

L'argument matériel dans les Églises catholiques d'Afrique : le cas du Zimbabwe (1975-1987)

UNE série de remarques préalables s'imposent si le lecteur doit juger de la pertinence des arguments développés dans cette étude (1). Les transactions entre, d'un côté, les agents qui, en Afrique, se servent de la référence chrétienne et, de l'autre, les acteurs occidentaux qui en assurent la propagation dans le monde revêtent des formes multiples, dont la dimension financière n'est qu'un des nombreux aspects (2). Cela s'explique, en partie, par le fait qu'au cœur de la logique missionnaire se trouvait le projet d'investir et de transformer les sociétés indigènes de façon intégrale, c'est-à-dire par une prise de possession de tous les sites qui abritaient les événements et les ordres les plus significatifs de la vie quotidienne des autochtones. Dans le contexte de la chrétienté coloniale, l'argument matériel (écoles, centres de santé, œuvres d'assistance, innovations techniques...) en vint ainsi à être décisif pour deux raisons. D'une part, il ouvrait aux indigènes qui le désiraient (ou qui y étaient contraints) la possibilité d'avoir accès à des valeurs d'usage désormais indispensables à une fréquentation avantageuse du complexe colonial. D'autre part, il était lui-même une ressource stratégique. A ce titre, on pouvait l'agiter afin d'encourager les Africains récalcitrants à négocier, en connaissance de cause, le changement d'allégeances religieuses (abandon des procédures dites païennes et conversion à l'idée monothéiste) qu'appelaient leur époque. Du fait qu'à l'origine, il s'agissait de précipiter, au besoin par la violence, la substitution d'une économie religieuse (avec son infrastructure de relations) par une autre, les objets de la transaction ne furent pas seulement matériels, dans le sens restreint du terme. En effet, la dynamique même de la « conversion » supposait la mise en circulation de nouveaux capitaux symboliques de nature à soutenir victorieusement la compé-

tion avec les capitaux anciens (3). Elle supposait aussi une restructuration des espaces mentaux et des imaginaires, une reconstruction du merveilleux, de nouvelles formes de classification de l'univers, la redistribution du pouvoir de définition, de nomination et d'exclusion (4).

Aussi, dans le modèle de chrétienté missionnaire, l'argument matériel tient-il sa signification d'un double procès. D'une part, il incitait l'indigène à confesser publiquement son adhésion formelle à une économie rituelle et à un imaginaire dont il s'engageait à assurer la reproduction, dans les divers lieux de sa vie de tous les jours. Concrètement, il advint que de nombreux entrepreneurs religieux autochtones ré-inventèrent cet imaginaire et l'utilisèrent à des fins sans lien direct avec celles prescrites par les pionniers européens de la mission (5). D'autre part, il s'inscrivait dans une logique qui, au bout du compte, faisait des missions des centres de pouvoir, et des forces religieuses des forces politiques à part entière. Ce double procès de constitution d'un régime symbolique et imaginaire (avec son langage, ses rites, ses organismes de contrôle et de soumission) et de production du pouvoir doit être interprété comme une démarche qui, pour postuler des finalités strictement religieuses, n'en fut pas moins éminemment politique.

Des analystes ont proposé l'utilisation de la notion de « fonction tribunitienne » pour rendre compte des pratiques par lesquelles des agents missionnaires tentèrent, sous la période coloniale, d'atténuer çà et là vexations, abus et crimes réels (6). F. Eboussi Boulaga définit cette aptitude en termes d'exercice d'un ministère du refus : refus de « se résigner à la banalité du mal, à son règne souverain » (7). Or, ainsi que l'a bien montré K. Fields, la catégorie du « mal » n'est pas seulement une catégorie théologique (8).

(1) Une partie de ce travail a été financée grâce à une allocation du Centre de recherches, d'études et de documentation universitaire de Nairobi. L'enquête de terrain fut effectuée dans le courant du premier semestre de l'année 1987.

(2) Pour un aperçu des divers domaines qu'elles recouvrent, lire J. N'dayen, « Rapports des Églises locales avec Rome et rôle de la Conférence des Évêques d'Afrique noire », *Concilium*, 126, 1977, pp. 79-87.

(3) Voir R. Horton, « African Conversion », *Africa* XLI, (2), 1971. Et, du même auteur, « On the Rationality of Conversion », *Africa*, 45, (3-4), 1975.

(4) Lire, à cet égard, l'ouvrage de S. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI-XVIII siècles)*, Paris, Gallimard, 1988.

(5) C'est du moins ce qu'attestent les

trajectoires de la dissidence religieuse en colonie. Cf. la bibliographie contenue dans T.O. Ranger, « Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa », *African Studies Review*, 29, (2), 1986.

(6) Voir, à ce sujet, L. Ngongo, *Histoire des forces religieuses au Cameroun de la Première Guerre mondiale à l'indépendance*, Paris, Karthala, 1982.

