la foi des gens qui s'expriment ainsi. La foi chrétienne est foi, peut-être encore en croissance mais elle n'en demeure pas moins la foi.

Connaissant cette histoire et ces traditions, on a développé une nouvelle réponse pastorale qui a pris en considération ces expressions religieuses comme des éléments-clés pour un approfondissement de la foi et de la vie chrétienne des croyants. L'élément central de cette nouvelle réponse pastorale est l'effort pour comprendre la religiosité de ces personnes à partir de leur culture et de leur expérience. Nous avons commencé à percevoir que, pour les mexicano-américains, il y a symbiose entre religion et culture. Il y a une mutuelle compénétration des deux réalités de telle sorte que l'une ne peut se comprendre sans l'autre. Par conséquent, pour comprendre les expressions religieuses de ce peuple, on ne peut porter de jugements de l'extérieur mais il faut en arriver à comprendre de l'intérieur. C'est ici que l'Eglise a besoin d'écouter, tandis que les gens prennent le temps d'enseigner ; ils enseignent avec l'histoire et l'expérience de leur vie.

La première démarche de la méthode utilisée pour les ateliers «Celebremos», est d'inviter des gens à partager les cheminements de leur foi en lien avec leurs pratiques religieuses. Si nous réfléchissons sur le mercredi des Cendres, quelles sont donc les histoires et les expériences, dans la vie des gens qui font des cendres un symbole significatif pour eux ? Pourquoi ces gens se rassemblent-ils de préférence ce jour-là pour recevoir les Cendres ? Qu'est-ce qui les amène à participer à un office du mercredi des Cendres, alors qu'il peut fort bien ne pas se dérouler en

espagnol ou qu'ils peuvent se faire réprimander parce qu'ils ne pratiquent pas d'autres jours ? Pourquoi continuent-ils de venir ce jour-là ? Ou encore qu'est-ce qui fait que la fête de Notre-Dame de Guadalupe devient pour ces gens une nouvelle aurore ? Qu'est-ce qui en fait le point focal de nombreuses célébrations ? L'exploration des expériences du peuple qui se dessinent dans leurs expressions de foi est importante : elle est la clé de notre ministère pastoral.

Une fois que les gens ont commencé à parler et à réfléchir sur leurs expériences religieuses et sur les symboles qu'ils utilisent – tels que cendres, eau, fleurs – nous commençons une réflexion sur l'usage de ces mêmes symboles dans l'Écriture. Nombre de symboles qui sont utilisés sont des symboles bibliques que les premiers missionnaires ont employés pour les enseigner. Le besoin de réfléchir sur ces symboles bibliques est donc important. Les traditions du peuple sont réelles et précieuses, mais, comme pour toutes les expressions religieuses y compris les sacrements, il y a toujours place pour une plus grande compréhension et pour une catéchèse approfondie.

Quand nos expressions religieuses cessent de se développer et de tendre vers une meilleure compréhension dans la foi, elles deviennent du folklore et de la dévotion. Allumer une bougie à Notre-Dame de Guadalupe, communier tous les jours, peuvent devenir simple dévotion et non expression de la foi chrétienne qui appelle notre solidarité avec les gens dans le Christ. De ce point de vue, une catéchèse biblique devient partie importante de ce processus. A ce stade, nous tentons de découvrir la profondeur des symboles bibliques et de leur permettre de consonner avec les expériences populaires. Ce qui commence à se produire, c'est que les valeurs identifiables comme traditionnelles, sont renouvelées et illuminées par l'interprétation biblique actuelle. Les traditions que les gens ont depuis longtemps revendiquées comme leurs et dans lesquelles ils se sentent à l'aise, prennent une nouvelle signification à la lumière de leur propre expérience.

Un troisième aspect de ce processus est le développement des célébrations religieuses à la lumière d'une nouvelle interprétation contemporaine. Quand nous réfléchissons plus profondément à la manière dont ces expressions religieuses nous aident à vivre la réalité quotidienne, nous commençons à découvrir des modes de célébrer ces symboles et traditions dans nos expériences vécues. Quelques exemples de la manière dont

cela s'est enraciné dans la communauté et dans la vie des gens montreront la profondeur de ce processus.

La « posada » est une coutume mexicaine traditionnelle : c'est le drame rituel de Marie et de Joseph à la recherche d'un logement, la nuit avant la naissance de Jésus. Une partie du drame montre Marie et Joseph qui vont de maison en maison, en quête d'un lieu pour séjourner ; il décrit les rejets successifs avant d'arriver au lieu qu'on leur laisse. La scène se joue dans le quartier avec beaucoup de chants et une « fiesta » dans la maison où l'on permet à Marie et Joseph de demeurer. La coutume vient bien du Mexique, mais elle a changé considérablement. Dans bien des endroits au Mexique, la posada a été réduite à une aimable réception mondaine sans signification religieuse. Dans le Sud-Ouest des Etats-Unis, la posada se pratique de plus en plus et s'est donnée des formes actuelles. Ainsi dans une de ces posadas, on voit Marie et Joseph chercher refuge à l'hôtel de ville ou au bureau de bienfaisance et même au presbytère : de partout, ils sont rejetés.

Récemment, plusieurs paroisses ont célébré le Chemin de Croix dans les rues du quartier le Vendredi Saint. Dans l'une de ces paroisses, la procession s'est déroulée au milieu de grands ensembles qui sont le théâtre de violences toute l'année ; l'une des stations se trouvait placée au lieu même où un crime de sang avait été commis l'année précédente. De tels exemples qui viennent des expériences de vie des gens sont la preuve que se mettent en place de nouveaux modèles d'évangélisation et de témoignage pour l'Eglise.

Ce qui se développe, c'est la naissance de nouvelles traditions qui ont leurs racines dans les traditions populaires. On a réfléchi sur ces traditions au moyen de l'écriture et on les a resituées dans l'expérience des gens. Ces traditions leur donnent une nouvelle identité qui les conduit non à la passivité mais à l'action. Le résultat en est de nouvelles actions pastorales qui utilisent les anciens symboles sous des formes nouvelles et qui apportent un renouveau religieux dans la communauté mexicano-américaine.

2. Nouvelles expressions de l'action politique chrétienne

La réalité des mexicano-américains a été celle de la marginalisation et de la pauvreté. Si l'Eglise, de diverses façons, ne s'est pas montrée très sen-

sible aux expressions religieuses et à la vie du peuple, il en a été de même dans les domaines sociaux et politiques. En de nombreux cas, les lois ont été interprétées pour garder les mexicano-américains hors du processus politique et les tenir isolés de la vie sociale du pays. Si quelqu'un désirait progresser socialement, il devait rejeter sa culture et son héritage en faveur de la culture « dominante ». Bien des gens ont changé leur nom mexicano-américain pour s'en donner un plus « acceptable » en vue d'obtenir un bon job. Bien des gens ont cessé de parler espagnol et ont tout fait pour que leurs enfants ne parlent qu'anglais.

Dans le domaine politique, beaucoup d'efforts ont été faits pour obtenir une toute petite part de reconnaissance. Dans le passé, ces efforts couvrirent un large éventail d'activités, depuis l'appui donné à certains candidats politiques jusqu'au développement de notre propre parti politique, le « Razada Unida Party ». Mais situation et climat politiques n'ont pas changé.

Cependant, une expérience politique fonctionne depuis presque dix ans maintenant. C'est le développement d'une organisation communautaire de base appelée COPS (Communautés Organisées pour le Service Public). Le COPS est le résultat de l'initiative de quelques personnes désireuses de faire quelque chose pour la communauté. C'est une organisation qui se développe et travaille à partir de la base. L'Eglise a toujours eu une attitude de soutien et de guide à son égard mais elle ne guide ni le travail ni les méthodes à utiliser pour atteindre ses buts. L'organisation est implantée dans nombre de paroisses catholiques, dans les quartiers pauvres à majorité mexicano-américaine. L'Eglise offre sa présence et des équipements mais ne contrôle pas l'animation du groupe. Les leaders du COPS sont des gens du quartier qui ont considéré comme de leur travail de s'attaquer aux problèmes qui pèsent sur leurs communautés. Le COPS a eu six présidents; tous ont été des femmes sauf un.

Le but de l'organisation est de structurer les gens à l'intérieur de solides communautés locales en obtenant un large support de la base. Avec cette aide, ils affrontent les organismes gouvernementaux de la ville ou de l'état pour qu'ils remplissent leurs obligations légales et publiques à l'égard de ces communautés. De nombreux problèmes auxquels ils ont travaillé ont été ignorés des années durant : problème de drainage, besoin de parcs, de meilleures routes, d'un meilleur système d'éducation. Ce n'est pas par hasard si, lors des dernières élections, le nouveau gouverneur du Texas a passé la journée des élections dans les quartiers de San

Antonio où le COPS est le plus fort ; le week-end suivant, il était présent à la convention du COPS qui rassemblait environ 5.000 personnes.

Soutien et facilités ont toujours marqué les relations entre l'Eglise et le COPS. Celui-ci a été le bras de la justice sociale de l'Eglise dans la communauté mexicano-américaine. Les anciennes méthodes d'Action catholique avaient fait faillite jusqu'au jour où le peuple commença à penser par lui-même et pour lui-même.

De nouveaux responsables sortent de cette expérience. La formation des animateurs qui en est une partie, introduit également de nouveaux responsables dans la communauté ecclésiale. L'impact fait surgir aussi une nouvelle ecclésiologie, ecclésiologie marquée par le service et le témoignage envers la communauté ; l'action collective apporte vie à la communauté et pas seulement à l'individu. Ce nouveau modèle a pris aussi son essor ailleurs. Quelques-unes des plus grandes villes du sud-ouest des USA ont des organisations sur le modèle du COPS : l'œuvre de base est de se développer en vue d'une union d'organisations à l'échelon national et suivant les méthodes du COPS.

L'expérience est importante pour beaucoup de motifs, surtout pour l'Eglise. Cette expérience a montré que les menaces de sécularisation et d'urbanisation qui frappent les masses ne doivent pas conduire à une aliénation qui aboutirait à l'athéisme. Au contraire, ce qui en résulte, c'est une nouvelle action pastorale basée sur la foi à partir de la masse des pauvres, qui conduit à une action collective pour le bien des personnes. Ce que nous expérimentons, c'est un pont qui se construit entre la foi et l'action collective des gens.

3. Nouvelles expressions ecclésiales

Des groupes bibliques ou communautés de base (CEB), tels qu'on les connaît en Amérique latine ne sont pas nouveaux pour l'Eglise. Cependant, la forme qu'ils prennent dans le Sud-Ouest des USA est importante pour les croyants. La transplantation des communautés d'Amérique latine aux Etats-Unis n'a pas marché ; mais le modèle de la paroisse telle qu'elle existe aux USA, n'a pas pris non plus. Ni l'un ni l'autre n'ont leurs racines dans l'histoire et la réalité du peuple. Cependant, un nouveau modèle de communautés commence à prendre forme dans le Sud-

Ouest des USA. Ce nouveau modèle prend forme grâce aux recherches faites sur les traditions religieuses et sur l'animation forgée dans le COPS.

L'usage des traditions religieuses en référence à une base scripturaire donne aux gens une nouvelle compréhension et une nouvelle faim de la Parole de Dieu. Ils commencent à se servir de l'Écriture comme de leur bien propre et à la relier à leur vie et à leurs expériences.

En même temps que leur réflexion sur l'Écriture, les personnes sont impliquées dans l'action et dans l'animation qui leur viennent de leur expérience du COPS. Ici, on réalise bien que la réflexion sur la Parole sans l'action est vaine, mais également que l'action sans la réflexion est vide de sens. Une nouvelle synthèse, une nouvelle praxis est en train de croître à partir de la réalité vécue par les gens, utilisant leurs traditions et expressions religieuses, avec la formation à la responsabilité et au sens de la communauté développés au sein du COPS.

4. Dons de la nouvelle communauté

Les dons particuliers de la communauté mexicano-américaine ont été niés pendant de nombreuses années, tant par la société que par l'Église. Cependant, cela commence à changer. Une nouvelle façon de vivre en communauté bourgeoise et se fait connaître de diverses manières. La manifestation d'une nouvelle tradition religieuse, qui n'est ni mexicaine, ni américaine, prend forme de manière concrète.

Dans les quartiers se fait jour l'expression d'un nouvel art religieux et sacré. Vous ne le trouverez pas dans les musées ni dans les églises mais dans les grands ensembles où vivent les pauvres. Ce nouvel art sacré se présente sous forme de peintures murales dans les cités. Ces peintures murales sont une synthèse du neuf et de l'ancien ; elles reflètent la nouvelle vie de la communauté. Ce n'est pas par hasard si c'est au milieu de cette pauvreté que ces peintures religieuses marquent la présence de l'Église. Même dans la souffrance des gens, dans ces maisons qui ne sont pas les leurs, ils sentent le besoin d'exprimer cette nouvelle vie qui croît à partir de leurs propres expériences du Christ. Avant la peinture de ces fresques, les murs de ces ensembles étaient recouverts de graffiti qui ont maintenant totalement disparu. Il faut mentionner aussi que ces peintures murales ne sont pas dues aux anciens de la communauté qui tenteraient de rendre plus propres ces habitations mais ce sont les jeunes de

ces cités qui expriment la nouvelle naissance culturelle qui se produit en leur milieu.

C'est à eux aussi que l'on doit la naissance d'une nouvelle musique dans la communauté. La musique « mariachi » a été fort longtemps une caractéristique du sud-ouest américain. Mais bien que cette musique vienne du Mexique, ce n'est pas la musique populaire. Cela tend à changer. Dans les églises, on entend maintenant ce que l'on appelle la musique « conjunto ». C'est une musique qui vient tout à la fois de la musique mexicaine et de la musique de l'ouest américain. On l'entend dans les quartiers, dans les bars et les stations de radio mais aussi dans les églises. C'est une musique populaire qui commence à prendre également racine dans les services religieux. Très souvent, des musiciens qui ont joué au club local le samedi soir, jouent le dimanche matin à l'église, en utilisant les mêmes instruments et le même style musical. D'où une pléiade de nouveaux musiciens et compositeurs qui en arrivent à écrire ensemble leur propre musique et à publier leurs propres chansons.

Une autre manifestation est celle du drame religieux. En 1981, un jeune directeur, Osvaldo Rodriguez, vint de New York à San Antonio pour monter une production sur Notre-Dame de Guadalupe pour le 450^e anniversaire de son apparition. La pièce, *Madre del Sol*, obtint un énorme succès. Elle fut choisie comme l'une des dix meilleures pièces jouées cette année-là à San Antonio. Elle fut montée par les gens du cru, employant des acteurs et des musiciens locaux, avec une musique originale due à un compositeur du lieu. C'est une pièce en trois langues : nahuatl, espagnol et anglais : elle a été choisie pour représenter la ville au Mexique.

Un aspect unique de cette Eglise du Sud-Ouest des USA est la relation qui existe entre le peuple et le clergé. L'Eglise officielle, par son témoignage dans les camps de migrants, les piquets de grève, le COPS et d'autres secteurs encore, apparaît comme co-opérant au Royaume. L'écart entre clercs et gens est en train de se résorber, puisque les deux groupes en arrivent à voir les dons particuliers et les rôles complémentaires des autres.

L'Eglise, portant le souci de la vie de foi des personnes, s'est posée en tout temps la même question : comment exprimer la foi, comment vivre notre foi et comment arriver à faire une communauté avec les autres ? Les questions ne changent pas, mais nos efforts pour y répondre doivent se renouveler à chaque génération.

Dans le Sud-Ouest des Etats-Unis, ce sont les gens qui parlent pour eux-mêmes. Ces mêmes personnes, dont la culture était autrefois un problème à résoudre, sont aujourd'hui porteuses d'une nouvelle tradition et de bienfaits inattendus. Ceux qui avaient vécu avec des réponses qui n'étaient pas leur œuvre, en ont trouvé d'autres qu'on ne pouvait attendre. Ils sont en train de créer une nouvelle théologie et une nouvelle Eglise nées de leurs expériences de peuple pauvre, marginalisé, mais cependant croyant.

Richard Flores
Mexican American Cultural Center

San Antonio
Texas USA

traduit de l'américain

ANGOLA : UNE CULTURE MÉTISSÉE ?

par Manuel Gonçalves

Il peut sembler étrange que l'on ose appliquer au concept de culture, le qualificatif qui fait partie du titre. Mais, pour le comprendre, il suffira de se rappeler que la culture, en tant que donnée humaine vitale, est une réalité ouverte et évolutive. De même que la personne humaine a besoin de la vie en groupe, de même les cultures demandent dialogue et enrichissement mutuels. Je dirais plus : répondant aux mêmes exigences humaines de fond, les cultures ont, en profondeur, plus de points communs que la diversité d'expressions ne pourrait le laisser paraître.

En d'autres termes, la culture est une réalité dynamique. Elle évolue, régresse, avance... Stagner équivaut pour elle à une régression. L'histoire ne montre-t-elle pas que les peuples se perfectionnent davantage quand ils se trouvent placés en des endroits où les relations humaines sont plus fréquentes ? C'est peu de dire que les cultures *peuvent* se rencontrer. Elles *doivent* se rencontrer dans le dialogue, se fécondant mutuellement. La culture mérite le même respect que la personne... Si une culture en « digère » une autre, non seulement il y a destruction d'éléments culturels et même d'un système culturel, mais on tue jusqu'à l'âme d'un peuple, on pratique une certaine forme d'ethnocide. Des conditions sont donc nécessaires pour que la rencontre des cultures soit acceptable. La liberté de rencontre et d'échange, c'est-à-dire la liberté d'acceptation des valeurs proposées, est certainement la plus évidente.

Le colonialisme portugais en Afrique a eu les mêmes défauts que les autres colonialismes. Il ne manque pas de gens pour témoigner qu'il eut aussi quelques vertus. De la même façon, la mission en Afrique – aujourd'hui lusophone – fut marquée par l'environnement colonial. Plus qu'ailleurs, dit-on habituellement. Cependant, l'Eglise qui s'est formée, est à l'heure actuelle, bien assumée par le peuple – moins dans certains

sous-groupes, plus dans d'autres, c'est évident. Aujourd'hui, le peuple, culturellement libre, peut faire le pari de porter l'Évangile aux racines de sa culture.

Que s'est-il passé en Angola ? La culture portugaise s'est-elle métissée avec la culture angolaise, au moins dans certains coins du pays ? Que dire d'une Église résultant d'un tel contexte socio-culturel ? Une réponse exhaustive exigerait une étude plus approfondie et plus ample que celle présentée ici. Toutefois, je vais me risquer à fournir quelques éléments de réponse qui me semblent justes.

Je prends le métissage culturel dans un sens large : l'intégration totale des éléments culturels reçus d'une autre culture – même s'ils ont été imposés – à condition qu'ils n'aient pas fait disparaître les traits fondamentaux de la culture traditionnelle. Il s'agit d'un concept dont les contours sont difficiles à délimiter concrètement, étant donné les degrés différents qu'il peut y avoir dans l'accueil des éléments inculturés, exactement comme un métissage de races peut présenter plusieurs variétés de coloration de la peau. Je place ce concept entre deux extrêmes, d'une part, une désagrégation, par confrontation, du système culturel et, d'autre part, le minimum d'acceptation d'éléments sans grande signification.

1. *Quelques données historiques*

Le premier contact de l'Europe avec un des peuples de l'Angola – tel qu'on le nomme aujourd'hui – eut lieu quand le navigateur portugais Diego Cam arriva chez les bakongo, en 1483. À l'issue de ce premier voyage, quatre portugais furent retenus à la cour des Mani-Kongo, le roi Nzinga-a-Nkuwu. En contrepartie, quatre hommes du pays furent emmenés à Lisbonne. Cet échange, apparemment hostile, fut finalement un facteur de rapprochement qui conduisit à d'autres rencontres et à

1/ D. HENRIQUE fit ses études à Lisbonne et à Rome, pendant 13 ans, avant d'être ordonné en 1519. Reparti au Kongo comme évêque, en 1521, il rencontra des circonstances défavorables pour un apostolat efficace. Revenu en Europe en 1529, il serait sans doute décédé pendant le voyage de retour au Kongo, en 1539. Cf. Mgr Gabriel-Manuel NUNES, *Angola – cinco séculos de cristia-*

nismo, p. 82 et Ralph DELGADO, *Historia de Angola*, 1 vol., pp. 119-124.

2/ Bulle *Dum Diversa* du 18.6.1452: « illorum personas in perpetuam servitutum redigendi... concedimus facultatem » in Paiva MANSO, *Bullarium Patronatus Portugaliae in ecclesiis Africae, Asiae atque Oceaniae*, vol. 1, p. 22.

l'envoi de personnes : ces premiers visiteurs avaient été traités comme des princes par le roi du Kongo et par le roi du Portugal.

Le voyage de 1490-91 amena la réponse à une demande de Nzinga-a-Nkuwu : le roi portugais lui envoyait un groupe de techniciens, professeurs et missionnaires. Les six premiers missionnaires étaient six franciscains. Vers la fin de 1491, après une évangélisation aussi rapide qu'inconsciente, une grande partie de la famille royale et de la cour reçurent le baptême. Pour plusieurs raisons, Nzinga-a-Nkuwu et beaucoup de gens de sa cour reprirent leurs pratiques religieuses traditionnelles. Mais son fils, Mbemba-a-Nzinga – que les portugais avaient appelé Alphonse I^{er} et qui avait été élevé à Lisbonne pendant dix ans – se révéla un apôtre fervent du christianisme tout au long de son règne de trente-sept ans (1506-1543). Le premier évêque bantou, Mgr D. Henrique, titulaire d'Utica, fut le fils du roi Alphonse I^{er}.

Les relations avec Lisbonne étaient excellentes. Les deux rois se considéraient comme des frères et communiquaient entre eux assez régulièrement. Mais bientôt commencèrent à arriver des plaintes des Mani-Kongo sur la mauvaise conduite de beaucoup de portugais et la médiocre qualité de certains missionnaires. L'entente initiale entre portugais et bakongo fut détruite à la suite de circonstances défavorables et de la cupidité des commerçants européens.

Le Portugal était un pays de moins d'un million d'habitants. Le commerce fructueux avec l'Orient et la colonisation du Brésil commencée 32 ans après sa découverte, absorbaient l'attention de Lisbonne. Il n'y avait donc pas d'autorité pour freiner les abus des commerçants. L'intérêt porté au développement des relations avec le Kongo était médiocre, d'autant plus que les européens résistaient difficilement aux maladies du pays.

Profitant de l'esclavage de type familial qui existait au Kongo – tout comme dans les autres royaumes du territoire – les colons de Sao Tomé et du Brésil intensifièrent le trafic des esclaves outre-Atlantique. La mentalité de l'époque facilitait cet horrible commerce. Cependant, en vue d'apaiser les consciences, on invoquait les avantages du baptême et du salut des âmes. N'était-il pas vrai que le Pape Nicolas V avait donné aux portugais l'esprit de croisade, le « droit » de conquérir les terres des infidèles, c'est-à-dire des non-chrétiens, et de réduire ces peuples à l'esclavage² ?

