



HAL
open science

Les chrétiens français et l'apartheid en Afrique du Sud (1948-1990) : “ nous ” et “ eux ”

Christelle Ortolland

► To cite this version:

Christelle Ortolland. Les chrétiens français et l'apartheid en Afrique du Sud (1948-1990) : “ nous ” et “ eux ”. Histoire. Université Lumière - Lyon II, 2009. Français. NNT : 2009LYO20083 . tel-01540266v2

HAL Id: tel-01540266

<https://theses.hal.science/tel-01540266v2>

Submitted on 21 Sep 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Lumière Lyon 2

École doctorale : Science Sociales

Faculté de Géographie, Histoire, Histoire de l'Art, Tourisme

Département d'Histoire

Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes

**Les chrétiens français et
l'apartheid en Afrique du Sud
(1948-1990) :**

« Nous » et « Eux »

Par Christelle ORTOLLAND

Thèse de doctorat d'Histoire

Sous la direction de Claude PRUDHOMME

Présentée et soutenue publiquement le 13 octobre 2009

Membres du jury :

Claude PRUDHOMME, Professeur des universités, Université Lyon 2

Claude LANGLOIS, Directeur d'études, École Pratique des Hautes Études

Jean-François ZORN, Expert

Philippe DENIS, Professeur d'université, Université Kwa Zulu-Natal

Jean-Dominique DURAND, Professeur des universités, Université Lyon 3

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « [Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification](#) » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

Remerciements

J'adresse tous mes remerciements à mon directeur de thèse M. Claude Prudhomme pour son suivi, son soutien précieux, sa patience et son écoute, ses conseils riches d'enseignement.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance aux différents interlocuteurs rencontrés lors de ce travail : merci à eux pour le temps qu'ils m'ont consacré, l'intérêt qu'ils ont manifesté pour mon travail.

Une pensée pour ceux et celles qui ont rendu mon séjour en Afrique du Sud possible et qui m'ont ouvert leurs portes avec générosité : Jean-Marie Dumortier pour les journées passées dans la région de Johannesburg et son accueil, les personnels de Diakonia et de PACSA, Albert Nolan et Philippe Denis pour la richesse de leurs témoignages.

Je tiens également à adresser ma profonde reconnaissance à Jacques Briard pour son aide constante et à exprimer mon attachement à mes amis qui m'ont soutenue tout au long de ce travail. Une pensée particulière pour Valérie qui, plus que personne, a pu comprendre mes doutes, mes difficultés et l'importance que ce travail a revêtu pour moi.

Merci également à David Wood pour la qualité de sa relecture.

Enfin, une pensée toute particulière pour Marie-Louise Odin qui, par sa présence et son aide, m'accompagne dans tous mes travaux de recherche depuis de nombreuses années.

Table des sigles

ANC : African National Congress.

ARM : Alliance Réformée Mondiale.

ARM : Actualité Religieuse dans le Monde (revue catholique).

BIP : Bulletin d'Information protestante.

CAO : Comité Anti-Apartheid.

CCFD : Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement.

CIDSE : Coopération Internationale pour le Développement et la Solidarité.

COE : Conseil Œcuménique des Eglises.

CSEI : Commission Sociale, Economique et Internationale.

DEFAP : Département Français d'Action Apostolique.

FPF : Fédération Protestante de France.

ICI : Informations Catholiques Internationales.

MAA: Mouvement Anti-Apartheid.

NHK : Nederduitsch Hervormde Kerk (Eglise réformée hollandaise distincte de la NGK).

NGK: Nederduits Gereformeerde Kerk (Eglise réformée hollandaise majoritaire).

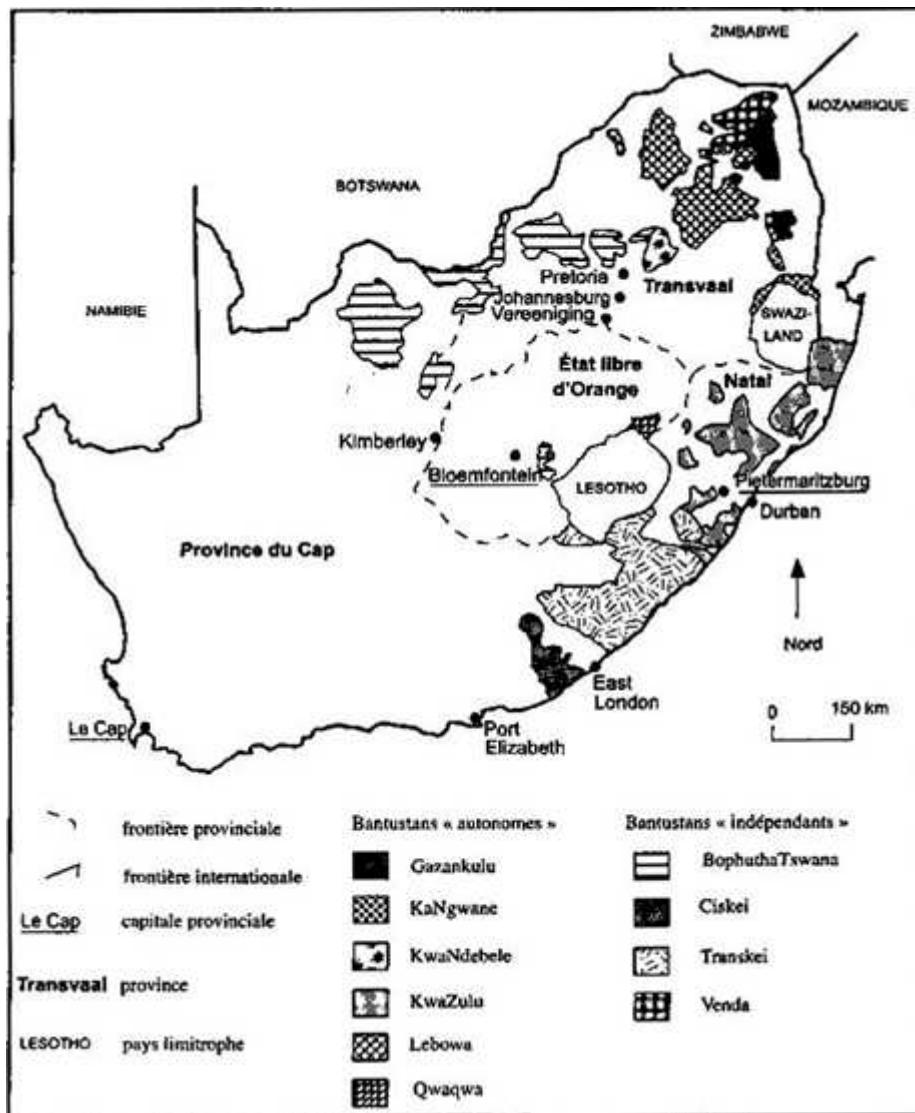
PAC : Pan African Congress.

PLR: Programme de Lutte contre le Racisme.

SACBC: South African Catholic Bishop's Conférence (Conférence épiscopale sud-africaine).

SACC: South African Council of Churches (Conseil sud-africain des Eglises).

Carte : les bantoustans (ou homelands) d'Afrique du Sud (décennies 1970 et 1980)



Source : F-X FAUVELLE-AYMAR : Histoire de l'Afrique du Sud, Paris, Seuil, 2006, p.230.

Paysage ecclésial de l'Afrique du Sud

77% de la population, selon le recensement de 1980, se déclarent chrétiens et membres d'une Eglise. Les Blancs ne représentent que 12% du total des chrétiens.

A la période de l'apartheid, on pouvait distinguer 5 ensembles :

1 L'ensemble des Eglises réformées hollandaises (3 850 000 membres) qui comprend 3 Eglises blanches :

- La *Nederduitse Gereformeerde Kerk* (NGK) qui regroupe 72% des Afrikaners.
- La *Nederduitsch Hervormde Kerk* (NHK) fondée en 1853 au Transvaal.
- La *Gereformeerde Kerk* (GK) fondée au Transvaal en 1859.

A ces Eglises, appartiennent 87% des Afrikaners et 46% de la population blanche. Grâce à un intense programme missionnaire, trois « Eglises-filles » sont apparues : une pour les Africains (NGKA), une pour les Métis (NG Sending), une pour les Indiens (IRC).

2 Les Eglises membres du Conseil sud-africain des Eglises (SACC). Les dénominations les plus importantes sont les méthodistes (2 100 000 membres), les anglicans (1 600 000 membres), les luthériens (500 000 membres) et les congrégationalistes (350 000 membres). La majorité de ce rassemblement est noire.

3 L'Eglise catholique (2 350 000 membres, 9,5% de la population). Elle a un statut d'observateur au sein du SACC.

4 Les Eglises évangéliques : baptistes, pentecôtistes...

5 Les Eglises noires indépendantes (environ 6 millions de membres). Ces communautés relèvent de plusieurs types : éthiopien, sioniste.

Source : Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Le Centurion, p99.

[Epigraphe]

« Être raciste, c'est s'imaginer qu'on peut soumettre la réalité à son angoisse »

James Baldwin (1924-1987)

Introduction

« A cette époque, plus personne ne posait de questions : on avait fini par s'abstenir d'en poser, les réponses se faisant de plus en plus rares, et par les garder informulées... Peut-être même tombèrent-elles simplement dans l'oubli. Les noms des morts n'étaient plus prononcés, car nous avons appris qu'il était préférable d'oublier ; nous étions parfois étonnés de voir à quel point nous apprenions vite, et avec quelle facilité [...]. Nous avons appris à nous taire, à oublier ; nous avons continué à vivre : c'était un peu difficile au début, mais les choses étaient devenues plus faciles, à mesure que nous constatons que l'on pouvait aussi vivre comme cela, que l'on pouvait vivre aussi bien comme cela qu'autrement [...]. Après tout, il ne nous était rien arrivé, à nous¹ ».

« Il ne nous était rien arrivé » ... Adriaan, le héros du roman *La saison des adieux* de l'écrivain afrikaner Karel Schoeman évoque la rupture physique et psychologique séparant la communauté blanche de la majorité noire opprimée. Le héros sous-entend le déni, le silence, la méconnaissance des réalités de l'apartheid : déni facilité, au sein de la majorité de la communauté blanche, par une présentation quasi-philanthropique du système d'apartheid. Présenté comme un idéal d'ordonnement, les réalités de l'apartheid les plus tragiques, même à l'intérieur du pays, pouvaient être « omises ». Qu'en a-t-il été à l'extérieur du pays ?

« Nous les surveillions et évaluions leurs services, leur apprenions l'Évangile [...]. Mais le problème du « nous » et du « eux » subsistait. C'était une division confortable et pratique [...]. Si ça n'était pas explicitement dit dans les Écritures, c'était certainement sous-entendu dans la création bigarrée d'un père omniprésent. Et il ne nous venait pas à l'esprit de nous mêler de son travail, d'essayer de l'améliorer en faisant naître d'impossibles hybrides. C'était comme ça. Ça avait toujours été comme ça ».

Le « nous » et le « eux » : dans son roman *Une saison blanche et sèche*², l'écrivain sud-africain blanc André Brink, par l'intermédiaire de son héros afrikaner Ben Du Toit, traduit la même réalité : l'apartheid intégré, assimilé, digéré, système incontestable dont les principes sont renforcés par une lecture manipulée des Écritures. Ces deux auteurs sud-africains dressent ici un tableau psychologique de la communauté blanche qui pourrait se résumer par ces mots : « ne pas savoir, ne pas vouloir savoir »... Ils demeurent, aux côtés des historiens,

¹ Karel SCHOEMAN, *La saison des adieux*, Paris, Phébus, coll 10/18, 2008 , p. 60 (1^{ère} édition en français, 2004).

² André BRINK, *Une saison blanche et sèche*, Paris, Le Livre de poche, 1980, p. 201- 202.

des peintres clairvoyants de la société sud-africaine durant l'apartheid. Pour cette raison, il m'a semblé important de faire mention de ces deux extraits de fiction avant d'aborder ma démarche d'historienne.

L'étude d'un regard

Porter un regard d'historien sur l'histoire de l'Afrique du Sud durant les années d'apartheid n'est pas chose aisée. L'histoire « officielle » sud-africaine fut longtemps une histoire des différentes nations noires, des histoires « ethniques » en quelque sorte, encadrées par un message gouvernemental omniprésent « *qui faisait précisément des « races » ses jouets politiques et prétendait prendre les historiens à témoin de l'incapacité sociale dont étaient frappés les « tribus » africaines³* ». Les observateurs eurent donc à « s'accommoder » ou à « déjouer » les pièges d'une histoire officielle destinée à valoriser le rôle et l'influence blanches et qui, sans s'arrêter à une histoire et à un discours ethnocentré, eut comme objet de produire l'histoire des différentes nations noires habitant le pays comme autant « *d'îlots de peuplement⁴* ».

Notre objectif est ici d'étudier le regard de chrétiens qui, au sein de différentes structures ou de manière plus individuelle, posèrent un regard sur l'Afrique du Sud, depuis l'arrivée au pouvoir du parti National et l'instauration des premières lois instaurant une ségrégation raciale (1948) jusqu'à la libération de Nelson Mandela (1990), symbole de la fin du système ou plutôt du début de la transition qui mènera le pays jusqu'aux premiers élections démocratiques en 1994.

Le mot afrikaans « apartheid » connut une évolution sémantique, révélatrice de l'évolution du projet : de « séparation » en 1948, le mot prend un sens plus « édulcoré » 10 ans plus tard, l'apartheid devenant synonyme de « développement séparé ». L'apartheid se distingue en effet de la ségrégation puisqu'il est un « *véritable système complet de régulation des rapports entre races différentes qui résulte d'une certaine perception du monde. Ce n'est donc pas un ensemble de pratiques pour assurer la prédominance d'un groupe racial [...], c'est le résultat d'une de ces constructions de l'esprit humain, érigée en dogme absolu, ayant la prétention*

³ Xavier FAUVELLE-AYMAR : *Histoire de l'Afrique du Sud*, Paris, Seuil, coll « l'univers historique », 2006, p. 23.

⁴ *Ibid.*

d'établir un nouvel ordre du monde, et comme tel s'imposant de façon rigide et autoritaire à tous⁵ ».

S'attacher au regard des chrétiens français sur le régime d'apartheid amène à se demander ce qu'ils savaient de l'apartheid. Le pays a occupé une place sur la scène médiatique à partir des émeutes de Soweto (juin 1976). L'information concernant le pays fut ensuite rythmée par les émeutes et la montée de la répression gouvernementale. Les images de l'Afrique du Sud étaient des images de violence. Concernant le système d'apartheid, ce sont surtout les images du « petty apartheid » qui retiennent l'attention car elles manifestèrent du caractère le plus visible du système : les journaux témoignèrent de la stricte séparation entre les Blancs et les Noirs, publiant les photos des inscriptions en anglais et en afrikaans : *Europeans, blankes*, inscriptions témoignant des espaces réservés dans les lieux publics. Lorsque les Français s'intéressèrent à l'Afrique du Sud, ce fut souvent par l'intermédiaire de figures charismatiques. Il fut difficile d'informer sur l'Afrique du Sud, face à un message propagandiste sud-africain omniprésent, véhiculé par des bureaux d'information basés dans le monde entier. Entendre l'information délivrée par le gouvernement de Pretoria, c'était envisager l'apartheid comme une chance pour les populations noires de se développer d'une manière séparée et de s'épanouir, à terme, en tant que nation distincte.

« Bon nombre d'observateurs étrangers furent même convaincus, la générosité apparente du projet d'accorder aux peuples noirs leur auto-détermination masquant la vaste entreprise de privation des droits, de généralisation de la discrimination, puis de déportation des populations à laquelle vont se livrer les gouvernements successifs⁶ ».

En février 1987, le journal *La Croix* présente les résultats d'un sondage effectué en partenariat avec l'ONG « Frères des hommes⁷ ». L'enquête se justifie également par l'envie de comprendre, « *malgré la censure imposée sur place [...] ce qui fait que les informations sur ce pays passent au compte-gouttes* »⁸.

Le sondage s'articule autour de 3 points principaux : quel est l'intérêt des Français pour l'Afrique du Sud ? Que savent-ils de l'apartheid et comment ? Comment sont-ils prêts à agir ? Les résultats généraux du sondage témoignent d'un intérêt des Français pour l'Afrique du

⁵ Alain BOCKEL, *De l'apartheid à la conquête du pouvoir*, Paris, Publisud, 1986, p. 17.

⁶ *Ibid.* p. 19.

⁷ « Frères des hommes » est né en 1965 de l'initiative d'Armand Marquiset à la suite d'un voyage en Inde. Dans le but d'accueillir les enfants et de distribuer des repas, il ouvre le premier centre à Calcutta. Plusieurs centres ouvriront dans le monde entier. Aujourd'hui, plusieurs programmes visent à apporter les bases d'un développement durable dans plusieurs pays du tiers-monde.

⁸ « Les Français et l'Afrique du Sud », *op.cit.*

Sud : 65% d'entre d'eux disent être assez ou très intéressés par ce qui se passe dans le pays et 76% ont entendu parler de l'apartheid.

Mais justement, qu'est-ce que l'apartheid pour les sondés ? La majorité (65%) associe le terme à celui de « séparation ». Sur un plan politique, 93% des personnes interrogées trouvent inacceptables que les populations non blanches n'aient pas le droit de vote. Le sondage n'évoque ni les conséquences sociales du système, ni les effets du « grand apartheid » (formation des bantoustans).

Un autre résultat peut témoigner d'une vision partiellement erronée de la situation en Afrique du Sud : à la question « *qui est le plus responsable de la violence en Afrique du Sud ?* », la réponse est majoritairement la police et l'armée (43%), mais 39% des personnes interrogées disent que la violence provient autant de la police (et de l'armée) que des populations noires.

C'est le problème du racisme contre les Noirs qui arrive en tête dans l'intérêt éprouvé par les sondés. Julia Ficatier donne des informations supplémentaires sur ces résultats, renseignant l'intérêt des jeunes pour ce problème du racisme et de la teneur réellement politique de la question :

« Les UDF et les RPR arrivent en tête pour l'intérêt suscité par « la pénétration du communisme en Afrique » : 24% pour les premiers et 20% pour les seconds⁹ ».

La question sud-africaine est ainsi fortement politisée. Les observateurs qui ont choisi de la traiter n'ont pas pu évacuer cette nature. Cette lutte contre le « péril rouge » menaçant l'équilibre du pays a été retenue par une proportion importante des interrogés appartenant à des partis « de droite ». Il semble donc évident que cet aspect influence et oriente les moyens d'actions qui seront proposés aux interrogés pour aider l'Afrique du Sud à sortir de l'apartheid. Deux questions portent ainsi sur les types d'actions que la France peut mener pour protester contre la situation en Afrique du Sud :

« Il est clair que pour les Français, la lutte contre l'apartheid ne passe pas par des sanctions diplomatiques (encore que ce soit dans ce domaine que les Français soient le plus partagés), économiques, commerciales ou sportives¹⁰. Les plus opposés à ce genre de sanctions sont les RPR [...]. Les Français préfèrent à 64% que l'on aide les organisations d'Afrique du Sud qui s'opposent à l'apartheid. C'est-à-dire aider la situation à évoluer de l'intérieur par les « gens » de l'intérieur¹¹ ».

⁹ *Ibid.* Si ces chiffres se rapportent donc à des classes politiques, le pourcentage général d'interrogés se disant interrogés par la percée communiste en Afrique du Sud est de 10%.

¹⁰ Concernant la cessation des relations diplomatiques, 40% des interrogés y sont opposés, 38% y sont favorables. Sur les sanctions commerciales, 44% y sont défavorables et 37% favorables. 52% des personnes interrogées sont contre le départ des entreprises françaises implantées en Afrique du Sud (25% sont favorables).

¹¹ *Ibid.*

64% des personnes interrogées sont donc favorables à une aide de la France aux organisations d’Afrique du Sud. Si les Français interrogés sont contre le boycott de produits sud-africains (à 53%) et ne sont pas du tout disposés à manifester dans la rue (contre à 67%)¹², ils se disent plutôt favorables à la signature de pétitions (59%) ou à une aide financière (53%).

L’absence de référence au « grand apartheid » témoigne de cette vision « partielle » que beaucoup de Français ont du système. Certains groupes de chrétiens, parmi lesquels « Terre des hommes » traduisent ainsi bien leur volonté de « mieux » informer sur l’Afrique du Sud... Les points mis en évidence tout au long de ce sondage seront en tous cas ceux autour desquels se concentreront ces groupes de chrétiens.

Sujet lointain certes mais aussi sujet à la valeur universelle, le phénomène du racisme, « *fausse conscience qu’une race dominante a d’elle-même et des races dominées* ¹³ » étant, sous des formes diverses, présent dans la plupart des sociétés du monde. Traiter du système d’apartheid, c’est traiter du racisme sous sa forme extrême, racisme institutionnalisé « *idéal délirant d’ordonnement du monde, de mise en fiche de la diversité, d’endiguement de la souillure (sexuelle, morale ou politique)* ». Le processus alla jusqu’au sacrifice de l’ordre racial, de l’intégrité territoriale et des relations entre les groupes par la formation des bantoustans, phase ultime du système visant à faire de l’Afrique du Sud un pays blanc disposant de la force de travail d’une population africaine tout en écartant sa potentielle dangerosité.

Les effets de l’apartheid furent donc multiples et globaux : exclusion des Noirs de la vie politique, stricte séparation des cadres de vie, formation des bantoustans témoignant de la considération de la population africaine sous le seul aspect de sa force de travail...

Des éléments politiques, sociologiques, économiques composaient le système d’apartheid. Si l’Afrique du Sud eut la particularité de pousser cet idéal d’ordonnement à l’extrême, il paraît évident que le thème du racisme, celui de l’exploitation des Noirs par une puissance blanche trouvait un écho chez des chrétiens déjà sensibilisés par les questions de respect des droits de l’homme et du racisme.

Toutes les sociétés sont victimes de préjugés raciaux, seule change l’expression de ces préjugés et leur degré d’intensité. Le sujet a perdu ainsi de son « exclusivité » et les chrétiens ont été poussés à prendre position sur le racisme dans leur propre société et à la façon dont leur propre institution devait traiter de la question du racisme et de l’exploitation des hommes.

¹² Julia Ficatier signale cependant, sans donner le pourcentage, que les interrogés proches du communisme se déclarent favorables à des manifestations.

¹³ Rudolf SIEBERT, « Le phénomène du racisme », *Concilium*, n°171, 1982, p. 15.

En conclusion de l'ouvrage *L'Eglise catholique devant la question raciale* édité par l'UNESCO en 1953, Yves Congar résume la position de l'Eglise catholique de la façon suivante :

« Nous avons vu refuser tout racisme de principe, mais tenir compte des faits de race et des conditions historiques concrètes dans lesquelles les problèmes raciaux tendent à une solution de vérité. L'Eglise joint ainsi un sain réalisme à un idéalisme très pur¹⁴ ».

Cette conclusion est contemporaine des premières lois de l'apartheid. Yves Congar reconnaît les inégalités existantes entre les hommes mais celles-ci ne tiennent pas à une infériorité « *génétiquement fatale* » mais « *à des chances historiques et parfois géographiques* ». Il estime ainsi qu'il est nécessaire de parler « *d'inégalité [...] d'ordre culturel, social, politique* ¹⁵ » mais il n'avance aucune solution quant à la résolution de telles inégalités et rappelle que l'Eglise affirme que tous les hommes sont foncièrement égaux et qu'elle « *proclame et pratique l'unité et l'égalité*¹⁶ ».

Bible et ségrégation, Bible et libération

A partir de ces principes évangéliques, les chrétiens mobilisés sur la question de l'apartheid élaborèrent des solutions concrètes à apporter aux populations victimes du racisme et réfléchirent à la place que les Eglises avaient à jouer dans la transformation des structures racistes.

Face au problème d'apartheid, les chrétiens français ont eu à appréhender des questions particulières, rendant l'engagement profondément sensible car touchant à l'identité chrétienne (particulièrement pour les calvinistes) et au champ politique, économique et social.

En effet, les Eglises réformées hollandaises ont joué un rôle central dans la mise en place du système d'apartheid. Les chrétiens afrikaners développèrent un calvinisme austère qui, à l'écart des évolutions doctrinales de l'Europe protestante, engendra une idéologie ségrégationniste favorisée par une religiosité omniprésente développée sans pasteur, la Bible à la main comme seul livre disponible et seule source de vérité.

¹⁴ Yves CONGAR, *L'Eglise catholique devant la question raciale*, Paris, UNESCO, 1953, p. 37.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

Les chrétiens français eurent à prendre position devant une argumentation religieuse qui s'incarna au sein de la politique d'apartheid mis en loi au moment de l'arrivée au pouvoir du Parti national en 1948. Le XIème statut du Parti présente la volonté d'instauration d'un projet politique consistant en la formation de Nations distinctes, au caractère propre, projet qui s'inscrit dans le dessein de Dieu :

« Le parti se considère comme le mandataire chrétien de la race européenne et fait de ce principe la base de sa politique à l'égard des races non européennes. Conformément à ce principe, il donnera aux races non européennes l'occasion de se développer sur leur territoire, selon leurs aptitudes et leurs capacités naturelles et leur assurera un traitement raisonnable de la part de l'administration du pays, mais il est absolument opposé à tout mélange des races européennes et non européennes¹⁷ ».

Si la Bible fut instrument d'oppression dans la lecture faite par les Eglises hollandaises, elle fut outil source de libération. Cette citation célèbre de Desmond Tutu, sur un ton humoristique et percutant représentatif du personnage, traduit bien cette force libératrice proposée aux populations opprimées :

« Nous avions la terre. Les Blancs sont venus avec leur Bible et nous ont dit : « Fermons les yeux et prions ». Lorsque nous les avons rouverts, ils avaient pris la terre et nous avaient laissé la Bible ».

Il s'agissait donc, pour les chrétiens mobilisés, de poser leur regard sur une résistance visible dans des Eglises chrétiennes sud-africaines anglophones ou au sein de groupes ou instituts qui élaborèrent un message théologique adaptée à la situation de crise, un message capable d'atteindre les populations opprimées et de servir d'impulsion à une prise de conscience. Il s'agissait surtout, comme l'a dit le dominicain sud-africain Albert Nolan, de transformer un Evangile *« qui justifiait et légitimait le colonialisme, l'impérialisme et la supériorité européenne¹⁸ »* et de le comprendre *« dans les termes de l'expérience noire de la souffrance, de l'insécurité et de l'oppression¹⁹ »*.

Les observateurs français ont donc été conduits à prendre position devant cette religiosité omniprésente, l'Evangile lu comme un objet d'oppression et simultanément comme source libératrice.

¹⁷ Statut du parti cité par Bruno CHENU, *L'urgence prophétique*, Paris, Bayard/Centurion, 1997, p. 221.

¹⁸ Albert NOLAN, *Dieu en Afrique du Sud*, Paris, Cerf, 1991, p. 19.

¹⁹ *Ibid.*, p. 22.

Les enjeux de la question sud-africaine

En France, pays dont la réalité politique, sociale, religieuse et ecclésiale est bien éloignée de celle de l'Afrique du Sud, comment fut reçue cette théologie prophétique proche des pauvres et des opprimés ? Comment fut accueillie la mobilisation de plusieurs chrétiens sud-africains, leurs prises de position dans le champ politique, économique et social ? Suscita-t-elle, chez des chrétiens français mobilisés, admiration ou rejet, tiédeur ou incompréhension, désir de questionner leur propre institution religieuse sur la place qu'elle a à jouer dans la société et le message qu'elle a à délivrer ?

Le racisme institutionnalisé sud-africain, sa fonction économique évidente poussa les Eglises à entrer dans le champ politique, économique et social. Ce passage se fit parfois avec difficulté, entraînant questionnements, affirmation ou effacement face à des faits et événements à forte teneur idéologique et à des liens économiques et commerciaux franco-sud-africains importants. Les chrétiens comprirent qu'aborder la question de l'apartheid en Afrique du Sud les obligeait à sortir du « simple » cadre des droits de l'homme et à aborder plus largement des questions d'ordre politique et idéologique notamment.

Les solides liens unissant la France et l'Afrique du Sud poussèrent les observateurs à « juger » la politique diplomatique et commerciale française de leur pays... Ces liens ont également sans doute eu comme effet « bénéfique » de provoquer une prise de conscience plus profonde chez des chrétiens qui agissent, en conséquence, autant en citoyens n'approuvant pas la politique de leur pays qu'en chrétiens désireux de replacer les valeurs humaines et évangéliques au premier plan de leurs préoccupations.

« *L'irruption du politique est un fait de civilisation* ²⁰ ». Par cette affirmation, Gabriel Matagrín désigne, en 1972, un rôle nouveau à l'Eglise et le document « Eglise, politique et foi » adopté par l'Episcopat la même année, affirme dans son dernier chapitre que « *tout chrétien doit-il se sentir concerné par la politique. Chaque fois qu'il le peut, il doit être un citoyen actif* ²¹ ». Le champ ouvert aux chrétiens par la réhabilitation de l'engagement politique est immense, poussant les chrétiens à sortir d'une neutralité de mauvais aloi. L'élaboration d'une « théologie du politique » toucha particulièrement des catholiques qui

²⁰ Gabriel MATAGRIN, *Le Monde*, 26 octobre 1972.

²¹ Cité par Denis PELLETIER, « La crise catholique », Paris, Payot, 127 p.

pirent également comme modèle des implications chrétiennes sud-africaines dans le champ du politique. Le document « Eglise, politique et foi » exhorte bien, dans son liminaire, les chrétiens français à se maintenir « éveillés » face à ceux qui sont opprimés ou dégradés dans leur dignité :

« Nulle chrétienne, nul chrétien ne peut être tranquille tant qu'un seul de ses frères est, quelque part, victime de l'injustice, de l'oppression ou dégradé²² ».

La question sud-africaine a ainsi revêtu plusieurs strates, conduisant à traiter des différents aspects du système, des liens qui unissent la France à l'Afrique du Sud, des fondements religieux de l'apartheid... Ces informations seront reprises, digérées, commentées au sein de groupes, commissions incarnant, la plupart du temps, une mobilisation réelle et active.

Une difficulté supplémentaire vient du fait que l'engagement de chrétiens vis-à-vis de l'Afrique du Sud se manifesta dans un contexte de crise « tiers-mondiste ». Les militants du CCFD notamment eurent à souffrir d'une offensive interne au catholicisme avec une remise en cause de la tradition d'engagement politique et social héritée des militants de l'Action Catholique des années 50. Plus globalement, il leur fut adressée la critique d'une part, d'être solidaires, sur le terrain de groupes propageant un idéal marxiste et d'autre part de participer à une contestation du capitalisme et de son mode de développement détruisant les sociétés du tiers monde.

Si cette crise toucha particulièrement les milieux catholiques, les chrétiens engagés dans le monde réformé connurent également des remous. Pour les réformés français, la question sud-africaine fut vécue comme une « épine dans le pied²³ », agitant des cercles isolés de réformés, révélant des tensions et courants divers au sein de leur confession, divergences sur l'adhésion à la ligne de conduite du COE, sur la légitimité de l'aide aux mouvements de libération... Si les catholiques furent soumis à des questionnements identiques, ces derniers provoquèrent des remous beaucoup moins importants.

Les sources

Différents choix ont été opérés concernant le choix des organes de presse étudiés. L'option a été prise d'étudier des organes à large diffusion, ceux ayant l'influence la plus large au sein de

²² « Pour une pratique chrétienne de la politique » *La Documentation catholique*, n°1620, 19 novembre 1972, col 1011.

²³ Ariane BONZON, « Les protestants français et l'apartheid : une épine dans le pied ? », *Réforme*, 21 juin 1986, p. 3.

chaque confession, un lectorat représentatif de l'ensemble des fidèles chrétiens français. Le propos est ici de comprendre si le fait de s'adresser à un large lectorat empêcha les observateurs, rédacteurs, éditorialistes, journalistes d'exprimer certaines idées sur la conception du système, ses effets économiques et sociaux, sa teinte idéologique.

Chez les catholiques, il m'a semblé intéressant de me pencher sur deux organes de presse qui ont pu servir de sources de base à des observateurs qui répercutèrent les informations dans leurs propres organes de presse. Il s'agit des bulletins de l'Agence *Fides*, agence créée en 1927 par le Conseil supérieur de l'œuvre pontificale de la Propagation de la Foi dans le but de communiquer à la presse les nouvelles missionnaires, bulletins établis grâce à un réseau de correspondants formé de missionnaires, vicaires et préfets apostoliques. Durant la période étudiée, ils ont permis d'avoir un bon tableau de la situation en Afrique du Sud et de la place que l'Eglise catholique y occupa. *La Documentation catholique*, quant à elle, a repris régulièrement les déclarations épiscopales notamment, donnant ainsi l'opportunité aux lecteurs catholiques de comprendre l'évolution de la mobilisation au sein de l'Eglise catholique sud-africaine. Les autres journaux dépouillés du côté catholique sont le quotidien *La Croix* et le bimensuel *Les Actualités Religieuses dans le Monde/Informations Catholiques Internationales*²⁴. La fréquence de parution du premier permit un traitement de l'information quotidienne et une couverture événementielle de l'évolution de l'histoire sud-africaine. Le deuxième traita de la question sur une base événementielle mais consacra également plusieurs articles d'analyse, abordant régulièrement la mobilisation des Eglises chrétiennes sud-africaines dans le champ politique et social.

Chez les réformés, les revues *Réforme*, *Christianisme au XXème siècle* ont été dépouillés systématiquement. Les *Bulletins de la société du protestantisme français* et la revue *Mission* ont été étudiés de manière plus ponctuelle lorsque des dossiers ou des articles de fond ont été consacrés à la question sud-africaine, à des dates « charnières » de l'évolution du pays.

Les groupes et organismes retenus pour cette étude sont, du côté catholique, la commission épiscopale « Justice et Paix » et le CCFD, deux organismes travaillant en lien avec l'épiscopat.

Chez les réformés, l'étude de la mobilisation de deux groupes a été privilégiée : la première est celle du groupe « racisme » (devenant groupe « Afrique du Sud » en 1986) formé au sein de la Commission sociale, économique et internationale (CSEI) constituée au sein de la

²⁴ La revue *Les Informations Catholiques Internationales*, née en 1955 est devenue en 1983 *L'Actualité Religieuse dans le Monde*.

Fédération protestante de France qui la « chargea » de réfléchir et de travailler sur la question. La Cimade, située aux avant-postes du combat pour les droits de l'homme à l'aile gauche du protestantisme, sera l'organisme au sein duquel s'élaborera une réflexion et surtout des actions d'ordre politique davantage. Le DEFAP, quant à lui, se mobilisa particulièrement par des travaux de réflexion qui se firent souvent conjointement avec la CSEI et la Cimade.

La compréhension de la mobilisation a été recherchée grâce à l'étude de documents internes à chaque groupe ou commission : procès-verbaux de réunions, tracts, organes de liaison, lettres internes.... Autant de sources écrites permettant de comprendre quels furent l'organisation et le fonctionnement interne des groupes, les rapports entre les membres, les moyens d'agir, les points de dissensions... Le caractère interne de ces documents permet d'avoir une approche « brute » de la mobilisation, un aperçu sur l'évolution de ces groupes, la construction d'une prise de conscience, les actions entreprises accompagnées des questionnements, des doutes, des débats...

Des difficultés se présentent au chercheur dans une telle approche, les archives de groupes, commissions, organismes de développement, n'étant pas destinées à être ouvertes au public. Concernant la question de l'Afrique du Sud, il a fallu parfois consulter plusieurs bases de classement, les archives étant parfois éparpillées. Il fut également difficile de consulter certains fonds d'archives, notamment ceux de la commission « Justice et Paix » qui ne furent que partiellement ouvertes. La consultation des archives de la Cimade a été rendu particulièrement difficile par le fait que la plus grosse partie de ses archives était, pour des raisons matérielles, inaccessible.

Les *Bulletins d'Information Protestante (BIP)* tout comme les *SOEPI* (bulletin d'information du COE) ont été des sources utiles pour comprendre la nature et l'évolution de la mobilisation au sein de la FPF et du COE, l'organe de diffusion de ce dernier ayant souvent été repris par la FPF, servant de base à une information chez les protestants français.

Enfin, la question de la mobilisation de chrétiens autour de la question sud-africaine est avant tout une histoire d'engagement humain. La question prend ainsi toute sa dimension humaine et sensible. Une telle étude a été enrichie par les témoignages de ceux et celles qui firent avancer la réflexion autour de l'apartheid au sein de chaque confession et par ceux qui agirent plus directement sur le terrain sud-africain et en France. Ainsi, le témoignage de Pierre Toulat m'a été extrêmement précieux afin de comprendre l'élaboration de la mobilisation au sein de la commission « Justice et Paix ». Les entretiens effectués avec les pasteurs Michel Wagner, Jacques Maury, Jacques Stewart m'ont permis d'avoir des précisions autres que

celles figurant dans les sources écrites, des positions de la FPF et de la CSEI autour de l'Afrique du Sud. Ceux effectués avec d'anciens chargés de mission du CCFD (Dominique Lesaffre) ou avec l'ancien président du Comité René Valette m'ont permis d'appréhender avec davantage d'acuité les difficultés qui ont pu se poser au CCFD concernant leur aide au développement et la nature des projets soutenus. En tant que journaliste majeur concernant la question sud-africaine dans les années 70, il était pour moi évident que le témoignage de Joseph Linagne permettrait un éclairage supplémentaire sur le traitement de la question dans la presse catholique. Les témoins directement impliqués sur le terrain sud-africain ont également été une source d'informations précise, sensible et concernée. Pour cette raison, un chapitre a été consacré à leurs mobilisations. Au delà de ce que l'on peut lire dans les ouvrages traitant du système, les témoignages oraux de Jean-Marie Dumortier, d'Emmanuel Lafont ou encore de Philippe Denis m'ont fait prendre conscience des difficultés qui furent les leurs à mener une lutte d'opposition au régime dans un contexte de répression. Ces témoignages, humbles et précis m'ont également permis de prendre conscience du message porteur du christianisme sous une certaine forme pour les populations opprimées. Enfin, les rencontres avec le dominicain Albert Nolan et tant d'autres acteurs chrétiens de la lutte contre l'apartheid, au delà de leur richesse inouïe, ont notamment permis de comprendre les conditions d'élaboration d'une théologie de la résistance en Afrique du Sud.

D'un intérêt pour le processus de réconciliation... à l'étude du système d'apartheid

Question sensible pour des catholiques et des réformés français, je dois ajouter que cette étude n'est pas sans lien avec un intérêt personnel. Si mon âge ne m'a pas permis de connaître qu'en « surface » ce qu'était le système d'apartheid alors qu'il était encore en place, c'est grâce à un documentaire diffusé à la télévision française portant sur la Commission Vérité et Réconciliation (*Trust and reconciliation commission, TRC*)²⁵, mise en place en novembre 1995 que ce sujet s'est imposé à moi. Autrement dit, c'est la connaissance du processus de

²⁵ Sur la commission, voir notamment : Barbara CASSIN, Olivier CAYLA et Philippe-Joseph SALAZAR, *Vérité, réconciliation, pardon*, Paris, Seuil, coll « Le genre humain », 2004, 365 p ; H. Aji et M. Houssay-Holzschuch, « La rhétorique de la réconciliation. Presse et langage en Afrique du Sud », *Esprit*, mai 1997, p. 90-107 et A. NORVAL, « Truth and reconciliation. The birth of the Present and the Reworking of History » (compte rendu), *Journal of Southern African Studies*, 25 (3), 1999, p. 499-519.

réconciliation mis en place quelques années après la fin de l'apartheid qui m'a amené à m'intéresser au système d'apartheid en lui-même. Parmi les membres de la commission, se détachait la personnalité charismatique de son président, l'archevêque Desmond Tutu qui résume de cette façon l'esprit et les objectifs d'une telle initiative :

« Nous avons été émus aux larmes. Nous avons ri, nous avons gardé le silence et nous avons regardé droit dans les yeux de la bête immonde de notre sombre passé. Ayant surmonté cette terrible épreuve et prenant conscience de notre commune humanité, nous commençons à réaliser que nous sommes capables de surmonter les affrontements d'hier et de nous tendre la main... Confronté à la générosité, on ne peut que se montrer généreux. Le pardon répondra à la confession, et la guérison s'ensuivra ; nous aurons ainsi contribué à promouvoir l'unité nationale et la réconciliation²⁶ ».

La commission, chargée d'enquêter sur les violations des droits de l'homme commises, aussi bien par l'Etat que par les organisations de résistance, donna la parole à des milliers de victimes anonymes, reconnaissant leurs souffrances durant l'apartheid. La TRC eut à se prononcer non pas sur la gravité des actions commises, mais sur la sincérité des motivations. Dans les faits, moins de un millier d'amnisties furent accordées sur plus de 7000 demandes déposées. Durant les travaux, l'Eglise anglicane et l'Eglise catholique demandèrent pardon devant la Commission Vérité et Réconciliation pour leur « léthargie et acceptation²⁷ » de la situation à tel et tel moment. Ce fut le point de départ pour moi d'une volonté de comprendre qu'elle fut la responsabilité des Eglises chrétienne durant l'apartheid.

Aborder l'histoire de l'Afrique du Sud pendant l'apartheid a été pour moi une démarche avant tout humaine. Aujourd'hui, la question de l'apartheid est indissociable de la mémoire de l'apartheid. Si la commission a joué un rôle important dans la « digestion » du traumatisme, le pays aujourd'hui reste un pays meurtri. Mon sujet d'étude a pris une nouvelles dimension lors du voyage que j'ai effectué en Afrique du Sud à la fin de l'année 2005. Ce voyage répondait à plusieurs impératifs mais au delà de son intérêt universitaire, il a été une expérience enrichissante et profondément éclairante. Les personnalités rencontrées, celles qui furent victimes de l'apartheid comme celles qui furent « de l'autre côté » et les lieux visités m'ont permis d'appréhender concrètement les réalités d'un système raciste. A travers le témoignage de ces personnalités, j'ai pu percevoir, chez les Blancs, le sentiment tenace de responsabilité, chez les Noirs le traumatisme d'avoir vu leur identité niée pendant des dizaines d'années. Ce voyage a également permis d'évacuer de mon esprit toute tentation de manichéisme simpliste dans l'étude de l'apartheid. Les rouages de l'apartheid étaient si bien conçus qu'ils

²⁶ Desmond TUTU, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, Paris, Albin Michel, p. 121.

²⁷ Philippe SALAZAR, *Afrique du Sud, la révolution fraternelle*, Paris, Hermann, 1998.

permettaient en effet d'isoler complètement deux mondes, celui des Blancs et celui des non-Blancs, le premier pouvant avoir une ignorance complète de la réalité des conditions de vie du second... Si le système des bantoustans n'est pas été très connu des Français, il a été étonnant pour moi de constater que la population blanche sud-africaine, dans son ensemble, ne savait pas quelle était la « teneur » précise de ce programme. En effet, comme des Sud-Africains blancs ont pu me le témoigner, ils ne savaient pas vraiment où étaient emmenées les populations noires qui étaient « transférées » vers les territoires formés dans le cadre du « grand apartheid ». Connaître les réalités de l'apartheid pour un Blanc nécessitait un réel effort d'information, difficile à entreprendre alors que le gouvernement de Pretoria soignait la présentation du système, autant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays.

Il est toujours possible de lire l'apartheid passé dans la géographie du pays : la gare de Johannesburg porte en effet encore les « stigmates » de la séparation, les entrées différentes pour Noirs et pour Blancs étant encore visibles. Lorsque je me suis rendue sur des terres de l'ancien bantoustan du Bophutatswana en compagnie de Jean-Marie Dumortier (alors qu'il y avait été aumônier de la JOC), j'ai pu lire dans le paysage les anciennes limites du territoire, le retard encore visible dans la mise en place des infrastructures et j'ai pu reconnaître les terres improductives de ces anciens « réservoirs de main-d'œuvre. Si l'apartheid territorial est bien aboli, un apartheid économique demeure, maintenant les populations les plus pauvres, souvent noires, dans des conditions de vie désastreuses.

Ce voyage m'a également permis d'appréhender, notamment par des témoignages, l'omniprésence des Eglises dans la société sud-africaine. J'ai en effet travaillé au sein de deux organismes chrétiens, Diakonia (fondé par Mgr Hurley) et PACSA (Pietermaritzburg Agency for Christian Social Awareness), agence créée par des chrétiens blancs en 1978 pour promouvoir une justice sociale et de nouveaux modes d'expression hors des structures paroissiales. Grâce à l'étude des archives de ces organismes, j'ai pu appréhender le contexte dans lequel s'est élaborée la réflexion de ces chrétiens « éclairés », le type d'actions qu'ils purent mener dans la société d'apartheid. Ces deux organismes se trouvent aujourd'hui face à de nouveaux enjeux : les relations inter-communautaires, celles entre les hommes et les femmes et surtout le problème du SIDA qui touche de manière massive l'Afrique du Sud et plus particulièrement la province du Kwazulu-Natal où sont implantés Diakonia et PACSA. Les contacts avec les chrétiens agissant au sein de ces deux structures m'ont permis d'avoir un nouvel aperçu de la physionomie du christianisme dans les sociétés africaines, structures profondément implantées dans le contexte social et travaillant sur la question de l'éducation

vis-à-vis de la transmission du SIDA et du port du préservatif comme seul moyen de protection, domaine dans lequel, en Occident, il n'est pas commun de rencontrer des Eglises.

Regards, mobilisations, enjeux

La structure générale de cette thèse s'articulera autour de trois thèmes, trois aspects de la mobilisation : une première partie traite du regard, ou plutôt des regards que des observateurs chrétiens français portèrent sur les dimensions du système et sur son évolution. Des regards furent également portés sur les discours et engagements de personnalités chrétiennes sud-africaines (ou groupes et instituts) qui témoignèrent et dénoncèrent les effets de l'apartheid. Ils démontrèrent aux Eglises que les chrétiens avaient un rôle à jouer dans cette lutte, en proposant une expression théologique particulière en lien avec le contexte de crise sud-africain. Cette première partie s'attachera ainsi à décrire la façon dont des observateurs chrétiens français appréhendèrent, dans la presse, les dimensions politiques, sociales, économiques et religieuses de la question sud-africaine.

D'observateurs, certains chrétiens français sont devenus acteurs d'une mobilisation. Il s'agira ainsi de retracer la genèse de groupes et mouvements et l'élaboration d'actions sur le terrain. La mobilisation devient histoire de convictions qui s'exprimèrent collectivement ou individuellement, au sein de structures ecclésiales françaises ou directement sur le terrain sud-africain.

Dans un troisième temps, il s'agira plus spécifiquement de comprendre en quoi la question sud-africaine « cristallisa » des questionnements fondamentaux et globaux au sein de chaque confession : chez des catholiques, des gènes ont pu apparaître lorsqu'il s'agit d'aborder les questions d'ordre temporel face à un message sud-africain propagandiste et anti-communiste. L'Eglise réformée de France connut des remous à propos de questions tout aussi essentielles telles que celle de leur relation avec le COE et vis-à-vis de la politique de ce dernier concernant l'aide aux mouvements de libération. La question sud-africaine servit ainsi de « révélateur » à des tensions déjà existantes entre différentes tendances internes au protestantisme.

Chacune des trois parties permet ainsi de comprendre les composantes d'un engagement autour d'une question complexe, de l'impact du sujet de l'apartheid sur des groupes de chrétiens en plein questionnement sur leur propre identité, leur façon d'agir au sein de leur confession et la place qu'ils estiment nécessaire de prendre dans la société et sur des questions

d'ordre temporel. Il s'agit de retracer l'histoire d'un lien, d'un regard, de identité d'une communauté chrétienne face à une population opprimée et à des interlocuteurs issus de la même famille religieuse. Malgré cela, l'engagement ne fut-il pas mis à l'épreuve, comme l'évoquait André Brink dans *Une saison blanche et sèche*, à la persistance d'un « nous » et d'un « eux », ce « nous » et ce « eux » ne se rapportant pas à deux communautés sud-africaines séparées mais à la difficulté, malgré la mobilisation, d'appréhender en profondeur la réalité et l'identité de l'autre.

Première partie : la presse chrétienne face au système d'apartheid

Chapitre I : Dimensions de l'engagement chrétien français et regards portés sur les fondements d'un système

Le premier chapitre de cette thèse est consacré à la prise en compte de la question sud-africaine dans la presse chrétienne étudiée. Il s'agit ici de décrire les différents liens existant entre la France et l'Afrique du Sud et retenus par les observateurs chrétiens s'exprimant dans les organes de presse. Ces liens sont de différentes natures : des liens historique et religieux et d'autres plus temporels, poussant les observateurs à aborder les questions d'ordre économique et commercial.

Parallèlement à la description de ces liens, les observateurs français portent leur regard sur les fondements religieux de l'apartheid, décrivant avec détail l'utilisation du message biblique et le soutien clair des Eglises hollandaises au régime d'apartheid. Enfin, il s'agira de décrire la façon dont les journalistes et observateurs chrétiens appréhèdèrent le système d'apartheid durant les vingt premières années de sa mise en place.

1 Les liens de l'histoire : au nom de la « grande famille chrétienne »...

1-1 Le noyau huguenot, composante de la nation blanche afrikaner

L'Afrique du Sud fut, tout au long du XVII^{ème} siècle, une terre de migration, un refuge pour migrants venus du Nord de l'Europe et fuyant un climat de persécutions religieuses, de guerres ou de misères. La population blanche néerlandaise accueillit donc Hollandais, Flamands, Danois, Allemands et Français. En 1688, environ 150 huguenots français, qui s'étaient réfugiés dans les Provinces-Unies à la suite de la Révocation de l'Edit de Nantes, débarquèrent près du Cap²⁸. Ils se consacrèrent notamment à la culture de la vigne dans la région de Stellenbosch. Cette communauté française est rapidement assimilée au reste de la population réformée. Par conséquent, leur contribution culturelle fut minime. Ce groupe français, même intégré à une nation plus large, fut considéré comme responsable, aux côtés des Afrikaners, de la mise en place des premiers fondements ségrégationnistes.

Avant de traiter plus en profondeur de cet épisode et de sa répercussion dans la presse chrétienne, il est important de noter que la presse catholique n'a fait que très brièvement écho de cette présence, premier signe d'une différence de traitement et de compréhension de la question sud-africaine au sein de chacune des deux confessions. *La Croix* en fait cependant rapidement mention en 1955 :

« Les liens du sang unissent un grand nombre de Sud-Africains à la France. [...] L'Afrique du Sud compte aujourd'hui plus de 300 000 descendants de huguenots français qui s'étaient exilés après la révocation de l'Edit de Nantes et le président Kruger dit d'ailleurs que Pretorius lui-même était descendant français par les femmes²⁹ ».