(7) F. Eboussi Boulaga, « Pour une catholicité africaine (étapes et organisation) », in *Pour un Concile africain*, Paris, Présence africaine, 1978, p. 118.

(8) Cf. K. Fields, « Political Contingencies of Witchcraft in Colonial Central Africa: Culture and State in Marxist Theory », *Canadian Journal of African Studies* 16, (3), 1982. Et, de façon plus extensive, voir son ouvrage *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*, Princeton, Princeton University Press 1985.

Le « mal », en tant que catégorie particulière du discours religieux, est aussi une réserve d'images, de symboles et de modèles d'action. Il dit et suggère une façon d'habiter le monde et l'histoire. Et, par la médiation d'institutions, de cultes et de rites, le discours religieux se sert d'elle pour affecter les situations fondamentales de l'existence. C'est à ce titre qu'il est légitime de parler d'une dimension politique du « mal ».

Or, si tel est le cas, on doit aller au-delà de la notion de « fonction tribunitienne » si on veut rendre compte de la façon propre dont les appareils religieux, en colonie ou en post-colonie, se servent de la référence chrétienne pour participer à la production et à l'occupation de champs politiques qui, eux-même, sont constamment inachevés. Dans la version coloniale du christianisme en Afrique, la production du pouvoir par les Églises n'avait de sens que parce que ce pouvoir était, avant tout, pouvoir de production d'une vérité (vérité de soi-même, de l'autre en tant que « païen », des fondements et des finalités du monde...). Dans ces conditions, l'essentiel n'était pas, à proprement parler, l'exercice des « fonctions tribunitiennes », mais d'une sorte de magistrature du sens. C'est ce qui fait que le discours religieux missionnaire — parce qu'il connotait des lieux, des espaces et des représentations, assignait à chacun un rôle et un statut, délimitait un « dedans » et un « dehors » de la croyance — était un discours de signification et de pouvoir puisqu'il prétendait détenir, contre les autres, l'exclusivité de la vérité (9). Le recours à l'argument matériel au sein du christianisme missionnaire doit être interprété sous cet angle : le travail du pouvoir générant une vérité, et le travail de la vérité légitimant le pouvoir (10).

Ceci pose en termes nouveaux le problème de la constitution des coalitions qui exercent leur hégémonie sur l'État et la société. Les virtualités d'une alliance entre les dignitaires religieux et les milieux d'affaires postcoloniaux ne doivent sans doute pas être exagérées. Mais un tel possible historique doit d'autant plus être pris au sérieux que, dans certains pays, l'Église ne se contente plus seulement des tâches dites de suppléance. Le retrait de l'État de certains des espaces qu'il occupait jusqu'à présent et sa mise sous surveillance économique par le biais des plans d'ajustement structurel fait que, dans certaines régions, les Églises tendent à récupérer des fonctions qui dépassent largement celles qu'elles s'octroyaient traditionnellement, au nom du devoir de charité et

(9) Interpréter dans ce sens la critique africaine du christianisme, articulée par les principaux théologiens de langue française : F. Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981 ; J.M. Ela, *Ma foi d'Africain*,

Paris, Karthala, 1985 ; E. Mveng, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1986.

(10) Je m'inspire librement de l'ouvrage collectif *Pouvoir et vérité*. Paris, Cerf, 1981.

de compassion. Ce faisant, elles amassent un pouvoir et occupent une surface d'influence qui, pour être maintenue et consolidée, les oblige à raffiner leurs méthodes de captation des ressources à longue distance et la façon dont elles se compromettent avec les potentats locaux (ou prennent leur distance par rapport à leurs prétentions de totaliser leurs sociétés). L'extraversion, en plus de s'inscrire dans un habitus, devient alors comme l'élément le plus dynamique de leur historicité. Les stratégies qui en découlent doivent, de ce fait, être considérées comme l'œuvre d'acteurs « compétents », serviles s'il le faut, mais toujours capables de gérer leur défaut d'autonomie matérielle comme une ressource sur le plan domestique et, parfois, international. C'est ce qu'il nous faut examiner à présent, en nous appuyant sur le cas concret de l'Église catholique romaine au Zimbabwe.