Ce fut donc le commerce des esclaves, avec la coopération du roi et des habitants du pays, qui envenima les bonnes relations initiales. Avec le temps, le Kongo entra dans une crise dont il n'était pas sorti encore en 1888, date de son intégration dans la colonie de l'Angola. Ne se sentant pas en sécurité au Kongo, les portugais fondèrent Luanda en 1575, avec l'intention d'y annexer quelques territoires de l'intérieur. Le fleuve Kwanza, navigable sur plus de 200 km, devint la principale voie de pénétration. Ainsi fut conquise Kambambe en 1604³. A partir de la côte, les portugais rayonnèrent ; ils fondèrent Benguela en 1617 puis – avec des groupes de colons venus du Brésil – Moçamedes en 1786 et, plus tard, Novo Redondo. Vers ces centres européens, comme à Luanda, affluaient les habitants de l'intérieur, certains pour s'y installer définitivement, d'autres pour les besoins de leur commerce. L'exploitation de l'intérieur du pays, en dehors du bassin de la Kwanza et de la région peuplée par les Kimbundu, n'a en fait commencé que vers le milieu du XIX^e siècle. Bien sûr, on avait fondé quelques postes militaires comme Kakonda, au XVII^e siècle, mais les portugais ne tenaient en aucune manière l'intérieur du pays.

J'expose ces faits pour qu'on puisse bien comprendre ce qui suit et pour montrer combien il est faux de dire que le Portugal a colonisé l'Angola pendant 500 ans. Vers la fin du XVI^e siècle, il n'était présent que sur la côte et n'avait pénétré qu'un peu vers l'intérieur. En ce qui concerne la domination politique du territoire, elle ne fut effective qu'au XX^e siècle. En fait, l'Angola fut une conquête militaire qui s'étendit de la moitié du XVI^e siècle jusqu'aux environs de 1930.

Cela signifie que la présence culturelle portugaise fut de type colonial mais restreinte et très tardive pour la majorité de la population. L'attitude des conquérants fut inévitablement une attitude d'ethnocentrisme : à cette époque, on ne pensait pas encore au respect d'une culture différente de la sienne.

3/ «Ngola» était un royaume situé sur la rive gauche de la Kwansa ; les Portugais finirent par en adapter le nom à leur langue et à l'étendre à l'ensemble du territoire.

4/ On calcule qu'entre 9.000 et 12.000 esclaves, en moyenne par mois, auraient été emmenés d'Angola vers le Brésil, l'Europe et l'Amérique du

Nord. Au Brésil, entre les années 1550 à 1850, 3.500.000 esclaves seraient entrés, venus principalement de l'Angola, mais aussi du Bénin, du Nigéria et du Ghana. Voir Chaves Gladstone MELO, *A presença africana na cultura brasileira*, dans *Ultramar*, n° 2/1972, p. 31.

L'influence culturelle prédominante des portugais s'est donc fait sentir surtout autour des villes, du xvi^e au xviii^e siècle : là se trouvent les lieux de métissage les plus importants.

Mais il y a un point négatif dont il faut tenir compte. Le Portugal pratiquait la déportation pénale pour les crimes de droit commun et les délits politiques, comme cela se passait aussi dans d'autres pays ; cette pratique ne fut abolie par la législation portugaise qu'en 1932. Il s'ensuit que bon nombre de ces européens des centres ou des postes militaires étaient, soit des déportés, soit d'anciens condamnés. Il est évident que ce n'est pas là les gens les mieux indiqués pour la colonisation d'un pays et pour l'établissement de liens pacifiques entre races.

*
* *

Pour comprendre le problème angolais, il faut encore évoquer une question : la dépendance du Brésil.

Quand, au xvi^e siècle, on constata qu'il était impossible d'obliger les indiens brésiliens à travailler comme esclaves – soit parce qu'ils s'enfuyaient, soit parce que les missionnaires s'y opposaient – on alla chercher les esclaves en Afrique. A partir du xvi^e siècle, l'Angola devint un réservoir d'esclaves pour le Brésil ; le pays était considéré en fonction du Brésil et à son service. Ce n'est qu'avec l'abolition de l'esclavage que l'Angola se libéra de la tutelle du Brésil ⁴.

Ainsi nous comprenons mieux pourquoi, lorsque les hollandais eurent pris Luanda en 1640, ce fut du Brésil que vint, huit ans après, l'armée de reconquête ; on comprend également qu'il y ait eu des colons et des missionnaires brésiliens en Angola ; que des cultures comme le café et le sucre aient été introduites ; que le diocèse de Luanda dépende de celui de San Salvador de Baia de 1676 jusqu'à la moitié du xix^e siècle ; on comprend mieux enfin qu'au moment de l'indépendance du Brésil en 1822, il y ait eu à Benguela et à Luanda, un double mouvement politique, l'un prônant l'intégration au Brésil, l'autre partisan d'une pleine autonomie face au Brésil et au Portugal.

*
* *

Il faut ajouter une autre information relative au travail missionnaire ⁵.

Le diocèse du Kongo fut créé en 1596 mais, en 1627, le cinquième évêque, portugais comme tous les autres, fut muté à Luanda. Avec le temps, l'évêque résidentiel fut appelé évêque d'Angola et du Kongo, titre qu'il porta jusqu'à la réorganisation ecclésiastique de 1940. Jusqu'au XIX^e siècle, franciscains, jésuites, capucins et carmes formaient les groupes de missionnaires les plus importants. Ils se sont répandus surtout dans le Kongo, à Luanda et dans l'intérieur jusqu'à Malanje. C'était un apostolat difficile à cause des maladies, du manque de moyens et de personnel, des difficultés de communication et des guerres incessantes. Malgré cela, il y eut des communautés florissantes. Le premier catéchisme en langue kikongo fut imprimé en 1624, celui en langue kimbundu, en 1642. A Luanda, les jésuites avaient un collège renommé qui servit parfois de séminaire. Il y eut toujours quelques membres du clergé autochtone.

Aux difficultés propres à la mission, vinrent s'ajouter, au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, les persécutions religieuses au Portugal ; d'abord, l'expulsion des jésuites de tous les territoires sous juridiction portugaise ; et, en 1834, au Portugal, la dissolution de tous les ordres et congrégations de religieux. En 1860, en Angola, on ne comptait plus que quatorze prêtres : portugais, brésiliens et anglais ⁶.

Ces données nous permettent d'affirmer qu'il n'y a pas eu de véritable domination portugaise sur l'Angola jusqu'au partage de l'Afrique par l'Europe, en 1885. La mission, elle aussi, ne donna que de faibles résultats jusqu'en 1867-1881, dates auxquelles les missionnaires spiritains

5/ L'œuvre fondamentale sur l'histoire religieuse et civile de l'Angola est la collection de documents réalisée par le P. Antonio BRASIO, *Monumenta Missionaria Africana* (15 volumes dont 2 ne sont pas encore publiés) et *Monumenta Missionaria Spiritana* (5 volumes). La première collection va jusqu'à la fin du XVIII^e siècle.

6/ Mgr Gabriel-Manuel NUNES, *o.c.*, p. 267.

7/ De cette première mission il reste, par exemple, la dévotion populaire à quelques sanctuaires de la région de Luanda, surtout celle à ND de Muxima ou à l'Immaculée-Conception. Bien qu'il soit de façon significative situé près d'un fort portugais,

sur les rives de la Kwansa, le temple de Muxima (XVII^e siècle) attire une foule d'Angolais pendant l'année. La dévotion à ND de Muxima, bien que teintée de superstition, est enracinée dans les traditions et les coutumes du peuple kimbundu, même chez ceux qui ne sont pas chrétiens.

8/ Le « luso-tropicalisme » est une théorie du sociologue brésilien, Gilberto FREIRE, laquelle fait mention d'une capacité spécifique des Portugais pour le métissage racial et culturel ; le Brésil en serait un exemple. Les théoriciens du colonialisme portugais ont utilisé cette théorie durant les années 60.

arrivèrent en Angola. Nous devons, par conséquent, distinguer une première phase du travail missionnaire jusqu'à ces dates, puis une deuxième phase ensuite.

La première étape fut héroïque et difficile mais en raison du manque de continuité, elle donna peu de fruits⁷. La deuxième étape, on la doit presque entièrement à l'Eglise actuelle en Angola.

La première phase se caractérisa par un engagement politique étroit, selon la mentalité de l'époque. La deuxième fut beaucoup plus indépendante du pouvoir politique jusqu'en 1941, date à laquelle le gouvernement portugais donna aux missionnaires un statut équivalent à celui de fonctionnaires. C'est surtout à partir de cette date que certains missionnaires n'ont pas été assez critiques par rapport aux théories de la «portugalité» et du «luso-tropicalisme»⁸. Ils ne se sont pas non plus opposés à l'usurpation des terres et au travail forcé. Mais il y en eut qui l'ont fait et qui en ont subi les dures conséquences.

Enfin, malgré ces limites et d'autres encore, humainement compréhensibles, les chrétiens d'Angola, catholiques et évangélistes, constituaient environ 60 % de la population en 1970 et l'Eglise présente, aujourd'hui, une vitalité riche d'espérance.

2. Le métissage biologique et culturel

Le développement de la première partie de cet article peut nous sembler inutile. Cependant, il représente quatre siècles d'histoire. Il facilitera la compréhension de ce qui nous occupe maintenant et qui constitue l'objectif majeur de ce travail : l'évaluation quantitative, qualitative et sociale du métissage en Angola et sa signification pour l'Eglise.

Que l'Angola soit resté lié au Brésil pendant trois siècles, soumis à ce pays, économiquement et démographiquement, je viens de l'expliquer ci-dessus. Une question peut nous venir à l'esprit : puisque le Brésil est généralement cité comme un exemple de culture métissée – du moins en partie – que les portugais ont créée jusqu'au xx^e siècle, et puisque les théoriciens du colonialisme portugais justifiaient habituellement la continuité coloniale en Afrique par l'exemple du Brésil, est-ce que l'Angola constitue aussi une société multi- raciale ? Le milieu brésilien, fortement métissé et comportant une co-existence interraciale (n'oublions pas

cependant que les noirs sont au bas de l'échelle sociale), aurait-il influencé la culture angolaise ?

La réponse est négative. Premièrement, l'Angola ne s'est jamais trouvé dans la situation du Brésil. Ensuite, les contacts avec le Brésil se sont pratiquement arrêtés avec l'abolition de l'esclavage.

Avant 1850, le nombre annuel d'immigrants au Brésil se situait autour de 1.000 tandis qu'arrivaient environ 31.000 esclaves africains ; les blancs représentaient 35 % de la population brésilienne, les métis 45 % et les noirs 20 %. Avec l'abolition de l'esclavage interne en 1880, l'immigration européenne monta en flèche, constituée surtout de portugais et d'italiens. En 1950, pour une population estimée à 52 millions d'habitants, les blancs représentaient 62 %, les métis 27 % et les noirs 11 %.

Quant à l'Angola, les blancs ne représentaient qu'1 % de la population en 1920 et les métis atteignaient le même pourcentage en 1950. En 1960, les africains constituaient 95 % de la population totale⁹. Quand la guerre d'indépendance éclata en 1961, l'état portugais accéléra l'envoi de portugais en Angola et le métissage augmenta. Mais en 1974, peu avant l'indépendance, les blancs arrivaient à 6 % de la population et les métis atteignaient 2 % seulement.

Entre Angola et Brésil, l'évolution raciale fut, par conséquent, différente. En Angola, les africains vivaient sur leur terre et leurs cultures. Les noirs du Brésil, au contraire, avaient été brutalement déracinés, parfois dès l'enfance, et contraints de s'adapter au nouveau milieu afin de survivre. De la rencontre des deux races – européenne et africaine – naquirent, surtout jusqu'à la fin de l'esclavage, de nombreux métis ; ils possédaient une plus grande facilité d'inculturation dans le milieu euro-tropical dominant car ils étaient libres. En 1658, un auteur portugais bien connu écrivait : le Brésil, « c'est l'enfer des noirs, le purgatoire des blancs et le paradis des métis »¹⁰.

9/ Données extraites de Gerald BENDER, *Angola sous la domination portugaise*, 1980, pp. 45 et suivantes.

10/ L'auteur est Francisco Manuel de MELO cité dans *Ultramar*, n° 2/1972, p. 35.

11/ C'était le calcul fait par les autorités portugaises. Voir Gerald BENDER, *op. cit.*, p. 54. Le gouvernement actuel de l'Angola assure que la population du pays dépasse effectivement les 7 millions.

Ainsi donc, si la théorie du luso-tropicalisme peut être appliquée au Brésil, elle est inconcevable, par contre, en Angola. Cette théorie ne fut qu'un rêve des hommes politiques de Lisbonne, et un rêve illusoire. Au temps du colonialisme en Angola, le milieu urbain était européen avec une coloration tropicale. Mais le milieu rural où vivait la grande majorité de la population, était africain en dépit de la législation et de l'administration portugaises.

métis et métissage en angola

Le métissage racial était inévitable surtout parce que l'immigration des femmes européennes resta peu élevée jusqu'en 1950. On constatait que les européennes étaient encore moins résistantes que les hommes aux maladies du pays. A partir de 1950, le gouvernement de Lisbonne favorisa une colonisation rurale planifiée avec des groupes de familles européennes. Ces « colonatos », comme on les désignait, avaient pour but de promouvoir le développement agricole et l'approvisionnement du pays. Jusque-là – et le fait se renouvellera par la suite – les portugais privilégiaient le commerce et non l'agriculture.

Le métissage biologique se produisit, bien sûr, surtout dans les régions où les européens étaient les plus nombreux, c'est-à-dire dans les villes de Luanda, Benguela et Moçamedes, dans les postes militaires comme Kakonda et dans les zones de plus ancienne colonisation comme dans la bande de terre qui va de Luanda à Malanje et à Huila. En 1950, il n'y avait que 53.400 métis en Angola. Il n'existe pas de données pour une estimation valable au moment de l'indépendance. En effet, un recensement officiel, commencé en 1970, n'a pas été complété ni publié en raison de défauts dans la technique de réalisation. Cependant, en 1974, l'opinion générale estimait que les métis angolais ne dépassaient pas 70.000. Si nous ajoutons à ce chiffre les 40.000 cap-verdiens en grand nombre métis qui se trouvaient en Angola, le total serait de 100.000 environ pour une population totale – y compris les blancs – estimée à 5.800.000 habitants¹¹. Les pourcentages les plus importants de population métisse ne se trouvaient pas en Angola mais dans les Iles du Cap-Vert et de Sao Tomé où ils s'élevaient respectivement à 70 et 7 %.

On ne peut pas dire que le métissage culturel accompagne invariablement le métissage biologique. Je n'oserais pas qualifier de métis culturels les métis raciaux. Ces derniers étaient nombreux en Angola; élevés en

milieu européen, seuls leurs cheveux et la couleur de leur peau révélaient leur origine. A mon avis, plus proches de la culture angolaise seraient certains européens pauvres qui vivaient dans la forêt avec leur épouse africaine, et l'un ou l'autre de ceux qui habitaient la grande banlieue de Luanda, les « muceques ». Ce sont les enfants de ces couples qui pourront être considérés au sens strict comme métis culturels. Dans un sens plus large, peut-être pourrions-nous attribuer le nom de métis culturels à certains angolais noirs ayant des racines africaines incontestées, mais dont les parents, grands-parents et eux-mêmes ont baigné dans le milieu citadin de Luanda et de Benguela ; ils ont constitué – avec d'autres métis et d'autres africains moins européens – la bourgeoisie africaine qui, dès la moitié du XIX^e siècle, s'imposa dans la vie sociale et culturelle de la capitale angolaise ¹². En général, si les métis vivaient en milieu européen, ils devenaient culturellement européens. S'ils vivaient au village ou au quartier d'origine, ils demeuraient culturellement africains.

La politique culturelle suivie par le gouvernement portugais, en imposant la langue et l'organisation sociale d'Europe et aidée par le complexe de supériorité culturelle que l'on observait chez les européens, ouvrit le chemin à un métissage culturel en défaveur de la culture africaine. La scolarisation croissante accéléra ce processus. Cette politique fut intentionnellement suivie par celle de « l'assimilation ». En effet, on considérait comme « assimilés » tous ceux qui parlaient le portugais, avaient des papiers et vivaient selon le mode de vie des portugais.

A quel degré de métissage culturel cette politique a-t-elle conduit ? Il est difficile de le dire. Cependant, la quantité d'« assimilés » fut toujours restreinte. On en comptait quelque 50.000 en 1950. Avec l'effort fait en faveur de la scolarisation après 1961, ce nombre augmenta mais il n'a jamais été élevé. Toutefois, au moment de l'indépendance, aux alentours des villes de la région où les portugais exerçaient la plus grande influence depuis le XVI^e siècle, bon nombre d'enfants et de jeunes connaissaient mal ou tout simplement ignoraient la langue de leurs ancêtres. Ainsi, l'indé-

12/ L'Américain Hamilton RUSSEL résume ainsi l'ambiance culturelle de Luanda entre 1926 et 1940 : « 39.000 africains, 6.000 européens et 5.500 métis vivaient côte à côte dans la ville de Luanda. Les enfants jouaient ensemble et participaient également aux croyances magico-religieuses

africaines. La tradition africaine dominait les festivités carnavalesques, les danses populaires, l'art culinaire et certaines modes vestimentaires... » *Literatura africana, literatura necessaria*, 1-Angola, p. 52.

pendance politique en Angola fut-elle ressentie simultanément comme une indépendance culturelle. Un détail curieux mais significatif: les femmes des villes, après l'indépendance, ont repris, au moins de temps en temps, le costume et les coiffures d'autrefois que beaucoup avaient oubliés ou dont elles avaient honte pendant la période coloniale.

Un autre point à discuter, ce serait celui de la coexistence raciale. C'est ici que les généralisations sont trompeuses. En effet, avant l'indépendance, il y avait de tout en Angola. Il y avait certainement des gens qui n'étaient pas racistes et d'autres qui l'étaient. Officiellement, la loi affirmait l'égalité raciale. Dans la pratique, le contexte économique capitaliste et le complexe de supériorité de l'européen étaient défavorables au peuple du pays. Somme toute, bien qu'il y ait toujours une certaine distance entre la légalité et la pratique concrète, on peut dire, à mon avis, que l'Angola – plus que le Mozambique – était le pays africain où se vivaient les meilleures relations inter-raciales. Bien sûr, ces relations étaient facilitées par le rapprochement culturel. En conséquence... les métis culturels se sentaient plus proches des européens que du reste de la population.

une littérature métissée

L'histoire de la littérature angolaise commence vers la moitié du siècle dernier. Elle a justement comme «père spirituel» un métis, Cordeiro da Matta, qui a également fondé en 1881, le premier journal luandais, *l'Echo de l'Angola*.

Parmi tout ce qui fut écrit en Angola, il faut distinguer les auteurs qui se plaçaient dans la perspective coloniale et ceux qui cherchaient avant tout à voir l'Angola dans son africanité. J'appelle littérature angolaise ce deuxième courant qui a maintenant une continuité dans l'Angola indépendant; je la qualifie de métissée parce qu'elle s'exprime en portugais, bien que ce soit un portugais africanisé qui contient de l'angolais ou de l'euro-angolais, à des degrés variables.

Ce courant s'est développé pratiquement autour des villes de Luanda et de Benguela. Il est significatif de l'effort qui tend à ne pas perdre les racines africaines; significatif aussi le fait que, parmi les intellectuels et les écrivains de ce courant, soit apparu à Luanda, vers la fin de 1940, le mouvement «Allons découvrir l'Angola», et que l'on ait cherché à

conserver la même tendance dans « l'Association des Natifs de l'Angola » fondée à la même époque et dans les associations universitaires d'étudiants angolais au Portugal. Une tendance semblable mais plus proche des valeurs traditionnelles se remarquait dans la Ligue Nationale Africaine, réactivée par la même occasion, et où se sont affirmés des chrétiens et des patriotes tels que Lourenço Mendes da Conceição, oublié depuis malheureusement, et d'autres.

La littérature la plus typique de l'Angola est justement cette littérature métissée. Dès le début, elle comprend des métis évidemment mais aussi quelques Noirs influencés par le milieu colonial et des blancs qui cherchaient leur inculturation dans le contexte africain. On ne peut ignorer des noms comme ceux de Cordeiro da Matta, Vieira da Cruz, Viriato Cruz, Mario Antonio, Agostinho Neto et d'autres. Parmi ces écrivains, les uns sont plus proches de la culture européenne, d'autres davantage voisins de la culture traditionnelle. Mais les uns et les autres se situaient dans un contexte non colonial ni politiquement ni culturellement ¹³.

la portée politique du métissage

En prenant le terme « métis culturel » dans son sens large et parfois imprécis tel que nous venons de l'expliquer, j'y inclus, avant tout, la partie de la population biologiquement métissée. J'attire quand même l'attention sur le fait que, surtout avant l'indépendance, la plupart des métis avaient une tendance plus marquée vers la culture du père que vers celle de la mère. Cela s'explique principalement par le contexte sociologique dans lequel ils furent élevés. Avec le changement intervenu lors de l'indépendance, de nombreux métis partirent ; le risque de clivage entre métis et noirs demeure dans l'Angola indépendant mais on peut dire en général que tous les métis angolais actuels entrent dans le groupe des métis culturels.

Avant l'indépendance, 600.000 noirs environ vivaient autour des centres urbains ; 55 % d'entre eux à Luanda, selon Bender ¹⁴. Parmi eux, beau-

13/ Du Portugais Luandino VIEIRA qui, dès son enfance, vécut dans la banlieue de Luanda, vient le roman considéré comme typique de la lutte du MPLA pour l'indépendance: *A vida verdadeira de*

Domingos Xavier. Le contenu de ce roman devait être utilisé dans le film révolutionnaire: *Sambizanga* (nom d'un quartier de Luanda).
14/ *Op. cit.*, pp. 314-315.

coup pourraient être considérés comme métis culturels ou en voie de l'être. La nouvelle politique affirme vouloir réafricaniser le pays bien que l'adoption du marxisme-léninisme puisse éloigner de certaines valeurs traditionnelles. Il est quand même étrange que, récemment, pendant le congrès du Mouvement Politique des Femmes (OMA), on ait accepté l'avortement comme signe de libération de la femme africaine ! Ce groupe de noirs européens ou influencés par la culture coloniale est pourtant manifestement plus proche de la culture traditionnelle que les autres groupes que j'inclus dans le métissage culturel.

Quant aux européens qui habitaient l'Angola avant 1975, la majorité récemment immigrée vivait dans un contexte euro-tropical ; ils avaient pris quelques habitudes de la région où ils habitaient mais leurs modèles de culture étaient européens. Parmi la minorité restée sur place, on pourrait en classer quelques-uns dans le petit groupe dont j'ai parlé plus haut : grâce aux circonstances et à leur éducation, ils ont absorbé l'un ou l'autre élément significatif de la culture africaine. Parmi les angolais ruraux qui étaient la grande majorité, seul un petit groupe reçut, à travers la scolarisation et la vie sociale, une certaine influence culturelle des portugais. Il n'y a pas de doute que ceux-là maintiennent leur enracinement culturel africain bien que celui-ci évolue. Cependant, on ne voit pas à quel point « l'invasion du transistor » qui marque tout le pays, changera petit à petit les habitudes et les manières de penser. Nous constatons ainsi que la majeure partie de la population métissée culturellement, vit à la périphérie de Luanda et de Benguela, les deux villes les plus anciennes et où se sont produits les premiers contacts entre races. Or, ce fut dans ces villes-là, surtout à Luanda, que naquit le principal mouvement d'idées et d'actions qui mena à l'indépendance. Il est donc normal qu'une bonne partie des leaders de la nouvelle société angolaise aient fait partie de ce groupe et qu'ils soient devenus les guides de la nouvelle réalité culturelle.