Cette mention d'une présence française en Afrique du Sud apparaît en 1951 et 1953³⁰, dans le *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*³¹. L'auteur Charles D. Herisson tend à amplifier les effets de la présence huguenote. Bien qu'attestant de l'assimilation de la

²⁸ Les Huguenots s'installèrent à l'écart du village de Stellenbosch, à Franschoek, « le coin des Français ». Jusqu'en 1707, Les huguenots voulant faire le voyage jusqu'au Cap pouvaient le faire gratuitement.

²⁹ « Pretoria, capitale inconnue », *La Croix*, n°22135, 27 octobre 1955, p. 3.

³⁰ Charles D. HERRISSON : « Les Réfugiés huguenots du XVII^{ème} siècle et la survivance française en Afrique du Sud », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, avril-juin 1953, p. 57 à p. 93.

³¹ Sur ce même thème, voir aussi J. ALLIER, « A la mémoire des Huguenots français émigrés en Afrique du Sud », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 1^{er} trimestre 1967, p. 11 à p. 22.

communauté au cours du XVIIIème siècle, C. Herisson, dans son article de 1951, n'hésite pas à avancer que « *les Huguenots français et leurs descendants furent les premiers vrais Sud-Africains ; ils contribuèrent puissamment à la naissance d'une nouvelle nation et à la formation du patriotisme sud-africain*³² ».

La spiritualité des Huguenots français est mise au premier plan, rassemblant des idéaux de liberté, de piété et de patriotisme. Une critique est cependant soulevée par l'auteur :

« *Toutefois, au cours des deux dernières décades, l'esprit grégaire a pénétré dans cette population sous l'influence d'idéologies politiques étrangères avec, comme conséquence une certaine abdication de l'esprit de liberté*³³ ».

C'est bien du système d'apartheid dont il est fait mention sous cette formule quelque peu alambiquée... Il n'en sera pas dit plus.

C'est encore le courage et la détermination des Huguenots qui sont représentés sur le monument huguenot³⁴ érigé par la Société huguenote d'Afrique du Sud et inauguré à Franschoek en 1948. C. Herisson regrette à ce propos qu'aucun représentant du protestantisme français ne se soit rendu en Afrique du Sud pour cette inauguration, montrant donc que dans les années 50, la solidarité de la grande famille réformée française est une notion qui reste abstraite. Les Français se gardent bien de participer à des cérémonies, participations qui pourraient être considérées (à raison) comme un soutien politique au gouvernement sud-africain et donc au système d'apartheid.

Sans encore parler de solidarité, les réformés français feront régulièrement mention de cette présence huguenote dans leurs organes de presse. C'est le cas dans la revue *Réforme* qui consacre un article important à la situation sud-africaine dans son numéro du 16 avril 1960 rappelant que l'histoire du pays est liée à « *l'arrivée massive de réfugiés français, chassés par la Révocation de l'Edit de Nantes*³⁵ ».

³² Charles D. HERISSON, « La contribution des Huguenots français et de leurs descendants à la vie nationale sud-africaine », *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français*, avril-juin 1951, p. 85.

³³ *Ibid.*, p. 89.

³⁴ Le monument est composé « d'une arche triple très élancée, surmontée d'une très haute tige de pierre qui porte en son milieu un soleil et à son sommet... une croix huguenote », in M. CORNEVIN, « Le tricentenaire de l'arrivée des Huguenots en Afrique du Sud », *Journal des missions évangéliques*, avril-juin 1988, p. 59 à 64.

³⁵ « Révolte en Afrique du Sud », *Réforme*, n°787, 16 avril 1960, p. 8.

1-2 Le sentiment de responsabilité... avant d'évoquer le sentiment de culpabilité des réformés français

« *Notre responsabilité*³⁶ » : Ce sous-titre d'article rend explicitement compte du sentiment qui commence à envahir une partie de la communauté réformée française. *Réforme* consacre donc un dossier à la lutte contre l'apartheid et à ses fondements calvinistes. Comment, dans ce cas, les protestants français peuvent-ils rester simples spectateurs devant l'« *ingrédient calviniste*³⁷ » qui compose l'apartheid ? L'article fait ainsi référence à la solidarité spirituelle liant réformés de France et d'Afrique du Sud, mais aussi au fameux lien historique impliquant, plus qu'un simple souci, une véritable responsabilité des Huguenots :

« *N'oublions pas – les chrétiens d'Afrique du Sud me l'ont dit – que les protestants français ont une responsabilité particulière à l'égard de leurs co-religionnaires d'Afrique du Sud, à cause de l'attachement sentimental des réformés hollandais au souvenir des réfugiés huguenots qui vinrent grossir le nombre des colons du Cap*³⁸ ».

Ce constat implique une véritable prise de conscience chez le réformé français, prise de conscience qui devra s'accompagner d'une action concrète (protestations, bulletins d'information...). Les liens politiques et économiques qui seront détaillés plus tard seront vécus comme une raison supplémentaire à l'engagement.

Le journal réformé « *Le Christianisme au XXème siècle* » se fait lui aussi l'écho de cette prise de conscience face à une situation sud-africaine qui devient dramatique :

« *Il est temps que notre peuple, et nous, en particulier, les protestants français (puisque parmi les Blancs de ce pays nombreux sont les descendants d'huguenots qui partirent pour le Cap pour fuir les persécutions) oui il est temps que nous entendions le cri des populations noirs sud-africaines froidement, indignement exploitées*³⁹ ».

Une fois encore, les réformés français élaborent l'idée d'une action qui sera menée au sein du « Comité français contre l'apartheid » dont il fait mention pour la première fois dans cet article. Par la publication d'articles d'information, de témoignages, la projection de films documentaires, ce comité se charge ainsi d'amplifier ce qui n'est encore en 1971 qu'un « *gémissement douloureux*⁴⁰ ». Ce sentiment de solidarité, de culpabilité presque, apparaît à

³⁶ Christian PITON, « Lutte contre l'apartheid : la part des Eglises », *Réforme*, n°1378-1379, 14 août 1971, p8.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Noël CHRISTOL, « A propos de l'Afrique du Sud », *Le Christianisme au XXème siècle*, n°19, 13 mai 1971, p. 16.

⁴⁰ *Ibid.*

de multiples reprises dans la presse réformée tout au long des années 70 à mesure que s'aggrave la situation en Afrique du Sud. Dans un article de *Réforme* paru en février 1976, Daisy de Luze cite un proverbe sud-africain qui semble bien refléter cet état d'esprit. Le commentaire qui le suit est tout aussi évocateur :

« "Tu ne sais pas combien pèse le fardeau que tu ne portes pas". Cette petite phrase douloureuse nous interpelle, nous les chrétiens d'Europe occidentale, et nous invite à la solidarité avec les peuples d'Afrique australe qui luttent pour leur libération⁴¹ ».

Sans que soit rappelée la présence huguenote en Afrique du Sud, Daisy de Luze met cette solidarité avec les peuples opprimés d'Afrique du Sud au premier plan des préoccupations de la famille réformée française. Il ne s'agit donc plus d'une solidarité d'ordre confessionnelle mais tout simplement d'une réponse à un peuple dont les libertés fondamentales sont niées. Même si la situation en Afrique du Sud reste la préoccupation principale au sein de la rédaction, Daisy de Luze évoque également rapidement la situation en Rhodésie du Sud (Zimbabwe) où les colons blancs minoritaires défendent aussi leur hégémonie envers et contre tout.

La culpabilité apparaît dans toute son ampleur dans un article du *Christianisme au XXème siècle* sous la plume de Paul Ollier en 1975. La fraternité reliant tous les membres de la communauté protestante doit entraîner non pas solidarité mais effort d'information et de compréhension :

« C'est un pays protestant. Et alors là, quelle pagaille dans notre attitude vis-à-vis de nos frères ! Car les Afrikaners sont en définitive des Huguenots français pourchassés. Nous bramons ici notre fierté d'avoir gardé notre indépendance et se sont pourtant nos cousins qui ont créé l'apartheid [...]. Là également, si cet apartheid est scandaleux, nous ne pouvons pas, comme on le fait allégrement dans certains milieux chrétiens français, rejeter tout simplement « les démons ». Nous avons l'obligation charitable de chercher à comprendre⁴² ».

Le « problème » huguenot réapparaît en 1984 dans un article du *Christianisme au XXème siècle* qui rappelle le poids de la foi calviniste dans la construction de l'identité opiniâtre de l'Afrikaner⁴³. Les huguenots français ont ainsi participé directement au développement de la communauté afrikaner. Pour autant, l'article ne rend pas compte d'une responsabilité particulière à l'égard des chrétiens d'Afrique du Sud.

⁴¹ Daisy de Luze, « La fin des certitudes », *Réforme*, n°1614, 28 février 1976, p. 4.

⁴² Paul OLLIER, « L'Afrique du Sud à la croisée des chemins », *Le Christianisme au XXème siècle*, n°11, 13 mars 1973, p. 5 à 8.

⁴³ Antoine JAULMES, « Ils étaient trois sud-africains... », *Le Christianisme au XXème siècle*, n°28, 9 juillet 1984, p. 2 et 3.

L'intérêt pour la question est réaffirmé avec force deux ans plus tard dans *Réforme* dans un article qui retrace l'évolution de la prise en compte de la question sud-africaine au sein de la communauté protestante française⁴⁴. Le titre ainsi que le sous-titre sont encore une fois évocateurs :

« Une épine dans le pied ? Comment la communauté protestante française réagit-elle à l'apartheid ? Sans souvenirs historiques, elle ne peut cependant se désintéresser d'un système qui a secrété une justification théologique⁴⁵ ».

La présence huguenote française du XVII^{ème} n'est pas ici évoquée pour justifier une prise de conscience. L'argument historique laisse donc place à l'argument théologique qui ne peut pas laisser les protestants indifférents. Ariane Bonzon dresse pourtant un tableau pessimiste de la connaissance du problème sud-africain chez des protestants peu passionnés par la question...

Un nouvel article de fond paraît dans *Réforme* en mars 1987⁴⁶. Il fait de nouveau un bilan de l'évolution de la prise en compte de la question sud-africaine chez les réformés, à un moment où le pays entre dans une période d'état d'urgence et de répression intense. Avant de faire mention de l'évolution des prises de positions chez les protestants français, Ariane Bonzon fait apparaître quelques signes de pessimisme et de colère face à l'apparente inertie de la communauté française. Pour renforcer son propos, la journaliste rapporte la phrase accusatrice de l'archevêque sud-africain Nkoane alors en visite à la Fédération protestante de France en septembre 1986 : *« vous, les protestants français, ne faites rien pour nous ! »*. Alors que dans l'esprit de l'archevêque Nkoane, il n'est sans doute question que d'un appel à la solidarité au nom du respect des principes de l'Évangile et des droits de l'homme, Ariane Bonzon tente d'éveiller la conscience des protestants français en leur rappelant les liens qui les unissent à leurs frères d'Afrique du Sud :

« Il y aurait pourtant quelques motifs pour que les protestants français se sentent plus concernés par la situation de ce riche et stratégique pays du bout de l'Afrique que les catholiques et à fortiori que l'ensemble des Français. Devrait être présent tout d'abord dans la mémoire collective des protestants d'aujourd'hui, et dans la généalogie de certains, le souvenir des cent cinquante à deux cents réfugiés huguenots, précédant ou fuyant la révocation de l'Edit de Nantes, qui débarquèrent de 1683 à 1689 à la Baie de la Table⁴⁷ ».

⁴⁴ Ariane BONZON, « Les protestants français et l'apartheid : une épine dans le pied ? », *Réforme*, n°2149, 21 juin 1986, p. 3.

⁴⁵ Ariane BONZON, « Les protestants français et l'apartheid : une épine dans le pied ? », *Réforme*, n°2149, 21 juin 1986, p. 3.

⁴⁶ Ariane BONZON, « Les protestants français et l'apartheid : les clivages habituels », *Réforme*, n°2189, 28 mars 1987, p. 6-7.

⁴⁷ *Ibid.*

1-3 La vision marginale d'une représentation exotique de la présence huguenote en Afrique du Sud

Sans faire référence à la situation de l'Afrique du Sud au XX^{ème} siècle et à l'apartheid, François Malan consacre un long article à l'historique de ce refuge huguenot dans *Le Christianisme au XX^{ème} siècle*.⁴⁸ L'article coïncide avec la commémoration du 300^{ème} anniversaire de l'arrivée des Huguenots en Afrique du Sud⁴⁹, avec la parution de l'ouvrage de Bernard Lugan⁵⁰ dont la référence est faite dans l'article. Le journaliste met en évidence le caractère courageux de ces persécutés et de leur opiniâtreté dans le travail. Il présente les Huguenots français comme « *la composante capitale des blancs d'Afrique du Sud que l'on commémore à l'autre bout du monde cette année*⁵¹ ». Il est permis de penser que l'auteur de l'article amplifie quelque peu les effets réels de la présence huguenote en Afrique du Sud. Cependant, un tel article est révélateur d'une certaine vision fantasmée et exotique de l'histoire de ces réformés en exil à l'autre bout du monde. Cet article est cependant une exception dans l'ensemble des articles parus sur le sujet, la présence d'un noyau huguenot en Afrique du Sud représentant généralement plutôt une présence symbolique, une honte plus qu'une fierté⁵²...

1-4 La prise de position est légitime

Même si les réformés français comprennent que cette présence française n'eut pas d'effets importants sur la suite de l'histoire sud-africaine, la présence de ce noyau huguenot au 1^{er} siècle de la colonisation blanche est pourtant vécue par les réformés français comme un traumatisme, le symbole de leur participation à la lente élaboration, non pas du système d'apartheid, mais d'une mentalité conservatrice et rigoureuse d'où naîtront les germes d'un racisme qui trouvera son aboutissement dans le système d'apartheid en 1948. On peut donc raisonnablement penser que cet événement historique sert d'impulsion à la prise de conscience des réformés français face au problème sud-africain. Comme je le montrerai à la

⁴⁸ François MALAN, « La vigne et l'olivier », *Le Christianisme au XX^{ème} siècle*, n°152, 22 février 1988, p. 7-8.

⁴⁹ La question de cette commémoration par la communauté protestante française fut l'objet de plusieurs articles dans la presse réformée au cours de l'année. La participation des réformés français aux cérémonies suscita de multiples questionnements (voir dernière partie de ce mémoire).

⁵⁰ Bernard LUGAN : *Huguenots et Français, ils ont fait l'Afrique du Sud*, Paris, ed de la table ronde, 1988, 296 p.

⁵¹ François MALAN, « La vigne et l'olivier », *op.cit.*, p. 8.

⁵² Je ne peux m'empêcher de noter que Malan (nom de l'auteur de l'article) est aussi un nom fort répandu en Afrique du Sud et est celui d'un huguenot qui embarqua pour l'Afrique du Sud en 1688.

fin de cette thèse, il fut aussi la source de dissensions et de débats vifs au sein du protestantisme. L'apartheid est donc présenté comme un système emprunt d'idéologie calviniste, élaboré dans un contexte de religiosité intense. Les réformés français trouvèrent donc une légitimité à réagir au système d'apartheid, estimant qu'ils ne pouvaient pas passer sous silence l'utilisation de leur foi à l'élaboration d'un système raciste. Plus qu'une question politique, la question sud-africaine fut alors perçue comme une question à composante religieuse, composante qui leur donna toute légitimité aux réformés à se positionner.

« Parler de l'apartheid en Afrique du Sud n'est pas « faire de la politique ». C'est d'abord « faire de la théologie » autrement dit parler de la façon dont la parole de Dieu est comprise et des conséquences qu'on tire de l'Évangile⁵³ ».

Il est ainsi difficile de savoir quelle place aurait été celle de l'apartheid dans la presse réformée si il n'y avait eu aucune présence française en Afrique du Sud...

L'intérêt des réformés français pour l'histoire religieuse de l'Afrique du Sud et la composante française de sa population servant de prétexte à leur implication, ils ne cesseront pas de rappeler l'essence théologique du système d'apartheid, insistant sur les textes bibliques utilisés pour conforter le projet et la mise en place d'un développement séparé pour le pays.

Mais en dehors de ce lien historique et religieux quelque peu « embarrassant », les milieux chrétiens français catholiques et protestants, réagirent à des liens contemporains beaucoup plus concrets, des liens de nature politique et économique.

2 Les liens de la politique et du commerce : dénonciation d'une hypocrisie française

Les liens unissant la France et l'Afrique ne se « limitent » pas à une présence française vieille de 300 ans... Si l'arrivée des huguenots français à partir de 1688 donne un aspect presque « anecdotique » à la relation, d'autres liens contemporains, de nature politique et économique, vont participer au fait que la question sud-africaine va devenir récurrente dans les organes de presse chrétiens. Là encore, l'année 76 va être une année « pivot » à partir de laquelle les relations que la France entretient avec le régime de Pretoria vont devenir honteuses et trop difficiles à assumer... Avant cela cependant, dès les années 60, des relations économiques apparaissent entre les deux pays. Au cours des décennies suivantes, le système d'apartheid se renforçant et la répression gouvernementale se faisant de plus en plus violente, les observateurs

⁵³ Maurice PONT, *Journal des missions évangéliques*, spécial Afrique du Sud, n°4-5-6, 1977.

ne se contenteront plus de condamner l'attitude de la France et demanderont que des actions soient entreprises... avant que le lien ne devienne trop douloureux.

2-1 Quelques interrogations avant 1976

Les relations économiques qui unissent la France et l'Afrique du Sud vont être à l'origine d'une véritable mobilisation dans les milieux chrétiens français. Ce sont malgré tout les réformés qui vont davantage se positionner clairement vis-à-vis de cette question, que ce soit au sein de leurs organes de presse ou au sein de comités actifs. Du côté catholique, la question ne sera que très peu abordée dans la presse. Ainsi, les actions et les prises de position se feront principalement au sein de la commission « Justice et Paix » et en association avec des organismes protestants telles la Fédération protestante de France et la Cimade⁵⁴.

La première déclaration officielle du Conseil de la Fédération protestante de France sur la question date de mai 1965 : les Eglises membres de la Fédération demandent au gouvernement français de cesser la livraison d'armes à la république sud-africaine. La requête est réitérée l'année suivante par l'assemblée générale qui souhaite alors que les autorités catholiques se joignent à elle. Ces premières prises de positions ne sont cependant pas reproduites dans la presse réformée de l'époque⁵⁵.

L'année 1976 est une date charnière, autant dans l'histoire sud-africaine (émeutes de Soweto en juin) que dans la prise de conscience de la question sud-africaine dans les milieux chrétiens, les deux aspects étant intrinsèquement liés. Cet intérêt se manifeste par la reconsidération des liens économiques et politiques qui unissent les deux pays. Plusieurs articles dans la presse réformée parlent de ces relations, de ces liens qui renforcent un certain malaise déjà existant. Sujet récurrent à partir de 1976, la question est déjà traitée en 1970 dans un éditorial virulent de Noël Copin qui réagit aux liens unissant France et Afrique du Sud au moment de la visite en France du premier ministre John Vorster :

« M Vorster ? Connaît pas, et c'est si loin l'Afrique du Sud... Pourtant, M Vorster est venu en France pour rencontrer M Chaban-Delmas [...]. M Vorster est le premier ministre d'un pays qui est devenu,

⁵⁴ Ces prises de position et les déclarations sur le sujet relevant de mobilisations collectives, elles seront l'objet d'un chapitre à part entière.

⁵⁵ Une courte référence en est faite dans « Les protestants et l'apartheid : les clivages... », 28 mars 1987, *op.cit* : « En mai 1965, le conseil de la Fédération protestante de France fait une démarche auprès du gouvernement français pour lui demander la cessation de livraison d'armes à la République sud-africaine. Démarche approuvée à l'unanimité, l'année suivante par l'assemblée générale de la FPF qui en souhaite même le renouvellement [...] ».

aux yeux du monde, le symbole de la ségrégation et du racisme [...]. Le gouvernement est, sur ce point [ventes d'armes], discret⁵⁶ ».

L'éditorialiste se demande ainsi comment la France, pays défenseur des droits de l'homme, peut agir en totale contradiction avec ses principes moraux en recevant John Vorster.

Le sujet des ventes d'armes revient en 1971 dans *La Croix*⁵⁷ et dans *Réforme* :

« Il est fort utile à un Français de voyager en Afrique du Sud : il y découvre combien la France apparaît au Sud-Africain blanc « moyen » (chauffeurs de taxi, passants) comme une « amie » : un pays qui a vendu ouvertement des armes, quand tous les autres acceptaient officiellement de souscrire à l'embargo édicté à l'ONU⁵⁸, n'est pas seulement un pays qui a fourni un appui militaire considérable⁵⁹ (en particulier des hélicoptères et des chars, fort utiles pour « contrôler » la population africaine et combattre les mouvements de libération qui opèrent en Rhodésie et dans les colonies portugaises), c'est aussi un pays qui a apporté une précieuse caution morale⁶⁰ ».

Dès le début des années 70, l'Afrique du Sud apparaît donc comme un interlocuteur privilégié d'un point de vue économique et stratégique. Les échanges entre la France et l'Afrique du Sud se composent de matières premières et produits agricoles, mais ce sont les importations d'uranium et de charbon qui seront les plus souvent notées dans la presse réformée française.

Certes, la France maintient des liens économiques avec l'Afrique du Sud, mais c'est également le cas de plusieurs puissances occidentales, ce qui ne manque pas de susciter inquiétudes chez les réformés français. L'attitude de ces puissances au sein du Conseil de sécurité de l'ONU est révélatrice de la nature de ce lien :

« Le triple veto d'octobre 1974 contre l'exclusion de l'Afrique du Sud de l'ONU⁶¹ – le premier dans toute l'histoire du Conseil de sécurité- confirme, aux yeux de bien des gens, ce que l'on soupçonnait :

⁵⁶ Noël COPIN, « La France et l'Afrique du Sud », *La Croix*, 12 juin 1970, 1^{ère} page.

⁵⁷ « Afrique du Sud : l'autre face de la coopération. Partie I : Au pays de l'apartheid », *La Croix*, 30 mars 1971. Le journaliste cite la vente en 1968 de 20 chars AMX, 120 torpilles, 16 chasseurs bombardiers, Mirage III, 16 hélicoptères superfrelons, 5 hélicoptères Alouette.

⁵⁸ La France a voté le 4 décembre 1963 l'embargo sur les contrats de vente d'armes et de munitions à l'Afrique du Sud. Cependant, elle précisa qu'une distinction serait effectuée entre armements offensifs et défensifs, se réservant ainsi le droit de fournir des matériels destinés à la protection de l'Afrique du Sud contre des attaques extérieures (la Grande-Bretagne suivit cette même ligne jusqu'en 1974). La France abandonnera cette distinction en août 1975, respectant l'embargo sur les livraisons d'armes continentales et aériennes. Entre 1960 et 1975, on estime que la France aurait vendu pour 4 milliards de francs de matériel militaire à l'Afrique du Sud. Information prise dans Daniel C. BACH : *La France et l'Afrique du Sud*, Paris, Khartala, 1990, p. 178.

⁵⁹ En juin 1971, un accord entre les Etablissements Dassault, la SNECMA et la Société sud-africaine Atlas est rendu public. Il porte sur le transfert à l'Afrique du Sud de licences d'assemblage de Mirage III et F1. Voir *La France et l'Afrique du Sud*, *op.cit.*, p. 185.

⁶⁰ Christian PITON, « La résistance à l'apartheid » (1971), *op.cit.*, p. 8.

⁶¹ En effet, 3 membres permanents du conseil de sécurité (France, Grande-Bretagne, Etats-Unis) posèrent leur veto à la proposition d'exclure l'Afrique du Sud de l'ONU.

que la majorité des puissances occidentales soutiendrait les blancs d'Afrique du Sud en cas de crise⁶² ».

Un article de *La Croix* revient également sur le triple veto du Conseil de sécurité, se demandant si « l'attitude des 3 pays occidentaux, tous liés étroitement à l'Afrique du Sud par des relations économiques, pourra à l'avenir se prévaloir d'arguments crédibles, l'Afrique du Sud demeurant ce qu'elle est ou se contentant de réformes superficielles⁶³ ».

2-2 Une relation privilégiée honteuse, la France complice de la politique de Pretoria

La question du nucléaire apparaît dans la presse en 1976 à l'occasion de l'annonce de l'attribution du contrat de construction de la centrale de Koeberg à un consortium industriel français groupant Framatome, Alsthom et S.P.I.E Batignolles⁶⁴. Cet événement pose la question de la dissémination d'armes atomiques et de leur utilisation :

« Cette fourniture de réacteurs n'est donc pas une simple opération commerciale. Leur finalité n'est pas simplement électrogène : elle peut avoir des objectifs militaires. L'Afrique du Sud aura la possibilité d'avoir des bombes A. Ce n'est pas une fourniture directe d'armement ; c'est la livraison d'un outil capable, s'il y a une décision politique, d'utiliser le plutonium produit, à des fins militaires [...]. Cette vente de centrales nucléaires, comme celles qui ont eu lieu ou auront lieu, à des pays qui, politiquement veulent construire leur puissance sur une force armée, ne favorise pas la paix⁶⁵ ».

Le même numéro de *Réforme* répercute également la déclaration du Conseil National de la Fédération protestante de France à l'occasion de cette vente⁶⁶, déclaration également reproduite dans *La Documentation Catholique*⁶⁷.

Cette question montre ainsi une véritable cohésion de la communauté protestante et une contestation unanime. Même si la politique du gouvernement de Pretoria n'est pas rappelée, il est clair que cette vente soulève un certain nombre d'interrogations concernant la finalité de

⁶² « Un empire économique au service de l'apartheid », *Réforme*, n°1569, 19 avril 1975, p. 8.

⁶³ Noël DARBROZ, « L'ONU et l'Afrique du Sud », *La Croix*, 3-4 novembre 1974, p. 10.

⁶⁴ Pour plus d'informations sur ce contrat, voir « les initiatives franco - sud-africaines » (p. 203 à 214) in Daniel C. BACH (sous la direction de) : *La France et l'Afrique du Sud*, op.cit.

⁶⁵ Bernard BOUDOURESQUES, « L'Afrique du Sud va-t-elle posséder des bombes atomiques ? », *Réforme*, 5 juin 1976, p. 16.

⁶⁶ Le contenu de cette déclaration sera étudié dans la partie IV de ce mémoire.

⁶⁷ « Des protestants opposés à la vente de centrales nucléaires à l'Afrique du Sud », *La documentation catholique*, n°1701, 4 juillet 1976, p. 643.

ces armes dans un pays menant une politique répressive et non démocratique⁶⁸. Si la presse catholique a moins rendu compte de la vente de cette centrale que la presse réformée, un article de *La Croix* rapporte l'événement avec amertume :

« Quand on voit la presse sud-africaine crier « vive la France » et célébrer à grand tapage cet axe nucléaire qui s'instaure entre Paris et Pretoria, on peut être légitimement inquiet de tout ce qu'il implique désormais comme compromissions politiques inévitables. La France pratique décidément de plus en plus ouvertement une politique cynique, sa main droite ignorant ce que fait sa main gauche. D'un côté, elle est pour l'indépendance des peuples, pour un nouvel ordre mondial contre le racisme ; de l'autre, elle gère ses intérêts sans tenir compte de leurs retombées idéologiques et politiques [...]. Qu'on le veuille ou non, la France se rend complice active de tout ce que fait Pretoria [...]. 5 milliards, il est vrai, vont tomber dans l'escarcelle nationale. Il y a de quoi supprimer les états d'âme et les débats de conscience. Avec 30 deniers, on continue d'acheter n'importe quoi⁶⁹ ! ».

Le 16 juin 1976, éclatent les émeutes de Soweto. La communauté internationale prend conscience du drame sud-africain et de la répression gouvernementale. La vente des réacteurs nucléaires est encore l'objet d'un article dans *Réforme* le 25 juin qui donne la parole à Jean-François Mougel, secrétaire-général adjoint de la CFDT des personnels de l'énergie atomique. Il condamne le manque de moralité dont fait preuve le gouvernement français, soucieux de *« faire des affaires, faire tourner la machine économique, indépendamment de toute contrainte d'ordre moral ou politique⁷⁰ »*.

Cet engagement économique entraîne un sentiment de culpabilité qui renforce la légitimité des réformés français à parler de la question sud-africaine :

« Parler de l'apartheid et de l'Afrique du Sud, c'est aussi nous préoccuper de notre propre pays. Car par ses fournitures commerciales, ses ventes de matériel, d'armes ou de licences de fabrication d'armes à l'Afrique du Sud, la France est un soutien effectif pour le régime et le système de gouvernement de ce pays⁷¹ ».

Il est donc difficile d'assumer les liens privilégiés que la France entretient avec le gouvernement de Pretoria⁷². Avant que la France ne vote le 4 novembre 1977 la résolution

⁶⁸ Ce contrat de 6 milliards de francs valut à la France des critiques très vives, d'autant plus qu'il a été annoncé 2 semaines avant les événements de Soweto qui soulevèrent des condamnations de la part de la communauté internationale.

⁶⁹ Noël DARBROZ, « Quand Pretoria crie « vive la France » », *La Croix*, 1 juin 1976, p. 1 et « Les retombées politiques et économiques d'un super contrat nucléaire », *La Croix*, 1 juin 1976, p. 3.

⁷⁰ Jean-François MOUGEL : « Après la vente de réacteurs nucléaires, un point de vue syndicaliste », *Réforme*, n°1631, 25 juin 1976, p. 3.

⁷¹ Maurice PONT, « Spécial Afrique du Sud », *Journal des missions évangéliques* (1977).

⁷² « [La France] est considérée comme le seul véritable soutien de l'Afrique du Sud parmi les grands pays de l'occident. Non seulement elle lui fournit l'essentiel des armements nécessaires à sa défense mais elle s'est

418 par laquelle le Conseil de sécurité de l'ONU impose un embargo sur toutes les ventes d'armes, cette question est encore douloureuse dans cet « après-Soweto ». Aux contestations internes, s'adjoignent celles de Burgess Carr, secrétaire général de la Conférence des Eglises de toute l'Afrique (C.E.T.A) dont les propos sont reproduits dans *Réforme* le 8 janvier 1977 :

« Les blancs qui sont venus à nous avec leurs sentiments chrétiens, qui nous ont parlé de dignité humaine et de toutes ces choses, ont été les principaux suppôts du racisme et de l'oppression. Ce pays où nous nous trouvons, la France, c'est le pays qui a ignoré le combat pour la libération, pour la justice, pour les droits de l'homme en Afrique, avec la plus totale impunité, en raison de ses intérêts économiques, des relations commerciales, des ventes d'armes ; et maintenant elle aide l'Afrique du Sud à développer son potentiel nucléaire⁷³ ».

La mise en cause des relations économiques entre la France et l'Afrique du Sud est nette et sévère de la part de Burgess Carr. Elle démontre bien le caractère de plus en plus épineux de cette relation qui peut se résumer de la façon suivante : peut-on maintenir des relations économiques avec un pays en faisant abstraction de son régime politique ? A cette question de real-politique, la réponse des journalistes et des interlocuteurs interrogés est clairement non. Bien sûr, le fait que les relations touchent au nucléaire renforce cette contestation. Fin juin 1976, le conseil de la CEVAA (Communauté regroupant alors 25 Eglises protestantes d'Afrique, du pacifique et d'Europe) réuni à Porto Novo (Bénin) réagit quelques jours après les émeutes de Soweto aux relations liant la France et l'Afrique du Sud à la suite de la vente des centrales nucléaires, l'inquiétude devant de telles relations devenant angoisse à la suite du drame de Soweto :

« Ils disent [membres du conseil] leur scandale de voir des considérations de prestige et d'égoïsme économique déterminer cyniquement de toutes parts la politique mondiale en prenant le pas sur le souci du bien réel des peuples⁷⁴ ».

Une année plus tard, un article de *La Croix* dénonce avec force la position occupée par les pays occidentaux lors de la Conférence anti-apartheid organisée par les Nations-Unies à Lagos (Nigeria)⁷⁵, « accusés d'avoir fait passer leurs intérêts économiques avant la plus

montrée bienveillante sinon un allié dans les débats et les votes des organisations internationales » in *Moniteur officiel du commerce international*, 23 juin 1975, p. 13.

⁷³ « Le temps du jugement : entretien avec Burgess Carr », *Réforme*, n°1659, 8 janvier 1977, p. 6-7-8.

⁷⁴ « A propos de la vente de centrales nucléaires à l'Afrique du Sud », *Journal des missions évangéliques*, n°7-8-9, 1976, p. 105.

⁷⁵ La conférence réunit du 22 au 26 août 1977 regroupa des représentants de plus de 50 états, mouvements de libération, organisations internationales. A l'issue de la conférence, 34 résolutions furent prises, parmi lesquelles la fin de toute coopération militaire, et la prise de mesures économiques visant à l'isolement du gouvernement de Pretoria.

*élémentaire morale*⁷⁶ ». Parmi ces puissances, la France est présentée comme étant « *coupable d'avoir coopéré ouvertement avec le pays honni dans deux domaines « sensibles » : l'armement et le nucléaire*⁷⁷ ». L'Occident ne pourra retrouver une « *conscience honnête*⁷⁸ » qu'en supprimant tous liens avec le régime de Pretoria. C'est donc toujours la responsabilité morale et éthique de la France qui est dénoncée et condamnée par le journaliste de *La Croix* dans un article qui paraît en première page du journal, démontrant bien le caractère important et sensible de la question.

2-3 Après Soweto, le devoir d'action

Cette question n'est que le point de départ d'un débat plus ample qui trouvera sa maturité dans les années 80, alors que l'intérêt se portera sur les boycotts des produits sud-africains et sur les désinvestissements.

La même année, Joseph Limagne dans les *Informations Catholiques Internationales* consacre un important encadré aux relations économiques entre la France et l'Afrique du Sud. Avec le titre « *une balle française me trouvera la peau*⁷⁹ », Joseph Limagne rapporte ce propos que lui a tenu un écolier sud-africain et qui met directement en cause « *la réputation bien assurée de marchand de canons* » de la France. Une sociologue indienne rencontrée à l'université du Natal interpelle ainsi le journaliste :

« *Ne venez pas me demander ce que vous pouvez faire pour les Sud-Africains si vous armez leurs tortionnaires. Nous considérons les Français comme nos principaux adversaires. Les guerilleros sont communistes, dites-vous, parce que les pays de l'Est les aident. Dans cette logique, qu'êtes-vous, vous qui armez les fascistes ?*⁸⁰ ».

L'accusation est sans appel et sa reproduction dans le dossier des *Informations Catholiques Internationales* manifeste sans doute un choix délibéré de bien montrer la place et la responsabilité de la France dans les ventes d'armes à l'Afrique du Sud. De plus, cet article se situe moins d'un an après les émeutes de Soweto qui, rappelons-le, ont fait plus de 600 morts.

Dix ans après cet article, Ariane Bonzon dans *Réforme* met en évidence, comme pour apaiser une conscience protestante française malmenée, la faible responsabilité des protestants dans le domaine commercial et économique :

⁷⁶ Pierre-Angel GAY, « La France malade de l'Afrique du Sud », *La Croix*, 24 août 1977, 1^{ère} page.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Noël DARBROZ, « l'apartheid, mauvaise conscience de l'occident », *La Croix*, 28-29 août 1977, 1^{ère} page.

⁷⁹ Joseph LIMAGNE, « Afrique du Sud : le racisme aux abois », *ICI*, 15 avril 1977, p. 39.

⁸⁰ *Ibid.*

« Des industries de montage, de transformation ainsi que des banques dont on a pu dire qu'elles étaient protestantes ont travaillé à une certaine époque, et travaillent toujours, pour certaines, en Afrique du Sud. Mais le caractère familial, donc protestant, de ces entreprises a disparu⁸¹ ».

Il est étonnant qu'il soit fait très peu mention des prises de positions et des déclarations sur les relations économiques entre la France et l'Afrique du Sud entre 1977 et 1987. Ce silence est sans doute évocateur d'un certain malaise dans la communauté protestante qui a, durant cette période, des difficultés à se positionner vis-à-vis des questions particulières d'ordre économique⁸².

Mais Ariane Bonzon donne une autre raison à cette « prudence » vis-à-vis de la question sud-africaine :

« Ajoutons à cela qu'avant la situation sud-africaine, c'est celle de la Nouvelle-Calédonie qui préoccupe les Eglises protestantes françaises⁸³ ».

Les milieux protestants restent sans doute « échaudés » par les problèmes qu'ils rencontrèrent à la suite de leur prise en compte des événements néo-calédoniens, accusés d'avoir perdu leur « *spécificité chrétienne en faisant des déclarations identiques à celles d'un parti politique d'une organisation humanitaire⁸⁴* ».

Même si la mobilisation continue au sein de Comités et de groupes de travail, la presse réformée (*Réforme, le Christianisme au XXème siècle, Journal des missions évangéliques...*) n'en fait plus écho dans les années 80.

Les liens confessionnels unissant les réformés français à l'Afrique du Sud jouent donc un rôle important dans l'engagement des français sur la question de l'apartheid. Cependant, la récurrence des articles rappelant les relations privilégiées que la France entretient avec l'Afrique du Sud dans le domaine économique et stratégique démontre bien l'existence d'un certain malaise. Alors que cette question est éludée dans la presse catholique, les réformés, au nom d'une responsabilité plus éthique que politique, se chargent d'informer les lecteurs sur cette relation ambiguë avec un régime ségrégationniste. Mais ce devoir de connaissance doit être accompagné d'un devoir de réaction et surtout d'action :

« Il importe aujourd'hui d'observer avec beaucoup de vigilance ce que seront les prises de position du gouvernement Chirac à l'égard de l'Afrique du Sud. Le régime sud-africain ne manque pas d'amis et

⁸¹ Ariane BONZON, « Les protestants et l'apartheid : les clivages... » (1987), *op.cit.*, p. 6.

⁸² Les malaises et les interrogations sur la question des sanctions seront évoqués dans la dernière partie de cette thèse.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

d'alliés en France, y compris dans les milieux protestants. N'est ce pas à ceux qui se réclament de la tradition du « christianisme social » d'inventer un nouveau langage – moins pharisien et moralisant dans les « condamnations » - et surtout de nouvelles formes d'actions plus efficaces pour manifester notre solidarité avec tous ceux qui souffrent et qui espèrent en Afrique du Sud ⁸⁵ ».

Alors qu'Anne-Marie Goguel attend une manifestation réelle et concrète de la solidarité des Français et condamne la perpétuation des liens politiques et économiques liant les deux pays, un fait d'actualité va plonger un certain nombre d'observateurs, autant réformés que catholiques, dans l'incompréhension la plus totale, apportant une preuve supplémentaire de l'aveuglement de la France vis-à-vis de la question de l'apartheid.

2-4 Tout va très bien en Afrique du Sud....

« *L'Afrique du Sud deviendrait-elle un enjeu de la vie politique française ?* ». Cette phrase sert d'introduction à l'article de *Réforme* paru en juillet 1987⁸⁶ retraçant « l'affaire » de la visite de neuf députés français (trois du RPR, trois de l'UDF et trois du FN) en Afrique du Sud, revenus « *porteurs d'une bonne nouvelle : « l'apartheid a été aboli par le gouvernement sud-africain*⁸⁷ ». Usant d'un ton fort cynique, Ariane Bonzon se déclare outrée face à l'aveuglement de ces « *tristes sires* » qui n'ont pas su faire la différence entre un apartheid mesquin qui disparaît peu à peu et la logique du développement séparé, plus vivace que jamais. Présentés comme étant plus coupables d'ignorance que victimes de la propagande sud-africaine, Ariane Bonzon fustige l'attitude déplorable des politiques français :

« Que la France n'ait pas de leçon à donner au pays de M.Botha, passe encore [...]. Mais que ces tristes sirs aillent y chercher la bonne parole c'est pousser un peu loin le bouchon. De trop bonne grâce nos députés ont posé devant le monument huguenot de Franschoek lors de ce voyage organisé par le bureau de l'information sud-africain [...]. Au demeurant investi d'aucune mission officielle, ce groupe en goguette n'aura pas fait le voyage pour rien : Jean Marie Le Pen saura y puiser quelques arguments supplémentaires, avec le redoutable « bon sens » qui le caractérise⁸⁸ ».

Cette visite, présentée comme presque pitoyable si le sujet n'était pas si grave, révèle bien la confusion régnant au sein de la classe politique française sur la question sud-africaine. La visite de ces neuf députés a en effet eu lieu quelques jours après que, sous l'égide de Danielle

⁸⁵ A-M GOGUEL, « Le document Kairos », *Autres temps, les cahiers du Christianisme social*, n°9, printemps 1986, p. 57-67. Cette question de la nature de l'engagement vis-à-vis de l'Afrique du Sud sera à la source de multiples débats au sein de la communauté réformée française. Voir partie VII.

⁸⁶ Ariane BONZON, « Tout va très bien madame la marquise », *Réforme*, 25 juillet 1987, p. 3.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

Mitterrand, une rencontre d’Afrikaners libéraux et de dirigeants de l’ANC ait eu lieu à Dakar...

Dans son éditorial paru dans *La Croix*, Noël Copin manifeste de la même façon son sentiment outré et choqué devant la naïveté de ces politiques incapables de s’interroger sur la nature profonde du système et particulièrement sur la politique persistante des homelands. Quant à l’hommage adressé à P. Botha, Noël Copin annonce quelque peu dépité que « *c’est déjà en soi choquant même si ce n’est pas tellement surprenant*⁸⁹ »...

Noël Copin ne peut que manifester, d’une manière définitive, son découragement devant le « *comportement de quelques représentants du peuple à la veille de la fête nationale, au pays des droits de l’homme*⁹⁰ ». Cet événement témoigne d’un aveuglement d’une certaine partie de la classe politique française, répondant favorablement aux messages envoyés par le bureau de l’information sud-africain...

2-5 Le lien honteux

Les liens politiques, économiques, commerciaux et stratégiques unissant la France et l’Afrique du Sud ne sont donc pas à négliger et firent l’objet de nombreux articles dans l’ensemble de la presse chrétienne française, même si c’est la presse réformée qui consacra le plus d’articles à la question. Ces liens bien temporels existent aux côtés des liens historiques et religieux déjà évoqués. Tous font de la question sud-africaine une question dont le traitement est fort épineux, révélant de véritable sentiment de honte et de culpabilité chez la plupart des observateurs chrétiens. Leur énumération et leur exposé mirent en évidence une attitude française incompréhensible et double. Souvent, fut posée la question de savoir comment le pays des droits de l’homme a pu maintenir de telles relations sans se questionner sur la nature tyrannique du régime de Pretoria... L’existence et l’importance de tels liens donnèrent une nouvelle envergure à la prise en considération de la question sud-africaine par les observateurs chrétiens français. Alors que la présence française en Afrique du Sud au XVIIème siècle est perçue comme un fait historique liant la France et l’Afrique du Sud dès les premières années de sa colonisation blanche, la considération des liens politiques et économiques unissant les deux pays dans les années 70-80 installa la question sud-africaine dans l’actualité et fut l’illustration permanente que les liens demeurent, honteux, même après la mise en place d’un régime raciste.

⁸⁹ Noël COPIN, « Apartheid : l’aveuglement » (éditorial), *La Croix*, 14-15 juillet 1987, 1^{ère} page.

⁹⁰ *Ibid.*

Les observateurs chrétiens les plus informés gardèrent ainsi toujours un œil tourné vers l’Afrique du Sud. Mais bien avant que ces liens temporels ne se soient construits, les observateurs tentèrent, pour comprendre, de « décortiquer » les fondements d’un système se révélant certes un système politique mais aussi comme un système qui trouvant ses racines dans une religiosité et un calvinisme conservateur, importé par des Hollandais pour qui la Bible était le seul guide pour survivre dans des terres bien éloignées de leur terre natale.

3 Le rôle idéologique de la Bible comme instrument de pouvoir

Le système d’apartheid prit institutionnellement naissance en 1948. Il fut cependant le fruit d’une élaboration progressive qui germa au sein de la communauté afrikaner qui amena avec elle une religiosité intense et un calvinisme rude et conservateur. Pour comprendre l’apartheid et son idéal de séparation des races et d’ordonnement, il faut revenir au XIX^{ème} siècle alors que les *Boers* assaillis, d’une part par la nouvelle force coloniale anglaise, et d’autre part par les populations noires dont il fallait se préserver, développèrent un nationalisme féroce, nationalisme qui fera corps avec l’expression d’un calvinisme radical qui s’exprima certes au sein des Eglises afrikaners, mais qui va générer un système de représentations, de conceptions, de codes de conduite, une architecture discriminatoire qui trouvera sa finalité en 1948. La religion devint ainsi religion d’Etat, initiatrice d’une identité qui se forgea au fil de l’histoire de l’épopée afrikaner.

3-1 Religiosité des Boers, Peuple élu

L’image fréquente du *Boer* une arme dans une main et la Bible dans l’autre est loin d’être un cliché. La pensée religieuse afrikaner s’articule autour de la notion de « peuple élu »⁹¹ : les *Boers* évoluent dans une nature hostile et dangereuse en bénéficiant de la protection de Dieu qui leur a donné la mission d’éclairer de leur civilisation les terres africaines plongées dans les ténèbres⁹².

⁹¹ L’historien André Du Toit a critiqué cette vision de l’histoire, mettant en évidence qu’une telle notion n’est pas apparue avant la mi-XIX^{ème} siècle. A Du Toit, « No chosen People. The myth of the Calvinist Origins of Afrikaner Nationalism and Racial Ideology », *American Historical Review*, 88, 1983, pp. 920-952. Il semble qu’une telle élaboration soit le fait tardif d’une propagande orchestrée par des missionnaires britanniques (dont David Livingstone) afin de caricaturer la religion des Boers. Cependant, cette notion apparaissant régulièrement dans la presse chrétienne française, je choisis de lui consacrer une large part.

⁹² Stephanus Jacob Du Toit (1847-1911), pasteur de la NGK et auteur du premier livre d’histoire publié en Afrikaans en 1877, *Die Geskiedenis van ons Land in die Taal van ons Volk*, (L’histoire de notre pays dans la

Cette notion de « peuple élu » est à relier à celle de prédestination, notion essentielle du calvinisme, selon laquelle la Grâce est délivrée par Dieu, à certains et non à d'autres. Le Salut est donc l'affaire de Dieu seul. Si ce présupposé plonge certains dans l'angoisse, ce ne fut pas le cas du peuple boer qui s'accommoda très bien de cette « distinction ». Les événements qu'ils connurent au cours de leur colonisation du territoire furent ainsi tous relus à la lumière de la Bible. Cette lecture divine trouva son accomplissement lors du Grand Trek, épisode vécu et interprété comme un nouvel exode, les milliers de *Trekboers* s'enfonçant dans les terres, se rapprochant ainsi des Hébreux, alors que Pharaon symbolise la puissance anglaise, despotique et menaçante.

« Le « petit troupeau » afrikaner n'a pu s'empêcher de comparer ses tribulations à celles d'Israël. Aussi se considèrent-ils comme un peuple élu, divinement guidé vers la « terre promise » d'Afrique du Sud, qui leur est spécialement destinée⁹³ ».

Après avoir triomphé d'une nature hostile et d'assaillants noirs (à rapprocher des philistins établis en Palestine qu'il faut chasser), les *Trekboers* arrivèrent dans leur terre promise, les terres fertiles et verdoyantes du Natal.

Le 16 décembre 1838 est d'une importance primordiale dans l'historiographie afrikaner. Cette date est celle de la victoire des Boers commandés par Andries Prétorius sur les troupes Zouloues qui furent massacrées au bord de la petite rivière Ncome (sous-affluent de la Tugela)⁹⁴. Cette victoire de 500 hommes armés contre 3000 Zoulous fut comprise et vécue par les Afrikaners comme un signe divin, une réponse au pacte qui avait été passé avec Dieu quelques jours auparavant, le 9 décembre⁹⁵.

Les Afrikaners ont donc une vision profondément religieuse de leur histoire et leur « accaparement » de l'Ancien Testament ne manquera pas d'être mentionnée à plusieurs reprises dans la presse catholique et réformée française :

« Le « Grand Trek » qui ne date que de 1834, cette formidable aventure d'un peuple entier qui s'exile dans ses chariots à bœufs, a un côté biblique indéniable : pour ces hommes nourris de la tradition réformée, avec son goût pour l'Ancien Testament, le parallèle avec Israël, devait être évident. Mais le

langue de notre peuple), présente ainsi l'idée que Dieu a placé lui-même les Afrikaners en Afrique, qu'Il leur a donné la langue afrikaans et les a chargés de la mission de répandre la civilisation chrétienne en Afrique.

⁹³ Antoine JAULMES, « Ils étaient trois sud-africain... » (1984), *op.cit.*, p. 28.

⁹⁴ Cette bataille est connue sous le nom de « bataille de blood river », en référence à la couleur que pris la rivière dans laquelle se déversa le sang des massacrés.

⁹⁵ Le 16 décembre 1864 fut proclamé jour de la *Nederduits Gereformeerde Kerk* (Eglise hollandaise) du Natal et un an plus tard, fête nationale du Transvaal sous le nom du Dingaans Dag (Jour de Dinaan). En 1910, lors de la proclamation de l'Union sud-africaine, le 16 décembre fut déclaré jour férié puis deviendra jour de la fête nationale. C'est ainsi qu'en 1938, on posa la première pierre du monument aux Voortrekkers de Pretoria dont l'inauguration officielle eut lieu le 16 décembre 1949. Quant au vœu du 9 décembre, il a été renouvelé lors de la « guerre des Boers ». Aujourd'hui, le 16 décembre est le jour de la réconciliation nationale.

résultat, c'est l'envahissement par des colons d'origine européenne de toutes les terres de l'intérieur⁹⁶ ».

Cette lecture biblique des événements est déjà bien comprise comme étant un bon moyen pour les Afrikaners de donner une légitimité à leur occupation des terres et à leur domination sur les populations noires. La finalité est donc perçue comme étant d'ordre politique et colonisatrice. Un article paru dans les *Informations Catholiques Internationales* en novembre 1955 et reprenant un article de *L'Osservatore Romano* s'offusque également de cette utilisation biblique dans le but de légitimer des pratiques discriminatoires :

« Il ne s'agit plus seulement d'affirmer la suprématie des Blancs : on va maintenant jusqu'à déclarer nécessaire la prédominance de « l'Afrikaner » au nom d'un « mandat divin »⁹⁷ ».

La Croix réagit également contre cette utilisation biblique pour justifier une pratique « qui n'a pas son équivalent dans aucune autre partie du monde » :

« Ceux qui ont inventé la ségrégation se retranchent derrière la Bible. Le gouvernement et le parti national en appellent à la Bible où ils prétendent lire en toutes lettres que la race blanche doit exercer la suprématie sur la race colorée⁹⁸ ».

Les événements de Sharpeville en 1960 donne une nouvelle occasion de réagir, et plutôt violemment, à cette lecture biblique propre aux Afrikaners et surtout aux conséquences concrètes de ce racisme :

« Depuis des années, la majorité calviniste d'origine hollandaise, leurrée par une interprétation aberrante de la Bible, se prend pour le peuple élu et pratique un odieux « racisme de droit divin », mettant la population noire dans une situation intolérable où sont violés tous les droits de l'homme : civiques, sociaux, économiques, familiaux, religieux...⁹⁹ ».