L'indigence en tant que ressource

Au début des années quatre-vingts, le Zimbabwe jouissait d'un crédit pratiquement illimité dans l'imaginaire des agences de financement de projets dits de développement dans le Tiers monde. L'année qui suivit la proclamation de l'indépendance vit affluer, au rythme d'une par mois, plusieurs organisations dotées chacune de ses fonds, de sa cohorte de volontaires et de son idéologie (11). Cet afflux immédiat de fonds ne bénéficia pas seulement aux organisations de la société « civile », mais aussi au gouvernement. Ainsi, au titre des engagements souscrits lors de la conférence du ZIMCORD (consacrée à l'aide à la reconstruction du pays au terme de la guerre), celui-ci avait, en effet, reçu en 1984, 117,3 millions de dollars de la Communauté économique européenne, 71 de la France, 64 de la RFA, 31,6 du Japon, 123,2 des États-Unis et 129 de la Grande-Bretagne. On estimait, en 1984, qu'au moins 30 millions de dollars étaient dépensés par an par les diverses organisations dont les fonds étaient alors dirigés vers des projets non gouvernementaux. Toutes ces sommes provenaient de l'extérieur. L'ensemble des dénominations religieuses étaient parties prenantes à cette fièvre puisque, en 1983, sous l'instigation des agences de financement extérieur et de leurs experts, les Églises du Zimbabwe s'étaient mises ensemble et avaient rédigé un plan quinquennal de développement. Cette initiative ambitieuse, menée localement sous la direction du *Zimbabwe Christian Council*, avait éva-

(11) Cf. « The Gift of Dependency », in *Social Change and Development*, 9, 1984, p. 7.

lué à 70 millions de dollars le financement des projets envisagés dans le cadre d'une telle planification. Elle resta lettre morte puisque les donateurs étrangers se rétractèrent en faisant savoir que leur éventuelle participation ne pourrait se faire qu'à hauteur de 10 % du coût total.

Mais il serait erroné de laisser suggérer que l'implication des Églises dans le champ de l'argent date de l'indépendance. Chez les catholiques, l'essentiel de la rente transitait par les missionnaires (curés de paroisses ou congrégations) depuis l'époque coloniale. Mais à la faveur de l'indépendance, le Zimbabwe allait véritablement crouler sous le poids de l'« aide ». Pour les années 1980, 1981 et 1982, la moyenne annuelle en fonds transitant par la CSSD (Commission pour le service social et le développement) créée au début des années soixante-dix par la Conférence épiscopale de Rhodésie s'éleva à 1 754 616 dollars.

L'Église catholique avait su définir deux des principales priorités découlant de l'état prolongé de conflit qu'avait connu le pays, et qui étaient susceptibles d'attirer l'attention des organismes financiers occidentaux : la réinstallation des personnes déplacées par la guerre et la reconstruction. Ce deuxième volet avait l'avantage de faire rebâtir la plupart des institutions contrôlées par l'Église au titre de ses œuvres d'assistance, la plupart ayant été la cible des affrontements pendant la période de guerre. Ces deux priorités rentraient également dans le cadre de projets généralement financés par les agences extérieures, qu'elles soient spécialisées dans ce qu'on appelle le développement ou dans l'aide d'urgence. Alors que, souvent, ces deux visions s'affrontent, la Commission parvint à diversifier suffisamment ses sources d'approvisionnement et à faire preuve d'assez de flexibilité pour ouvrir à toutes un champ d'action correspondant à leurs priorités. Sur le plan local, la réinsertion des personnes déplacées connut une ampleur considérable à partir de 1980. La plupart des gens revenaient des pays voisins où ils étaient en exil (Botswana, Zambie, Mozambique). Avec l'argent recueilli auprès des intervenants étrangers, l'Église catholique avait aménagé des points de rassemblement et apprêté des abris et de la nourriture pour les réfugiés de retour. Des provisions de vêtements et de couvertures faisaient partie de cet équipement. Le reste de l'argent devait couvrir les dépenses de transport ainsi que les frais médicaux. L'opération fut menée de concert avec la Croix Rouge, *Christian Care* et diverses *Caritas* européennes. Les paroisses les plus engagées dans l'entreprise (Gokomere, Bondolfi et Silveira) virent passer entre 200 et 700 personnes par jour pendant plusieurs mois. Aux points d'arrivée — entre autres Brunapeg — ou de transit — par exemple Empandeni et Minda —, le nombre de réfugiés varia entre 1043 et 2133 par jour.

A la faveur de ce boom de la charité, l'Église catholique vou-

lut réhabiliter le plus vite possible ses principales œuvres d'assistance (écoles primaires et secondaires, cliniques et hôpitaux, orphelinats...). En 1980, on estimait qu'il fallait environ 4 à 5 millions de dollars pour remettre les services catholiques de santé en état de fonctionner. La réhabilitation des écoles exigeait, quant à elle, 2 500 000 dollars. Voici, en tout cas, la distribution par secteur, des fonds reçus des agences de financement entre juillet 1980 et juin 1983 :

TABLEAU 1 :

**PROGRAMME DE RECONSTRUCTION
ET DE RÉHABILITATION. DISTRIBUTION DES FONDS
PAR SECTEUR ET PAR ORGANISME DE PROVENANCE
(juillet 1980-juin 1983)**