3. Métissage et mission

Le fait d'être métis, biologiquement ou culturellement, semble indifférent pour la pratique religieuse. Il y a toujours eu des métis parmi le clergé autochtone, il y en a encore, y compris dans la hiérarchie. Il y a aussi des religieuses dont le père ou un autre ascendant est européen et dont la mère est africaine. Il est certain que l'éducation a davantage d'influence dans l'attitude religieuse que les chromosomes hérités des parents. Il est difficile de porter des jugements dans ce secteur. Mais je me risquerais à

dire que, pour l'ensemble de l'Angola, la proportion de pratiquants métis est inférieure à celle du reste du peuple angolais. Cela peut venir de la moins bonne qualité de l'éducation et du milieu familial, d'autant plus que le métis récent est ballotté entre deux mondes culturels différents. Le manque d'intérêt des parents vis-à-vis de l'éducation, l'indifférence religieuse fréquente des européens, surtout jusqu'en 1960 (n'oublions pas que jusqu'en 1932, le nombre des déportés parmi la population européenne était important), peuvent constituer des éléments d'explication.

En outre, la mission rurale jusqu'au milieu de ce siècle, laissait fréquemment de côté le service des européens pour des raisons que l'on peut comprendre. Ainsi, l'implantation d'un bon nombre de missions anciennes s'est faite en des lieux éloignés des centres ruraux européens. Il est donc impossible de faire une évaluation sans courir le risque d'être injuste. Pourtant une chose est sûre : parmi les métis – même ceux de la bourgeoisie de Luanda et Benguela qui eurent accès à la première place de la société avec le départ des européens – il y a des chrétiens conscients et militants. Il y en a encore beaucoup plus parmi les couches évoluées de la population africaine, entre autres chez les peuples qui se sont ouverts à l'Évangile comme le peuple cabinda au nord et le peuple umbundu au centre.

*
* *

En ce qui concerne l'action de l'Église, ce n'est pas le lieu de faire un grand développement. Il est certain qu'après 1941, avec le « Statut Missionnaire » du gouvernement portugais, la pastorale fut assez européanisée. Dans les villes, l'influence européenne dominait tout. Face aux théories des hommes politiques de Lisbonne et surtout face aux injustices et aux abus, tous les missionnaires ne sont pas restés muets ni alignés sur ces positions, contrairement à ce qu'on affirme parfois. Un fait est cependant significatif : ils ont été peu nombreux.

Les missionnaires eux aussi ont porté une certaine attention à la culture africaine. Aussi bien avant 1940 qu'après, sont là, pour attester ce fait, des dizaines de livres d'étude portant sur les langues angolaises, la sagesse et les proverbes, les coutumes et les organisations sociales. La langue habituelle utilisée pour la liturgie et la catéchèse fut toujours la langue africaine, au moins dans les régions rurales, jusqu'en 1940. Malgré toutes les limites qu'on relève, la vérité est qu'on est presque parti de zéro en

1870-1880 et que l'on a maintenant, en Angola, une Eglise pleine de vigueur et riche d'espérance à laquelle appartiennent librement plus de 40 % de la population.

A présent, cette Eglise participe aux douleurs du peuple et elle a déjà traversé l'épreuve du feu. L'embarras de l'Eglise, après l'indépendance, vient naturellement de la présence de Moscou et de Cuba en Angola. Ce fait a amené des gens à se cacher ou à nier leur foi. Mais, avec le temps, cette difficulté est devenue purificatrice. Aujourd'hui, la pratique religieuse et le militantisme sont nettement meilleurs qu'avant l'indépendance.

Il y a plus : face à la souffrance qu'il vit, surtout à cause de la guerre, c'est vers l'Eglise que le peuple se tourne comme la meilleure garantie de réconfort et d'espérance. Certainement, ni les hommes politiques ni leurs appuis étrangers n'ignorent que l'Eglise est appelée à jouer un rôle unique dans la réconciliation du pays et dans la tâche de reconstruction future.

Il y a encore un long chemin à faire vers l'africanisation. La certitude que ce travail est déjà commencé se révèle à travers la joie et la communion des chrétiens dans la vie liturgique et la participation croissante des laïcs à la vie ecclésiale.

3. Conclusion

Je réponds brièvement aux questions du début.

J'ai parlé de l'occupation tardive de l'Angola et de son assimilation restreinte par la politique coloniale : de tout cela il ressort que la culture portugaise n'a pas métissé globalement la culture angolaise. Ce n'est que dans une petite couche de la population – aujourd'hui dirigeante et déterminante pour l'avenir – que l'influence européenne a pris corps.

L'Eglise actuelle a une préhistoire relativement marquée par le colonialisme surtout dans la première phase de l'évangélisation puis après 1940, dans la deuxième phase. Mais libérée culturellement et « localisée » dans ses structures fondamentales, elle prétend maintenant accentuer l'inculturation de l'Évangile. En acceptant les trois temps de l'évangélisation tels que Mgr Zoa les a exposés au Synode de 1974 : la transmission, l'assi-

milation et la ré-expression, je dirais que l'Eglise en Angola se trouve située entre la deuxième et la troisième phase de son histoire.

Une question pour terminer : la culture portugaise n'aurait-elle rien reçu de la culture angolaise ? Il est évident que si ; dans le lexique portugais en Europe, il y a des dizaines d'expressions – quelques-unes d'usage courant – venues de l'Angola. On découvre également des restes de cette influence dans les coutumes alimentaires par exemple. Et surtout, une grande sympathie reste vivante ; une sympathie qui – l'avenir le dira – rapprochera les deux peuples sur un même plan d'égalité fraternelle : c'est exactement ce qui s'est passé, de façon si heureuse mais si brève, au début du xv^e siècle.

Manuel Gonçalves cssp

*Rua de santo Amaro à Estrela, 49
1200 Lisbonne*

traduit du portugais

LES ANGLO-INDIENS

par Jean Lafrenez

Les anglo-indiens sont des individus de descendance européenne, provenant d'unions, légitimes ou non, de soldats irlandais, d'anglais, de portugais, etc. avec des femmes indiennes. Ils forment en Inde une minorité de 100.000 personnes environ, dont 75.000 sont catholiques. Beaucoup ont émigré et émigrent encore dans les pays du Golfe persique, en Australie ou en Angleterre. En principe, ils se marient entre eux, assurant ainsi la continuité de la communauté. Cette continuité se fait par voie « mâle » : si un anglo-indien se marie avec une indienne, les enfants sont considérés comme anglo-indiens ; si une anglo-indienne se marie avec un indien, les enfants « retombent » dans l'ethnie indienne et n'ont plus droit au titre d'anglo-indiens.

Ces anglo-indiens forment un groupe ethnique très intéressant reconnu officiellement comme minorité par le gouvernement. Ils ont leurs écoles anglo-indiennes ; ils ont l'anglais comme langue maternelle et c'est grâce à eux que l'on a gardé l'anglais comme l'une des quinze langues nationales de l'Inde : ce ne fut pas sans difficultés lesquelles furent surmontées surtout grâce à M. Frank Anthony, représentant de la communauté à la Haute Chambre de Delhi. Leurs écoles sont donc de langue anglaise avec, pour seconde langue, la langue locale. A la maison, ils parlent anglais et ils tiennent à avoir leurs offices liturgiques en anglais – ce qui ne manque pas de poser quelques problèmes de pastorale.

Ils sont ordinairement groupés en « colonies ». C'est ainsi qu'il y a 700 anglo-indiens à Villupuram. Ils essaient de se regrouper là où il y a une école anglo-indienne, évidemment, et forment réellement une ethnie à part. Ils ont gardé de leur ascendance une apparence d'européens : leurs vêtements sont européens, y compris la cravate dans les grandes occasions... Les femmes tentent de suivre la mode d'Europe dans leurs mai-

sons : meubles, bouquets de fleurs sur les guéridons, fidélité à observer les anniversaires, les réunions, les danses. Ils sont fous de danse et très au courant des danses modernes. En musique, ils aiment le jazz, le « pop » – d'un goût exécrationnel d'ailleurs à mon avis. Leur teint est en général plus clair que celui des indiens. On trouve même des blondes aux yeux bleus ; les femmes anglo-indiennes sont réputées pour leur beauté.

Au point de vue religieux, ils ont gardé la religiosité des indiens. En général, ce sont de bons pratiquants. Il y a peu de désordres parmi eux. Dans ma paroisse, le devoir pascal est rempli à 95 % contre 80 % chez les indiens. Ils sont très fidèles à la messe du dimanche.

Humainement, ce sont de grands sentimentaux : on s'embrasse pour un oui, pour un non. Mais ils sont susceptibles : si on est bien avec eux, on en fait ce qu'on veut ; sinon, le mal est sans remède ; fidèles à leurs amitiés autant qu'à leur haine, éventuellement.

Socialement, ils sont surtout employés dans les chemins de fer. On en trouve aussi bon nombre dans l'armée (les héros aviateurs de la guerre indo-pakistanaise) ; un des leurs fut chef d'état-major général. Les femmes sont nombreuses dans l'enseignement, surtout pour l'anglais. Les jeunes filles qui sortent de l'école secondaire sont aussitôt employées comme « pupil-teachers » dans les écoles de langue anglaise. En général, ils appartiennent plutôt au milieu bourgeois. Mais, comme dans toutes les minorités, ceux ou celles qui râtent, deviennent de véritables épaves, tombant au-dessous du niveau le plus bas.

Il y a peu de vocations sacerdotales parmi eux alors qu'un assez grand nombre de jeunes filles sont religieuses ; c'est une influence des couvents.

En somme, c'est une minorité extrêmement attachante, intéressante, sympathique. Ils sont appelés à disparaître au fil des années et ce sera bien dommage...

Jean Lafrenez mep

*Villupuram
Inde du Sud*

CRISE MISSIONNAIRE ET CRISE PRESBYTÉRALE

par Charles-Marie Guillet

Voici la suite de l'article de Charles-Marie Guillet. La première partie de ce travail figurait dans notre cahier n° 92 de septembre 1983. L'auteur présentait d'abord une analyse de l'universalité et de la diversité de cette double crise. Après avoir rappelé les données historiques concernant la mission de l'Eglise et le rôle du prêtre dans cette mission, dans une troisième partie, il traitait des conditions chrétiennes nécessaires à la mission et à la structuration de l'Eglise : envoi et appel, fondement ultime de la mission et des ministères, etc. L'auteur aborde alors la vocation au ministère presbytéral et l'ordination dans l'Eglise missionnaire, en fonction de leur double caractère christologique et pneumatologique.

VOCATION AU MINISTÈRE (PRESBYTÉRAL) ET ORDINATION DANS L'ÉGLISE MISSIONNAIRE

1. Un double et indissociable principe, parfois oublié encore

Il n'est sans doute pas inutile de rappeler ce principe indissociablement christologique et pneumatologique. «Christologiques», vocation et ordination sont en relation avec celui qui est Tête du Corps: elles vont «produire» quelqu'un en qui se révèle que l'Eglise est le Corps *du Christ* et non une corporation d'adeptes du Christ⁶⁷; elles vont «produire» quelqu'un qui vient «d'ailleurs». «Pneumatologiques», elles sont en relation avec celui qui habite tout le Corps: elles vont «produire» quelqu'un qui ne se suffit pas à lui-même, qui ne se comprend que comme serviteur des membres, actifs et responsables, du Corps⁶⁸, quelqu'un qui ne vient pas *purement* «d'ailleurs», «parachuté de l'extérieur»... La *vocation* et l'*ordination* au ministère, dans l'Eglise de Jésus,

dans l'Eglise missionnaire, supposent donc, si l'on peut dire, l'union *infrangible* d'un principe de « succession hiérarchique » (pour prendre une expression classique) et d'un principe d'« invention communautaire » ; elles supposent l'union infrangible de la « continuité » et de la « folle espérance »⁶⁹ ; elles supposent le dépassement d'un dilemme trop souvent évoqué dans l'histoire et qui, pourtant, au fond, n'existe pas : celui de l'institutionnalité et des charismes (car ici, « l'harmonie est elle-même charismatique »⁷⁰).

On voit aussitôt qu'on ne saurait suivre, en ce qui concerne la vocation au ministère presbytéral (épiscopal), ce qu'en disait en 1981 l'archevêque de Paris, Mgr Lustiger⁷¹. Sans prétendre vouloir faire une histoire et une théologie trop rigoureuse (hélas !), celui-ci, en effet, dépassait le dilemme dont je parlais plus haut, en supprimant le problème. Si je le comprends bien, il n'y a pas pour lui « harmonie charismatique » mais réduction pratique, par en haut, du ministère (épiscopal-presbytéral) au charisme monastique impliquant particulièrement le célibat. La logique spirituelle de l'histoire ecclésiale *enchaîne l'une à l'autre*, dit l'archevêque de Paris, *ce que l'on peut appeler un état de vie et un mode de consécration, avec une fonction ministérielle et sacerdotale*. Le charisme de la consécration totale, qui relève de la *pure liberté de Dieu et de l'Eglise*, qui est *don de l'Esprit tel que Dieu le suscite dans la liberté*

67/ J. LESCRAUWAET : « L'ordination est-elle un sacrement ? », *Concilium*, 1972, n° 74, p. 59.

68/ H.M. LEGRAND, *art. cit.*, p 70 (« Dans un univers sans pneumatologie, la notion de service s'estompe et le clergé se suffit à lui-même. ») Aperçu insuffisamment exprimé, dans une table ronde au CEI de Lourdes 1981 : L. ROCHEY, *Un peuple qui parle*, Droguet-Ardant, 1982, pp. 56-58.

69/ Ces deux mots empruntés à J.F. SIX : *Guy-Marie Riobé, évêque et prophète*, Seuil, Paris, 1982, p. 9.

70/ Karl RAHNER, *Eléments dynamiques dans l'Eglise*, DDB, Paris, 1967, p. 47. Je me suis longuement expliqué sur ce point dans : « Les charismes dans l'Eglise », *art. cit.*

71/ « Pour vous je susciterai des pasteurs selon mon cœur », 25/3/81, *Comunio*, 1981, n° 6, pp. 43-56.

72/ *Art. cit.*, pp. 44, 45, 47, 53, 57. L'archevêque de Paris n'oublie pas les prêtres mariés de l'Orient catholique (pp. 47-49) ; mais son allusion au sacerdoce ministériel conçu dans la figure du Christ époux de l'Eglise épouse éternelle, pour faire entrer

le tout dans la thèse, n'est guère probante (n'oublie-t-on pas aussi que certains apôtres étaient mariés, également certains évêques dont on parle rarement).

73/ L'allusion faite au sacerdoce royal (1 P), pp. 45-46, met celui-ci trop unilatéralement en dépendance du ministère épiscopal : le *in persona Christi* même ici à oublier pratiquement l'Esprit répandu et actif dans tout le Corps, dans tous les hommes. « La liberté des charismes et de la grâce » (p. 52) ne rend pas le Corps inactif et purement passif (ayant seulement des besoins « spirituellement pratiques » qu'il faut satisfaire comme purement de l'extérieur!).

74/ *Art. cit.*, pp. 51-52 ; il faudrait dire que tout chrétien, en tout sacrement – y compris le mariage –, s'identifie au crucifié et se consacre tout à lui!

75/ C.M. GUILLET, « Les charismes dans l'Eglise », *art. cit.*, p. 264.

76/ *Le prêtre, ce prophète*, o. c., pp. 104-126.

77/ O. c., pp. 73-103.

78/ O. c., p. 125.

79/ O. c., p. 120.

humaine, est antérieur à tout choix humain. C'est donc par rapport à lui, d'abord, que doit *s'articuler fortement le ministère ecclésial en sa forme la plus haute*, non en fonction de son utilité ou des besoins de la communauté. Mais lorsque Mgr Lustiger conclut en disant : *Ce sera donc parmi les hommes que Dieu appelle à la vie « monastique », que l'évêque recherchera, ensuite, ceux qui pourraient présenter les dispositions requises pour le ministère presbytéral*, je crois pouvoir dire ceci : contrairement à ce qu'il prétend, l'archevêque de Paris ne définit point ici le ministère ordonné « d'abord en fonction de la structure sacramentelle de l'Eglise »⁷². Cette *structure*, en effet, qui exprime dans l'Eglise l'*initiative divine* en Jésus, implique *inséparablement* (comme je l'ai rappelé plus haut) le sacrement de Baptême (Confirmation) et le sacrement de l'Ordre, le *sacerdoce commun et les ministères*. C'est *celui-là* (chose étonnante après Vatican II) qu'oublie *pratiquement* l'archevêque de Paris⁷³... Insistant d'ailleurs, unilatéralement, sur le charisme de célibat comme lieu de consécration totale et d'identification au crucifié⁷⁴, il oublie pratiquement aussi que, dans l'Eglise, « le charisme premier et final est celui de la communauté (en tous ses membres : *baptisés et ministres ordonnés*) qui se construit en Corps du Christ⁷⁵ », qui se *consacre* avec le Christ et dans le Christ.

Cette insistance unilatérale, cette valorisation de la consécration sacerdotale, comme refus d'une participation authentique du peuple des baptisés à la vocation et à l'ordination de ses ministres, on la retrouve, avec véhémence, dans la thèse du P. Manaranche⁷⁶. Mais il y a là également les mêmes oublis pratiques. Dans la volonté très louable de préserver l'authenticité et la spécificité du ministère (parfois bien exprimées d'ailleurs⁷⁷), l'auteur – sous prétexte (rapide !) de protestantisme, de sécularisme, de refus du sacré, qui imprégneraient l'Eglise postconciliaire – centre tout son effort de pensée et d'action plus sur la personne du prêtre que sur la réalité du ministère *dans* l'Eglise : vocation vécue d'une seule pièce, sans pieux calculs, qui atteste « que l'Esprit Saint n'accepte pas de prendre ses distances avec Jésus Christ », « qu'il refuse le schisme entre le charisme et le ministère »⁷⁸. Il y a là, sous une certaine vérité des mots, l'oubli ou le refus de ce que, dans l'Eglise, vocation et ordination sont *inséparablement* christologiques et pneumatologiques ; i.e. à la fois pour, dans et par le *Corps* dont Jésus est la Tête et l'Esprit l'âme et la force. Il y a là, sous prétexte d'un « fonctionnalisme impossible à vivre » (?)⁷⁹, oubli de cette réalité que le prêtre, membre lui aussi du Corps (1 Co 12, Ep 4), ne voit pas du tout niée sa spécificité par le fait que – à sa manière bien sûr, mais comme tous les autres membres du Corps – il vit aussi

avec, pour et par le Corps tout entier... Je ne suis pas sûr finalement que, malgré sa verve, parfois grinçante et un peu désagréable, le P. Manaranche mette toujours la *crise* dont je parle en cet article (et dont il parle aussi) au bon endroit : crise de la foi et de la morale chrétienne, cela est vrai, mais aussi crise du fonctionnement des communautés chrétiennes en dépendance d'un cléricalisme multiséculaire et d'un mépris du monde moderne quel que peu hypertrophié⁸⁰.

2. *Appelés par qui? Ordonnés par qui?* *Appelés comment? Ordonnés comment?*

Après tout ce que j'ai dit déjà, il est assez facile de synthétiser la réponse à ces questions. L'*appel* au ministère presbytéral est *inséparablement celui* de l'évêque, président de l'Eglise locale – et s'exprimant ultimement dans l'ordination par l'imposition des mains – et *celui* de la communauté, en sa vie active et responsable, s'exprimant finalement dans l'ordination par « l'épiclesse de l'assemblée entière insérant le nouvel ordonné dans un ensemble charismatique »⁸¹. Ce double appel ne se substitue pas mais *se relie* mystérieusement et sacramentellement à ce qu'on nomme l'appel intérieur où s'engage intimement la liberté de l'ordinand. On peut donc bien dire *avec justesse* : « Au-delà des questions de modalités (toujours à réviser et à perfectionner), le choix et l'ordination des ministres exigent l'œuvre de trois acteurs : la communauté, l'évêque, le candidat. L'intervention conjointe des trois, nouvelle expression du rapport entre communauté et ministère, assure une désappropriation de l'appel : il n'appartient à aucun d'eux. Cette co-responsabilité renvoie à un Autre, l'Esprit Saint, que l'on ne saurait identifier simplement à un quatrième acteur

80/ A. MANARANCHE, «Le simple prêtre, cet incompris,» *art. cit.*, pp. 79-85. Cela était déjà quelque peu présent dans son livre : *Prêtres à la manière des apôtres pour les hommes de demain*, Centurion, Paris, 1967, p. 38 ; cf. aussi le pertinent petit article de H.M. LEGRAND : « Pour être prêtre, faut-il être religieux ? », *L'Union*, juil. 1969, n° 13, pp. 13-18.

81/ Cf. H.M. LEGRAND, *Bulletin d'ecclésiologie*, RSPT, oct. 1975, pp. 688-693 (analyse du grand commentaire de *Presbyterorum Ordinis* de P.J. CORDES).

82/ J. RIGAL, « Ministères dans l'Eglise, aujourd'hui et demain », *o.c.*, p. 212. Cf. E. SCHILLEBEECKX, « Le ministère dans l'Eglise », *o.c.*, pp. 61-76.

83/ H.M. LEGRAND, « Pour être prêtre, faut-il être religieux ? », *art. cit.*, p. 17 et « Le sens théologique des élections épiscopales dans l'Eglise ancienne, » *art. cit.*, pp. 41-50. Cf. C.M. GUILLET, « Le peuple de Dieu et ses évêques, » *La Croix*, 5/10/81, p. 2. 84/ Cf. R. LUNEAU-J.M. ELA, *o.c.*, passim ; M. DUCLERCQ, *o.c.*, pp. 103-104 et passim.

84b/ Cf. R. LUNEAU-J.M. ELA, *o.c.*, ch. 1. Les manifestations multiculturelles, aux synodes romains, ne donnent malheureusement guère de résultats concrets (ce que ne dit pas assez G. DEFOIS : *L'Occident en mal d'espoir*, Fayard, Paris, 1982, pp. 187-188, 244, bien qu'il ait dit justement : « La vérité de l'homme ne se livre que dans l'échange et la communication ; l'Esprit n'est pas la propriété privée du croyant, » p. 171).

ajouté aux précédents car il est le seul à être à l'origine des trois autres et il demeure actif en chacune des étapes de l'accès au ministère ⁸².

N.B. – Eglise missionnaire, Eglise appelante, Eglise « ordonnante » : L'Eglise, sujet de la mission, est évidemment l'Eglise « rassemblée » ou « qui *peut* être rassemblée ». Cependant, elle ne doit pas être *séparée* absolument de l'Eglise « naissante ou à naître dans le monde », fondée sur la présence de l'Esprit qui y est déjà envoyé. Cette Eglise à naître n'est pas néant en effet ; elle existe d'une *certaine* manière ; elle s'exprime déjà et demande, à sa façon mystérieuse, des ministres (Ac 16,9-10). Le non-repérage matériel parfait d'un germe authentique d'Eglise, dans un lieu ou dans un « monde », n'est pas un argument (comme on le dit parfois plus ou moins) pour refuser le rôle de ce germe dans la vocation et l'ordination (cf. infra). Le prêtre est fondateur d'Eglise, dit-on ; seuls le Christ et l'Esprit sont fondement.