« Comment est-ce possible¹⁰⁰ ? » : c'est la question que se pose Maurice Pont dans un article du *Journal des missions évangéliques*, se référant à cette justification chrétienne utilisée pour s'assurer une supériorité. Cette « religiosité patriarcale » et cette « conscience d'être élu¹⁰¹ » entraînent un système de relations basé sur un rapport dominant - dominé, et sur la séparation stricte des races. Les calvinistes afrikaners sont donc bien à l'origine de ce système mis en place afin, selon eux, de respecter la volonté divine :

⁹⁶ « Révolte en Afrique du Sud » (1960), *op.cit.*, p. 8.

⁹⁷ « Le racisme est une forme de déterminisme national », *ICI*, n°12, 15 novembre 1955, p. 10.

⁹⁸ « En Afrique du Sud, racisme blanc contre nationalisme noir. I : La Bible invoquée à l'appui de la politique raciale », *La Croix*, 14 mars 1959.

⁹⁹ « Les graves événements d'Afrique du Sud », *La Croix*, 24 mars 1960, p. 4.

¹⁰⁰ Maurice PONT, *Journal des missions évangéliques* (1977), *op.cit.*

¹⁰¹ *Ibid.*

« La majorité de ceux qui s'opposent les uns aux autres se réclament de la foi chrétienne. Bien plus, ce sont des Chrétiens et essentiellement des Chrétiens protestants qui tiennent la position de l'apartheid, c'est-à-dire de la séparation des races. Or, ils s'appuient sur des conceptions théologiques, lesquelles ont donné naissance à une idéologie politique et à un projet selon lequel les races différentes doivent constituer des sociétés différentes¹⁰² ».

3-2 L'instrumentalisation des textes bibliques

D'autres épisodes de l'Ancien Testament servent aux Afrikaners à prouver la volonté divine de séparation des peuples. Ainsi, divers épisodes pris dans Genèse sont utilisés comme *Genèse 1* (Dieu doit séparer les éléments pour créer le cosmos), *Genèse 9,1* (Dieu bénit Noé et ses fils en lui disant : « *Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre* »), *Genèse 10* (la répartition des Nations se fait entre les fils de Noé), *Genèse 11* (épisode de la tour de Babel), *Deutéronome 32,8* (Fixation du territoire des peuples suivant le nombre des fils d'Israël), *Lévitique 25,44* (« *C'est des nations qui vous entourent que tu prendras ton esclave et ta servante* »).

Cette perspective de séparation des peuples est entérinée par le Nouveau Testament. Le récit de la Pentecôte dans *Actes 2, 5-11* va dans ce sens, tout comme *Actes 17,26* (fixant des limites à l'habitat des races).

L'assomptionniste Bruno Chenu a beaucoup travaillé sur la question de la « *religion de l'apartheid*¹⁰³ » ou « *religion civile*¹⁰⁴ » s'incarnant dans l'apartheid. En plus de cet argument biblique, il en expose 3 autres utilisés pour attester de la teinte chrétienne de l'apartheid :

- Un argument historique reprenant les principaux événements de l'histoire afrikaner dévoilant le statut de « peuple élu » des Afrikaners.
- Un argument théologique révélant « une théologie de la création qui va déboucher sur une sacralisation de l'idée de nation¹⁰⁵ » et que « le dessein de Dieu s'épanouit dans le caractère propre de chaque nation¹⁰⁶ ».
- Un argument missionnaire : les Afrikaners se savent envoyés par Dieu pour propager la vraie foi et les Lumières de la Chrétienté. Mais comme le dit Bruno Chenu,

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Bruno CHENU : *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Le Centurion, 1987, p. 107-110.

¹⁰⁴ Concept développé dans T. Dunbar MOODIE : *The rise of Afrikanerdom : power apartheid and the Afrikaner civil religion*, Berkeley, University of California Press, 1975, 328 p.

¹⁰⁵ Bruno CHENU : *Théologies chrétiennes...*(1987), *op.cit.*, p. 109.

¹⁰⁶ Bruno CHENU, « Les fondements théologiques de l'apartheid en Afrique du Sud », *La Croix*, 19-20 février 1978.

l'histoire de l'Afrique du Sud du XXème siècle montre que « *le messianisme chrétien est devenu messianisme racial*¹⁰⁷ » et que « *la vocation chrétienne est devenue progressivement une vocation blanche et capitaliste*¹⁰⁸ ».

De nombreux chrétiens français répercutent ainsi dans la presse le choc de l'utilisation de tels arguments. Ainsi Ariane Bonzon dans *Réforme* affirme que « *la légitimation théologique de l'apartheid ne peut laisser les protestants français indifférents*¹⁰⁹ » alors qu'en première page du *Christianisme au XXème siècle*, Anne-Marie Goguel affirme avec force la nécessité de réagir à une « *hérésie* » mise en place afin de trouver « *un pseudo salut dans la préservation de l'identité raciale*¹¹⁰ ».

3-3 La naissance d'une idéologie

Bruno Chenu, dans la presse catholique, dénonce avec des mots chocs « l'idéologie religieuse, d'origine calviniste, servant de couverture à des intérêts politiques et économiques puissants. Il appartient donc à la puissance chrétienne de dénoncer ce travestissement évangélique et cette « barbarie à visage chrétien »¹¹¹ ».

Cette religiosité prend corps au sein d'une structure ecclésiale qui servira de cadre indiscutable à l'élaboration du système institutionnalisé de l'apartheid. Eglises calvinistes hollandaises et structures politiques ne font ainsi qu'un. Une raison supplémentaire pour les milieux chrétiens français de réagir :

« Cette légalisation de l'injustice est pratiquée, justifiée et soutenue par un gouvernement et une population se rendant chaque dimanche à l'Eglise réformée pour y entendre la « Parole de Dieu » et s'y faire « blanchir » la conscience !¹¹² »

Il semble bien pour l'auteur de l'article que la responsabilité des Afrikaners soit aggravée par leur appartenance fidèle à l'une des Eglises réformées hollandaises. Dans ce cadre religieux et ecclésial, la responsabilité devient culpabilité et honte. C'est ainsi que les réformés se doivent de constater que leurs premiers interlocuteurs seront « *leurs coreligionnaires calvinistes, car c'est là que se situe le cœur du soutien idéologique à la politique d'apartheid*¹¹³ ». Désireuse

¹⁰⁷ Bruno CHENU : *Théologies chrétiennes...*(1987), *op.cit.*, p. 110. Bruno CHENU présente également ces 4 arguments dans « Afrique du Sud : des Eglises en noir et blanc », *Témoignage chrétien*, 10-16 décembre 1984, p. 10-11.

¹⁰⁸ Bruno CHENU, « Les fondements théologiques... » (1978), *op.cit.*

¹⁰⁹ « Les protestants français et l'apartheid : une épine... » (1986), *op.cit.*, p. 3.

¹¹⁰ *Le Christianisme au XXème siècle*, n°30, 26 août 1985, p. 1-2 (Editorial et Une).

¹¹¹ Bruno CHENU, « les fondements théologiques... » (1978), *op.cit.*

¹¹² « Apartheid, la voie du C.O.E », *Réforme*, n°1340, 21 novembre 1970.

¹¹³ « La résistance à l'apartheid » (1971), *op.cit.*, p. 7.

de comprendre avant de juger, la presse religieuse française va présenter cette mentalité calviniste afrikaner qui se révèle au sein des Eglises réformées.

4 Les Eglises réformées hollandaises, moules idéologiques du système d'apartheid : regards portés sur une théologie d'Etat.

Nombreux furent les observateurs français chrétiens à prendre position autour de la question de la justification biblique apportée au système d'apartheid. Plus que de critiquer ceux qui justifiaient par certains textes de la Bible un système ségrégationniste, ils choisirent de décrire avec détail la religiosité exprimée au sein de la nation afrikaner ; religiosité exprimée au sein d'un calvinisme austère et rigoureux. Ils s'attachèrent également à se pencher sur le lien étroit existant entre la NGK, la plus importante des Eglises hollandaises, et le Parti national. Ils décrivirent une union politico-religieuse donnant au système d'apartheid une caution religieuse indéniable

4-1 Court historique de l'installation des institutions religieuses hollandaises

Afin de bien comprendre ce que la presse réformée va comprendre du rôle de l'Eglise néerlandaise dans l'élaboration de l'idéologie de l'apartheid, il est important de se pencher sur l'évolution de ces structures ecclésiales et de leur physionomie. L'Eglise réformée néerlandaise, la *Nederduits Gereformeerde Kerk* (NGK), s'implante en même temps que la Compagnie des Indes orientales. Seule institution culturelle de la colonie, elle conserve des liens avec l'Eglise mère d'Amsterdam jusqu'en 1824, date à laquelle elle obtient une autonomie relative¹¹⁴. Sur place, il est difficile à la structure ecclésiale de s'implanter dans des lieux reculés et ce sont les patriarches qui, la seule Bible à la main, font office de pasteurs et de prédicateurs¹¹⁵.

¹¹⁴ Cette indépendance sera de courte durée puisque la NGK rétablira ses liens avec l'Eglise d'Amsterdam lorsque l'Angleterre, nouvelle puissance colonisatrice, affirme sa volonté de s'appuyer sur cette institution afin d'angliciser la communauté boer.

¹¹⁵ Le synode de la NGK condamna le Trek en 1837, accusé d'entraîner l'impiété et le déclin de la civilisation chrétienne. En conséquence, l'Eglise interdit à ses pasteurs d'accompagner les *Voortrekkers* à l'intérieur des terres.

A partir du milieu du XIX^{ème} siècle, d'autres institutions prennent naissance, démontrant l'évolution religieuse de la communauté afrikaner. Deux autres structures apparaissent : en 1853, des Voortrekkers, jugeant la NGK trop inféodée à l'autorité britannique, fondent au Transvaal la *Nederduitsch Hervormde Kerk* (NHK). En 1859, c'est l'Eglise fondamentaliste *Gereformeerde Kerk Van Suid Afrika* (GK) ou Eglise des Doppers qui est établie au Transvaal par le futur président Paul Kruger.

4-2 Une théologie d'Etat, le « national - christianisme »

Dans un contexte de crise morale traversée par les communautés boers (aux prises avec l'impérialisme britannique), certaines structures ecclésiales ont entrepris une régénération en se tournant vers une « mère-patrie », en lui empruntant ses éléments idéologiques les plus conservateurs. Dans les années 1860, les conservateurs néerlandais favorables à la création d'une Eglise séparée de l'Etat se réunissent autour d'Abraham Kuypers (1837-1920), pasteur, évangéliste, théologien et philosophe¹¹⁶. Fondateur en 1880 de l'université libre d'Amsterdam et en 1885 de la *Gereformeerde Kerk*, c'est son enseignement qui sera diffusé en Afrique du Sud, par l'intermédiaire des pasteurs hollandais qui propageront cet enseignement au sein des Républiques boers. Basé sur le respect d'une stricte doctrine calviniste, Kuypers est le premier à concevoir une théologie de l'engagement politique du chrétien.

Le concept de base de ce calvinisme s'articule toujours autour des notions de « peuple élu » et de « mission divine », mais l'enseignement de Kuypers réside dans la notion du Règne universel du Christ dans tous les domaines de l'être. Les différentes sphères dans lesquelles évoluent les hommes (politiques, culturelles...) ne dépendent ainsi que de Dieu. Le rôle de l'Etat (autorité soumise au pouvoir divin) est de garantir la souveraineté des individus et des groupes dans leur propre sphère.

En Afrique du Sud, la nation sera exaltée comme sphère sociale créée et établie par Dieu. Les hommes se feront donc un devoir de respecter ces nations distinctes et ce projet, transformé en projet politique, ne serait que la concrétisation et la mise en place d'une volonté divine jugée souveraine et sans appel. Toute tentative pour supprimer les nations est considéré comme étant une atteinte à l'ordre naturel voulu par Dieu.

Dans leur volonté d'accomplir un projet divin, toute action politique devait être orientée vers l'accomplissement de ce projet qui serait ainsi à la source d'un bouleversement profond de la

¹¹⁶ « Théologiens du XX^{ème} siècle : Abraham Kuypers », *Le Christianisme au XX^{ème} siècle*, n°33, 4 septembre 1978, p. 11.

société, une nouvelle vision du monde. Cette cité serait bâtie sur des préceptes chrétiens et y participer ne relèverait pas du domaine politique mais bien de la responsabilité individuelle du croyant :

« Pour les Afrikaners, cette volonté de bâtir un nouveau monde devient un projet révolutionnaire et va servir parallèlement à légitimer toutes leurs revendications, de groupe dominé tout d'abord, de groupe dominant par la suite. Le calvinisme induit ainsi une nouvelle compréhension du monde et du pouvoir¹¹⁷ ».

Joseph Limagne, dans les *Informations catholiques internationales*, note en 1977 le caractère « austère » du calvinisme sud-africain qui imprègne toutes les sphères de la vie quotidienne de l'Afrikaner¹¹⁸. Même si le journaliste met l'accent sur la place primordiale de la foi et de la pratique religieuse d'une manière anecdotique (prières, homélies, cantiques retransmis à la télévision...), il comprend bien que l'impact du calvinisme sur les mentalités, les choix politiques et donc sur l'élaboration du système d'apartheid est immense.

C'est au sein de cette théologie d'état aussi appelée national-christianisme que va concrètement s'élaborer l'apartheid dans les années 1930.

4-3 La NGK, caution religieuse au régime d'apartheid

Le rôle de la NGK comme cadre de l'élaboration du système d'apartheid est rappelé à de multiples reprises dans la presse chrétienne française. Ainsi, dans *Réforme*, le but n'est pas de décrire avec précision la théologie calviniste exprimée en Afrique du Sud mais d'apprendre au lecteur le lien que l'Eglise entretient avec la politique en vigueur :

« L'Eglise réformée hollandaise, en grande partie, approuve la politique d'apartheid mais ses motifs semblent inspirés par une prise au sérieux de la situation locale et des problèmes qu'elle implique¹¹⁹ ».

La caution religieuse donnée au système semble être comprise par l'observateur français. Pour lui, le soutien qu'une Eglise apporte à un système politique doit avoir une raison, même si ce système est basé sur des principes discriminatoires. Aucune condamnation de ce lien n'est faite dans cet article.

La presse catholique se fait également l'écho du soutien de l'Eglise au régime d'apartheid :

« Notons que l'Eglise réformée néerlandaise d'Afrique du Sud [...] approuve la politique du gouvernement. Elle la justifie même par des raisons théologiques et prétend trouver dans la Bible la

¹¹⁷ Paul COQUEREL : *L'Afrique du Sud des Afrikaners*, Paris, Complexe, 1992, p. 74.

¹¹⁸ Joseph LIMAGNE, « Afrique du Sud : le racisme aux abois » (1977), *op.cit.*, p. 32.

¹¹⁹ « Révolte en Afrique du Sud » (1960), *op.cit.* p. 8.

preuve de l'infériorité de la race noire qui, d'après elle, ne serait pas sauvée par le Christ de la même façon que les Blancs¹²⁰ ».

En 1964, Michel Honorin, grand reporter dans le domaine télévisuel, dénonce dans *La Croix* le soutien plus que visible, presque caricatural, de l'Eglise réformée :

« L'Eglise réformée des Afrikaners loue même l'apartheid dans chaque sermon. J'ai pu entendre la radio un pasteur inconnu prêcher la pureté de la race blanche et imputer à Dieu l'origine de la ségrégation raciale¹²¹ ».

Le regard va davantage s'aiguiser dans la décennie suivante, décennie durant laquelle cette caution morale et théologique donnée à la doctrine du développement séparé sera justement dénoncée et jugée irrecevable. Bruno Chenu parle ainsi dans *La Croix* d'une « *Eglise réformée hollandaise parfaitement inféodée au pouvoir et qui ne lui ménage pas son soutien¹²²* ». La question fait encore l'objet d'un article entier dans *La Croix* en 1987 :

« [L'Eglise réformée hollandaise] a fourni la base théologique de la politique de pureté ethnique nationale. Avec elle, l'apartheid est une sorte de politique d'Eglise !¹²³ ».

4-4 Le document « les relations humaines à la lumière des Ecritures » : répercussions dans la presse et interprétations

Quelques articles dans les années 70 vont réagir à un texte émanant de la NGK¹²⁴ :

« Je viens de recevoir une brochure très bien imprimée, sur papier glacé, intitulée : les relations humaines à la lumière des Ecritures, et rédigée par l'Eglise réformée hollandaise de Cape Town – Pretoria [...]. Ce texte a été écrit en 1974, mais il a été réédité récemment et agrémenté de notes concernant l'année 1976 ; il vient de nous être envoyé, probablement par l'ambassade de R.A.S¹²⁵ ».

Ce texte, rapport du synode de la NGK tenu en 1974¹²⁶, semble avoir été largement diffusé dans les milieux chrétiens français. Le rapport (traduit en français) arrive dans un contexte

¹²⁰ « En Afrique du Sud, seule l'Eglise catholique accueille encore l'enfant noire », *La Croix*, 7 avril 1955, p. 3.

¹²¹ Michel HONORIN, « L'Afrique du Sud, un pays au ban du monde », *La Croix*, 26 septembre 1964, p. 8.

¹²² Bruno CHENU, « Les fondements théologiques de l'apartheid en Afrique du Sud » (1978), *op.cit.*

¹²³ Bernard DOLON, « La caution religieuse se dérobe », *La Croix*, 2 décembre 1987, p. 15.

¹²⁴ « Les relations humaines à la lumière des Ecritures. Présentation abrégée du rapport approfondi sur les relations humaines en Afrique du Sud, envisagées à la lumière des Ecritures, avec l'approbation du Synode général de l'Eglise Réformée Hollandaise (Nederduitse Gereformeerde Kerk) », rédigé par le Directeur des Affaires Ecuméniques (Pretoria), publication de l'Eglise Réformée Hollandaise (Cape Town – Pretoria), octobre 1977, 23 p.

¹²⁵ Bertrand de LUZE, « Questions à nos frères réformés d'Afrique du Sud », *Réforme*, n°1701, 29 octobre 1977, p. 3.

¹²⁶ C'est à l'occasion de ce synode que la NGK prit la décision de rompre ses liens avec « l'Eglise-mère » d'Hollande. Cette décision traduisit notamment la décision de s'affranchir d'une Eglise membre du COE et à ce titre, cotisant depuis 1969 au « fonds spécial » du Programme de Lutte contre le Racisme du COE.

bien particulier et à une période où l'ambassade d'Afrique du Sud pense sans doute utile d'améliorer son image à la suite des émeutes de Soweto et de la vague de répression qui a touché plusieurs organes de presse et plusieurs organismes religieux durant l'année 1977.

Le fait que la brochure ait été envoyée à l'Eglise réformée française n'est bien sûr pas un hasard à une période où les réformés français commencent à s'insurger avec vigueur contre la participation et le soutien de l'Eglise hollandaise au régime d'apartheid.

Bertrand de Luze fait également dans son article une présentation précise du texte de la NGK qui précise son rôle en ce qui concerne le sujet des relations humaines entre les races, rappelant que les Ecritures enseignent « *la vue d'une humanité unique, répartie en un certain nombre de races, de peuples et de nations différentes*¹²⁷ », une vue qui est en conformité avec la Volonté de Dieu.

Le document rappelle la tâche de l'Eglise d'être auprès de chaque nation, « *consciente de sa position stratégique en tant qu'intermédiaire*¹²⁸ » tout en rappelant la nécessité du maintien d'Eglises séparées pour chaque groupe¹²⁹.

Bertrand de Luze remarque que le document met l'accent sur le caractère néfaste des mariages inter-raciaux, contraires aux Ecritures et considérés comme une « *offense qui entraîne une flétrissure sociale*¹³⁰ ». Interrogatif devant le contenu de ce document pourtant « *écrit par des hommes sincères* », Bertrand de Luze dans *Réforme* choisit de s'adresser directement aux chrétiens de l'Eglise réformée hollandaise sans crier au scandale :

« Dieu vous a-t-il donné mission ou permission d'organiser les rapports entre les peuples blanc et noir d'Afrique du Sud, tous citoyens de la R.A.S, de votre seule autorité, sans tenir compte des désirs en revendications des noirs et en leur imposant par la force ce que vous estimez être le meilleur pour vous et pour eux¹³¹ ? »

¹²⁷ « Les relations humaines à la lumière des Ecritures », *op.cit.*, p. 4.

¹²⁸ « Les relations humaines à la lumière des Ecritures », *op.cit.*, p. 10.

¹²⁹ Le synode de la N.G.K de 1829 demande que la Communion soit donnée « *en même temps à tous les membres de l'Eglise sans distinction de couleur ou d'origine* ». Un revirement s'effectue lors du synode de 1857 : « *Le synode estime qu'il est désirable et conforme à l'Ecriture que ceux de nos membres qui viennent du paganisme soient acceptés et incorporés dans les assemblées existantes, partout où c'est possible. Mais là où cette façon de faire empêcherait, à cause de la faiblesse de certains, l'action du Christ parmi les païens, les assemblées établies parmi les païens ou qui y seront établies à l'avenir, jouiront de leurs privilèges chrétiens dans un bâtiment ou une institution séparée* » in Bruno CHENU : *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Le Centurion, 1987, p. 100.

Ainsi, la N.G.K a créé à partir de 1881 des Eglises de mission séparées dite « Eglises filles » : la Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk pour les métis, la N.G.K in Afrika pour les noirs et l'Indian Reformed church pour les indiens.

¹³⁰ *Les relations humaines à la lumière des Ecritures*, *op.cit.*, p13. Le document poursuit par : « *Dans les Saintes Ecritures, l'accent est mis sur le problème du métissage entre Israël et les nations païennes environnantes, et à ce titre, il était considéré comme un problème fondamentalement religieux – lié, selon ce point de vue, à la survivance d'Israël comme peuple élu du Seigneur* » (p. 13).

¹³¹ Bertrand DE LUZE, « Afrique du Sud : ce frère dont tu fais un étranger » (1977), *op.cit.*, p. 3.

Bertrand de Luze s'interroge ainsi devant les exigences d'amour et de justice dont se réclament les chrétiens réformés de la NGK¹³² alors que l'Afrique du Sud s'enfoncé dans la violence et que le gouvernement fait preuve d'une répression de plus en plus radicale vis-à-vis des populations noires et des opposants au régime d'apartheid.

La même année, Maurice Pont dans *Le journal des missions évangéliques* s'arrête aussi longuement sur le document de la NGK en reproduisant, sur 7 pages, de nombreux extraits de la brochure portant sur les enseignements de l'Eglise en matière raciale¹³³. Maurice Pont se « contente » cependant de reproduire ces passages sans commentaire ni critique. Par contre, un sous-titre de l'article, « *le calvinisme est-il à l'origine de l'apartheid ?* » montre bien la difficulté des réformés français à accepter ce postulat et de reconnaître qu'une Eglise réformée, par son lien étroit avec le pouvoir politique en place, donne sa caution théologique et consente à l'établissement du système d'apartheid.

Le sujet est encore d'actualité en 1984 : dans un article de *Réforme*, Daisy de Luze rappelle les fondements théologiques de l'apartheid et l'enseignement de la NGK :

« *L'Eglise a emboîté le pas, proclamant d'une part la supériorité du « peuple élu » mais n'oubliant pas, d'autre part, que sa mission est d'annoncer l'Evangile aux peuples de couleur vivant à ses portes*¹³⁴ ».

4-5 La NGK, parti national en prière

Ce concept d'une « religion nationale » revient également régulièrement dans la presse. C'est le cas dès 1953 dans *Les actualités religieuses dans le monde*: avec le sous-titre « *politique et religion* », le journaliste présente le parti national comme « *le prolongement politique de la communauté afrikaans, c'est-à-dire l'Eglise réformée hollandaise d'Afrique du Sud dont il épouse le principe de suprématie de la race blanche, flambeau de la civilisation chrétienne en Afrique*¹³⁵ ».

Joseph Limagne, dans le dossier que les *Actualités religieuses dans le monde* consacrent à la question en 1977, fait mention de ce même lien. Sans parler de religion d'Etat, il note que trente-cinq des quarante ministres de John Vorster appartiennent à la NGK et fait le constat suivant :

¹³² « *Mais le développement séparé ne peut jamais être promulgué sur la base de considérations égoïstes ; il ne peut être envisagé que dans la mesure où l'on croit que, par ce moyen, les exigences de justice et d'amour pour le prochain seront mieux satisfaites* », in *Les relations humaines à la lumière des Ecritures*, op.cit., p. 18.

¹³³ Maurice PONT, « Spécial Afrique du Sud » (1977), op.cit.

¹³⁴ Daisy DE LUZE, « Des craquements dans l'apartheid » (1984), op.cit., p. 8.

¹³⁵ « Afrique du Sud, racisme pas mort » (1953), op.cit., p. 17.

« L'alliance des chefs politiques et religieux est une constante de son histoire. Grâce à elle, l'un des plus monstrueux systèmes de gouvernement, l'apartheid, peut aujourd'hui se prévaloir de la caution du christianisme¹³⁶ ».

Deux ans plus tard, Joseph Limagne renforce son propos et sa condamnation parlant clairement de la NGK comme d'une « *Eglise politique [...] qui a pour rôle de fournir une caution morale et théologique à la doctrine du développement séparé* ¹³⁷ ». La NGK est présentée comme une Eglise profondément fermée, en lien, d'une part avec le Parti national au pouvoir depuis 1948, et d'autre part avec le *Broederbond* dont 40% du clergé serait membre. Ce triptyque Eglise- parti national- *Broederbond* est une composante essentielle de la société blanche afrikaner et du régime d'apartheid.

Déjà en 1960, un article de Réforme faisait mention du *Broederbond*, une « mystérieuse société [...] destinée à établir une république nationale, Afrikander et calviniste sans lien avec la Grande-Bretagne¹³⁸ ».

Le *Broederbond*, que l'on peut traduire par « ligue des frères », est une société secrète fondée en 1918 à Johannesburg. Née dans un contexte d'incertitude et d'inquiétude au lendemain de la première guerre mondiale, la société regroupe à ses débuts des employés, des policiers et des pasteurs. La société prend rapidement un caractère secret, fonctionnant comme une loge de type maçonnique. Intervenant au départ principalement dans la sphère culturelle, le *Bond* a pour objectif de promouvoir l'*Afrikaans* et la culture afrikaner. De 212 membres en 1927, le *Bond* passe à 1023 membres en 1933¹³⁹. Le recrutement des *Broers*, tous de sexe masculin, calvinistes et d'un niveau social élevé, se fait par cooptation selon des critères très stricts et après une initiation secrète très ritualisée. Au sein des cellules, on travaille à la conservation de la nation boer qui, par sa langue et sa culture, est capable de dominer le pays.

Le Parti national arrive au pouvoir en 1948 : la plupart de ses membres et de ses dirigeants ont aiguisé leur conscience nationaliste au sein du *Broederbond*. Ils y ont intégré l'idéologie du national-christianisme¹⁴⁰ et sont tous fidèles de la puissante NGK, communément présentée comme « le parti national en prière » et comme un cadre ecclésial et religieux donné au parti national.

¹³⁶ *Ibid*, p. 32.

¹³⁷ « Le bastion chrétien du racisme, *ICI*, n°536, 15 mars 1979, p. 39.

¹³⁸ Anne-Marie LABARRAQUE, « L'Afrique du Sud : pays de contrastes et de la peur », *Réforme*, n°791, 14 mai 1960, p. 3.

¹³⁹ *L'Afrique du Sud des Afrikaners, op.cit.* p. 117.

¹⁴⁰ Au début des années 30, le *Broederbond* se structure sous l'autorité des professeurs de l'université de Potchefstroom. C'est au sein de cette même université que va se structurer l'idéologie du national-christianisme.

Christian Piton dans Réforme réalise combien sont étroits les liens qui unissent le parti national au pouvoir et les « « Eglises réformées hollandaises », qui groupent 55% des chrétiens (blancs) du pays, et qui sont et demeurent les soutiens les plus fermes de l'idéologie de l'apartheid¹⁴¹ ».

Cette référence à la responsabilité des Eglises réformées hollandaises sera récurrente dans la presse chrétienne française. Avant d'être présenté comme un système politique mis en place d'une manière institutionnelle en 1948, le système d'apartheid est abordé sous son aspect idéologique, aboutissement d'un national-christianisme véhiculé par le *Broederbond* d'une part et par les Eglises réformées hollandaises d'autre part, NGK en tête.

Pour permettre aux lecteurs de bien comprendre ce « *nationalisme théologisé*¹⁴² », Bruno Chenu cite dans un article de *La Croix* les statuts éloquentes du parti national :

« Le parti se considère comme le mandataire chrétien de la race européenne et fait de ce principe la base de sa politique à l'égard des races non européennes. Conformément à ce principe, il donnera aux races non européennes l'occasion de se développer sur leur territoire, selon leurs aptitudes et leurs capacités naturelles et leur assurera un traitement raisonnable de la part de l'administration du pays, mais est absolument opposé à tout mélange des races européennes et non européennes¹⁴³ ».

La réaction de plusieurs journalistes à la diffusion en langue française en 1977 de la brochure de la NGK « *Les relations humaines à la lumière des Ecritures* » est symptomatique du souci des milieux chrétiens français de réagir à la justification théologique donnée à l'apartheid et au rôle des Eglises hollandaises qui apportent un cadre ecclésial et religieux au système. Les chrétiens français sentent donc qu'il est de leur obligation morale de réagir à une croyance calviniste qu'ils jugent dénaturé. Encore une fois, ce sont les réformés qui, se sentant attaqués plus directement, réagissent avec le plus de profondeur et de véhémence devant le rôle des Eglises hollandaises, en lien avec le Parti national. En plus de réagir à l'apport théologique d'une Eglise à un régime ségrégationniste, les chrétiens dénoncent une collusion entre le politique et le religieux, principe difficile à imaginer dans un pays où la laïcité est une règle fondamentale. Si ce sont des chrétiens qui sont à l'origine de l'apartheid, ce sont des chrétiens qui devront être leurs interlocuteurs afin de les ébranler dans leurs convictions. Une réaction et une prise de position sont donc, pour la plupart des observateurs chrétiens, totalement légitimes.

¹⁴¹ « La résistance à l'apartheid » (1971), *op.cit.*, p. 7.

¹⁴² Bruno CHENU, « Les fondements religieux de l'apartheid » (1978), *op.cit.*

¹⁴³ *Ibid.*

Les journalistes ont ainsi choisi d'informer les lecteurs de la religiosité calviniste imprégnant le système d'apartheid, donnant ainsi le « cadre » au traitement de la question. Ces fondements ecclésiaux et religieux donnés, ils traiteront dans de nombreux articles de l'aspect politique du système, en informant des premières lois instaurant une ségrégation raciale.

5 Le système de l'apartheid : Interprétations d'une idéologie politique

Le concept d'apartheid apparaît dans les milieux nationalistes dans les années 30, au sein de l'université de Stellenbosch. Ce concept de séparation est ensuite repris par les pasteurs de l'Eglise réformée puis par les partisans du docteur Malan (1^{er} ministre de 1948 à 1954) à la fin des années 40. L'apartheid devient alors programme principal du Parti national qui l'institutionnalise et le renforce au cours des années 50.

Dans les années 1945, l'apartheid¹⁴⁴ est présenté par le parti national comme le seul moyen, d'une part d'assurer aux Afrikaners la place dominante qui leur revient et la conservation de leur communauté (*Volk*), et d'autre part de permettre aux autres nations de se développer et de s'épanouir en tant que nations distinctes et indépendantes.

Comme nous venons de le voir, la presse chrétienne réagit aux fondements religieux, historiques et théologiques de l'apartheid. Mais lors de l'arrivée au pouvoir du Parti national en 1948¹⁴⁵, l'apartheid devient système politique, un projet de société qui va régir les relations humaines d'une façon radicale, « *un idéal délirant d'ordonnement du monde, de mise en fiche de la diversité humaine, d'endiguement de la souillure (sexuelle, morale ou politique)*¹⁴⁶ ».

L'objet de cette partie n'est pas de réagir aux réactions des milieux journalistiques chrétiens aux grandes lois de l'apartheid, mais de comprendre quelle fut la compréhension du système d'apartheid comme système de réglementation des relations entre les races et comme

¹⁴⁴ Le mot *apartheid* est attribué au professeur P. van Biljoen en 1935. Ce mot définit alors la politique raciale des Afrikaners. Loin du concept de ségrégation, l'apartheid est alors un principe de « séparation verticale » entre les différents groupes, un moyen donné à chaque nation de se développer séparément. Le terme apparaît pour la première fois publiquement le 26 mars 1943 dans le quotidien nationaliste *Die Burger*.

¹⁴⁵ La victoire des nationalistes fut une surprise. Malan l'emporta avec une très faible majorité et un nombre de scrutins inférieurs à ceux de l'*United Party*. Grâce à un découpage électoral avantageant les circonscriptions rurales (plus conservatrices), le *National Party* obtient 5 sièges de plus à l'assemblée. Malgré tout, cette victoire sera vécue comme une nouvelle preuve de la présence de Dieu aux côtés des Afrikaners.

¹⁴⁶ François-Xavier FAUVELLE-AYMAR : *Histoire de l'Afrique du Sud*, Paris, Seuil, coll l'univers historique, 2005, p. 33.

idéologie. Jusque dans les années 70, la « substance » du système d'apartheid, en tant que système politique globalisant, est présentée à de plusieurs reprises dans la presse chrétienne.

L'étude de la compréhension de l'apartheid par les Français est particulièrement intéressante tant le discours gouvernemental s'attacha à présenter les aspects « bénéfiques » du système. Propagande ou pas, le message gouvernemental fut souvent, dans les premières années de la mise en place institutionnelle du système, le seul à parvenir aux oreilles de la communauté internationale.

5-1 La compréhension du système dans les années 50 : vision stéréotypée...

Quatre journaux seront privilégiés dans cette étude : *Réforme*, *Christianisme au XXème siècle*, *Les Informations Catholiques Internationales* et *La Croix*. Le bulletin de l'Agence *Fides* a également été étudié, servant souvent de source à l'écriture de plusieurs articles parus dans *Les Informations catholiques internationales* ou *La Croix*.

La question sud-africaine est traitée après l'arrivée au pouvoir du Parti national au travers des mutations sociales qui touchent le pays. Ainsi, les effets des premières lois d'apartheid sont présentés sans que l'essence du système ne soit évoquée. C'est ainsi qu'un article de *La Croix* relate, en février 1949, les conflits raciaux entre Noirs et Indiens qui ont ébranlé la ville de Durban du 13 au 17 janvier de la même année. Ces événements donnent l'occasion au journaliste de faire un tableau des différents groupes raciaux présents dans le pays :

« Civilisés de fraîche date, les noirs de l'Afrique du Sud n'ont pas encore un sens très avisé des affaires. Partout ailleurs, ils se heurtent à la concurrence des Indiens, plus intelligents et naturellement doués pour le commerce [...]. Quant aux Européens, tout en regrettant que des innocents aient payé pour les vrais coupables, beaucoup estiment que les Indiens n'ont reçu que ce qu'ils méritaient¹⁴⁷ ».

Selon l'article, les « vrais coupables » sont les Noirs, acteurs de conflits raciaux contre les Indiens qui sont aussi présentés comme ayant « une malhonnêteté plus manifeste¹⁴⁸ »...

Pas de victimisation de la population noire donc ici. Le journaliste dresse un tableau sombre de la situation raciale en Afrique du Sud (taudis, criminalité...) et parle de « causes lointaines¹⁴⁹ » responsables du problème racial mal géré par le gouvernement. L'apartheid n'est donc pas mentionné clairement. Il n'est surtout n'est pas expliqué. Le journaliste parle

¹⁴⁷ « Le conflit racial en Afrique du Sud », *La Croix*, 25 février 1949, p. 3.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

tout de même d'un « *ressentiment qui s'accumulait dans l'âme des noirs*¹⁵⁰ ». Mais de la façon dont ce sentiment est présenté par le journaliste, il n'est pas orienté vers les Blancs mais bien vers la classe indienne.

En 1949, le lecteur de cet article est donc susceptible de comprendre seulement un aspect puisque l'article de *La Croix* parle des effets sans faire mention des causes...

Fides va traiter de la question raciale pour la première fois en 1951. Sous le titre « *Problèmes de races en Afrique australe* », le bulletin répercute les déclarations du délégué apostolique qui se plaint d'une « *certaine désinformation [...], présentant les faits sans objectivité ni compréhension* » :

« *Personne ne niera qu'il y a encore bien des imperfections dans l'édifice de la société sud-africaine, on devrait cependant reconnaître que ces problèmes relèvent en définitive des Sud-Africains eux-mêmes et qu'eux seuls peuvent et doivent en trouver solution*¹⁵¹ ».

L'essence du système d'apartheid n'est pas exposée dans cet article, même si le journaliste reconnaît des imperfections dans le système et que « *l'autorité responsable a manqué de bonne volonté*¹⁵² ». Non seulement le mot « apartheid » n'y apparaît pas et plus que cela, il n'est pas fait mention de la présence des différentes races dans le pays. Le conflit est donc présenté d'une manière abstraite, comme un conflit interne. Le lecteur, peu au courant de la situation hégémonique des Blancs dans le pays, peut croire à un conflit inter-ethnique comme il en existe plusieurs en Afrique.

5-2 ...et vision incomplète : la présentation du « petty apartheid »

Le terme « apartheid » apparaît pour la première fois en 1950 dans *Le Christianisme au XXème siècle* :

« *La politique d'apartheid, qui est le principal point au programme du parti national dont le chef, le docteur Malan, détient le pouvoir, est une tentative de régler définitivement les rapports des blancs et des noirs en les séparant complètement, et en les laissant agir librement, chacun dans son domaine [...]. Ce programme - qui peut sembler utopique - se présente tantôt sous un aspect fort déplaisant (interdiction aux noirs l'accès des chemins de fer, des cinémas, des hôtels, des églises...) mais il*

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ « Problèmes de races en Afrique australe », *Fides*, 31 mars 1951, NF 102.

¹⁵² *Ibid.*

semble que, à d'autres points de vue, il peut offrir aux noirs une possibilité de libération très réelle dans un avenir plus ou moins lointain¹⁵³ ».

Le journaliste semble avoir bien reçu et compris le message gouvernemental visant à justifier l'apartheid. Il sépare ainsi le « petty » apartheid (apartheid mesquin) qui instaure une ségrégation visible dans plusieurs domaines de la vie quotidienne, de l'apartheid territorial qui, selon lui, peut offrir une réelle chance aux populations noires de se développer. L'apartheid, dans ce sens, ne revêt pas un sens oppressif mais bien une chance de libération.

Un article de *La Croix*¹⁵⁴ traite, en septembre 1952, de cette ségrégation mise en place plus particulièrement dans les transports en commun et les débuts d'une désobéissance civique¹⁵⁵. Encore une fois, l'apartheid est présenté dans ses effets et non dans ses fondements.

Alors que le parti national nouvellement au pouvoir érige institutionnellement le régime d'apartheid dès 1950 par la promulgation de lois ségrégationnistes, il est intéressant de constater que rares sont les articles faisant mention de ce nouveau système au pouvoir. Il n'est pas vraiment étonnant que ce soit l'apartheid « mesquin », le plus visible qui soit présenté dans la presse chrétienne française. Pourtant, deux principales lois de l'apartheid, le « *Population Registration Act* » et le « *Group Area Act* » sont promulguées dès 1950¹⁵⁶. Elles ne seront mentionnées dans la presse que 3 ans plus tard.

Quant à la loi interdisant les mariages inter-raciaux promulguée en 1949¹⁵⁷ (*Prohibition of Mixed Marriages Act*), elle ne sera mentionnée qu'en 1952.

La plupart des journaux français répercutent les images de cet apartheid mesquin. Les photos traduisant la séparation stricte entre Blancs et non-Blancs accompagnent ainsi de nombreux articles. Ces aspects les plus « visibles » de l'apartheid, répercutés dans la presse jusqu'à la libération de Nelson Mandela ne peuvent que frapper les lecteurs.

Photo 1 : Illustration du « petty apartheid » : banc réservé aux Sud-Africains blancs

¹⁵³ « Le problème racial en Afrique du Sud », *Le Christianisme au XXème siècle*, n°52, 28 décembre 1950.

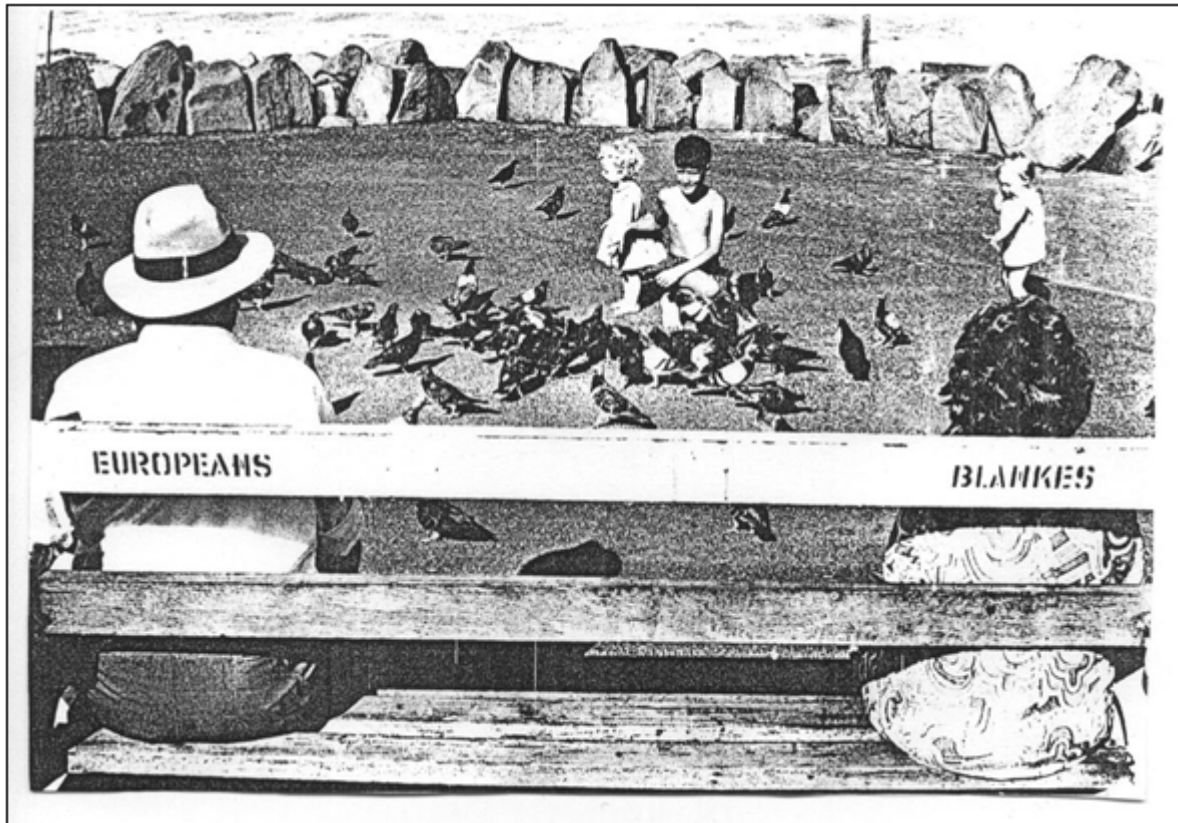
¹⁵⁴ « Un danger pour l'Afrique du Sud », 5 septembre 1952, p. 3.

¹⁵⁵ En juin 1952, une importante campagne de désobéissance civique fut orchestrée par l'ANC qui exhorta ses militants à transgresser les lois ségrégationnistes. Elle s'inspira du *Satyagrahas*, la résistance passive élaborée par Gandhi au début du siècle. A l'issue de cette campagne, plus de 8000 personnes se firent volontairement arrêter. Les images d'une police répressive ne manquèrent pas d'alerter la communauté internationale.

¹⁵⁶ Selon le « *Population Registration Act* », tout individu doit être rattaché à un groupe ethnique qui détermine sa place dans la société. La population est alors séparée en 3 « races » : blanche, métis, indigènes.

Le « *Group Area Act* » définit quant à lui des lieux de résidence séparés pour chacun des groupes raciaux.

¹⁵⁷ En 1950, une seconde loi renforce la première portant sur les mariages inter-raciaux en interdisant les relations sexuelles entre groupes raciaux différents.



Source : *Réforme*, 14 août 1971.

5-3 Les « bienfaits » éventuels d'une ségrégation territoriale : les effets d'une propagande...jusqu'à un certain point

1952 est donc une année tournant dans la compréhension et le traitement de la question sud-africaine. Le 11 juillet, *La Croix* consacre un long article à la situation en Afrique du Sud, se basant sur un article paru dans *Fides* le 5 juillet : avant de parler de la ségrégation en vigueur, l'article fait un tableau de la situation raciale et rappelle la présence des 3 groupes principaux dont la situation a grandement évolué en un siècle :

« Il y a moins d'un siècle, la plupart des Africains étaient encore des sauvages, les Malais des esclaves déportés des Indes orientales hollandaises pour crimes et rébellion, les Indiens des gens de basse caste ; seuls les mulâtres avaient une position sociale, si basse fut elle. Depuis lors, les Africains ont progressé grandement sur la voie de la civilisation, les Malais ont été libérés de l'esclavage et les Indiens sont devenus de riches marchands et commerçants¹⁵⁸ ».

¹⁵⁸ « Les problèmes sociaux et raciaux en Afrique du Sud sont-ils insolubles ? », *La Croix*, 11 juillet 1952, p. 3.

Cette présentation stéréotypée vise sans doute à montrer les différences culturelles existantes entre chaque groupe. Le rapporteur pose ainsi le problème de la difficile cohabitation entre les groupes et présente les Européens comme « *une sorte d'aristocratie dirigeante particulièrement privilégiée*¹⁵⁹ » seule capable d'organiser les relations raciales. Se pose ensuite le problème du « *degré* » de ségrégation à atteindre et les bienfaits possibles d'un tel système.

L'apartheid est présenté comme une « politique du maintien des barrières sociales et économiques pour se protéger des non-Européens », politique « sanctionnée par une pratique plusieurs fois séculaire [...] ¹⁶⁰ ». Le système est donc véritablement compris au sens de ségrégation mis en place à des fins protectionnistes. L'interdiction des mariages mixtes est la parfaite illustration de cette pratique, « nécessaire pour préserver la race blanche ¹⁶¹ ». Ce degré de ségrégation en place en Afrique du Sud ne suscite aucune critique de la part du journaliste. Concernant la ségrégation territoriale, elle pourrait, selon le journaliste, présenter certains intérêts :

« Si la chose était possible, elle faciliterait grandement l'apostolat missionnaire, car les Africains pourraient se développer librement, obéir à leurs propres lois et coutumes, au lieu d'être attirés par l'éclat factice des villes européennes et entraînés loin de leurs villages et de leurs fermes dans les ghettos des grands centres, si malsains pour l'âme et pour le corps¹⁶² ».

L'apartheid permettrait donc bien aux populations non-blanches de se développer et donc de conserver leur identité propre. Cette perception du système est dans la droite ligne de la définition délivrée par le gouvernement nationaliste. La ségrégation n'est pas présentée comme réglant des relations entre groupes dominés et dominants mais comme un système régissant des relations entre groupes, certes différents mais égaux...

Dans le même article, la définition du mot apartheid évolue, passant de « ségrégation » à « développement séparé » :

« C'est-à-dire que tout en admettant les coopérations des blancs et des non-blancs sur le plan économique, ils [les Afrikanders] réduisent le plus possible les contacts sur le plan social et politique. Une telle attitude, quelles que soient les intentions de ses partisans, ressemble beaucoup à ce que les détracteurs communistes qualifient du nom « d'exploitation économique »¹⁶³ ».

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Les problèmes sociaux... » (1952), *op.cit.*

¹⁶³ *Ibid.*

L'apartheid ne serait donc pas un système philanthropique et humaniste... Cette lecture « économique » du système apparaît donc en 1952 dans la presse chrétienne française et se développera constamment : c'est bien un réservoir de main d'œuvre que les Afrikaners veulent constituer, par la mise en place d'une ségrégation territoriale à grande échelle et la formation de foyers noirs.

D'après le journaliste, une ségrégation totale est impossible, et ceci pour 2 raisons : tout d'abord, les Afrikaners sont dépendants des populations non-blanches considérés dans ce cadre comme une force de travail. Ensuite, les non-Européens restent des populations « arriérées », les populations blanches ayant pour but de les aider à se civiliser. La ségrégation devra être ainsi temporaire et « *une participation au gouvernement local et aux droits civiques devrait être accordée aux communautés non-européennes selon leur degré de maturité et de développement [...]*¹⁶⁴ ».

A la lecture de cet article, l'apartheid apparaît en ce début des années 50 comme un système complexe mis en place afin de préserver l'identité des races dans un contexte de séparations. Si des idéaux de pureté et de préservation rentrent en compte, il est clair que le système revêt également un rôle économique.

5-4 Au cours des années 50, des visions critiques

Un ton plus contestataire apparaît dans *Les Actualités religieuses dans le monde* en 1953. Le système d'apartheid est compris comme un système assurant la domination d'un groupe sur un autre :

« Les blancs, par un réflexe coutumier aux colonisateurs et aux Anglo-saxons en particulier, se garantissent d'une offensante promiscuité par toute une série de mesures discriminatoires [...]. Il est cependant bien évident que derrière cette doctrine, il y a beaucoup plus de peur que de philanthropie¹⁶⁵ ».

La mise en place de l'apartheid est perçue comme le système institutionnalisé mettant en valeur une vision inégalitaire des races. Sous prétexte de régler une situation raciale complexe en Afrique du Sud et donc d'éviter des conflits qui seraient inévitables sans lui, l'apartheid est en fait perçu comme un système immoral. L'apartheid « mesquin » décrit en début d'article n'en est encore une fois que la manifestation la plus visible.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ « Afrique du Sud, racisme pas mort », *ARM*, 15 avril 1953, p13 à p. 19.

Plusieurs articles vont ensuite réagir à l'évolution du système au fur et à mesure de la promulgation de nouvelles lois¹⁶⁶. Le 20 janvier 1955, *Le Christianisme au XXème siècle* après avoir présenté l'apartheid « mesquin » en place étend son propos par des considérations bien plus morales :

« [Les populations noires] se sentent profondément atteintes dans leur dignité par toutes sortes d'interdictions qui pèsent sur elles [...]. Devant cette situation, une phrase de Péguy prend la valeur d'un solennel avertissement : « un peuple peut supporter beaucoup de souffrances, de privations de guerres et d'autres calamités, mais il y a une chose qu'il ne supporte pas, c'est l'outrage »¹⁶⁷ ».

