

ÉTUDE

Inculturation du charisme vincentien et ministère dans le contexte pacifico-asiatique : une proposition de méthodologie

par Daniel Franklin Pilario, C.M.

Province des Philippines

Le cas de la direction collaborative du serviteur

*« Vivez avec vos confrères cordialement et simplement,
en sorte qu'à vous voir ensemble,
on ne puisse pas juger qui est le supérieur.
Ne résolvez rien pour les affaires,
tant peu qu'elles soient considérables,
sans prendre leurs avis, particulièrement de votre assistant ».*

(À Antoine Durand, Supérieur, à Agde, 1656, **SV VI, 66**)

Introduction

Lorsque j'ai reçu ce sujet à développer, j'ai ressenti un peu d'excitation quant à l'opportunité de réfléchir sur la direction collaborative du serviteur pour toute la région Asie-Pacifique. Après coup, cependant, j'ai pensé que c'était une tâche impossible. Si l'inculturation (que ce soit d'un charisme, d'un ministère ou du christianisme lui-même) doit être faite, elle doit se faire dans son contexte spécifique ; et ceux qui peuvent la faire sont ceux qui sont là où l'action se déroule. Ce que je vais donc proposer ici se résumera en de simples renseignements méthodologiques sur la manière de réaliser l'inculturation sur le terrain — espérant, qu'avec ceux-ci, nous pourrions commencer le processus nous-mêmes. Pour amorcer, je me propose

d'essayer de réfléchir sur le thème à partir de mon propre contexte, les Philippines, en sachant bien qu'il n'est pas ce qu'il y a de mieux. Cette étude comportera trois parties : 1) une discussion sur les méthodes d'interprétation ; 2) la recherche d'une théorie viable de la culture pour permettre l'inculturation ; 3) un essai d'application de ce cadre approprié sur notre thème.

1. Le défi de l'interprétation

Le projet d'inculturation nécessite une herméneutique ou une théorie de l'interprétation. L'herméneutique tire son origine de la mission d'Hermès qui consistait à démêler aux hommes les messages des dieux. Hermès traversait deux mondes¹ — une attitude que l'on retrouve dans toute action herméneutique : le monde du 'texte' et le monde de l'interprète. Le problème de l'herméneutique est d'établir un dialogue entre ces deux mondes séparés par le temps, l'espace et les cultures. Ce n'est qu'à travers ce dialogue que la compréhension advient. Le projet n'est pas si simple qu'il paraît. Tout d'abord, il est nécessaire de déchiffrer ces deux mondes. Cela se comprend clairement avec le monde du 'texte'. Puisque le 'texte' a été produit dans le passé, il est nécessaire d'interroger ce passé pour le comprendre. Cependant, il y a une égale nécessité à interpréter le monde — considéré comme familier — de l'interprète. L'horizon contemporain (ou ce que nous appelons 'culture') dans lequel habite l'interprète requiert lui-même une interprétation. Tout ceci fait de l'inculturation (par ex. l'interprétation de la tradition chrétienne dans nos cultures) un processus complexe. L'herméneutique a une longue histoire. Laissez-moi souligner d'une manière cursive ses méthodes afin de dresser un cadre basique pour notre proposition².

1.1. Grammaire et allégorie : l'herméneutique comme méthode exégétique

L'herméneutique peut être tracée au plus tôt par les premières tentatives des êtres humains à se comprendre eux-mêmes et leur monde. Nous ne visons pas à retourner loin dans la préhistoire. Nous

¹ « La fonction d'Hermès était cependant importante puisque une mauvaise ou une non-compréhension du message en provenance des dieux pouvait se révéler fatale aux hommes mortels. Il se devait d'adapter le message à ses auditeurs. Hermès, depuis lors, est devenu le symbole du messenger chargé de mission dont le succès dépend lourdement de la manière dont le message est transmis », EMERITA QUITO, *The Philosophers of Hermeneutics*, De La Salle University Press, Manila, 1990, p. 8.

² Je suis redevable de la contribution de WERNER JEANROND dans *Theological Hermeneutics, Development and Significance*, SCM Press, London, 1994.

pouvons débiter avec ce qui est appelé la 'religion du livre' puisque ce sont ces institutions qui ont intronisé le 'texte' au centre de son existence. Au tout début, nous relevons deux tendances concernant les méthodes : 1) l'interprétation grammaticale qui accentue le 'texte', ses appareils linguistiques et les relations structurelles internes et 2) l'interprétation allégorique qui tente de déchiffrer le sens caché du texte, secondée par des modalités interprétatives extérieures. Bien que nous constatons dans le contexte juif quatre méthodes de recouvrement exégétique pour la Torah — littérale, midrashique, explicative (de *peshar*, mot hébreu qui se traduit par expliquer, interpréter — cf. le livre de *Daniel*, NdT) et allégorique³ — nous pouvons les regrouper en deux. Le *midrash* qui vient des écoles rabbiniques élargit la notion d'interprétation *littérale* en portant son regard sur le contexte et les parallèles. L'un et l'autre critère sont 'intra-textuel' et peuvent être considérés comme étant la même chose. Le modèle explicatif (*peshar*) qui tire son origine de Qumran réclame une gnose spéciale comme critère afin d'appliquer les Écritures aux événements présents. Il est relié à l'*allégorisation* dont la recherche du sens spirituel du texte est guidée par l'intérêt pour la transcendance de Dieu (Philon d'Alexandrie). Le débat exégétique juif se résout entre ceux qui privilégient le texte et sa grammaire et ceux qui préfèrent baser le sens en dehors du texte lui-même.

La même oscillation entre ces deux pôles (grammatical et allégorique) se retrouve chez les premiers penseurs chrétiens particulièrement dans le débat qui a opposé la tradition d'Antioche avec celle d'Alexandrie. Alors que les théologiens d'Antioche (Théodore de Mopsuète, par ex.) revendiquent la réalité historique des Écritures, les Alexandrins (Origène, par ex.) mettent en relief le langage mystérieux des symboles puis donnent du poids à la dimension spirituelle et allégorique.

C'est sur cette double voie qu'Augustin tente de tirer sa sémiotique et son herméneutique chrétienne. Selon Augustin un '*signum*' conventionnel (auquel le langage biblique appartient) peut être considéré d'une manière littérale ou figurative. Un texte biblique, par exemple, devrait être considéré dans son contexte avec l'aide de tous les outils disponibles pour comprendre les passages difficiles (sens antiochien). Dans le cas d'expressions figuratives (thème alexandrin), « *ce que nous lisons doit être considéré avec beaucoup d'attention jusqu'à ce qu'une lecture qui nous permette d'atteindre le Royaume de l'amour soit établie* »⁴. C'est cette pratique de l'amour dans le contexte de l'Église qui est le critère de l'interprétation. Par la suite, c'est ce

³ Lire RICHARD LONGENECKER, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids, Ed. Eedermans, Michigan, 1995.

⁴ SAINT AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana* III, 23.

principe herméneutique qui a vécu dans l'Église à l'époque médiévale : la lecture des Écritures servait de guide à la pratique chrétienne en même temps que cette pratique de l'amour devenait le point de vue par lequel il fallait lire correctement les Écritures. Cependant, la difficulté avec cette approche tient dans ce que le critère supposé fiable de l'interprétation (c-à-d. la pratique de la foi et de l'amour de l'Église) n'est jamais une réalité monolithique et nécessite aussi en elle-même une interprétation. De même, à cause du paradigme néoplatonicien chez Augustin, il y a une tendance à se tourner vers l'allégorisation dans la pratique actuelle. La redécouverte d'Aristote fait revenir le balancier herméneutique vers le côté 'littéral' comme nous l'a montré l'œuvre de Thomas d'Aquin.

*« La multiplicité des sens en question ne crée pas d'équivoque, ni aucune espèce de multiplicité de ce genre. En effet, d'après ce qui a été dit, ces sens ne se multiplient pas pour cette raison qu'un seul mot signifierait plusieurs choses, mais parce que les réalités elles-mêmes, signifiées par les mots, peuvent être signes d'autres réalités. **Il n'y aura pas non plus de confusion dans l'Écriture, car tous les sens sont fondés sur l'unique sens littéral**, et l'on ne pourra argumenter qu'à partir de lui, à l'exclusion des sens allégoriques, ainsi que l'observe S. Augustin contre le donatiste Vincent. Rien cependant ne sera perdu de l'Écriture sainte, car rien de nécessaire à la foi n'est contenu dans le sens spirituel sans que l'Écriture nous le livre clairement ailleurs, par le sens littéral »⁵.*

Ce démenagement vers l'herméneutique thomiste est une réponse en vue de rallier la théologie au nouveau paradigme de la science de cette période. Dès Abélard, la dialectique (c-à-d. la logique et la philosophie) est devenue la servante de la théologie (*ancilla theologiae*). La *Somme Théologique* nous a expliqué comment les Écritures devaient s'articuler avec la réflexion théologique. Mais ce mouvement thomiste est également ambivalent. D'un côté, le rejet de l'interprétation allégorique par Saint Thomas a limité l'abîme entre les textes bibliques et la voie spirituelle en théologie. De l'autre côté, la prééminence donnée à la logique et à la philosophie a mis la théologie de nouveau à part de l'interprétation biblique. Ce mouvement a atteint son sommet dans les théologies des manuels dans la fin de la période scholastique où les Écritures servaient uniquement de 'textes-preuves' pour la théologie spéculative. Par la suite, pendant que la théologie était prisonnière de son enceinte académique rassie, le champ fertile de l'interprétation biblique était pris en charge par les mondes symboliques et imaginatifs de la religion populaire. En effet, la relation dialectique inédite des deux pôles dans la théorie de

⁵ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Ia, q. 1, a. 10, solution 3, Ed. Cerf.

l'interprétation est venue s'effondrer dans un même pôle herméneutique devant les deux nouveaux paradigmes théologiques rivaux, c'est-à-dire, la théologie scholastique qui ne fait appel qu'aux Écritures seulement pour donner substance à ses propres prétentions dogmatiques et la dévotion populaire qui utilise aussi la Bible pour ses pieux intérêts.