Agences	Agriculture	Écoles	Éducation	Santé	Total
Ageh	10 676,91	—	—	—	10 676,91
Aktie Vluckteling	—	—	103 260,54	34 420,18	137 680,72
Australian Catholic Relief	14 393,50	12 402,07	18 548,46	14 393,50	59 737,53
Vastenactie	58 885,16	—	—	—	58 886,16
Broederlijk Delen	66 667,31	—	—	33 333,66	100 000,97
Cafod	59 793,16	4 897,35	22 886,96	22 776,28	110 353,75
CCODP	88 607,61	13 535,18	90 074,05	80 774,61	272 991,45
Caritas Austria	29 079,21	—	29 079,21	29 079,21	87 237,63
Caritas Belge	22 499,68	3 822,38	22 499,68	22 499,68	71 321,42
Caritas RFA	—	58 563,90	61 210,92	59 887,41	179 662,23
Caritas Pays-Bas	—	38 415,21	89 803,32	89 803,32	218 021,85
Caritas Suisse	—	15 410,17	39 828,49	45 195,26	100 433,92
Cebemo	—	—	285 233,32	—	285 233,32
CCFD	12 953,20	—	3 238,30	3 238,30	19 429,80
Entraide et					
Fraternité	9 485,49	—	9 485,50	9 485,50	28 456,49
EEC	—	—	52 562,04	—	52 562,04
Misereor	697 148,94	—	—	—	697 148,94
Swiss Lenten	18 266,20	18 266,21	18 266,20	18 266,20	73 064,81
Trocaire	49 978,33	—	—	24 989,17	74 967,50
United Church of Canada	26 640,67	—	—	—	26 640,67
Zentralstelle	—	250 253,83	261 001,34	511 255,17	1 022 510,34
Total	1 165 076,37	415 566,30	1 106 978,33	999 397,45	3 687 018,45

Ces sommes ne représentent pas la totalité des fonds versés par les organismes occidentaux au cours de la période indiquée.

En réalité, pendant la seule année 1980, la Commission avait pu récolter 3 819 240 dollars. Un examen de l'affectation ultérieure de ces fonds indique que les chapitres lourds furent concentrés autour du programme de reconstruction (2 588 936 dollars) et du soulagement des effets de la guerre (672 006 dollars). A partir de 1981 s'amorça une très sérieuse décrue, tous les programmes enregistrant une baisse de leurs entrées. L'année 1982 fut marquée par une grave sécheresse. Mais, contrairement à ce qui s'était déroulé dans le passé, cette nouvelle catastrophe naturelle ne put rapporter qu'une modique somme de 44 791 dollars. Voici, du reste, des indications sur la nature des programmes financés en 1980-1982 dans leur détail :

TABLEAU 2 :

TYPES DE PROGRAMMES FINANCÉS SUR FONDS
EN PROVENANCE DE L'EXTÉRIEUR
ET LEURS FLUCTUATIONS (1980-1982)

Titre du programme	1980	1981	1982	Total
Assistance générale	112 599	14 997	45 867	173 463
Alphabétisation	5 000	3 067	—	8 067
Agriculture	16 939	14 698	—	31 637
Enfance	19 132	1 959	5 254	26 345
Effets de la guerre	672 006	—	—	672 006
Micro-projets	313 926	158 892	36 839	509 657
Reconstruction	2 588 936	490 357	542 547	3 621 824
Enfants Tangwena	10 770	784	881	12 435
Formation	22 970	226	50 842	74 038
Rapatriement	—	9 665	48 159	57 824
Projets spéciaux	—	47 730	—	47 730
Fonds général	23 179	2 671	23 386	49 236
Santé	—	—	20 260	20 260
Sécheresse	—	—	44 791	44 791
Bâtiments	2 523	—	402	2 925
Autres institutions	31 260	73 457	54 611	159 328
Total	3 819 240	814 502	873 845	5 507 587

A partir de 1982, la chute des revenus tirés des transactions avec l'extérieur et leur volatilité s'accélérent, et la politique d'extra-version commença à s'essouffler. Malgré l'option en faveur de la multilatéralisation de la dépendance, les apports les plus décisifs (ceux de *Misereor*, de *Cebemo* et des diverses *Caritas*) ne parvenaient plus à contrebalancer la versatilité des autres provisions, ainsi que le montre le tableau suivant :

TABLEAU 3 :
ÉVOLUTION COMPARÉE DES RESSOURCES CAPTÉES
A L'EXTÉRIEUR (1982-1986)

Agences de financement	1982	1986
CCODP (Canada)	202 985	18 090,96
Broederlijk Delen (Belgique)	138 107	5 668,31
Cebemo (Pays-Bas)	584 001	226 039,06
Cafod (Angleterre)	225 450	71 112,64
Trocaire (Irlande)	222 760	31 691,59
Misereor (RFA)	2 007 170	—
Carême Suisse	125 758	20 260,52
Australian Catholic Relief	81 222	—
CCFD (France)	144 509	—
Entraide & Fraternité (Belgique)	91 879	11 191,83
Caritas RFA	549 620	30 068,81
Caritas Suisse	204 017	20 260,52
Aktie Vluchteling	68 742	68 742,69
Mensen in Nood	276 636	124 048,95
Caritas International	27 816	10 676,91
Caritas Autriche	50 210	44 919,93
Caritas Belgique	80 114	33 455,61
Total	5 080 996	716 228,23

Prodigalité ou accumulation ?