Le journaliste sent ainsi monter une contestation et une hostilité chez les populations opprimées, contestation qu'il estime légitime lorsque c'est l'égalité et la dignité des hommes qui sont mis en cause. Il faut donc dénoncer ce « mur de la race » choquant mais surtout complètement illusoire :

« Certains cherchent une solution impossible dans une ségrégation raciale qui voudrait que les uns et les autres n'aient rien en commun, alors que pour toutes sortes de raisons sociales, économiques, morales –auxquelles il faut bien ajouter celle du Salut en J.-C-, la vie des uns est étroitement liée à celle des autres et réciproquement¹⁶⁸ ».

La condamnation du système d'apartheid prend donc une teinte bien plus chrétienne : les hommes, bien que différents, restent dépendants les uns des autres et sont surtout égaux devant Dieu. Tout l'article est construit sur la symbolique du mur et sur *Ephésiens 2,14* :

« C'est lui, en effet, qui est notre paix : de ce qui était divisé, il a fait une unité. Dans sa chair, il a détruit le mur de séparation : la haine¹⁶⁹ ».

Cette condamnation n'est pourtant pas générale dans la presse catholique puisque la même année, un article se contente de présenter le système comme une « politique d'isolement des races poursuivie par le gouvernement actuel. Le but, prétend-on, est de permettre aux 2 races de se développer parallèlement sans se rencontrer¹⁷⁰ ».

La même année, un article de *Réforme* présente les différents visages de l'apartheid. L'auteur de l'article est un spécialiste de la situation raciale sud-africaine, Georges Mabile.

¹⁶⁶ En effet, les lois se sont multipliées dans cette première moitié des années 50 : le *Bantu Authorities Act* (1951) supprime les derniers droits politiques des Africains, le *Reservation of separate Amenities Act* (1953) qui renforce la ségrégation dans les lieux publics. De plus, en 1952, une loi contraint tous les Africains de plus de 16 ans à porter sur eux un « pass », à la fois carte d'identité et certificat de travail. De plus, le *Suppression of Communism Act* (1950) et le *Criminal Law Act* (1953) permettant de punir toutes personnes transgressant les lois rendent toutes tentatives d'opposition impossibles.

¹⁶⁷ « Le mur », numéro spécial, *Le Christianisme au XXème siècle*, 20 janvier 1955.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ « Pretoria, capitale inconnue » (1955), *op.cit.*, p. 5.

L'apartheid entraîne une ségrégation au quotidien (habitats séparés, emplois réservés...), et vise à la conservation de la pureté de la race blanche qui « *se berce de l'illusion qu'un jour, tout finira bien par s'arranger* ». Georges Mabilie n'est cependant pas dupe de la finalité du système :

« Pour lui [l'Africain], « apartheid » veut dire : prendre de l'Africain tout ce qu'on croit assez bon pour le blanc et lui laisser tout ce qui n'a guère de valeur pour l'Européen. Par exemple, le travail bon marché des Africains est ce dont l'Européen a le plus besoin¹⁷¹ ».

Georges Mabilie reste ainsi profondément pessimiste devant la politique de l'apartheid, la qualifiant de croyance « fanatique ». Bien avant que le massacre de Sharpeville en 1960 ne révèle aux yeux de la communauté internationale la brutalité et la violence d'un système, plusieurs chrétiens prédisent une évolution qui ne pourra aboutir qu'à un état de violence, conscients que vexations, injustices et outrages quotidiens ne peuvent pas laisser la population noire passive bien longtemps.

5-5 Années 60 et 70 : critiques et visions édulcorées

L'Afrique du Sud connaît une phase de violence en 1960. Lors d'une manifestation contre le système du *Pass*¹⁷² le 21 mars, 69 manifestants sont tués par la police à Sharpeville¹⁷³. Les craintes des observateurs deviennent donc réalité. Cet événement a-t-il eu un impact sur la compréhension du système d'apartheid ?

Un article de *La Croix*, publié quelques jours avant les événements, critique déjà le système du *Pass* et de sa finalité.

« Ainsi le gouvernement de Johannesburg veut rendre impossible et à jamais tout mélange physique par mariage entre la race blanche et la race de couleur. Dans ce but, nombre de lois ont été votées et mises en vigueur : elles visent toutes à la ségrégation biologique, politique et sociale¹⁷⁴ ».

Réforme réagit le 16 avril 1960. Face à l'horreur de la situation, le journaliste met l'accent sur « *la monstrueuse illusion*¹⁷⁵ » qu'est l'apartheid, système qui permet de faire croire aux blancs qu'ils peuvent empêcher les noirs de « *relever la tête*¹⁷⁶ ». Les effets de l'apartheid comme

¹⁷¹ Georges MABILIE, « En Afrique du Sud, les nationalistes ont les mains libres », *Réforme*, 8 octobre 1955, p. 4.

¹⁷² Le *Pass* (ou *Reference book*) est un livret d'identité que les noirs devaient porter constamment sur eux.

¹⁷³ Les réactions des milieux chrétiens français à cet événement seront étudiées dans le chapitre suivant (partie 4).

¹⁷⁴ « En Afrique du Sud, racisme blanc contre nationalisme noir » (1959), *op.cit.*

¹⁷⁵ « Révolte en Afrique du Sud » (1960), *op.cit.*, p. 8.

¹⁷⁶ *Ibid.*

« *principe de séparation assurant le maintien et la protection de la population blanche*¹⁷⁷ » sont jugés catastrophiques :

« *Dix millions de non-Européens pratiquement sans droits politiques sont à la merci du ministre de l'Intérieur [...]. Il existe des « réserves » où les blancs ne peuvent pas acquérir de terres, mais elles sont surpeuplées. D'autre part, il existe des organisations qui dans des conditions souvent scandaleuses, vont drainer partout la main d'œuvre indigène, dont la rémunération est extrêmement basse. Dans les villes, la ségrégation est très strictement pratiquée, les habitats en particulier sont séparés, allant de la cité coquette au plus atroce bidonville. Pour les non-Européens, la liberté de déplacement est restreinte, comme la liberté d'association, la liberté de commerce, la liberté de travail*¹⁷⁸ ».

Une vision pertinente et complète du système apparaît dans les *Informations Catholiques Internationales* en 1960, donnant une interprétation de l'apartheid, prenant en compte à la fois la psychologie afrikaner et les critères socio-économiques :

« *La masse des Africains, paysans ou petites gens, se fait un devoir réel de maintenir à tout prix les Africains de couleur dans leur condition de servage ou de quasi-servage [...]. Psychologie simpliste, étroite et même bornée, extrêmement têtue et qui tire toute sa vitalité des préjugés aveugles et des convictions subjectives d'un peuple replié sur lui-même depuis des siècles*¹⁷⁹ ».

Une critique du système apparaît dans un article de *Réforme* la même année : même si le journaliste déclare qu'il est impossible de défendre l'apartheid et de « *justifier ce système qui aboutit à organiser l'inégalité entre les hommes*¹⁸⁰ », le propos se fait ensuite plus nuancé : même si l'attitude du gouvernement de priver les populations noires de tous droits politiques et de leur attribuer les salaires les plus bas est insupportable, il faut reconnaître « *qu'un effort social immense a été fait* » et que « *les taudis ont presque totalement disparu et qu'il existe pour la population de couleur des hôpitaux et des services sociaux comme il y en a peu dans le reste de l'Afrique*¹⁸¹ ». Pour illustrer le propos, une photo montre une scène sud-africaine : la discussion entre deux habitants d'un township devant une charmante maison de briques avec petit jardin.

Photo 2 : Maison de briques dans un township d'Afrique du Sud

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ « En union sud-africaine, blancs et noirs face à face » (dossier), *ICI*, 15 juin 1960, p. 11 à 23.

¹⁸⁰ « L'Afrique du Sud : pays des contrastes et de la peur » (1960), *op.cit.*, p. 5.

¹⁸¹ *Ibid.*



Source : *Réforme*, 14 mai 1960.

L'apartheid ne peut donc pas être si mauvais : les noirs en Afrique du Sud sont plus heureux qu'ailleurs en Afrique et les conditions de vie n'y sont pas si mauvaises... Même constat dans *Le Christianisme au XXème siècle* qui remarque que les populations noires peuvent bénéficier de soins médicaux gratuits et de « *services civiles intelligents* »... Le pasteur suisse Junod¹⁸², aumônier des prisons en Afrique du Sud, déplore de la même façon que la situation soit « *faussement présentée* » en citant l'information suivante :

« On dit que 87% des terres est réservé aux blancs qui sont à peu près 3 millions et que le 13% qui reste est occupé par 13 millions de non-européens. Cela est vrai en chiffres, mais on ne dit pas que la moitié des terres « blanches » est faite de déserts improductifs, ou presque improductifs¹⁸³ ».

En 1965, le pasteur Junod demande une situation plus équitable et « une révision de l'attribution des territoires et que soit mis en pratique ce principe d'un consentement général

¹⁸² « Une expérience sud-africaine : 1922-1962 », *Le Christianisme au XXème siècle*, 6 septembre 1962. le pasteur Junod a démissionné de son poste de président de la Ligue sud-africaine pour la réforme pénale en mai 1961. Cette décision est « *intervenue après que les autorités sud-africaines lui eurent signifié [...] qu'il ne pouvait plus assumer l'aumônerie des prisons* », in « le pasteur Junod quitte l'Union sud-africaine », *SOEPI*, n°17, 5 mai 1961, p. 4.

¹⁸³ Pierre BENIGNUS, « Survol d'Afrique », *Le Christianisme au XXème siècle*, 28 juillet 1960.

et volontaire à la répartition des terres¹⁸⁴ ». D'ailleurs, le pasteur ne croit pas en la pérennité de l'apartheid territorial qui ne peut être « qu'un phénomène temporaire qui prépare une toute autre forme politique de relations entre hommes différents, une coopération acceptée par noirs et blancs ». Le problème des terres reste donc en 1965 bien réel, tout comme le manque de liberté des populations non-blanches...

En 1970, une nouvelle vision édulcorée apparaît dans un autre article de *Réforme* :

« Matériellement, les Nationalistes ont fait et font pour les Bantous plus que n'ont jamais fait les Anglais. S'ils empêchent les Noirs de pratiquer de nombreuses professions –les mieux payées- pour les réserver aux Blancs, ils ont construit pour eux des quartiers, décents, coquets, parfois ont fait des écoles, des universités mêmes, des hôpitaux [...]. Les salaires africains sont supérieurs à presque tous ceux des pays indépendants d'Afrique¹⁸⁵ ».

Dans le cas de ces deux articles, l'apartheid territorial passe presque au second plan et la réalité des bantoustans¹⁸⁶ n'est que très peu évoquée, les observateurs chrétiens s'intéressant davantage aux « *petites vexations*¹⁸⁷ » de l'apartheid mesquin.

L'Afrique du Sud, pays industrialisé à la pointe de l'Afrique, a pu paraître préservé de la misère et des états de crise qui touchent la plupart des autres pays d'Afrique noire. Le système d'apartheid n'est donc pas toujours perçu dans son ensemble, c'est-à-dire comme une idéologie profondément inégalitaire et visant à l'exploitation d'une main d'œuvre servile, mais comme un système donnant une réelle chance matérielle aux populations non-blanches de se développer, mais si c'est à l'écart des populations blanches.

Présentant le système comme une chance pour la « *limitation des risques de métissage, vraie crainte du mélange des races*¹⁸⁸ », Michel Honorin, grand reporter, consacre un autre article dans *La Croix* à l'exposé de cet apartheid mesquin. Il décrit (on reconnaît la « touche » télévisuelle du journaliste) une scène qu'il a lui-même vécue dans le cadre de son reportage. Perdu dans Johannesburg, le journaliste demande son chemin à une Indienne. Accompagnant le Français jusqu'à la destination demandée, la femme lui dit qu'elle ne pourra pas aller loin avec lui. D'abord interrogatif, Michel Honorin comprend vite :

¹⁸⁴ « L'Eglise dans le monde : questions raciales », *Le Christianisme au XXème siècle*, 11 mars 1965.

¹⁸⁵ « Afrique du Sud : la puissance et l'absurdité », *Réforme*, 1 août 1970, p. 12.

¹⁸⁶ L'étude des regards et des positions de la presse chrétienne française sur la formation et l'évolution des bantoustans fera l'objet d'une partie complète au chapitre suivant.

¹⁸⁷ « L'Eglise dans le monde... », *op.cit.*

¹⁸⁸ « L'Afrique du Sud, un pays au ban du monde » (1964), *op.cit.*, p. 1 et p. 8.

« Nous n'avons pas parcouru ainsi 50m. Quelques personnes nus regardaient, plus étonnées qu'haineuses. Un policier a traversé Lovely street et a retiré le bras de l'indienne du mien¹⁸⁹ ».

Le récit de Michel Honorin met ainsi bien en évidence la cruauté d'un système qui empêche toute liberté de circulation aux populations non-blanches.

La contestation face au régime d'apartheid s'intensifie dans les années 70. Le système apparaît alors comme une « odieuse oppression¹⁹⁰ » :

« Il s'agit d'une véritable forme d'esclavage (sans les marchés d'esclaves de jadis) à laquelle sont soumises les masses noires de ce pays, malheureusement pour elles, atteintes de ce seul vice : avoir la peau noire »

Le critère économique cohabite donc avec le critère racial. Même définition dans *Réforme* en 1975 où Bertrand de Luze n'est pas dupe de l'effacement progressif des signes visibles et humiliants de la discrimination raciale et affirme avec force le maintien d'un certain « paternalisme, cette espèce de dépendance totale du bantou qui est lié à l'exploitation où il travaille¹⁹¹ ».

Joseph Limagne dans les *Informations Catholiques Internationales* fait le même constat en 1977 : « sous prétexte de respecter le rythme d'évolution de chaque race¹⁹², le but réel de l'apartheid est avant tout de pouvoir disposer de réservoirs de main d'œuvre. Dans ce but, une « législation très compliquée » permet la préservation de la « race élue ». Le journaliste met l'accent sur les effets de l'apartheid les plus condamnables : emplois réservés pour les blancs¹⁹³, interdiction des syndicats, pauvreté engendrant la délinquance. Une réponse est aussi faite aux observateurs qui trouvent pertinents de dire que l'Afrique du Sud est un pays riche et que les populations noires y vivent dans de bonnes conditions :

« Malgré la propagande officielle, la majorité des familles noires vivent en dessous du seuil de pauvreté [...]. Si l'on s'en tient au seul niveau de vie des « Bantous », l'Afrique du Sud figure parmi les pays les plus pauvres du monde¹⁹⁴ ».

¹⁸⁹ Michel HONORIN, « Les blancs ont trop resserré leur étreinte. Ce qui va se passer risque d'être terrible », *La Croix*, 27-28 septembre 1964.

¹⁹⁰ « A propos de l'Afrique du Sud » (1971), *op.cit.*

¹⁹¹ Bertrand de LUZE, « Afrique du Sud : développement séparé : un sursis, à quel prix ? » (Dossier), *Réforme*, 4 octobre 1975, p. 7 à p. 10.

¹⁹² « Afrique du Sud, le racisme aux abois » (1977), *op.cit.*

¹⁹³ En 1957, le parti national lance une politique d'emplois réservés pour les Afrikaners dans les domaines du textile, des industries mécaniques, dans la fonction publique. Ces mesures permirent une nette amélioration des revenus des Afrikaners.

¹⁹⁴ Joseph LIMAGNE, « Afrique du Sud, le racisme aux abois » (1977), *op.cit.*

5-6 Des niveaux de compréhension variables...

L'appréhension du système d'apartheid (et de sa finalité) est donc diverse. Une chose est à noter : si les aspects territoriaux, économiques, sociaux de l'apartheid sont évoqués régulièrement, il est étonnant de constater que les effets politiques du système le sont beaucoup moins (en dehors de l'autonomie et de l'indépendance des bantoustans). En effet, le fait que les noirs soient privés purement et simplement de toute représentation politique et du droit de vote n'est pas toujours mentionné dans la presse et quand il l'est, il n'est évoqué que très rapidement¹⁹⁵.

Dans les années 50, le système a tendance à être compris comme un « simple » système visant à une séparation des races selon des critères de préservation de la race. Les observateurs ont tendance à être réceptif au message gouvernemental selon lequel l'apartheid est une chance donnée à tous les groupes de se développer, mais séparément.

La perception du système a tendance à s'affûter dans les décennies suivantes. Même si certains observateurs continuent à vouloir mettre en valeur les bienfaits du système et les effets positifs sur les populations non-blanches (habitat, santé...), d'autres comme Bertrand de Luze dans *Réforme* ou Joseph Limagne dans les *Informations catholiques internationales* reconnaissent les différents visages du système et sa finalité : l'apartheid incarne une idéologie visant à la préservation d'un peuple, mais il est aussi et surtout un système d'oppression et d'exploitation économique d'une main d'œuvre proche de la servitude, ces deux aspects étant étroitement imbriqués.

L'apartheid territorial caractérisé par la formation des « foyers nationaux » ou « bantoustans » est la résultante de cette conception économique du système d'apartheid : ils représentent avant tout des réservoirs de main d'œuvre¹⁹⁶.

L'étude de la compréhension du système met déjà en évidence une éventuelle manipulation de l'information émanant du gouvernement. Même si nous reviendrons sur la question de la propagande, question qui sera récurrente dans les années 80, il est important de dire que l'éventualité d'un message propagandiste existe déjà dans les années 70. Les Français ne furent pas les seuls « victimes » de cette campagne d'information du gouvernement. En effet, le ministre sud-africain de l'information Connie Mulder élaborera un plan sur 5 ans destiné à

¹⁹⁵ L'exclusion des populations noires de la sphère politique sera évoquée indirectement dans les années 80 alors que des réformes constitutionnelles « amélioreront » la participation des groupes non-blancs à la vie politique. Les populations noires resteront exclus de ces réformes.

¹⁹⁶ L'étude des réactions des milieux chrétiens français à ce processus sera fera l'objet d'une partie dans le chapitre 2 de ce mémoire.

promouvoir l'image de l'Afrique du Sud sur le plan international. Le projet était de s'accaparer des canaux médiatiques (presse écrite, radio, télévision) par des démarches corruptives dans les milieux journalistiques, politiques et universitaires¹⁹⁷. Il est difficile de savoir quelle fut l'ampleur de l'impact de cette campagne dans les milieux journalistiques français. Une chose est sûre : plusieurs plaquettes riches de photos colorées sur papier glacé présentant l'apartheid comme un système de « développement séparé » (maisons « propres » dans les townships, accès à la santé pour tous...) et la société sud-africaine comme harmonieuse et performante furent distribuées en masse dans les bibliothèques, centres de documentation, milieux journalistiques et intellectuels français¹⁹⁸.

Les observateurs qui se penchèrent sur la mise en place de l'apartheid ne restèrent pas tièdes devant ce système de ségrégation raciale. Les raisons et fondements de l'engagement des réformés ne furent pas tout à fait identiques à ceux des catholiques. Des points furent tout de même communs aux engagements des deux confessions : tous réagissent à un système raciste qui bafouait les libertés fondamentales et la dignité des hommes, et qui créait et perpétrait des inégalités raciales en matière sociale, politique et économique...

Les autres raisons de l'engagement des chrétiens varient selon la confession : même si tous réagissent aux liens qui unissent la France à l'Afrique d'un point de vue historique (présence des Huguenots) et économique, ce sont les réformés qui vont être les plus acharnés à noter ces liens et donc affirmer la responsabilité de la famille réformée française et celle de la France au drame qui touche l'Afrique du Sud.

Tous relèvent la justification biblique donnée à l'apartheid et à l'appui des Eglises calvinistes hollandaises au système mais là encore, ce sont les réformés qui témoignèrent le plus de virulence, se sentant directement attaqués dans leur foi. Si l'appui des Eglises réformées hollandaises au régime de Pretoria est insupportable, il fut encore plus difficile pour eux de ne pas réagir à une utilisation de textes bibliques servant à justifier ce système d'apartheid basé sur des notions de peuple élu et de préservation de la race blanche. Si les calvinistes français réagirent au nom de la « grande famille réformée », il est évident qu'ils ne se sentirent pas solidaires des fondements du calvinisme afrikaner influencé par les enseignements de Kuypers.

¹⁹⁷ Afin de financer ce projet, le premier ministre Vorster autorisa son ministre de l'information à prélever des sommes dans la caisse secrète du ministère de la Défense. L'affaire éclata au grand jour en 1978. L'affaire devint le scandale du Muldergate qui entraîna la démission de Connie Mulder et un réel ébranlement au sein du gouvernement.

¹⁹⁸ La bibliothèque des Œuvres pontificales missionnaires (OPM) de Lyon possède plusieurs de ces plaquettes.

La lecture du système d'apartheid s'articule autour de deux aspects essentiels : les observateurs ont retenu la notion de séparation des races et ont réagi unanimement à l'apartheid le plus visible, le « *petty apartheid* » qui régit la ségrégation dans la vie quotidienne des populations non-blanches.

Un deuxième niveau de compréhension est apparu également chez des observateurs plus informés qui ont perçu la mise en place d'un apartheid territorial à grande échelle. Il me semble donc intéressant d'étudier la place que va occuper la question du « grand apartheid » et la formation des bantoustans. Les grandes lois instaurant le système d'apartheid au début des années 50 marquent le début d'une ère historique pour l'Afrique du Sud, ponctuée de phases différentes ponctuées par des événements liés à l'instauration et à l'évolution d'un tel système. Ces événements installeront la question sud-africaine sur la scène médiatique mondiale et susciteront réactions, silences, condamnations, questionnements dans les milieux chrétiens français.

Chapitre II : Réactions aux grandes mutations du système et aux effets de l'apartheid : les étapes d'une prise de conscience

Un peu plus de 50 années séparent l'arrivée au pouvoir du Parti national en 1948 de la libération de Nelson Mandela, événement marquant la fin du système d'apartheid. 50 années durant lesquelles l'apartheid se construisit et s'imposa au sein de toutes les sphères de la société sud-africaine.

Le système s'élabora dans les années 50 par la promulgation des premières lois discriminatoires. Nous reviendrons donc, dans la première partie de ce chapitre, sur cette « construction » du système d'apartheid qui doit trouver son aboutissement dans les indépendances des bantoustans.

Alors que le système régit la vie et l'évolution des populations non-blanches du pays, il limite aussi les libertés des Eglises qui réagissent à une législation visant à limiter l'influence des Eglises missionnaires anglophones dans le pays. Dans les années 50, ces conflits entre les Eglises et le régime seront ainsi souvent rapportés dans la presse chrétienne française. Le

système évoluant et se renforçant, les observateurs français porteront également un regard sur l'évolution des Eglises hollandaises qui servent de caution religieuse au système d'apartheid et qui opéreront un certain repositionnement théologique.

Les quatre dernières parties de ce chapitre décriront la place occupée dans la presse chrétienne française par les grands événements (émeutes de Sharpeville et de Soweto, mort de Steve Biko, mutations du système dans les années 80), la plupart dramatiques et violents, qui vont placer la question sud-africaine sur le devant de la scène médiatique internationale.

1 Perception du « grand apartheid » : du *Population Registration Act* aux indépendances des bantoustans

Le système d'apartheid est compris et décrit comme un système de ségrégation radical dans un but de la préservation du peuple blanc et de l'asservissement des populations non-européennes. Si les aspects les plus visibles de l'apartheid (« *petty apartheid* »), la loi privant les Bantous de leurs droits politiques (1951, *Bantu Authorities Act*) et celle interdisant les mariages mixtes (1949, *Prohibition of Mixed Marriages Act*) sont notées et condamnées unanimement par les observateurs chrétiens français, il est important de s'interroger ici sur le regard porté sur ce qu'il est commun d'appeler le « grand apartheid », autrement dit le projet d'une ségrégation territoriale à grande échelle et la formation, l'autonomie puis l'indépendance de plusieurs « états » noirs.

La promulgation de 2 lois essentielles met en place les cadres d'une séparation des races et leur assignation sur des terres réservées.

1-1 Le Population Registration Act (1950)

En 1950, le *Population Registration Act* implique une séparation rigoureuse entre les groupes raciaux. Chaque Sud-Africain se voit ainsi rattaché à une « race ». La mention de ce rattachement devra figurer sur le fameux *Pass* ou *Reference book*, « carnet » d'identité d'une centaine de pages que le Noir sud-africain devra toujours porter sur lui :

« Une enquête systématique va être menée par des fonctionnaires dans toute l'Union sud-africaine, en vue de donner à chaque habitant une étiquette raciale définitive¹⁹⁹ ».

¹⁹⁹ « Révoltante opération raciale », *ICI*, 15 septembre 1955, p. 6.

3 catégories de population sont alors créées : Blancs, Métis, Indigènes. Plusieurs journalistes français vont d'ailleurs réagir à cette « *classification aléatoire* » obéissant à une règle « *arbitraire*²⁰⁰ ». Le reporter Michel Honorin aboutit à la même réflexion dans *La Croix* en septembre 1964²⁰¹. Les effets dramatiques de la loi sont reproduits en 1980 dans *Réforme*. Sous la forme d'une fable rappelant l'épisode de la Nativité, l'article relate « l'exil » forcé d'un couple dont l'union est interdite, celui d'une femme noire (Marie) et de Joseph, « reclassé » blanc alors que sa famille reste métis :

« *Mais les inspecteurs du bureau de classification raciale fondent leur décision sur l'apparence : la couleur de la peau, le genre de la chevelure, la largeur des narines, la forme de la tête... Parfois leur classification divise les familles : frères et sœurs, parents et enfants étant répartis dans des groupes raciaux différents*²⁰² ».

C'est bien l'incohérence de la classification qui est mise en évidence ici. Certes le principe choque mais ce sont aussi les moyens utilisés pour parvenir à cette classification qui suscitent des réactions outrées²⁰³. La classification raciale telle que l'ont voulue les Afrikaners s'est avérée moins radicale que prévue. En effet, l'imbrication des différentes races entraîna des classifications aléatoires. Pour trancher des cas litigieux, les fonctionnaires utilisèrent une « *opération technique qui consiste à mesurer les indices crâniens et la nature de la chevelure*²⁰⁴ ». Si le peigne restait dans la chevelure, la personne était classée parmi les Métis. Sinon, elle était Blanche... C'est bien à ce procédé rudimentaire que fait référence l'article de *Réforme* précité.

1-2 Le *Group Area Act* (1950), un territoire pour chacun

Une deuxième loi, pierre angulaire du système vient compléter celle réglant la classification de la population. Le *Group Area Act* de 1950 définit des zones de résidence obligatoires pour chacun des groupes raciaux prédéfinis²⁰⁵. Cette loi a pour but de régler les lieux de résidence dans les zones blanches et surtout de stopper l'urbanisation des populations noires. La

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Michel HONORIN, « La redoutable solution de M. Verwoerd : les « Etats bantous » », *La Croix*, 29 septembre 1964, p. 1 à 8.

²⁰² Bokwe MAFUNA, « Et ils le nommèrent Jésus... », *Réforme*, 20 décembre 1980, p. 6-7.

²⁰³ D'une manière générale, est dite « Noire une personnes qui est, ou est généralement acceptée, comme membre d'une race aborigène ou d'une tribu d'Afrique. Est dite Blanche une personne qui est d'aspect blanc et qui n'est pas acceptée comme métisse. Les Métis quant à eux sont ceux qui n'ont été rattachés à aucune des 2 autres catégories » in Paul COQUEREL : *L'Afrique du Sud des Afrikaners*, *op.cit.*, p. 185.

²⁰⁴ « Révoltante opération raciale » (1955), *op.cit.*, p. 6.

²⁰⁵ Cette loi prend la suite du *Native Urban Areas Act* de 1923 qui assignait déjà aux Africains des quartiers réservés.

promulgation de cette loi et sa réalisation entraînent des déplacements forcés de populations qui soulevèrent là encore des réactions dans la presse chrétienne française. C'est ainsi le cas dans les *Actualités Religieuses dans le Monde* qui, en novembre 1954, parlent d'une mesure « spectaculaire » pour caractériser un déplacement de populations à Johannesburg, une véritable « opération sanitaire » :

« Les 60 000 noirs qui y vivaient jusqu'ici devaient être arrachés à leurs modestes foyers et relégués presque sans moyens d'existence dans les bidonvilles²⁰⁶ ».

Ces classifications, les déplacements de populations sont des sujets récurrents dans la presse chrétienne française durant les années 50. Avec l'arrivée au pouvoir d'Hendrik Verwoerd en 1958, le système d'apartheid entre dans une nouvelle phase. Alors que l'apartheid visait davantage à la préservation de la race blanche dans les années 50, une nouvelle orientation est donnée au système. L'apartheid se traduisant alors par « développement séparé » (*aparte ontwikkeling*), traduisant une nouvelle orientation de la politique de Verwoerd, une « chance » donnée aux populations noires de se développer. Afin de répondre à cette nouvelle vision de la séparation des races, Verwoerd propose la création des bantoustans, « puzzle de terres éparpillées sur la carte sud-africaine²⁰⁷ », « constellations d'Etats²⁰⁸ », « colonies » destinées à devenir autonomes puis indépendantes²⁰⁹. La finalité du projet est de créer une Afrique du Sud blanche, alors que l'ensemble de la population noire sera incorporé à l'un des bantoustans selon des critères culturo-linguistiques prédéfinis²¹⁰. Les limites de ces territoires seraient calquées sur les « réserves noires » établies en 1913 (7,8% de la surface du territoire de l'Union) puis redéfinies en 1936 (13% de la surface)²¹¹. En partant d'une politique de ségrégation, le système d'apartheid se présente dorénavant comme une politique de préservation, une chance donnée aux groupes raciaux de se développer selon son identité propre.

²⁰⁶ « Une mesure raciste spectaculaire coïncide avec la démission de Malan », *ARM*, 1 novembre 1954, p. 8.

²⁰⁷ Joseph LIMAGNE, « Afrique du Sud, le racisme aux abois » (1977), *op.cit.*, p. 32.

²⁰⁸ Joseph LIMAGNE, « Le bastion chrétien du Christianisme » (1979), *op.cit.*, p. 39.

²⁰⁹ Initialement, le gouvernement décida de la formation de 10 bantoustans correspondant à la géographie d'implantation des ethnies présentes sur le territoire : Tswana (bantoustan du Bophutatswana), Nord-Sotho (Lebowa), Sud-Sotho (Qwaqwa), Zoulou (Kwazulu), Swazi (Ka Ngwane), Xhosa (Transkei et Ciskei), Venda (Venda), Ndebeles (Kwandebele) et les Tsonga-Shangaan (Gazankulu).

²¹⁰ Dès 1954, « le rapport Tomlinson » commandé par Verwoerd présenta un état exhaustif des « réserves » déjà existantes dans le but de les réhabiliter. Tomlinson informa ainsi le gouvernement de l'état de délabrement des terres en expliquant que la réussite des « homelands » serait possible dans les 50 prochaines années si l'Etat était prêt à réaliser des investissements colossaux pour permettre un développement économique (installation d'industries) et administratif. Hendrik Verwoerd désira maintenir ce projet colossal tout en jugeant que l'investissement demandé par Tomlinson était trop onéreux et que la tâche serait réalisable à moindre coût...

²¹¹ En effet, le Parti national s'est appuyé sur les tracés des territoires qui avaient été définis par les lois de 1913 (*Native Land Act* qui attribue aux populations noires des terres sur 7% de la surface de l'Union) et de 1936 (*Native Land and Trust Act* qui étend la surface des réserves à 13%).

En 1959, le *Promotion of Bantu Self Government Act* décrète la formation des 8 « unités nationales » (avant la formation de 2 bantoustans supplémentaires).

Des réactions à ce projet apparaissent bien avant la promulgation de cette loi. Dès 1950, un article dans *Le Christianisme au XXème siècle* fait une lecture assez positive de ce projet de « réserves », compris comme une bonne opportunité pour les populations noires de jouir d'une « certaine autonomie » et d'une « possibilité de libération très réelle dans un avenir plus ou moins lointain²¹² ». Cet article est une bonne illustration d'une appréhension « édulcorée » du système des bantoustans tel qu'il fut présenté par le gouvernement. Il faudra attendre 1955 pour lire dans la presse chrétienne française et l'hebdomadaire *Réforme* une première réaction au projet, ce dernier étant jugé comme étant complètement irréaliste :

« L'Africain ne prend pas au sérieux l'idée que dans « ses territoires propres », il puisse jouir des droits qui sont ceux de l'Européen ailleurs. Les prétendues « réserves indigènes », les prétendus « territoires dévolus aux indigènes » sont des territoires européens et ne sont pas destinés à devenir pleinement la propriété des noirs en sorte qu'ils s'y sentent chez eux²¹³ ».

Georges Mabilie n'est pas dupe : il n'y a pas d'intention philanthropique derrière ce projet. L'auteur rappelle que le Blanc sud-africain ne peut pas se séparer d'une main d'œuvre bon marché qu'il trouve au sein de la population noire. L'indépendance de ces territoires ne sera qu'illusoire et la dépendance économique demeurera. Un article de *La Croix* met également en évidence le maintien d'une « coopération des Blancs et des non-Blancs sur le plan économique » alors que les Afrikanders « réduisent le plus possible les contacts sur le plan social et politique²¹⁴ ». Bien que le journaliste voit que ce projet est difficilement réalisable, il émet un souhait :

« Si la chose était possible, elle faciliterait grandement l'apostolat missionnaire, car les Africains pourraient se développer librement, obéir à leurs propres lois et coutumes, au lieu d'être attirés par l'éclat factice des villes européennes et entraînés loin de leurs villages et de leurs fermes dans les ghettos des grands centres, si malsains pour l'âme et pour le corps²¹⁵ ».

La préservation des populations non-blanches loin des centres urbains où règne l'immoralité serait donc possible grâce à la formation des bantoustans, sortes de « conservatoires » pour des ethnies restées proches de l'état de nature... Concernant l'apostolat, il est compréhensible

²¹² « Le problème racial en Afrique du Sud » (1950), *op.cit.*, p. 569.

²¹³ GEORGE MABILIE, « En Afrique du Sud, les nationalistes... » (1955), *op.cit.*, p. 4.

²¹⁴ « Les problèmes sociaux et raciaux... » (1952), *op.cit.*, p. 3.

²¹⁵ *Ibid.*

que cette solution ait pu paraître positive à une époque où les missionnaires catholiques étaient loin d'être les bienvenus en Afrique du Sud²¹⁶.

1-3 Dans les années 60, des condamnations presque unanimes

La vision positive de l'article du *Christianisme du XXème siècle* et celle plus critique de *Réforme* exprimée cinq ans plus tard, sont parfaitement représentatives des lectures qui vont être faites du système des bantoustans jusqu'aux dates des premières indépendances, ces dernières suscitant des condamnations presque unanimes dans la presse. Si certains observateurs français condamnent la constitution de ces « foyers nationaux », d'autres, jusque dans les années 70, verront dans ce projet une solution possible aux problèmes raciaux, une réalisation tout à fait louable capable de permettre un développement autonome aux populations non-blanches.

Les années qui suivent la promulgation de la loi de 1959 sont aussi celles des interrogations de la part des observateurs français. C'est l'aspect grandiose du projet qui étonne, projet tellement grandiose qu'il semble irréalisable : il faudrait y développer l'agriculture et l'industrie minière, y créer de nouvelles villes... Financièrement, le gouvernement pourra-t-il mener à bien ce projet coûteux ? Si l'aspect économique donne au projet un caractère illusoire (« comment l'industrie des blancs pourra t-elle se maintenir à l'avenir sans la main d'œuvre noire²¹⁷? »), le journaliste de *La Croix* en 1960 s'interroge également sur l'impossibilité d'une telle réussite d'un point de vue humain, persuadé « qu'un déplacement total de la population noire n'est pas possible²¹⁸ ». Le même constat est fait dans les *Informations Catholiques Internationales* la même année, « plan hardi et coûteux [...], moyen radical de réaliser la séparation qu'on veut absolue²¹⁹ ». Le ton se fait ici plus incisif, soulevant le silence qui a accompagné les applications du *Group Area Act* qui, à cause de son caractère politique, n'a suscité que des déclarations générales et peu convaincantes de la part des évêques sud-africains.

Le projet du grand apartheid apparut donc très rapidement comme utopique. Il est vite compris que placer 80% de la population noire sur 13% des terres sera tâche impossible. De plus, les terres attribuées aux populations noires sont parmi les plus pauvres du pays. Un

²¹⁶ Le gouvernement nationaliste rendit en effet difficile la présence missionnaire catholique en Afrique du Sud et notamment le travail des missionnaires en matière d'éducation. Les effets de l'apartheid sur la présence missionnaire anglophone seront étudiés dans le chapitre suivant.

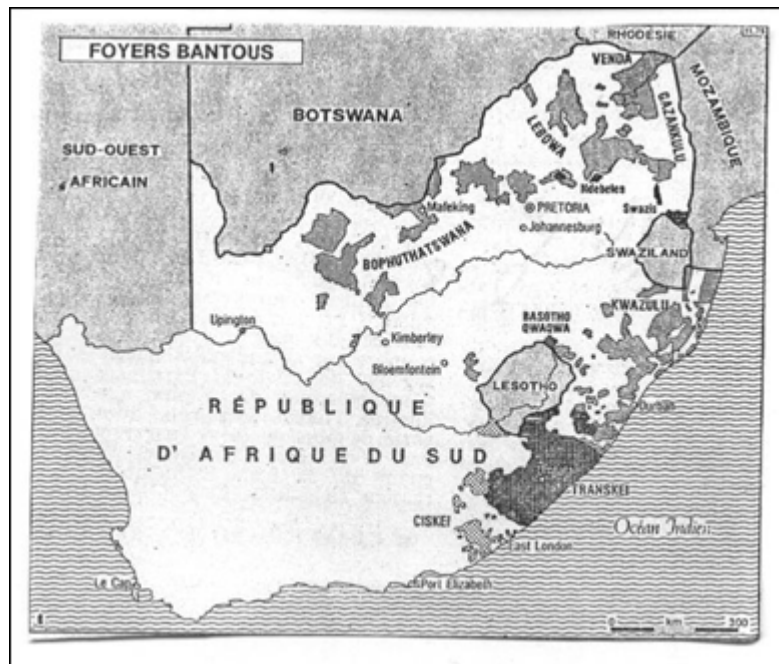
²¹⁷ « Le drame des races en Afrique du Sud », *La Croix*, 5 mai 1960.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ « En Union sud-africaine : Blancs et Noirs face à face » (1960), *op.cit.*

aspect rend le projet encore plus irréaliste puisque les bantoustans sont loin de former des entités territoriales uniformes et cohérentes et se présentent tous sous la forme de plusieurs parcelles disséminées telles des « *constellations d'Etats*²²⁰ ». Dans son numéro du 8-9 mai 1960, *La Croix* revient sur la formation des bantoustans et reproduit, pour rendre le propos plus concret, une carte des unités formées au sein du pays.

Photo 3 : Carte des principaux foyers bantous (projets, 1960)



Source : *La Croix*, 8-9 mai 1960.

De plus, l'écrasante majorité des hommes noirs, ressortissants des bantoustans, vivent dans des zones blanches urbaines où ils trouvent un emploi. Les bantoustans deviennent ainsi des zones principalement peuplées de personnes âgées, femmes et enfants et donc des zones économiquement peu actives. Enfin, les bantoustans, doivent être des territoires ethniquement cohérents basés sur des traditions rurales et ethno-linguistiques identiques. C'est loin d'être le cas dans la réalité : d'une part, le découpage territorial arbitraire n'est pas représentatif de données culturelles cohérentes et d'autre part, la mise en place des bantoustans est loin d'empêcher un exode rural, cassant les cellules familiales dans les campagnes et entraînant des effets sociaux désastreux concernant les conditions de vie des hommes dans les quartiers réservés des villes.

²²⁰ Joseph LIMAGNE, « Botha applique la doctrine de la sécurité nationale », *ICI*, 15 décembre 1979, p. 39. Le Kwazulu comprenait par exemple 48 parcelles, le Ciskei 15.

1-4 Réactions aux effets sociaux, économiques et politiques du « grand apartheid »

Le travail migrant, la perte de citoyenneté, les déplacements de populations, les « blanchiments²²¹ » de zones, les réimplantations qui vont se dérouler tout au long des années 50 convainquent progressivement les observateurs de la gravité de la situation. Le journal *La Croix* en 1964 décrit la situation alarmante, faisant un parallèle avec la « *solution finale, déjà employée aux Etats-Unis pour le règlement du problème indien lors de la conquête de l'ouest, puis reprise à notre siècle par d'autres dont on n'évoque pas volontiers le souvenir*²²² ».

C'est aussi dans cet article qu'apparaît pour la première fois la notion d'exclusion qu'induit le « grand apartheid », même si la question de la citoyenneté (que perdra toute personne noire rattachée à un bantoustan) n'est pas encore évoquée :

« Cette loi, le « *Group Area Act* » prive, en effet, les Africains nés dans les zones blanches de leur droit actuel d'y séjourner, et tente de transformer en étranger de passage ceux qui travaillent hors des réserves²²³ [...] ».

Les 2 lois du *Group Area Act* et du *Bantu Self Government Act* visent donc au même but, celui d'assigner une zone d'habitation arbitraire aux populations noires, les zones blanches ne devenant pour elles que des zones de transit et de travail. En 1970, le *Bantu Homeland Constitution Act* impose à tout Africain son rattachement à l'un des 10 Bantoustans selon des critères linguistiques, le lieu de naissance et de résidence. Christian Piton, dans un article de *Réforme* en 1971, réagit, sans la nommer, à cette nouvelle loi sur la citoyenneté, percevant bien que l'indépendance totale des bantoustans est une illusion puisque l'économie sud-africaine aux mains des blancs ne pourra pas se passer d'une main d'œuvre noire. Reste que « *le système implique que les Africains résidant dans les zones « blanches » soient finalement tous, sans exception, privés des droits de résidence permanente*²²⁴ ». Ainsi, les impératifs économiques entraîneront forcément une dépendance réciproque entre Afrique du Sud blanche et Etats noirs.

Réforme consacre un article en novembre 1978²²⁵ à la description des effets sociaux de l'apartheid territorial sur les populations noires. Alors que l'auteur de l'article, le pasteur

²²¹ M. HONORIN, « La redoutable solution... » (1964), p. 1.

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*

²²⁴ Christian PITON, « La résistance à l'apartheid » (1971), *op.cit.*, p. 7.

²²⁵ Alain PERROT, « Les bulldozers passeront-ils sur Crossroads ? », *Réforme*, 4 novembre 1978, p. 10.

suisse Alain Perrot affirme que le but du gouvernement, par l'instauration du travail migrant, est d'annihiler toute vie de famille pour des millions d'Africains, une longue description est faite de la vie des travailleurs noirs dans de sinistres « *hostels* » urbains alors que leurs femmes et enfants vivent seuls dans les « réserves » 49 semaines par an.

La plupart des observateurs perçoivent également les effets politiques du processus sur les populations blanches. L'exclusion de la population noire par la perte de leur nationalité et la formation d'une Afrique du Sud blanche sont deux réalités apparaissant dans la presse chrétienne dès les années 70, ces réalités soulevant craintes et protestations :

« Une fois que tous les homelands auront accédé à l'indépendance, tous les noirs ayant une nation – donc une nationalité- seront des étrangers en République d'Afrique du Sud. Ainsi se précise le rêve obstiné d'une communauté blanche, allégée de tous les noirs, dûment installés dans leurs foyers nationaux, et cependant apportant leur force de travail à bon marché²²⁶ ».

La perversité d'un système faisant des populations noires « *des étrangers dans le pays où ils ont travaillé et à la richesse à laquelle ils ont très fortement contribué*²²⁷ » sera ainsi sans cesse rappelée, dans la presse réformée comme dans la presse catholique, et ceci particulièrement lors des premières indépendances des bantoustans. Quelques mois avant l'indépendance du Transkei et quelques jours après le premier jour des émeutes de Soweto (16 juin), Noël Darbroz dans *La Croix*, après avoir dressé le bilan humain des émeutes (140 morts), condamne avec violence la formation des bantoustans, faisant une comparaison brutale :

« Les bantoustans sont en fait d'immenses camps de concentration où sont d'abord refoulés systématiquement les, femmes, les enfants, les vieillards, les handicapés, les indésirables, les sous-emplois, et où l'on vient chercher pour des salaires de misère des travailleurs qui, ailleurs, ne pourront vivre que dans des cités-dortoirs comme Soweto qui leur sont réservées²²⁸ ».

Quelques jours après les émeutes de Soweto, Noël Darbroz exprime son malaise : difficile, dans un tel contexte, de croire en un discours gouvernemental présentant une vision positive des bantoustans...

Joseph Limagne dans les *Informations Catholiques Internationales* en 1977 dresse lui aussi un tableau peu optimiste de la situation et tente de démontrer, en usant d'un ton quelque peu cynique, que le but du système des bantoustans est surtout d'ordre économique :

²²⁶ Daisy DE LUZE : « Afrique du Sud : le prix de l'espérance », *Réforme*, 4 mars 1978, p. 7.

²²⁷ « Afrique du Sud, « et les pierres crieront » (1976) », *Réforme*, *op.cit.*, p. 3.

²²⁸ Noël DARBROZ, « La rencontre Kissinger-Vorster et l'explosion de la poudrière sud-africaine », *La Croix*, 24 juin 1976, p. 3.

« Non, l'in vraisemblable découpage des homelands²²⁹ n'est pas le fruit du hasard. Et les beaux principes du développement séparé ne jettent - hélas ! - que de la poudre aux yeux. En fait, la création des « foyers bantous » est une manœuvre destinée à exclure les Noirs de la plus grande partie des bénéfices de la croissance pour permettre aux Blancs d'en profiter. Au fur et à mesure que les « nations » africaines accèdent à l'indépendance, leurs ressortissants deviennent les étrangers en Afrique du Sud²³⁰ ».

Les condamnations des observateurs chrétiens se renforcent un peu plus dans les années 80, condamnations renforcées par le rejet du Conseil de sécurité de l'ONU²³¹ de reconnaître la nouvelle Constitution sud-africaine intégrant ce processus de dénationalisation.

« En vérité, cette pratique de déchéance de la nationalité constitue la composante fondamentale de la nouvelle Constitution du gouvernement Botha, rejetée par le Conseil de sécurité de l'Union le 17 août 1984 [...]. En effet, la R.S.A refuse d'accorder aux nationaux de ces Etats un statut et un traitement sans discrimination, ce qui est une entorse aux principes de la législation internationale concernant les étrangers²³² ».

Ce processus est considéré comme allant à l'encontre des droits fondamentaux de l'homme et les futures indépendances de ces Etats nationaux ne compenseront pas une telle perte. Si le but politique de ce processus est condamné, Georges Mabile s'attache à rappeler que les moyens utilisés pour y parvenir reflètent bien que la volonté gouvernementale est de maintenir les populations noires dans leur infériorité :

« Enfin, les Noirs font l'objet d'un traitement inhumain et brutal lors de leur transfert et de leur réinstallation par les autorités de l'administration sud-africaine [...]. Les Noirs ne font plus partie de la nation sud-africaine : ils peuvent donc être soumis à un traitement inférieur... « Dénationalisation » et déshumanisation sont l'avant et le revers d'une même monnaie²³³ ».

Les années 80 sont donc globalement les années de la prise de conscience de l'engagement de l'Afrique du Sud dans un processus perçu comme violent, pervers et surtout anti-démocratique, excluant les populations noires de la vie politique et par extension de leur propre pays.

Cependant, la compréhension du système des bantoustans par les observateurs et journalistes chrétiens français n'est ni uniforme ni linéaire : plusieurs regards et positions (parfois au sein

²²⁹ Le terme « homeland » apparaît au début des années 70 pour désigner le bantoustan.

²³⁰ Joseph LIMAGNE, « Afrique du Sud : le racisme aux abois » (1977), *op.cit.*, p. 33.

²³¹ La Résolution 554 du 17 août 1984 se déclara « convaincue que la prétendue « nouvelle Constitution » approuvée le 2 novembre 1983 par l'électorat exclusivement blanc de l'Afrique du Sud maintiendrait le processus de dénationalisation de la majorité africaine autochtone, la privant de tous les droits fondamentaux et renforcerait encore l'apartheid faisant de l'Afrique du Sud un pays réservé aux blancs ».

²³² Georges MABILLE, « Etre noir en Afrique du Sud : apatrides », *Réforme*, 13 octobre 1984, p. 2.

²³³ *Ibid.*

d'une même rédaction) s'affrontent et alternent au cours des années. En effet, on note la persistance d'un regard positif et peu critique de la part de certains observateurs tout au long des années 70. S'il est compréhensible que certains observateurs aient été sensibles dans les années 50 au discours gouvernemental basé sur l'autonomisation, il est étonnant qu'une compréhension positive du système persiste dans les années 70 alors que plusieurs événements (déplacements de population massifs, massacre de Sharpeville, émeutes de Soweto...) démontrent le caractère toujours répressif et anti-démocratique du régime de Pretoria.

Un article de *Réforme* en 1970 présente ainsi les bantoustans comme une solution capable de permettre, dans une certaine mesure, le développement des populations noires. Le sous-titre « *les bantoustans : une solution ?* » est d'ailleurs évocateur, tout comme l'exposé suivant :

« *La politique des bantoustans ne saurait résoudre le problème noir, mais si elle était pratiquée avec libéralisme, il semble qu'elle pourrait néanmoins favoriser l'évolution, la prise de conscience, de responsabilité, de dignité des populations africaines et entraîner un certain respect mutuel*²³⁴ ».

Certes le journaliste reste dans l'expectative, affirmant que la solution ne peut pas être immédiate et qu'il « *faudra certainement du temps et des étapes*²³⁵ ». Le système des bantoustans est donc perçu comme un cadeau, une main tendue vers les populations noires, l'inverse d'un « *ghetto hautain et sans issue*²³⁶ » représenté par l'apartheid « mesquin » que le journaliste a critiqué en début d'article. Un article des *Informations Catholiques Internationales* parle quant à lui « *de l'apparition de chefs de valeur*²³⁷ » dans les bantoustans, un nouvel espoir pour les Noirs qui peuvent (enfin) disposer d'un pouvoir politique.

François Malan dans un article du *Christianisme au XXème siècle* remarque aussi la mutation positive que connaît l'Afrique du Sud à la suite de la création des bantoustans :

« *Les missions de développement pour les « Bantoustans », ces nouveaux « Etats » africains d'une « Fédération Australe », sillonnent l'Europe avec des méthodes et des moyens qui rappellent ceux de l'Irlande ou du Danemark. Et même comme à Crossroads*²³⁸, bidonville du Cap, la discussion et non plus la force, s'est imposée²³⁹ ».

²³⁴ « Afrique du Sud : la puissance et l'absurdité » (1970), *op.cit.*, p. 12.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ « Tandis que la répression s'intensifie contre les Chrétiens, les Noirs commencent à prendre conscience de leur identité », *ICI*, 15 janvier 1974, p. 28-29.

²³⁸ *Réforme* fit référence à Crossroads alors qu'il soit question que ce bidonville soit rasé et sa population « déportée » vers un bantoustan. Voir « Les bulldozers passeront-ils sur Crossroads ? », *Réforme, op.cit.*, p. 10.