1.2. 'En arrière' du Texte : l'herméneutique philosophique

L'intérêt des herméneutiques juive et chrétienne que nous venons de voir auparavant était d'ordre exégétique : c'est-à-dire, comment comprendre les textes scripturaires. Au-delà de cette préoccupation quelque peu pratique, l'herméneutique moderne affiche un centre beaucoup plus large : la nature de la compréhension elle-même. Elle pose une question philosophique plus basique : « Qu'est-ce que la compréhension humaine et comment se déroule-t-elle ? »⁶. L'herméneutique est donc vue comme étant 'l'art de comprendre'. Le premier penseur à se pencher sur la question est en fait un prédicateur et un théologien : Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Selon lui, l'herméneutique est l'action qui vise à reconstituer le sens original voulu par l'auteur mais vise également à rendre explicite ce que l'auteur lui-même considère comme admis. Un processus contrôlé et méthodologique s'avère nécessaire pour comprendre les dynamiques des textes linguistiques. Le langage lui-même possède deux dimensions : les schémas de conventions linguistiques et la performance actuelle de l'œuvre présente chez l'auteur comme individu. En effet, Schleiermacher pose comme principe deux phases dans l'interprétation de textes : la phase grammaticale et la phase psychologique. Ainsi, pour comprendre un texte, on doit tout d'abord examiner sa grammaire (genre, structure, règles linguistiques, etc.) au moment où le texte a été écrit. Puis, l'interprète doit comprendre les combinaisons singulières qui caractérisent le texte comme un tout. Cela nous porte vers l'unicité de l'œuvre comme lorsqu'elle a émergé de la pensée de l'auteur puis nous fait entrer dans les intentions de l'auteur lui-même (la dimension psychologique). Dans ce mouvement à deux volets, on se donne comme objectif « *de comprendre tout d'abord le texte aussi bien et même mieux que son auteur l'a compris* »⁷. Ce qui est en ques-

⁶ « Depuis que l'art de parler et l'art de comprendre se tiennent en relation l'un à l'autre, la parole étant le côté extérieur de la pensée, l'herméneutique est devenue une partie de l'art de la pensée et ainsi est devenue philosophique », F. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, dans *The Hermeneutics Reader, Texts from the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Ed. Kurt Mueller-Vollmer, London, Blackwell, 1986, pp. 73-97, p. 74.

⁷ *Ibid.*, p. 83.

tion est la saisie du sens du texte dans l'esprit de l'auteur, ce qui ne peut jamais être achevé sans interprétation grammaticale.

Wilhelm Dilthey (1833-1911), disciple de Schleiermacher, a poursuivi la recherche de son maître en faisant de l'herméneutique la théorie fondatrice des sciences humaines. Au moment où la scientificité des sciences humaines étaient mise en doute par le sens 'objectiviste' dominant alors dans les sciences naturelles, Dilthey plaide pour une méthodologie séparée et réclame l'autonomie pour celles-ci. Alors que les sciences naturelles visent l'explication, les sciences humaines se concentrent sur la compréhension. En d'autres mots, alors que la physique, l'astronomie ou la biologie tentent d'expliquer (*erklären*) les phénomènes naturels, la philosophie, la littérature et l'histoire tentent de comprendre (*verstehen*) la vie humaine dans toute sa complexité. Ce sont deux champs séparés avec en même temps des méthodes différentes. L'herméneutique donc se présente elle-même comme une méthode pour comprendre la vie elle-même à travers les œuvres individuelles des auteurs. Elle se présente elle-même comme étant une méthode pour les sciences humaines. Pour Schleiermacher comme pour Dilthey, « *l'objectif final du procédé herméneutique est de comprendre l'auteur mieux que lui-même s'est compris ; une formulation qui est la nécessaire conclusion de la doctrine de la création inconsciente* »⁸. Au delà de Schleiermacher, l'accentuation de Dilthey sur l'historicité et la singularité de la vie humaine le conduit à s'appuyer sur la psychologie descriptive et sur les expressions créatives externalisées de la vie comme des aides pour comprendre la production textuelle d'un auteur. Le fond cependant reste le même : il vise à recouvrer l'intention de l'auteur en tenant compte de tous les facteurs qui ont conduit à la production de son texte (grammaire, conventions linguistiques et structurelles, psychologie de l'auteur, contexte socioculturel, etc.). Pour être en mesure de comprendre, celui qui interprète a besoin de surmonter la distance temporelle, spatiale et culturelle, c'est-à-dire notre horizon historique, dans le but de se rendre contemporain de l'auteur et de son texte⁹.

⁸ WILHELM DILTHEY, « The Development of Hermeneutics », dans DAVID KLEMM, *Hermeneutic Inquiry*, vol. I, *The Interpretation of Texts*, Atlanta, Scholars Press, 1986, pp. 93-105, p. 104.

⁹ « *De la même manière que Schleiermacher, Dilthey a identifié le sens du texte ou l'action avec l'intention subjective de l'auteur. En partant des documents, des artefacts, des actions, etc., qui sont la teneur du monde historique, le travail de compréhension consiste à recouvrer le monde vivant original qu'ils annoncent et à comprendre l'autre personne (l'auteur ou l'agent historique) comme elle s'est comprise elle-même. La compréhension est essentiellement une transposition de soi-même ou une projection imaginative par laquelle celui qui prend connaissance nie la distance temporelle qui le sépare de son objet et devient contemporain de lui* », DAVID LINGE, « *Editor's Introduction* », dans

Mais ce projet de reconstitution est-il possible ? Par le biais de processus contrôlés de méthodologie, pouvons-nous réellement transcender la distance spatio-temporelle et culturelle pour se retrouver 'dans les chaussures de l'auteur' lui-même ? De plus, avons-nous vraiment besoin d'une telle épreuve pour comprendre. Gadamer y répond par la négative !

1.3. 'Devant' le Texte : l'herméneutique comme récupération et suspicion

L'ouvrage *Truth and Method*¹⁰ (Vérité et Méthode) de Hans-George Gadamer (1900-2002) constitue l'œuvre classique dans la théorie herméneutique contemporaine. En suivant son maître Heidegger, Gadamer élève la puissance de l'herméneutique vers un niveau 'ontologique', au delà de son statut de méthode philosophique (suivant Schleiermacher et Dilthey). Pour Gadamer, comme pour Heidegger, comprendre s'avère être la condition de base de notre 'être-dans-le-monde'. Ce n'est pas une méthode pour simplement saisir le sens psychologique ou historique. Il s'agit de l'unique chemin par lequel les humains existent dans le monde (c'est-à-dire un processus constant d'interprétation en vue de l'auto-compréhension humaine). Dans ce contexte, le langage est décisif. Ici, le langage n'est plus considéré uniquement comme un instrument de communication. Il devient le lieu premier où la vérité de notre humanité se révèle. « *C'est le centre du langage seul qui, lié à la totalité des êtres, sert de médiateur entre la nature finie et historique de l'homme et lui-même et le monde* »¹¹.

Comment et quand cette information advient-elle ? Gadamer donne le paradigme de l'interprétation textuelle. Pour comprendre un texte, il n'est pas nécessaire de surmonter la distance spatio-temporelle qui sépare l'interprète du texte. Si nous sommes sérieux avec notre être 'historique' et 'temporel', la situation présente, nos problèmes contemporains, nos intérêts et nos préjugés — au lieu de faire obstruction à la compréhension — servent de seule condition de possibilité à l'expérience humaine.

Les préjugés ne sont pas nécessairement injustifiés ou erronés de sorte qu'ils distordent inévitablement la vérité. En fait, l'historicité de notre existence nous rapporte que les préjugés, dans le sens littéral du mot, constituent l'immédiateté initiale de notre entière aptitude à l'expérience. Les préjugés sont les biais de notre ouverture au monde.

HANS-GEORGE GADAMER, *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, University of California, 1977, xiv.

¹⁰ HANS-GEORGE GADAMER, *Truth and Method*, 2nd revised edition, trad. J. Weinsheimer et D. Marshall, New York, Continuum, 1998.

¹¹ *Ibid.*, p. 415.

Ils sont les conditions avec lesquelles nous expérimentons quelque chose, avec lesquelles ce que nous rencontrons signifie quelque chose pour nous¹².

Gadamer se réfère à cela quand il parle de « conscience historiquement effective » (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*)¹³. En d'autres termes, nos lieux historiques, sociaux et culturels ne constituent plus des obstacles à la compréhension d'un texte ou du monde (comme le pensaient Schleiermacher et Dilthey). Interpréter un texte consiste à s'approcher de lui avec tout un ensemble de questions, de préjugés et d'intérêts. Nous sommes toujours dans une 'situation'; nous ne nous tenons jamais à l'extérieur d'elle. C'est cette situation elle-même (c-à-d l'horizon de nos attentes) qui devient la condition possible pour notre compréhension. Comprendre advient donc dans ce qu'il appelle la « fusion des horizons »¹⁴ — la fusion de l'horizon du texte avec l'horizon du lecteur l'horizon du passé ou de la tradition dans laquelle se situe le texte avec le contexte culturel contemporain dans lequel se place l'interprète. Gadamer utilise la métaphore du jeu pour faire ressortir la relation dialectique entre ces horizons dans l'acte d'interprétation. Ce qui importe dans un jeu n'est pas tant les règles mais le jeu lui-même¹⁵. La « joie du jeu » advient lorsque les joueurs sont pris par lui au point « d'être joué » par le jeu lui-même. La même chose arrive au cours d'une conversation ou d'un dialogue. Les gens sont pris dans le dialogue vu qu'ils laissent partir leurs positions initiales sans le savoir. Leurs horizons différenciés ont fusionné. Ainsi, dans l'acte de compréhension (que ce soit dans des jeux ou des conversations), c'est à ce point de rencontre joyeuse entre deux horizons qu'advient l'énonciation de la vérité.

Cependant, des problèmes se dressent contre le projet de Gadamer. Tout d'abord, l'interprétation d'un texte n'est pas du même ordre que l'interprétation des conversations ou des jeux dans lesquels le partenaire ou l'opposant du dialogue est un sujet historique actif, un sujet en chair et en os. En herméneutique, l'interprète s'occupe d'un texte passif; les choses étant ce qu'elles sont, peu importe que Gadamer affirme qu'il y a une « part active » dans le processus. Finalement, l'action herméneutique est l'œuvre de l'interprète. Jürgen Habermas (1929-) s'interroge par exemple : qu'est-ce qui préserve l'acte interprétatif des communications systématiquement déformées ?¹⁶.

¹² *Ibid.*, pp. 269-277 et aussi *Philosophical Hermeneutics*, p. 9.

¹³ *Ibid.*, pp. 300-307.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 306-307.

¹⁵ H.-G. GADAMER, « Man and Language », dans *Philosophical Hermeneutics*, p. 66.

¹⁶ JÜRGEN HABERMAS, « On Hermeneutics' Claim to University », dans *The Hermeneutics Reader : Texts from the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, ed. Kurt Mueller-Vollmer, 1970, pp. 294-319.

Quels sont les critères présents pour vérifier qu'une lecture fondamentaliste s'imposant d'elle-même est légitime ? N'est-ce pas exposer ce qu'on appelle « l'énonciation de la vérité » à la manipulation idéologique ? Comment être certain de la vérité de notre lecture ? Qui arbitrera entre deux interprétations conflictuelles, entre deux lectures opposées ?