– Vocation et ordination épiscopale :

Par rapport à ce que je viens de dire, il y aurait ici évidemment des précisions importantes à apporter et ce n'est pas mon sujet de le faire. Le fondement théologique profond est cependant le même (l'histoire le montre) ; pour arriver à dépasser (et n'est-ce pas *un* des éléments de la *crise* dont je parle) ce malaise venant de ce que les ministres se cooptent entre eux, en circuit fermé, contrairement à ce que requerrait une saine conception de l'apostolicité de l'Eglise ⁸³.

3. Le contexte, des difficultés, des exemples

a) Le contexte

Sans omettre le fondement primordial que je viens de noter, il ne faut pas, bien sûr, oublier non plus la prise en compte des situations humaines et ecclésiales souvent très diverses dans le monde, pour que se réalisent vocation et ordination. Dans un pays comme la France, avec certaines différences d'ailleurs géographiques ou sociologiques, la situation missionnaire est très marquée par la sécularisation. Il ne s'agit pas, je l'ai déjà dit, de l'intégrer *trop facilement* à notre théologie ; il ne s'agit pas davantage de faire comme si elle ne devait pas exister, comme si elle n'existait pas (cf. infra : difficultés).

Dans les pays extra-européens et surtout dans les pays du tiers monde ⁸⁴,

il faut certainement réaliser, en vue de la vocation et de l'ordination au ministère presbytéral (épiscopal), une ouverture aux vieilles cultures (nouvelles pour l'Eglise) comme aux problèmes de la libération des pauvres (la hiérarchie ecclésiastique ayant été liée de fait, ces siècles passés, à la richesse et à la puissance)... Pour que cette *ouverture* se fasse avec justesse, il ne faut sûrement pas oublier la nécessité de la présidence de la charité, exercée par le successeur de Pierre (importance pastorale des voyages de Jean-Paul II sans doute). Il ne faut pas non plus omettre la responsabilité originale des Eglises locales – laquelle, on doit le noter, n'est guère sollicitée et pas souvent respectée jusqu'à présent^{84b}... *Les motivations des communautés importent au plus haut point ainsi que les critères de choix des futurs ministres, liés aux objectifs et à la présence missionnaire de l'Eglise locale. A cet égard, l'esprit de ces démarches est décisif.. Faute de quoi « (des) ordinations pourraient même compliquer la solution des problèmes au lieu d'aider à les résoudre »*⁸⁵.

b) Des difficultés

J'ai parlé de la *sécularisation* (du sécularisme, dit souvent Jean-Paul II) qui envahit beaucoup les pays développés et qui est, sans doute, déjà pas mal « exportée ». Il est évident qu'il y a là une source de fermeture à la vocation divine ; fermeture qu'il faut analyser et combattre. Mais combattre, ici, n'est pas ignorer. C'est même, sans doute, se rappeler particulièrement que, si Dieu devient « inutile » *chez nous*, si Dieu n'est pas reçu en *notre temps*, c'est *aussi* parce que les chrétiens l'ont mal présenté⁸⁶. Vocations et ordinations demandent la conversion à l'Evangile de toujours ; elles demandent *aussi* le courage de l'Eglise⁸⁷ pour adapter son

85/ J. RIGAL, *o. c.*, p. 318 (citant H.M. LEGRAND, *Le Supplément*, fév. 1978, p. 40).

86/ Cf. V. COSMAO *Changer le monde, une tâche pour l'Eglise*, Cerf, Paris, 1979, pp. 146-150 : « Quand Dieu est transformé en gardien de l'ordre, l'athéisme devient la condition du changement social. » Le courage de l'Eglise, c'est de dire une libre parole mais aussi, en cela, de se mettre en question dans l'expression sociale qui est la sienne en cette fin de millénaire.

87/ Cf. G.M. RIOBÉ, « L'Eglise est invitée au courage », *Le Monde*, 16/2/77 (*La passion de l'Evangile*, Cerf, Paris, 1978, pp. 91-94.) Cf. C.M. GUILLET, « Le courage de l'Eglise? », *La Croix*, 14/3/77, p. 2.

88/ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1966, p. 316. (Il faudrait comparer cela au contenu de la lettre du cardinal PIZZARDO, en 1959, interdisant définitivement les prêtres-ouvriers pour les protéger particulièrement dans leur spécificité et dans leur foi ; cf. *Le Monde*, 15/6/59 dans E. POULAT, *o. c.*, p. 143 et circa.) Cf. le mot célèbre de Paul VI : « L'Esprit nous parle à travers l'incroyance. »

89/ Par exemple, en France, *certaines* expériences « communautaires » ou d'aumôniers de mouvements.

90/ Cf. M. DUCLERCQ, *o. c.*, passim ; B. CHENU, *o. c.*, pp. 132-133.

fonctionnement et son langage à cet Evangile que nous dit, aujourd'hui parfois, dans son refus même, l'incroyance moderne. *Dieu ne sera tout à fait venu sur la terre que quand l'Eglise ne se sentira pas plus de devoirs envers ses ministres qu'envers les autres hommes* ⁸⁸.

D'autres difficultés existent aussi et doivent être prises en compte. Partout, même si c'est de manière diverse, existe la tentation de communautés prétendant à une certaine autarcie ou à un certain impérialisme intellectuel et spirituel. Le prêtre sera alors, plus ou moins, « appelé » comme caution idéologique et non comme serviteur de l'Evangile ⁸⁹. Cela est vrai et montre combien le ministère de vigilance qu'est le ministère épiscopal et pontifical, est nécessaire (cf. Mt 16,16 ; 1 P 5,2). Mais cette tentation ou ce danger n'annihilent point la présence et la puissance de l'Esprit répandu dans le monde ; et nous savons, depuis l'Evangile de Matthieu, que la correction fraternelle est aussi une affaire de la communauté entière (Mt 18,18).

Dans le Tiers Monde surtout (Jean-Paul II le disait au Brésil, en 1980), mais aussi en Occident (mouvements progressistes, chrétiens marxistes), la *tentation enfin* peut exister pour des groupes de demander le prêtre (à cause de sa culture, de son pouvoir, de sa « sacralité ») comme leader politique, au service d'une « libération humaine »... Mais là encore, il faut noter que la tentation, que l'esprit du mal n'annihilent point l'Esprit du Christ dans le monde. Si le mot de Paul : « là où est l'Esprit est la liberté » (2 Co 3,17) demeure vrai, si l'urgence de servir ses frères dans l'exact esprit de Mt 25,31ss, demeure nécessaire à la vie chrétienne et à l'Eglise, on ne peut écarter a priori la voix des pauvres concrets demandant la liberté, de ce qui *peut et doit* contribuer à engendrer les ministres chargés d'authentifier l'Evangile. Cela ne peut se faire n'importe comment, c'est vrai ; mais on ne peut quand même confondre la non-violence active d'Helder Camara ou l'invitation au refus de tuer d'Oscar Romero, avec cette institutionnalisation de la haine qui n'est pas le propre des seules « révolutions » ! *La voix des opprimés est la voix de Dieu* (Helder Camara) ; *le combat pour la justice est une dimension constitutive de la prédication de l'Evangile* (Synode 1971) ⁹⁰.

c) Des exemples

Je ne puis en faire une histoire tant soit peu complète : elle serait immense ! Je puis toutefois citer quelques faits appartenant à notre

temps, hautement significatifs de ce que j'ai analysé et exprimé plus haut : ils montrent l'indissociable union du ministère épiscopal et de l'appel d'un peuple d'hommes, de femmes, de pauvres, « d'incroyants » (habités de l'Esprit chacun à leur manière), dans la genèse de vocations presbytérales. Toute l'histoire de la Mission de France et aussi, à sa façon, toute l'histoire des prêtres-ouvriers, pourraient (et devraient) être relues dans cette perspective⁹¹. Beaucoup de nuances devraient être mises : c'est vrai. Bien des fines analyses devraient être menées. Mais combien de fois ne pourrait-on pas rencontrer ce témoignage : « les pauvres m'ont évangélisé ; ils m'ont fait ce que je suis »... Ce fait étonnant – raconté par J.F. Six – de l'affichage du texte du P. Riobé qui invite l'Eglise au courage, au tableau des syndicats, dans une usine d'Orléans, en 1977, n'est pas sans signification non plus⁹² ! Et enfin, combien d'histoires plus communes diraient au fond la même chose : nos vocations et ordinations de prêtres, elles continuent heureusement, notre vie durant, à partir de Dieu... et aussi de nos frères rencontrés, du monde que nous essayons de transformer (car l'Esprit du Christ n'en est point absent)⁹³.

91/ Lire dans ce sens les livres cités de AUGROS, de GERBE et DANIEL ; les livres de E. POULAT : *Naissance des prêtres-ouvriers*, Casterman, Paris, 1965 et « Une Eglise ébranlée », *o. c.*, pp. 119-187, sans oublier le célèbre article de M.D. CHENU : « Le sacerdoce des prêtres-ouvriers », *La vie intellectuelle*, fév. 1954, pp. 175-181.

92/ J.F. SIX, *o. c.*, p. 425.

93/ Je me suis efforcé de montrer cela en partie à la première personne dans : « La crise du clergé en France, 1970-1980. Vocation-formation », *Le Supplément*, n° 131, nov. 1979, pp. 527-557.

94/ Cf. la question du ministère en Afrique, *Spiritus*, n° 68, 1977, pp. 358-359.

95/ Cf. le livre cité de R. LUNEAU et J.M. ELA et Carlos MESTERS, *Dans les sous-sols d'humanité*, Desclée, Paris, 1978.

96/ LUNEAU-ELA, *o. c.*, pp. 98-112, 185-255, passim ; M. DUCLERCQ, *o. c.* Cf. déclarations opposées au Synode de 1971, lettre de prêtres latino-américains à Jean-Paul II, juil. 1980, dans E. SCHILLEBEECKX, *o. c.*, pp. 165-187, 192-197.

97/ Pour « Echange et dialogue », cf. J. RIGAL, *o. c.*, pp. 29-44. En France aussi, un mouvement peu bruyant, peu « organisé », appelé « Concer-tation », pose ce problème peut-être d'une façon plus équilibrée, dans les années 70.

98/ « La passion de l'Evangile », *o. c.*, pp. 31-43, 91-94.

99/ Par exemple, *Sacerdotalis Coelibatus*, 24/6/69, et le discours sévère (en partie injuste) aux évêques français de la région du centre, 26/3/77. Ne pas oublier non plus la conclusion décevante

du Synode de 1971 (cf. E. SCHILLEBEECKX, *o. c.*, pp. 187-192). Pour Jean-Paul II, notamment, les documents aux prêtres les « Jeudi-saint ». Pour les évêques français : *Construire l'Eglise ensemble*, Centurion, Paris, 1976, pp. 146-173.

100/ *Presbyterorum Ordinis*, n° 16 ; repris et amplifié aux références de la note précédente.

101/ Cf. *o. c.*, (passim et part., Introduction). Cf. Christian COCHINI, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Lethielleux, Paris, 1981 ; J. COPPENS (dir.), *Sacerdoce et célibat*, Duculot, Paris, 1971, pp. 307-313.

102/ Cf. l'insistance du cardinal BEA pour faire noter, à Vatican II, dans *Presbyterorum Ordinis*, n° 16, la non-exigence du célibat « par la nature du sacerdoce », lequel est authentique chez les prêtres mariés catholiques des Eglises Orientales.

103/ On ne peut réfuter d'un trait de plume : R. GRYSO, *Les origines du célibat ecclésiastique du I^{er} au VII^e s.*, Duculot, Paris, 1970 ; ni J.P. AUDET, *Mariage et célibat dans le service pastoral de l'Eglise*, L'Orante, Paris, 1967 ; ni P. WINNINGER, *Ordonner des prêtres* (le célibat une loi, le ministère une nécessité), Centurion, Paris, 1977 ; ni VOGELS, « Le droit des communautés à un prêtre, conflit avec l'obligation du célibat », *Concilium*, 1980, n° 153, pp. 103-111. La conclusion de J. COPPENS (*o. c.*, pp. 698-713) sur ce point, est le type même de la pétition de principe, du refus du problème, du mépris (?) de l'adversaire, d'un oubli de l'évolution historique, d'une méconnaissance de l'actualité (cf. C.M. GUILLET, « La crise du clergé en France... », *art. cit.*, passim).

N'est-ce pas cela que, à leur manière, avaient bien compris ces chrétiens du Zaïre, ayant faim d'Eucharistie, qui écrivaient au cardinal Malula pour que leurs « mokambi » (pasteurs, catéchistes mariés) soient ordonnés prêtres ⁹⁴ ? N'est-ce pas cela qui habite la conscience, provoquée par les pauvres, de nombreux évêques africains ou latino-américains (dont la voix a été malheureusement peu retenue au Synode de 1971) ? Même dans les sous-sols d'humanité, c'est le temps des héritiers qui arrive ⁹⁵.

4. *Le statut de vie des prêtres ; le problème du célibat*

Posé aujourd'hui dans le Tiers Monde, plus souvent qu'on ne le dit ⁹⁶, posé brutalement hier, en France, par le groupe « Echange et dialogue », (1969...) ⁹⁷, ce problème du statut humain du prêtre (et en particulier du célibat) est exprimé, il est vrai, parfois sans toutes les nuances et les éléments nécessaires, avec un ton trop passionnel. Ce serait pourtant une erreur, me semble-t-il, que de refuser ce problème et ces questions. Elles étaient et elles demeurent de bonnes questions.

Pour prendre un point de référence proche, je crois qu'il *faut* continuer à faire écho aux appels courageux et *lucides* du P. Riobé en 1972 et 1977 ⁹⁸. Je crois aussi que la réponse pratique ou explicite de Paul VI, des évêques français à Lourdes, en 1976, de Jean-Paul II à maintes reprises, demeure importante (donc interpellante) mais insuffisante ⁹⁹... Est-ce là, pour moi, pur propos intempestif et sans fondement ? Non. Je sais bien que, dans l'Eglise catholique, l'union du célibat et du ministère (épiscopal et) presbytéral ne peut être traitée comme un pur accident (encore moins une pure aberration) historique. Il y a là ce qu'on appelle « une longue tradition » qui n'a pas manqué d'approfondissements doctrinaux, spirituels, pastoraux – et qui aboutit particulièrement au texte important de Vatican II sur « les multiples convenances » ¹⁰⁰. Cela a été, récemment encore, fondé sur de sérieuses recherches d'ordre théologique et historique, avant d'être repris d'une façon vigoureuse (parfois trop polémique) par un auteur comme le P. Manaranche ¹⁰¹... Il faut noter, cependant, avant d'aller plus loin, que cette « tradition » manque toujours de l'origine évidente que l'on dit parfois. Elle s'exprime dans une universalité (limitée !) ¹⁰² où l'aspect juridique (toujours *nécessaire*) est, sans doute, *trop prédominant*. Elle s'est développée dans une histoire concrète qu'une saine critique ne verrait pas toujours comme un « approfondissement » ¹⁰³ ! Si l'on prend comme terme transitoire de cette histoire le

Synode de 1971, on doit bien remarquer une certaine incohérence. Incohérence, en effet, entre les façons dont sont traités à ce Synode, la justice, le pouvoir politique et la sexualité. Incohérence entre l'attitude doctrinale et l'attitude pastorale (entre ce qu'on demande pour soi et pour les autres), qui cache mal certains réflexes plus imprégnés d'une idéologie de crispation que d'une réflexion libre et courageuse. Incohérence enfin entre la crainte « historique » face à la discussion concernant le célibat et ce qu'il faut bien appeler un certain laxisme, également « historique », « envers l'ambition, les honneurs, la richesse »¹⁰⁴.

Mais, au-delà de tout ceci, et sans prétendre ni être exhaustif ni citer une immense littérature, je voudrais remarquer deux choses pouvant aujourd'hui éclairer et faire progresser la solution de la crise dont je parle.

a) Dans la réflexion ou les exhortations proposées pour le maintien « sans changement » de la discipline catholique latine du célibat ecclésiastique, des éléments me semblent manifestement *majorés*. Au plan du raisonnement théologique, oubliant un peu le « ce n'est pas exigé par la nature du sacerdoce » de *P.O.*, n° 16, on passe *trop facilement* d'une réelle convenance à une sorte d'exigence, appelée par un rôle de *signification*, ici très mal définie d'ailleurs en ce qui concerne le ministère : *C'est là (le célibat) plus qu'une simple « convenance » : c'est une véritable « signification » ; un « ministre du culte » peut s'en passer à la rigueur mais pas un « apôtre* »¹⁰⁵... Mais de quel culte s'agit-il ? de quel apostolat ? Dans le Nouveau Testament, il y a identité ; et le sujet en est d'abord *l'Eglise* où selon la liberté de Dieu, des charismes *divers* existent sans se confondre ni s'opposer.

De son côté, le bureau d'études doctrinales de l'épiscopat français disait en septembre 1976 : « Il y a dans la non-fidélité d'un prêtre à des engagements fondamentaux de (son) existence, qui *par eux-mêmes* révèlent une *signification directement* relative à l'Alliance, une incohérence tou-

104/ Cf. P. VAN ASTEN au Synode de 1971 dans E. SCHILLEBEECKX, *o. c.*, p. 178 (cf. aussi pp. 171-172 sur un certain oubli de *Gaudium et Spes*, n° 39).

105/ Cf. A. MANARANCHE, Introduction à *Sacerdotalis Coelibatus*, trad. au Centurion, Paris, p. 22.

106/ Evêques de France, « Construire l'Eglise ensemble », *o. c.*, 171-172 (c'est moi qui souligne).

107/ Homélie du 3/6/78 citée par J. RIGAL, *o. c.*, p. 277.

108/ Cf. J.F. SIX, *o. c.*, pp. 255-256 ; G.M. RIOBÉ, *o. c.*, pp. 33-34.

chant à *ce qu'est* le ministère de l'Alliance et à *ce qu'est* l'Eglise elle-même»¹⁰⁶... Mais ici, n'oublie-t-on pas le problème posé (au moins toute sa complexité), soit au plan pratique concernant la réalité profonde des engagements en question, soit au plan théorique en contredisant le texte cité plus haut de *P.O.* ? Par ailleurs, la signification dont on parle est-elle opposée au mariage, signe lui aussi de l'Alliance ?

*Il n'est pas insignifiant pour la crédibilité de l'Évangile, disait par ailleurs le cardinal Marty, que des hommes soient au service de la Parole de Dieu, au point de risquer toute leur vie sur la véracité de cette Parole; que des hommes se consacrent au service de l'eucharistie au point de vouloir vivre corps et âme le réalisme de ce sacrifice*¹⁰⁷... Cela est très vrai ; mais cela n'est réservé ni aux prêtres, ni aux hommes (masculins), ni aux célibataires ! A moins, là encore, de supposer par avance, le problème résolu d'une certaine façon et sans dire le fondement de cette solution.

Puis-je dire finalement que l'allusion au célibat du Christ qui entraînerait celui du ministre agissant in persona Christi, me semble relever d'une anthropologie assez simpliste et d'une insistance sur la masculinité de Jésus qui en sait un peu trop sur la « personnalité » humaine de celui-ci, ainsi que sur l'intimité du dessein et de la nature de Dieu.

Face à la crise dont je parle, ces arguments *majorés* me semblent *inadéquats*... Meilleure, profondément, me semble l'attitude (malheureusement inécoutée) du P. Riobé¹⁰⁸, plaidant dès 1968, pour un « célibat missionnaire », « engagé dans la vie des hommes, non étranger au monde » ; et disant quatre ans plus tard, en pleine cohérence avec lui-même : *Y aura-t-il, demain, des hommes et des femmes, mariés ou non, ministres ou non, pour risquer toute leur vie sur l'Évangile... Il est grand temps d'envisager de nouvelles manières d'exercer le ministère presbytéral, sans les bloquer avec une forme de vie déterminée*... Je crois que là, finalement, sont beaucoup mieux honorés : la réalité actuelle de la vie humaine, l'histoire, la théologie et le souci pastoral.

b) Dans les mêmes réflexions et exhortations, des éléments, par contre, me semblent manifestement *oubliés*. Tout charisme – cela est parfaitement vrai et important – vient de la liberté de Dieu. Mais il est également vrai et important que le charisme se vit dans une liberté humaine authentique, toujours limitée, située, relationnelle. La conséquence en est ceci : *tout* charisme ne peut (ne doit) être vécu purement par en haut, dans une

sorte de mépris ou de refus du monde (ce qui serait à l'opposé de la mission, Jn 3,16-17)¹⁰⁹ ; il peut et doit être vécu *aussi* par en bas, si je puis dire, par et dans la relation, la réciprocité des hommes et des femmes appelés à faire la communauté-Eglise. Cette conséquence – n'oublie-t-on pas souvent de le dire ? – vaut analogiquement *et* pour le « célibat consacré » *et* pour les « ministères ordonnés ». Ce qui signifie, pour ceux-ci : il est plus urgent et plus vrai, comme l'avait bien pressenti le P. Riobé (1972 et 1977), de les situer « dans un immense effort pour susciter et animer des communautés chrétiennes » diverses, *que* dans celui où l'on s'épuise à faire jouer des structures trop souvent impuissantes et vides, liées parfois à une image irrecevable de la sexualité et de la liberté, et où l'on s'épuise à maintenir des formes définies uniquement entre clercs, comme si là seulement était l'Esprit¹¹⁰.

Il faut ajouter d'ailleurs un oubli majeur : on ne prend guère en compte réellement, avec la prudence nécessaire bien sûr, cette mutation profonde de civilisation qui marque la seconde moitié du xx^e siècle. Mutation qui touche particulièrement la réciprocité humaine s'incarnant dans la sexualité¹¹¹. Mutation culturelle profonde et planétisation des communications qui montrent comment la sexualité elle-même ne s'exprime plus dans la vie sociale d'une manière universellement uniforme, comment une solution *pluraliste* au « service » des communautés peut être parfaitement pensable, raisonnable et chrétienne¹¹².

109/ Je n'oublie pas ce thème traditionnel de la spiritualité chrétienne : J.C. GUY, *Le mépris du monde*, Cerf, Paris, 1965, dont MOUNIER a su, sans le renier, dire et fustiger l'ambiguïté (*La petite peur du XX^e s. : L'affrontement chrétien.*)

110/ Cf. P. RIOBÉ, *o. c.*, pp. 33, 35, 93-94. Il y a un lien, on le voit, entre une ecclésiologie également pneumatique, une décléricalisation du pouvoir dans l'Eglise et une désacralisation du prêtre *seul* sacré.

111/ Cf. O. du ROY, *La réciprocité*, L'Epi, Paris, 1970, pp. 267-280 ; cf. C.M. GUILLET, « La femme et la présidence de l'eucharistie », *Spiritus*, n° 75, 1979, pp. 208-211.