Il est très difficile de mesurer l'impact réel des programmes ainsi financés (12). A titre d'exemple, et lors de la grande sécheresse de 1982, environ 44 800 personnes bénéficièrent de l'aide apportée par l'Église catholique dans la région de Hwange. L'État avait, à l'occasion, voulu accaparer le rôle de pourvoyeur d'assistance, espérant renforcer par ce biais sa légitimité. Le rôle de la Commission fut, de ce fait, confiné à des tâches de suppléance qu'elle partageait, au demeurant, avec d'autres organismes tels que *Christian Care* ou *Oxfam*. Les curés de paroisses furent mobilisés dans les régions de Mary Mount, Chisumbanje, Chiredzi et le sud du Matabeleland. Avec l'aide des conseils paroissiaux, ils assuraient la distribution des provisions. A ce titre, ils avaient la responsabilité de sélectionner parmi les paysans les plus nécessiteux, ceux à qui elle devait être pourvue. L'assistance en question était essentiellement alimentaire (lait, maïs et dérivés). Selon des statistiques

(12) Pour une discussion générale, voir M.C. Gueneau, *Les petits projets de développement sont-ils efficaces ?* Paris, L'Harmattan, 1986.

publiées plus tard par la Commission, environ 1 800 personnes en bénéficièrent à Gweru et 4 000 à Chinhoyi. L'effet de soulagement semblait donc indéniable.

La question reste cependant de savoir si les micro-projets permettent véritablement d'aller au-delà de l'effet du soulagement et d'initier une dynamique d'accumulation. On peut en douter, et pour plusieurs raisons. La principale est que, malgré leur intention affichée, la plupart de ces initiatives ainsi que le soutien financier extérieur qui leur est accordé restent coincés dans une logique d'assistance. En 1982, par exemple, les programmes placés sous cette rubrique et financés comme tels par les agences européennes ne répondaient que de façon minimale aux différents critères qui auraient pu les dégager de la logique d'assistance. Parmi ces critères figurent généralement le fait que l'aide extérieure doit être complémentaire d'efforts (y compris financiers) menés localement ; le pouvoir de décision doit appartenir à la communauté initiatrice du projet ; le coût de fonctionnement doit être dérisoire... A l'époque ici considérée, le nombre de micro-projets supervisés par la Commission s'élevait à 400. Ainsi, dans le diocèse de Hwange, 500 dollars avaient été attribués à la communauté de Chezhou. Sous l'instigation des Frères maristes et des religieuses de la congrégation du Calvaire, les paysans avaient été conduits à construire un puits. La réalisation de cette entreprise était supposée bénéficier à environ 450 personnes. La contribution locale consistait essentiellement en main-d'œuvre.

Des initiatives de ce genre avaient été prises à Ruvimbo par un club de femmes. En plus d'un puits, il s'agissait de construire deux latrines. La population locale (soit une soixantaine d'hommes et de femmes) avait réuni une somme de 60 dollars, au titre de ses efforts en vue de l'autofinancement. Elle en reçut 500 de la Commission. A Masakadza, il s'agissait plutôt de bâtir un local pour le club des femmes. A Swiswi, c'est une orangerie qui était en cours d'installation. A la mission catholique de Tshongokwe, un prêtre formé aux techniques agricoles aidait une dizaine de familles à monter un projet de jardin destiné à produire des légumes aux fins de consommation locale. A côté de ces exemples, il faut signaler le démarrage, dans le diocèse de Mutare d'initiatives visant la reforestation dans le district de Rusape, la fabrication de savon dans la région d'Inyanga, l'élevage de poules à Zvimba, et la couture à Embakwe (diocèse de Bulawayo).

En 1987, la nature des projets restait fondamentalement la même. Il s'agissait souvent de très petites opérations engagées par quelques groupes de paysans évoluant dans le giron des missions. Très souvent, ces dernières avaient été à l'origine des initiatives, ou alors elles les avaient patronnées, via les diverses organisations de jeunes et les clubs de femmes qu'elles contrôlaient, directement

ou de biais. Ainsi, le poulailler de Tamuka Nyachowe dépendait plus ou moins directement de la mission Saint Kizito. Il était destiné à des veuves. Le projet « couture » d'Embakwe avait été une initiative de la mission. Il en était de même de celui de Bondolfi. Parfois, la mission elle-même offrait ses terrains (13). La plus grande partie de ces initiatives socio-économiques avaient donc une origine cléricale. Suscitée davantage par les missions catholiques que par des organisations véritablement autonomes, leur logique générale était celle de l'assistance. C'est dans cette mesure qu'elles servaient davantage à soutenir et à reproduire l'institution cléricale qu'à déclencher une véritable dynamique d'accumulation. A cet égard, elles ne rentraient nullement en contradiction avec la tradition missionnaire de gestion des œuvres de charité dont elles apparaissaient, au demeurant, comme la version « moderne ». La stratégie d'extraversion financière développée depuis les années soixante-dix n'avait fait que renforcer cette dynamique. La conjoncture elle-même (sécheresses et crises politiques et civiles) était venue consolider l'option caritative dont la Commission avait été le pivot. Se développa, ce faisant, un modèle d'Église-Providence dont l'une des principales caractéristiques était de stocker des ressources captées dans des transactions à longue distance, et redistribuées localement, sous des formes en retrait de toute idée de profit.