Paul Ricoeur (1913-2005) a entrepris de trouver le juste milieu entre les aspects méthodologiques de l'herméneutique et ses dimensions ontologiques¹⁷. Contre Dilthey qui avait séparé *l'explication* (sciences naturelles) de *la compréhension* (sciences humaines), Ricoeur insiste sur la nécessité des deux dans l'acte d'interprétation. En d'autres mots, les outils méthodologiques qui nous aident à comprendre le texte dans son contexte linguistique, historique et culturel — une importance déjà présente chez Schleiermacher mais refusée par Gadamer — deviennent maintenant indispensables et salutaires. Ce qui se montre indispensable n'est pas seulement la « récupération » ou notre immersion dans la tradition du texte afin de nous révéler sa vérité mais aussi la « suspicion », c'est-à-dire un regard critique sur le contexte de sa production afin de nous alerter sur d'éventuelles distorsions idéologiques. De la même façon que Schleiermacher, Ricoeur admet la relation dialectique entre les deux pôles de l'interprétation présente dans toute l'histoire de la théorie herméneutique : le monde passé du texte et le monde contemporain de l'interprète. Cependant, contrairement à Schleiermacher qui met l'accent sur « l'arrière du texte » en entreprenant de saisir l'intention de l'auteur, Ricoeur privilégie le « devant du texte ».

« *Le sens du texte n'est pas derrière le texte, mais devant lui. Il n'est pas quelque chose de caché mais quelque chose de découvert. Ce qui doit être compris n'est pas la situation initiale du discours, mais ce qui pointe vers un monde possible grâce à la référence non-apparente du texte. La compréhension a moins que jamais affaire à l'auteur et sa situation. Elle cherche à saisir le monde — des propositions ouvertes par la référence en provenance du texte. Pour comprendre un texte, il faut suivre ses mouvements : du sens à la référence, de ce qu'il indique à ce dont il parle* »¹⁸.

¹⁷ PAUL RICOEUR, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, trad. du français et éd. John Thompson, 1981 ; titre original : *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Le Seuil, 1969.

¹⁸ PAUL RICOEUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fortworth, Texas Christian University Press, 1976, p. 87 ; titre original : *ibid.*

Le texte comme texte rend son auteur « décédé », le dégageant également de toutes les lectures et interprétations possibles comme de la rencontre de nouveaux contextes. En étant polysémique, le texte engendre un « surplus de sens », faisant de toute lecture une exploration de signification et instaurant des possibilités existentielles sous de nouveaux arrangements, de nouvelles situations, de nouveaux mondes.

1.4. Vers une méthodologie pour les études vincentiennes

La proposition de passer en revue les différentes théories de l'herméneutique se voulait simple : chercher des lignes directrices de méthodologie en vue de l'inculturation du charisme vincentien et en faveur de notre ministère dans nos différents contextes, particulièrement dans la région Asie-Pacifique. Les études vincentiennes, comme le christianisme lui-même, ont été interprétées en Occident et exportées dans le reste du monde pour être consommées. Une vue d'ensemble des articles publiés dans *Vincentiana* montre que les articles sont pour la plupart écrits en français ou en espagnol, et plus récemment en anglais. La plupart des auteurs — appelés « experts vincentiens » — sont également occidentaux. Ceci est un fait criant : malgré le nombre grandissant de vincentiens dans les pays du Sud ou du « Tiers Monde » et le champ fertile du ministère apostolique dans ces régions, il n'y a pas encore pour l'instant de production littéraire significative dans le domaine des études vincentiennes qui émerge de ces contextes. Plusieurs facteurs pourraient expliquer cela : il manque du temps pour réaliser une sérieuse réflexion et une mise par écrit car beaucoup de confrères sont captifs des demandes liées à leur ministère ; il y a aussi un manque de littérature vincentienne (pénurie de copies, absence de traductions, *etc.*) ; il n'y a pas de structure financière et un accès à la publication, *etc.* Mais l'un des obstacles qui se dresse devant l'esprit des confrères qui souhaiteraient écrire quelque chose sur saint Vincent est la disponibilité d'une méthodologie viable. « Comment vais-je m'y prendre ? Suis-je certain de faire ça bien comme les autres l'ont fait ? Quel est alors le chemin correct pour réaliser cela ? ». Ce qui va suivre est un essai pour développer des renseignements sur une méthodologie de l'inculturation du charisme vincentien dans nos différents contextes¹⁹.

¹⁹ Ce que je propose ici est une révision d'un précédent article : "In Search of Meaning: Vincentian Charism and Hermeneutics", dans *Knowing the Tree by Its Leaves: Re-reading St. Vincent de Paul in the Philippine Context*, Manila, Congregation of the Mission, 1993, pp. 3-29.

(1) *Les études historiques vincentiennes*

Nous sommes en possession des « textes » vincentiens — ceux qui nous viennent de Saint Vincent lus à travers la lentille de ses secrétaires et des biographes, la plupart sont toujours dans la version originale française ou en espagnol. Ils traitent des interprétations que Vincent a faites des événements de sa vie, des communautés et des institutions qu'il a fondées, des relations avec les autres, des événements de son époque et ses réponses à ces derniers. C'est ici que les recherches et les études des « experts » vincentiens peuvent nous aider. C'est un moment nécessaire dans tout processus d'inculturation. Ce sont ces études historiques (linguistique, structurelle, psychologique, contextuelle, *etc.*) qui nous permettent de voir l'image en plus grand et, telles quelles, nous permettent de comprendre Saint Vincent (peut-être) « mieux qu'il ne s'est compris lui-même », comme Schleiermacher et Dilthey nous en avaient fait la promesse.

(2) *Point de départ pour l'inculturation*

Les études historiques ne suffisent pas. Rendre le charisme pertinent pour nos différents contextes s'avère nécessaire. Si nous suivons les directives établies pour nous par la théorie romantique de l'herméneutique (Schleiermacher et Dilthey), ce qu'il nous reste à faire se résume dans l'application. De louables efforts ont été faits sur cette ligne récemment, le plus important d'entre eux (dans le contexte anglophone) est l'étude faite par Robert Maloney²⁰. Il y a une méthodologie cohérente dans les articles du Père Maloney. Dans son étude sur les cinq vertus, par exemple, il commence par (a) poser un regard sur les cinq vertus « comme Saint Vincent lui-même les a comprises » ; (b) fait un examen des déplacements d'horizon entre les 17^{ème} et 20^{ème} siècles ; (c) procède à l'extraction des vertus dans leurs formes contemporaines²¹. Ce cadre à trois niveaux est toujours présent dans la plupart de ses principales études, par exemple sur les vœux, la providence, la prière mentale, la simplicité, l'humilité, le vieillissement, la gentillesse, l'autorité, l'amitié²², *etc.* Même si nous reconnaissons

²⁰ ROBERT P. MALONEY, *The Way of St. Vincent de Paul: A Contemporary Spirituality for the Service of the Poor*, New York, New City Press, 1992 ; *He Hears the Cry of the Poor: On the Spirituality of Vincent de Paul*, New York, New City Press, 1995 ; *Seasons in Spirituality: Reflections on Vincentian Spirituality in Today's World*, New York, New City Press, 1998.

²¹ ROBERT P. MALONEY, "Five Characteristic Virtues: Yesterday and Today", dans *The Way of St. Vincent de Paul*, pp. 37-69.

²² ROBERT P. MALONEY, "The Four Vincentian Vows: Yesterday and Today", dans *The Way of St. Vincent de Paul*, pp. 70-129 ; "Providence Revisited", dans *He Hears the Cry of the Poor*, pp. 52-72 ; "Mental Prayer Yesterday and Today: The Vincentian Tradition", dans *ibid.*, pp. 78-100 ; "Simplicity in the Life of the Daughter of Charity", dans *ibid.*, pp. 144-151 ; "Humility in the Life of the Daughter of Charity", dans *ibid.*, pp. 152-159 ; "On Selling Chali-

la valeur de ces excellentes études qui rendent Saint Vincent pertinent pour notre temps, j'aimerais poser quelques questions quant à cette méthode, particulièrement en regardant le point de départ du processus d'inculturation. Commencer la réflexion avec les mots et les actions de Saint Vincent (ou bien par « comment il s'est compris lui-même ») engendre pour nous une foule de problèmes méthodologiques. Tout d'abord, en suivant Gadamer, nous pouvons nous demander si nous pourrions un jour connaître l'état d'esprit ou la pensée de Saint Vincent « comme lui-même s'est compris » ? Nos interprétations issues de nos lectures n'ont-elles pas émergé de nos préjugés et de nos situations ? Deuxièmement, en ayant consenti que nous pouvons reconstituer le temps de Saint Vincent et procéder comme le fait le P. Maloney, tout ce qui nous reste est d'appliquer ce que les « experts » ont produit. Tandis qu'aucun d'entre nous n'aura le temps d'apprendre ce qu'était le 17^{ème} siècle français, de lire les 14 volumes de Coste, de comprendre le contexte socio-historique dans lequel Saint Vincent a évolué, *etc.* Dans cette perspective, nous ne pouvons qu'être des « consommateurs » passifs de la production vinctienne faite ailleurs.

Si nous sommes en état de comprendre Saint Vincent pour notre temps, notre option est donc de commencer notre réflexion à partir de nos différents contextes, de nos cultures différentes, de nos intérêts différents. Ce sont bien ces « préjugés » et ces « situations » présentes qui nous font comprendre qui est Vincent aujourd'hui. Le chemin pour que nous puissions recouvrir « l'arrière du texte » n'existe pas. Suivant la mode ricœurienne, ce qui est décisif est « le devant du texte » puisqu'il nous ouvre à un « surplus de sens » et à de nouveaux horizons, nous fait entrer dans des mondes nouveaux, nous offre de nouvelles possibilités, nous mène plus loin que ne l'aurait imaginé l'auteur original. C'est une bonne nouvelle pour nous qui sommes des « non-experts », c-à-d, des formateurs, des missionnaires, des agents pastoraux et des communautés de base. Cela nous ouvre un chemin pour interpréter activement (et non « consommer » seulement d'une manière passive) Saint Vincent à partir de nos situations dans la vie et cela d'une manière réelle et valide. Notre intérêt ici se situe au delà du niveau méthodologique : il est d'ordre existentiel. Nous ne voulons pas comprendre les textes vinctiens pour le simple plaisir de comprendre mais afin de nous comprendre nous-mêmes. Ce n'est qu'à travers ces actions continues d'interprétations que nous formons notre identité vinctienne et que se révèlent à nous la vérité de notre existence et de notre mission, comme Gadamer nous l'a rappelé. Ce que nous considérons comme étant des pro-

ces", dans *Seasons in Spirituality*, pp. 27-44 ; "A Further Look at Gentleness", dans *ibid.*, pp. 81-102 ; "Some Reflections on Authority", dans *ibid.*, pp. 71-80 ; "Hoops of Steel : Some Reflections on Friendship", dans *ibid.*, pp. 113-142.

duits de notre interprétation ne sont pas simplement des productions littéraires mais aussi nos travaux et notre mission, notre témoignage à la fois personnel et communautaire — qu'il soit écrit ou non — toutes les découvertes de vérités sur l'existence vincentienne pour notre temps. Dans ce contexte, nous pouvons dire que nous sommes tous des « experts vincentiens » puisque nous articulons continuellement le sens vincentien vis-à-vis des textes qui nous ont été légués. Il n'y a pas un seul chemin correct pour faire de l'herméneutique vincentienne puisque chaque culture, chaque contexte ou situation engendre sa propre méthode.