112/ Cf. LUNEAU-ELA, *o. c.*, pp. 225-255 (et post-face de V. COSMAO) ; cf. M. DUCLERCQ, *o. c.*, pp. 116-118, 101-102 et des échanges savoureux et opposés entre évêques au Synode de 1971 (dans E. SCHILLEBEECKX, *o. c.*, pp. 176-177). Avec la prudence requise, il faut savoir ici s'ouvrir aux sciences

humaines : cf. l'expérience instructive (spécialement sur notre sujet) de M. ORAISON, *Ce qu'un homme a cru voir*, Laffont, Paris, 1980, pp. 85-126, 151-167, 219-265.

113/ Cf. art. cit. de *Spiritus*, n° 75, pp. 199-219. Cf. aussi J. RIGAL, *o. c.*, pp. 298-305 (ouvert et timide), E. SCHILLEBEECKX, *o. c.*, pp. 148-150 (pages vigoureuses et avec « raisons »), A. MANARANCHE, *o. c.*, pp. 33-37 (pages brillantes opposées à celles de Schillebeeckx, sans beaucoup de « raisons »).

114/ *Des femmes interpellent des évêques qui répondent*, Cerf, Dossiers Libres, Paris, 1980. G. DEFOIS, *o. c.*, pp. 97-102 (« La querelle des femmes ») ne signale pas le problème.

115/ J. RIGAL, « Des communautés pour l'Eglise », *o. c.*, pp. 121-124.

116/ Cf. livres de LUNEAU-ELA et M. DUCLERCQ.

117/ Sigle ADAP ; cf. H. DENIS, *o. c.*, pp. 129-132.

N.B. – Le ministère ordonné (presbytéral) et la femme : ce problème n'est pas étranger à la crise dont je parle et à ce qui vient d'être dit : « les femmes, cette autre moitié de l'humanité » ! En ayant longuement parlé déjà dans cette revue, je me borne à renvoyer à ce que j'en ai dit alors ¹¹³... Puis-je avouer seulement ceci : une des rares réactions, longue et précise, que m'a valu cet article, est celle du P. Ligier, professeur à la Grégorienne, qui avait présenté et défendu en son temps la déclaration « Inter insigniores ». C'est un désaveu global et vigoureux de ce que j'avais écrit ; mais, face à mon article, les arguments sont : le trouble causé et l'autorité romaine (interprétée, celle-ci, sans ouverture ni même rigueur) ; en dehors de cela, *rien* en réponse aux points précis de ma critique... Un petit livre, paru assez récemment, où des femmes dialoguent avec des évêques, donne malheureusement la même impression ¹¹⁴.

5. Présidence de la communauté et présidence de l'eucharistie

C'est ici que la crise presbytérale et la crise missionnaire trouvent peut-être leur nœud. En effet, on l'a observé avec pertinence, la situation actuelle de « pénurie presbytérale » n'est-elle pas un danger pour la mission ? Celle-ci, nous l'avons vu dès le début de ces réflexions, est l'essence même de l'Eglise. Pourrait-elle alors subsister face à l'insuffisance, à la « famine eucharistique », si c'est bien dans la célébration de l'eucharistie que la communauté chrétienne trouve sa plénitude et sa vérité « finale » ? La mission pourrait-elle subsister face à l'éloignement quasi permanent du prêtre vis-à-vis des communautés concrètes de base, à la forte distension du lien entre ce prêtre et elles – si c'est bien dans la présence en elle de son ministère que ces communautés trouvent leur *ouverture catholique*, leur *authenticité chrétienne* ¹¹⁵.

Cette situation qui est celle des communautés latino-américaines ou africaines de base ¹¹⁶, qui est celle aussi de certaines communautés françaises rurales (qui se réunissent en « assemblée dominicale en absence de prêtre » ¹¹⁷), qui est celle enfin (à un plan particulier, il est vrai) de ces « communautés critiques » en pays chrétien, se développant sur les marges de l'institution – cette situation peut-elle être résolue à partir d'une exigence qui, liant presbytérat au célibat masculin, aboutit finalement à une véritable violence spirituelle vis-à-vis des communautés ? N'y a-t-il pas là un renversement des perspectives ecclésiologiques de Vatican II : oubliant le ministère comme service des communautés et mettant plutôt celles-ci pratiquement au service d'un modèle de presbytérat à conser-

ver ¹¹⁸ ? D'autant plus que ce renversement a le grave inconvénient que j'ai montré plus haut : oublier de fait la responsabilité du sacerdoce commun, particulièrement dans la vocation et l'ordination des ministres. Il faut donc, face à la crise et à son nœud – pour la dénouer précisément – envisager avec courage et profondeur, d'une façon neuve et traditionnelle, la réalisation concrète *actuelle* du vieux principe : « celui qui préside à l'Eglise préside à l'eucharistie ¹¹⁹ ». Cela *peut* vouloir dire, me semble-t-il, trois choses en particulier :

a) Ne doit-on pas envisager, au-delà de la jonction latine non nécessaire du célibat et du presbytérat, de « faire appel à tel ou tel chrétien déjà engagé dans un service (*effectif*) de la coordination ecclésiale ¹²⁰ », pour qu'il préside avec l'ordination adéquate, la communauté et l'eucharistie ? qu'il soit marié ou non, qu'il le fasse à temps complet ou non, et cela tant que la communauté ou une autre le demandera ¹²¹. Je sais bien que la réalisation actuelle d'une telle démarche n'est pas si simple, qu'elle demande recherche et prudence. Je dois toutefois ajouter, en fidélité à tout cet article : refuser ou stopper la démarche, ne serait-ce pas oublier ce qu'est la communauté chrétienne rassemblée (plus ou moins visiblement) par l'Esprit ? Cette communauté est, dans la mesure même de son existence par l'Esprit, appelante d'un président qui témoigne en elle de l'authenticité de cet Esprit ¹²².

b) Ne doit-on pas, par contre, (la présidence aux destinées de la communauté étant évangéliquement et traditionnellement première par rapport à celle de l'eucharistie) se garder d'urger trop rapidement et trop systéma-

118/ J. RIGAL, *o. c.*, pp. 123-124.

119/ H.M. LEGRAND, « La présidence de l'eucharistie selon la tradition ancienne », *art. cit.*, pp. 409-431.

120/ Cf. J. RIGAL, *o. c.*, p. 124 (j'ajoute le mot souligné). On pourrait ajouter à mon texte : « à tel chrétien ministre déjà de la Parole, dont l'interprétation demande plus de qualification que la présidence liturgique », cf. M. DUCLERCQ, *o. c.*, p. 105.

121/ G.M. RIOBÉ, *o. c.*, p. 33.

122/ Cf. C.M. GUILLET, « L'Eglise, communauté du "tous responsables" », *art. cit.*, pp. 302-303. (Je note ici avoir reçu, le 13/11/81, une chaleureuse approbation pour cet article de Mgr J. Van CAUWELAERT, ancien évêque d'Inongo).

123/ Lien infrangible de la « réception » (cf. les art. cités de CONGAR sur ce thème) et de l'ordination.

124/ Cf. H. DENIS, *o. c.*, pp. 157-166.

125/ Cf. M. DUCLERCQ, *o. c.*, p. 105.

126/ Cf. C.M. GUILLET, *art. cit.*, p. 303.

127/ Cf. H. DENIS, *o. c.*, p. 157.

128/ C.M. GUILLET, *art. cit.*, pp. 302-303. Autres développements dans : J. RIGAL, *o. c.*, pp. 203-205 (citations de KASPER, KUNG, BOFF, DUCOCQ, DENIS, CONGAR); E. SCHILLEBEECKX, *o. c.*, pp. 126-129; L.M. CHAUVET, « Le ministère de présidence de l'eucharistie », n° spéc. de *Prêtres diocésains* sur l'eucharistie, 1981, pp. 36-38.

tiquement celle-ci? Donc, ne pas ordonner «des hommes mariés», *simplement* parce qu'on a besoin de quelqu'un pour «dire la messe»; mais gager plutôt que, dans ceux qui auraient le charisme «reçu» et «reconnu»¹²³ de l'édification de la communauté et du service de la mission, il y aurait des chrétiens (ou des chrétiennes), mariés ou non, désireux de répondre à l'appel au ministère ordonné¹²⁴... Il est bien évident que les situations, dans les diverses parties du monde, ne sont pas identiques: l'«urgence eucharistique» ou la «famine eucharistique» ne se présentent pas du tout de même, dans les campagnes françaises ou dans les campagnes zaïroises ou brésiliennes! On ne peut donc tirer les mêmes conclusions pratiques dans le détail concret: les communautés de base brésiliennes peuvent être prêtes aujourd'hui à coopérer avec leur évêque pour se donner un président de communauté et d'eucharistie¹²⁵, alors que les ADAP françaises ne le sont guère (ou pas toujours; mais n'est-il pas nécessaire et urgent alors de les aider à s'y préparer?)¹²⁶.

c) Ne doit-on pas, enfin (se rappelant que le ministère de présidence de la communauté est signe efficace de son insertion dans la catholicité de l'Eglise) savoir que ce ministre peut venir d'*ailleurs* de cette communauté¹²⁷? Cette remarque largement illustrée par l'histoire des missions et récemment par le mouvement *fidei donum*, *ne doit pas toutefois faire oublier* l'importance culturelle, capitale pour la foi, de ministres autochtones; ne doit pas faire oublier non plus que, théologiquement, l'Esprit qui appelle est bien celui qui fait *toute* l'Eglise universelle mais qui (identiquement) *appelle* en faisant *cette* Eglise locale (i.e. l'Eglise-universelle-qui-est-là). Le ministre qui préside la communauté et l'eucharistie ne peut jamais être *purement* envoyé *de l'extérieur* sans être *aussi* appelé, demandé *là*... Pratiquement, cette dernière remarque peut suggérer deux hypothèses de recherche et de travail.

■ La présidence de la communauté par un prêtre relativement lointain, assez itinérant, très expressément «coopérateur épiscopal», ne doit-elle pas amener à se poser la question de la présidence eucharistique par délégation (mission, «ordination» pour un temps, par l'évêque *et* demande/besoin de la communauté), dépassant tout ce que, dans cette présidence, il y a encore de «privilège», «d'isolement» vis-à-vis de la foi des croyants, de réalité inconsciemment magique¹²⁸? En resterait-on d'ailleurs à une délégation? N'en arriverait-on pas à une réelle «ordination» dont il faudrait préciser la relation à la personne et à la communauté, par un approfondissement considérable et un assouplisse-

ment sans doute de la notion de caractère, bien au-delà, évidemment, de ce qu'en disait saint Thomas ¹²⁹ ?

■ La présidence dans l'Eglise, qui est le propre du ministère ordonné (épiscopal, presbytéral) ne pourrait-elle pas se réaliser d'une manière plus souple, plus diverse, donc plus adaptée ? Pourquoi l'épiscopat apparaît-il souvent comme un pouvoir monarchique et lointain ? comme un pouvoir dont le « service » est de « garder le pouvoir » ¹³⁰ ?... Ne pourrait-il pas être plus divers et plus nombreux ? plus rapproché du peuple, i. e. plus *dans* le peuple ? Certains (de nombreux) évêques (du tiers monde en particulier) ne donnent-ils pas l'exemple déjà ici ? Pour être évêque, faut-il un palais, une cathédrale, une administration compliquée, un appareil, des « collaborateurs (secrétaires, vicaires généraux, etc.) ? Peut-être pas tout le temps ; peut-être pas pour tous... Des évêques plus nombreux, plus simples, plus *dans* le peuple et *du* peuple ; quelques archevêques non honorifiques, pratiquant la pauvreté et le dialogue, la collégialité du peuple de Dieu dont parlait au Concile l'auxiliaire du cardinal Lercaro : n'y aurait-il pas là une expérience qui, par elle-même, ferait comprendre que les *prêtres ordonnés*, partageant le pouvoir de l'ordre épiscopal, pourraient concrètement être des hommes ou des femmes, mariés ou non, ayant souvent une profession et exerçant sans doute leur ministère à temps partiel ? Ils nous situeraient *en partie* au-delà de la crise dans laquelle nous sommes ¹³¹... Ne va-t-on pas transporter alors celle-ci dans

129/ Pour lequel le portier, comme tout ordonné, recevait un caractère indélébile, *Sum. Th.*, Suppl. 35, art. 2.

130/ Cf. H. RIKHOL, « Les ecclésiologies de LG, de la loi fondamentale de l'Eglise et du projet de droit canonique », *Concilium*, n° 167, 1981, pp. 93-106.

131/ Cf. les deux savoureux articles de X. de CHALENDAR et de C. CARETTO dans le n° 31 de la revue *Jésus*, déc. 1981, pp. 39-44, qui a pour objet le « clergé français aujourd'hui et demain ».

131b/ L'approfondissement majeur de LG (repris par *Christus Dominus*) concernant l'épiscopat, ne peut pas être dit complètement achevé. Le lien nécessaire, entre la théologie et le droit (entre vocation, nomination, ordination épiscopales, exercice concret du pouvoir épiscopal) est certainement encore, à Vatican II, très insuffisant (cf. ce que le droit semble en avoir tiré : *Concilium*, n° 167, 1981). Dès LG (chap. 3), la célèbre *nota praevia* donne, ici, un ton plus restrictif et conservateur qu'ouvert.

132/ Je retrouve ici, me semble-t-il, les recherches du P. MOINGT, « Services et lieux d'Eglise » (*Etudes*, juin, juil. et oct. 1979), sans l'inconvénient d'un double ministère sacramental, l'un « représentant des communautés, l'autre issu par appel de Dieu de la lignée historique de la tradition apostolique » (oct. 1979, p. 394). Je retrouve sans doute plus directement l'orientation de MOINGT au terme de sa critique de VANHOYE, pour le dépassement de l'*opposition*, de la *séparation*, « quelques-uns/tous les autres » (cf. *art. cit.*, RSR, 1981, n° 4, pp. 588-589, 595-597).

133/ Cf. H. DENIS, *Chrétiens sans Eglise*, DDB, Paris, 1979, pp. 45-55.

134/ Ainsi, faire passer la *fonction* presbytérale au profit de la stature humaine du leader ou de l'attitude concrète de la communauté – et cela par refus du « statut sacerdotal » – relève d'une réflexion théologique un peu courte (réduite à une pure réflexion humaine, nécessaire mais insuffisante) : texte d'un groupe de communautés de base françaises cité dans WARNIER, *o. c.*, p. 127.

l'épiscopat, me demandera-t-on ? Peut-être un peu. Mais pourquoi vocation et ordination et statut des évêques ne seraient-ils pas à approfondir aussi ? Et, d'ailleurs, n'y aurait-il pas avantage à ce que cette crise, comme nous l'appelons s'approche du lieu ecclésial où actuellement s'exprime beaucoup trop exclusivement le pouvoir ? Si crise veut dire discernement et non pas catastrophe, cela semble évident ^{131b}. Là alors, peut-être, la présidence ministérielle se diversifierait, s'assouplirait, dans cet esprit de fraternité sacramentelle dont parlait Vatican II : l'essentiel serait bien le ministère dans son unité et non la diversité des statuts ; parce que l'Eglise, dans une vraie participation au Ministère (*le grand service du salut du monde* ; Ep 4,12), aurait d'abord retrouvé son unité première ¹³².

N.B. – Deux remarques encore : – Présidence ministérielle et « communautés critiques ». Ces dernières communautés se veulent chrétiennes, rassemblant des disciples fervents et responsables de Jésus de Nazareth. Mais elles sont aussi souvent « anti-institutionnelles », marginales par rapport à « l'Eglise officielle ». Il n'est pas question ici de nier ce que la manifestation « d'autorités lointaines et anachroniques ¹³³ » peut expliquer d'une telle réaction ; mais de noter plus particulièrement la prétention, plus ou moins étayée théologiquement, à se passer du prêtre, « même pour l'eucharistie »... Il faut, c'est évident, accepter courageusement le refus du cléricalisme qui nous est posé là. Il faut bien toutefois aussi, avec toute l'humilité *nécessaire*, constater les tentations rémanentes de ces communautés : se prendre un peu pour le Christ et, par suite, se fermer sur soi par rapport à d'autres communautés (idéologiquement différentes et parfois cordialement méprisées) ; ou plus simplement, ne pas se donner les moyens de ce que l'on affirme ¹³⁴. Ce n'est point là s'ouvrir à la pleine taille de l'Eglise bariolée de Jésus ; saint Paul le disait (Ep 4,11-16). Mais il disait aussi que celui « qui est à la tête » doit servir la liberté de la foi et non éteindre l'Esprit (1 Th 5,19-20).

– Des permanents de la foi pour l'Eglise en crise. Il y a ici, vu la « pénurie presbytérale », un appel qui se fait entendre dans les Eglises du Tiers Monde mais aussi dans les pays développés de vieille chrétienté ; je pense à la France notamment, à certains de ses diocèses, aux « écoles du ministère » dont on parle. Je voudrais dire les questions que me pose cet appel (en pensant avant tout, il est vrai, à la France).

« L'Eglise, comme toute société aura toujours besoin de permanents », m'a-t-on dit récemment. Sûrement ! Mais j'ai envie d'ajouter aussitôt : pas n'importe lesquels, pas à n'importe quel prix. Si c'était le cas, en

effet, ce serait mettre *indûment*, comme nécessaire, la situation de permanent en priorité par rapport à la réalité du ministère. Or c'est bien, nous l'avons vu, celle-ci qui est première vis-à-vis de celle-là.

Cet appel à des permanents (jeunes, s'engageant pour quelques années, avec un minimum de formation) me semble, par ailleurs, surtout quand il vient de l'appareil ecclésiastique (épiscopal), avoir l'inconvénient suivant : télescoper une fois de plus la responsabilité appelante des communautés, concentrer *cléricalement davantage* les pouvoirs ministériels..., et peut-être aussi (« last but not least ! ») cléricaiser le pouvoir financier nécessaire pour « embaucher » ces nouveaux permanents (d'ailleurs, qui gardera ce pouvoir financier, gardera le pouvoir sur le statut – célibat ou mariage, homme ou femme – des permanents). Les communautés, les associations, les « mouvements », peuvent avoir (et ont de fait) en France et ailleurs, une responsabilité très nette dans la désignation, le travail, l'entretien de ces permanents (temporaires, partiels). Mais cela ne règle pas le problème du ministère presbytéral dans la mission : cela peut être un point de départ ; cela peut être également un combat d'arrière-garde si *toute* l'Eglise, en cet événement, ne se remet pas en question (dans le sens que cet article a essayé de préciser). Le rapport « laïc (organisé)-hiérarchisé » qui semblait, en France par exemple, au beau temps des années 50-70, une réalité acquise, n'est pas – on le découvre depuis 8 ou 10 ans – sans ambiguïté. Pour arriver à résoudre quelque peu la « crise missionnaire », ce rapport devra être approfondi et transformé (converti)... Mais c'est là un autre problème ¹³⁵.

135/ Sur lequel j'essaierai de revenir ailleurs, d'ici quelque temps.

136/ « Voici le temps des héritiers », *o. c.*, pp. 232ss.

137/ V. COSMAO, postface au livre de LUNEAU et ELA, p. 258.

138/ GERBE et DANIEL, *o. c.*, p. 312.

139/ V. COSMAO, *ibid.*

140/ G.M. RIOBÉ (cf. le livre de J.F. SIX)... Pourquoi, oubliant tout de l'humilité de cet évêque, veut-on aujourd'hui récuser (à bon marché d'ailleurs) son « prophétisme » ? : J. ROZIER, « De quel courage s'agit-il ? », *La Croix*, 12/4/77, p. 2 et « L'Evêque et son presbyterium », *Prêtres diocésains*, août-sept. 1982, pp. 299-300 ; J. POTIN, recension du livre de J.F. SIX, *La Croix*, 8/6/82 (un essai de rectification de cette recension a été refusé).

141/ G.M. RIOBÉ, *o. c.*, p. 53 (intervention à l'Assemblée épiscopale de Lourdes, 28/10/75).

142/ GERBE et DANIEL, *o. c.*, p. 312. N'oublions pas d'ailleurs que la majorité des catholiques ne seront plus bientôt en Europe et en Amérique du Nord ; cf. G. DEFOIS, *o. c.*, p. 184. Pour certains auteurs, c'est déjà le cas, cf. B. CHENU, *o. c.*, p. 132. J'ai peu parlé de l'Asie dans cet article, pour des raisons accidentelles de documentation et aussi de rencontres. J'ai bien conscience toutefois que la profondeur culturelle de l'Asie, celle de ses philosophies, ne rendent que plus patente la nécessité de dépasser l'ethnocentrisme européen et le nécessaire pluralisme chrétien dans le problème que j'ai étudié.

CONCLUSION : L'AVENIR DU FUTUR

Je ne veux pas plagier ici tel ou tel titre. Celui-ci, toutefois, me fait penser incoerciblement à l'interpellation vigoureuse de J.M. Ela au terme du livre écrit avec R. Luneau : *On n'hérite pas de l'avenir, on le crée* ¹³⁶. *Africains, nous avons notre part de responsabilité, nous devons prendre le risque d'être nous-mêmes...* L'Eglise universelle, en effet, ne se construit qu'à travers les relations qui s'établissent entre les Eglises locales qui se reconnaissent les unes les autres dans leur diversité ¹³⁷.

Face à la double crise dont j'ai essayé de parler dans cet article, on comprend qu'il nous faut, à nous européens, *sortir de notre forteresse, nous ouvrir aux Eglises du Tiers Monde, pour recevoir d'elles le visage du Christ inconnu* ¹³⁸. Le changement en Afrique, en Amérique latine, en Asie ou en Océanie, changement nécessaire, souvent demandé et esquissé, ne se fera pas sans que l'Europe change aussi, elle qui, aujourd'hui, met parfois encore *blocage ou répétition* à la place de *tradition*... Ce changement demande à tous la fidélité et du courage car, *pour construire l'Eglise, il n'y a pas de modèle préconçu ou préfabriqué, ;... la créativité est plus nécessaire que les normes ; celles qu'impose la pratique sont toujours plus pertinentes que celles qui découlent de la théorie d'une autre pratique* ¹³⁹.

Cette formule peut sembler dangereuse de prime abord. Elle est pourtant *nécessaire* et résume bien mon propos. Elle n'oublie ni le ministère de vigilance que le Christ a institué dans son Eglise, ni l'Esprit de liberté qu'il y répand... Puis-je citer encore une fois en terminant cet évêque de chez nous que l'on a dit « prophète » : *Là (ministère presbytéral et mission) il faut partir des communautés chrétiennes et de la responsabilité de tous les chrétiens dans l'annonce de l'Évangile. Les nouveaux genres de vie des prêtres, des nouveaux types de ministère, tant pour les laïcs que pour les prêtres, devront toujours être commandés par les besoins des communautés à animer ou à fonder, l'appel de l'évêque étant sauf. Il faut donc revoir ce lien que l'on ne cesse de déclarer intangible entre ministère presbytéral et célibat consacré ; et aussi réaffirmer en des termes acceptables par des mentalités modernes, la valeur évangélique du célibat consacré. Et cet évêque français terminait : Il nous faudra rompre enfin notre silence collectif en regard de ces milliers de prêtres de France qui, pour une raison ou une autre, ne peuvent plus exercer leur ministère et dont un nombre relativement important frappent, parfois désespérément, aux portes de l'Eglise* ¹⁴¹...