La naissance du *Centre for Leadership Training and Development* de Silveira House ou, en tout cas, les orientations que cette institution prit au cours de la période qui suivit l'indépendance semblent indiquer une volonté de démarcation par rapport à ce modèle d'Église-Providence, caractérisé par sa propension à la prodigalité, sans que suive nécessairement ce qu'on appelle le développement. Cette institution est l'œuvre des Jésuites. En 1987, elle semblait avoir détourné à son profit une partie importante des sommes affectées au Zimbabwe, au titre du « développement », par les agences de financements privés extérieurs. Ceci ne signifie cependant pas que la Commission épiscopale ne jouait plus de rôle majeur dans la stratégie de captation des ressources au loin. Elle continuait, au demeurant, à superviser de nombreux micro-projets. Mais la puissance des réseaux jésuites, l'importance de leurs investissements intellectuels dans le Zimbabwe colonial et postcolonial firent que des glissements décisifs eurent lieu. Ils dénotaient, en particulier, la difficulté croissante qu'éprouvait l'Église catholique à se positionner avantageusement au sein du contexte nouveau résultant de l'indépendance.

Le Centre s'était assigné comme objectif de former au leader-

(13) Pour toutes ces indications, cf. *Micro Project Programme. Eleventh Progress Report for the Period 1 Jan. 82-31 Jun 82*. Harare, August 1982, pp. 2-11.

ship et au développement. Ses programmes s'adressent, de ce fait, à quelques catégories sociales-cibles : notamment, les femmes, les jeunes, les ouvriers de l'industrie, des fermes et des entreprises agricoles, les paysans. Ils touchent des domaines aussi différents que l'artisanat, la nutrition, la couture et les travaux domestiques, la technologie, l'animation civique (*civic awareness*). L'ensemble de l'appareil (soit 150 membres du personnel, à temps plein ou à temps partiel et un parc automobile de 50 véhicules en 1986) est financé sur fonds extérieurs. Depuis 1986, a commencé un budget triennal négocié avec *Misereor* (RFA) et *Cebemo* (Hollande), les deux principaux piliers de l'opération. D'autres agences prennent pendant part à l'entreprise, selon une sorte de « division du financement » qui tend à couvrir les différentes branches d'activités du Centre. Ainsi a-t-on, pour les programmes concernant les jeunes et la nutrition, un apport de la *Canadian Catholic Organisation for Development and Peace* et de l'ACDI (Agence canadienne pour le développement international). Le soutien financier d'*Oxfam* est spécialement destiné à tout ce qui touche à l'activité des coopératives rurales et à leur infrastructure. *Trocaire* (Irlande) soutient des programmes d'animation civique et un projet de mise en route de structures d'épargne et de crédit (*credit unions*). La Fondation Ford (États-Unis) s'est occupé, en 1986, de la présentation audiovisuelle du programme d'agriculture, lui-même partiellement financé par l'organisme belge Entraide et Fraternité. En 1987, l'*International Development Research Council* était impliqué dans le financement du projet « grain » de Sasa et l'organisation d'une enquête nutritionnelle. Le programme concernant les relations industrielles bénéficiait de l'appui de deux organisations de travailleurs belge et hollandaise (14). Il s'agit donc d'un *pool* d'organismes différents, intéressés par des projets qui rentrent dans le cadre de leurs propres priorités d'intervention dans le Tiers monde.

Tout comme pour le cas précédent, il ne faut pas surestimer la dimension proprement économique de ces programmes même si, à long terme, leur impact risque de s'avérer plus important que celui des initiatives socio-économiques patronnées par la Commission. Pour le moment, on est encore loin de l'« éthique du capitalisme » *stricto sensu* (15). On est tout aussi loin d'une sorte de « gouvernement informel », au sens où les agences de financement extérieur auraient, fortes de l'appui d'acteurs et d'organisations locales, réussi à bouter l'État hors d'espaces qu'il aurait traditionnellement occupés et à les gérer de façon autonome, et sur

(14) Pour les détails, cf. Silveira House (Chishawasha), *Annual Report 1986*, mult., s. 1., s.d. (1986 ?).