(3) Interaction dialectique

Afin de nous garder d'utiliser la tradition vincentienne d'une manière idéologique, il est nécessaire de poser comme principe au sein même de notre méthodologie une interaction dialectique et critique entre le passé et le présent, entre le texte et l'interprète, entre une interprétation et une autre, à la manière de l'herméneutique de suspicion de Ricoeur. C'est ici que s'avèrent très utiles les études historiques rigoureuses sur Saint Vincent puisqu'elles peuvent mettre en question nos 'récupérations' contemporaines. Mais la dialectique fonctionne aussi en sens inverse puisque nos horizons contemporains font la critique des préjugés structurels de l'époque de Saint Vincent. Le problème de la méthodologie du P. Maloney est qu'elle est unidirectionnelle. Même s'il adopte le charisme vincentien pour notre temps et nos contextes à travers l'analyse des « déplacements d'horizon », sa méthode est apparemment un procédé de réflexion du haut vers le bas (c'est-à-dire les réflexions de Saint Vincent simplement appliquées à notre temps). Il n'y a guère de possibilité pour que nos perspectives contemporaines puissent interroger les positions et les options prises par saint Vincent, lui-même étant le produit de son époque. Des exemples de cette interprétation dialectique seront donnés plus loin lorsque nous ferons l'analyse de la « direction collaborative du serviteur ».

2. Le défi de (des) la culture(s)

Ce que j'ai exploré si loin consistait à découvrir la façon dont on traite « le passé », le monde des textes historiques et ses relations avec l'interprète. Ce qui est souvent omis dans les discussions en herméneutique est le fait que « le présent », le monde de l'interprète est également une matière à interprétation. Quand nous avons pour but de relire le charisme vincentien dans nos cultures, on oublie souvent que ces mêmes cultures doivent être « lues » ou sont déjà le produit de lectures plurielles et souvent conflictuelles. Qu'est-ce alors la culture ?

2.1. La culture comme processus

Dans beaucoup d'études anthropologiques, la « culture » est toujours utilisée comme un « nom » abstrait à propos de quelque chose. Elle fait référence soit à des pratiques sociales élitistes (par ex. la musique, la peinture, le théâtre) soit, dans une vision sociologique plus égalitaire, à des formes communes et déterminées de la vie, à des intentions ou des pratiques quotidiennes. Elle est localisée soit dans le passé (comme valeurs traditionnelles et styles de vie) soit dans le futur (comme idéaux, tant socialiste que religieux). Le discours romain du Vatican sur la soi-disant « culture chrétienne » tout comme la radicale utopie communiste d'une « société sans classe » constituent tous les deux la même transformation de la culture comme « nom ». La plus ancienne est fondée sur la nostalgie du passé, la plus récente dépend d'un futur idéal. Malgré, en apparence, leurs différences idéologiques, quelque chose lie ces deux positions : la forme déterminée et abstraite dans laquelle la culture a été conceptualisée et rendue captive. Un théoricien de la culture, Raymond Williams (1921-1988) attaque cette connotation passive des valeurs prédéterminées en portant l'accent sur la culture comme « verbe »²³. Avant de devenir un « nom » abstrait pour quelque chose, la culture est d'abord un « processus ». Le terme latin, *cultura*, trouve sa racine dans le verbe *colere* qui, parmi d'autres choses, signifie « cultiver ». À l'origine donc, la « culture » est un mot qui dénote une pratique courante : cultiver ou s'occuper de quelque chose, généralement des plantes ou des animaux et, par extension métaphorique, le « maintien » humain. Par des développements plus récents, ce mot est venu à dénoter une abstraction, une chose par elle-même. Ce que j'ai voulu souligner ici est le sens original de la culture : c'est un verbe, un processus, une réalité dynamique. Au delà des formes culturelles abstraites et déterminées auxquelles nous nous référons souvent, la culture est en quelque sorte une *praxis* humaine et collective nécessaire pour qu'une communauté locale survive dans l'environnement physique et social où elle se trouve.

Quelles sont les répercussions sur le projet d'inculturation ?

(1) Ce que j'ai appelé les approches d'inculturation « du haut vers le bas » constituent un danger lorsqu'elles adaptent au présent des formes culturelles réifiées (le plus souvent importées) — qu'elles proviennent de l'Occident ou du passé — dans la pratique contemporaine. Les pratiques hâtives dans « l'adaptation » liturgique sont un exemple : l'adaptation de réalités étrangères en ne retenant que ce qui est « essentiel » et en ajustant les « expressions » aux contextes locaux.

²³ RAYMOND WILLIAMS, *Culture and Society Coleridge to Orwell*, London, Hogarth Press, 1993 [1958], xv-xvii. Lire également *Keywords : A Vocabulary of Culture and Society*, London, Fontana, 1988, pp. 87-93.

Les « essentiels » (ou le « noyau ») représentent la réalité la « plus authentique » comparée aux « expressions » (ou « périphériques ») qui sont juste ses fioritures culturelles. Cependant, il est nécessaire de garder les essentiels alors que les expressions peuvent être transformées suivant le contexte. Ceci fait souvent référence à la théorie « noyau-et-coque » sur la culture. Mais nous pouvons demander par exemple : qui détermine les « essentiels » des « périphériques » ? Pouvons-nous vraiment les séparer ? Par exemple, est-ce que le catholicisme philippin peut être séparé des pratiques espagnoles que sont les processions, *fiestas*, *santos*, *panata*, etc. ? Sont-elles « essentielles » ou périphériques ? Appliqué dans un contexte vincentien plus particulier, qui trace la ligne entre les « essentiels » et les « expressions » du mode de vie vincentien ?²⁴ Ce problème a été débattu durant des siècles dans nos communautés — amenant des discussions sur la violence et la destruction de personnes et de relations, avec toutes les parties croyant chacune que leur lecture est la plus « essentielle ».

(2) Même si nous démarrons l'inculturation à partir des contextes culturels locaux, nous rencontrerons toujours la même impasse méthodologique si nous continuons à voir la culture comme un « nom » et non comme un verbe, comme des réalités chosifiées et non comme un processus. Un exemple : l'analyse culturelle romantique qui met la culture philippine sur le même pied que son passé gelé : les costumes indigènes et la nourriture, les danses et les chants « ethniques », les pratiques « traditionnelles » — incluant même les soi-dites « valeurs philippines ». Qui peut jamais préciser ce que sont toutes les « valeurs philippines » ? La culture à partir de laquelle commence tout processus d'inculturation n'est jamais une réalité statique mais est toujours formée et transformée par les agents sociaux à travers le temps. Ainsi, toute analyse culturelle doit prendre en compte sérieusement cette dimension. Quand nous parlons de culture philippine (ou fidjienne, indonésienne, indienne, taïwanaise, vietnamienne, australienne ou chinoise), il n'y a pas qu'un simple ensemble de valeurs, que des formes artistiques ou des pratiques que nous pouvons épingler pour l'identifier. Ces pratiques et ces valeurs sont en fait constamment créées et recrées puisque ces sociétés spécifiques rencontrent des forces et des influences différentes à travers toute leur histoire. Nous en arrivons maintenant au second point.

²⁴ Un exemple de cette approche se trouve chez JULMA NEO, "Inculturing the Charism in the Asian Context", dans *Of Roots and Wings: Reflections on Rediscovering and Reliving a Religious Charism Today*, Manila, Cie des Filles de la Charité, 2003, pp. 285-310. Elle présente un des prémisses de base de l'inculturation : « Nous devons distinguer le charisme de ses expressions (les œuvres, le mode de vie, les formes de vie communautaire, les styles de prière, les structures). Ces expressions doivent être développées de l'intérieur des cultures de ceux qui vivent le charisme », p. 286.

2.2. La culture comme pouvoir

Dans toute analyse culturelle, il est nécessaire de s'occuper et d'examiner le jeu des forces dans la formation des cultures. Notre premier examen montre que les cultures ne sont pas des réalités pré-fabriquées ; elles sont des réalités dynamiques constamment transformées à travers le temps. Corrélativement à cette affirmation, les cultures ne se déplacent pas « innocemment » ou ne se mélangent entre elles comme du café dans de l'eau. Notre affirmation suivante est que la culture signifie aussi « pouvoir ». Des réalités culturelles (le langage, la vision du monde, la religion, les valeurs, par exemple) deviennent la norme à cause de leurs prépondérances non seulement dans la sphère culturelle mais aussi dans les sphères économiques et sociales. Songez aux célébrités que sont Mac Donald, Coca-Cola ou Hollywood qui sont devenus familiers. Ce n'est pas une diffusion innocente. Des analystes parlent de « macdonaldisation », de « coca-colonisation », d'« hollywoodification » du monde — tout cela parce que les États-Unis exercent une domination hégémonique dans tous les domaines — culturel, politique et économique. Pour la plupart des gens, une « hégémonie » — notion rendue populaire par Antonio Gramsci — constitue leur sens de la réalité, leur sens commun ou ordinaire de l'expérience puisqu'ils sont sans arrêt bombardés par les médias et la propagande de ces choses admises comme étant *la* réalité. Il s'agit d'un autre monde pour dire la « culture ». Dans ce cas précis, il s'agit de la culture capitaliste globale. Cependant une hégémonie vécue n'est jamais un système singulier abstrait ou totalisant. C'est un ensemble complexe de relations, d'expériences et d'activités. Une position dominante doit sans cesse se renouveler, recréer, se défendre et se modifier, de même qu'elle doit sans cesse résister et est sapée par des forces qui se trouvent dans ses marges. Selon R. Williams, « *il n'y a pas de mode de production et donc pas d'ordre social dominant ou de culture dominante en réalité qui inclut ou épuise toute la pratique, l'énergie ou l'intention humaine* »²⁵. Cependant, la résistance peut être localisée dans ce que Williams appelle le « résiduel » et « l'émergent » qui avec la force hégémonique « dominante » constituent l'ensemble du processus culturel. Dit autrement, l'avantage est à la culture plus qu'au « dominant » puisque la pratique humaine actuelle dans ses fonds grossiers ne peut jamais être totalement épuisée par son contrôle en dépit de ses intentions d'universaliser. « *Dès lors, il y a toujours, quoique à des degrés variables, une conscience pratique dans les relations spécifiques, dans les qualifications, dans les perceptions qui est indiscutablement sociale et qu'un ordre social dominant néglige, exclut, réprime ou simplement ne par-*

²⁵ RAYMOND WILLIAMS, *Marxism and Literature*, Londres, Oxford University Press, 1977, p. 125.

vient pas à reconnaître »²⁶. C'est à partir de ces régions que des « voix émergentes » — à la fois alternatives et en opposition — surgissent dans le but d'exercer des pressions sur l'agent hégémonique.

Quelles répercussions vont avoir ces affirmations sur l'inculturation ?