²³⁹ François MALAN, « Le deuxième trek », *Le Christianisme au XXème siècle*, 25 juin 1979, p. 3.

Le journal *Réforme*, plus qu'aucun autre, se fait donc l'écho d'une multitude de regards au sein de sa rédaction, révélant les différentes lectures d'un programme et d'un discours gouvernemental à la prose subtile. Il serait exagéré de dire que ces observateurs ont été partisans d'un régime mettant en place un système profondément raciste. Disons plutôt qu'ils furent dans une certaine mesure les victimes d'un discours gouvernemental affirmant les bienfaits du système des bantoustans sans en préciser les conséquences sociales, politiques, économiques sur les populations noires.

1-5 L'indépendance du Transkei

Une certaine unanimité dans les regards apparaît dans la presse chrétienne française au moment où les premiers bantoustans débute le processus qui doit les mener vers l'indépendance.

Le premier bantoustan à apparaître nominativement dans la presse est le Transkei. Le bantoustan acquiert son indépendance le 26 octobre 1976 et c'est *Réforme*²⁴⁰ qui fait mention de l'événement pour la première fois. Avant de parler des répercussions de cette indépendance dans la presse, un article des *Informations Catholiques Internationales*²⁴¹ se fait l'écho de la mise en place du premier gouvernement du Transkei. Un article de *La Croix* daté de 1964, soit une année après l'autonomie de l'Etat, est également consacré au Transkei. Le reporter Michel Honorin y fait une description nuancée de la situation : si le journaliste britannique qui l'accompagne lui précise bien que le projet de bantoustan est destiné « à contrôler et à canaliser l'ensemble de cette main d'œuvre dans le sens qui convient²⁴² », lui s'attache à constater les efforts faits en matière d'éducation ou de santé. Mais déjà en 1964, Michel Honorin suspecte une certaine manipulation induite par les efforts faits pour présenter un tableau positif du Transkei : alors qu'il visite un magasin aux étagères « fournies », il constate que le registre d'accueil est rempli de signatures, témoins du passage d'un grand nombre de journalistes étrangers, dont un certain nombre de français... Une question apparaît alors en filigrane : s'agit-il d'un « magasin modèle²⁴³ » dans un Etat modèle ?

²⁴⁰ Daisy DE LUZE, « 26 octobre 1976 : indépendance du Transkei : la spoliation », *Réforme*, 23 octobre 1976, p. 16.

²⁴¹ « Le premier gouvernement bantou est constitué », *ICI*, 15 juin 1959, p13-14. En effet, si le Transkei acquiert son autonomie en 1963, il fut doté d'une assemblée dès 1959.

²⁴² Michel HONORIN, « La redoutable solution... » (1964), *op.cit.*, p. 8.

²⁴³ *Ibid.*

Ces 2 articles sont les deux seuls à paraître sur le Transkei avant 1976. Il est intéressant de noter qu'aucune revue dépouillée n'a fait mention de l'autonomie du Transkei qui eut lieu en 1963.

Il n'en est donc pas de même lors de l'indépendance du territoire, événement qui fait l'objet de plusieurs articles. Noël Darbroz dans *La Croix* profite de la future indépendance du Transkei pour dresser un tableau critique de la situation, mettant lui aussi en évidence les raisons économiques de la mise en place des bantoustans :

« Alors que la prochaine accession du Transkei à l'indépendance en octobre prochain devrait consacrer un relatif succès à cette politique qui s'inspire directement de l'apartheid, les bantoustans étant en réalité un réservoir bon marché d'une main d'œuvre de 16 millions de noirs au service de 4 millions de blancs²⁴⁴ ».

Réforme consacre un long article sur le Transkei trois jours avant la date officielle de son indépendance. Dans la volonté de « faire écho à bien d'autres cris d'alarme²⁴⁵ », l'article reproduit le mémorandum de la commission « Justice et Paix²⁴⁶ » et Daisy de Luze fait part longuement de ses inquiétudes face à cette « politique de ségrégation de races qui entraîne, en fait, la spoliation des noirs d'Afrique du Sud²⁴⁷ ». Le caractère inéluctable du processus ne peut susciter que des constatations effarées : non seulement le Transkei « ne possède aucune des ressources minières qui font la richesse d'Afrique du Sud²⁴⁸ » mais les effets politiques et économiques de cette indépendance sont les plus choquants :

« On ne peut pas imaginer coup de balai plus radical et plus efficace pour débarrasser l'Afrique du Sud blanche de tous les noirs ! [...] Ainsi les « improductifs » (femmes, enfants, vieillards) sont parqués aussi loin que possible des zones blanches, pendant que les « productifs » assurent, par la force de travail qu'ils représentent, l'expansion économique de l'Afrique du Sud, tout en restant à leurs places d'êtres inférieurs, sans droits ni racines²⁴⁹ ».

Le *Christianisme au XXème siècle* rapporte également le passage à l'indépendance du Transkei. Alors qu'un premier article le 25 octobre 1976 se contente de résumer le contenu du mémorandum²⁵⁰, un deuxième article dresse quelques jours plus tard un tableau du Transkei, rappelant qu'il se situe sur une des zones les moins développées du pays. L'auteur s'arrête

²⁴⁴ « Une peau de chagrin : l'Afrique australe blanche » (dossier), *La Croix*, 24 mars 1976, p. 8-9.

²⁴⁵ Daisy de LUZE, « 26 octobre 1976... », *op.cit.*, p. 16.

²⁴⁶ Je reviendrai sur ce mémorandum et les différentes mobilisations dans la deuxième partie de ce mémoire.

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ André LAZERUS, « L'indépendance du Transkei », *Le Christianisme au XXème siècle*, 25 octobre 1976, p. 4.

plus longuement sur l'organisation politique du Transkei et constate « *l'apparente démocratie des assemblées* » en affirmant que « *les droits de liberté d'expression, de réunion et de déplacements ne sont pas garantis*²⁵¹ ». Le journaliste rapporte également le contexte qui fut celui des élections du 29 septembre 76, élections qui furent faussées par l'arrestation des opposants orchestrée par celui qui deviendra premier ministre, Kaiser Matanzima.

Régis Faucon, dans *La Croix*, a nourri les mêmes doutes concernant l'aspect démocratique du nouvel état affirmant que « *toute manifestation est noyée dans le sang*²⁵² ». Il suffit de lire la description faite du premier ministre Kaiser Matanzima²⁵³, « *despote, [...] chef coutumier avec appareil*²⁵⁴ » pour comprendre que la vision du Transkei est celle d'un « *Etat fantoche*²⁵⁵ ». Les circonstances de la visite du journaliste sont intéressantes puisqu'il fut un journaliste invité (parmi beaucoup d'autres) aux cérémonies organisées pour l'indépendance. Sa description de l'événement est révélatrice des efforts faits par l'Afrique du Sud pour promouvoir aux yeux de la communauté internationale les bienfaits de l'événement. Régis Faucon note que peu nombreux sont les représentants politiques venus de l'étranger (hormis les représentants de quelques régimes « conservateurs » comme le Chili...), à la différence des quelques 200 journalistes de la presse mondiale venus en masse... Bien que l'ensemble de l'article soit plutôt critique vis-à-vis de la viabilité de ce nouvel Etat, le journaliste termine sur une interrogation, preuve de la difficulté constante qu'eurent les observateurs français à se situer, hésitant entre critiques radicales et espoirs. En effet, alors que le journaliste constate que les habitants du Transkei sont débarrassés de « l'apartheid mesquin » qui gangrène le reste de l'Afrique du Sud, il note que « *si leur indépendance ne devait leur apporter que cela, elle n'aura pas été complètement inutile*²⁵⁶ ».

Parmi l'ensemble des journaux étudiés, il semble bien que *La Croix* ait été le seul à envoyer un envoyé spécial pour l'indépendance du Transkei. L'absence d'autres représentants de la presse chrétienne peut être expliquée de différentes façons : manque de moyens financiers,

²⁵¹ André LAZERUS, « Mais qu'est-ce que le Transkei ? », *Le Christianisme au XXème siècle*, 8 novembre 1976, p. 6.

²⁵² Régis FAUCON, « J'ai vu naître le Transkei indépendant », *La Croix*, 6 novembre 1976, p. 8.

²⁵³ Le pouvoir central était constitué d'un Conseil exécutif durant la période d'autonomie puis d'un cabinet avec à sa tête un premier ministre (*chief minister*).

²⁵⁴ L'autorité tribale était la base du gouvernement du bantoustan. L'objectif était de restaurer le pouvoir du droit coutumier tribal. Le *Transkei Constitutional Act* n°48 de 1963 créait une assemblée législative (le Bunga), composées de 64 chefs membres et de 45 députés élus au suffrage universel. Pour plus d'informations sur l'organisation politique du bantoustan, voir Antoine BULLIER : *Géopolitiques de l'apartheid*, Paris, P.U.F, 1982, 175 p.

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ *Ibid.*

minimisation de l'importance de l'événement ou bien sûr acte délibéré de ne pas participer et ainsi ne pas cautionner ce programme...

Les observateurs sont peu convaincus par la mise en évidence des symboles (drapeau, hymne...) qui ne parviennent pas à couvrir une certaine « vacance » institutionnelle. En effet, le gouvernement sud-africain garde la mainmise sur les questions de justice, de défense, de politique étrangère, de sécurité intérieure et de monnaie. L'identité politique des bantoustans est donc toute relative.

L'article de Michel Honorin en 1964 puis celui de Régis Faucon plus de 10 ans plus tard mettent tous les deux en évidence les doutes des observateurs concernant la question du Transkei. Le fait que ce territoire soit le premier à obtenir son indépendance implique sans doute un éveil particulier chez les observateurs qui rendent compte de leurs inquiétudes, condamnations, interrogations et espoirs. Ceux qui se sont rendus sur place ont bien conscience d'être dans un Etat d'apparat aux structures politiques factices, une sorte d'Etat « témoin » capable de convaincre l'opinion internationale. Plusieurs raisons peuvent expliquer le fait que l'indépendance du Transkei ait fait l'objet de plusieurs articles : chronologiquement, il est le premier à entrer dans le processus d'évolution mis en place par le gouvernement par Pretoria. Ensuite, cette indépendance arrive 4 mois après les événements de Soweto qui mirent le caractère violent et antidémocratique de l'apartheid sur le devant de la scène médiatique. En octobre 1976, les observateurs français étaient donc déjà conscients que l'Afrique du Sud était engagée dans un processus qui ne pourrait la mener que vers la crise.

1-6 Les autres indépendances

L'indépendance du Bophutatswana²⁵⁷ le 6 décembre 1977 est présentée comme une conséquence du caractère « *endurci, buté*²⁵⁸ » des Afrikaners et de leur conviction que « *les Blancs n'auront plus de place en Afrique du Sud le jour où les Noirs l'auront emporté par les armes*²⁵⁹ ». Joseph Limagne s'alarme encore une fois de la perte de nationalité des habitants du bantoustan maintenant indépendant, ces populations « *qui ne peuvent accepter d'être purement et simplement décrétés « étrangers » sur la terre où ils sont nés*²⁶⁰ ».

²⁵⁷ Situé au nord de Pretoria, le Bophutatswana était constitué de 7 parcelles s'étendant sur plus de 1000 kms.

²⁵⁸ Joseph LIMAGNE, « Afrique du Sud : « il ne reste que les Eglises pour lutter » », *ICI*, 15 décembre 1977, p. 16.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*

Il est important de noter que seules *Les Informations Catholiques Internationales* consacrent un long article à cette nouvelle indépendance, comme si la question de l'évolution des bantoustans entraînait, dans une certaine mesure, dans un processus de normalité à la finalité inéluctable.

La Croix consacre en septembre 1978 deux articles à l'indépendance d'un troisième bantoustan, le Venda, à l'extrême nord-est du pays. Si cette indépendance ne peut être que « *fantôme* ²⁶¹ », Noël Darbroz s'interroge sur l'avenir de cette politique qui pourrait se retourner contre ses instigateurs :

« *Le jour où les dirigeants des différents bantoustans cesseront d'être les créatures de Pretoria et s'uniront entre eux avec le soutien d'autres pays africains, ce pourrait être le commencement de la fin pour l'apartheid*²⁶² ».

Quelques jours plus tard, le correspondant Aymon Frank dresse le même constat concernant l'état politique du territoire (par exemple notamment la nécessité de demander l'autorisation pour organiser un meeting) et se projette dans le futur :

« *Les événements au Venda, minuscule lopin de terre sud-africain, sont l'illustration du malaise profond dont souffre l'Afrique du Sud, et dont l'aboutissement ne peut-être que l'installation d'un régime autocratique et une contagion de la dictature dans l'ensemble du sub-continent Africain au nom de la loi et de l'ordre...*²⁶³ ».

*Réforme*²⁶⁴ fait aussi référence à la situation du Venda, s'inquiétant de l'état des droits de l'homme dans le territoire. Après avoir bien spécifié que ce nouvel Etat n'est pas reconnu par les Nations Unies, le journaliste suspecte d'éventuels cas de détentions abusives et de cas de tortures en vertu de l'application de l'article 22 du *Général Laws Amendment Act* qui autorise la police de sécurité à détenir une personne pendant 14 jours sans inculpation ni procès. *Réforme* reproduit un appel de l'ACAT (« Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture ») dans le but de soutenir Frank Rashaka Ratshitanga, condamné à 5 années de prison et qui, selon l'ACAT, est victime de tortures graves²⁶⁵.

Le Venda est le troisième bantoustan à devenir indépendant. Il est à noter que l'indépendance du Ciskei, 4^{ème} et dernier bantoustan à parvenir à ce stade d'évolution, ne sera pratiquement pas répercutée dans la presse chrétienne française.

²⁶¹ Noël DARBROZ, « Un nouveau bantoustan indépendant », *La Croix*, 14 septembre 1979, p. 6.

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ Aymon FRANK, « un troisième bantoustan bientôt « indépendant » : le Venda », *La Croix*, 24-25 septembre 1978.

²⁶⁴ « En Afrique du Sud, des craintes de torture », *Réforme*, 9 juin 1984, p. 2.

²⁶⁵ Frank Rashaka Ratshitanga fut accusé d'avoir soutenu des partisans de l'ANC.

Concernant la question et la compréhension des bantoustans, plusieurs articles parus dans la presse chrétienne française dans les années 80 montrent bien que la propagande gouvernementale a peu d'emprise sur l'observateur étranger :

« Avec générosité et magnificence, le gouvernement sud-africain a déclaré qu'il rendait leur nationalité sud-africaine aux habitants des Homelands. De qui se moque-t-il ?²⁶⁶ ».

Ariane Bonzon qui dans *Réforme* livre un regard juste sur ce qu'aurait pu être le développement séparé et ce qu'il est en réalité :

« Peut-être l'idée de développement séparé (à l'origine du terme apartheid) aurait-elle pu, sous une forme fédérative, être une solution. A condition que les dés n'aient pas été pipés dès le départ par l'inégalité flagrante de distribution des terres et des ressources qui font des homelands une caricature d'Etats indépendants. Trop tard pour revenir à cette idée qui a perdu toute crédibilité aujourd'hui²⁶⁷ ».

1-7 Une compréhension fluctuante des bantoustans : territoires offerts ou réservoirs de main d'œuvre...

La compréhension du « Grand apartheid » depuis le *Population Registration Act* jusqu'à la fin des années 80 a fortement variée et a été révélatrice des difficultés de la presse chrétienne française à se positionner face à cette question. Si « l'apartheid mesquin » est condamné d'une manière unanime, il n'en est pas de même pour le traitement de la question des bantoustans. La question souleva alternativement et parfois simultanément espoirs, inquiétudes, condamnations ou soutiens, les observateurs se sentant « écartelés » entre une vision « humaniste » de l'apartheid (une chance de développement pour chaque groupe...) et une vision plus pragmatique, les bantoustans permettant l'exploitation d'une main d'œuvre bon marché.

Ces différences de compréhension reflètent en fait le plus souvent les différentes lectures d'un discours gouvernemental, discours qui présente le processus menant les foyers noirs vers l'indépendance comme une opportunité de développement, la concrétisation d'un apartheid présenté non plus comme un système ségrégationniste mais comme une chance de développement séparé. Alain Bockel a lui aussi mis en évidence les regards erronés qui ont pu être portés sur le « grand apartheid » :

« Bon nombre d'observateurs étrangers furent même convaincus de la générosité apparente du projet d'accorder aux peuples noirs leur auto-détermination, masquant la vaste entreprise de privation des

²⁶⁶ « En Afrique du Sud, les Chrétiens n'ont plus le choix », *A.R.M.*, 15 juin 1986, p. 18.

²⁶⁷ « Elections en Afrique du Sud : les dernières du genre ? », *Réforme*, 16 mai 1987, p. 3.

droits, de généralisation de la discrimination, puis de déportation des populations à laquelle vont se livrer les gouvernements successifs²⁶⁸ ».

La question des bantoustans révèle ainsi l'efficacité dont témoigna le gouvernement sud-africain pour présenter le système d'apartheid sous ses meilleurs aspects. Certains observateurs chrétiens français, comme tant d'autres, furent les « victimes » de ce discours adressé à la communauté internationale.

Si la presse chrétienne française a donc répercuté, le plus souvent rapidement, les grandes lois de l'apartheid mettant en place géographiquement une ségrégation radicale et touchant les populations non-blanches dans leurs libertés fondamentales, elle traite d'une manière plus approfondie les répercussions des premières lois de l'apartheid sur le travail des Eglises missionnaires.

2 Les Eglises chrétiennes missionnaires victimes du système d'apartheid

Le système d'apartheid englobe et régit les relations de la totalité de la société sud-africaine. Instaurant une ségrégation radicale chez les populations non-blanches du pays, le système touche également organismes et institutions blancs oeuvrant auprès des populations non-européennes. La ségrégation territoriale mise en place dès le début des années 50 entrave ainsi le travail des Eglises missionnaires anglophones, que ces dernières soient de confession protestante ou catholique. Comment des Eglises blanches peuvent-elles évangéliser la population alors que les lois de l'apartheid les empêchent de s'installer dans les zones réservées aux noirs ? Comment doivent-elles se comporter face à une ségrégation totale qui induit une ségrégation dans leurs écoles et dans leurs églises ? Ces questions vont toucher les Eglises missionnaires présentes en Afrique du Sud et la presse chrétienne française en fera bien sûr souvent écho.

2-1 Les écoles missionnaires face au *Bantu Education Act* (1953)

Durant l'apartheid, les écoles et universités sont les institutions capables de garantir la pérennité de la culture afrikaans. Mais le gouvernement doit compter avec les écoles mises en

²⁶⁸ Alain BOCKEL, *De l'apartheid à la conquête du pouvoir : le défi démocratique en Afrique du Sud*, Paris, Publisud, 1986, p. 19.

place par les Eglises dites anglophones (ou missionnaires) qui, grâce à un réseau d'écoles, d'hôpitaux et dispensaires, parviennent à assurer leur expansion et l'évangélisation des populations.

Ainsi, en 1951, 5,4% de la population noire est catholique alors que l'Eglise catholique est noire à 67,5%. Comparativement, l'Eglise anglicane comprend 49,5% de fidèles noirs et 7,1% de la population noire est anglicane. Enfin, l'Eglise méthodiste, bien implantée en Afrique du Sud, compte en son sein 78,7% de fidèles noirs et 12,9% de la population noire est méthodiste²⁶⁹. Les Eglises dites « anglophones » accueillent donc tout naturellement les enfants noirs dans leurs écoles. En 1948, l'Eglise catholique possède 740 écoles rassemblant 85000 élèves. En 1953, l'Eglise catholique contrôle 15% des écoles ouvertes aux noirs²⁷⁰.

Dès l'arrivée au pouvoir du Parti national, il est clair pour le gouvernement que le domaine de l'éducation, comme tous les autres domaines, doit être régi par les principes d'apartheid²⁷¹.

Les écoles aux mains des Eglises missionnaires, ouvertes à tous sans critères de races, seront rapidement des « cibles » prioritaires pour le gouvernement. Si Hendrik Verwoerd²⁷² est le principal promoteur d'une politique raciale concernant l'éducation, le gouvernement s'est penché sur la question dès 1949 : soucieux de proposer un enseignement « adapté » aux populations noires, il commande un rapport qui sera publié 3 ans plus tard (rapport Eiselin) et qui servira de base au *Bantu Education Act* promulguée en 1953. Cette loi pose le principe de l'inutilité d'une éducation qui pourrait favoriser le développement de la population noire. Comme, selon le principe des bantoustans, les Noirs doivent se développer d'une manière séparée et n'auront pas accès à des emplois réservés aux Blancs, il serait inutile, illusoire (et dangereux) de leur proposer une éducation qui pourrait leur faire croire qu'un développement au-delà des réserves leur est possible... Voilà en substance le discours de Verwoerd pour justifier cette nouvelle loi²⁷³. L'éducation doit donc être sous la coupe totale du gouvernement, la loi impliquant une nationalisation de toutes les écoles. L'enseignement

²⁶⁹ Statistiques émanant de *Union statistics for fifty years (1960)* in Garth ABRAHAM : *The Catholic church and apartheid*, Johannesburg, Ravan Press, 1989, p. 138-139.

²⁷⁰ Statistiques émanant de *Catholic directory (1948)* in Garth ABRAHAM : *op.cit.*, p. 62.

²⁷¹ Dès 1939, un institut pour l'éducation chrétienne nationale (Instituut vir Christelike-Nationale Onderwys ou C.N.O) émanant du *Broederbond* est créé afin de s'assurer que l'enseignement du petit Afrikaner respectera la doctrine du Natinal-Christianisme. L'Institut édite une charte en 1948 réaffirmant la volonté divine du développement séparé et réclamant que les professeurs soient tous de confession calviniste. Les principes de cette charte sont exposés dans I.B. TABATA : *Education for barbarism in South Africa*, Londres, Pall Mall Press, 1960, p. 43-46.

²⁷² Hendrik Verwoerd devient premier ministre de l'Union sud-africaine en 1958. Il le restera jusqu'à son assassinat par un extrémiste blanc en 1966.

²⁷³ En effet, selon Verwoerd, « il n'y a aucune place pour lui [le bantou] dans la communauté européenne au-dessus du niveau de certaines formes de travail. Jusqu'à maintenant, il a été assujéti à un système scolaire qui l'attirait hors de sa communauté et le trompait en lui montrant les verts pâturages de la société européenne, où il n'était pas admis à venir paître », in I.B. TABATA : *Education for barbarism in South-Africa, op.cit.*, p. 54.

dépend désormais du Département des affaires indigènes (*Department of Native Affairs*) et sera orienté vers l'enseignement traditionnel, le travail manuel et les savoirs techniques. Les programmes, les disciplines, la pédagogie sont donc revus et l'enseignement primaire sera délivré dans la langue traditionnelle propre à chaque groupe.

L'enseignement « libéral » et ouvert à tous des Eglises missionnaires, le message d'égalité des droits et de fraternité délivré par ces Eglises, seront ainsi directement visés et touchés par la *Bantu Education Act* (1953). Concrètement, la loi obligeait toutes les écoles à passer sous le giron de l'Etat qui pourra ainsi assurer un contrôle étroit sur l'enseignement délivré. Toutes subventions versées aux écoles missionnaires seront ainsi supprimées afin d'obliger ces dernières à se soumettre et donc à fermer leurs portes²⁷⁴.

2-2 Résistances à la loi : le « courage » de l'Eglise catholique

Les effets de cette loi sur les Eglises missionnaires furent loin d'être mineures. Si toutes les Eglises européennes sont touchées (hormis les Eglises réformées hollandaises), c'est l'attitude de l'Eglise catholique qui fera l'objet d'une multitude d'articles dans la presse chrétienne française dans les années 50, au moment et durant plusieurs années après la promulgation de la loi. « Courage », « héroïsme » autant de termes récurrents pour caractériser l'attitude de l'Eglise catholique s'engageant dans une « lutte » contre le *Bantu Education Act*.

Dès 1948, l'agence *Fides* se fait l'écho du travail des Eglises dans le domaine éducatif :

« Les écoles élémentaires, moyennes et supérieures, et plus encore les écoles normales ont largement contribué à la solution du problème racial, qui n'a cessé jusqu'ici d'opposer Blancs et Noirs [...]. [Le gouvernement] a subventionné sans lésiner les écoles catholiques, qu'il aurait du reste beaucoup de mal à remplacer²⁷⁵».

Si la crainte de mesures discriminatoires dans les écoles n'est pas encore perceptible à cette date, il n'en est pas de même 2 ans plus tard alors qu'une « menace d'étatisation vise à exclure des écoles missionnaires toute influence des chefs religieux du pays²⁷⁶ ». Les maîtres catholiques signataires d'un mémorandum adressé aux autorités semblent ici surtout inquiets de voir diminuer leur action d'évangélisation sur les populations noires et ne condamnent pas encore une mesure qui s'avérera surtout discriminatoire.

²⁷⁴A la suite de la promulgation de la *Bantu Education Act*, les dépenses affectées à l'éducation des noirs ne pouvaient être tirées que des impôts prélevés sur la population noire.

²⁷⁵ « L'Eglise en Afrique du Sud », *Fides*, 5 juin 1948, NF180.

²⁷⁶ « Les problèmes scolaires en Afrique du Sud », *Fides*, 20 mai 1950, NF168.

Il est important de constater que les deux articles de *Fides* annonçant la crise qui va s'amorcer à partir de 1953 ne seront pas répercutés dans la presse catholique « grand public » qui, elle, ne va réagir qu'à partir de la promulgation de la loi qui sera effective à partir d'avril 1955. La presse réformée, elle, ne fera écho de la situation sur l'éducation que dans les années 60.

C'est de nouveau *Fides* qui informe en 1953 le monde catholique français, alors que la loi n'a pas encore été promulguée. En effet, le constat concernant le travail de l'Eglise catholique est plutôt positif : « *il y a entière liberté d'ouvrir des écoles catholiques*²⁷⁷ ». Le rédacteur de l'article appelle ensuite à une certaine vigilance, les libertés de l'Eglise catholique en matière d'éducation étant menacées :

*« Le rapport de la Commission gouvernementale sur la question scolaire (Rapport Eiselen) recommande que le contrôle, jusqu'ici surtout aux mains des corps confessionnels, passe aux mains des autorités bantoues. Il est prévu que les autorités religieuses pourront les garder sous leur contrôle mais alors les subventions seront très faibles [...]. L'Eglise gardera le droit d'ouvrir de nouvelles écoles, mais elles seront alors entièrement à sa charge*²⁷⁸ ».

L'inquiétude est donc bien perceptible dans les milieux chrétiens. Le rapport Eiselen, sur lequel se basera la loi sur l'éducation, impliquera bien une réorganisation totale du système éducatif. Une même inquiétude apparaît dans *Les Actualités Religieuses dans le Monde*²⁷⁹ : si les écoles missionnaires n'ont plus de subventions, elles ne pourront pas subsister. La presse française répercute les premières « résistances » des Eglises missionnaires à la loi sur l'éducation dès 1954. *Fides* répercute ainsi les conclusions de la réunion des évêques catholiques d'Afrique du Sud, rappelant que les catholiques ont décidé de conserver le contrôle de leurs écoles « *même au prix de sacrifices extraordinaires*²⁸⁰ », dans la crainte particulière « *de ne plus pouvoir à l'éducation des enfants telle qu'elle doit être en accord avec les principes catholiques*²⁸¹ ».

Si l'Eglise catholique réagit en s'opposant à la loi et en refusant de mettre ses écoles sous contrôle gouvernemental, d'autres se soumettent (comme l'Eglise luthérienne suédoise) ou

²⁷⁷ « Les écoles catholiques en Afrique du Sud », *Fides*, 3 octobre 1953, NF330.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ « Aucune exception ne sera faite à la loi bantoue privant les écoles catholiques des subsides de l'Etat », *ARM*, n°38, 15 octobre 1954, p. 12.

²⁸⁰ « La question des écoles catholiques pour les Bantous », *Fides*, 20 novembre 1954, NF400.

²⁸¹ *Ibid.*

choisissent de fermer leurs écoles plutôt que de les voir soumises au contrôle gouvernemental²⁸² :

« Certains protestants et les anglicans élevèrent la voix avec courage mais en vain et durent fermer leurs écoles. Les catholiques décidèrent d'agir autrement. Leurs évêques se mirent d'accord pour préparer une vaste campagne de solidarité entre blancs, noirs et métis²⁸³ ».

La Croix cite ainsi l'attitude des catholiques qui acceptèrent un certain contrôle de l'Etat sur le contenu de leur enseignement en échange du maintien d'une aide financière de la part du gouvernement (maintien de 75% des subsides précédemment accordés pour la première année puis une baisse de 25% ensuite). La diminution des subsides gouvernementaux entraîna cependant des conséquences considérables sur le fonctionnement matériel des écoles. *Les Actualités Religieuses dans le Monde* font mention d'une campagne pour recueillir des fonds en août 1955, alors que la loi est en pratique depuis seulement 3 mois²⁸⁴. *Fides* répercute également une opération pour la « survie » des écoles bantoues :

« Cette campagne a été une magnifique démonstration de charité et d'union catholique en même temps que d'organisation parfaite et de maturité spirituelle. Les blancs ont soutenu généreusement les écoles de leurs frères noirs. Ceux-ci dont les moyens financiers étaient limités ont apprécié comme il convenait ce geste par lequel la population catholique blanche montrait sa volonté d'ignorer les barrières de couleur²⁸⁵ ».

Cette perception d'une Eglise catholique « persécutée » et limitée dans ses actions occupe les colonnes des journaux catholiques français à partir de la moitié des années 50. Elle eut sans doute comme effet de donner aux lecteurs une vision d'une Eglise courageuse et militant activement contre les principes de l'apartheid.

La mise en pratique effective de la loi le 1^{er} avril 1955 entraîne une nouvelle série d'article rappelant les buts réels d'une telle loi, comme c'est le cas dans *La Croix* :

« Le but réel de la loi est de donner à l'Etat le monopole de l'éducation des noirs, pour qu'ils puissent les éduquer en fonction de ses principes raciaux, et, par conséquent, d'amener d'abord les écoles

²⁸² L'évêque anglican de Johannesburg Ambroise Reeves décida ainsi de fermer les 23 écoles de son diocèse plutôt que de les voir transmises à un enseignement de type totalitaire. Voir « Fermeture et réouverture d'une école missionnaire anglicane », *ICI*, n°20, 15 mars 1956, p. 13.

²⁸³ « L'école pour tous est l'espoir de l'Afrique », *La Croix*, 4 décembre 1956, p. 5.

²⁸⁴ « La situation des écoles missionnaires après la mise en vigueur de la loi bantoue », *ICI*, n°5-6, août 1955, p. 10. L'épiscopat catholique sud-africain a en effet créé à cette époque un Bureau spécial appelant les parents à payer les frais de scolarité. Il fut aussi demandé aux professeurs de réduire leurs salaires de 25%.

²⁸⁵ « Pour maintenir les écoles bantoues », *Fides*, 18 juin 1955, NF211.

chrétiennes à fermer leurs portes ou à passer entièrement sous le contrôle de l'Etat. Seule l'Eglise catholique a refusé de capituler²⁸⁶ ».

Fides rapporte en 1956 les conséquences très concrètes de la loi sur l'éducation :

« [Les écoles catholiques] devront suivre le programme officiel. Les examens et les diplômes donnés par ces écoles ne seront pas reconnus par le gouvernement et ne donneront pas aux candidats le droit d'être employés dans ses bureaux ou ses écoles²⁸⁷ ».

L'attitude de l'Eglise catholique implique ainsi qu'elle oppose une résistance à une loi gouvernementale. La presse catholique française ne porte aucun jugement sur cette position devenue position politique et *La Croix* légitime en quelque sorte l'attitude des catholiques sud-africains en reproduisant une déclaration de Mgr Whelan, archevêque de Bloemfontein :

« Les dernières mesures législatives semblent en grand danger d'entrer en conflit avec le commandement divin qu'a reçu l'Eglise de prêcher l'Evangile et d'enseigner toutes les nations²⁸⁸ ».

Si *La Croix* précise en 1955 que « l'Eglise catholique et l'Eglise anglicane revendiquent hautement l'égalité de tous les hommes, quelle que soit la couleur de leur peau²⁸⁹ », d'autres journalistes vont mettre en valeur le caractère particulièrement courageux, presque héroïque, des (seules) missions catholiques qui « ont décidé de maintenir leurs écoles envers et contre tout²⁹⁰ ». Dans un esprit presque « compétitif », plusieurs observateurs français vont mettre en valeur que d'autres confessions religieuses ne se sont pas positionnées aussi clairement que les catholiques sud-africains. Les Informations Catholiques Internationales en 1960 rendent hommage ainsi à la « supériorité de l'activité missionnaire catholique, [...] organisme le plus antiraciste de l'Union²⁹¹ ». En 1981, encore, la même revue, faisant un tableau du travail de l'Eglise catholique en matière d'éducation, rappelle presque fièrement que l'institution a « violé délibérément la loi²⁹² » et continue d'accomplir « son œuvre d'éducation et de promotion au bénéfice des plus pauvres²⁹³ », même si la tâche est plus que difficile.

²⁸⁶ « En Afrique du Sud, seule l'Eglise catholique accueille encore l'enfant noir » (1955), *La Croix*, *op.cit.*, p.3.

²⁸⁷ « Le gouvernement et les Ecoles normales catholiques », *Fides*, 8 décembre 1956, NF410.

²⁸⁸ « En Afrique du Sud, seule l'Eglise catholique... », *La Croix*, *op.cit.*, p. 3.

²⁸⁹ « Les enfants noirs des écoles catholiques ne seront pas livrés au gouvernement raciste de M. Strijdom », *La Croix*, 10 février 1955, p. 3. Voir aussi « Les évêques catholiques défient la loi raciste », *ICI*, n°55, 1^{er} septembre 1957, p. 12.

²⁹⁰ « Les serviteurs du communisme : l'Osservatore Romano condamne la politique raciste de l'Union sud-africaine », *La Croix*, 28 octobre 1955, p. 6.

²⁹¹ « En Union sud-africaine : blancs et noirs face à face » (1960), *ICI*, *op.cit.*, p. 20.

²⁹² « Afrique du Sud : une Eglise noire à direction blanche », *ICI*, n°558, 15 janvier 1981, p. 2.

²⁹³ *Ibid.*

Dans les faits, les écoles missionnaires catholiques ont eu d'énormes difficultés à se maintenir à partir de 1955²⁹⁴. La presse catholique va régulièrement consacrer de courts articles à la fermeture d'écoles incapables de subsister sans aide financière²⁹⁵ et montrant que les mesures gouvernementales ont bien réussi à saper « *par la base le système catholique d'éducation des noirs*²⁹⁶ ». *La Documentation Catholique* rapporte ainsi en 1962 les « *méfais* » du *Bantu Education Act*, soit la diminution nette du nombre d'écoles catholiques²⁹⁷.

Si quelques écoles catholiques disparaissent par manque de financements, d'autres doivent fermer leurs portes ou se déplacer en vertu du *Group Area Act* de 1950. C'est par exemple le cas en 1967 puisque « *2 écoles catholiques pour Africains ont été fermées car situées en zone blanche, en dépit des démarches de Mgr Garnier (archevêque de Pretoria)*²⁹⁸ ».

En plus des conséquences de la loi sur l'éducation, les missionnaires catholiques ont donc à subir celles découlant de la promulgation du *Group Area Act*, qui entraîna d'énormes difficultés pour les Eglises à s'adapter aux déplacements massifs de populations, rendant ainsi un peu plus difficile l'évangélisation :

« *Un porte-parole de la Société pour la propagation de l'Evangile a précisé que de nombreux Africains et gens de couleur émigrent vers de nouvelles villes où ils sont privés du ministère de l'Eglise*²⁹⁹ ».

Trois années plus tard, *Le Christianisme au XXème siècle*³⁰⁰ répercute une déclaration du SACC (*South African Council of Churches*) qui demande l'édification de bâtiments scolaires, de lieux de culte et de réunion pour les Africains de couleur³⁰¹.

²⁹⁴ En 1966, les écoles catholiques ouvertes ne sont plus que 472 (contre 740 en 1948).

²⁹⁵ « Le gouvernement ferme une école catholique » (à propos de l'école de Saint-Jacques de Magaliesburg au Transvaal), *ICI*, n°43, 1^{er} mars 1957, p. 12. Voir aussi « suppression d'écoles catholiques », *Fides*, 16 août 1958, NF 281 (refus du gouvernement de reconnaître officiellement les écoles de Saint-Thomas (diocèse de Johannesburg) tenus par des Dominicains).

²⁹⁶ « Les écoles catholiques en pays bantou n'ont plus que 3 ans à vivre », *ICI*, n°89, 1^{er} février 1959, p. 12.

²⁹⁷ « Conséquences du « Bantu Education Act » pour les écoles catholiques », *La Documentation catholique*, n°1373, 1^{er} avril 1962, col 826. D'après la revue, l'Eglise catholique possédait 600 en écoles en 1960 contre 718 en 1957.

²⁹⁸ « En bref », *ICI*, n°281, 1^{er} février 1967, p. 16.

²⁹⁹ « L'Eglise dans le monde », *Le Christianisme au XXème siècle*, 6 décembre 1962, p. 596.

³⁰⁰ « L'Eglise dans le monde » (1965), *op.cit.*, p. 128.

³⁰¹ En mars 1976, les catholiques réaffirmeront l'ouverture de toutes leurs écoles pour tous les enfants, quelques soient leur couleur de peau. Voir « panorama de l'année missionnaire, août 1976-août 1977 » *La Documentation Catholique*, 2 octobre 1977, n°1727, col 815. Cette ouverture prendra partiellement fin en mars 1977, même si « *le gouvernement ne fermera pas les écoles et l'Eglise ne chassera pas les étudiants déjà admis* », in « Suspension provisoire de l'intégration dans les écoles catholiques », *Fides*, 16 mars 1977, n°2806, NF 158.

2-3 La présence missionnaire anglophone sévèrement touchée... jusque dans ses lieux de culte

Si le système éducatif des Eglises missionnaires est particulièrement attaqué par le gouvernement, d'autres structures le sont aussi. C'est le cas des hôpitaux dont la gestion devra passer aux mains du gouvernement ou aux mains des autorités bantoues lorsqu'ils sont situés au sein des bantoustans. L'information suivante apparaît presque simultanément dans *La Croix* et *Les Informations Catholiques Internationales* :

« A partir du 1^{er} avril, les hôpitaux confessionnels dans les Bantoustans seront pris en main par le gouvernement pour être remis aux autorités locales. Le ministre du développement bantou, M Raubenheimer a déclaré que cette mesure était prise pour que les Eglises se consacrent davantage à la prédication. Les observateurs estiment au contraire que le gouvernement veut enlever aux Eglises un moyen d'action contre l'apartheid, en lui interdisant de soigner les malades noirs³⁰² ».

Une autre loi va directement toucher les milieux religieux, instaurant une ségrégation religieuse dans les lieux de culte. En 1957, l'article 29 du *Native Laws Amendment Bill* implique que tous les hôpitaux, églises, écoles et autres institutions et lieux de divertissement construits après le 1^{er} janvier 1938 et accueillant des populations de races différentes, auront à demander une autorisation au ministère des affaires indigènes pour se maintenir³⁰³. Cette décision entraîna plusieurs réactions d'évêques catholiques dont celle du Mgr Mc Cann déclarant dans le journal catholique *Le Southern Cross* que la loi, visant à contrôler le travail de l'Eglise et les pratiques religieuses des fidèles, est inadmissible³⁰⁴.

La plupart des prises de positions des évêques sud-africains sont reproduites dans la presse chrétienne française : citons par exemple celle de Mgr Mc Cann (archevêque du Cap) réagissant à une mesure qui « viole directement la liberté de religion et de conscience³⁰⁵ » et à celle de Mgr Hurley (archevêque de Durban) qui estime que la loi implique une « ingérence injustifiable dans les affaires religieuses » et que « ces nouvelles applications de l'apartheid prouvent que le principe même en est malfaisant et anti-chrétien³⁰⁶ ». Les évêques sud-africains, devant cette nouvelle mesure discriminatoire, se posent une question, celle de la responsabilité face à une désobéissance civique qu'ils estiment inévitable :

³⁰² « Suppression progressive des hôpitaux missionnaires », *La Croix*, 30 mars 1973.

« Interview de D. Hurley », *ICI*, n°430, 15 avril 1973, p. 6.

³⁰³ Pour plus d'informations sur le *Bantu Laws Amendment Act* et sa réception dans les milieux catholiques sud-africains, consulter G. ABRAHAM : *the catholic church and apartheid*, *op.cit.*, p. 105-117.

³⁰⁴ *Southern Cross*, 27 mars 1957, in G. ABRAHAM, *op.cit.*, p. 110.

³⁰⁵ « Les noirs exclus des églises dans les centres urbains », *Fides*, 9 mars 1957, NF79.

³⁰⁶ *Ibid.*

« En cas de transgression, qui devra être puni ? Le prêtre qui admet les noirs dans son église ou les noirs qui en franchissent le seuil ? Voici la réponse : les évêques ont informé le clergé et les évêques que les églises restent ouvertes à tous et qu'eux seuls, les évêques, en assument toute la responsabilité : donc ni le clergé, ni les fidèles ne devront se préoccuper des conséquences³⁰⁷ ».

Un conflit entre le gouvernement et les dignitaires catholiques s'amorce donc bien à partir de la promulgation de cette clause en mai 1957³⁰⁸. Cependant, bien avant cette date, des méthodistes, anglicans, catholiques avaient pris position en faveur d'une désobéissance à la loi. Les protestations portèrent leurs fruits puisque le ministre des affaires indigènes « *apporta un amendement à la Loi aux termes duquel les chefs de paroisse n'auront plus à déposer de demande pour accepter dans leurs églises les fidèles de couleur, ces derniers seuls pouvant être soumis à des mesures officielles de déplacement d'un lieu de culte à un autre*³⁰⁹ ». Plusieurs évêques (Mgr Mc Cann, Mgr Hurley) continuèrent à dénoncer avec force l'immixtion d'une décision politique dans la vie des Eglises et justifient leur action en réaffirmant que le seul but est « *d'appliquer l'Évangile à la situation existant en Afrique du Sud*³¹⁰ » (Mgr Mc Cann).

La presse catholique française rapporte cette mobilisation, consciente qu'elle pourrait entraîner des mesures sévères à l'encontre de l'Église. C'est le cas de *Fides* qui, après avoir rapporté les propos de Verwoerd selon lesquels les prises de positions des autorités catholiques et protestantes sont considérées comme « *une action anti-gouvernementale*³¹¹ », rappelle que « *trois archevêques catholiques et le « Conseil des Églises protestantes » (Christian Council of Churches³¹²) ont fait savoir qu'ils désobéiraient à la loi, si elle passait*³¹³ ». En conclusion d'une série de courts articles qui ont occupé les colonnes de la revue de mars à août 1957, *Les Informations Catholiques Internationales* répercutent une

³⁰⁷ « L'année missionnaire 1956-1957 », *La Documentation catholique*, n°1262, 13 octobre 1957. (Reprise d'une déclaration des évêques parue dans le *Southern Cross*, 24 juillet 1957, reproduite dans *La Documentation catholique*, n°1262, 13 octobre 1957, col 1324.

³⁰⁸ Il est intéressant de noter que les évêques se positionneront clairement contre le régime d'apartheid dans leur lettre pastorale de juillet 1957, soit quelques mois après la promulgation de la loi sur la ségrégation religieuse. Voir *La Documentation catholique* (1957), *op.cit.*, col 1321-1326 et Chapitre 3, 1.

³⁰⁹ « Devant les protestations des Églises, le gouvernement revient sur son dernier projet de ségrégation », *ICI*, n°45, 1^{er} avril 1957, p. 13. En plus des modifications concernant les conditions d'accueil des populations noires, l'amendement impliqua qu'en cas de non respect de la loi, les noirs seuls seraient poursuivis, et non pas les ministres du culte. Voir G. ABRAHAM, *op.cit.*, p. 110.

³¹⁰ « Loi divine et bien commun », *ICI*, n°57, 1^{er} octobre 1957, p. 30.

³¹¹ « La ségrégation dans les églises entrave la liberté de culte », *Fides*, 23 mars 1957, NF 99.

³¹² Les catholiques ne furent en effet pas les seuls à réagir. À leurs côtés, le *Christian Council* comprenant l'Archevêque anglican du Cap, le président de l'Église méthodiste, le modérateur de l'union baptiste et le président des Adventistes du 7^{ème} jour prirent également position contre la loi.

³¹³ *Ibid.*

nouvelle déclaration des évêques catholiques³¹⁴ qui ordonnent et répètent que leurs églises resteront ouvertes à tous :

« En conséquence, poursuit la déclaration, les évêques informent leur clergé et leurs fidèles qu'il n'y a aucune restriction à la fréquentation de n'importe quelle église catholique et que l'épiscopat lui-même prend l'entière responsabilité de cette libre admission dans les églises catholiques³¹⁵ ».

Malgré la résistance efficace et réelle des dignitaires catholiques, la mise en pratique de la clause sur la ségrégation religieuse et surtout l'application du *Group Area Act* entraînent les transferts des catholiques noirs dans les locations, les quartiers noirs des villes. En 1959, *Fides* fait mention d'une telle situation à Johannesburg, entraînant « d'urgents problèmes d'apostolat³¹⁶ ». Le même problème se pose concernant l'évangélisation des populations résidant dans les bantoustans. En 1962, soit un an avant l'autonomie du Transkei, Mgr Mc Cann, archevêque anglican du Cap, rappelle que les Eglises anglophones se maintiendront dans ce territoire :

« L'Eglise collaborera de son mieux au développement territorial en matière sociale, économique et politique. Toutefois, elle se doit de soulever la question sur la position des Africains dans l'Afrique du Sud « blanche » qui s'est organisée et a perdu tout lien avec les « réserves » des territoires bantous [...]. Nous attendons des éclaircissements sur les intentions du gouvernement³¹⁷ ».

Certes, l'autonomie du Transkei risque d'avoir des conséquences sur le travail missionnaire des Eglises anglophones dans ce territoire. Mgr Mc Cann replace cependant cette question au sein d'une autre plus large, celle du *Promotion of Bantu Self Government Act* qui prévoit la création des « unités nationales » et qui, 3 ans après sa promulgation, suscite des interrogations au sein des Eglises missionnaires.

Le *Bantu Education Act* est ainsi la première loi de l'apartheid à avoir enfreint considérablement les libertés des Eglises missionnaires. La loi toucha particulièrement l'Eglise catholique dont la résistance et le courage firent l'objet de nombreux articles dans la presse catholique française. Pour les religieux sud-africains, il est évident que la loi sur l'éducation n'a pas eu comme seul but le transfert des pouvoirs entre les mains des autorités bantoues dans le cadre du processus d'indépendance des bantoustans. Si les catholiques voient leur autorité contrainte par une mesure gouvernementale, c'est bien parce que le gouvernement juge que

³¹⁴ C'est dans leur grande déclaration épiscopale de juillet 1957 que 25 évêques de l'Episcopat sud-africain se sont de nouveau positionnés contre la *Bantu Laws Amendment Act* .

³¹⁵ « Les évêques catholiques défient la loi raciste » (1957), *op.cit.*, p. 12.

³¹⁶ « Johannesburg : églises pour Africains », *Fides*, 18 juillet 1959, NF 257.

³¹⁷ « L'Episcopat s'inquiète de l'avenir du Transkei qui va devenir « autonome » », *ICI*, n°164, 15 mars 1962, p. 13.

les idées humanistes véhiculées par les Eglises et leurs positions anti-apartheid sont dangereuses pour le maintien de l'ordre.

2-4 Une présence catholique en Afrique du Sud toujours problématique pour les Afrikaners

Ces deux principales lois touchant les milieux catholiques se comprennent particulièrement bien lorsque l'on se penche sur l'histoire de la présence catholique en Afrique du Sud, pays dont la population blanche est massivement calviniste. Si une première Eglise est érigée dans la baie du Natal au début du XVI^{ème} siècle par des catholiques portugais, le climat va profondément se dégrader lors de l'installation des Hollandais et particulièrement à partir du XVII^{ème} siècle alors que naîtra un véritable antagonisme envers les catholiques qui seront interdits de culte dans certaine province (comme la province du Cap). La situation s'améliore au début du XIX^{ème} siècle avec l'arrivée de la nouvelle puissance coloniale anglaise et la levée partielle de l'interdiction de l'Eglise catholique en 1803³¹⁸. En 1837, le pape Grégoire XVI érige l'Afrique du Sud en Vicariat apostolique et nomme à sa tête le dominicain Patrick Raymond Griffith³¹⁹. Le territoire s'ouvre ainsi à différents groupes missionnaires parmi lesquels les O.M.I en 1852 qui vont particulièrement œuvrer auprès des zoulous ou les Trappistes qui vont s'implanter dans le Natal. Tous orienteront leurs efforts missionnaires vers les populations noires par l'intermédiaire d'un réseau éducatif très vite performant³²⁰. Ce « succès » suscita logiquement l'inquiétude des Afrikaners, réagissant à cette Eglise étrangère qui s'attache à saper l'idéal d'apartheid imposé par les Afrikaners. Les tensions ne cesseront d'augmenter au cours du XX^{ème} siècle alors que la présence de l'Eglise catholique s'affirme numériquement³²¹.

Preuve de ces tensions, *Die Kerkbode*, journal officiel de l'Eglise réformée hollandaise, parle en 1939 d'un « danger romain » (« *Roomse gevaar* ») comparable au « péril » communisme. Le même climat anti-catholique existe encore au XX^{ème} siècle et il est évident que la loi sur

³¹⁸ C'est seulement en 1820 que les Britanniques autoriseront l'entrée officielle de l'Eglise catholique dans la province du Cap.

³¹⁹ Pour un historique de la présence dominicaine en Afrique du Sud, voir : Philippe DENIS (Dir) : *Mémoire dominicaine : histoire des Dominicains en Afrique*, n°4 (n°spécial), Cerf, 2001, 239 p.

³²⁰ En 1862, on compte sur le territoire 30 000 catholiques. Lors de l'arrivée de Mgr Griffith en 1837, ils étaient 700.

³²¹ Entre 1911 et 1951, la population catholique a augmenté de 378% alors que la population du pays seulement de 81%. Les fidèles sont composés à 67,5% de noirs. L'Eglise se structure en 1947 par la création de la Conférence des évêques d'Afrique australe (SACBC), composée des Eglises catholiques d'Afrique du Sud, de Namibie, du Botswana et de Swaziland. Pie XII érigea la hiérarchie en 1951.

l'éducation et celle sur la ségrégation dans les lieux de culte en sont des manifestations directes (même si c'est l'ensemble des Eglises anglophones qui est touché).