(15) Voir sur ces questions, M. Weber,

The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (tr. Talcott Parsons) London, 1930 ; H.M. Robertson, *The Rise of Economic Individualism*. Cambridge, 1933.

la base de nouvelles légitimités. Plusieurs raisons expliquent ces limites. L'une d'entre elles est, que, en termes de volume, la rente accumulée grâce à la stratégie d'extraversion financière est, par définition, volatile. Dans la logique des projets dits de développement patronnés par la Commission, elle est faite pour être dissipée. Les fluctuations de la valeur réelle de la monnaie et la volatilité des approvisionnements fournis par les agences de financement sont, à cet égard, des données dont le caractère décisif est incontestable. Aux usagers de l'« aide au développement » se pose, constamment, le problème du renouvellement des stocks et de la fidélisation des filières. Quant au contrôle des fonds, il est fait depuis l'extérieur. Au sein des institutions locales s'installe progressivement une « élite » qui n'a de comptes à rendre qu'aux organismes dont elle tire les ressources. Son « expertise » réside, précisément, dans la manipulation des réseaux internationaux d'approvisionnement et la fréquentation « mercenaire » de types de discours et de grammaires d'emprunt. Dans le champ de l'argent, les bricolages ultérieurs qui résultent des efforts d'acclimatation de ces emprunts jouent, avant tout, une fonction d'identification avec, et de légitimation par l'extérieur. Sur le plan local, il n'est pas superflu d'observer que cette élite contrôle étroitement les procédures de décision et d'affectation des ressources captées à longue distance. Elle est certes composée de quelques laïcs, mais ces derniers font montre d'un cléricanisme plus intégral que celui des curés eux-mêmes.

Des usages politiques de la dépendance

Mais si les volumes ainsi captés et la fragilité des opérations qui sont montées ne permettent pas la mise en route d'une véritable éthique de l'accumulation, du moins autorisent-ils parfois l'Église catholique à aller au-delà de l'assistance et à peser sur les trajectoires de l'État et de ses rapports avec la société. L'expérience de Silveira House constitue, à cet égard, un essai de réponse à la crise de positionnement que vit le catholicisme zimbabwéen aux lendemains immédiats de l'indépendance. Cette expérience doit être comprise non seulement en fonction des enjeux internationaux tels qu'ils furent perçus et articulés par les principaux pourvoyeurs de fonds qui y intervenaient depuis le milieu des années soixante-dix, mais aussi en fonction de la dynamique des rapports internes entre l'État, l'Église et la société (et dont les éléments structurants s'enracinaient dans la période coloniale).

Du point de vue des intervenants extérieurs, il fallait éviter que le Zimbabwe ne suive les modèles mozambicain et angolais :

dérive marxiste-léniniste, échec économique, durcissement vis-à-vis de l'Église, crispation autoritaire, implosion sociale et appel à des forces extérieures par les différentes factions qui se disputaient le contrôle du champ hégémonique. L'autre exemple négatif était l'Afrique du Sud. Il fallait faire du Zimbabwe l'antithèse de son puissant voisin, modèle par anticipation de ce que pourrait devenir une société post-apartheid. On estimait que, pour approcher de ces objectifs, il était nécessaire, entre autres démarches, de renforcer les capacités de la société dite civile. Ce renforcement requérait, d'une part, que le gouvernement révise à la baisse ses prétentions social-marxistes et, d'autre part, que soient entreprises une série d'actions positives visant à répondre concrètement aux attentes matérielles nourries par plusieurs années de soutien paysan à la lutte armée. Forte de son infrastructure, de ses traditions et de ses ressources humaines, l'Église catholique pouvait jouer un rôle dans ce processus en parrainant l'organisation de la société « civile » face à l'État. Elle devait, dans cette perspective, s'en faire le meilleur interprète et devenir le lieu principal où sa couvée aurait lieu. Une fraction « éclairée » de l'Église catholique, parmi laquelle on trouvait un certain nombre de Jésuites, épousait ces analyses. Pour être mises en œuvre, ces analyses supposaient que soit opéré le passage d'une Église-Providence (servant d'entrepôt des ressources tirées au loin et assurant la régulation de la prodigalité) à une Église capable d'être un espace critique et de transformation.

Les prétentions de l'Église catholique visant à parrainer la cristallisation d'une société « civile » dans le Zimbabwe postcolonial se heurtaient à des difficultés inhérentes à la structure du pouvoir à l'intérieur même des appareils ecclésiastiques. Elles se heurtèrent aussi à la forte poussée étatique qui caractérisa les premières années de l'indépendance. En effet, sous la poussée des attentes populaires, le gouvernement tenait à s'acquitter, au plus tôt, et fût-ce symboliquement, d'une partie de la dette de légitimité contractée auprès des paysans et d'autres couches sociales pendant la guerre de libération. Aussi s'engagea-t-il dans d'importants programmes sociaux dont la plupart touchaient directement les zones rurales. Du fait que certains de ces programmes se situaient en droite ligne de la logique de l'État-Providence, ils empiétaient sur des secteurs que l'Église considérait comme relevant, traditionnellement, de ses « compétences » en matière d'assistance et de charité (écoles, centres de santé, programmes sociaux...). Cette façon de penser son rapport à la société avait pris corps au long de la période coloniale lorsque, sous l'effet des politiques redistributives privilégiées par l'État, les inégalités dans l'allocation des revenus avaient aggravé la marginalisation économique et politique des zones rurales habitées par les Africains (16). La pyramide de l'assis-

tance aidant, les Églises et quelques organismes de bienfaisance étaient alors parvenues à s'y tailler des situations de quasi-monopole, sans pour autant que cela aboutisse à une quelconque hégémonie symbolique sur l'ensemble du système social (17).