(1) Si nous faisons débiter le processus d'inculturation à partir de notre culture présente, nous avons besoin de nous souvenir que la culture n'est jamais une réalité monolithique. La notion de « nation », par exemple (ainsi la culture nationale) n'est pas une entité naturelle mais une réalité construite²⁷, d'où l'interrogation sur le pouvoir dans le processus de sa venue. Quand nous disons « la culture philippine », nous pouvons nous demander « quel(le) Philipin(e) ? », « de quelle culture ? ». Le plus difficile est de rechercher une identité régionale lorsque nous parlons d'« âme asiatique » ou de culture « pacifico-asiatique » : à quoi effectivement faisons-nous référence ? Forcer à en trouver une nous implique dans un processus de construction et donc implique l'imposition de lectures dominantes qui intronisent des cultures et en aliènent d'autres. Cela nous conduit à poser la question suivante : quel est le lieu ultime de l'inculturation ? Je crois que l'inculturation (du message chrétien ou du charisme vincentien) advient fondamentalement dans ce que Williams appelle les « identités sociales classables » — ces « liens connaissables, ces voix localisables dans des interactions face contre face »²⁸. Ce sont ces communautés de bases — qui peuvent être une maison locale de Filles de la Charité ou de la Congrégation de la Mission, une conférence de Saint Vincent de Paul, une groupe de la Jeunesse Mariale, une confrérie de la Charité ou une communauté ecclésiale de base — qui sont confrontées au défi de la survie mais aussi de vivre le message chrétien (et le charisme vincentien) dans leurs propres contextes. L'inculturation cependant n'apparaît jamais dans des conventions ou des

²⁶ *Ibid.*

²⁷ BENEDICT ANDERSON, *Imagined Communities : Reflections on the Origin an Spread of Nationalism*, Londres, éd. Verso, 1991.

²⁸ « Les identités sociales classables » trouvent leur équivalent chez Stuart Hall avec son insistance sur « l'ethnicité » du temps planétaire : « Comme les communautés face contre face sont connues et qu'elles sont repérables, on peut leur donner une place. On connaît les visages... l'ethnicité devient la place ou l'espace nécessaire où les gens parlent... Les théories modernes de l'énonciation [comme le discours affranchi des marges] nous force à reconnaître que l'énonciation vient de quelque part. Elle ne peut être non-localisée, elle ne peut être non-positionnée, elle est toujours située dans un discours. C'est lorsqu'un discours oublie qu'il est situé qu'il tente alors de parler à quelqu'un d'autre ». STUART HALL, « The Local and the Global : Globalization and Ethnicity », dans *Culture, Globalization and the World-System : Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, éd. Anthony King, Londres, Macmillan, 1991, pp. 35-36.

conférences ni dans les articles que nous écrivons (pas plus celui que vous êtes en train de lire). Ce que nous pouvons faire au mieux est de porter notre réflexion sur les tentatives ou les efforts d'inculturation dans les communautés de base. Comme les théologiens de la libération aiment à dire : « *La réflexion est un acte second ; le premier acte, c'est la pratique* » ; ici, la pratique des « identités sociales classables ».

(2) Dans des termes à consonance plus pastorale, j'aimerais poursuivre en considérant sérieusement les processus basiques des communautés ecclésiales de base, ou alors dans le contexte interreligieux, les communautés humaines de base quand elles tendent à devenir elles-mêmes des modèles pour l'inculturation. Dans le processus *voir-juger-agir* des communautés ecclésiales de base, il n'y pas de voix dominante venant d'en haut qui ne soit réinterprétée dans des contextes individuels. Même les Écritures prennent une nouvelle couleur quand elles sont lues à partir de la perspective que donne la communauté de sa propre situation. Il en va de même pour les textes vincentiens. Chaque communauté décide quelle ligne d'action particulière il faut poursuivre, en se basant sur ce qui est nécessaire à sa survie et pour avoir une existence significative ici et maintenant. S'il y a quelque chose de « sacré » dans une communauté ecclésiale de base, c'est son processus. Ici, la formation culturelle ne se fait pas d'une manière imposée ou sous des formes préconçues — en provenance du passé (comme des textes gelés de la tradition) ou issues de pratiques culturelles réifiées. En étant conscient des dyna-



Rencontre de Formation dans la zone d'Asie-Pacifique

miques de puissance dans le processus culturel, notre but en tant qu'agent d'inculturation dans ces communautés est de créer « *les conditions dans lesquelles les gens comme un tout participent à l'articulation des significations et des valeurs et aux décisions conséquentes entre cette signification et une autre, entre cette valeur et une autre* »²⁹ au fur et à mesure qu'elles relisent et réinterprètent continuellement leur identité chrétienne. La théologie chrétienne traditionnelle a également reconnu la présence du *sensus fidelium* ou la capacité des fidèles (ou de la communauté de base) à discerner communément ce qui est le meilleur pour leur propre bien-être, leur vie de foi et leur communauté.

3. La direction collaborative du serviteur : essai d'inculturation dans le contexte philippin

Cette position spécifique dans la méthode d'inculturation est la suivante : qu'est ce qui me rend hésitant à réfléchir sur la notion de « direction collaborative du serviteur » dans le contexte *pacifico-asiatique*. Cette réticence est fondée sur deux choses soulignées précédemment dans la discussion : (1) reconnaître qu'il est impossible d'identifier une culture spécifique en Asie-Pacifique (qui constituerait le point de départ d'une inculturation) sans exercer une forme de « violence » venant de l'acte de généralisation ; et (2) comprendre que, ultimement, ce n'est pas moi (le théologien ou l'agent pastoral) mais les communautés locales spécifiques qui sont les agents ultimes du processus d'inculturation. Pour répondre au premier obstacle, j'ai délimité le centre de mes réflexions au contexte philippin. Je suis conscient que le soi-disant « contexte philippin » est aussi une « vue généralisée » et donc présente le danger d'imposer sa propre signification devant les autres. Avec cet essai est lancée aussi l'invitation à d'autres cultures et d'autres voix dans les Philippines ou en dehors à participer à la conversation. Le plus important est que ce soit fait en ayant conscience que cette réflexion est expérimentale et provisoire. Elle peut être rendue définitive uniquement par la réflexion et la pratique de la communauté actuelle sur ce qui constitue la direction vincentienne dans ses contextes spécifiques. Ces sont ces communautés qui ont le dernier mot sur cette affaire, si toutefois il y avait un dernier mot. Dans cet essai, je vise trois choses : (1) voir le contexte socioculturel philippin actuel dans les termes de son expérience de direction ; (2) relire notre passé socioculturel dans le but de rechercher des traces dans nos cultures contemporaines ; (3) réinterpréter le « texte » vincentien à partir de la perspective de notre analyse cul-

²⁹ RAYMOND WILLIAMS, « The Idea of a Common Culture », dans *Resources of Hope : Culture, Democracy and Socialism*, Londres, éd. Verso, 1998, p. 36.

turelle et établir une interaction critique entre ces deux pôles. Ce qui manque ici sont les implications concrètes conséquentes à ces réflexions sur le processus de formation. En ayant conscience qu'avec notre méthodologie cependant, ce ne sont que les « formateurs sur le terrain » qui, avec ceux qui seront formés, sont les agents ultimes de l'inculturation du charisme vincentien. Je vais diviser ma réflexion sur la direction en trois domaines : la collaboration, l'inclusion et le rôle du serviteur³⁰.

3.1. Chez les « *Datus* » : la direction entendue comme une collaboration

(1) *Un regard sur le contexte socioculturel contemporain*

Les Philippines n'ont pas eu d'expériences très positives de la direction dans les dernières décennies : 20 années de dictature, une bureaucratie déficiente, correspondant à cela une désespérance et une dureté politique de l'ensemble des habitants. Il suffit de lire la presse quotidienne pour prouver cela. Deux mois après l'élection présidentielle, le président élu doit toujours se battre pour la légitimité de son rôle et sa survie politique. Nous ne souffrons pas seulement d'une direction corrompue mais aussi de la concentration des moyens de gouvernance sur une élite minoritaire. La conclusion d'une étude récente sur la législature philippine est affligeante mais ce n'est pas nouveau : nos législateurs appartiennent à la petite partie choisie de notre société : « *Ils sont les plus riches, les plus âgés, les mieux éduqués et les meilleurs alliés que le reste d'entre nous... Un congrès de multimillionnaires bien-nés et bien-alliés établit les règles pour une nation pauvre* »³¹. Cependant, même au plus tôt des premiers cris réclamant l'indépendance pour les Philippines, la politique était déjà entre les mains des *ilustrados* (l'élite « éclairée ») qui s'auto-proclamaient « dirigeants légitimes et porte-paroles de leur peuple »³².

³⁰ NdT : j'ai traduit le terme « *servanthood* » par le rôle (ou la mission) du serviteur. Il est difficile ici de traduire en un seul mot comme on traduit *the childhood* par l'enfance. Le mot « service » étant trop général et ne faisant pas référence à la personne même du serviteur. Quand le mot « *servant* » est utilisé comme adjectif, comme dans le sous-titre, j'ai traduit au mieux par « serviteur » qui désigne celui qui sert, qui est au service de la communauté.

³¹ SHEILA CORONEL - YVONNE CHUA - LUZ RIBMAN - BOOMA CRUZ (éditeurs), *The Rulemakers: How the Wealthy and the Well-born Dominate Congress*, Quezon City, Philippine Center for Investigative Journalism, 2004, viii.

³² MICHAEL CULLINANE, *Ilustrado Politics: Filipino Elite Responses to American Rule, 1898-1908*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press, 2003, p. 34. Even Rizal considère ceux bien éduqués et en bonne santé comme étant « *les dirigeants légitimes de la vie sociale et politique des Philippines* » — une conviction qu'il partage avec beaucoup d'*ilustrados*. *Ibid.*, p. 364, n° 63.

Le proverbial « homme de la rue » ne peut en effet que soupirer de désespoir ; les autres ne s'en soucient guère. Aucun ne peut épingle ses espoirs sur le devant de la veste des « politiques » ; rien d'autre. Dans certains lieux, la direction ecclésiale sert d'alternative plus douce. Dans le contexte électoral, par exemple, les dirigeants d'Église et l'institution ecclésiale considérée comme un tout réservent leur crédibilité comme seule voix impartiale. Mais l'Église des Philippines n'est pas le meilleur modèle de partage et de direction collaborative à cause de tendances suspectes de restauration dans quelques domaines et aussi à cause de la consolidation des pouvoirs dans la hiérarchie. À côté de ces perspectives désagréables, nous avons cependant entendu parler d'aspirations et d'expériences de la gouvernance participative au niveau local : la décentralisation du gouvernement par le Code de Gouvernement Local ; l'ascension (ou l'apparition) d'une société civile ; les travaux de développement économique des ONG ; le rôle d'associations « en lutte contre » ou « pour défendre » une cause et le système « un parti-une liste » dans le plaidoyer politique ; les essais pour réhabiliter politiquement les bases, *etc.*³³. Dans l'Église, nous pouvons voir des mouvements vers les communautés ecclésiales de base, les « champignonnières » de groupes laïques et leur recherche d'un rôle actif et d'une place dans la gouvernance ecclésiale.