Problème français de pays développé et sécularisé, que ce dernier point, dira-t-on. Oui (peut-être pas seulement). Mais il entre dans cette large *crise* du presbytérat *et* de la mission où, pour *discerner*, l'Eglise doit être celle qui tend à la collégialité universelle du Peuple de Dieu. Sachant le lieu d'où je parle, je crois qu'il n'était pas inutile de faire un peu de théologie, pour débloquer ce que l'Europe freine indûment sans doute... Mais je sens bien que la décrispation ne se fera pas si *tous*, nous n'écoutons pas ce que le Seigneur dit à *toutes* les Eglises... Besoin, après le mouvement «fidei donum» que nous connaissons, d'un autre mouvement «fidei donum» dans l'autre sens : non d'abord pour recevoir du «personnel», mais pour accueillir avant tout, venant de tous les points de la planète *l'interpellation constante de notre mode de vie et de croire*¹⁴², de notre mode de faire l'Eglise, d'y vivre l'envoi de l'Esprit comme d'y réaliser le service de la présidence des croyants.

Charles-Marie Guillet

*26 rue Albert-Maignan
72000 Le Mans*

QUE DEVIENT LA FEMME INSTRUITE EN AFRIQUE NOIRE ?

les ambiguïtés d'une situation

par Marie-Agnès Koumba et Pierre Erny

Il y a une vingtaine d'années, Claude Tardits montrait au Dahomey que la scolarisation des filles n'avait pas que des côtés positifs. La fréquentation scolaire exige du temps, des efforts et des dépenses; elle devait, dans l'esprit de la population, procurer à la femme une position économique plus avantageuse et plus prestigieuse que celle que lui réserve la tradition. Or, à l'époque, c'est habituellement l'inverse que l'on observait¹. La femme lettrée était souvent confinée chez elle comme ménagère, dépendante de son mari, sans revenus propres. Quand, par nécessité, elle était obligée de retourner au marché pour s'assurer quelques gains, elle le ressentait comme une déchéance et en éprouvait un sentiment d'échec et de frustration. Et cela d'autant plus qu'au même moment, la femme élevée coutumièrement continuait à jouir d'une grande liberté de mouvement sur toute la côte du Bénin; c'est elle qui le plus souvent prenait les initiatives et détenait la puissance financière. La scolarisation ne paraissait donc de loin pas toujours avantageuse pour la fille et la fréquence des ambitions déçues en montrait les risques.

Nous voudrions à nouveau évoquer ce problème mais dans un contexte différent, celui dans lequel évolue «l'universitaire gabonaise», c'est-à-dire l'étudiante ou l'ancienne étudiante. Y a-t-il exagération à dire que sa situation se révèle souvent dramatique? Accoutumée aux bonnes manières occidentales, bardée de diplômes, engagée peut-être dans une carrière professionnelle aux attraits évidents, pourvue donc de toutes les qualités qui pourraient faire d'elle une épouse idéale et recherchée, elle se trouve confrontée à un paradoxe: personne ne veut d'elle quand il s'agit de fonder un foyer... Pourtant, pour une fois, valeurs traditionnelles et idées véhiculées par l'éducation chrétienne que, probablement elle a reçue durant sa scolarité, se conjuguent et se rejoignent pour affirmer qu'en dehors du mariage, il n'y a pas de respectabilité sociale possible pour la

femme, dans un pays où le célibat et la vie consacrée ne sont guère prisés. Et voilà la jeune femme désemparée face à l'impossibilité de vivre un idéal qu'elle a fortement intégré. Il n'est pas rare que sa détresse ait une issue fatale. Que s'est-il donc passé ? Comment expliquer le rejet dont elle est l'objet ?

Le cas du Gabon n'est certes pas représentatif de la situation des pays d'Afrique. Dans la haute société urbaine, il circule beaucoup d'argent. Le leit-motiv des «trois V» (villas, voitures, virements) y est plus que jamais à l'honneur. Dans des rues bordées de magasins de luxe, des hommes et des femmes vont et viennent vêtus et coiffés à la dernière mode et le Libreville *by night* devient l'exutoire normal d'une vie superficielle, agitée, faussement euphorique. Il faut bien garder à l'esprit ces traits qui marquent une ambiance générale. On pourrait reprendre bien des pages de Michel Croce-Spinelli dans *Les enfants de Poto-Poto*² : «...mariage mairie, mariage coutume ou pas mariage du tout... des enfants semés au hasard... C'est l'anarchie, l'improvisation à tous les niveaux. Sexuel, sentimental, matrimonial, familial.»

Pourtant ce qui peut être dit ainsi à propos du Gabon et des mécanismes psychologiques et sociologiques que l'on voit à l'œuvre, ne manque pas de pertinence même dans le cas de pays infiniment plus pauvres.

Dans un premier temps examinons rapidement ce que fut le mouvement de scolarisation au Gabon.

Aspects de l'enseignement au Gabon

La première école de garçons fut ouverte par des protestants américains à la mission de Bakara à Libreville en 1842. La première école catholique remonte à 1845. Ces dates remarquablement précoces expliquent le fort taux d'instruction des ethnies de la côte. Quant à l'enseignement secondaire, il débuta en 1895. La première école laïque fut mise en place en 1907. Le but majeur était évidemment, d'une part, de former des auxi-

1/ *Porto-Novo, les nouvelles générations africaines entre leurs traditions et l'Occident*, Paris, Mouton, 1958 et «Réflexions sur le problème de la scolarisation des filles au Dahomey», *Cahiers d'Etudes Africaines*, III, 10, 1962, pp. 266-281.

2/ Grasset, 1967 ; rééd. L'Harmattan, 1983.

liaires de la colonisation et de la main-d'œuvre compétente dont la colonie avait besoin et, d'autre part, aux yeux des missionnaires, de créer de toutes pièces une élite chrétienne destinée à devenir le fer de lance d'une évangélisation plus vaste. Au jeune converti, il fallait assurer un bon métier mais aussi permettre de fonder un foyer chrétien. Dans cette optique, il est normal que l'on ait songé très tôt à l'éducation des filles.

C'est en 1852, donc dix ans seulement après l'école protestante, que les Sœurs Bleues de Castres ouvrirent un établissement pour filles, complété par une école ménagère. Les effectifs féminins furent toujours inférieurs aux effectifs masculins (par exemple, en 1930, les 9 écoles catholiques comptaient 1.070 garçons pour 430 filles et les 6 écoles protestantes 608 garçons pour 456 filles). En effet, les parents n'étaient pas sans réticence quand il fallait envoyer leurs filles «au couvent», car ils avaient hâte de les donner en mariage pour en tirer une «dot». Dans cette logique, il arrivait que les missionnaires paient la dot au père afin de pouvoir emmener la jeune fille et la laisser ensuite épouser un chrétien de son choix. Voici ce qu'écrivait à ce sujet le P. Kranitz à Mgr Guichard en 1925 : *Partant de la certitude qu'il y avait parmi (les) filles païennes bon nombre qui désiraient se faire chrétiennes..., il y avait ici la méthode de prendre dans les tournées de brousse quelques-unes de ces filles par force, pour sonder à la mission leur volonté intime ou pour leur assurer au moins la liberté de suivre le catéchisme si elles le voulaient. De ces filles ainsi recrutées, quelques-unes s'enfuyaient aussitôt après un certain séjour à la mission; d'autres se faisaient sincèrement catéchumènes et chrétiennes soit avec leurs fiancés ou maris païens soit sans eux, ceux-ci ayant reçu le remboursement de la dot avancée souvent par la mission elle-même...*

L'école conçue comme moyen d'évangélisation ne cherchait donc pas à faire des jeunes filles des femmes instruites, mais des épouses et des mères chrétiennes, compagnes indispensables pour les jeunes hommes chrétiens; elles pouvaient très bien se révéler ménagères accomplies tout en demeurant analphabètes. Comme le disait le gouverneur général Bayardelle au Conseil Supérieur de l'Enseignement en 1944 : *Au contact de l'européenne, la femme noire apprendra à tricoter, à coudre, à tailler des vêtements, à ordonner un repas, à élever son enfant en tenant compte des petits secrets de la médecine courante... Notre enseignement sera donc à la fois traditionaliste et modérément novateur. Le but est d'améliorer la vie indigène, de la faire évoluer vers une existence confortable, plus saine, plus sûre.* Seule une place limitée était réservée à la lecture ou à l'écri-

ture ; les apprentissages étaient principalement manuels, orientés vers les arts ménagers.

Les idées et les réalités allaient cependant évoluer très vite dans l'après-guerre dans le sens d'un alignement sur la pratique métropolitaine. C'était là une revendication tout à fait générale et progressivement satisfaite. Mais à mesure que les villes prenaient de l'importance, c'est le tissu social lui-même qui se transformait en profondeur ; les liens se sont distendus, les normes anciennes se sont affaiblies, une nouvelle division du travail a donné à l'homme un rôle à tel point prépondérant que la femme en est sortie plus dépendante, plus vulnérable, moins protégée, plus isolée. C'est la situation que C. Tardits a longuement décrite au Dahomey.

Au vu de la position précaire de leurs aînées, les filles comprirent qu'elles avaient tout intérêt à profiter des nouvelles possibilités d'instruction qui leur étaient offertes et à aller le plus loin possible dans leurs études afin de se mettre à l'abri des aléas conjugaux en s'assurant l'indépendance financière grâce à un emploi qualifié correctement rémunéré. Les parents eux-mêmes, si longtemps réticents vis-à-vis de l'école, se mirent à encourager les jeunes filles à étudier au même titre que les garçons. Ils y voyaient la source d'un double profit. En effet, plus le niveau d'études de la fille est élevé, plus on peut demander une dot importante. D'autre part, on espère profiter un jour de son salaire, quitte à l'inciter à demeurer dans la maison familiale et à décourager les éventuels prétendants au mariage (dont les cadeaux peuvent d'ailleurs représenter un apport non négligeable). D'une fille, on dit qu'«elle revient toujours», ce qui n'est pas également vrai d'un garçon.

La mentalité commune a ainsi connu une évolution rapide et d'anciennes institutions, une fois réinterprétées, ont pris une signification nouvelle, tout comme des institutions importées, telles que l'école, ont pris leur place dans une logique à dominante traditionnelle. Mais qui ne voit combien, du même coup, modes de penser et attitudes deviennent contradictoires !

contradictions

Si les parents ont approuvé la scolarisation des filles en ce sens qu'elle leur apportait une indépendance matérielle et financière dont eux-mêmes pensaient tirer profit, ils n'en condamnaient pas moins les nouvelles manières de penser qui en étaient le corollaire tout aussi manifeste.

C'est ainsi, par exemple, que l'ancienne société distingue nettement le groupe des femmes dont le lieu de rassemblement est l'arrière-cour et la cuisine et le groupe des hommes dont le quartier général est le fameux « corps de garde ». Les adolescents assiègent la cour qui se situe entre la rue et la maison d'habitation ou l'étendue au-delà de la cuisine ; ils ne peuvent s'installer dans l'arrière-cour, la cuisine ou le corps de garde sans l'autorisation des adultes, car ils ne doivent pas entendre ce que ceux-ci disent entre eux. En dehors des grands rassemblements, fêtes, décès, palabres, hommes et femmes ne séjournent pas dans les mêmes lieux au sein du village. Il est donc difficile de comprendre que mari et femme prennent leurs repas ensemble, qu'ils aillent rendre des visites en compagnie l'un de l'autre, qu'ils aient envie d'avoir des moments d'intimité en plus de ceux consacrés au « devoir conjugal », etc.

En général, les jeunes filles instruites ne montrent guère d'empressement pour les travaux domestiques ou agricoles, par crainte, soit de nuire à leur beauté, soit de se dévaloriser, elles, futures bureaucrates. Les parents, voyant en l'écolière celle qui, un jour, les sortira de leur propre condition sociale, ont peut-être été les premiers à encourager une telle attitude en la déchargeant plus qu'il n'était nécessaire. L'étudiante se persuade qu'en éblouissant ses interlocuteurs et son entourage par sa beauté et ses propos brillants, elle trouvera sans peine un mari et que, pour le reste, c'est-à-dire la vie domestique, elle pourra compter sur un époux aisé ou sur son propre salaire pour se payer du personnel de maison salarié. Mais l'époux ne verra pas forcément les choses du même œil. Ce qu'il attend d'habitude de son épouse, ce sont des qualités de maîtresse de maison et de mère. Il n'est pas rare qu'un homme marié à une femme hautement diplômée, divorce au bout d'un certain temps pour se remarier à une femme moins instruite et aux conceptions plus traditionnelles.

Il est courant aussi de voir les beaux-parents se plaindre du manque de respect et de docilité de leurs brus. Pour des raisons d'hygiène, parfois élémentaires, une mère refusera de confier ses enfants à leur grand-mère ou de se conformer aux conceptions éducatives de cette dernière, et ce peut être le drame. Il peut en être de même quand il y a refus des dons en nature ou en argent traditionnellement requis de la part de la jeune génération ou quand on voit la femme discuter les décisions de son mari.

Il serait pourtant tout à fait erroné de penser que les hommes instruits n'attachent pas une grande importance à la formation intellectuelle de leurs femmes et de leurs filles. Il est rare qu'une fois pris dans le tourbil-

lon de la vie gabonaise, ils s'occupent eux-mêmes de leurs enfants : ce rôle revient donc à l'épouse et celle-ci doit être en mesure de les suivre dans leur scolarité. Quand le mari occupe un poste important dans le secteur public ou privé, il tient beaucoup à ce que sa femme sache recevoir, en parfaite maîtresse de maison habituée aux bonnes manières occidentales, les invités de marque. Combien d'unions n'a-t-on pas vu se défaire au moment où le mari obtenait une promotion à cause du manque d'éducation de sa compagne ? Parfois, pour éviter cette solution extrême, il prend soit une deuxième épouse, s'il est marié sous le régime polygamique, soit une maîtresse qui, recevant argent et honneurs, prendra dans la vie mondaine la place de l'épouse. L'« universitaire » peut aussi attacher beaucoup de prix à trouver une compagne qui puisse le comprendre, parler le même langage, l'écouter, peut-être le conseiller. Par son salaire, la femme instruite est à même de satisfaire au moins en partie ses besoins et ceux de ses enfants, puis d'aider les siens, dispensant le mari des dons à sa belle-famille et lui permettant de s'occuper de ses parents. Bien des soucis sont ainsi évités au couple au sein duquel, remarquons-le, il est de coutume de faire bourse à part.

Pourtant, dans la vie réelle, l'attitude des Gabonais est extrêmement méfiante et réservée à l'égard des jeunes femmes à haut niveau de formation quand il est question de mariage. Ils emboîtent souvent le pas à la vieille génération dans leurs reproches. Car, dans le fond, même s'ils sont passés par l'université, ils restent très attachés à certaines valeurs traditionnelles. Ils n'apprécient pas que la femme sorte d'un rôle passif d'exécutante docile, d'oreille attentive de celle qui est respectueusement à leurs petits soins. Une partenaire désireuse de participer aux décisions du foyer, de discuter du budget, de mener, comme elle l'entend, sa vie professionnelle, de prendre activement ses responsabilités, est perçue avec crainte et suspicion. On connaît trop de cas où de telles unions se sont soldées par des échecs.

A l'université, il arrive d'ailleurs souvent que les étudiantes se détournent de leurs collègues étudiants au profit de séducteurs fortunés, pas forcément instruits : importants hommes d'affaires, hautes personnalités politiques, etc. C'est pour elles, en général, la seule manière de satisfaire leurs besoins en toilettes et autres biens de prestige ou de consommation parfaitement artificiels mais aussi, parfois, de couvrir les charges bien réelles que leur impose cette scolarité qu'elles veulent poursuivre à tout prix et que la famille ne peut ou ne veut plus assumer. Ces liaisons sont bien connues au sein de la micro-société gabonaise. L'état des mœurs évite à

l'universitaire d'être très regardant quant à la « pureté » de la fille. Mais il ne voudra pas courir le risque de s'attirer les représailles de la part d'anciens amants tout-puissants.

effets pervers de la scolarisation féminine

Le Gabon est aujourd'hui un des pays les plus intensément et les plus généralement scolarisés d'Afrique. En matière d'instruction féminine, les résultats peuvent paraître quantitativement et qualitativement remarquables. Et, pourtant, considérée dans ses conséquences, cette accession à un enseignement du plus haut niveau s'est révélée pour celles qui en furent, selon le point de vue que l'on adoptera, les heureuses bénéficiaires ou les malheureuses victimes – plutôt décevante. Elle a donné naissance à un groupe de femmes qui se trouvent en porte à faux dans leur propre société, qui se sentent incomprises quand on les destine à un rôle de figurantes de luxe dans une vie mondaine artificielle et qui éprouvent un sentiment d'échec face à l'image qu'elles se faisaient d'une vie réussie.

Du côté de leur famille – et celle-ci reste pour elles malgré tout le point de référence et d'attache principal – deux discours contraires sont tenus à leur endroit. Les uns s'étonnent qu'elle puisse encore désirer un mari puisque sa profession lui confère une grande indépendance financière et matérielle et qu'il est parfaitement admis qu'elle mène sa vie sentimentale comme elle l'entend et qu'elle ait des enfants hors de toute union officialisée : mieux vaudrait donc pour elle rester du côté de sa famille d'origine que de se mettre en ménage avec quelqu'un qui risque de la maltraiter et de vouloir faire main basse sur son salaire. Pour les autres plus classiques en cela dans leurs conceptions, il est en toute hypothèse meilleur pour une femme de se marier ; la coutume ne veut-elle pas que ce soit au mari de pourvoir aux dépenses de logement, d'alimentation, d'habillement et de scolarité, sans compter les cadeaux qu'il doit à son épouse ? Avec son salaire, celle-ci peut bien entendu porter une part de ces frais mais surtout réaliser ses projets personnels et entretenir ses vieux parents.

Pourtant dans toutes ces supputations, ne sous-estime-t-on pas gravement le besoin d'affection, de tendresse, de sécurité qu'éprouve la femme instruite ? Comment penser que tout se réduit pour elle à des questions d'argent et de relations sociales ? Ce qu'elle attend dans la personne de l'éventuel mari, n'est-ce pas d'abord le compagnon de vie sur lequel elle

peut compter et avec lequel elle peut nouer des liens sentimentaux privilégiés plutôt que l'homme qui va l'entretenir et lui ouvrir les portes de la haute société? Ce besoin d'affection ne lui est, certes, pas propre; sa mère déjà l'éprouvait, même au sein d'un foyer polygame: que de querelles entre rivales, que d'actes malveillants et d'empoisonnements pour s'arracher l'attention de l'homme! Et quand ce désir d'aimer et d'être aimée n'arrivait pas à se satisfaire dans la relation conjugale, quel besoin de pouvoir reporter alors ces sentiments sur un enfant, de pouvoir déverser sur lui un trop-plein d'affection disponible et inutilisée et de trouver en lui un répondant... Bien des traits de fond de la psychologie africaine, en particulier une certaine possessivité, pourraient s'expliquer par là. Ce besoin d'affection est aussi vieux que l'humanité; seulement aujourd'hui, il peut se dire, il peut s'exprimer, il peut se vivre consciemment et il s'impose de manière encore plus impérieuse dans un contexte où chacun est davantage livré à lui-même, à ses propres responsabilités et à ses propres angoisses.

Il n'est jamais facile de communiquer en profondeur avec quelqu'un, de s'ouvrir mutuellement dans une entière confiance, de s'avouer sa faiblesse, sa fragilité, de se révéler ses besoins et ses aspirations. Cela devient extrêmement difficile quand l'homme campe sur des positions qui l'obligent à maintenir les distances pour ne rien perdre d'une certaine forme d'autorité et se conformer à l'image de la masculinité, telle que sa société la véhicule. Cela devient difficile aussi quand la femme a pour principal souci d'afficher les signes extérieurs de l'émancipation et s'enferme dans une attitude indéfiniment revendicative. Même quand une vie conjugale normale arrive à s'instaurer, il arrive qu'elle soit grevée d'attentes si démesurées et si mal étayées par les conditions du milieu que l'idéal entrevu se révèle largement illusoire.

Mais pour la gabonaise, le mariage ne représente pas seulement un espoir d'intimité. Il lui procure aussi considération, honneur et respectabilité sociale. Cette dimension lui semble venir de deux sources.

le besoin de respectabilité sociale

Traditionnellement, la dot que verse le prétendant aux parents de sa promise ne doit pas être considérée seulement comme un moyen d'officialiser l'union: elle valorise, par la même occasion, la jeune fille pour laquelle on la verse. Dans un mariage polygamique, la femme pour

laquelle on a versé la dot la plus importante se croira par le fait même la mieux aimée. Certaines étudiantes ou anciennes étudiantes n'hésitent pas à fixer elles-mêmes le montant de leur dot quand elles jugent que leur père a proposé une somme dérisoire par rapport à ce qu'elles valent du fait de leur beauté ou du niveau d'études atteint.

Dans la société ancienne, la pire des choses qui pouvait arriver à une femme était de se retrouver sans protecteur. La veuve ou la divorcée revenait vivre auprès de son père ou de son oncle si sa situation ne trouvait pas d'autre issue acceptable. Celle que l'on qualifierait aujourd'hui de « femme seule » était en réalité sous la tutelle d'un homme qui, même s'il ne subvenait pas entièrement à ses besoins, devait la protéger, la défendre et régler les litiges dans lesquels elle se trouvait impliquée. Même quand elle émigrerait en ville, elle allait se placer sous la houlette d'un parent, généralement son frère. Ce n'est que tardivement que sont apparues les premières femmes chefs de famille, ces « maîtresses-femmes » dont parle G. Balandier dans *Sociologie des Brazzavilles noires* (1955). Elles étaient craintes des autres membres de la famille : quel puissant fétiche ne fallait-il pas avoir pour affronter ainsi toute seule la vie urbaine !

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, les influences européennes, bien loin d'avoir dissous l'institution matrimoniale, l'ont au contraire renforcée. Il ne suffit plus d'un mariage : pour bien faire, il en faut trois : le coutumier, le civil et le religieux. Vingt ans après sa suppression officielle (loi du 31 mai 1963), la dot continue à être versée comme toujours et ce n'est pas seulement la vieille génération qui pense qu'il n'y a mariage que par le versement de la dot.

Du fait du fort taux de divorcialité, le mariage civil apparaît comme une garantie supplémentaire de stabilité. La femme estime que celui-ci renforce son statut d'épouse légitime et lui donne un avantage sur sa rivale directe : la maîtresse qui risque, à tout moment, de lui ravir sa place. De plus, elle aime bien se faire appeler « Madame une telle » quand l'époux est une personnalité locale. La loi gabonaise permet à l'homme d'opter entre régime polygamique et régime monogamique : le premier donne plus de garanties à l'époux en cas de déception, le second renforce la position de l'épouse. Mais il n'est pas rare de voir un homme qui a contracté une union civile monogamique se marier coutumièrement avec sa maîtresse pour satisfaire les parents de celle-ci et obtenir des droits sur elle. Ce procédé lui permet d'être polygame de fait tout en se faisant passer pour monogame quand il veut jouer à l'évolué, aux yeux de son

patron européen par exemple. Cette tactique, qui vise à ménager la première épouse tout en s'attribuant une certaine étiquette sociale, se révèle cependant frustrante pour la maîtresse qui vit deux statuts à la fois : aux yeux de la coutume, elle est une épouse ; aux yeux de la loi, elle demeure une concubine. Or la jeune femme, à qui le système juridique européen sert de référence, se sentira davantage concubine qu'épouse quand elle est placée dans cette situation précise...