La presse chrétienne française va reproduire dans ses colonnes les attaques contre l'Eglise catholique parues dans la presse sud-africaine. Ainsi, la référence au « danger romain » tel qu'il est cité dans *Die Kerkbode* est repris dans *Les Actualités Religieuses dans le Monde*³²² en 1953. En 1956, la revue rapporte que plusieurs lettres présentant l'Eglise catholique comme un danger pour le pays sont parues dans le journal afrikaner de Pretoria, *Die Transvaler*³²³. Michel Honorin rapporte également dans *La Croix* avoir nettement senti une animosité contre l'Eglise catholique, incarnation, là encore, d'un « *danger romain*³²⁴ ».

Une conséquence de cette animosité est rapportée dans un article de *Fides* en 1960 qui rend compte d'une nouvelle campagne de presse menée pour protester contre l'accroissement de l'immigration catholique dans le pays. Devant la crainte de voir se développer une immigration catholique italienne, le journal *Die Kerkbode* répond que « *des immigrants venant de notre propres mères - patrie d'Europe nous offriraient de plus grandes possibilités d'enrichissement sans nous exposer à nous voir débordés*³²⁵ ». La question de l'immigration catholique sera un sujet récurrent dans les années 50 : *Les Informations Catholiques Internationales* rapportent par exemple à plusieurs reprises « *cette singulière politique d'immigration*³²⁶ » qui fera que « *l'on n'admettra dans l'Union que des Européens capables de s'adapter à la « civilisation » afrikaner : Scandinaves et Allemands de religion protestante. Les catholiques en seront exclus*³²⁷ ». En 1967, *Les Informations Catholiques Internationales* réagissent brièvement à la menace d'une nouvelle forme de contrôle du nombre de catholiques présents dans l'Union qui fera que « *les missionnaires étrangers devront solliciter tous les 6 mois le renouvellement de leur permis de séjour*³²⁸ ».

La presse catholique française réagit donc largement aux mesures visant à réduire la présence de l'Eglise catholique dans l'Union. Les entraves faites à l'entrée et au travail des missionnaires européens sont dénoncées avec vigueur, même si l'Eglise catholique française ne pouvait pas se sentir visée directement, puisque l'on ne peut pas noter de présence

³²² « Le racisme vainqueur », *ARM*, n°3, 1^{er} mai 1953, p. 11-12.

³²³ « Campagne de presse contre l'Eglise catholique », *ICI*, n°37, 1^{er} décembre 1956, p. 10-11.

³²⁴ Michel HONORIN, « L'Afrique du Sud : un pays au ban du monde », *La Croix*, *op.cit.*, p. 8.

³²⁵ « Contre l'immigration des catholiques », *Fides*, 2 avril 1960, NF 375. Cette « appréhension » du journal avait pour base un communiqué de presse, suivant lequel les autorités sud-africaines espéraient parvenir à un accord avec le gouvernement italien afin d'augmenter dans l'Union le nombre d'immigrants venant d'Italie.

³²⁶ « Le racisme est une forme de déterminisme national » (1955), *op.cit.*, p. 10.

³²⁷ *Ibid.*. Voir aussi : « Renforcement des mesures empêchant l'entrée des missionnaires catholiques », *ICI*, 15 février 1956, p. 13.

³²⁸ « En bref » (1967), *op.cit.*, p. 17.

missionnaire française réelle en Afrique du Sud. Ce climat anti-catholique ne fut pratiquement pas soulevé par la presse réformée française. Notons seulement un court article dans *Réforme* en 1960³²⁹, informant de la campagne de presse menée dans *Die Kerkbode* concernant le refus d'admettre davantage de missionnaires catholiques venant d'Italie.

2-5 La presse et la nouvelle campagne de répression contre les catholiques sud-africains

Le travail des Eglises missionnaires anglophones fut donc rendu particulièrement difficile par le régime d'apartheid, et ceci particulièrement durant les années 50. Si la situation des Eglises est loin d'être facile durant les 2 décennies suivantes (difficile travail d'apostolat dans les territoires noirs, situation difficile des écoles missionnaires...), la presse française chrétienne n'en fait plus écho jusqu'en 1973. En effet, alors que l'Eglise catholique continue à subir les conséquences du *Bantu Education Act*³³⁰, un événement fragilise encore plus la présence missionnaire dans le pays :

« Le Père Albert Dankei, Oblat de Marie, ancien aumônier de la JOC sud-africaine s'est vu refuser le permis de rentrer au pays. Il venait d'accompagner un groupe de pèlerins sud-africains à Rome et à Lourdes lorsqu'il apprit la mesure ³³¹ ».

Cet événement est annonciateur d'une vague de répression touchant de plein fouet le mouvement de la JOC sud-africaine³³² en 1978. Fortement impliqué pour l'amélioration des conditions de vie et de travail des populations non-blanches opprimées, le mouvement dénonce, dès 1971, l'interdiction gouvernemental l'empêchant de rassembler ses militants de « couleurs différentes » pour sa session de formation nationale³³³. Le mouvement est touché par une vague d'arrestations en 1978³³⁴, faisant l'objet de plusieurs d'articles dans *La Croix*, dont un reproduisant les propos de l'aumônier national sud-africain De Fleuriot parlant de véritable « persécution religieuse³³⁵ ».

³²⁹ « Le Cap : ségrégation religieuse ? », *Réforme*, 26 mars 1960, p. 4.

³³⁰ « Faute d'argent, les évêques vont remettre des écoles privées au gouvernement », *ICI*, n°429, 1^{er} avril 1973, p. 28.

³³¹ « 15 jours d'actualité religieuse », *ICI*, n°441, 1^{er} octobre 1973, p. 24.

³³² Un historique de la présence de la JOC en Afrique du Sud sera fait dans le chapitre IV lorsque sera retracée l'expérience d'un des aumôniers français du mouvement, Jean-Marie Dumortier.

³³³ *La longue tradition des JOC d'Afrique*, brochure parue à l'occasion du 75^{ème} anniversaire de la JOC, p. 25.

³³⁴ En 1977, une importante vague de répression a déjà touché plusieurs dirigeants d'Eglise comme Beyers Naudé de l'Institut Chrétien et Smangaliso Mkhathswa avant qu'il ne devienne secrétaire de la Conférence épiscopale.

³³⁵ « « La JOC est persécutée » affirme l'aumônier national », *La Croix*, 27 juin 1978, p. 7.

Si *La Documentation catholique*³³⁶ se fait également l'écho de cette vague d'arrestations, c'est *Fides* qui reproduit la première la protestation de Mgr Fitzgerald³³⁷, alors président de la Conférence épiscopale catholique sud-africaine, concernant la détention de Phelelo Simon Magane³³⁸, président national des jeunes travailleurs catholiques :

« De tels procédés, assurément, sont indignes d'un pays qui se prétend chrétien, et entachent le beau nom du Christianisme. Quand on arrive à agir ainsi dans les bureaux de l'église, cela veut dire que nous sommes parvenus à une situation grave que l'on ne peut que réprover³³⁹ ».

Le sujet revient dans les colonnes de *La Documentation Catholique* en septembre de la même année, la revue reproduisant la lettre du Conseil épiscopal sud-africain adressée au premier ministre Vorster³⁴⁰. Les évêques y rappellent la fonction du mouvement et dénoncent la répression aveugle du gouvernement, réclamant procès ou libération :

« [Le mouvement] conduit des jeunes à comprendre comment la loi divine, et spécialement la loi de l'amour, régit non seulement la conduite individuelle ou familiale, mai aussi les domaines beaucoup plus difficiles des relations sociales, culturelles et politiques [...]. M le 1^{er} ministre, nous vous supplions d'abandonner la politique intransigeante qui a donné un nom si déplorable à l'Afrique du Sud dans le monde. Nous vous adressons cet appel urgent afin que, ou bien vous fassiez passer normalement ces gens devant les tribunaux, ou bien que vous les fassiez relâcher, au nom de la justice chrétienne³⁴¹ ».

Cette lettre, cette supplique des évêques sud-africains reproduite pour l'information des catholiques français sur la situation de l'Eglise en Afrique du Sud, parle certes d'une vague de répression touchant particulièrement la JOC, mais replace ces événements dans un contexte de violence généralisée et anti-démocratique. Les rédacteurs regrettent également qu'un amalgame soit fait entre le travail de la JOC et le communisme³⁴² :

³³⁶ « Protestation de Mgr Fitzgerald devant l'arrestation de plusieurs jeunes appartenant à la JOC d'Afrique du Sud », *La Documentation Catholique*, n°1746, 16 juillet 1978, p. 689.

³³⁷ *La Documentation catholique* reproduit également la réponse de la Conférence épiscopale à l'appel de Mgr Fitzgerald, exprimant la solidarité de la Commission française : « la jeunesse ouvrière française est soucieuse du sort de la J.O.C d'Afrique du Sud » in « Les évêques de France et la J.O.C sud-africaine », *La Documentation Catholique*, n°1746, 16 juillet 1978, col 689.

³³⁸ Le 1^{er} mai 1978, la JOC avait rassemblé des travailleurs dans une paroisse de la banlieue de Johannesburg malgré l'interdiction gouvernementale. La police répliqua par une rafle dans toutes les villes du pays. Plus de 30 dirigeants nationaux et régionaux furent arrêtés dont Phelelo Magane, premier président noir du mouvement.

³³⁹ « Protestation de Mgr Fitzgerald devant l'arrestation de plusieurs jeunes appartenant à la JOC », *Fides*, 7 juin 1978.

³⁴⁰ Parmi les 7 évêques et les 5 archevêques signataires de la lettre, on retrouve notamment Mgr Hurley (archevêque de Durban) et le Cardinal Mc Cann (archevêque de Capetown).

³⁴¹ « Lettre des évêques d'Afrique du Sud au 1^{er} ministre », *La Documentation Catholique*, n°1749, 24 septembre 1978, col 843-844.

³⁴² A noter que le *Suppression of Communism Act* entraîna en 1950 l'interdiction du parti communisme. En fait, le parti se saborda avant que la loi fût promulguée.

« M le premier ministre, vous êtes très inquiet devant la menace du Communisme. Le meilleur antidote contre le Communisme n'est pas la répression. C'est la justice. Pour cette raison, les J.O.C sont parmi vos meilleurs alliés³⁴³ ».

On peut comprendre que le gouvernement de Pretoria fasse l'amalgame entre mouvement jociste et communisme (*a fortiori* à une époque où tous les mouvements anti-apartheid étaient présentés comme étant d'inspiration marxiste) : la J.O.C sud-africaine a toujours privilégié l'option de classe et non celle de race dans sa lutte contre les effets de l'apartheid. Dans le cadre de son travail auprès des jeunes travailleurs noirs, elle fut donc touchée de plein fouet par une répression gouvernementale visant à anéantir tous mouvements susceptibles de faire germer des revendications émancipatrices chez les populations noires. Alors que l'on parla de « péril romain » pour caractériser l'Eglise catholique comme l'on a parlé de « péril rouge » pour désigner le Communisme, il paraît clair que le mouvement de la JOC à la fin des années 70 a été vu comme la manifestation d'une Eglise fortement politisée. L'aumônier sud-africain De Fleuriot rappelle ainsi dans *La Croix*³⁴⁴, que les membres de la JOC sont détenus en vertu de la loi contre le terrorisme et de la loi sur la sécurité intérieure et sont par conséquent considérés comme de véritables terroristes.

2-6 Dans les années 80, nouvelles répressions, nouvelles résistances

En 1981, un article de *Fides*³⁴⁵ fait référence à Smangaliso MKHATSHWA, personnalité catholique qui sera l'un des symboles de la répression dont continue à souffrir l'Eglise catholique dans les années 80. Premier prêtre noir à devenir secrétaire de la Conférence épiscopale, il eu a subir plusieurs mesures gouvernementales visant à réduire ses libertés³⁴⁶. En octobre 1982, il est de nouveau placé en résidence surveillée pour 3 ans³⁴⁷ et de nouveau

³⁴³ « Lettre ouverte des évêques au premier ministre », *Fides*, 2 août 1978.

³⁴⁴ « « La JOC est persécutée »... » (1978), *op.cit.*, p. 7.

³⁴⁵ « Pour la première fois, un prêtre noir secrétaire de la Conférence épiscopale », *Fides*, n°3109, 3 juin 1981, NF 329.

³⁴⁶ En effet, nombreux furent ceux à subir les effets de l'*Internal Security Act* de 1982 qui permettait au gouvernement d'interdire des organisations, de censurer des déclarations, de contrôler les rassemblements ou les manifestations, d'emprisonner sans obligation de jugement pendant une période qui pouvait aller jusqu'à 180 jours.

Au moment de son élection à la tête de la Conférence épiscopale, M. Mkhathswa est déjà en liberté « contrôlée ». Il avait été arrêté en août 1976 et détenu jusqu'à la fin de l'année. Il sera ensuite arrêté de nouveau en juillet 1977 et sera emprisonné jusqu'en mars 1978.

³⁴⁷ « Prolongation de la liberté surveillée pour le Père Mkhathswa », *Fides*, n°3192, 16 octobre, 1982, NF 454.

arrêté le 2 novembre 1983 alors qu'il participe à une réunion avec des étudiants catholiques au sein de l'Université de Fort Hare³⁴⁸. Il sera libéré en mars 1984 :

« Un tribunal du Ciskei l'a reconnu innocent des accusations de subversion, d'incitation à la révolte et de réunion illégale³⁴⁹ ».

Dans la deuxième moitié des années 80, l'Eglise catholique aura encore à supporter de plusieurs mesures visant à la réduire au silence. En 1986, *Fides* fait mention d'une arrestation de prêtres et de missionnaires alors que l'état d'urgence, promulgué depuis juin 1986³⁵⁰, implique un sévère contrôle sur tout ce qui peut menacer de près ou de loin la sécurité de l'Etat :

« Et l'on parle encore d'autres membres du Clergé, des blancs et des noirs, qui ont été arrêtés dans le cadre d'une répression massive opérée contre les Communautés, les militants et les ecclésiastiques favorables aux changements pacifiques dans le système de l'apartheid en vigueur en Afrique du Sud³⁵¹ ».

Une nouvelle campagne de répression qui touche en 1988 plusieurs organisations ou organes de presse. C'est le cas du journal catholique *New Nation* lors de l'emprisonnement sans procès de son rédacteur en chef en janvier 1988. Cet événement entraîna une vague de solidarité dans le monde entier menée par l'UCPI (Union Catholique Internationale de la Presse)³⁵². *Fides* reproduit en mars 1988 une lettre pastorale dans laquelle les évêques sud-africains affirment leur volonté de faire en sorte que « la position de l'Eglise soit claire et sans équivoque » et réagissant contre les restrictions imposées à la liberté de la presse et à *New Nation* :

« En prenant leurs distances des opinions souvent publiées dans l'hebdomadaire catholique, les évêques réaffirment catégoriquement la nécessité que, dans un pays civilisé, il y ait une place pour le désaccord³⁵³ ».

³⁴⁸ « Arrestation du secrétaire de la Conférence épiscopale », *Fides*, n°3262, 16 novembre 1983, NF 521. En effet, son bannissement lui interdisait notamment de sortir de chez lui et de se joindre à une assemblée.

³⁴⁹ « Remise en liberté de l'Abbé Mkhathshwa », *Fides*, n°3290, 4 avril 1984, NF 201.

³⁵⁰ En 1953, le *Public Safety Act* autorise le pouvoir à suspendre les libertés individuelles et à proclamer l'état d'urgence, tandis que le *Criminal Law Act* est amendé de manière à punir quiconque tenterait de transgresser les lois ou à soutenir un mouvement de contestation.

³⁵¹ « Dans le climat de tension, arrestation de prêtres et de missionnaires », *Fides*, n°3444, 12 juillet 1986, NF 358.

³⁵² « Solidarité de la presse catholique internationale avec « New Nation » », *Fides*, n°3534, 23 janvier 1988, NF 42.

³⁵³ « Lettre épiscopale sur la violation des droits de l'homme », *Fides*, n°3548, 23 mars 1988, NF 162. Les évêques réagissaient aussi aux restrictions imposées à 17 organisations d'opposition dont le Front Démocratique Uni (UDF) qui avait été créé en 1983.

Le bulletin de l'agence *Fides* est le principal organe de presse informant des difficultés de l'Eglise catholique sud-africaine face à la répression gouvernementale.

Si le système d'apartheid contraint l'ensemble de la société sud-africaine à vivre selon des principes de ségrégation, il a profondément touché les Eglises missionnaires anglophones, signe que ces Eglises ont été perçues par le gouvernement comme des adversaires réels au système d'apartheid³⁵⁴. Depuis la loi sur l'éducation bantoue de 1952 jusqu'aux grandes vagues de répression des années 80, les Eglises (et particulièrement l'Eglise catholique) eurent à mener un réel combat pour se maintenir auprès des populations bantoues. La presse catholique en particulier rendit compte régulièrement de ces difficultés et ne cessa de rappeler le courage de l'Eglise catholique parvenant à résister aux lois de l'apartheid et considérant que les lois politiques ne pouvaient pas l'emporter sur celles de l'Evangile.

La presse réformée s'est très peu penchée sur les problèmes rencontrés par les Eglises anglophones. Certes, les Eglises réformées (anglicanes, méthodistes...) n'adoptèrent pas la même attitude que l'Eglise catholique concernant le *Bantu Education Act*, mais on peut s'étonner de la persistance d'un tel silence, particulièrement dans les années 50. Il est alors légitime de se demander si cette absence d'informations dans la presse réformée symbolise un jugement des réformés français sur l'attitude de leurs « frères » sud-africains qui, sur le terrain, ne firent pas preuve de la même résistance que celle des catholiques sur la question de l'éducation. La presse réformée traitera davantage de la lutte des Eglises (particulièrement réformées) dans les années 80 alors que des figures majeures des Eglises réformées (Desmond Tutu, Alan Boesak) vont apparaître sur la scène médiatique pour condamner le système d'apartheid.

Si la presse catholique se fait donc majoritairement l'écho des déboires de l'institution, c'est légitimement la presse réformée qui assume et rapporte les mutations théologiques des puissantes Eglises réformées hollandaises révisant au fil de l'histoire leur soutien au régime d'apartheid.

³⁵⁴ A la suite de l'adoption du *native Laws Amendment Bill* de 1957, l'éditorial du journal afrikaner *Die Transvaler* du 27 février 1957 rend bien compte de cette « crainte » d'une résistance grandissante des Eglises chrétiennes anglophones au régime d'apartheid : « Aussi longtemps que des évêques ou des chanoines progressistes, des professeurs, des étudiants, des hommes politiques pourront librement aller tenir dans les églises des réunions interraciales, l'apartheid sera miné dans sa moelle » in A.M GOGUEL et P.BUIS, *Chrétiens d'Afrique du Sud face à l'apartheid*, op.cit., p. 43.

3 Regards sur l'évolution théologique de la puissante NGK : lorsque la caution religieuse se dérobe...

La NGK (*Nederduitse Gereformeerde Kerk*), la plus puissante des Eglises réformées hollandaises, a joué depuis le XIX^{ème} siècle un rôle essentiel dans la prise de conscience et la construction de l'identité afrikaner. Si l'Eglise réformée hollandaise donne la base théologique au nationalisme afrikaner et au système d'apartheid, ses positions théologiques vont évoluer depuis la mise en place officielle de l'apartheid en 1948 et au fur et à mesure des réorientations politiques du régime durant plus de 40 ans.

L'Eglise réformée hollandaise décide, lors de son synode de 1857, de la création d'Eglises séparées pour chacune des communautés³⁵⁵, revenant ainsi sur la décision prise par le synode de 1829 qui demandait que la communion soit donnée à tous et sans distinction de couleur ou d'origine. Le XIX^{ème} siècle fut donc, au même titre que le siècle suivant, sujet à diverses mutations de la part de l'Eglise.

Comme ils se penchèrent sur les fondements théologiques donnés au système d'apartheid, les observateurs chrétiens vont, dans leurs organes de presse, relever les mutations mineures et majeures que va connaître la NGK en Afrique du Sud.

3-1 Recompositions autour du massacre de Sharpeville : la conférence de Cottesloe (1960)

Le premier grand bouleversement théologique arrive en 1960. Il est directement lié à un événement politique majeur de l'histoire de l'apartheid, le massacre de Sharpeville le 21 mars 1960 qui fit 69 victimes parmi une foule manifestant contre le port obligatoire du *Pass*. Cette tuerie déclencha, au sein des 3 Eglises hollandaises (NGK, NHK et GK) une série de débats sur l'incompatibilité de l'apartheid avec les principes de l'Évangile. Déjà, en novembre 1959, un article des *Informations Catholiques Internationales* rapporte une nouvelle prise de position au sein du journal afrikaner *Die Kerkborde*, déclarant que l'apartheid est incompatible avec une attitude chrétienne et « *qu'il faudra que les chrétiens créent une*

³⁵⁵ Voir Chapitre I, 4.

*atmosphère de confiance et de bonne volonté*³⁵⁶ ». Cette « crise de conscience » va se propager au sein des Eglises hollandaises un peu plus d'un an plus tard, au cours de la Conférence de Cottesloe en décembre 1960. Après les événements de Sharpeville (mars), le COE réagit et décide de réunir dans cette ville proche de Johannesburg 10 représentants de chacune des 8 Eglises protestantes d'Afrique du Sud affiliées au COE³⁵⁷, parmi lesquelles la NGK et la NHK³⁵⁸. Le rapport final met l'accent sur la condamnation de la ségrégation raciale aux seins des Eglises présentes et se prononce très clairement contre la justification biblique interdisant les mariages inter-raciaux³⁵⁹, dénonçant les effets de l'apartheid sur la famille, le travail migrant devenu obligatoire pour les populations noires obligées de se rendre en zones blanches. Il reconnaît aux populations noires établies en zone blanche, des droits de propriétés et de participation au gouvernement. Si les représentants de la NHK refusent d'adopter le rapport jugé trop libéral et en réaction, décident de quitter le COE en 1961³⁶⁰, il n'en est pas de même pour ceux de la NGK qui, en l'adoptant, rendent public leurs interrogations et la crise de conscience que leur Eglise traverse alors. La NGK incarnant jusqu'alors un pilier institutionnel fondamental de l'apartheid, ce « revirement » théologique entraîna une réaction du premier ministre Verwoerd qui, lors de son « message à la Nation » du 31 décembre, rappella à l'ordre les théologiens, les pressant de revenir sur les position de l'Eglise avant la Conférence. Ce rappel à l'ordre gouvernemental porte ses fruits puisque le synode de la NGK de l'année suivante rejette finalement le rapport de Cottesloe et décide de quitter le COE³⁶¹.

La conférence de Cottesloe et ses conséquences n'occupent pas une grande place au sein de la presse chrétienne. En effet, les observateurs sont peu sensibles à cette nouvelle manifestation de l'immixtion du pouvoir politique dans les affaires de l'Eglise. Seul transparait dans les

³⁵⁶ « Le journal de l'Eglise réformée publie un article contre l'apartheid qu'elle soutient d'habitude », *ICI*, n°107, 1^{er} novembre 1959, p. 13.

³⁵⁷ Les 8 Eglises sont : l'Eglise presbytérienne bantoue, l'Eglise anglicane, l'Eglise congrégationaliste, l'Eglise réformée néerlandaise au Transvaal, l'Eglise réformée néerlandaise du Cap, l'Eglise réformée néerlandaise d'Afrique, l'Eglise presbytérienne et l'Eglise méthodiste.

³⁵⁸ Le projet d'une conférence s'élabore en mai 1960. Le but est d'organiser diverses discussions autour de la réalité de la situation en Afrique du Sud, de réfléchir au message de la Bible en matière de relations raciales, et d'aboutir à une action visant à la fin de la ségrégation raciale, selon les principes qui avaient été édictés lors de la Conférence du COE à Evanston (1954). Pour plus d'informations, voir « Lettre adressée le 12 mai 1960 par le COE aux dirigeants de ses 8 Eglises membres en Union sud-africaine », *SOEPI*, 20 mai 1960, n°19, p. 8-9-10.

³⁵⁹ « Le document va jusqu'à reconnaître qu'il n'y a pas de fondement scripturaire à l'interdiction de mariages mixtes, bien qu'il puisse avoir lieu de déconseiller de telles unions », in « Ferme déclaration de la Conférence du COE en Afrique du Sud sur les relations interraciales », *SOEPI*, n°48, 23 décembre 1960, p. 3.

³⁶⁰ « L'Eglise réformée néerlandaise au Transvaal se retire du COE », *SOEPI*, n°14, 14 avril 1961, p. 1.

³⁶¹ C'est le pasteur A.P. TREURNICHT, rédacteur en chef de l'hebdomadaire *Die Kerkbode* qui convint les pasteurs de la NGK de la fausseté des thèses soutenues à Cottesloe en réaffirmant que « le seul moyen d'obéir à la loi divine est de laisser chaque nation exprimer sa propre identité dans le cadre du développement séparé, puisque chaque nation représente une entité spécifique résultant d'un ordre précis de Dieu qui a programmé sa structure interne particulière » in Marianne CORNEVIN, *L'apartheid, pouvoir et falsification historique*, Paris, UNESCO, 1979, p. 37.

Voir aussi « Le synode du Cap et l'apartheid », *SOEPI*, 3 novembre 1961, p. 5.

Informations Catholiques Internationales l'échec relatif de la conférence de Cottesloe pendant laquelle l'unanimité concernant la condamnation de l'apartheid n'a pas pu être obtenue³⁶², et la conclusion du rapport entraîna le départ des Eglises hollandaises du COE³⁶³.

Cottesloe marque ainsi le premier événement marquant touchant les mutations théologiques traversant les Eglises hollandaises. Si l'échec de la conférence concernant la condamnation du système d'apartheid n'occupe pas une place importante dans la presse étudiée, la question de l'évolution de la NGK sera récurrente dans la presse chrétienne française durant les années 70.

3-2 Les décisions synodales dans les années 70

La presse réformée se fait l'écho du repositionnement de la NGK sur la question particulière des mariages mixtes³⁶⁴. Marianne Cornevin dans *Réforme* retrace les mesures prévues par le nouveau premier ministre Pieter Botha afin de faire disparaître les « *mesures discriminatoires inutiles*³⁶⁵ ». Cet événement politique donne l'occasion aux observateurs de se pencher de nouveau sur les fondements théologiques donnés à l'apartheid et particulièrement sur la question des mariages mixtes.

« C'est sans doute la déclaration sur la « modification » possible des Sex laws qui a soulevé le plus de passion dans le grand public blanc. Mais assez curieusement la NGK (qui regroupe à elle seule 72% des Afrikaners soit plus de 40% de la population blanche) a réagi de façon très modérée, appliquant la résolution prise au dernier synode général d'octobre 1978 selon laquelle les mariages mixtes « ne sont plus strictement interdits mais restent hautement indésirables, alors que selon le synode de 1974, ils représentaient « la destruction de la différenciation entre les races voulues par Dieu » et étaient « interdits par l'Écriture sainte » ».

Le 5^{ème} synode de la NGK réuni à Bloemfontein en octobre 1978 est donc une étape importante dans l'évolution théologique de l'Eglise. La nuance verbale proposée par le

³⁶² « Une seule Eglise a refusé de signer la déclaration contre la discrimination raciale », *ICI*, n°136, 15 janvier 1961, p. 14.

³⁶³ « Une deuxième Eglise réformée néerlandaise quitte le COE », *ICI*, n°143, 1^{er} mai 1961, p. 16.

³⁶⁴ Rappelons que le *Prohibition of Mixed Marriages Act* (1949) interdit les unions entre personnes de races blanches et celles issues de toutes autres groupes et que l'*Immorality Act* (1950) interdisant toutes relations sexuelles entre groupes raciaux.

³⁶⁵ Marianne CORNEVIN, « une remise à neuf de l'apartheid », *Réforme*, 1^{er} décembre 1979, p. 10-12. Pieter Wilhem Botha jugea, dès son arrivée au poste de premier ministre le 28 septembre 1978, de la nécessité de réformer les aspects les plus «visuels» du système sans remettre en cause la suprématie blanche et en évitant que le pays soit mis au ban du monde. Définissant sa politique par la phrase « *adapt or die!* », Vorster présente sa politique au Congrès en août 1979. Il évoque ainsi le principe d'un pouvoir partagé avec les Métis et les Indiens entériné par une nouvelle Constitution prévue pour 1984 et s'engage à faire disparaître les aspects les plus « humiliants » du système. D'un point de vue économique, Vorster se prononça pour une ouverture vers les milieux d'affaire anglophones.

synode concernant les mariages mixtes, même si elle n'aura pas de répercussions importantes dans la pratique, sera cependant révélatrice de la volonté de la NGK d'endosser un nouveau visage théologique et de jouer avec plus de nuances le rôle de caution morale et religieuse à l'apartheid. Les observateurs français rendent compte avec prudence de cet « assouplissement³⁶⁶ » qui marque une mutation réelle depuis la rédaction du document *Les relations humaines à la lumière de l'Écriture* de 1974 qui avait fait l'objet de plusieurs articles dans la presse réformée française³⁶⁷. *Réforme* donne ainsi la parole au professeur Johan Heyns de la faculté théologique de Pretoria :

« Nous ne pouvons tout simplement plus dire et défendre des choses que nous défendions au début des années 1970 [...]. Des changements politiques importants se sont produits (il s'agit en particulier de l'abolition graduelle des emplois réservés). Au cours de ces dernières années, nous avons mûri davantage et nous croyons qu'il faut considérer différemment certaines choses. Nous devons donner plus de place à la justice sociale et prêter plus d'attention à la façon dont les implications théologiques se rapportent à la réalité³⁶⁸ ».

Les événements politiques (Sharpeville puis Soweto) ont donc assurément joué un rôle dans l'évolution de la NGK vis-à-vis du système de l'apartheid. Si les observateurs français restent prudents devant cette évolution, Marianne Cornevin dans le même numéro de *Réforme* rappelle que la position de la NGK reste la même concernant l'existence des « Eglises-filles ». L'apartheid demeure donc bien au sein des structures ecclésiales de la plus grande Eglise réformée hollandaise d'Afrique du Sud.

Un autre élément doit être pris en compte pour expliquer ce nouvel intérêt de *Réforme* vis-à-vis des mutations religieuses que connaît la NGK. En effet, le journal se fait l'écho de la parution de l'ouvrage de Marianne Cornevin (aussi auteur de l'article), *L'apartheid, pouvoir et falsification historique*³⁶⁹ dans lequel elle réfute les arguments d'ordre historiques et religieux avancés par les Afrikaners pour justifier l'idéologie de l'apartheid.

Si la re-considération par la NGK de la valeur des mariages mixtes en 1979 marque un épisode important, l'histoire de l'institution va connaître un nouveau tournant en 1982.

³⁶⁶ L'assouplissement est en effet bien relatif puisque au cours du même synode, la NGK décida notamment de refuser aux 3 Eglises filles leur proposition d'être représentée au cours d'un synode unique

³⁶⁷ Voir chapitre I, 4.

³⁶⁸ « Théologie et apartheid : vers le grand changement ? », *Réforme*, n°1806, 1^{er} décembre 1979, p. 12.

³⁶⁹ Marianne CORNEVIN : *L'apartheid, pouvoir et falsification historique*, Paris, UNESCO, 1979, 155 p.

3-3 Portée d'une résistance chez les réformés afrikaners

Le premier événement à toucher la NGK est d'ordre interne et se rapporte à l'existence d'un document émanant de 24 théologiens et universitaires blancs et membres de la NGK. Ce document, le *Storm Kompas*³⁷⁰ dénonce en 44 thèses la collusion de leur Eglise avec le pouvoir et l'apartheid. Devant le refus des responsables de la NGK de discuter de ce document lors du prochain synode, les signataires sont menés à publier dans le *Kerkbode*, journal officiel de la NGK, une « lettre ouverte » comportant 123 signatures. Le 19 juin, *Réforme* revient longuement sur cet événement, parlant du « défi des 123 » :

« Son contenu est une dénonciation radicale de la responsabilité de l'Eglise réformée hollandaise dans la mise en place et la justification, par Bible interposée, de l'apartheid politique et de sa propre organisation en quatre Eglises séparées selon les critères de l'appartenance raciale³⁷¹ ».

Daisy De Luze qualifie les signataires de « résistants », se préoccupant du message prophétique de l'Eglise, de sa vigilance évangélique, de son souci de réconciliation fraternelle. Il s'agit donc d'une étape importante au sein de la NGK, même si l'initiative reste marginale au sein d'une structure ecclésiale qui reste étroitement liée au pouvoir politique. L'article reproduit plusieurs passages de la lettre, en mettant en valeur le ton volontairement accusateur utilisé par les signataires, désireux d'amener les dirigeants de la NGK à se pencher sur leur responsabilité théologique en matière de ségrégation raciale et à les conduire à faire leur « mea culpa », seul moyen de permettre une future réconciliation :

« La NGK doit, dans cette perspective, reconnaître et confesser sa culpabilité avec humilité et repentance. Cette culpabilité est fondée sur l'injustice commise depuis si longtemps par les Blancs au préjudice des Noirs³⁷² ».

Alors que les fondements théologiques donnés à l'apartheid ont déjà fait l'objet de plusieurs articles dans la presse chrétienne française, le *Storm Kompas*, témoignant des mutations des positions théologiques de la NGK en matière de ségrégation, entraîne une nouvelle prise en compte des observateurs réformés sur cette question qui demeure épineuse au sein de la famille réformée internationale. Si cet événement témoigne d'une évolution positive de la NGK en matière raciale (le titre de l'article « une boussole dans la tempête » témoigne de cet espoir), la réformée Daisy de Luze sait que le changement sera long :

³⁷⁰ Le *Storm Kompas* qui sert de source à la lettre ouverte des 123 signataires a été rédigé en décembre 1981 et circule depuis cette date dans les Eglises réformées d'Afrique du Sud.

³⁷¹ Daisy de LUZE, « Eglise et apartheid en Afrique du Sud : une boussole dans la tempête », *Réforme*, 19 juin 1982, p. 12.

³⁷² « Eglise et apartheid en Afrique du Sud... » (1982), *op.cit.*, p. 12.

« Longue et difficile sera la route pour ceux qui ont eu le courage de publier le Storm Kompas, pour ceux qui ont signé la « lettre ouverte » parue la semaine dernière dans le Kerkbode, pour ceux qui s'engagent dans une mission de réparation et de réconciliation afin de faire disparaître le malheur accumulé depuis si longtemps, pour tous ceux qui, à l'intérieur des paroisses, devront expliquer, convaincre, éclairer des communautés profondément enracinées dans une certaine manière de voir et de comprendre leurs relations avec leurs frères d'autres races ³⁷³ ».

Daisy de Luze fait une nouvelle fois mention de la « lettre ouverte » dans *Réforme* en juin 1984, rappelant l'importance considérable du document dans lequel « enfin, ils affirmaient [signataires théologiens et membres de la NGK] qu'aucune des lois raciales ne peuvent se justifier par les Ecritures³⁷⁴ ». Ce nouvel article au titre optimiste (« des craquements dans l'apartheid ») met en évidence une réelle évolution théologique et quelques changements dans la société sud-africaine, notamment une certaine « déségrégation de l'Eglise dans certaines régions³⁷⁵ ».

3-4 La NGK et la NHK sanctionnées : retrait du soutien théologique, doutes des observateurs

Un article de *Réforme* en décembre 1982³⁷⁶ rend compte d'un nouvel événement à l'envergure internationale et touchant de nouveau les Eglises réformées hollandaises d'Afrique du Sud. En juillet 1982, deux d'entre elles, la NGK et la NHK, sont exclues de l'Alliance Réformée Mondiale (ARM) à la suite de sa 21^{ème} Assemblée générale réunie à Ottawa en août. La raison de l'exclusion est présentée de la façon suivante :

« L'apartheid est un péché, sa justification morale et théologique est une parodie de l'Evangile et le mépris persistant qu'il traduit pour la Parole de Dieu est une hérésie ³⁷⁷ ».

Par cette condamnation, c'est bien le soutien que les deux Eglises apportent au système d'apartheid qui est dénoncé. Un tel acte montre également la volonté des Eglises réformées

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ Daisy de Luze, « Des craquements dans l'apartheid », *Réforme*, n°2043, 9 juin 1984, p. 8.

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ « Eglise et apartheid », *Réforme*, 30 octobre 1982, p. 10.

³⁷⁷ Bruno CHENU : *Théologies, chrétiennes...*, *op.cit.*, p. 110. A la suite de cette condamnation et symboliquement, c'est le pasteur métis sud-africain Allan Boesak, membre de la *Nederduitse Gerereformeerde Sendingkerk* (Eglise fille de la NGK) qui fut élu à la tête de l'Alliance réformée mondiale.

« We declare, with Black Reformed Christians of South Africa that apartheid separate development is a sin, and that the moral and theological justification of it is a travesty of the Gospel, and in its persistent disobedience to the Word of God, a theological heresy » in « Racism and South Africa », *Reformed Press Service*, n°206, septembre 1982.

du monde³⁷⁸ de placer le problème d'apartheid au centre de leurs préoccupations³⁷⁹. Il est encore fait mention de cette condamnation dans *Les Actualités religieuses dans le monde* en 1986 :

« Comme l'a déclaré l'ARM à Ottawa, la lutte contre l'apartheid est devenue un « *status confessionis*³⁸⁰ », c'est-à-dire un problème qui est la pierre de touche de la réalité de notre pays³⁸¹ ».

La même mention est faite dans un article de *Réforme* qui parle de l'année 1982 comme l'année de la prise de conscience, au sein de l'Alliance réformée mondiale, du lien existant entre les 2 Eglises afrikaners et le système d'apartheid :

« Ne nous payons pas de mots : suspension signifie peut-être que ces Eglises restent membres potentiels. Mais elles sont de fait exclues de l'ARM tant que leur position, c'est-à-dire leur refus d'ouvrir leurs Eglises aux Noirs, est maintenue³⁸² ».

Quelques mois plus tard, *Les Actualités religieuses dans le monde* rendent compte d'une nouvelle évolution théologique au sein de la NGK, « *une nouvelle brèche dans le dernier pilier religieux du régime d'apartheid*³⁸³ », cette dernière retirant toute caution biblique à l'apartheid. Si l'article relève le caractère positif de cette évolution, le pasteur Pierre Couprie³⁸⁴ se fait moins optimiste dans le *Journal des missions évangéliques*³⁸⁵. Si le synode de la NGK de 1986 a bien retiré toute justification biblique au système d'apartheid, l'Eglise réaffirme dans un document (*Church and society*) qu'elle distingue séparation et discrimination. Bruno Chenu dans un article de *La Croix* reproduit un passage de ce rapport, mettant ainsi en évidence la lente évolution de la NGK :

« Une séparation forcée et une division des peuples ne peuvent être déduites de la Bible comme une prescription. La tentative de justifier cette prescription à partir de la Bible doit être considérée comme une erreur et être refusée (n°305)³⁸⁶ ».

³⁷⁸ Créée en 1875, l'Alliance réformée mondiale rassemble plusieurs Eglises congrégationalistes, presbytériennes, réformées et unies dont les origines remontent aux mouvements de Réforme du XVIème siècle. Au début des années 90, elle rassemble plus de 70 millions de membres, répartis au sein de 182 églises de 90 pays.

³⁷⁹ A la suite de ces exclusions et en guise de geste symbolique, la pasteur métis Allan Boesak de la Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk (NGS) a été choisi comme nouveau président de l'Alliance.

³⁸⁰ Un *Status confessionis* est déclaré lorsqu'une situation exige une confession de foi, dans un temps où l'Eglise doit prendre publiquement une position nette et tranchée sur une question particulière.

³⁸¹ Bertrand de LUZE, « En Afrique du Sud, les Chrétiens n'ont plus le choix », *ARM*, 15 juin 1986, p16.

³⁸² « Les protestants français et l'apartheid : une épine... ? » (1986), *op.cit.*, p3.

³⁸³ « L'Eglise afrikaner sur le chemin de Damas ? », *ARM*, n°39, 15 novembre 1986, p. 25.

³⁸⁴ Le pasteur Pierre Couprie s'est rendu en Afrique du Sud fin 1987 dans le cadre d'un voyage organisé par l'organisme Cléo (Culture, loisirs et œcuménisme) et réunissant des Chrétiens catholiques et protestants.

³⁸⁵ Pierre COUPRIE, « Est-ce la fin de l'apartheid en Afrique du Sud ? », *Journal des missions évangéliques*, avril-juin 1988.

³⁸⁶ B. CHENU, « Apartheid : l'itinéraire de l'Eglise réformée hollandaise », *La Croix*, 9 février 1990, p. 15.

Plusieurs lignes de *La Croix* rendent compte du même débat et de la conclusion exprimée lors du synode de la NGK de 1986 qui « *témoigne d'une évolution intéressante de l'Eglise réformée hollandaise* » :

« *La grande question qui se posait à ces chrétiens blancs était évidemment : l'apartheid peut-il être justifié ? La réponse est claire : c'est une erreur de justifier l'apartheid par l'Ecriture*³⁸⁷ ».

Le Christianisme au XXème siècle rend également compte de cette opposition naissante au sein de la NGK. En juillet 1984, Antoine Jaulmes retrace dans un long article l'évolution des positions de l'Eglise depuis les années 60, parlant d'un mouvement de contestation très marginal jusqu'à la lettre des 123, véritable tournant qui aida à l'adoption, par le synode de l'Eglise en 1983, à l'adoption de 4 points majeurs³⁸⁸ et concluant que « *le glas semble sonner pour les justifications de l'apartheid*³⁸⁹ ».

3-5 Une lente évolution théologique calquée sur l'évolution politique du pays

Si les décisions synodales marquent bien la volonté de la NGK de se démarquer de la politique menée par le gouvernement, Antoine Jaulmes reste bien conscient que ces mesures ne parviendront pas à infléchir la politique du gouvernement :

« *Bien sûr, tout cela ne signifie pas que l'Afrique du Sud toute entière va suivre l'Eglise Réformée Hollandaise. Il est fort probable que le gouvernement aujourd'hui peu dépendant de la NGK et qu'il saura se passer de la caution religieuse*³⁹⁰ ».

Il semble donc clair que si l'Eglise réformée hollandaise a bien été à l'initiative d'une théologie de l'apartheid, les données ne sont plus les mêmes dans les années 80, alors que l'apartheid s'est développé et renforcé à des fins politiques et économiques. A la suite de son synode de 1986, la NGK, jusqu'alors présentée comme le « Parti national en prière », se prononce pour une attitude de « *solidarité critique*³⁹¹ » vis-à-vis du gouvernement qui, bien

³⁸⁷ Bernard DOLON, « La caution religieuse se dérobe », *op.cit.*, p. 15.

³⁸⁸ « 1- L'apartheid est un péché « s'il prend la forme d'une discrimination sociale » (sic).

2- L'interdiction des mariages mixtes est « en contradiction avec l'éthique biblique chrétienne ».

3- L'essence du mariage est « l'amour entre 2 êtres libres » ; cette liberté d'aimer ne peut être abolie par le gouvernement.

4- La décision synodale d'ouvrir les NGK du Cap à toutes les races est exécutoire immédiatement », in « Est-ce la fin de l'apartheid... », *op.cit.*

³⁸⁹ Antoine JAULMES, « Ils étaient 3 Sud-Africains... », *Le christianisme au XXème siècle*, n°28, 9 juillet 1984, p. 3.

³⁹⁰ A. JAULMES, « Ils étaient trois Sud-Africains... » (1984), *op.cit.*, p. 2.

³⁹¹ « Est-ce la fin de l'apartheid... » (1988), *op.cit.*, p. 60. Le synode de 1986 entraîna bien divers débats portant sur la justification biblique de l'apartheid. Plutôt que d'adopter une position tranchée, la NGK préféra préconiser

que réagissant aux réformes, reste sur des positions plutôt conservatrices, refusant par exemple le postulat « un homme, une voix » :

« Le plus frappant finalement dans l'attitude de l'Eglise réformée hollandaise est son mimétisme quant à son évolution par rapport à celle du gouvernement, depuis l'époque de la défense de l'apartheid jusqu'à celle actuelle des « réformes en cours »³⁹² ».

André Ecalle, dans *Réforme*, dresse le même constat, parlant d'un changement « pas à pas »³⁹³ et mettant les réformes politiques en évidence (apparition du parti démocratique uni, espoir de paix en Namibie...). Il présente une nouvelle attitude de la part de l'Eglise réformée hollandaise qui « a demandé pardon aux Eglises chrétiennes noires d'avoir suscité en fondé sur la bible l'apartheid »³⁹⁴. Bernard Dolon réclame lui aussi dans *La Croix* une attitude plus franche de l'Eglise réformée hollandaise vis-à-vis du gouvernement :

« Mais pour manifester son changement réel et sortir d'une casuistique subtile, il aurait peut-être suffi que cette Eglise dise au gouvernement qui lui ressemble comme un frère : « ce que vous faites est mal »³⁹⁵ ».

Des observateurs chrétiens français vont suivre l'évolution des positions de la NGK jusqu'à la fin des années 80, mettant toujours en parallèle réformes politiques en cours et repositionnement des Eglises hollandaises. Tous sont cependant conscients que l'évolution est lente. La prudence est encore de mise en avril 90 alors que le processus vers un régime démocratique est en marche. Certes, A.M. Goguel note bien le pardon de la NGK pour les souffrances engendrées, mais précise aussi que l'institution ne condamne pas l'essence du système. Alors que des représentants de la NGK et des « Eglises-filles » se rencontrent à Vereeniging près de Johannesburg en 1990, « les représentants de l'Eglise blanche n'ont pourtant finalement pas accepté l'ordre qui leur était fait de ne former à l'avenir qu'une seule Eglise réformée non raciale »³⁹⁶.

Quelques mois après la libération de Nelson Mandela en février 1990, la NGK, poussée par le vent de réformes mises en place par Frederik de Klerk et par l'avènement d'une nouvelle ère démocratique, entre dans un processus de mutation marquée qui trouvera son aboutissement

la création d'Eglises séparées pour chaque groupe de population, laissant aux paroisses le choix d'accueillir ou non des personnes de couleur. A la suite de ce synode, un groupe de pasteurs radicaux de la NGK firent scission et créèrent en juin l'APK, l'Eglise protestante afrikaner soucieuse de réaffirmer les fondements bibliques de l'apartheid.

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ A. ECALLE, « les chemins rocaillieux du post-apartheid », *Réforme*, 20 mai 1989, p. 3.

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ Bernard DOLON, « la caution religieuse de l'apartheid », *op.cit.*, p. 15.

³⁹⁶ A.M GOGUEL, « Demain sans apartheid », *Mission*, n°2, 15 avril 1990, p. 21.

dans la déclaration de Rustenburg. Du 5 au 9 novembre 1990, 230 délégués de 80 dénominations et 40 organisations se rencontrent pour une conférence à Rustenburg, près de Johannesburg. A l'issue de la conférence, une Déclaration pose « *la pierre angulaire de la construction d'une vie nouvelle des Eglises et par là, de toute la société sud-africaine* ³⁹⁷ ». Tous les articles rendant compte de cette conférence mettent ainsi en évidence l'importance de ce texte qui permet à « *la division et à l'anathème* ³⁹⁸ » de faire place à « *la repentance et à la réconciliation* ³⁹⁹ ». De multiples extraits de la Déclaration de Rustenburg sont reproduits dans un numéro de *Mission* en janvier 1991 ⁴⁰⁰ montrant la volonté pour les Eglises signataires de se confesser du rôle qu'elles ont tenu dans la politique de l'apartheid et « *d'avoir, de plusieurs façons, pratiqué, soutenu, permis ou refusé de résister à l'apartheid* ⁴⁰¹ ». Les Eglises se penchent donc bien sur leur responsabilité, directe ou indirecte, dans la mise en place de l'apartheid et la justification biblique donnée au système. Si Rustenburg apparaît comme l'étape la plus importante après la réunion de Cottesloe (1960), plusieurs observateurs savent qu'une telle déclaration ne peut pas fédérer toutes les Eglises. En effet, si ces dernières s'accordent unanimement à condamner le régime d'apartheid, à avouer leur ignorance sur les effets réels du système et leur complicité dans son maintien, l'unanimité tend à s'estomper concernant les dispositions énoncées dans la déclaration en matière de changement politique, les délégués de la NGK présents à la Conférence conservant une certaine réserve sur plusieurs points comme sur le postulat « un homme, une voix ⁴⁰² » :

« *Suivent des propositions concrètes pour une nouvelle Afrique du Sud : abolition de toutes les lois de l'apartheid, redistribution de la terre, éducation, société, combat contre la pauvreté, séparation de l'Eglise et de l'Etat, liberté de religion, d'association, et des exigences concrètes pour la future constitution. La toute puissance NGK, si elle a accepté cette Déclaration en confessant ses péchés, n'en a pas moins exprimé des réserves quant aux conséquences politiques* ⁴⁰³ ».

Si la déclaration fait apparaître la volonté et la nécessité de repentance des Eglises, la réalité de la situation en 1990 laisse les observateurs chrétiens français interrogatifs sur le devenir de la société sud-africaine. Certes, l'importance de la déclaration est indéniable mais un article

³⁹⁷ C. VON GARNIER, « Déclaration de Rustenburg : une nouvelle pierre angulaire de l'Unité des Eglises », *Réforme*, 15 décembre 1990, p. 5.

³⁹⁸ « Confession publique des Eglises sud-africaines », *ARM*, n°84, 15 décembre 1990, p. 34.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ « Afrique du Sud : a Rustenburg, une déclaration mémorable (Transvaal, 5-9 novembre 1990) », *Mission*, n°9, 15 janvier 1991, p. 11-12.

⁴⁰¹ *Ibid.*

⁴⁰² Concernant le domaine du politique, la déclaration de Rustenburg se prononce en effet pour une abrogation d'urgence de toutes les lois de l'apartheid, pour une amnistie inconditionnelle aux exilés politiques et à la libération immédiate de tous les prisonniers politiques.

⁴⁰³ « Déclaration de Rustenburg... » (1990), *op.cit.*, p. 5.

paraissant dans les *Actualités religieuses dans le monde* à la fin de l'année 1990 traduit bien un optimisme précautionneux général chez la plupart des observateurs :

« Une chose est de faire confession, une autre est de changer les habitudes. A ce jour, il existe 3 Eglises réformées néerlandaises : une pour les blancs, une pour les métis et une pour les noirs. Elles n'ont aucun contact. Leur réunification, si elle a lieu, témoignera de la profondeur de la conversion⁴⁰⁴ ».

D'un point de vue théologique et symbolique, la déclaration de Rustenburg marque l'aboutissement d'une lente évolution d'une Eglise qui fut un pilier central au système d'apartheid.