(2) *Une relecture des Philippines à l'époque précoloniale*

Cette ambivalence en ce qui concerne les structures de direction dans la société Philippine peut être décelée au plus loin dès son instauration politique préhispanique³⁴. La hiérarchie sociale à trois niveaux (c'est-à-dire, *datu*, *timawa* et *oripun* dans les Visayas ; *datu*, *maharlika* et *alipin* à Luzon) est bien implantée dans la plupart des groupes locaux appelés les *barangay*. Le rôle de gouvernement

³³ Pour toutes ces initiatives, lire, parmi d'autres, les articles sur la gouvernance locale dans *Intersect* 18, n^o. 3, Mars 2003, pp. 1-23 ; FELIPE MIRANDA (ed.), *Democratization: Philippine Perspectives*, Diliman, UP Press, 1997 ; G. SIDNEY SILLIMAN - LELA GARNER NOBLE (eds.), *Organizing for Democracy: NGOs, Civil Society and the Philippine State*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press, 1998 ; MARIA SERENA I. DIONO (ed.), *Democracy and Citizenship in Filipino Political Culture*, Diliman, UP Third World Studies Center, 1997 ; MARLON WUI - MA. GLENDA LOPEZ (eds.), *State-Civil Society: Relations in Policy Making*, Diliman, UP Third World Studies Center, 1997 ; MIRIAM CORONEL FERRER, *Civil Society Making Civil Society*, Diliman, UP Third World Studies Center, 1997.

³⁴ Lire WILLIAM HENRY SCOTT, *Cracks in the Parchment Curtain and Other Essays in Philippine History*, Quezon City, New Day Publishers, 1985, spécialement les articles, "Filipino Class Structure in the 16th Century", pp. 96-126 ; "Class Structure in Unhispanized Philippines", pp. 127-147 ; IDEM, *Barangay: Sixteenth Century Philippine Culture and Society*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press, 1994.

incombe au *datu* qui est considéré comme le « capitaine du navire » (appelé aussi *barangay*) — les premières chroniques espagnoles croyaient qu'ils étaient venus migrer dans l'archipel grâce à ces bateaux. Appartenant lui-même à la classe riche et puissante, le *datu* manie d'énormes pouvoirs : par exemple, gouverner les gens, les conduire à la guerre, résoudre leurs disputes mais aussi les aider dans leurs luttes et leurs besoins. En retour, il reçoit également le travail et le tribut de ses gens. Malgré cette hiérarchie sociale forte, cette structure ne pouvait pas égaler les monarchies européennes. Il n'y a pas de roi parmi les *datus*. Ce que nous avons est une « fédération molle de chefferies » ; la tête agissante se résume à n'être qu'un simple *primus inter pares*³⁵. Les *datus* ne sont pas sujet d'un autre « excepté dans le cas de l'amitié ou de la parenté »³⁶. Cette description, cependant, constitue la classe principale et la structure de gouvernement. Il n'y a peut-être pas une unique structure sociale aux Philippines dans la période préhispanique comme d'autres études le montrent par des résultats différents : il y a aussi des sociétés sans classes qui sont « structurées bilatéralement, mollement stratifiées et, d'une manière prédominante, égalitaires... [avec] des responsables non formellement reconnus ou non attitrés (même pas de type juridique), aucun chef, aucun homme de tête et aucun domestique »³⁷. Si il y a une structure de classe dominante et une forme hégémonique de gouvernement, il y avait également des cassures et des fissures dans la classe « dominante » dans laquelle des voix alternatives étaient entendues comme un défi et exerçaient une pression sur « l'hégémonie » (en se référant à l'analyse de William). En quoi cela diffère-t-il de l'époque de Saint Vincent ?

(3) *Saint Vincent et le gouvernement collaboratif*

Nous gardons en mémoire que Vincent a vécu dans une France monarchique, juste avant le régime absolutiste de Louis XIV, le Roi Soleil (les abus de ce régime ont conduit plus tard à la Révolution Française), mais dont les structures étaient déjà implantées à l'intérieur même du système social français. Vincent était présent au lit de mort du roi précédent, Louis XIII, a été le conseiller de la Reine Anne d'Autriche, était présent quand Louis XIV grandissait et était toujours au sommet de ses œuvres et de la mission lorsque le souverain a assumé la monarchie en 1651. Faisant partie de cette société, Vin-

³⁵ WILLIAM HENRY SCOTT, *Barangay: Sixteenth Century Philippine Culture and Society*, p. 128.

³⁶ WILLIAM HENRY SCOTT, "Class Structure in Unhispanized Philippines", p. 102.

³⁷ HAROLD CONKLIN, *Hanunóo Agriculture in the Philippines*, Rome, UNFAO, 1957, dans W.H. SCOTT, "Class Structure in the Unhispanized Philippines", p. 129.

cent, pour parler ainsi, « a respiré aussi le même air que ses contemporains ». Ce système hiérarchique absolu — un héritage de la société féodale du Moyen-âge et du Concile de Trente — se montre par lui-même à l'intérieur de la communauté CM comme une structure favorisant « l'état clérical ». Les soi-disant « frères laïcs coadjuteurs » en fait apparaissent comme étant des citoyens de seconde classe qui se voient interdits d'apprendre le latin et ne peuvent jamais être élus supérieurs, encore aujourd'hui. Il n'y a qu'à voir la place centrale qu'occupe le supérieur à la fois dans les *Règles Communes* et dans les structures communautaires au point d'obéir aux règles « presque aveuglement » et d'accepter que la volonté du supérieur soit identique à la volonté de Dieu³⁸. Aux Sœurs, il met l'accent sur l'obéissance qui est due à toute personne ayant autorité — le Pape, les évêques, les curés, les confesseurs, les directeurs, les supérieurs, le Roi et ses magistrats et les sœurs supérieures³⁹. Cette suite qu'énumère Vincent est un reliquat du cadre féodal du Moyen-âge. Ainsi, esquisser le ministère vincentien de la direction partagée et collaborative, de la gouvernance décentralisée et des processus communs démocratiques au temps de Saint Vincent devient anachronique. Mais, parallèlement à ce que William Henry Scott nomme « déchirures dans le rouleau de parchemin », il y a des traces qui montrent que Saint Vincent a pensé en dehors du moule. Au temps où les laïcs étaient de simples consommateurs passifs de la production religieuse, Vincent a collaboré avec eux autant qu'il les a fait collaborer entre eux dans les Confréries de Charité. De même que les supérieurs étaient ultimement responsables comme « *les pilotes qui doivent conduire le vaisseau sur la mer* », (SV X, 262), il devait être un homme prêt à consulter les autres. Il s'est lui même fait un point d'honneur à consulter les frères laïques⁴⁰. Il fait le conseil suivant à Marc Coglée :

³⁸ Józef Kapusciak a fait une liste des documents qui traitent du rôle des supérieurs depuis les *Règles Communes*. « Lire ces documents, même rapidement » écrit-il, « évoque l'image du Supérieur Local vu comme 'un père tout-puissant'. En accord avec les règles établies, il intervient directement dans tous les aspects de la vie quotidienne de la communauté, du travail et des problèmes qui touchent la vie personnelle de chaque confrère, y compris les problèmes de conscience. Et chacun doit croire que 'la volonté de Dieu est exprimée dans la volonté du Supérieur' », dans « Le Supérieur Local Vincentien », *Vincentina* 46, n° 3, p. 210.

³⁹ VINCENT DE PAUL, *The Conferences of St. Vincent de Paul to the Daughters of Charity*, traduction de Joseph Leonard London, Collins Liturgical Publication, 1979, p. 61 ; original français : voir le tome IX contenant les conférences de Saint Vincent aux Filles de la Charité.

⁴⁰ « Pour moi, j'assemble les miens quand il faut résoudre quelque difficulté de conduite, soit pour les choses spirituelles et ecclésiastiques, soit pour les temporelles ; et quand il s'agit de celles-ci, j'en confère aussi avec ceux qui en prennent le soin ; je prends même avis des frères en ce qui touche le ménage et leurs

« Pour les affaires temporelles, on prend le conseil de quelque avocat ou personnes externes à ce connaissances ; et pour l'intérieur, l'on en communique avec les consultants et avec quelques autres de la compagnie, quand on le juge à propos » (SV IV, 36).

Ce que j'ai essayé d'apporter dans ce dialogue de perspectives, c'est le fait que « la direction collaborative » est un phénomène qui émerge des horizons des hommes d'aujourd'hui. Ainsi il serait illégitime d'extrapoler cette expérience contemporaine à partir de l'esprit de Saint Vincent. En fait, c'est la réalité présente qui devrait être faite pour critiquer Saint Vincent et son époque (il en va de même pour les expériences des Philippins préhispaniques) — un acte herméneutique qui n'est pas possible dans les discours sur l'inculturation 'du haut vers le bas'. Mais j'ai également montré que, malgré la culture dominante dans laquelle se trouvait Saint Vincent (ou celle de nos premiers ancêtres philippins), des approches opposées et alternatives révèlent elles-mêmes des champs de résistance telles les fissures dans le pouvoir hégémonique dominant.

3.2. « Babaylan » (Katalonan) : la direction comme inclusion

(1) *Un regard sur le contexte socioculturel contemporain*

Les Philippines constituent une société typiquement machiste avec ses standards doubles et ses doubles discours — tous en défaveurs des femmes. Plus récemment, des recherches nous ont conduits à ce qu'on appelle maintenant « la féminisation de la pauvreté » dans les Philippines⁴¹. Si un Philippin est pauvre, une Philippine sera plus pauvre encore (ou fera l'expérience de l'impact de la pauvreté d'une façon plus intense à cause d'une inégalité structurelle et partielle envers les femmes). C'est également la femme Philippine qui domine « l'économie informelle » pour 'joindre les deux bouts'. Mais c'est aussi cette part dans l'effort socioéconomique qui n'est pas prise en compte ni dans le GNP ni dans la conscience de l'épouse et de toute la famille. Dans le phénomène de migration pour trouver du travail, ce sont les femmes qui dominent depuis qu'elles sont plus demandées pour les tâches domestiques à l'étranger. Elles sont devenues les « soutiens de famille ». Cependant la prise de décision dans une famille philippine typique revient toujours aux hommes. L'Église

offices, à cause de, la connaissance qu'ils en ont. Cela fait que Dieu bénit les résolutions qui se prennent ainsi par concert », SV VI, 66.

⁴¹ NATIONAL COMMISSION ON THE ROLE OF FILIPINO WOMEN (NCRFW), *Framework Plan for Women*, Manila, Office of the President, 2001, *ibid.*, *Filipino Women: Issues and Trends*, Mandaluyong, Asian Development Bank, 1995; MARY JOHN MANANZAN, *Women and Religion*, Manila, Institute of Women's Studies, 1998.