Le mariage religieux, quant à lui, garde une dimension symbolique et festive importante. On peut distinguer au Gabon très nettement quatre couches de sensibilité religieuse : la couche ancienne, proprement africaine, présente en de nombreuses pratiques ; le christianisme, intensément véhiculé depuis un siècle et demi par l'école et le collège religieux, mais très dépendant vis-à-vis des apports extérieurs ; les cultes messianiques et prophétiques qui réagissent contre le christianisme tout en s'inspirant de lui ; enfin le néo-paganisme consécutif à la scolarisation, au boom économique qu'a connu le pays et à la désagrégation des structures anciennes qui en résulta.

Au niveau de la population instruite, ces quatre composantes jouent simultanément et il est difficile de les démêler. Le mariage religieux est sans doute un rite chrétien mais il est encore bien autre chose. La signification qui lui est donnée relève bien davantage de ce que les Gabonais sont au fond d'eux-mêmes que d'une quelconque orthodoxie religieuse. Dans la plupart des cas, on le célèbre pour donner au mariage l'éclat d'une cérémonie, pour faire comme en France, parce que cela fait bien ou parce que la famille y tient, même si par ailleurs il n'y a ni conviction ni pratique religieuses. On pourrait en dire de même du baptême.

coincée

Il ressort de ces quelques pages que la Gabonaise qui a fait des études supérieures se heurte à une attitude de méfiance quasi générale quand il s'agit de mariage : ses maris potentiels préfèrent des jeunes filles moins instruites qui leur font courir moins de risques. La voici donc, elle que tout prédestinait à la première place, elle qui, au fil des années, a grandi dans cette idée, soit rejetée, soit en seconde position, infériorisée, frustrée dans ses espoirs les plus chers. C'est souvent en vain qu'elle se lancera dans de multiples aventures amoureuses en quête d'un mari. Que lui res-

tera-t-il en fin de compte ? Procédons à un inventaire au moins théorique des différentes issues possibles :

- le célibat pur et simple, mais il se conçoit difficilement dans l'ambiance propre au Gabon ;
- le statut de deuxième ou de troisième femme dans un ménage polygamique : dernière arrivée, elle pourra faire semblant de se croire valorisée par rapport aux autres, sans beaucoup y croire dans son for intérieur ; elle pourra aussi se sentir humiliée d'être considérée comme « poupée de salon » pour les grandes occasions mondaines ;
- le statut de concubine et de maîtresse, précieux pour les liens affectifs et sociaux qu'il crée et le semblant d'indépendance qu'il laisse ;
- le statut de maîtresse semi-officialisé par un mariage coutumier, ce qui permet de jouer selon les circonstances sur différents claviers juridiques à la fois et de se rapprocher du mariage idéal ;
- le statut de mère célibataire chef de famille à l'ombre de sa propre parenté, même si elle vit à part : par souci de respectabilité, elle souhaitera cependant trouver un seul et même géniteur pour ses enfants et on se rapproche à nouveau du statut de la maîtresse ;
- le statut de femme qui se dit et se sent totalement « libre », qui refuse d'être liée par toute considération juridique ou morale ; au Gabon, cette catégorie semble peu concerner l'universitaire, mais des jeunes femmes de niveau moins élevé et ayant moins de prétentions ; mais on sait que, dans des pays comme le Zaïre, cette catégorie sociale a pris une grande importance sur le plan de l'économie, de la politique, des mœurs et qu'elle a donné naissance à de nouvelles formes de regroupements féminins, parfois très puissants.

Il semble donc que la femme gabonaise instruite, fortement attachée à des considérations de moralité et de respectabilité au moins extérieures, aspirant à vivre avec un partenaire, sinon légal du moins fixe, n'ait pas encore réussi sur une grande échelle – comme cela se voit en d'autres pays – à

retourner la situation négative de rejet dans laquelle elle se débat le plus souvent, en une situation positive fondée sur l'affirmation de soi, une liberté décomplexée, la combativité, la créativité et la solidarité entre femmes. Dans l'état actuel des choses, elle vit mal le statut qui lui est réservé : en beaucoup de cas, elle l'éprouve comme un drame. La psychologie de l'étudiante et même de la collégienne s'en trouve affectée. Il y a là comme une ombre qui plane sur la jeune génération.

Marie-Agnès Koumba

*Pierre Erny
5, rue Victor-Huen
68000 Colmar*

Cet article sur la femme en Afrique noire s'inscrit dans le cadre de notre précédent cahier : « des femmes, l'évangile, des églises » (n° 92 – septembre 1983); il contient des interviews de femmes africaines. Faites-le connaître autour de vous...

courrier des lecteurs

392/ Mpika (Zambie): Robert Lavertu. – Ici, dans le diocèse de Mbala, province du nord, nous avons 14 paroisses dont la superficie moyenne est de 7.500 km². Chaque paroisse est constituée de 22 communautés chrétiennes de quelques centaines de chrétiens; chacune a son Comité de centre (church council) pour coordonner toutes les activités concernant la vie chrétienne. Avec deux prêtres par paroisse, la plupart des centres se débrouillent eux-mêmes pour la liturgie du dimanche. Un centre sur trois aura un catéchiste pour conduire la liturgie, mais les autres? Nous avons donc un programme de formation des «prayer leaders», chefs de prière, pour la liturgie dominicale.

Idealement, le Comité de centre veille à la répartition des tâches: un animateur pour la prière, deux ou trois lecteurs, un volontaire bien accepté par la communauté, pour faire l'homélie, etc. De plus en plus, on arrive à avoir une équipe pour diriger la liturgie dominicale.

Au niveau de la paroisse, le Conseil paroissial qui groupe les représentants de tous les comités de centre, avec les prêtres et religieuses, organise parfois des sessions de formation pour les animateurs de la liturgie dominicale. Ces sessions ont été un projet pastoral prioritaire dans notre diocèse depuis plusieurs années. Et déjà nous en voyons les fruits: – la participation des fidèles s'est grandement accrue; – il fut un temps où on venait à la messe du Père, quand il visitait le centre et c'était fini jusqu'à sa prochaine visite. Plus maintenant; nos chapelles de centre sont pleines chaque dimanche; – de

plus en plus, la prière des fidèles, proposée après la prédication, est rattachée à la vie concrète des gens.

Bien sûr, la prédication laisse encore à désirer mais on y travaille de plus en plus en réunissant catéchistes et chefs de prière pour des sessions... Les cinq diocèses qui utilisent la même langue, le chibemba, ont organisé la publication d'un manuel de prière dominicale en trois volumes, couvrant les trois cycles. Il contient prières, lectures, intentions, quelques commentaires et idées pour l'homélie...

Est-ce qu'il faudra penser à faire de ce service de la liturgie dominicale un ministère comportant ordination? Nous y pensons bien mais tout doucement comme ça. Nous sentons qu'il est bon de laisser ce service communautaire se développer lentement sans trop de structures ni de règlements... Nous pensons aux nouveaux ministères mais nous pensons aussi qu'il est trop tôt pour donner une formule définitive à un phénomène ecclésial encore en voie d'évolution.

Tout cela illustre un joli proverbe des babemba: «Là où Dieu fait sa cuisine, on ne voit pas lever la fumée.» Il travaille tranquillement dans le secret, sans qu'on s'en aperçoive... Bon succès avec votre excellente revue (25.3.83).

393/ St Gilles-les-Hauts (La Réunion): Jean-Claude Jaquard. – Au Noviciat, nous sommes plusieurs à lire votre publication et les derniers numéros sur les théologies du Tiers Monde nous ont particulièrement intéressés. Merci encore pour vos services et votre aide pour la réflexion théologique et missionnaire que vous nous offrez régulièrement (11.4.83).

394/ Ferkessedougou (Côte-d'Ivoire): Sr Yvette. – Certains articles de SPIRITUS nous semblent un peu élevés, mais par contre, les témoignages de vie nous aident pour aller de l'avant et certaines expériences nous encouragent quand nous rencontrons des difficultés (13.4.83).

395/ Itavo (Madagascar): François Bernard. – *Fidei donum depuis 20 ans et depuis 15 ans à la tête d'un Centre d'accueil de jeunes orphelins et sans travail qui s'autofinance, je suis donc très engagé dans le matériel et dans les questions d'éducation. SPIRITUS me permet de m'ouvrir à la Mission – tant aux expériences concrètes qu'au problème plus fondamental de la théologie missionnaire, même si certains articles me sont un peu lointains parfois...* (14.4.83).

396/ Divo (Côte-d'Ivoire): Barthélémy Djabla. – *Mes confrères africains et moi-même, nous sommes tous heureux de lire régulièrement SPIRITUS qui est une revue bien au courant de nos problèmes pastoraux africains. C'est une aide précieuse que vous nous apportez* (6.5.83).

397/ Talcahuano (Chili): Bernadette Guillet. – *Je fais circuler la revue parmi les amis qui « lisent » le français. Je vis au Chili depuis 10 ans; autrefois, j'ai travaillé 8 ans en Afrique. Ce qui m'intéresse dans la revue, c'est la recherche de chemins nouveaux, d'expériences, même si l'Amérique latine est différente du contexte asiatique ou africain. Nous essayons de vivre « Puebla » dans la réalité quotidienne* (8.5.83).

398/ Lomé-Tokoin (Togo): Séminaire St-Pie-X. – *Les recherches et les réflexions des autres nous obligent à réfléchir nous-mêmes. Nous sommes huit prêtres à lire SPIRITUS régulièrement. Merci pour ce grand service que vous nous rendez et que Dieu vous bénisse* (14.4.83).

399/ Abidjan (Côte-d'Ivoire): Equipe sacerdotale. – *Bien sûr, nous vous mentionnons en disant que nous lisons chaque livraison de « a » à « z », mais de nombreux articles nous intéressent, tel celui de Julien Penoukou (N° 89). Nous ne sommes pas de grands intellectuels, mais nous essayons, au milieu de nos activités, de garder un peu de temps pour lire et approfondir notre réflexion* (27.4.83).

400/ Anyama (Côte-d'Ivoire): Grand Séminaire, J. M. Pilpre. – *Je voudrais recevoir les N° 40 et 89; ce dernier à peine arrivé a été victime de son succès et « confisqué » par un inconnu... Avec tous mes remerciements et mes encouragements pour votre excellente revue très appréciée des séminaristes et des professeurs, surtout quand elle propose des expériences vécues sur le terrain avec une grille d'analyse* (30.4.83).

401/ La Paz (Bolivie): Maria Francisca Montagut. – *Dans ce petit coin de l'Altiplano bolivien, on lit avec intérêt vos recherches qui nous aident à la réflexion. On vous remercie vivement pour vos efforts* (20.5.83).

402/ Kandi (Bénin): Léonard Goragui. – *C'est une revue que j'ai toujours aimé lire. Les articles parfois difficiles et les réactions des uns et des autres nous provoquent à la réflexion. Voir comment des missionnaires prennent le temps de réfléchir et d'écrire sur leur expérience met en cause la façon dont nous travaillons nous-mêmes.*

Les cahiers sur les Théologies du Tiers Monde sont intéressants: ils nous font connaître les recherches qui se font dans les Eglises jeunes, pour faciliter la rencontre de Jésus Christ avec des cultures nouvelles pour le message chrétien... Comment parler pour se faire comprendre et faire passer le message du Christ sans le trahir? (28.5.83).

403/ Daloa (Côte-d'Ivoire): Sr Chantal Myriam. – *Non seulement nous lisons votre revue avec grand intérêt, mais elle nous aide dans notre réflexion actuelle pour la préparation de notre Chapitre provincial.*

J'ai apprécié le N° 89 et les articles très clairs et intéressants de Bruno Chenu et Efcé Penoukou. Notre souhait évident est que les théologiens africains puissent de plus en plus prendre la parole et nous livrer leur expérience pour la construction d'une Eglise catholique africaine. Nous en sentons l'urgence toujours davantage dans l'éducation des jeunes et pour une expression profonde et authentique des chrétiens africains qui se retrouvent mal dans l'Eglise occidentale. D'où la multitude des sectes (18.6.83).

notes bibliographiques

Ouverture à l'autre: laquelle ?

par Henry Van Straelen, s.v.d.

Un livre qui veut faire choc! Il y parvient sans doute, mais pour une autre raison... Il s'agit globalement des questions que ne peut éluder toute activité missionnaire consciente d'elle-même, dans sa rencontre des autres traditions culturelles et religieuses: faut-il dialoguer, à quelles conditions? Que signifie «adaptation du christianisme»? Ses risques? Ses chances? Quelle valeur faut-il reconnaître aux religions étrangères à la révélation du Christ? Comment reconnaître cette grâce du christianisme d'être l'héritier de la révélation plénière en Jésus Christ?

L'intention de l'auteur est manifeste: affirmer l'inégalable supériorité du christianisme et l'irréductible nécessité de l'évangélisation. Sa pensée est aussi franche que le fil d'un rasoir. Elle tranche de même! Le dialogue avec les autres religions, théoriquement souhaitable, est, pratiquement, infructueux et bourré de dangers (p. 31); les religions non chrétiennes, surtout lorsqu'elles ont développé une métaphysique plus élaborée, ne sont ni une préparation évangélique, ni, encore moins, des voies de salut (p. 177); l'adaptation du christianisme aux autres religions est une voie ouverte aux dangereux syncrétismes. D'ailleurs, relativement au milieu culturel, l'Eglise, dans sa forme unique et immuable reçue des apôtres, est un «organisme parvenu à maturité qui n'a plus à naître et à s'incarner» (p. 110). Ne parlons pas de la théologie rahnérienne des «chrétiens anonymes» qui est une ineptie ni du Zen, danger mortel pour tout chrétien

oriental comme occidental. D'ailleurs l'assurance supérieure du christianisme ne peut être que confortée par l'avènement, à l'échelle planétaire, d'un unique modèle culturel, celui de l'Occident (p. 107 et 126).

On s'étonne qu'un homme qui présente de solides garanties de crédibilité (professeur pendant 30 ans au Japon, expert à Vatican II, auteur de plus de 50 publications en 6 langues) puisse développer une argumentation souvent aussi fragile et superficielle. Que l'auteur croise le fer avec Rahner ou quelques autres théologiens dont les positions lui semblent mettre en cause la nécessité de l'évangélisation ou la valeur exclusive du salut en Christ, soit! Mais on aurait aimé qu'il comprenne qu'on n'argumente pas un discours théologique essentiellement avec les fleurons de la littérature papale, si beaux soient-ils! Il est surtout décevant que sa réflexion missiologique s'enferme dans l'équation selon laquelle toute valeur de révélation et de salut reconnue aux traditions religieuses non chrétiennes ternirait d'autant celle, unique du christianisme et saperait le travail apostolique. Pourquoi la proposition missionnaire chrétienne aurait-elle besoin d'écraser l'autre pour affirmer son droit et sa grandeur?

Le tort du P. Van Straelen est d'induire de son expérience, sans doute irrécusable, des religions et sagesse asiatiques dont la séduisante noblesse peut être le piège d'une certaine candeur missionnaire – un pessimisme général, au fondement faussement doctrinal. Son livre, peu construit, sort malheureusement plus de l'impétuosité brouillonne d'une pensée polémique et hâtive que d'une réflexion méthodique et prudente.

D. Mellier

Beauchesne, Paris, 1982, 292 p.

L'initiation chrétienne et ses sacrements

par Henri Bourgeois

H. Bourgeois entend montrer comment s'opère l'accès de la foi dans le christianisme: pour lui, il se réalise dans une expérience initiatique balisée par trois sacrements: le baptême, la confirmation et l'eucharistie.

La première originalité de cette recherche est d'être une interpellation sur *notre* propre baptême avant d'être une étude sur le baptême des enfants ou des catéchumènes. Les croyants ont à faire mémoire de leur baptême qui, lui-même, est un mémorial. Certes il ne se confond pas avec le mémorial eucharistique, mais il « fait acte de *tradition* en même temps que de *nouveauté* » (38). Comme toute initiation, celle du baptême n'a qu'un temps mais sa clôture n'est pas rupture. Sa mémoire reste toujours à l'œuvre dans la vie de l'initié.

La deuxième partie du livre étudie l'évolution de l'initiation chrétienne dans ses vingt siècles d'existence historique. L'accent est mis sur divers aspects suivant les périodes et les pays. Il n'y a qu'un seul baptême mais il est heureux qu'il y ait plusieurs manières de pratiquer l'acte baptismal. Pour le baptême des enfants aussi, la pratique aura varié. A partir du 5^e s., le catéchuménat disparaît rapidement. Le baptême des enfants devient en fait la seule forme baptismale. A la Renaissance, de nouvelles questions se font jour : Luther prêche un renouveau de la pratique baptismale au nom de la foi et de l'Évangile ; Erasme le fait au nom de l'homme et de la liberté. Aujourd'hui, dans un monde où disparaît la « chrétienté », la pratique baptismale redevient initiation.

La troisième partie étudie ce que suppose aujourd'hui l'initiation à la foi chrétienne : l'accueil de l'Église, la poursuite de l'initiation après le baptême, la fin de l'initiation dans l'Eucharistie.

En dehors de ce riche contenu, un élément rédactionnel sera précieux et utile non seulement au lecteur individuel mais aussi aux groupes de catéchèse, ce sont les reprises synthétiques à la fin de chaque chapitre. Le livre d'ailleurs dans son entier est une pédagogie de la démarche de foi.

J. Pierron

Le Centurion, Paris, 1982, 218 p., 85 F.

Du bon usage du sexe et du mariage

structures matrimoniales du haut plateau nigérian

par Jean-Claude Muller

Les ethnies du plateau central nigérian, très diversifiées, à l'abri des incursions des émirs peuls et des commerces arabes et européens, ont développé une convivialité très intense, caractérisée par des mariages pluriels. Chaque clan se trouve allié à plusieurs autres clans : les femmes prennent simultanément plusieurs maris (primaire et secondaires) tout en résidant alternativement chez l'un ou chez l'autre. Sur la base d'une économie céréalière identique, ces peuples se sont ingénies à se différencier par des formes matrimoniales, une division du travail entre les sexes, des relations prémaritales garçons-filles, qui forment entre elles une combinaison compliquée que l'auteur s'efforce d'expliquer. L'ouvrage s'adresse aux spécialistes de l'anthropologie sociale dont il remet en cause certaines notions fondamentales. Devant de tels faits de société, le missionnaire peut rester rêveur ! Les cas de mariage qu'il s'ingénie à résoudre dans le cadre du droit canon sont des enfantillages à côté de ceux qui sont posés là ; sauf à décréter que tout est vice et corruption, dévergondage et promiscuité (ce qui n'est sûrement pas le cas), on peut se demander quelle est la capacité du christianisme à pénétrer ces sociétés sans les déstructurer complètement dans ce qui fait leur identité ; enfin, on peut se demander ce que valent nos théories théologiques à base de « formes naturelles » du mariage, de la descendance, etc.

H. Maurier

L'Harmattan, Paris, 1982, 287 p.

Baptême et vie chrétienne

par Hans L. Martensen

Comme le suggère le titre, le baptême est l'axe autour duquel nous est présentée une véritable initiation à la foi et à l'existence chrétiennes dans le monde actuel. L'auteur, jésuite, évêque de Copenhague depuis 18 ans, en profond dialogue avec l'Église luthérienne, s'adresse, dans un style concret, aux parents catholiques et protestants dont

l'enfant va être baptisé, avec une visée doctrinale, pastorale et œcuménique.

Très irénique, il n'en est pas moins exigeant, nous invitant à prendre conscience de notre vocation baptismale qui sera souvent confrontation avec les situations sociales régnautes. Il est convaincu que certaines tendances actuelles comme la méditation transcendante et le mythe du progrès sont incompatibles avec la foi chrétienne. Ayant particulièrement apprécié certaines pages, je suis heureux d'avoir cet ouvrage dans ma bibliothèque pour y revenir et pour le prêter.

M. Lepage

Le Cerf, Paris, 1982, 304 p.

Dieu en Asie

chrétiens et théologiens du tiers monde

En 1976, l'Association œcuménique des Théologiens du tiers monde fut créée à Dares-Salaam. En 1977, eut lieu à Accra (Ghana), la première réunion continentale de cette association. Les actes de ces deux assemblées ont été publiés par l'Harmattan. Les éditions Karthala nous offrent les actes de la deuxième réunion continentale qui s'est tenue à Wennapuwa (Sri Lanka) en janvier 1979. Ces actes paraissent donc avec du retard, mais il était fort intéressant qu'ils soient publiés parce que nous avons la possibilité de suivre le développement des recherches théologiques dans les pays du tiers monde.

En dehors de la volonté, qui s'exprime presque rituellement, de se détacher de la théologie occidentale, voire de s'y opposer comme à l'Antéchrist (cf. Tissa Balassuriya, James H. Cone), la conférence de théologie asiatique s'est souciée de se définir et de se proposer des tâches.

Le déroulement de la conférence a été marqué par un élément méthodologique nouveau : un « live in », huit jours de vie partagée, pour se mettre au contact de la vie dans un contexte donné. Cette expérience va

manifeste « la contradiction évidente existant entre les conditions de vie des pauvres et le témoignage de l'Eglise ».

On ne peut dégager toutes les richesses de ces interventions. On remarquera pourtant un problème qui sous-tend toutes les recherches ; c'est celui de l'unité dans la diversité, une fois clairement manifestée la volonté de ne pas accepter un leadership théologique. Cette question se manifeste spécialement dans la question de la dernière instance dans l'analyse sociale : instance économique ou instance culturelle, car l'analyse sociale introduit à diverses théologies. A noter les interventions remarquables de Samuel Rayan, Aloysius Pieris, de Carlos Abesamis et de Henriette Katoppo, auxquels répondent James H. Cone et Sergio Torres.

Le livre se situe bien dans cette chaîne de rencontres qui a un bel avenir. Il est donc d'un intérêt indéniable pour ceux qui veulent écouter la voix, venue d'ailleurs, de nos frères chrétiens.

J. Pierron

Karthala, Paris, 1983, 188 p., 64 F

La question paysanne en Afrique noire

par Guy Belloncle

Alphabétisation et gestion des groupements villageois en Afrique sahélienne

par G. Belloncle, P. Ilboudo, P. Easton et P. Sene

Homme de la pratique (de 1962 à 1979 en Afrique de l'Ouest), devenu professeur, G. Belloncle présente dans le premier ouvrage indiqué ci-dessus, une épure particulièrement claire de la question paysanne des villages africains. Il le fait en présentant et discutant quatre auteurs. Le premier, A. Meister, pense qu'il ne peut y avoir de développement que par le libéralisme passant par la destruction des communautés villageoises, l'individualisation de la propriété terrienne communale et l'émergence d'entrepreneurs purs et durs. Belloncle dit

non à ce capitalisme sauvage qui aboutit à la situation désespérée que l'on peut voir maintenant en Amérique latine; sa pratique du terrain montre que les communautés villageoises ont bel et bien la capacité d'analyser leurs besoins fondamentaux et d'innover si on les aide.