Les observateurs réformés français furent les plus attentifs à l'évolution de la structure ecclésiale et interprétèrent toujours avec critique les efforts timides, l'évolution trop sensible de la NGK, conscients que, même au moment de la déclaration de Rustenburg, les représentants de la principale Eglise réformée afrikaner gardent un lien tenace avec le programme du Parti national et l'idéologie de l'apartheid. Le regard porté par les réformés français sur l'évolution de l'institution est un regard sensible, celui d'un frère réformé qui ne parvient pas à se reconnaître dans l'attitude d'un autre « frère » réformé... Difficile dans ces conditions de parler d'objectivité, tant le constat d'une Eglise apportant sa caution à un système raciste est inacceptable. Si l'intérêt des observateurs chrétiens français pour la question sud-africaine est sans doute influencé et renforcé par l'implication du religieux dans le système d'apartheid, catholiques et réformés français ne manqueront pas de faire entendre leurs voix au moment de grands événements, la plupart dramatiques, qui plongeront l'Afrique du Sud dans la violence et la répression.

4 Emeutes de Sharpeville (mars 1960) : les observateurs chrétiens découvrent le drame sud-africain

A partir du début des années 60, le traitement de la question sud-africaine et de l'apartheid se calque sur les mutations politiques que traverse le pays. Institutionnalisé, le système d'apartheid va se renforcer face aux prises de conscience et aux résistances noires. Si les émeutes de Soweto seront un véritable tournant dans la prise de conscience du régime répressif régnant en Afrique du Sud, les événements de Sharpeville en mars 1960, sont

⁴⁰⁴ « Confession publique des Eglises... » (1990), *op.cit.*, p. 34.

déclencheurs d'un intérêt nouveau dans la presse chrétienne française, soucieuse de rapporter des événements témoignant de l'entrée du pays dans un contexte de violences et de tensions.

4-1 Les émeutes de Sharpeville : les faits

Les émeutes qui éclatent le 21 mars 1960 sont l'aboutissement d'un climat de tension apparaissant à la fin des années 50 : imposition du *Reference book*, lois sur l'éducation, déplacements massifs de populations ont été autant de faits capables de cristalliser une contestation au sein de la population noire. Déjà en février 1959 ; des violences éclatent à Pretoria, à la suite d'une manifestation de femmes noires. Quelques mois plus tard, en juin, de nouvelles manifestations apparaissent, en réaction notamment à de nouveaux déplacements de populations. Sous les coups de la police, elles dégénèrent en émeutes. Ces premières tensions eurent très peu d'échos dans la presse chrétienne française. Citons cependant un court article paru dans *La Croix* au titre évocateur et annonciateur des violences à venir, « *le feu est sous la chaudière*⁴⁰⁵ ».

La contestation s'organise et se divise à la fin des années 50. Alors que l'ANC (*African National Congress*) incarne LE mouvement de contestation noire à l'apartheid depuis les années 20⁴⁰⁶, un mouvement plus radical naît en 1959, soucieux de rompre avec l'engagement multiracial de l'ANC⁴⁰⁷ et partisan d'une vision plus « africaniste » de la société sud-africaine. C'est la création du *Pan Africanist Congress of Azania*⁴⁰⁸ (PAC) par Robert Sobukwe et des membres de la *Youth League*⁴⁰⁹ de l'ANC.

Loin de faire lutte commune, les 2 organismes vont organiser parallèlement manifestations, campagnes de contestation et de défiance. Alors que l'ANC prévoit d'organiser une manifestation anti-*Pass*⁴¹⁰ le 30 mars 1960, le PAC lance dix jours plus tôt une vaste

⁴⁰⁵ « Le feu est sous la chaudière », *La Croix*, 15-16 mars 1969.

⁴⁰⁶ Le *South African Native National Congress* (SANNC) naît en 1912. Il deviendra l'*African National Congress* (ANC) en 1923.

⁴⁰⁷ L'ANC et plusieurs autres mouvements de résistance (dont le parti communiste banni) formèrent le Congrès de l'Alliance (*Congress of Alliance*). En juin 1955, lors d'un congrès, 3000 délégués réunis à Kliptown (quartier de Soweto) adoptèrent une « Charte de la liberté » (26 juin 1955) exposant des principes de non-discrimination et instaurant un régime de droits et de libertés. D'un point de vue politique, la Charte s'inspirait de principes communistes (nationalisation, réforme agraire) avec de fortes teintes sociales (salaire minimum, couverture sociale). L'engagement de l'ANC sera donc qualifié de « chartiste », en opposition avec celui d'organisations plus radicales (comme le PAC) de mouvance « africaniste ». La Charte de la liberté est reproduite dans A. NOLAN : *Dieu en Afrique du Sud*, Paris, Le Cerf, 1991, annexe 1.

⁴⁰⁸ L'*Azanie* est le nom qui fut choisi par plusieurs organisations anti-apartheid (dont le PAC) pour nommer une Afrique du Sud rendue aux Africains. Voir F.X FAUVELLE-AYMAR : *Histoire de l'Afrique du Sud, op.cit.*, p. 42-43.

⁴⁰⁹ Créée en 1944, la *Youth League* (Ligue de la jeunesse) regroupait au sein de l'ANC de jeunes militants jouant l'action de l'ANC trop timorée et trop conciliante vis-à-vis du pouvoir blanc.

⁴¹⁰ En fait, depuis 1952, l'*Abolition of Passes Act* mettait fin au port obligatoire du Laissez-passer mais le remplaçait par le *Reference book*, document de 96 pages obligatoire pour tous les Sud-Africains noirs de plus de

campagne de défiance et l'organisation de marches pacifiques au Cap et dans plusieurs villes industrielles de la région du Witwatersrand. Le 21 mars, les manifestants se retrouvent devant le commissariat de Sharpeville, township noir situé dans la zone industrielle de Vereeniging au Transvaal afin d'y brûler leur *Pass*. Les policiers réagissent en tirant sur la foule, faisant 67 morts et près de 200 blessés⁴¹¹.

Photo 4 : Sud-Africains noirs brûlant leur *Pass*



Source : *La Croix*, 7 mai 1960.

Le 26 mars, Albert Luthuli⁴¹², président de l'ANC brûle publiquement son laissez-passer à Pretoria, suivi par des milliers de Sud-Africains. Quelques jours plus tard, le gouvernement décrète l'état d'urgence et dissout l'ANC et le PAC. Les 2 organisations sont forcées à l'exil, le PAC en Tanzanie et l'ANC en Zambie⁴¹³.

16 ans. Le document contenait la mention du groupe racial, les empreintes digitales, la mention des employeurs et les jours et horaires d'autorisations de circulation en zone blanche.

⁴¹¹ Une scène semblable aura lieu à Longa, dans la région du Cap.

⁴¹² Albert Luthuli succéda à James Moroka à la tête de l'ANC en 1952.

⁴¹³ Le PAC tenta depuis Dar-es-Salaam d'organiser une guerre civile, en vain. L'ANC, après les événements de Sharpeville gagna le soutien de la communauté internationale et organisa un nouvel état major à Lusaka, avec à sa tête Oliver Tambo.

4-2 Place de l'événement dans la presse chrétienne française

En tant que tels, les événements de Sharpeville n'occupent pas une place considérable dans la presse française. Si la chronologie pure des violences est assez rarement rappelée, les émeutes de Sharpeville entraînent cependant, chez les observateurs français qui s'y intéressèrent, une prise de conscience de la situation de crise que connaît l'Afrique du Sud.

C'est le journal *La Croix* qui réagit le premier, 2 jours après le massacre, en présentant la cause des manifestations dans un article situé en première page :

« Afin de pouvoir contrôler de façon permanente sa vaste population noire – que ce soit pour éviter le chômage dû à un trop grand afflux de populations dans certaines régions, ou pour prévenir les hausses du taux de criminalité qui pourraient en résulter- le gouvernement sud-africain insiste pour maintenir l'usage du laissez-passer⁴¹⁴ ».

C'est donc bien l'usage du *Pass* (le terme *Reference book* n'est pas cité) qui est à l'origine des émeutes qui feront, selon l'article, 64 morts (67 morts en réalité) et plus de 200 blessés. L'auteur de l'article tient à préciser que les manifestants noirs ont riposté « *aux tirs nourris* » et relève « *une certaine nervosité des indigènes⁴¹⁵* » 3 jours après les émeutes.

Un jour plus tard, un article au sous-titre alarmiste (« *Est-ce la course à l'abîme ?⁴¹⁶* ») profite des événements de Sharpeville pour rappeler la réalité de l'apartheid, « *un odieux racisme de droit divin mettant la population noire dans une situation intolérable où son violés tous les droits de l'homme : civiques, sociaux, économiques, familiaux, religieux...⁴¹⁷* ». Le massacre de Sharpeville sert donc d'occasion au journaliste pour rappeler aux lecteurs les réalités de l'apartheid. Lorsque le calme revient, il est qualifié « *d'inquiétant [...], imposé par des milliers de policiers armés et des dizaines de voitures blindées⁴¹⁸* ».

Début avril, *La Croix* revient sur le climat dans la région à la suite de la tuerie. Il rapporte également les propos de Mgr Hurley, archevêque de Durban, expliquant que cette issue dramatique était inévitable :

⁴¹⁴ « Une tension raciale en Afrique du Sud », *La Croix*, 23 mars 1960, 1^{ère} page.

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ « Les graves événements d'Afrique du Sud : est-ce la course à l'abîme ? », *la Croix*, 24 mars 1960, p. 4.

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ « Dans une atmosphère lourde de menaces, la grève des noirs paralyse le pays », *La Croix*, 25 mars 1960, 1^{ère} page.

« Il y a quelques Africains qui peuvent formuler clairement leurs aspirations mais la grande masse voit seulement obscurément dans sa frustration et son humiliation les faits brutaux de l'arrogance insupportable de l'homme blanc et du fardeau intolérable de l'apartheid ⁴¹⁹ ».

Alors que *La Croix* ne juge pas utile de détailler les causes profondes des affrontements de mars, il n'est pas possible d'en savoir plus dans *Le Journal des missions évangéliques* qui « se contente » de relater avec lyrisme les déchirements que connaît le pays :

« Tous ceux qui ont lu le douloureux roman de Paton⁴²⁰ ou vu le film qui en a été tiré, connaissent l'atmosphère de crainte dans laquelle vivent Blancs et Noirs dans ce beau pays. Aussi, la nouvelle que des troubles ont éclaté dans plusieurs localités d'Afrique du Sud à ému le cœur de tous ceux qui aiment la mission. Que Dieu donne à tous la sagesse d'éviter les actes de violence dont les conséquences seraient cruelles⁴²¹ ».

Si la présentation met l'accent sur le caractère émotionnel des événements, il est impossible, à la lecture de ce court article, de comprendre ce qui s'est réellement passé en Afrique du Sud : qui sont victimes ? Quelle est la cause des affrontements ? Combien de victimes ?...

Une photo accompagnant l'article montrant une scène de manifestations est la seule information concrète permettant de donner une idée aux lecteurs de la réalité des affrontements.

4-3 Après les affrontements, les réflexions et l'inquiétude des observateurs

Les suites des émeutes de Sharpeville sont de nouveau abordées dans la presse chrétienne française à partir du milieu du mois d'avril. En fait, le drame qui a touché l'Afrique du Sud donne l'occasion aux observateurs de consacrer plusieurs articles à la question de l'apartheid (histoire, idéologie, évolution...), Sharpeville marquant une nouvelle étape dans la violence et les tensions engendrées par l'apartheid.

Réforme consacre ainsi un long article titré « *Révolte en Afrique du Sud* ⁴²² ». L'auteur (non mentionné) y retrace notamment la chronologie du mois d'émeute que vient de connaître le pays, en expliquant quelle fut l'origine des événements :

« Une mesure de contrôle policier décidée par le gouvernement de M. Verwoerd. Cette mesure oblige les noirs à porter sur eux en permanence leur carte d'identité. Des deux organisations politiques

⁴¹⁹ « Afrique du Sud : débat au conseil de sécurité », *La Croix*, 1^{er} avril 1960, 1^{ère} page.

⁴²⁰ Alan PATON, *Pleure, ô pays bien-aimé (Cry, the beloved country)*, Paris, Albin Michel, 1950, 316 p.

⁴²¹ « Troubles en Afrique du Sud », *Journal des missions évangéliques*, avril-mai 1960, n°3, p. 83.

⁴²² « Révolte en Afrique du Sud » (1960), *op.cit.*, p. 8.

noires, le Congrès panafricain et le Congrès national africain, c'est le premier qui a protesté le plus violemment et à organisé les manifestations dont on sait le triste bilan : des dizaines de morts et de blessés⁴²³ ».

La chronologie historique retracée, le ton de l'article devient ensuite plus alarmiste et sans concession vis-à-vis du gouvernement et du système d'apartheid. Le titre de l'éditorial, « *Qui sème l'injustice...* » témoigne bien de la crainte des observateurs de voir l'Afrique du Sud sombrer dans le chaos si la législation ne change pas. Autrement dit, la seule issue possible pour la population noire opprimée sera de prendre les armes :

« *L'Afrique du Sud est dans une impasse [...]. Reste-t-il encore la possibilité d'une évolution lente, ou la vague qui monte va-t-elle tout balayer ? Ce n'est pas impunément que l'on joue avec des allumettes à côté d'une poudrière*⁴²⁴ ».

Le même jour, un bulletin de l'agence *Fides* rend compte du récent conflit racial en reproduisant les réactions de Mgr Mc Cann, archevêque du Cap :

« *Les manifestations qui ont eu lieu montrent la profondeur du ressentiment contre certaines lois existantes. L'ordre et la loi doivent être maintenus mais les revendications doivent être écoutées*⁴²⁵ ».

Sharpeville entraîna en effet une réelle prise de conscience au sein des Eglises sud-africaines. Alors que Mgr Mc Cann déplore que le gouvernement reste sourd aux revendications d'une population opprimée, Mgr Hurley (archevêque de Durban) fait preuve d'une grande inquiétude, constatant « *qu'il n'y a aucun espoir de changement radical dans la politique des blancs*⁴²⁶ ». Seuls 2 organes chrétiens très spécialisés, *Fides* et le bulletin du COE *SOEPI* rendent compte d'une telle mobilisation des Eglises chrétiennes sud-africaines, condamnant avec force la politique répressive du gouvernement.

La Croix revient sur les émeutes dans son numéro du 7 mai 1960 avec une série de 3 articles parus entre le 5 et le 9 mai 1960. Le titre commun aux trois articles, « *le drame des races en Afrique du Sud* », peut indiquer que ce sont les récents événements qui ont entraîné un nouveau traitement de fond de la question de l'apartheid. L'article, daté du 6 mai, revient sur

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ « Les archevêques de Cape Town et de Durban parlent du récent conflit racial », *Fides*, 16 avril 1960, NF162.

⁴²⁶ *Ibid.* Ces déclarations entrent dans le cadre d'une déclaration plus vaste qui s'appuya sur une enquête réalisée à la demande d'un Comité sud-africain composé de 14 membres afin de comprendre les causes profondes des émeutes. La présidence du Comité fut laissée à Mgr Reeves (archevêque anglican de Johannesburg) qui déplora que les manifestants aient été touchés dans le dos par les armes de la police et affirma « *que le gouvernement ignore le véritable état de choses à Sharpeville et à Langa lorsqu'il prétend que ces troubles sont une tentative de révolte organisée* » in « Les incidents d'Afrique du Sud soulèvent de nouvelles protestations des Eglises », *SOEPI*, 8 avril 1960, n°14, p. 1-2.

les événements de Sharpeville, rappelant l'historique du *Pass* (ou *Reference book*) tout en donnant son avis sur son usage :

« *Cet argument du gouvernement selon lequel un système de cartes d'identité est absolument nécessaire pour endiguer l'afflux trop grand de Bantous étrangers dans le pays et de Bantous indigènes paysans dans les centres urbains, est en partie acceptable [...]. En théorie, cette loi pourrait donc à la rigueur se défendre ; en pratique, elle s'avère des plus cruelles [...]. Le noir qui ne peut exhiber son document n'est pas coupable d'une contravention : il est coupable de crime, de « criminal offence ⁴²⁷ » ».*

Le système du *Pass* serait donc un moyen de limiter l'exode rural des populations noires et donc de mettre un frein au chômage. Cette intention gouvernementale est donc bien comprise et répercutée.

Ce nouvel intérêt de la presse chrétienne française à la suite des événements de Sharpeville se vérifie également dans les *Informations catholiques internationales* qui consacrent un long dossier à la question de l'apartheid en juin 1960. Les émeutes y sont présentées de la manière suivante :

« *La protestation pacifique et désarmée de Sharpeville se termina par 72 morts et des centaines de blessés ; suivirent les troubles de Langa, de Cato Manor et autres lieux, les violences d'un peuple poussé à bout, l'obstination d'un état qui sait posséder la force, les prisons, les rigueurs de lois oppressives... l'émotion du monde, le blâme de l'ONU ⁴²⁸ ».*

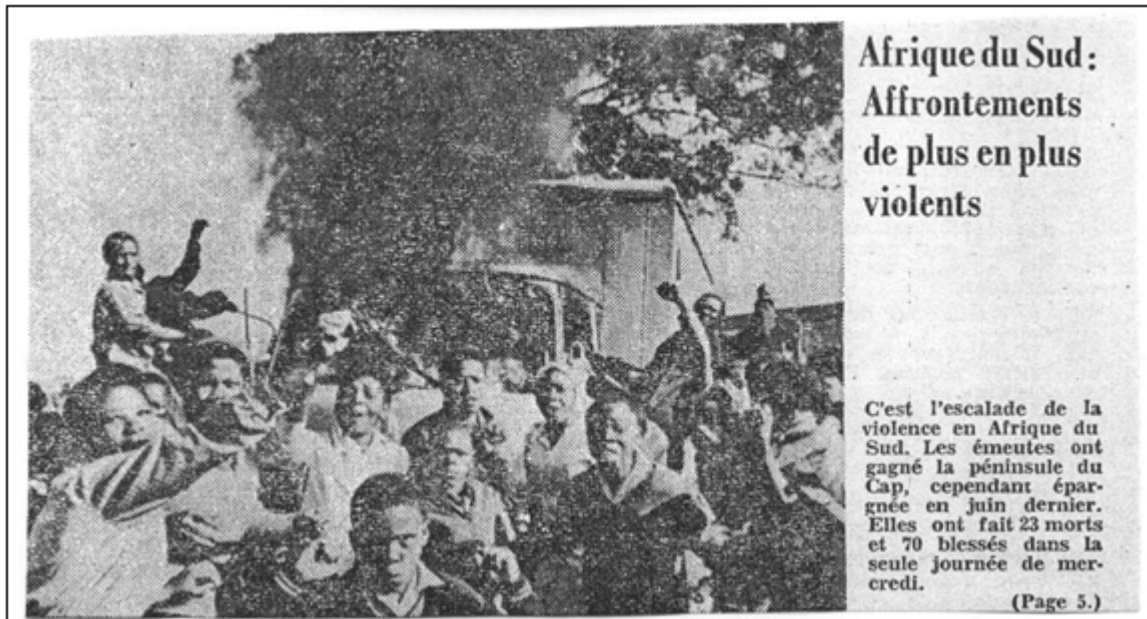
Le caractère profondément pacifique de la manifestation est donc clairement rappelé. Indirectement, c'est la violente répression de la police sud-africaine qui est condamnée. Sharpeville et les émeutes qui ont suivi sont considérées comme étant le résultat d'une frustration devenue insupportable.

En août 1960, le journal *La Croix* informe de la persistance des affrontements. En Une du journal, une photo montre un camion en feu et une foule de jeunes les poings levés face au photographe. Se « limitant » à la vue de cette photo (l'article figure en page 5 du journal), le lecteur, sans doute marqué par l'apparente hostilité de la foule, ne comprendra peut-être pas la légitimité de leur combat face à la répression policière qui existe dans les townships notamment.

Photo 5 : Scènes de violences et gestes revendicatifs dans un township

⁴²⁷ «Le drame des races en Afrique du Sud : le noir sud-africain a pris en haine sa carte d'identité, symbole de la ségrégation raciale », *La Croix*, 7 mai 1960, p. 4.

⁴²⁸ « En Union sud-africaine : blancs et noirs face à face » (1960), *op.cit.*, p. 23.



Source : *La Croix*, 13 août 1960.

Sharpeville provoqua ainsi une réelle prise de conscience et un véritable effroi au sein de la communauté internationale⁴²⁹. L'événement n'entraîna pas un assouplissement du système d'apartheid et eut même comme effet inverse de replier un peu plus le régime dans une forteresse, un nouveau *laager*, ce camp délimité par les chariots à bœufs, si présent dans l'imaginaire afrikaner depuis le Grand Trek. Du côté de la résistance noire, les conséquences de Sharpeville furent nombreuses : radicalisation de la lutte, création d'une branche armée, réorganisation et nouvelle stratégie de l'ANC devenu mouvement clandestin⁴³⁰.

Sharpeville marque ainsi un tournant, l'entrée du pays dans une ère marquée par un rapport de forces violent qui prendra une nouvelle dimension lors d'un autre événement, celui des émeutes de Soweto 16 ans plus tard.

⁴²⁹ Le 1^{er} avril 1960, le conseil de sécurité des Nations-Unies adopte la Résolution 134 déplorant les récentes émeutes et demandant au gouvernement de l'Union sud-africaine l'abandon de sa politique d'apartheid.

Autre symbole de cette prise de considération de la communauté nationale vis-à-vis de la résistance noire, le prix Nobel de la paix 1961 est attribuée à Albert Luthuli, président de L'ANC. Assigné à résidence, il mourra en 1967.

⁴³⁰ En effet, les émeutes de Sharpeville et la naissance du PAC eurent pour effet d'entraîner une radicalisation de la lutte au sein de l'ANC. En 1961, est créée l'aide combattante et armée du mouvement, l'*Umkhonto we Sizwe* (Lance de la Nation en Xhosa) dont le commandement est confié à Nelson Mandela. Une campagne de sabotage est lancée, avec des attaques de monuments officiels à Johannesburg, Durban et Port Elisabeth en décembre 1961. Le PAC va lui aussi se doter d'une branche militaire, le *Pogo* (Nous seuls en xhosa).

5 Les émeutes de Soweto (16 juin 1976), une date charnière

1976 est une année tournant dans l'histoire de l'Afrique du Sud et dans l'évolution du système d'apartheid. Les émeutes de Sharpeville ont eu comme conséquence de bâillonner les principaux mouvements d'opposition noire : alors que l'ANC et le PAC subsistent en exil, les principaux responsables de l'*Umkhonto* sont arrêtés à Rivonia près de Johannesburg en juin 1963. Nelson Mandela fait parti des prévenus accusés de complot révolutionnaire. Jugés lors du procès dit de Rivonia (1963-1964), 8 sur 9 d'entre eux sont condamnés à la réclusion à perpétuité⁴³¹.

Le gouvernement afrikaner s'est comme figé au sein de sa forteresse, dans le « confort » des lois de l'apartheid⁴³² en place depuis les années 50 et dans la mise en place d'un nouvel arsenal répressif visant à saper toutes tentatives ou actes d'opposition au régime⁴³³. Cette menace répressive n'empêche pas dans les années 70 la naissance d'une contestation noire plus radicale au sein de la classe étudiante. En 1968, Steve Biko⁴³⁴ fonde le syndicat d'étudiants *South African Students Organisation (SASO)*, syndicat noir rompant avec d'autres organisations étudiantes aux mains des Blancs⁴³⁵. C'est au sein de cette structure que naîtra le mouvement de la *Black Consciousness* et la plate-forme politique du *Black People's Convention* (1972). Cette nouvelle inspiration politique traduit la nette volonté de la jeunesse noire de rompre avec la conception d'une société multiraciale et avec une philosophie de tendance libérale. Les années 70 s'amorcent ainsi dans un climat de renouveau au sein de l'opposition.

⁴³¹ Parmi eux, Nelson Mandela, Walter Sisulu, Govan Mbeki et Raymond Mhlaba, tous dirigeants de l'ANC.

⁴³² Si la situation politique semble être à l'état d'immobilité dans les années 60, l'Afrique du Sud voit se redessiner avec une certaine inquiétude la géopolitique des pays voisins. En 1964, c'est la Rhodésie du Nord (Zambie) et le Nyassaland (Malawi) qui acquièrent leur indépendance. Entre 1966 et 1968, c'est au tour de 3 territoires d'Afrique australe anciennement administrés par la couronne britannique de devenir indépendant : le Lesotho et le Swaziland (monarchies constitutionnelles) ainsi que le Botswana (régime présidentiel).

⁴³³ A partir de 1962, le délit de sabotage encourt la peine capitale. En 1963, la police voit ses pouvoirs accrus pour interroger les suspects. La durée légale de garde à vue augmente, passant de 12 jours en 1962 à 180 jours en 1965. En 1967, le *terrorism Act* punit tout acte de terrorisme, terme vague qui rassemble toutes les activités susceptibles de porter atteinte à l'ordre établi. « *Opposition et subversion deviennent synonymes, permettant l'amalgame entre préservation de l'ordre et maintien du parti au pouvoir au nom de la lutte contre le terrorisme qui ne peut être que d'inspiration communiste* », in P. COQUEREL, *l'Afrique du Sud des Afrikaners*, op.cit., p. 228.

⁴³⁴ Je reviendrai sur la personnalité de Steve Biko et le mouvement de la Conscience noire.

⁴³⁵ Le *National Union of South African Students* était un syndicat certes multiracial mais dont l'organisation était aux mains des blancs.

La question sud-africaine et l'évolution du système d'apartheid ne sont que très peu répercutées dans la presse chrétienne française dans les années 60 et c'est à partir de 1976 que les observateurs tourneront de nouveau un regard attentif vers l'Afrique du Sud.

5-1 L'étincelle et l'explosion de violence

La question de l'éducation (*Bantu Education Act* de 1953) avait déjà mobilisée en son temps les observateurs chrétiens français⁴³⁶. En 1976, c'est une nouvelle décision du gouvernement concernant l'enseignement qui met le feu aux poudres :

« *L'Afrikaans est imposé dans les écoles noires pour l'enseignement de certaines matières, alors qu'il ne l'est pas dans les écoles de langue anglaise. C'est cette mesure qui est à la source des protestations des écoliers et des étudiants, manifestations qui ont été suivies des incidents sanglants de Soweto. La situation n'ai jamais été aussi grave*⁴³⁷ ».

En effet, le ministère de l'éducation bantoue voulait par cette décision faire de l'afrikaans⁴³⁸ la langue obligatoire de l'enseignement dans les écoles noires⁴³⁹. Si l'article de *Réforme* se contente d'exposer la raison de l'embrasement, Noël Darbroz dans *La Croix* comprend bien que derrière le refus de voir imposer cette langue du colonisateur, c'est bien « *tout un système qui est repoussé*⁴⁴⁰ ».

Réagissant dès le 17 juin, c'est légitimement le journal *La Croix* (en tant que quotidien) qui donne le premier la nouvelle du début des émeutes le 16 juin⁴⁴¹. L'article bref se contente de rapporter le triste bilan de l'émeute : le journal n'annonce encore « que » 6 morts alors que le nombre de manifestants était de 10 000 contre 300 policiers. Un article le 18 juin fait état de 23 morts et 220 blessés⁴⁴². Le 19 juin, le même quotidien accompagne son court article en première page d'une photo témoignant du désordre régnant dans le township.

Photo 6 : Emeutes à Soweto et présence policière

⁴³⁶ Voir II, 2.

⁴³⁷ « Afrique du Sud : et les pierres crieront... » (1976), *Réforme, op.cit.*, p. 3.

⁴³⁸ Langue parlée par le colonisateur d'origine néerlandaise, l'afrikaans s'est élaboré au cours des XVIIème et XVIIIème siècles. La langue est basée sur le mélange de plusieurs idiomes : néerlandais, malais, portugais, résultat des interactions linguistiques entre les différents groupes de populations.

⁴³⁹ Jusqu'alors, les langues africaines étaient utilisées dans les écoles primaires et c'était l'anglais qui était la langue utilisée pour enseigner à partir du collège. A partir de 1976, le gouvernement veut imposer l'afrikaans à tous les niveaux. A Soweto, le 16 juin 1976, une quinzaine de milliers de jeunes manifestants sont dispersés par la police. Les émeutes qui suivront feront plus de 600 morts dans tout le pays.

⁴⁴⁰ Noël DARBROZ, « La révolte noire en Afrique du Sud », *La Croix*, 19 juin 1976, 1^{ère} page.

⁴⁴¹ « Emeute à Soweto », *La Croix*, 17 juin 1976, p. 4.

⁴⁴² « L'émeute a pris de l'ampleur à Soweto en Afrique du Sud », *La Croix*, 18 juin 1976, p. 7.



Source : *La Croix*, 19 juin 1976.

Deux jours plus tard, un article déplore une centaine de morts. *La Croix* rapportera ainsi quotidiennement jusqu'au 23 juin (140 morts), le bilan des émeutes dans de courts articles aux titres alarmistes⁴⁴³. Le 22 juin, l'article consacré à l'événement rapporte une anecdote visant sans doute à accentuer le caractère profondément répressif et criminel de la riposte policière :

« Le ministre de la police sud-africaine a expliqué qu'il avait fait tirer sur les émeutiers parce qu'il n'a pas pu utiliser des canons à eau faute de prises d'eau suffisantes à Soweto et faute de pression ⁴⁴⁴ ».

La violence des événements est comprise et rapportée dès les premières violences passées. L'inquiétude de voir une telle révolte naître en Afrique du Sud est omniprésente dans la presse chrétienne et s'accompagne de questionnements sur une révolte qui semble s'enraciner dans les quartiers noirs du pays. Joseph Limagne, avec un recul de plusieurs mois, revient sur les émeutes de Soweto dans les *Informations Catholiques Internationales*, replaçant les événements au centre d'un processus de contestation qui couvait depuis plusieurs mois, un processus qui a mené le pays « de la révolte à la terreur » :

« Ce jour là [le 16 juin], la police tire sur des lycéens noirs désarmés : plusieurs dizaines de morts ; certains n'avaient pas 14 ans. En un instant, la manifestation devient émeute. Par vagues successives, la colère des Noirs s'empare de tous les grands centres urbains ⁴⁴⁵ ».

⁴⁴³ « La révolte noire en Afrique du Sud », *op.cit.*, 1^{ère} page.

« L'Afrique du Sud risque l'embrasement », *La Croix*, 20-21 juin 1976, p. 3.

« Nouvelles émeutes en Afrique du Sud », *La Croix*, 22 juin 1976, p. 7.

« Lourd bilan des émeutes en Afrique du Sud », *La Croix*, 23 juin 1976, 1^{ère} page (et photo) et p. 7.

⁴⁴⁴ « Nouvelles émeutes en Afrique du Sud », *op.cit.*, p. 7.

⁴⁴⁵ « Afrique du Sud : le racisme aux abois », *op.cit.*, p. 36.

Ainsi, rappelant que les victimes de Soweto furent avant tout des enfants, Joseph Limagne en 1977 fait déjà de l'événement le symbole d'une oppression injuste et criminelle.

Dès le début des émeutes, les observateurs chrétiens français comprennent le sens véritable des événements, mettant en évidence qu'il ne s'agit pas d'une « simple » manifestation d'étudiants réagissant à l'imposition d'une langue, mais bien d'une contestation plus large, la révolte massive de la jeunesse contre l'apartheid. La lutte est donc bien politique et son caractère radical est mis en évidence dans les numéros de *La Croix* des 18 et 19 juin : « Azanie ! Pouvoir noir, mort aux blancs !⁴⁴⁶ », tels sont les « slogans » utilisés par la jeunesse noire et reproduits dans la presse. Ces revendications d'une Afrique du Sud libre (et sans population blanche) exprimées par les lycéens sont celles prônées par les mouvements contestataires nés au début des années 70⁴⁴⁷. Elles sont le signe d'une certaine radicalisation de la contestation chez la jeunesse qui ne se retrouve pas dans une conception multiraciale de la société sud-africaine développée par des partis comme l'ANC par exemple :

« Ils [les étudiants] viennent ainsi de fournir la preuve que le pouvoir noir est à la portée de la population parquée dans les townships et les bantoustans ⁴⁴⁸».

Le même article rapporte que ce sont les bâtiments publics, symboles du pouvoir (écoles, bus, bâtiments administratifs...) qui ont été brûlés. Le même constat est fait dans les *Informations Catholiques Internationales* : les émeutes de juin 1976 marquent bien la fin de la « résignation des noirs s'attaquant à tout ce qui représentait l'oppression économique et politique dont ils sont les victimes » :

« Partout, les jeunes incendient des écoles, des banques, des commissariats, symboles d'oppression, d'autorité – et aussi les beerhalls, où l'on débite à la pompe l'infecte bière kaffir (nègre), symbole d'abrutissement et de démobilisation morale⁴⁴⁹ ».

En effet, si la révolte commence à Soweto, les troubles vont s'étendre rapidement aux autres townships (du Transvaal, du Natal et du Cap) et aux bantoustans. *La Croix* rapporte ainsi cette nouvelle flambée de violence qui envahit le pays en août, parlant par exemple, le 10 août⁴⁵⁰, des troubles qui s'étendent au township d'Alexandra (région de Johannesburg) et au homeland du Bophutatswana. Un article en première page de *la Croix* le 13 août 1976⁴⁵¹, rend

⁴⁴⁶ « L'émeute a pris de l'ampleur à Soweto... », *op.cit.*, p. 7.

⁴⁴⁷ En mai 1976, c'est en effet le *South African Student Movement* proche de la *Black Consciousness* qui prit l'offensive et appela les jeunes à manifester et à boycotter les écoles.

⁴⁴⁸ Noël DARBROZ, « A l'ordre du jour, le « pouvoir noir » en Afrique du Sud », *La Croix*, 26 août 1976, p.5.

⁴⁴⁹ Joseph LIMAGNE, « Afrique du Sud, le racisme aux abois » (1977), *op.cit.*, p. 36.

⁴⁵⁰ « Les troubles s'étendent », *La Croix*, 10 août 1976, p. 5.

⁴⁵¹ « Affrontements de plus en plus violents », *La Croix*, 13 août 1976, 1^{ère} page.

compte brièvement de nouveaux affrontements violents dans la région du Cap. Le lecteur prend conscience de la gravité de la situation grâce à une photo : un camion en feu, des jeunes poings levés devant l'objectif...

Les mensuels, hebdomadaires ou bimensuels étudiés vont finalement rendre assez peu compte des événements de Soweto. Lorsqu'ils le font, cela sera souvent plusieurs semaines plus tard, alors que les émeutes persistent dans plusieurs points du pays. C'est par exemple le cas dans les *Informations Catholiques Internationales* qui reviennent sur les affrontements « *d'une rare violence*⁴⁵² » ayant fait 150 morts et plus de 1000 blessés. Le traitement des événements par *La Croix* consistera souvent à présenter (souvent brièvement) le bilan des pertes humaines et l'extension des troubles.

5-2 Les émeutes, fruits de la misère et de l'oppression

Quelques articles cependant replacent les événements de Soweto dans leur contexte géographique, présentant ces quartiers urbains dans lesquels sont « parquées » les populations noires. Le township de Soweto⁴⁵³ en est la représentation la plus criante :

« Un million de noirs entassés, 2/3 sans électricité, « camp de concentration » selon l'expression du secrétaire américain au logement M Crawford où doivent revenir s'enfermer, le soir venu, les 200 000 ouvriers qui ont travaillé dans la luxurieuse cité blanche voisine de Johannesburg, c'en est trop...⁴⁵⁴ ».

Soweto qualifié de « camp de concentration », voilà qui montre bien le jugement horrifié porté sur l'apartheid et sur ses conséquences. Les émeutes de Soweto sont ainsi l'occasion pour les observateurs français de se pencher de nouveau sur les conséquences du système sur les populations, que ce soit au sein des bantoustans dans les zones rurales ou dans les townships, sortes de « cités-dortoirs⁴⁵⁵ » pour travailleurs venus toucher des salaires de misère dans les villes blanches.

Joseph Limagne dans les *Informations Catholiques Internationales* recadre lui aussi les événements dans leur contexte géographique, une photo de Soweto (alignements de baraques à perte de vue) accompagnant l'article :

⁴⁵² « Afrique du Sud : les noirs se révoltent », *ICI*, n°504, 15 juillet 1976, p. 40.

⁴⁵³ Soweto est l'acronyme de *South-Western Township*. Immense quartier noir, il fut formé dans les années 60 à la suite de la destruction, en vertu du *Group Area Act*, du quartier de Sophiatown en 1955-1957. Les habitants furent relogés de force dans la *location* de Meadowlands embryon de ce qui deviendra Soweto. Situé à une trentaine de kilomètres de Johannesburg, l'immense « ville » noire se compose de milliers d'habitations « boîtes d'allumettes » identiques, préfabriquées, alignées sur des dizaines de kilomètres.

⁴⁵⁴ Noël DARBROZ, « La révolte noire en Afrique du Sud », *La Croix*, *op.cit.*, 1^{ère} page.

⁴⁵⁵ Noël DARBROZ, « La rencontre Kissinger-Vorster et l'explosion de la poudrière sud-africaine », *La Croix*, 24 juin 1976, p. 3.

« Noirs ou métis, les townships se ressemblent tous : alignements monotones de maisons basses, que seuls les numéros peints sur les portes distinguent les uns des autres. Au sud-ouest de Johannesburg, Soweto - un million d'habitants - regroupe plusieurs quartiers séparés par des terrains vagues et s'étend à perte de vue sur une surface aussi grande que la moitié de Paris. Aucun blanc ne doit y pénétrer sans autorisation spéciale⁴⁵⁶ ».

A la lecture de ce descriptif, il devient compréhensible qu'une émeute soit née dans un tel cadre géographique où vit parquée et conditionnée une population pauvre et rejetée des grands centres urbains, sauf lorsqu'il s'agit d'y « offrir » sa force de travail...

Plus d'une année plus tard, alors que l'Afrique du Sud traverse une nouvelle vague de répression⁴⁵⁷, les *Informations catholiques internationales* reviennent sur les émeutes de Soweto, rapportant l'expérience d'une chrétienne noire, Oshadi Phakathi⁴⁵⁸, forcée de quitter l'Afrique du Sud, fuyant la persécution et interrogeant Dieu sur la signification de tels événements :

« Après tout, ce dernier [le gouvernement] est aux abois et n'hésitera pas à provoquer toutes sortes de souffrances pour cacher les maléfices de son système. Ils nous jetteront en prison au seul énoncé de notre nom. Ca m'est arrivé du 16 au 18 juin 1976. Ils nous détiendront avec nos enfants comme si nous étions des serpents venimeux [...]. Depuis le 16 juin, j'ai cherché la voie de Dieu et essayé de l'écouter. Non pas que je ne l'aie jamais fait avant, mais le 16 juin est une date particulière pour moi. Une date que je ne pourrai jamais oublier !⁴⁵⁹ ».

Les émeutes de Soweto ont donc été vécues par les chrétiens sud-africains comme un véritable tournant dans l'histoire de l'apartheid, un point de non-retour, une abominable illustration du caractère profondément violent et répressif du gouvernement de Pretoria. Les violences infligées à des adolescents entraînent de véritables interrogations et une prise de conscience chez les chrétiens sur la nécessité et le devoir de se positionner clairement du côté des opprimés. Une question reste en filigrane, posée par Oshadi Phakathi, en légende d'une photo montrant une scène de répression armée : « peut-on remercier Dieu d'avoir été coffré ?⁴⁶⁰ ». La question reste sans réponse, signe que l'interrogation autour de la présence de

⁴⁵⁶ Joseph LIMAGNE, « Afrique du Sud : le racisme aux abois » (1977), *op.cit.*, p. 34.

⁴⁵⁷ En effet, après la mort de Steve Biko en septembre 1977, une vague de répression s'abat en octobre sur les organisations affiliées à la Conscience noire. Cette compréhension des événements sera étudiée dans la partie suivante.

⁴⁵⁸ Oshadi Phakathi a dû fuir l'Afrique du Sud après les événements de juin 1976 pour se réfugier en Europe. Elle était présidente de la Conférence sud-africaine des Eglises et directrice de l'institut chrétien pour le Transvaal.

⁴⁵⁹ Oshadi Phakathi, « Pourquoi j'ai fui l'Afrique du Sud », *ICI*, n°519, 15 octobre 1977, p. 22.

⁴⁶⁰ *Ibid.*

Dieu (posée à d'autres moments tragiques de l'histoire du XX^{ème} siècle) s'est posée au moment de Soweto comme jamais auparavant en Afrique du Sud.

5-3 Une prise de conscience de la communauté internationale et des Eglises

Avant que les émeutes de Soweto ne fassent l'objet d'une mobilisation de la part des Eglises et de la communauté internationale et à un moment où la presse fait un bilan « clinique » des émeutes, Bertrand de Luze, dans *Réforme*, exprime son inquiétude, estimant que « *les avertissements n'ont servi à rien*⁴⁶¹ ». En effet, la mobilisation des Eglises avait commencé bien plus tôt mais leur appel était resté sans réponse. Bertrand de Luze déplore que face à une radicalisation de la situation, le combat devienne plus difficile encore. Quelques jours avant le début des émeutes, Desmond Tutu, alors doyen anglican de Johannesburg avait pourtant tenté d'alerter le monde et une lettre adressée au premier ministre Vorster avait été relayée dans la presse chrétienne⁴⁶² :

« Cette lettre, écrite avant les événements de Soweto, qui devaient faire 130 morts et plus de mille blessés, n'a eu comme réponse qu'une fin brutale de non-recevoir⁴⁶³ ».

Les événements de Soweto vont entraîner, d'une part une réelle prise de conscience au sein des fédérations des Eglises dans le monde, et d'autre part, une nouvelle considération du système d'apartheid par la communauté internationale⁴⁶⁴.

La presse chrétienne française rapporte ou faire référence à de multiples reprises à la résolution adoptée par le Comité central du COE lors de sa session du mois d'août à Genève. *Réforme* reproduit ainsi cette résolution, cette dernière reprenant la déclaration faite par le pasteur A. Brash, secrétaire général intérimaire, au sujet des massacres de Soweto. Ce dernier exprime sa « *solidarité avec ceux qui se sont élevés contre le fait d'imposer l'afrikaans* » et estimant comme « *illusoire pour les autorités sud-africaines de traiter les incidents actuels comme un phénomène isolé pouvant être contrôlé par la force*⁴⁶⁵ ».

⁴⁶¹ Bertrand de LUZE, « Afrique du Sud : « Et les pierres crieront »... », *op.cit.*, p. 3.

⁴⁶² Cette lettre dénonçait notamment l'imposition de l'Afrikaans dans les écoles noires et d'une manière plus globale les lois de l'apartheid. Le regard des chrétiens français sur l'action de Desmond Tutu sera étudié dans le chapitre suivant.

⁴⁶³ Bertrand de LUZE, « Afrique du Sud... », *op.cit.*, p. 3.

⁴⁶⁴ Le conseil de sécurité des Nations unies va réagir aux émeutes de Soweto. La résolution 392 du 19 juin 1976, « *condamne vigoureusement le gouvernement sud-africain, [...], réaffirme que la politique d'apartheid est un crime contre la conscience et la dignité de l'humanité et trouble gravement la paix et la sécurité internationales, reconnaît la légitimité de la lutte du peuple sud-africain pour l'élimination de l'apartheid et de la discrimination raciale* ».

⁴⁶⁵ « Vives réactions à la suite des événements de Soweto », *SOEPI*, mensuel n°18, juillet 1976, p. 16.

En août, le COE encourage « vivement le régime sud-africain à mettre un terme à la violence qu'il exerce contre la majorité opprimée, à lui reconnaître immédiatement la totalité des droits de l'homme, à libérer sans délai tous les prisonniers politiques et à renoncer à l'apartheid⁴⁶⁶ ».

Le rapport de la section V du Comité met également en évidence la transition amorcée depuis Soweto :

« Avec la révolte qui a éclaté récemment à Soweto, la lutte de libération en Afrique du Sud est entrée dans une nouvelle phase. Le régime blanc a tenté de réprimer cette révolte par des mesures impitoyables et atroces, et le prix en vies humaines a été très élevé. Ces soulèvements traduisent une nouvelle dynamique dans la lutte pour la liberté et la liberté en Afrique du Sud⁴⁶⁷. »

5-4 La relation franco-sud-africaine mise de nouveau en cause

Si la déclaration du COE montre bien une mobilisation des Eglises chrétiennes face à la répression du gouvernement et, d'une manière plus globale, contre les lois de l'apartheid, le Comité central du COE va également adresser une requête à ses Eglises membres :

« Il prie instamment les Eglises membres, dans les pays qui entretiennent des relations militaires et économiques avec l'Afrique du Sud, de faire pression sur leurs gouvernements respectifs pour qu'ils mettent un terme à cette collaboration ⁴⁶⁸. »

La relation entre la France et l'Afrique du Sud est souvent rappelée dans la presse chrétienne⁴⁶⁹. Si cette relation est déjà difficile à assumer avant que n'éclatent les émeutes de Soweto, elle devient honteuse après juin 1976 et la requête du COE ne fait que renforcer les dénonciations des observateurs pour qui ce lien est devenu insupportable :

« L'ampleur prise par le militarisme sud-africain et son renforcement par la coopération militaire et économique active de certaines grandes puissances occidentales constituent une lourde menace pour la paix. Cette menace est encore aggravée par l'accord récent passé entre la France et l'Afrique du Sud sur la collaboration nucléaire ⁴⁷⁰. »

⁴⁶⁶ « Pour le COE : l'Afrique australe, objectif prioritaire », *Réforme*, 11 septembre 1976, p. 4.

Voir aussi *SOEPI*, mensuel n°26, septembre 1976, p11, et « Afrique du Sud : les noirs se révoltent », *ICI*, *op.cit.*, p. 40.

Déclaration également reproduite dans *Breaking down the walls : statements and actions on racism, 1948-1985*, Geneva, World Council of Churches, programme to combat racism (PLR), 1986, p. 61.

⁴⁶⁷ « Pour le COE... », *op.cit.*, p. 4.

Breaking down the walls..., *op.cit.*, p. 61.

⁴⁶⁸ « Pour le COE : l'Afrique australe, objectif prioritaire », *Réforme*, *op.cit.*, p. 4.

Voir aussi *SOEPI*, mensuel n°26, *op.cit.*, p. 11.

⁴⁶⁹ Voir I, 2.

⁴⁷⁰ « Pour le COE, l'Afrique australe... », *op.cit.*, p4. L'article fait référence à l'accord passé entre la France et l'Afrique du Sud concernant la construction de la centrale de Koeberg, accord conclu quelques jours avant le début des émeutes de Soweto. Voir I, 2.

Cette relation privilégiée sur la question du nucléaire sera également rappelée dans *La Croix*⁴⁷¹, informant également de l'organisation à Paris (le 21 juin) de meetings de protestation « *contre l'apartheid et la fourniture de centrales*⁴⁷² ». Deux jours plus tard, le journal fait un court bilan du défilé parisien durant lequel des cris scandant « *Vorster assassin, Giscard complice* » et « *pas d'armes aux racistes, pas de centrale nucléaire*⁴⁷³ » ont été entendus.

Plus d'un mois plus tard, alors que des émeutes continuent dans plusieurs townships du pays, Noël Darbroz dans *La Croix* condamne avec une certaine virulence l'attitude de la France :

« *Quant à la France embrouillée dans les contradictions de sa politique africaine et de sa politique sud-africaine [...], il serait plus que temps qu'elle révisé complètement son attitude vis-à-vis de Pretoria*⁴⁷⁴ ».

5-5 Soweto comme un tournant dans l'histoire de l'apartheid : plus rien ne sera comme avant...

La Résolution 392 adoptée le 19 juin 1976 par le Conseil de sécurité des Nations Unies, la déclaration du Comité central du COE en septembre et la prise de conscience populaire des horreurs engendrées par l'apartheid sont les preuves d'une nouvelle prise en considération de la question sud-africaine. Face à la gravité de la situation mise en évidence par la presse, les Eglises sud-africaines mettent en place une certaine forme de lutte qui sera relayée dans *Réforme*⁴⁷⁵ notamment. Constatant que la population noire sud-africaine ne supporte plus l'état de soumission dans lequel elle est placée en vertu des lois de l'apartheid et que la révolte est devenue inévitable, les observateurs ont tous conscience que Soweto marque un véritable tournant. Les yeux du monde sont maintenant tournés vers l'Afrique du Sud et une présentation « édulcorée » de l'apartheid et de son but ultime n'a plus de place dans les colonnes des journaux chrétiens dans la période de l'immédiat « après-Soweto ». Pour Joseph Limagne dans les *Informations Catholiques Internationales*, cette propagande ne peut plus fonctionner après les émeutes, malgré les efforts du gouvernement sud-africain :

« *Avant les événements de juin dernier, Soweto faisait la fierté de l'administration bantoue. Les touristes le visitaient en autocar. Maintenant, bien peu s'y risqueraient. Cependant, le ministère de*

⁴⁷¹ « La révolte noire en Afrique du Sud », *op.cit.*, 1ère page.

⁴⁷² « L'Afrique du Sud risque l'embrasement », *op.cit.*, p. 3.

⁴⁷³ « Lourd bilan des émeutes... », *op.cit.*, p. 7.

⁴⁷⁴ « A l'ordre du jour : le « pouvoir noir » en Afrique du Sud », *op.cit.*, p. 5.

⁴⁷⁵ Daisy de LUZE, « Les Eglises dans la lutte anti-apartheid », *Réforme*, 25 septembre 1976, p. 16.

l'information accepte volontiers d'y accompagner un journaliste. On lui montre l'hôpital moderne, le parc de loisirs, le stade de rugby, les villas coquettes du quartier « chic », où habitent des médecins et hommes d'affaires noirs (il y en a...)⁴⁷⁶ ».

Joseph Limagne ne manque pas de souligner, par la suite, que la majorité des maisons n'a pas l'eau courante et que 20% d'entre elles sont reliées au réseau d'électricité...

Alors que c'est l'imposition de l'afrikaans dans le domaine éducatif qui a été l'étincelle au déclenchement des émeutes, il est intéressant de constater que l'information concernant la fin de cette décision prise par le gouvernement en juillet 1976 n'aura pratiquement aucune répercussion dans la presse chrétienne française étudiée⁴⁷⁷.

Le bilan des émeutes à partir du 16 juin 1976 fut lourd : même si les pertes humaines sont difficiles à chiffrer, il semblerait que plus de 800 Noirs aient perdu la vie durant les émeutes. Symbole de ces massacres, une photo restera au sein de la mémoire collective et fera le tour du monde, celle du corps inerte d'Hector Peterson, écolier de 13 ans, première victime de la répression policière le 16 juin⁴⁷⁸. Cette photo ne figurera cependant pas dans la presse chrétienne française étudiée. Soweto installe bien la question de l'apartheid au rang des préoccupations internationales. Si des journaux paraissant quotidiennement comme *La Croix* dressent le bilan presque quotidien des émeutes, d'autres (*Réforme*, *ICI*) vont s'attarder sur les conséquences à plus long terme de tels événements, informant de l'aggravation de la situation. Enfin, il est important de noter que les émeutes de Soweto ne trouveront pas ou très peu d'écho dans d'autres journaux réformés comme *Le Christianisme au XXème siècle* ou le *Journal des missions évangéliques*. Des silences identiques sont à relever dans la *Documentation catholique* (absence de déclarations épiscopales ou papales). Les bulletins de l'agence *Fides* se « contentent », quant à eux, de reproduire une déclaration des Oblats de Marie l'Immaculée basés à Soweto et vivant dans la crainte depuis le début des émeutes. Cette dernière, datée du 21 juin, dénonce clairement les violences policières et réclame des changements urgents dans le système actuellement en place et source de violence⁴⁷⁹.