Catholique n'est pas très différente — avec un gouvernement complètement masculin⁴². Avec la montée des mouvements féministes, les femmes philippines ont commencé à réclamer un rôle dans l'Église, dans la société et dans le gouvernement de cette dernière⁴³. Bien que ces mouvements commencent à faire entendre leurs voix et gagnent en influence, il reste beaucoup à faire : instituer des structures comme aussi bien former les consciences tant des hommes que des femmes au regard de ces questions.

(2) *Une relecture des Philippines à l'époque précoloniale*

Les historiens philippins attestent que, dans les lois coutumières précoloniales, les femmes philippines étaient égales aux hommes sur les plans sociaux, économiques et politiques. Elles pouvaient être en possession de biens et de propriétés, être engagées dans le commerce et même parvenir au statut de *datu* en l'absence d'un héritier mâle⁴⁴. Mais c'est dans la sphère religieuse que les femmes exercent une autorité distincte en la personne de *babaylan* ou *katalonan* (c'est-à-dire prêtresse). Selon Zeus Salazar⁴⁵, il y avait trois figures centrales dans la société préhispanique : le *datu* (le chef) qui gouvernait, le *panday* (le forgeron) qui supervisait les besoins techniques de la société et les *babaylan* (les prêtresses) qui s'occupaient des domaines des arts, de la médecine, de la religion et des humanités. Bien qu'il y ait eu des mâles parmi elles, la plupart était des femmes ou des hermaphrodites. Elle était la gardienne des mythes de la société et maintenait l'harmonie avec la nature par la mise en place de rites. Le rôle de la *babaylan*, cependant, va au delà du ritualisme. Elle faisait office également de guérisseuse de la communauté et de 'psychologue'. Sa connaissance de la médecine se situait au delà du plan 'technique'

⁴² Lire le document récent de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi qui relève le danger de certaines tendances dans le « féminisme ». Lire également : "Letters to the Bishops of the Catholic Church on the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World", sur : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_en.html (accès au 27.08.2004).

⁴³ NATIONAL COMMISSION ON THE ROLE OF FILIPINO WOMEN (NCRFW), *Philippine Plan for Gender Responsive Development (1995-2025)*, Manila, Office of the President, 1995 ; *ibid.*, *Making Government Work for Gender Equality*, Manila, Office of the President, 2001 ; MARILYN BARUA-YAP, "Engendering Development : An Overview of the Philippine Experience", *Review of Women's Studies* 13, n^o. 2, 2003, pp. 10-60.

⁴⁴ T. AGONCILLO - M. GUERRERO, *History of the Filipino People*, Quezon City, R.P. Garcia Publishing, 1987.

⁴⁵ ZEUS SALAZAR, *Ang Babaylan sa Kasaysayan ng Pilipinas*, Diliman, Palimbagan ng Lahi, 1999. Publié également dans *Women's Role in Philippine History : Selected Essays*, Diliman, University Center for Women's Studies, 1996, pp. 52-72.

puisqu'elle était en contact avec le dépôt de connaissance des moyens de guérisons traditionnels pour la communauté. Elle avait autorité pour connaître les profondeurs des personnes et l'histoire de la communauté qui pouvait conduire à une guérison holistique. Le rôle de la *babaylan* est crucial autant que celui du *datu* puisqu'elle protège, pour maintenir l'existence de sa société, les ressources pratiques et théoriques dans les domaines spirituels et culturels. Le *datu* a même besoin de la consulter : c'est elle qui détermine le meilleur moment pour labourer et préparer les champs, pour semer et récolter. Avec la venue du clergé masculin catholique pendant la période hispanique, les *babaylan* ont été marginalisées par la structure coloniale : elles ont été reléguées au rang de coordinatrices de procession, de fleuristes, d'animatrices de prière, etc. Quelques unes qui ont résisté à cette stratégie de cooptation ont formé des petits 'groupes messianiques' qui ont organisé la première résistance contre le régime colonial, en particulier contre la classe cléricale masculine (appelés les 'frères' ou 'fragiles'), ceci bien avant les révolutions politiques qui ont été lancées par les élites éclairées masculines. Les autres, cependant, ont continué avec leur fonction et leurs pratiques usuelles dans des regroupements religieux qui se trouvent encore maintenant dans des communautés indigènes dans l'arrière-pays philippin.

(3) *Saint Vincent et la direction inclusive*

Vincent de Paul a vécu dans une société totalement dominée par la gente masculine. Vouloir lire un discours pro-féministe dans ses conférences est une absurdité. Malgré cette situation, Vincent ne considérait pas le statut ou le rôle des femmes comme secondaire. Les premières personnes qui ont collaboré avec lui étaient des femmes : Madame de Gondi (co-fondatrice de la CM) et Louise de Marillac (co-fondatrice de la Cie des FdC). La majeure partie des membres des premières Charités étaient des femmes, des dames de la Cour même⁴⁶. Il a également déconstruit l'existence cloîtrée de religieuses en instituant un groupe de femmes « *n'ayant pour monastère que les maisons des malades et celle où réside la supérieure, pour cellule une chambre de louage, pour chapelle l'église paroissiale, pour cloître les rues de la ville* » (SV X, 661). Mais pour Saint Vincent, le rôle

⁴⁶ Pour les Dames de la Charité de l'Hôtel-Dieu, Vincent déclara : « *Il y a huit cents ans, ou environ, que les femmes n'ont point eu d'emploi public dans l'Église ; il y en avait auparavant qu'on appelait diaconesses, qui avaient soin de faire ranger les femmes dans les églises et de les instruire des cérémonies qui étaient pour lors en usage. Mais, vers le temps de Charlemagne, par une conduite secrète de la divine Providence, cet usage cessa, et votre sexe fut privé de tout emploi, sans que, depuis, il en ait eu aucun ; et voilà que cette même Providence s'adresse aujourd'hui à quelques-unes d'entre vous, pour suppléer à ce qui manquait aux pauvres malades de l'Hôtel-Dieu* », SV XIII, 810.

ultime de direction dans le ministère revient toujours aux hommes. En premier lieu, lui et Sainte Louise se sont mis d'accord et ont institué dans les Constitutions des FdLC que la tête effective des Filles de la Charité sera le Supérieur Général de la Congrégation de la Mission (C. 3.27). Pour sûr, Saint Vincent est un homme visionnaire, un génie créatif de l'organisation, une âme déterminée à ce que les choses soient faites. Pour tout cela, il s'apparente plus à un *datu* qu'à une *babaylan*.

C'est à partir de cet aspect que l'expérience philippine de direction inclusive des *babaylan* à l'époque préhispanique devient pertinente pour faire la critique mais également compléter le paradigme médiéval de Vincent. Cependant, la soi-disant « *dimension babaylane* » de la réalité n'est pas totalement étrangère à l'expérience de Vincent. Il y a une part cruciale de sa vie — lorsqu'il était toujours en recherche concernant son identité personnelle et ministérielle — qui fournit une clé à cette dimension ; cependant, il voulait aussi l'oublier et la supprimer pour des raisons connues de lui seul (par ex. : sa captivité à Tunis et son expérience avec son maître alchimiste). Beaucoup de débats ont déjà eu lieu à propos de l'authenticité du récit de Vincent (par ex. : ses deux lettres racontant son expérience) mais je suis la position de José María Román⁴⁷ qui estime que Vincent était à Tunis de 1605 à 1607 même si les événements ne se sont pas réellement passés de la manière que Vincent les a écrits. Sa relation avec l'alchimiste est très ambivalente. Vincent a une telle antipathie envers lui à cause de sa magie et de ses artifices qu'il le qualifiera plus tard de « *misérable* ». Mais il reconnaît qu'il y avait entre eux un peu plus qu'une simple relation maître-esclave. « *Il m'aimait fort* », raconte-t-il, « *et se plaisait fort de me discourir de l'alchimie et plus de sa loi, à laquelle il faisait tous ses efforts de m'attirer, me promettant force richesses et tout son savoir* » (SV I, 6). Vincent était en fait très intéressé d'acquérir ses connaissances médicales, lesquelles il mettra en pratique pour M. de Comet (le fils de son bienfaiteur)⁴⁸. Mon intérêt,

⁴⁷ Pour un bon compte-rendu du débat et une position raisonnable sur ce sujet, lire JOSÉ MARÍA ROMÁN, *Saint Vincent de Paul, Biographie*.

⁴⁸ Nous lisons dans un ancien cahier manuscrit sans date conservé à l'hospice de Marans (Charente-Inférieure) : « *Remède de saint Vincent. de Paul pour la gravelle. Prenez térébenthine de Venise, deux onces ; turbith blanc, deux onces ; mastic, galanga, girofle, cannelle cubes, de chacun demi-once ; bois d'aloès battu, une once. Empâtez le tout ensemble avec une demi-livre de miel blanc et une pinte d'eau-de-vie la plus forte. Laissez le tout en digestion quelque temps, puis le distillez. Il faut prendre, le matin, à jeun, la quatrième partie d'une cuillère et observer de l'emplier d'eau de bourrache ou de buglosse, en prendre autant de fois que l'on voudra, parce qu'elle ne peut être nuisible ; au contraire, elle est très bonne pour la santé ; et la principale opération est pour les urines. C'est pourquoi on n'y est point obligé de garder d'autre régime de vivre, sinon qu'il ne faut manger qu'une heure après, et on peut aller à ses affaires ordinaires.* »

en voulant extraire cet épisode « alchimique » supprimé de la vie de Saint Vincent, n'est pas tant de voir son habileté médicale ou métallurgique que de renforcer une dimension faible dans le ministère de Vincent pour notre temps — à partir de la « direction inclusive » modelée par les *babaylan* au Philippines. Dans l'Europe et la chrétienté médiévale, « l'alchimiste » était mis du côté obscur puisqu'il était lié à la magie et à l'Islam. Il a été complètement banni par la venue de la chimie moderne car la science moderne occidentale ne pouvait pas accepter l'ambiguïté (comme le caractère inclusif) de son discours. L'alchimiste n'était pas seulement un chimiste mais un médecin, pas seulement un physicien mais un prêtre. Il était celui qui pouvait connecter la nature et la psyché humaine, l'intérieur avec l'extérieur, l'humain et le divin. Dans le contexte philippin préhispanique, cette personne qui est le centre nerveux de la connectivité apparaît effectivement du côté « féminin », dimension qui a été supprimée par la venue du clergé catholique espagnol entièrement masculin. Dans l'appel aux Églises d'Asie au triple dialogue (c'est-à-dire : dialogue avec les cultures, avec les anciennes religions, avec les pauvres)⁴⁹, l'art de « l'inclusion », la connexion et l'ouverture se révèlent être des attributions cruciales pour ses responsables et ses ministres. Durant tout le ressentiment anti-islamique de la France médiévale (Vincent a été un « esclave chrétien »), Vincent nous a conduit vers un sens de l'ouverture de même qu'il a été capable d'apprendre d'un alchimiste islamique (dialogue des religions) vivant dans un pays et une culture très éloignés des siens (dialogue des cultures). Maintenant, nous abordons le troisième volet du dialogue : celui avec les pauvres.