Le second auteur est Marx. En 1881, on demande à Marx si les communautés villageoises russes devaient parcourir toutes les étapes de la production capitaliste pour aboutir au socialisme. Après quelques hésitations (G.B. donne le texte des trois brouillons de Marx), il répond non. Donc le maître pourfend d'avance les épigones dogmatiques africains et autres qui veulent détruire les communautés villageoises sous prétexte de construction du socialisme.

Le troisième auteur est A. Biron qui voudrait qu'«on fiche la paix» aux paysans, puisque toutes les animations rurales aboutissent à un mal développement. G.B. n'est pas de cet avis: les paysans sont très capables de diagnostiquer la racine de leurs maux: la baisse de fertilité de la terre due à une surexploitation causée par la démographie et la ponction très forte de l'Etat.

Le quatrième auteur, H. Derriennic, qui a étudié les famines du Sahel, montre que le grand responsable est l'Etat qui sous-paye les produits paysans pour remplir ses caisses et procurer aux citadins des vivres à bon prix. C'est vrai, répond G.B., mais l'Etat est nécessaire et il reste une marge de manœuvre pour les paysans: l'Etat n'a aucun intérêt à tuer la poule aux œufs d'or; qu'il aide donc les paysans à s'organiser en associations capables de défendre leurs intérêts et de se lancer dans une innovation dont tout le monde profitera. G.B. débouche ainsi dans une stratégie de l'action pour mettre en place un pouvoir paysan.

Le deuxième ouvrage présenté ici est un quadruple compte rendu d'expériences concrètes (Niger, Haute-Volta, Mali et Sénégal sur l'alphabétisation fonctionnelle des paysans et la formation à un système de comptabilité en langue vernaculaire, pour les associations villageoises. L'expérience montre que ces groupements peuvent très bien acquérir de réelles compétences de gestion et prendre en main leur propre déve-

loppement. Ce second ouvrage ne suffit pas à «prouver» le premier mais y aide sérieusement. C'est évidemment toute l'expérience de G.B. qu'il faudrait relire.

De toutes façons, il faut bien reconnaître que ces associations villageoises ne reproduiront pas la vieille communauté villageoise ni le système de production domestique d'antan. C'est de toutes façons une révolution qui est en marche. Une revue de pastorale missionnaire comme *Spiritus* devrait réfléchir sur les nouvelles perspectives religieuses et éthiques que cette révolution – si elle réussit – ne manquera pas de susciter.

H. Maurier

Karthala, Paris, 1982, 112 p.
Karthala, Paris, 1982, 270 p.

Benoît Labre

ermite pèlerin

par Pierre Doyère

De Benoît Joseph Labre, je n'avais entendu parler que par ma grand-mère: lui, le loqueteux, le pouilleux, mais aussi le saint, était passé dans telle ferme alors qu'il allait «aux Ermites» (pèlerinage de N.D. des Ermites à Einsiedlen en Suisse). Et voici que, pour le deuxième centenaire de sa mort reparaît le livre que le P. Doyère, bénédictin de Wisques, lui avait consacré pour le deuxième centenaire de sa naissance en 1948.

C'est peut-être un cas qui se situe dans ces zones obscures où la sainteté mystique frôle le désordre mental. Sous les traits de cet éternel vagabond, pauvre, inutile, apparaît l'ermite en quête de Dieu, de la seule compagnie de Dieu. La foule chrétienne ne s'y trompera pas en l'honorant lorsqu'il meurt dans la Semaine sainte 1783. C'est un saint étrange qui bouscule nos images de la sainteté, mais qui nous dévoile la route qui conduit à Celui qui s'est dit «le Chemin».

J. Pierron

Le Cerf, Paris, 1983, 112 p., 30 F

Histoire des forces religieuses au Cameroun, de la première Guerre mondiale à l'Indépendance.

par Louis Ngongo

Le titre de cet ouvrage demande quelques précisions. Il ne s'agit en fait que des missions catholiques et protestantes; on y parle très peu des forces musulmanes (Emirats du Nord Cameroun) et pas du tout des forces religieuses traditionnelles. De plus, par missions, il faut entendre uniquement les missionnaires blancs et non pas la population baptisée ni le clergé camerounais. Enfin ces forces religieuses sont uniquement considérées du point de vue de leur connivence-opposition avec le gouvernement français chargé de la tutelle du Cameroun ex-allemand. Ainsi délimité, le sujet de ce livre n'en est pas moins intéressant; on y étudie surtout les stratégies ecclésiales et administratives pour liquider l'héritage allemand (1884-1916) et pour dominer la vie politique du territoire: qui imposera sa conception de la société? L'auteur analyse mieux d'ailleurs les idées missionnaires que celles de l'administration.

Enfin, après 1945, une nouvelle forme apparaît – non religieuse – mais politique: celle des Camerounais eux-mêmes. Dans l'entre-deux guerres, ce sont les Eglises qui avaient accompli une fonction tribunitienne de critique de l'administration en tablant sur les textes de la SDN et de l'ONU concernant les ex-colonies allemandes; après 1945, les Camerounais accèdent à la vie syndicale, aux élections, aux partis politiques; ils se défendent eux-mêmes. Les Eglises en sont toute chavirées. Politologue, l'auteur n'entend faire qu'une analyse politique; les acteurs pastoraux trouveront dans ce livre une abondante documentation pour faire l'analyse de l'action pastorale. Souhaitons que l'auteur complète son analyse en montrant comment les forces populaires ont réagi devant les forces religieuses et administratives. Après tout, n'est-ce pas le peuple qui est le principal enjeu, sinon le principal bénéficiaire (?) de l'action politique et religieuse?

H. Maurier

Karthala, Paris, 1982, 300 p.

Le triomphe de la Croix

les hommes de la fraternité (4^e et 5^e s.)

par Michel Clévenot

Michel Clévenot est fidèle à son rendez-vous annuel; il nous offre son troisième volume des « Hommes de la Fraternité ». C'est toujours avec joie que l'on retrouve alerte, lucide, engagée, une relecture de l'histoire du christianisme, éclairée par des flashes bien réglés sur des événements significatifs. On ne sait pas ce qu'il faut admirer le plus, de la richesse de l'information ou de l'ala-crité du style.

Cela ne crée pas une histoire mais cela cerne un flux bouillonnant, multiple, avec des scintillements lumineux et des zones d'ombre. Entre la disparition de la romanité, avec ses dernières fêtes, ses derniers écrits, toute sa gangrène, et l'apparition de la féodalité, suite à la conversion des rois barbares, on voit l'Eglise – les Eglises – partagées en courants contradictoires, entre l'ascèse la plus absolue et la recherche la plus effrénée du pouvoir. L'appel libérateur de l'Evangile prend des formes bizarres. Héritiers de cette histoire, nous pouvons apprendre beaucoup sur nos propres choix.

J. Pierron

F. Nathan, Paris, 1983, 304 p.

Lettres du Bienheureux Théophane Vénard

présentées par Jean Guennou

C'est la vingt et unième édition des lettres de Théophane Vénard, martyrisé en 1861, béatifié en 1909. La 21^e édition est conforme à la 20^e: les textes ont été retenus en fonction de leur contenu biographique, de leur valeur missiologique ou spirituelle. Bien que réduite au minimum, la présentation est dense et précise; elle est une bonne introduction à ces lettres, dont la publication avait enthousiasmé en 1896, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.

J. Pierron

Téqui, Paris, 1982, 190 p., 30 F

livres reçus à la rédaction

Delphine de Sabran et sainte Roseline de Villeneuve. Intrépides, mêlées aux événements de leur époque, elles vont passionner nos filles et faire ouvrir tout grands leurs yeux bleus ou noirs.

connu une aussi large audience. Comme si nos contemporains reconnaissaient mieux, dans l'expression musicale, leur difficulté à entendre l'Invisible, senti sans être nommé.

Sainte Catherine Labouré ou le secret bien gardé, par Marie-Thérèse Louis-Lefebvre, *Mediaspaul*, Ed. Paulines, Paris, 1983, 102 p., 30 F. – C'est une étonnante histoire vraie. Rien n'y est inventé. Faits merveilleux ou d'une banalité quotidienne puisés dans les documents authentiques, livrent le visage de sainte Catherine Labouré, particulièrement son humilité et son courage surhumains dans le silence qui, pendant quarante-six ans, a gardé un merveilleux secret.

Le bonheur arraché. Témoignage d'une femme médecin en pays communiste, par Hélène Danubia, Ed. Saint-Paul, Paris, 1982, 196 p., 69 F. – L'auteur de ce livre doit rester dans l'anonymat car elle a peur pour ceux qui sont restés dans ce pays de l'Est. Malheureusement, tout ce qu'elle décrit est la vérité pure, qu'elle a vécue et dont elle a souffert. Trois fois, elle a dû déchirer son manuscrit et, chaque fois, le recommencer avant de pouvoir le faire passer à l'Ouest.

De la vie communautaire, par Dietrich Bonhoeffer, *Cerf/Labor et Fides*, coll. Traditions chrétiennes, 1983, 144 p., 40 F. – Dans ce petit livre, D. Bonhoeffer recherche simplement les enseignements et les règles que la Parole de Dieu nous donne pour vivre en commun : prier, lire la Bible, dire les psaumes, chanter ensemble, écouter, accepter les autres, confesser ses péchés, servir Dieu. A ces réflexions, sont ajoutés cinq poèmes qu'il écrivait en prison où il mourut assassiné par les nazis.

La vie voyageuse, conversante avec le prochain. Marguerite Bourgeoys, par Lorraine Caza, *Cerf*, coll. *Semeurs*, Paris, 1983, 214 p., 93 F. – Marguerite Bourgeoys, célèbre au Canada mais peu connue en France, a été déclarée bienheureuse par Jean-Paul II, le 31 octobre 1982. Née à Troyes en 1620, elle se consacre, très jeune, à l'éducation des enfants. En 1653, elle accepte d'accompagner au Canada une expédition envoyée au secours de la première colonie établie à Ville-Marie, devenue, par la suite, Montréal. Elle réunit autour d'elle un groupe de « simples filles », vivant en communauté, mais sans autre cloître que leur solitude intérieure, et libres de se donner entièrement au service de leur prochain. Ce fut le début de la Congrégation de Notre-Dame, la première née en terre américaine et, aujourd'hui, une des plus florissantes, répandue à travers le Canada, les Etats-Unis et jusqu'au Japon.

Le Mystère du culte dans le christianisme, par Odon Casel, *Cerf*, coll. Traditions chrétiennes, 1983, 330 p., 92 F. – Paru en français pour la première fois en 1946, ce livre a été pour beaucoup, à l'époque, une découverte. Dans la constitution sur la liturgie, Vatican II a fait sienne l'intuition fondamentale de Dom Casel : le culte chrétien n'est pas une sorte de cérémonial mais une réelle présence du Christ agissant dans son Eglise. Pour étayer son intuition, l'auteur enracine la liturgie dans sa conception originelle d'initiation au Mystère du Christ, ce que le pape saint Léon exprimait dans une forme lapidaire : « Ce qui a été visible de notre Rédempteur est passé dans les Mystères. »

La Bible pour mes paroissiens, par Marcel Debyser, *Fayard*, Paris, 1983, 492 p., 98 F. – Curé de paroisse, M. Debyser a pensé qu'il avait à annoncer pleinement la Parole de Dieu. Il a longuement, patiemment étudié la Bible à la lumière de l'exégèse la plus exigeante. Mais c'est en pasteur attentif aux besoins profonds de son peuple qu'il en partage avec lui l'essence, la saveur, le message. Ce livre a été écrit dans cet esprit. Il est destiné à tous ceux qui veulent retrouver dans la Bible des raisons de vivre et d'espérer.

Ces frères que tu m'as donnés.

Delphine et Roseline, les deux cousines provençales, par Marie de Miserey, *Mediaspaul*, Ed. Paulines, Paris, 1983, 128 p., 30 F. – La Provence nous a donné des figures étonnantes de foi, de poésie et d'héroïsme. Parmi elles, deux femmes dont il est question dans ce livre : la bienheureuse

Résonances théologiques de la musique, par François Vouga, *Labor et Fides*, Genève, 1983, 104 p. – Paradoxe de notre temps, la pratique religieuse traditionnelle semble fléchir, alors que la musique inspirée par les grands symboles de la foi n'a jamais

Lettres, saint Augustin, Centurion, Paris, 1983, 164 p., 49 F. – Au milieu des tâches harassantes ou des affrontements épuisants, provoqué par les événements ou les problèmes des personnes, Augustin, dans sa correspondance, nous livre ses réactions spontanées et ses convictions profondes. Le monastère de l'évêque d'Hippone est un carrefour, un lieu de rayonnement, même pour nous...

■ Les Quatre Evangiles

Deux ouvrages présentent le texte officiel et intégral des Evangiles selon le Centre National de Pastorale liturgique :

- *Les Quatre Evangiles (Jésus est vivant)*, 429 p., 10 F.
- *Les Quatre Evangiles (Jésus est vivant)* accompagnés des textes essentiels de l'Ancien et du Nouveau Testament, 558 p., 16 F.

Cette édition, format livre de poche, comporte plusieurs annexes qui en facilitent l'usage quotidien : tables synoptiques et liturgiques, lexique, atlas... Elle est vendue à un prix très intéressant.

Edit. DESCLÉE DE BROUWER, 76 bis, rue des Saints-Pères, 75006 Paris.
Librairies : Clair Afrique de Dakar, Procure d'Abidjan, Saint-Paul de Yaoundé et Kinshasa, Librairie catholique de Sokodé...

■ Centre Thomas More

Pour l'année 1983-1984, le Centre nous envoie son programme. Dans la liste des sessions proposées (sciences humaines et sciences des religions), nous retenons :

- *Que faire de la mort et des morts?* avec Louis Vincent THOMAS et un groupe lyonnais de réflexion (26-27 novembre 1983).
- *Une histoire du catholicisme récent est-elle possible?* avec Etienne FOUILLOUX (17-18 décembre 1983).
- *Sciences exactes et sciences sociales* avec Jean LADRIÈRE (14-15 janvier 1984).
- *Le paganisme aujourd'hui* avec Marc AUGE et François-André ISAMBERT (5-6 mai 1984).

Pour tous renseignements, s'adresser à :
La Tourette, B.P. 105, 69210 L'Arbresle.

■ Politique Africaine

Dans son numéro 10, la revue *Politique Africaine* nous fournit une très intéressante étude sur l'influence des puissances modernes en Afrique. Les indépendances n'avaient pas entraîné de redistribution du pouvoir politique et économique entre les pôles dominants de l'économie mondiale ou entre les grandes puissances militaires. Pourtant, des puissances moyennes, non coloniales, jouent actuellement un certain rôle.

Ce numéro analyse l'influence du Brésil, de l'Inde, de l'Arabie saoudite... Cette investigation est importante ; elle sera certainement poursuivie à propos de Cuba, d'Israël, de la Chine...

Edit. KARTHALA, 22-24, boulevard Arago, 75013 Paris.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXIV 1983

RECHERCHE THÉOLOGIQUE, PAROLE DE DIEU

Vers une théologie japonaise	90	3
Le Christ et les japonais	90	31
La raison de notre espérance	90	45
Jésus Christ mort pour nos péchés, ressuscité pour notre vie	90	55
Les représentations du salut à l'époque de Jésus	90	63
Le service de la Parole	91	177
Tendances théologiques de l'Eglise chinoise	91	202
La femme et la Parole de Dieu	92	287
Vers l'imprévisible: le métissage culturel	93	339
Le métissage comme lieu théologique	93	349

ÉVÉNEMENTS, SITUATIONS ET MISSION

Psaumes et conflits de la terre au Brésil	90	81
Célébrations dans les communautés de base	91	115
Comment j'ai vu naître les communautés de base	91	126
Dimanches sans prêtre: expériences au Burundi	91	133
expériences en Malaisie	91	142
expérience en France	91	149
table ronde à Abidjan	91	153
La prédication comme exercice d'un pouvoir	91	167
Chrétienne dans le monde de la santé	92	261
Chrétienne, épouse d'un musulman	92	267
Méditations d'une femme africaine	92	274
Charisme prophétique d'une femme et institution	92	278
Le nouveau code de droit canonique et les jeunes Eglises	92	293
Crise missionnaire et crise presbytérale	92 309	93 405
Dialogue avec l'Islam	92	330
Nouvelle Eglise, nouveau peuple	93	377
La femme instruite en Afrique noire	93	425
Les anglo-indiens	93	403
Angola: une culture métissée?	93	387

DOSSIER D'ENQUÊTE	Des femmes	92	227
-------------------	------------------	----	-----

COURRIER DES LECTEURS	90 97 91 213	93	437
-----------------------------	--------------	----	-----

PRINCIPALES CONTRIBUTIONS

ANTOINE C.: Psaumes et conflits de la terre au Brésil	90	81
AUDINET J.: Vers l'imprévisible: le métissage culturel	93	339
BARANTON J. pb: Dimanches sans prêtre: expériences au Burundi	91	133
BEAURECUEIL (de) S. op: Une histoire de rideaux	90	95
BLAISE J.L.: La prédication comme exercice d'un pouvoir	91	167
CAUVIN J. pb: Dimanches sans prêtre: table ronde à Abidjan	91	153

CRÉVECŒUR P. op: La femme et la Parole de Dieu	92	287
DEISS L. cssp: Le service de la Parole	91	177
EGGEN W. sma: Charisme prophétique d'une femme et institution	92	278
ELIZONDO V.P.: Le métissage comme lieu théologique	93	349
FLORES R.: Nouvelle Eglise, nouveau peuple	93	377
GOBA B.: Jésus Christ mort pour nos péchés, ressuscité pour notre vie	90	55
GONCALVES M. cssp: Angola: Une culture métissée?	93	387
GRIFFON G. mep: Dimanches sans prêtre: expériences en Malaisie	91	142
GUILLET C.M.: Crise missionnaire et crise presbytérale	92	309
KOUMBA M.A. et ERNY P.: Que devient la femme instruite en Afrique noire?	93	425
LAFRENEZ J. mep: Les anglo-indiens	93	403
LAU M.G. spb et TONG J.: Tendances théologiques de l'Eglise chinoise	91	202
LEGRAIN M. cssp: Le nouveau droit canonique et les jeunes Eglises	92	293
LEPOUTRE A.: Comment j'ai vu naître les communautés de base	91	126
MARCHADOUR A.: Les représentations du salut à l'époque de Jésus	90	63
NEUTZLING I.: Célébrations dans les communautés de base	91	115
OKUMURA A.I.: Le Christ et les japonais	90	31
PATERNI J. nda: Dimanches sans prêtre: expérience en France	91	149
PIRYNS E.D. cism: Vers une théologie japonaise	90	3
RICHARD P.: La raison de notre espérance	90	45
SAGAWA S.: Chrétienne dans le monde de la santé	92	261
Une Voltaïque: Méditations d'une femme africaine	92	274
WANE C.: Chrétienne, épouse d'un musulman	92	267

et toutes les correspondantes de l'enquête du n° 92

PRINCIPAUX AUTEURS RECENSÉS

C. Antoine	216, 336	J.P. Gabus	333	A. Mérad	108
D. Barbé	219	L. Gbagbo	218	Y. Moubarak	333
A. van der Beken	101	P. Gisel	104	J.C. Muller	440
G. Belloncle	106, 441	J. Guennou	443	M. N'Nah	107
J.P. van Bergen	102	M.P. Hegba	332	L. Ngongo	443
H. Bourgeois	439	P. Ilboudo	441	P. Rémy	217
B. Chenu	219	M. Jourjon	216	M. Rustant	106
M.C. Cisse	105	Y.G. Kebe	105	A.T. Sanon	101
M. Clévenot	443	A. Laudouze	333	S. Sarazin	223
G. Defois	218	P. Lenselaer	336	E. Schillebeecx	103
K. Dembele	105	P. Leymarie	106	V. Schoelcher	107
J.E. Desseaux	217	R. Luneau	101	P. Sene	441
P. Doyère	442	A. Manaranche	334	C. Simonnet	334
A. Duteil	223	J. Mauzaize	104	H. van Straelen	439
P. Easton	441	H.L. Martensen	440	J. Thomas	214
Y.A. Faure	108	J.F. Médard	108	J. Vimort	217

collections et revues

Politique africaine (94, 152, 445). – Nigrizia (112). – Cahiers de la revue théologique de Louvain (112). – Unir-Cinéma (112). – Un livre à lire (148). – Prêtres diocésains (223). – Obsidiane (286). – Actualité religieuse dans le monde (336). – Panorama Parole et partage (336).

ouvrages collectifs

Gemeinde ohne Priester, Kirche ohne Zukunft? (204). – Dieu en Asie (441).

Plusieurs instituts, co-éditeurs de la Revue *Spiritus*, se sont réunis en Chapitre, au cours de l'année. Nous souhaitons aux membres des équipes nouvellement formées, lucidité et courage pour mettre en œuvre les orientations prises et pour vivre la collaboration à tous les niveaux, au service de l'Eglise et du monde.

■ **SŒURS DE NOTRE-DAME DES APÔTRES**: le 10^e Chapitre général rassemblant 36 déléguées venues de différents pays, s'est tenu à Rome, au mois de mai. A été réélue Supérieure générale pour 5 ans, S. Marciana O'KEEFFE, 57 ans, de nationalité irlandaise. S. Juliette MESSIER, 59 ans, et S. Marie-Rose BÈGUÉ, 50 ans, toutes deux françaises, ont été réélues également; S. Margherita ALBERTI, 43 ans, complète le groupe, elle était assistante provinciale d'Italie.

A la Province de France, le mandat de S. Geneviève LEVRAT est renouvelé. L'équipe qui travaille avec elle est formée de S. Chantal DARTOIS et S. Paule-Marie BLANC, auparavant en Egypte et au Tchad, de S. Guillemette du PONTAVICE et S. Françoise RAGOT.

■ **SŒURS SPIRITAINES**: 42 délégués représentant plusieurs nationalités, se sont rencontrées en juillet, à Arras. S. Paulette FOURRÉ, 49 ans, française, responsable des Spiritaines au Cameroun, devient Responsable générale. L'équipe générale, élue pour 6 ans, se compose de S. Jacqueline LEMAIRE, 60 ans, et S. Anita DISIER, 57 ans, françaises et respectivement responsables des Spiritaines au Congo et en Centrafrique, de S. Josefa Maria FERNANDES, 51 ans, portugaise, et S. Solange GASNIER, 56 ans, française, toutes les deux réélues.

■ **LA SOCIÉTÉ DES MISSIONS AFRICAINES** a tenu son Assemblée générale en avril. 38 représentants venus de divers horizons, se sont retrouvés à Rome et ont nommé une nouvelle Equipe générale pour 6 ans: Patrick J. HARRINGTON, 44 ans, irlandais, Supérieur général, venant du Libéria, Jean-Marie GUILLAUME, 44 ans, français, venant du Nigéria, et Franco ICARDI, 40 ans, italien, ayant travaillé en Côte-d'Ivoire.

L'Assemblée de la Province de Lyon a eu lieu fin juin. A la tête de la Province: François FÈNÉON, Provincial, Michel LAMURE, venant de Côte-d'Ivoire, Paul CHATAIGNÉ, ancien Secrétaire général et Daniel CARDOT, arrivé du Nord-Bénin.