Les développements post-indépendance coïncidaient, d'autre part, avec une volonté proclamée de l'État d'exercer le magistère de la définition, l'objectif final étant d'instituer, au Zimbabwe, une société socialiste guidée par les principes marxistes-léninistes (18). Conscients de la prégnance du fait religieux dans les mentalités et du rôle pas toujours négatif de certaines églises chrétiennes lors du combat nationaliste, le discours éthique s'empressait cependant de montrer qu'en dernière analyse, il n'y avait pas de contradiction de fond entre le christianisme et le socialisme. Cette perspective était poussée jusqu'à ses extrêmes limites par Canaan Banana, théologien et président de la République. A s'en tenir à l'argumentaire étatique, il ne s'agissait rien de moins que de considérer le socialisme comme « la fille légitime du christianisme » (19). Considéré en soi, un tel amalgame aurait eu pour effet de ruiner la prétention du catholicisme zimbabwéen à maintenir entre lui et le pouvoir un espace critique et d'autonomie. Or, l'existence d'un tel espace lui était nécessaire s'il voulait investir la société postcoloniale pour son propre compte et non par procuration de l'État. Et, pour que cet investissement fût réellement autonome, l'Église catholique se devait d'éviter que son discours théologique et son discours sur le « développement » ne deviennent de simples commentaires de la vérité d'État (20). Il n'était certes pas question d'assumer le rôle d'une opposition politique pure et simple. « Tout notre travail, précisait un document, consiste en une tentative visant à rendre les gens capables de découvrir ce qu'ils peuvent faire eux-même, pour jouir d'une vie de plénitude » (21). C'est au nom de ce magistère autonome qu'elle intervint lorsqu'il s'avéra que l'armée avait perpétré des massacres contre la population civile dans le Matabeleland. On était alors en pleine lutte contre les « dissidents ».

(16) Se référer à M. Bratton, *Beyond Community Development: The Political Economy of Rural Administration in Zimbabwe*, London, Catholic Institute for International Relations, 1978.

(17) Lire R.H. Randolph, *Dawn in Zimbabwe: The Catholic Church in the New Order*, Gweru, Mambo Press, 1985.

(18) Voir, à titre d'exemple, les différents discours prononcés par Robert Mugabe à l'époque: *Policy Statement no 7. Prime Minister Addresses Justice and Peace Commission February 6, 1982*, Salisbury, Government Printer, 1982. Ou encore, Press Sta-

tement, « *Marxist-Leninist Socialism Only Way — PM* », Department of Information, July 10, 1984.

(19) Cf. C. Banana, *Christianity and the Struggle for Socialism in Zimbabwe Today*, s.l., s.d., p. 2.

(20) Voir la lettre pastorale des évêques sur *Socialism and the Gospel of Christ* Gweru, Mambo Press, 1984. Lire aussi *Our Way Forward*, Gweru, Mambo Press, 1982, pp. 9-19.

(21) Voir les numéros de la lettre de la *Catholic Commission for Justice and Peace in Zimbabwe de 1983 à 1987*.

*
* *

Au total, l'infirmité matérielle demeure une dimension constitutive de l'identité des Églises chrétiennes d'Afrique. Dans le cas qui nous a préoccupé, il apparaît que l'intervention des agents religieux (autochtones ou non) dans le champ de l'argent n'est pas, avant tout, légitimée par la raison purement économique. On doit la considérer en relation avec la prétention du monothéisme chrétien de détenir les clés d'une forme particulière de mise en ordre du monde. C'est ainsi que l'on s'explique, au demeurant, les tentatives cléricales visant à englober la société dite civile et à la mûrir sous son ombrelle. Or, dans la trajectoire zimbabwéenne de gestion de l'indigence, cette prétention s'est, tôt, heurtée au monothéisme séculier que tendait à être l'idéologie socialo-marxiste. Car, en postcolonie, le monothéisme séculier ne se définissant pas simplement comme un régime de pouvoir, mais comme un régime de vérité (22), l'État tient à ce que cette prérogative n'appartienne qu'à lui et à lui tout seul.

Achille Mbembe
Columbia University

(22) Cf. A. Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme pouvoir et État en société post-coloniale*, Paris, Karthala, 1988 (introduction et conclusion).