3.3. *Oripun* (Alipin) : la direction comme rôle du serviteur

(1) *Un regard sur le contexte socioculturel contemporain*

La gouvernance politique philippine n'est pas uniquement constituée par une minorité exclusive d'élites (comme nous en avons fait mention précédemment) mais également par une majorité de politiciens corrompus et profiteurs. Tout politicien doit acquérir l'habileté suivante : comment dissimuler cette recherche de son intérêt propre sous le nom de « service publique ». Le « politicard » saisonnier est celui qui peut habilement transformer ses propres intérêts dans le

On en verra l'expérience. Ce grand serviteur de Dieu l'a appris en Barbarie, lorsqu'il était captif», note 19, SV I, 7-8.

⁴⁹ FÉDÉRATION DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'ASIE, FEDERATION OF ASIAN BISHOPS CONFERENCES (FABC), "Evangelization in Modern Day Asia", Taipei, Taiwan, 27 April 1974 dans *For All the Peoples of Asia*, Vol. I, éd. Gaudencio Rosales and Catalino Arevalo, Quezon City, Claretian Publications, 1997, pp. 11-26.

langage des intérêts de ceux qu'il représente, dissimulant ainsi son propre intérêt⁵⁰. Pour dire autrement, pendant que les politiciens prétendent avancer l'ordre du jour de leurs électeurs, ils poursuivent en fait la réalisation de leurs propres intérêts, le plus souvent sans admettre cela. Nous ne citerons qu'un seul cas : le fond rationnel de « la barrique de porc » (le PDAF - le Programme de Développement et d'Assistance Prioritaire) existe dans le but de rediriger les ressources aux districts trop éloignés pour retenir l'attention des centres de pouvoirs nationaux. Un fond est facilement disponible pour un représentant du district (c'est-à-dire un député ou un sénateur) qui est le plus en lien avec la situation locale et donc la personne la plus à même pour agir. Mais la vérité est que « *les bénéfices engrangés par les représentants l'emportent largement sur ceux gagnés par le public* »⁵¹. Ainsi, pour toutes leurs promesses de « service » faites aux citoyens spécialement lors des campagnes électorales, chaque « chauffeur de taxi » (l'équivalent philippin du terme proverbial « homme de la rue ») sait que la course pour des fonctions officielles n'est rien sauf pour son accroissement personnel. Au lieu de contribuer à l'amélioration de la performance économique, les responsables politiques vident les caisses de la nation. À ce point de l'histoire, sur qui le gouvernement s'est-il appuyé pour sa survie économique ? Sur ceux qui se trouvent dans la plus basse strate de la pyramide du pouvoir — les « moins que rien » de la société philippine — ceux qui pourvoient beaucoup à la subsistance du pays : les travailleurs philippins d'outre-mer (OFWs). Ils sont ces nombreux philippins qui font le travail que refusent beaucoup d'autres ; ils font le ménage dans les maisons des autres, leur font la vaisselle, leur linge, leur font la cuisine ou gardent leurs enfants⁵² — tous éparpillés dans toute l'Asie, le Moyen-Orient et

⁵⁰ Une telle duplicité est également visible dans la contradiction qu'il y a entre les deux images que projettent les parlementaires : l'une au Parlement et la seconde parmi leurs électeurs. Quelques législateurs en fait se portent malades lors du parrainage d'un projet de loi (élaborer des lois devient une activité secondaire) ; cependant, ils sont réélus au parlement par leurs électeurs puisqu'ils se sont présentés comme étant le « visage humain » de la loi par le biais de l'assistance immédiate, l'attribution de ressources et la provision de services, *etc.* (par ex. : renvoi du travail, projets communautaires, « *parrainages pour les mariages, les baptêmes, les invités pour les fêtes, les couronnements, les remises de diplôme, les anniversaires, les vernissages, les conventions, les séminaires, les concours de beauté, les funérailles et autres services* »). RENATO VELASCO, « Does the Philippine Congress Promote Democracy ? », dans *Democratization: Philippine Perspectives*, Diliman, Quezon City, University of the Philippines, 1997, pp. 281-302.

⁵¹ S. CORONEL et alii, *The Rulemakers: How the Wealthy and the Well-Born Dominate Congress*, Quezon City, Philippine Center for Investigative Journalism, 2004, p. 175.

⁵² Eric Hobsbawm a écrit à ce sujet : « *Selon moi, il me semble inévitable que, d'un côté comme de l'autre, les pays qui ne renouvellent pas leur popula-*

l'Europe — la plupart d'entre eux n'ont même pas de permis de travail ou de séjour, et donc vivent clandestinement. Cela est devenu tellement répandu qu'une édition du dictionnaire Webster assimile le mot « Philippine » à « femme de ménage ». Ironiquement, ce sont leurs envois de fonds en dollars qui servent de « *pilier principal de l'économie philippine* »⁵³. Les domestiques sont devenus nos dirigeants ; les esclaves sont devenus nos soutiens de famille !

(2) *Une relecture des Philippines préhispaniques*

Ce qui vient à l'esprit, en portant son regard sur les Philippines d'avant la période coloniale, c'est le groupe le plus bas dans la strate sociale : les *oripun* (en Visayan : *ulipon* ; en Tagalog : *alipin*). *Oripun* vient de la racine archaïque *udip* qui signifie « laisser vivre », par exemple, « épargner la vie à un combattant sur un champ de bataille, demander une rançon pour un prisonnier, ou remettre une dette équivalant le prix d'un homme »⁵⁴. En d'autres mots, l'existence de ces classes dépend de la générosité de leurs maîtres à qui ils doivent leur vie puisqu'ils ont été sauvés de différentes situations mortelles : prisonniers de guerre, victimes de sacrifice humains, esclaves de maison, locataires agricoles, etc. À cause de leur situation insurmontable liée aux dettes, ces esclaves peuvent être achetés et vendus. Mais le propriétaire d'un esclave n'est pas un *seigneur* perpétuel en tant que créancier de celui-ci. Les esclaves aussi peuvent se rançonner entre eux à partir d'une telle situation de dépendance. Il faut mentionner par ailleurs, que les deux plus hautes classes (en particulier les *datu*) sont constituées de membres de la société qui ne travaillent pas, c'est-à-dire, la classe improductive et inoccupée. En fait, ce sont les *oripun* qui soutiennent la société par leurs activités productrices, cela comme les esclaves grecs qui, en dépit d'être exclus de la cité, rendaient possible la pratique philosophique et politique helléniste (considérées comme « loisirs »). Ceux que la société philippine préhispanique considère comme ses parasites (c'est-à-dire les capturés, les rançonnés, les endettés, etc.) agissent comme sa source de vie. Ceux qui sont les « perdants de la vie » (à cause d'une bataille ou d'une dette) font vivre cette même société par leurs sueurs et leurs efforts.

tion... importeront des travailleurs bon marché ou des personnes qui feront ces boulots que la population indigène ne voudra plus faire... Nous avons déjà remarqué de tels échanges migratoires : le plus commun d'entre eux est l'emploi de Philippin(e)s comme domestiques», dans The New Century, Londres, Abacus, 2000, p. 144.

⁵³ ROSARIO BELLA GUZMAN, "The Philippine Crisis: Will a New Presidency Still Make a Difference?", in *Birdtalk: Economic and Political Briefing*, July 15, 2004, p. 5.

⁵⁴ W.H. SCOTT, *Barangay*, p. 133.

(3) *Saint Vincent et la direction du serviteur*

C'est ici que la compréhension du récit chrétien faite par Vincent de Paul peut nous aider dans cet exercice de critique de l'expérience contemporaine et ancienne des Philippines. C'est l'amour chrétien qui lui a appris que : conduire, c'est se faire soi-même le dernier de tous ; être maître, c'est être serviteur. Vincent a dit : « *Oui, mes frères, la place de Notre-Seigneur c'est la dernière. Celui-là ne-peut pas avoir l'esprit de Notre-Seigneur qui désire commander* » (SV XI, 138). Ou encore, lorsqu'il a écrit à Antoine Durand, ce confrère devenu supérieur à l'âge de vingt-sept ans : « *Je ne suis pas de l'avis d'une personne qui me disait, ces jours passés, que, pour bien conduire et maintenir son autorité, il fallait faire voir que l'on était le supérieur. O mon Dieu ! Notre-Seigneur Jésus-Christ n'a point parlé ainsi ; il nous a enseigné tout le contraire de parole et d'exemple, nous disant que lui-même était venu, non pour être servi, mais pour servir les autres, et que celui qui veut être le maître doit être le serviteur de tous* » (SV XI, 346). Le voyage de Monsieur Vincent a consisté à suivre Jésus qui était « l'Évangéliste des pauvres ». Ce qui s'impose à lui dans le récit des Écritures, c'est « Jésus pauvre » qui prend chair lui-même dans « la personne pauvre ». Vincent peut donc dire : « Les pauvres sont nos seigneurs et nos maîtres ». S'il était vivant dans les Philippines de nos jours et œuvrant pour les pauvres, il saurait en fait que les « rejetés de la société » sont aussi la source de sa survie, le printemps de son salut. C'est dans leurs apparentes « vies gâchées »⁵⁵ que Jésus se révèle lui-même. Vincent a été le premier à « retourner la médaille ».

Conclusion

Je voudrais terminer cette réflexion sur la méthode pour l'inculturation du charisme vincentien et sur le ministère dans différents contextes par une histoire tirée du livre d'Hermann Hesse, *The Journey to the East* (Le voyage vers l'Orient)⁵⁶. Dans ce voyage mythique d'une compagnie d'hommes (appelée la Ligue) en Orient où ils découvrent la « Maison de la Lumière », il y avait Léo qui était la joie pour tout le groupe. C'est lui qui s'occupait des lourdes tâches et leur offrait en même temps ses chansons et son tempérament spirituel. C'était un voyage très agréable jusqu'au jour où Léo s'en alla. Aussitôt, ce fut la débandade dans le groupe et chacun est parti par des chemins séparés parce qu'ils ne pouvaient tolérer plus longtemps un autre. Ils réalisèrent que c'était impossible de continuer sans Léo. Un

⁵⁵ ZYGMUNT BAUMAN, *Wasted Lives : Modernity and its Outcasts*, London, Polity, 2003.

⁵⁶ HERMANN HESSE, *The Journey to the East*, New York, Picador, 2003 [1956].

jour, longtemps après, le narrateur a joint une instruction. À sa grande surprise, il a découvert que Léo le *serviteur* était en fait leur *commandant*. Le vrai directeur n'a pas besoin d'afficher son autorité. C'est pour cela que Saint Vincent donna le conseil suivant : « *Vivez avec vos confrères cordialement et simplement, en sorte qu'à vous voir ensemble, on ne puisse pas juger qui est le supérieur* » (SV VI, 66). Il est donc nécessaire de rechercher continuellement lequel sera le vrai responsable ou quelle direction effective mettre en place dans nos contextes si différents et en constante évolution.

(Traduction : JÉRÔME DELSINNE, C.M.)