Si les événements de Soweto resteront dans l'histoire, c'est au fil des ans que l'événement symbole, symbole de la lutte contre l'apartheid, entrera dans la mémoire collective mondiale.

⁴⁷⁶ Joseph LIMAGNE, « Afrique du Sud : le racisme aux abois », *op.cit.*, p. 34.

⁴⁷⁷ Voir cependant le court article « L'afrikaans ne sera plus obligatoire », *La Croix*, 7 juillet 1976, p. 5.

⁴⁷⁸ Cette photo reste encore aujourd'hui en Afrique du Sud le symbole des émeutes de Soweto et plus globalement de la violence d'un régime qui s'attaqua à une population d'enfants et d'adolescents. Le nom d'Hector Peterson fut donné après l'apartheid à un mémorial de l'apartheid situé à Soweto.

⁴⁷⁹ « Les OMI et les violences de Soweto », *Fides*, n°2760, 11 août 1976, NF382.

A partir de 1976, et malgré les condamnations internationales et les mobilisations, le gouvernement sud-africain enferme le pays dans un isolement jugé seul capable d'éviter un « assaut généralisé » des mouvements noirs proches du marxisme⁴⁸⁰...

A la fin de l'année 1976, la politique de répression est étendue vers tous ceux qui, de près ou de loin, feront preuve de sentiments révolutionnaires, entraînant plusieurs milliers d'arrestations⁴⁸¹. Ce sont les organismes proches de la Conscience noire qui vont subir de plein fouet les conséquences du renforcement de cette politique répressive. De cette répression, naîtra une figure résistante primordiale, celle de Steve Biko.

6 Mort de Steve Biko : une icône de la lutte devient martyr de l'apartheid

Les émeutes de juin 1976 mirent la question sud-africaine sur le devant de la scène médiatique internationale. Un peu plus d'un an plus tard, la vague de répression qui s'abat sur les milieux anti-apartheid entraîne l'émergence de figures militantes. L'une d'elle, celle de Steve Biko se dessine au travers de plusieurs articles dans la presse chrétienne française, mettant en valeur le destin tragique d'un homme sacrifié pour la défense de ses idéaux.

6-1 La genèse d'un mouvement

La mort de Steve Biko, le 6 septembre 1977, puis l'interdiction et la dissolution forcée des organisations affiliées à la *Black Consciousness* en octobre marque un nouveau tournant dans la répression mise en place par le gouvernement, ce dernier désirant saper la radicalisation contestataire née depuis les émeutes de Soweto.

Il est intéressant de constater que peu d'articles vont se pencher sur l'itinéraire de Steve Biko et sur la genèse de son mouvement. Les premières courtes références à la *Black Consciousness* apparaissent dans la presse au moment des émeutes de Soweto, alors que surgit une contestation radicale chez certains jeunes noirs. Mais la genèse du mouvement ne

⁴⁸⁰ La violence de la répression au moment de Soweto et des émeutes qui suivirent durant tout l'été 1976 entraînèrent une nouvelle vague de mobilisation chez la population noire. Plusieurs jeunes s'engagèrent dans l'ANC et dans les rangs de l'*Umkhonto we Sizwe*, partant dans les camps d'entraînement situés en Angola ou au Mozambique. A partir de 1976, la « Lance de la Nation » organise plusieurs actes de terrorisme menés contre des bâtiments ou symboles gouvernementaux. Exemple de cette politique de guérilla, une bombe sera placée sur le chantier de la centrale de Koeberg en décembre 1981.

⁴⁸¹ En 1976, l'*Internal Security Amendment Act* renforce la sécurité interne du pays et, d'après le ministre de la justice James Krüger, est dirigé contre « les communistes, les leaders politiques noirs, les mouvements religieux radicaux et contre tous ceux qui cherchent la révolution » in P.COQUEREL, *L'Afrique du Sud des Afrikaners*, op.cit., p. 239.

trouvera aucune répercussion dans la presse. En 1971, *Les Informations Catholiques Internationales* rendent cependant compte de l'élaboration d'une théologie noire pour l'Afrique du Sud :

« Les participants (d'origine européenne et africaine) d'un colloque organisé récemment par le Mouvement chrétien universitaire se sont prononcés en faveur d'une « théologie noire »⁴⁸² ».

Le court article fait référence à une série de séminaires organisés par le University Christian Movement (UCM)⁴⁸³. Une première déclaration témoigne de l'élaboration d'une théologie influencée par celle née aux Etats-Unis⁴⁸⁴ et traduit la volonté des chrétiens d'un nouvel engagement au sein de la société sud-africaine⁴⁸⁵.

En mars 1971, s'élabore le *Manifeste pour une théologie noire*⁴⁸⁶ lors d'une rencontre interconfessionnelle au séminaire catholique d'Hammanskraal sous l'égide de l'UCM. Du refus de « l'interprétation déformée du message chrétien imposée au peuple noir par les Eglises dominées par les Blancs » au besoin « d'agir résolument pour libérer le peuple noir non seulement de son éloignement d'avec Dieu, mais aussi de sa mentalité d'esclave, de son complexe d'infériorité, de son manque de confiance en soi et de perpétuelle dépendance à l'égard d'autrui⁴⁸⁷ », la théologie noire marque la profonde volonté de rompre avec celle léguée par la chrétienté occidentale et de proposer la vision d'un Dieu libérateur placé du côté des opprimés pour leur montrer le chemin vers la sortie de l'oppression. La théologie noire sud-africaine, devenant théologie contextuelle, exprimera une contestation du régime d'apartheid (verrouillé par la religion) grâce à l'affirmation de l'identité de l'homme noir, et de sa libération du système de valeur imposé par le colonisateur⁴⁸⁸.

⁴⁸² « En bref », *ICI*, n°388, 15 juillet 1971, p. 14.

⁴⁸³ Le mouvement fondé en 1966 par des Eglises anglophones et réunissant professeurs et étudiants de toutes races et confessions, adopta rapidement des positions théologiques très progressistes. En 1971, son secrétaire était un pasteur méthodiste blanc, Basil Moore.

⁴⁸⁴ A la fin des années 60, les œuvres de James H. Cone commençaient à être connues des étudiants sud-africains en théologie. La question de la théologie noire esr devenue sujet d'étude dans plusieurs établissements multiraciaux (séminaire théologique d'Alice, séminaire luthérien de Mapumulo, séminaire catholique d'Hammanskraal).

⁴⁸⁵ « Nous confessons que nous participons à un ordre social injuste et violent, et que nous en sommes responsables. Nous confessons notre indifférence devant les souffrances de nos semblables et notre absence d'informations entraînée par cette indifférence... Nous nous engageons, dans l'humilité et l'obéissance à Dieu à travailler à l'avènement d'une société plus équitable et plus juste, comme notre foi chrétienne nous y oblige, avec la liberté que l'Evangile du Christ nous donne ainsi qu'à tous les hommes » in A.M GOGUEL et P.BUIS, *Chrétiens d'Afrique du Sud devant l'Afrique du Sud*, op.cit., p56 (tiré de *Student movements in South Africa*, document des Nations-Unies, n°16/70, mai 1970).

⁴⁸⁶ Le manifeste est reproduit dans B. CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, op.cit., p. 112.

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ Sur la théologie noire sud-africaine, voir notamment A.M. GOGUEL, « Quel Dieu pour quelle libération ? », *Politique africaine*, n°15, septembre 1984, p. 48-64.

Cette naissance d'une théologie noire s'incarnera notamment au sein du mouvement de la *Black Consciousness* porté par Steve Biko.

Quelques mois avant sa mort, *Les Informations catholiques internationales* rendent compte de la naissance de cette nouvelle forme de contestation :

« L'émergence de ce phénomène est certainement l'événement le plus important des cinq dernières années [...]. C'est une mentalité nouvelle grâce à laquelle les Noirs cessent d'accepter avec résignation ce que le gouvernement blanc décide pour eux. Ils subliment cette marque d'infamie qu'était la négritude pour en faire un sujet de fierté : « *black is beautiful*⁴⁸⁹ » ».

Dans ce long dossier consacré à la question sud-africaine, Joseph Limagne voit bien percer l'émergence de ce nouveau mouvement né dans le milieu universitaire et porté par un tout jeune noir, Steve Biko. Joseph Limagne parvient à le rencontrer, alors qu'il est déjà assigné à résidence à King William's Town⁴⁹⁰. A cause de cette assignation (« *je ne peux le citer entre guillemets : il n'a pas le droit d'accorder d'interview formelle, bien qu'il puisse s'entretenir avec un journaliste*⁴⁹¹ »), J. Limagne rend très peu compte du contenu de l'entretien et se « contente » de dresser un historique du mouvement : la création de la SASO en 1968 (South African Students' Organisation) syndicat pour les étudiants qui ne se reconnaissent pas dans le syndicat de la NUSAS (National Union of South African Students' Organisation), création en 1968 de la *Black People's Convention*, vaste plate-forme politique « *qui s'est donné pour objectif l'avènement d'une société égalitaire* ». Ce dernier est à l'origine, en juillet 1972, du lancement d'un « *programme de conscientisation de trois ans*⁴⁹² ». Le mouvement de la *Black Consciousness* incarne ainsi cette nouvelle contestation radicale émergente au sein de la jeunesse noire⁴⁹³.

Si le contenu précis de la rencontre est tout juste esquissé, Joseph Limagne, soulignant le jeune âge de Steve Biko (30 ans), son assignation à résidence et l'interdiction faite aux journalistes de l'interroger officiellement (seul l'entretien est toléré...), parvient en quelques lignes à dresser le portrait d'un militant charismatique sacrifiant sa liberté à la lutte contre

⁴⁸⁹ Joseph LIMAGNE, « Le racisme aux abois » (1977), *op.cit.*, p. 36-37.

⁴⁹⁰ En effet, dès la fin de l'année 1973, Steve Biko et ses collègues furent frappés de mesures de bannissement.

⁴⁹¹ Joseph LIMAGNE, « Le racisme aux abois » (1977), *op.cit.*, p. 36-37. Steve Biko était en effet « interdit de parole » : interdiction de faire des discours, de parler à plus d'une personne à la fois, de voir ses paroles reproduites...

⁴⁹² *Ibid.*

⁴⁹³ La traduction en français d'un texte de Steve Biko (« Conscience noire et recherche d'une humanité véritable ») est reproduite dans l'ouvrage d'A.M GOGUEL et P.BUIS, *Chrétiens d'Afrique du Sud...*, *op.cit.*, p129 à 144. Le texte est emprunté à un recueil de 15 articles, *Essays in Black Theology* (1972) publié par le Black Theology Project, UCM, Braamfontein.

l'apartheid. Steve Biko trouvera la mort en prison 5 mois après la parution du dossier dans les *ICI*⁴⁹⁴.

6-2 Après la mort de Steve Biko, les questionnements de la communauté internationale

C'est le journal *Réforme* qui répercute le premier la mort de Steve Biko⁴⁹⁵ en reproduisant la déclaration du COE faite à cette occasion : « *Après le meurtre de Steve Biko*⁴⁹⁶... ». Ce titre démontre bien que pour le journal, aucune ambiguïté n'existe sur les circonstances de la mort de Steve Biko. Il est intéressant, à ce propos, de noter que *Le christianisme au XXème siècle* reproduit la même déclaration tout en proposant le titre moins affirmatif suivant : « *Après la mort du leader noir sud-africain Steven Biko*⁴⁹⁷ ».

En reproduisant cette déclaration du secrétaire général du COE, les deux journaux réformés traduisent bien une volonté commune de dénoncer les effets d'une répression policière. En effet, alors que la police sud-africaine s'attacha à affirmer que Steve Biko était mort en cellule d'une manière accidentelle, la déclaration du COE réclame qu'une enquête soit menée sur les raisons exactes de cette mort. Pour Philip Potter, secrétaire général du COE, aucun doute n'est possible, même si la déclaration parle (peut-être cyniquement) d'une « *mort inexpliquée* » :

« *M Biko a été la victime de la politique systématique de torture et de meurtre qui est appliquée actuellement aux détenus politiques de ce pays [...]. Il a été officiellement réduit au silence par les lois restrictives de 1973. Il a été clandestinement et tout aussi sûrement mis à mort en 1977 [...]. Les dénégations officielles cyniques que nous avons entendues jusqu'à maintenant en ce qui concerne la culpabilité officielle ne font qu'augmenter la cruauté de l'acte*⁴⁹⁸ ».

La dernière partie concernant la dénonciation d'une « *culpabilité officielle* » ne figure pas dans la déclaration reproduite dans *Le christianisme au XXème siècle* qui présente ainsi une version réduite de la déclaration...

⁴⁹⁴ L'ouvrage de Donald WOODS, *Vie et mort de Steve Biko*, Paris, Stock, 1978, 481p, permet d'avoir, en langue française, un tableau de la vie et du message de Steve Biko. Il est cependant utile de mentionner que l'analyse émouvante est celle d'un ami intime de Steve Biko soucieux de faire la lumière sur la vie et la mort d'un homme au destin dramatique.

Voir aussi N.B. PITYANA, *Bounds of Possibility. The legacy of Steve Biko and Black Consciousness*, Le Cap, David Philip, 1995.

⁴⁹⁵ Interpellé en août 1977, Steve Biko mourut un mois plus tard, dans sa cellule, d'une hémorragie cérébrale causée par la violence de ses geôliers.

⁴⁹⁶ Philip A. POTTER, « Après le meurtre de Steve Biko », *Réforme*, n°1696, 24 septembre 1977, p. 16.

⁴⁹⁷ « Après la mort du leader noir sud-africain Steven Biko », *Le christianisme au XXème siècle*, n°38, 10 octobre 1977, p. 7.

⁴⁹⁸ « Après le meurtre de Steve Biko », *op.cit.*, p. 16.

Alors que la répression policière s'exerçait jusqu'alors sur des populations « anonymes », il n'en est plus de même en septembre 1977. La victime est le chef de file d'un mouvement, le symbole dans le monde de la lutte contre l'apartheid, « *une des voix les plus autorisées du pays en vue d'un changement non-violent* » :

« *En sa qualité de président honoraire de la Convention du peuple noir et de fondateur du Mouvement de la conscience noire, Mr Biko a été le symbole de l'espérance de l'Afrique du Sud pour un avenir juste et paisible. Son message qui prônait le changement politique dans la dignité des noirs, sans effusion de sang, lui avait gagné le respect international*⁴⁹⁹ ».

Steve Biko apparaît alors déjà bel et bien comme le symbole de toutes les victimes de la répression qui fait rage en Afrique du Sud⁵⁰⁰.

Les Informations Catholiques Internationales rappellent, quant à elles, que « Steve Biko est, en dix-huit mois, le vingt-et-unième détenu politique à mourir dans des conditions suspectes entre les mains de la police⁵⁰¹ ». Signe encore que l'homme bénéficiait d'un important charisme à l'étranger, l'article se contente de le présenter comme le fondateur de la SASO, militant ayant acquis « l'étoffe d'un futur Premier ministre⁵⁰² ». 2 mois plus tard, Joseph Limagne dans les ICI livre son ressenti sur les circonstances de la mort de Steve Biko :

« *Aux audiences convoquées pour éclaircir les circonstances de sa mort, la police a expliqué qu'il préparait la révolution. Les tracts subjectifs présentés comme preuve et qu'il aurait distribués lui-même sont datés...d'après son décès [...]. Ses geôliers ont reconnu qu'ils l'avaient maintenu nu dans sa cellule pendant 19 jours, puis « interrogé » pendant cinquante heures pieds et poings enchaînés [...]. Qui sont, où sont les terroristes*⁵⁰³ ? ».

L'accusation faite à la police est nette et sans détour. Cette position sera d'ailleurs la même chez tous les observateurs chrétiens français. *La Croix*, relate les circonstances de la mort puis introduit subtilement un fait qui sème le doute concernant une éventuelle responsabilité de la police :

« *Steve Biko [...] a succombé après sept jours de grève de la faim en prison. Arrêté pour avoir participé à une tentative de distribution de tracts « incitant à la violence ». M Kruger [ministre de la*

⁴⁹⁹ *Ibid.*

⁵⁰⁰ En vertu de l'*Internal Security Act* de 1976, plusieurs milliers de personnes furent emprisonnés à partir de 1976 dans des conditions particulièrement dures. Entre mars 1976 et novembre 1977, près d'une centaine de prisonniers trouvèrent la mort en détention, à la suite de sévices infligés par les forces de police. Chiffres donnés par P.COQUEREL, *L'Afrique du Sud des Afrikaners*, *op.cit.*, p. 239.

⁵⁰¹ « Pourquoi j'ai fui l'Afrique du Sud », *op.cit.*, p. 22.

⁵⁰² *Ibid.*

⁵⁰³ Joseph LIMAGNE, « Afrique du Sud : « il ne reste que les Eglises pour lutter » », *ICI*, n°521, 15 décembre 1977, p. 17.

justice] a donné une version en contradiction avec sa première déclaration. Il affirme que Biko a succombé après avoir été alimenté de force par perfusion⁵⁰⁴ ».

Un mois plus tard, une information brève dans le même journal rapporte ses conditions de détention : maintenu nu dans sa cellule, « *ne pouvant plus parler de façon cohérente après avoir été « maîtrisé » par des policiers au cours d'un interrogatoire⁵⁰⁵* ». L'article précise enfin que l'autopsie a révélé un traumatisme crânien.

Dans son numéro des 30-31 octobre 1977, *La Croix* signale l'ouverture de l'instruction judiciaire afin d'éclaircir les circonstances de cette mort devenue « *indélébile stigmat pour Pretoria⁵⁰⁶* ». En février 1978, Bruno Chenu, dans un article de *La Croix*, parle du climat de répression et du « *meurtre camouflé de Steve Biko⁵⁰⁷* », montrant encore une fois qu'il est impossible de croire à une mort accidentelle. Le doute n'existe donc pas.

La Croix rend également compte d'une messe célébrée à Paris le 4 octobre 1977 en mémoire de Steve Biko et organisée par le CCFD et la commission « Justice et Paix ». Cet événement parisien témoigne bien de la mobilisation et de la prise de conscience du monde entier à l'occasion de cette mort, celle-ci symbolisant « *l'histoire douloureuse de l'oppression de son peuple, toute la réalité cruelle de la domination blanche⁵⁰⁸* ».

6-3 D'autres victimes de la répression

Devenu symbole, la mort de Steve Biko en septembre 1977 a eu notamment comme effet de focaliser la presse sur la vague de répression qui, en octobre de la même année, a sapé l'activité de nombreux mouvements, journaux, personnes. *Réforme* est le premier à rapporter cette vague de répression, énumérant les victimes et condamnant avec vigueur un tel acte :

« Cette négation totale du droit à l'expression pour les opposants ne s'était pas encore manifestée en Afrique du Sud avec cette violence. Elle relève du terrorisme d'Etat tel qu'il se pratique dans les pays totalitaires⁵⁰⁹ ».

Les victimes de cette vague répressive furent en effet nombreuses : 18 organisations luttant contre l'apartheid (dont 17 proches du mouvement de la Conscience noire) interdites et dissoutes, 2 journaux destinés aux noirs interdits⁵¹⁰, 70 personnes arrêtées ou bannies⁵¹¹.

⁵⁰⁴ « 1300 étudiants noirs arrêtés en Afrique du Sud », *La Croix*, 17 septembre 1977, p. 7.

⁵⁰⁵ « Des précisions sur la mort de Steve Biko », *La Croix*, 16 novembre 1977, p. 7.

⁵⁰⁶ Aymon FRANCK, « la mort de Steve Biko », *La Croix*, 30-31 octobre 1977.

⁵⁰⁷ Bruno CHENU, « Les fondements théologiques de l'apartheid », *La Croix*, 19-20 février 1978.

⁵⁰⁸ « L'appel d'un évêque à la conscience des blancs d'Afrique du Sud », *La Croix*, 7 octobre 1977, p. 10.

⁵⁰⁹ Bertrand de Luze, « Questions à nos frères réformés d'Afrique du Sud » (1977), *op.cit.*, p. 3.

Une personnalité « bannie » figure à plusieurs reprises dans les colonnes des journaux étudiés, celle du journaliste et éditeur de l'*East London Daily Dispatch*, Donald Woods⁵¹², ami de Steve Biko qui protesta vigoureusement contre les circonstances de la mort de son ami, allant même, avec d'autres journalistes de la presse anglophone, jusqu'à demander la démission de James Kruger, ministre de la justice et des prisons. Avant que Donald Woods ne soit banni en octobre, *Réforme* s'inquiétait en septembre de son sort :

« Ami personnel de Steve Biko, [Donald Woods] a mené une campagne d'information courageuse dans plusieurs grands campus universitaires. Son nom est lié à une action de prise de conscience blanche ; il serait regrettable qu'elle soit entravée par l'application de la loi sur les droits civils (assignation à résidence et interdiction de publier). Il est directement menacé, mais soutenu par les évêques, le grand rabbin et la presse britannique en généra⁵¹³ ».

Les journaux ayant servi de tribune aux mouvements anti-apartheid eurent donc à en payer le prix. Cette attaque faite à la liberté d'expression a suscité une réaction particulièrement inquiète du COE dans une déclaration adressée au premier ministre John Vorster⁵¹⁴, partiellement reproduite dans *Les Informations Catholiques Internationales*⁵¹⁵ et dans sa totalité dans *Réforme* :

« Le COE est consterné par les perquisitions faites le 18 octobre dans les foyers et bureaux de personnes et d'organisations travaillant en faveur d'un changement social en Afrique du Sud. Nous dénonçons les arrestations arbitraires de Noirs et le bannissement de personnes et d'organisations connues pour leur opposition à l'apartheid. Cette extension de la répression [...] sonne le tocsin de la liberté d'expression de la pensée noire et dément les assertions du gouvernement sud-africain concernant la liberté de la presse⁵¹⁶ ».

⁵¹⁰ Il s'agit du *World* et du *Week-end world*.

⁵¹¹ Beyers Naudé fit parti des personnes bannies et son Institut chrétien fut dissout. Parmi les autres bannissements, citons également celui du père Mkatkwa (voir II, 2). Le bannissement entraînait la privation pour 5 ans des droits civiques et l'assignation à résidence.

⁵¹² Après la mesure de bannissement prise à son encontre, Donald Woods parvint à quitter clandestinement l'Afrique du Sud en passant par le Lesotho et à rejoindre la Grande-Bretagne. Il publiera une biographie de Steve Biko publiée en France dès 1978. D.Woods ne cessa d'informer le monde sur la réalité de l'apartheid et la violence répressive du régime, aidant à une réelle prise de conscience de la communauté internationale. En 1987, le réalisateur anglais Richard ATTENBOROUGH consacre un film (*Cry freedom*) à la relation entre Donald Woods et Steve Biko. Cette production hollywoodienne apporta un nouveau regard sur l'Afrique du Sud et donna une renommée mondiale à la personnalité de Steve Biko.

D.WOODS, *Vie et mort de Steve Biko*, Paris, Stock, 1978, 481p (réédité en 1988).

⁵¹³ « Après le meurtre de Steve Biko », *op.cit.*, p. 16.

⁵¹⁴ Les Eglises françaises réagirent également à cette vague répressive par la rédaction et l'envoi d'une lettre au premier ministre signée par la commission « Justice et Paix », la FPF, la CIMADE et le CCFD. Son contenu sera décrit et étudié ultérieurement (mobilisations collectives françaises).

⁵¹⁵ « Vague de répression pour étouffer la « conscience noire » », *ICI*, n°520, 15 novembre 1977, p. 56-57.

⁵¹⁶ « Une déclaration du COE », *Réforme*, n°1701, 29 octobre 1977, p. 4.

La même inquiétude est de nouveau exprimée dans les Informations catholiques internationales en décembre 1977, le bannissement de Donald Woods étant sans contexte « un avertissement à la presse libérale, sur laquelle pèse la menace d'un projet de loi de censure⁵¹⁷ ». Ce bâillonnement des organisations anti-apartheid et cet effort pour éliminer toute contestation donne l'occasion à Joseph Limagne d'adresser une sorte d'avertissement au premier ministre Vorster qui désire mettre fin au mouvement de la Conscience noire :

« John Vorster se trompe s'il croit avoir détruit la « conscience noire ». Car elle n'est pas l'œuvre d'un petit nombre « d'agitateurs communistes » aux ordres de l'étranger. C'est un sentiment collectif, une aspiration de masse, faite à la fois de la fierté d'être noir, de la volonté de se libérer de l'oppression des blancs et du souci d'affirmer sa dignité⁵¹⁸ ».

Joseph Limagne estime donc utile de préciser les véritables fondements du mouvement de la Conscience noire à un moment où la propagande gouvernementale sud-africaine invoquait le « péril rouge » pour caractériser tous mouvements de contestation⁵¹⁹...

Si la vague de répression frappa les milieux anti-apartheid et particulièrement les mouvements fédérés autour de la Conscience noire, elle ne parvint cependant pas à tuer un courant qui parvint à subsister grâce à une multitude de réseaux religieux, journalistiques, universitaires...

6-4 Une figure de martyr

La mort de Steve Biko, un peu plus d'un an après les émeutes de Soweto, a permis une réelle prise de conscience du monde, conscient que le régime d'apartheid était en train de franchir un nouveau cap, entraînant le pays vers un état de terreur et de répression. *Réforme* reproduit un passage de l'ouvrage de Marianne Cornevin, *L'Afrique du Sud en sursis*⁵²⁰, témoignant de son inquiétude devant tant de manifestations pacifistes réprimées dans la violence :

« Ces émeutes de Soweto, et toutes celles qui ont suivi, jusqu'à ce moment où j'écris, y compris les manifestations pacifiques pour protester contre la mort de Steve Biko, marquent inéluctablement le début d'une ère nouvelle⁵²¹ ».

⁵¹⁷ Joseph LIMAGNE, « Afrique du Sud : « il ne reste que les Eglises pour lutter » », *ICI, op.cit.*, p. 15.

⁵¹⁸ *Ibid.*

⁵¹⁹ Du côté gouvernemental comme du côté des Eglises réformées hollandaises, la *Black theology* véhiculée par la *Black Consciousness* fut immédiatement taxée de théologie révolutionnaire et subversive. En 1975, le gouvernement chargea une commission d'étudier la véritable nature de cette théologie. La conclusion de la commission fut de condamner une idéologie révolutionnaire contestant un ordre social existant. « Ainsi l'Evangile est-il mis au service de la doctrine socialiste et communiste, pour établir une équivalence entre l'enseignement éthique du Nouveau Testament et la base idéologique du communisme » in *Report of the Commission of enquiry into certain organisations*, Pretoria, Government Printing, 1975. Cité par B.CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes, op.cit.*, p. 116.

⁵²⁰ Marianne CORNEVIN, *L'Afrique du Sud en sursis*, Paris, Hachette, coll « Notre siècle », 1977.

⁵²¹ « Afrique du Sud : en sursis ? », *Réforme*, 29 octobre 1977, p. 5.

Si l'image d'Hector Peterson mort sous les balles de la police en juin 1976 fait le tour du monde, le destin tragique de Steve Biko entraîne une nouvelle fois l'effroi. Alors que la naissance et le développement de la *Black Theology*, incarnée notamment dans le mouvement de la *Black Consciousness*, suscitent finalement un intérêt assez modéré chez les observateurs chrétiens au moment de sa naissance, il est intéressant de constater que la mort de Steve Biko en septembre 1977, bien qu'entraînant quelques références au mouvement, ne provoque pas de véritables articles de fond sur le mouvement. C'est bien la personnalité de Steve Biko qui suscite l'intérêt des observateurs. Autrement dit, Steve Biko est davantage abordé comme un symbole de la lutte, une victime d'un régime devenu inhumain. Le militant devient martyr et l'accent qui est mis sur sa jeunesse (31 ans lors de sa mort), son militantisme et la violence de sa mort ne peuvent que participer à la construction d'un véritable mythe. Suscitant une réelle émotion, Steve Biko devient alors figure médiatique sans que son message et sa philosophie ne soient forcément répercutés et connus.

Tous les articles étudiés sont unanimes pour condamner les circonstances de la mort de Steve Biko, jugeant irrecevable une cause accidentelle. En reproduisant la virulente déclaration du COE comme le font *Réforme* ou *Le christianisme au XXème siècle*, ou en se « contentant » de signaler que « *l'on meurt beaucoup dans les geôles*⁵²² » (*La Croix*), tous prennent clairement position et posent la question d'un Etat terroriste capable de tout pour saper toutes tentatives de contestation. Cette vague de répression de 1977 est le point de départ de la mise en place d'un état de terreur qui persistera durant la décennie suivante.

7 Entre répressions et réformes, l'oscillation des regards français sur l'évolution du système dans les années 80

7-1 L'arrivée au pouvoir de Pieter Wilhem Botha et la question récurrente de la préservation du *laager*

[L'arrivée au pouvoir de Pieter Wilhem Botha⁵²³ et la question récurrente de la préservation du *laager*]

⁵²² Aymon FRANK, « La mort de Steve Biko » (1977), *op.cit.*

⁵²³ Pieter W. Botha fut premier ministre de 1978 à 1984. En 1984, il devient premier ministre et le restera jusqu'en 1989.

Les émeutes de Sharpeville et de Soweto, la mort de Steve Biko ont favorisé une exposition de la question de l'apartheid sur le devant de la scène médiatique et diplomatique internationale. Sur la scène intérieure, l'élection, le 28 septembre 1978, de Pieter Wilhem Botha⁵²⁴ au poste de premier ministre est le point de départ d'une réorganisation de l'Etat sud-africain. Ancien ministre de la défense de John Vorster⁵²⁵, Pieter Botha, lors de son arrivée au pouvoir, se donne comme tâche d'engager le régime d'apartheid sur une voie nouvelle, soucieux de gommer les aspects les plus humiliants du système.

Dès le mois de décembre 1978, un article de *Réforme* rapporte les initiatives prises par Botha :

« De quoi s'agit-il ? M. Botha a expliqué lui-même qu'il était urgent de faire disparaître les « mesures discriminatoires inutiles ». Certaines des réformes introduites apparaissent comme la continuation du processus mis en route en 1972 de suppression du petty apartheid ou apartheid mesquin ⁵²⁶ ».

Pieter Botha comprend bien la nécessité pour le pays de s'adapter afin de conserver une place dans le concert international. Si certains lieux publics deviennent multiraciaux (administrations, ascenseurs, bancs des parcs publics...) et que les panonceaux *Blankes /Slegs-Blankes* (Blancs seulement) commencent à disparaître et si certains assouplissements sont annoncés dans le domaine des emplois réservés (*Job reservation*), Marianne Cornevin relève la portée purement pragmatique du discours :

« La raison de tous ces changements a été donnée officiellement à plusieurs reprises : il s'agit d'intégrer plus largement les Noirs dans la vie économique et avant tout de renforcer une bourgeoisie noire qui, d'une part consommera une portion croissante des produits fabriqués dans les usines nationales, d'autre part « luttera aux côtés des Blancs contre les forces de destruction marxiste menaçant l'Afrique du Sud »⁵²⁷ ».

Conscient qu'une radicalisation de la contestation de la population noire ne pourra mener le pays qu'à sa perte, le gouvernement de Botha prend bien conscience que l'adaptation est obligatoire et qu'il est devenu inévitable d'intégrer une classe noire dans le développement économique du pays. Il n'est cependant pas question d'accorder des droits politiques aux Noirs, ni d'abandonner les principes fondamentaux de l'apartheid territorial :

⁵²⁴ Député en 1953, membre du cabinet de Hendrik Verwoerd puis ministre de la défense en 1966, il fut nommé premier ministre après la démission de John Vorster en 1978.

⁵²⁵ John Baltazar Vorster fut ministre de l'éducation en 1958 puis ministre de la justice en 1961. Premier ministre de 1966 à 1978, il démissionna à la suite du scandale du Muldergate.

⁵²⁶ M.CORNEVIN, « Une remise à neuf de l'apartheid » (1977), *op.cit.*, p. 10.

⁵²⁷ *Ibid.*

« Il n'est nullement question d'abandonner les principes du développement (=apartheid) mais de les reformuler pour les adapter à la situation actuelle [...]. Même si l'apartheid a embelli son manteau pour le mettre au goût du jour, la doctrine a toujours pour objectif premier la conservation du pouvoir politique et économique par les Blancs, dans un pays où les Noirs représentent 71% de la population⁵²⁸ ».

Marianne Cornevin fait également référence au concept de « stratégie totale » (« *Total National Security* ») élaboré par les nationalistes et finalisé en 1977. En effet, ce concept a été créé en 1972 dans les milieux de l'armée et du ministère de la Défense. Il induit l'idée de la nécessité d'une action armée dans les domaines économiques, politiques et sociaux⁵²⁹. Ce programme devient la pierre angulaire du programme politique de Vorster à partir de 1978. La suprématie blanche se trouve donc renforcée « grâce à sa police et au système de répression préventive, à son armée...⁵³⁰ ».

Cet arsenal défensif vise toujours au même but, celui de se protéger d'un assaut généralisé venant de l'extérieur et qui viendra de mouvances proches du marxisme⁵³¹. C'est bien ce que met en évidence Daisy de Luze dans *La Croix*, précisant que la préservation du *laager* a également comme fonction la construction d'un rempart psychologique et mental :

« Ce complexe de « laager » assiégé est exacerbé par la présence aux frontières de l'Afrique du Sud de pays socialistes comme le Mozambique et l'Angola, de même que le Zimbabwe indépendant et multiracial [...]. Il y a aussi l'impression démoralisante de n'être ni aimé, ni compris par la communauté internationale mais jugé par elle, ce qui a pour conséquence une certaine apathie [...]»⁵³² ».

Menacé par les nouvelles puissances voisines et par une communauté internationale portant, depuis Soweto, un regard ulcéré sur le système d'apartheid, il est clair que pour les observateurs français, les réformes engagées par Botha ont comme but principal de donner un aspect plus présentable au régime d'apartheid. Daisy De Luze estime que ces changements sont urgents et se doivent d'être profonds :

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ C'est Magnus Malan, chef d'Etat de l'armée, qui fut l'initiateur du *National Security Management System*, important complexe militaro-industriel rassemblant les institutions étatiques impliquées dans le processus de défense (*South African Defense Force*, *South African Police*, services secrets), les industries d'armement, les grandes entreprises industrielles, les transports, les médias... Le *State Security Council* constituait l'organe essentiel du NSMS. En septembre 1977, Magnus Malan déclara que le pays était confronté à une « guerre totale ».

⁵³⁰ *Ibid.*

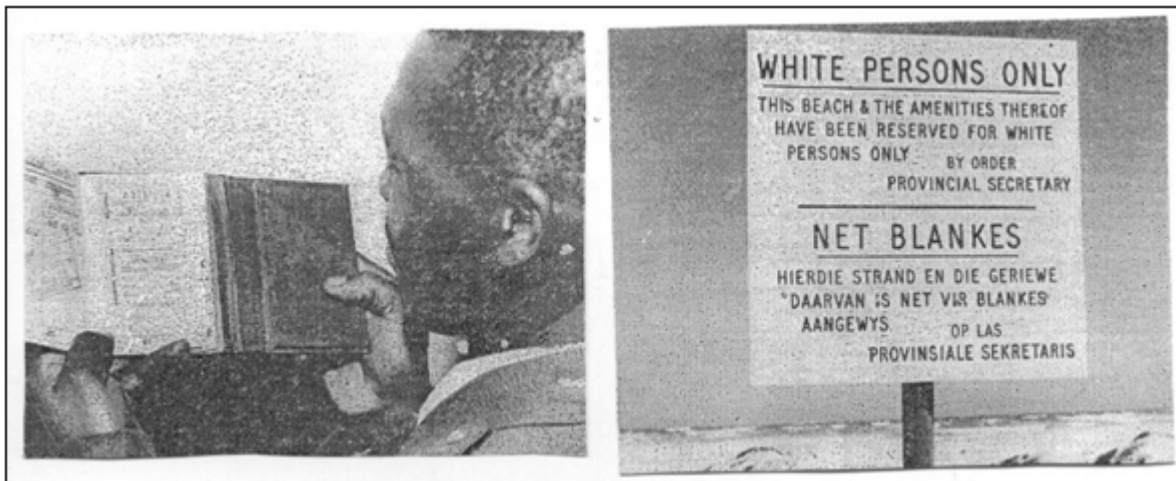
⁵³¹ Après que le président blanc Ian Smith ait fini par accepter le principe d'un transfert de pouvoir et l'organisation d'élections libres (1979), Robert Mugabe devint le premier président du Zimbabwe (ancienne Rhodésie du Sud) en 1980 et instaura un Etat d'inspiration marxiste.

⁵³² Daisy DE LUZE, « Vote en Afrique du Sud : un statu quo explosif », *Réforme*, 9 mai 1981, p. 3. L'article réagit aux résultats des élections législatives et à l'émergence d'une radicalisation à l'aile droite du Parti national incarnée par le Dr Treurnicht (parti conservateur).

« Conserver le statu quo, s'enfermer dans un laager, décevoir les derniers pacifiques, ne peut manquer de déclencher l'explosion dont tous souffriront, certes, mais dont les Blancs seront de toute évidence les grands perdants [...]. Il n'est plus temps de « s'arranger » avec les populations noires, métisses ou indiennes, mais d'entamer avec elles un processus d'égalité et de justice⁵³³ ».

En mars 1983, l'organisation par les Nations-Unies d'une semaine pour l'élimination de la ségrégation raciale donne l'occasion à Julia Ficatier de consacrer un long dossier à l'Afrique du Sud⁵³⁴. La journaliste aborde autant la question de la ségrégation au quotidien que celle des bantoustans considérés comme des « états-croupion⁵³⁵ ». Plusieurs photos témoignent de la réalité de l'apartheid au quotidien : port obligatoire du *Pass*, lieux publics séparés... C'est ainsi encore une fois une représentation de l'apartheid « mesquin » que le lecteur français tendra à retenir.

Photo 7 : Deux exemples de la réalité quotidienne de l'apartheid : à gauche, un Sud-Africain tenant un *Pass* ; à droite un panneau interdisant l'accès de la plage (et à ses équipements) aux non-Blancs.



Source : *La Croix*, 27-28 mars 1983.

7-2 La nouvelle constitution de 1983

Bien que le projet d'une nouvelle Constitution ait été présenté par Pieter Botha dès août 1979, la presse chrétienne française n'en fait pas immédiatement référence d'une manière précise. Le projet d'une nouvelle Constitution est adopté par référendum (réservé aux Blancs) en

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ Julia FICATIER, « Apartheid : le désespoir de 25 millions de Noirs », *La Croix*, 27-28 mars 1983, 1^{ère} page et p. 6 à 8.

⁵³⁵ *Ibid.*

novembre 1983⁵³⁶. Pourtant, c'est véritablement à partir de sa mise en vigueur en septembre 1984 que les observateurs réagissent à son contenu politique⁵³⁷. Le quotidien *La Croix* fait une courte référence à la future constitution dans un article en février 1984, se contentant de préciser les séparations politiques prévues entre Indiens, Métis et Noirs⁵³⁸. Dans les faits, la nouvelle Constitution prévoit en effet la création de 3 chambres dans lesquelles siègeraient députés blancs (178), métis (85), et indiens (45). Chaque communauté élit ainsi ses propres représentants proportionnellement au nombre de sa population et chaque chambre délibère sur les affaires touchant sa propre communauté. Le chef d'état désigne 5 représentants dans chacune des chambres.

Dès août 1984 et à l'approche des élections législatives, la presse s'empare du sujet, relevant les contradictions et les lacunes de la nouvelle Constitution. La critique majeure porte bien sûr sur « l'oubli » fait aux 20 millions de Noirs, toujours interdits de représentation politique et de droit de vote. Quelques semaines avant les élections de septembre 1984, c'est la communauté internationale qui réagit : l'ONU ne reconnaît pas la Constitution, et les élections prévues sont déclarées nulles et non avenues⁵³⁹. A l'approche des élections, une résistance intérieure s'organise, appelant les électeurs indiens et métis à boycotter les élections. C'est l'UDF (United Democratic Front), parti d'opposition créé en 1983 qui orchestre la campagne d'opposition. Grande plate-forme politique d'inspiration multiraciale et chartiste, l'UDF regroupe plus de 700 organisations anti-apartheid⁵⁴⁰ émanant d'organisations locales d'entraide, de syndicats ou d'institutions religieuses⁵⁴¹. *La Croix* propose un article de fond le 24 août 1984, mettant en évidence les lacunes de la nouvelle Constitution (30% des Métis se sont déplacés pour participer au vote) et reproduit une déclaration de Mgr Hurley (archevêque de Durban) qui qualifie les élections de « *faible substitut à une véritable évolution démocratique en Afrique du Sud*⁵⁴² ». Mais c'est surtout l'interview d'un diplomate sud-africain qui donne un bon éclairage sur les raisons politiques d'une telle Constitution. A la

⁵³⁶ Le projet de Constitution fut approuvé à 65,95% (avec une participation de 76,5%)

⁵³⁷ Dans le cadre de la mise en place de la nouvelle Constitution en septembre 1984, Pieter Botha devient le premier président de la République associant les prérogatives de chef de l'Etat et les pouvoirs de chef de gouvernement. Il dispose ainsi de pouvoirs décisionnels accrues comme la proclamation de l'état d'urgence.

⁵³⁸ J.FICATIER, « Apartheid quotidien », *La Croix*, 19-20 février 1984, p. 2.

⁵³⁹ « La Constitution et les élections condamnées par l'ONU », *La Croix*, 21 août 1984, p. 5. Il s'agit de la Résolution 554 adoptée le 17 août 1984 à 13 voix contre 0 et avec 2 abstentions (Etats-Unis et Grande-Bretagne).

⁵⁴⁰ Différentes personnalités seront le moteur du Front démocratique uni. Citons par exemple Allan Boesak et Desmond Tutu.

⁵⁴¹ « Un parlement pour les métis sud-africains », *La Croix*, 22 août 1984, p. 5.

⁵⁴² Noël DARBROZ, « Les élections en Afrique du Sud : les Métis votent, l'apartheid reste », *La Croix*, 24 août 1984, 1ère page.

question du journaliste « *Pourquoi avoir exclu les Noirs et réservé aux autres non-Blancs le droit d'ouvrir leur Parlement ?* », la réponse est claire :

« *Parce que les Métis et les Indiens, qui n'ont pas de territoire propre, avaient un statut politique en retard par rapport à celui des Noirs*⁵⁴³ ».

Le diplomate légitime la réforme constitutionnelle et les « efforts » faits en direction des Métis et des Indiens en replaçant cette évolution dans le contexte du « grand apartheid » et en adoptant la logique idéologique proposée par le gouvernement de Pretoria : la population noire bénéficie de droits politiques au sein de chaque bantoustan, il n'y a donc pas lieu qu'ils jouissent de droits dans la vie politique de l'Afrique du Sud, pays qui n'est plus le leur... Et le diplomate se hâtant de préciser que « *ces bantoustans ont des ressources et un niveau de vie supérieur à celui de bien d'autres Etats africains*⁵⁴⁴ »...

Quant au sort des Noirs habitant dans les zones urbaines, le diplomate annonce « *qu'une porte reste ouverte*⁵⁴⁵ ».

Il est intéressant de constater que cette période de réformes (à l'égard du statut des Indiens et des Métis) déstabilisa, dans une certaine mesure, des observateurs pourtant très critiques à l'égard du système d'apartheid mais reconnaissant qu'une évolution est bien visible dans le pays :

« *On peut se demander dans quelle mesure la solution bantoustan condamnable dans sa formule actuelle, ne deviendrait pas viable dans l'hypothèse d'une Confédération sud-africaine multiraciale, s'inspirant du système des cantons helvétiques [...]. Une évolution est en cours en Afrique du Sud. Comment hâter cette évolution en tenant compte de toutes les données est une bonne question. Les racines de l'apartheid sont trop profondes et trop anciennes pour que cette évolution se fasse rapidement, à moins d'une révolution qui tournerait au bain de sang et à la ruine de ce pays prospère*⁵⁴⁶ ».

Mais l'Afrique du Sud n'est pas la Suisse et les statuts accordés à chaque groupe restent profondément inégaux...

⁵⁴³ Noël DARBROZ, « Entretien avec un diplomate sud-africain : la porte reste ouverte aux Noirs », *La Croix*, 24 août 1984, p. 3.

⁵⁴⁴ *Ibid.*

⁵⁴⁵ *Ibid.*

⁵⁴⁶ Noël DARBROZ, « Une confédération multiraciale ? », *La Croix*, 24 août 1984, p. 3.

7-3 Vers une nouvelle contestation générale du système d'apartheid

Après les élections, alors qu'éclatent dans le pays des émeutes violentes, plusieurs observateurs français laissent apparaître leurs craintes de voir apparaître un nouveau Soweto :

« Les journaux racontent les scènes d'émeutes (causées, en partie, par la hausse des loyers), les meurtres, le pillage, les incendies, les écoliers en grève pourchassés à coup de fouet par la police⁵⁴⁷ ».

Ce sont encore une fois les lycéens et étudiants qui prennent en main la contestation, réclamant notamment un système d'éducation unique et non racial. Mais ces contestations, s'exprimant au lendemain des élections législatives, témoignent surtout d'une contestation profonde du système⁵⁴⁸ :

« Les gens n'acceptent plus les « réformes » qui ne sont considérées que comme de la « pommade » (cosmetic), tant que tout un peuple ne sera pas admis à participer à la prise des décisions concernant sa propre existence⁵⁴⁹ ».

Signe que la contestation est réelle, Daisy De Luze parle de l'échec des élections et de l'important taux d'abstention, obtenu grâce à l'importante campagne menée par l'UDF.

Le 17 octobre 1984, Dominique Quinio dresse un nouveau bilan des émeutes dans *La Croix*⁵⁵⁰ : 75 morts, 200 blessés, 2000 arrestations. Il est certain que les médias sont d'autant plus sensibilisés par la question de l'apartheid à cette époque, alors que Desmond Tutu vient de recevoir le prix Nobel de la paix (16 octobre). La résonance politique est donc évidente et entraîne une nouvelle lecture des aspects profonds du système comme celui des bantoustans. C'est le cas encore une fois dans *La Croix*, journal dans lequel Julie Ficatier parle de nouveau des bantoustans, quelques jours après l'article de Noël Darbroz paru le 24 août. Pour elle, la politique des homelands est un réel échec : populations rurales continuant d'affluer dans les villes, sécheresse, absence d'industrie... Les conséquences sont bien sûr sociales et sanitaires puisque d'après Julie Ficatier, le taux de mortalité infantile dans les bantoustans serait de près de 90%. La situation devient également difficile dans les villes qui ne parviennent pas à répondre à l'arrivée massive de populations :

⁵⁴⁷ Daisy DE LUZE, « L'apartheid en Afrique du Sud : « c'en est assez ! » crie tout un peuple », *Réforme*, 15 septembre 1984, p. 3.

⁵⁴⁸ Au début du mois de septembre, des soulèvements organisés par l'UDF éclatent dans les ghettos noirs de la région du Rand. Provoquée par une hausse des loyers dans les townships, l'explosion se généralise et dégénère en une révolte de la jeunesse noire.

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ « Le Nobel de la paix à Desmond Tutu », *La Croix*, 17 octobre 1984, p. 9.

« C'est principalement du Ciskei et du Transkei voisin que viennent des dizaines de milliers de squatters installés à l'orée du Cap [...]. Rassemblés dans 4 camps, on y trouve près de 80 000 noirs en situation « illégale » car ne possédant pas le « Pass », permis les autorisant à séjourner plus de 72 heures dans une zone blanche⁵⁵¹ ».

Alors que Pieter Botha « joue avec l'apartheid mesquin⁵⁵² », il est évident, pour les observateurs français, que le projet d'apartheid territorial demeure et tend même à se radicaliser. Cet écart entre un « apartheid mesquin » disparaissant et un « grand apartheid » se renforçant, apparaîtra encore plus nettement en août 1985 alors que la communauté internationale s'attend à un assouplissement du système. Seule arme à portée de main de la population noire, les émeutes vont se renforcer durant l'été 1985 et susciter l'horreur chez les observateurs chrétiens français.

Le ton des observateurs chrétiens, déjà grave à la fin de l'année 1984, devient profondément alarmiste à l'été 1985. Noël Copin dans son éditorial au sous titre dramatique (« *Trop tard* ») de *La Croix*, parle d'une « spirale de la répression » qui semble laisser 2 issues au gouvernement :

« Etre balayé par la montée de la colère ou bien intensifier une répression qui, étant de plus en plus sanglante, exaspère encore la colère et ne fait que retarder l'explosion⁵⁵³ ».

La crise est profonde et encore une fois, il paraît clair que les émeutes répondent bien à une contestation profonde de l'apartheid. La seule solution possible passe par une réelle prise de conscience du drame qui est en train de se jouer en Afrique du Sud. Cette prise de conscience doit être nationale et internationale :

« C'est la politique d'apartheid qui est à la base de tout. Ce sont les atteintes élémentaires aux droits de l'homme, le mépris de l'autre qu'il fallait et qu'il faut partout et clairement condamner. C'est la racine même du mal⁵⁵⁴ ».

Le climat de répression, l'omniprésence de l'armée, l'effrayante mise en pratique de l'idée de « guerre totale » développée par le ministre de la Défense Magnus Malan, font la Une des journaux. Alors que l'état d'urgence est promulgué une première fois en juillet 1985⁵⁵⁵, *La Croix* rend compte pratiquement tous les jours de l'évolution de la situation à l'intérieur du

⁵⁵¹ Julie FICATIER, « La bataille contre les bantoustans », *La Croix*, 18 octobre 1984, p. 3.

⁵⁵² Julie FICATIER, « La fatalité et la violence », *La Croix*, 18 octobre 1984, p3.

⁵⁵³ Noël Copin, « Violence sur l'Afrique du Sud », *La Croix*, 23 juillet 1985, 1^{ère} page (éditorial).

⁵⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵⁵ Un premier état d'urgence est en effet promulgué en juillet 1985, induisant un renforcement de la répression dans les quartiers noirs et les pleins pouvoirs donnés à la police. L'état d'urgence sera levé en mars 1986 pour être ensuite rétabli en juin de la même année.

pays et du « réveil » de la communauté internationale. Ainsi, le 23 juillet⁵⁵⁶, J. Ficatier rapporte l'agitation grandissante dans les townships, les manifestations pour la reconnaissance de droits civiques, l'amélioration des conditions de vie... Et puis il y a cette scène racontée par la journaliste, celle d'une femme à terre, tuée à coup de bâtons puis brûlée... Cette scène, diffusée par toutes les télévisions du monde, est loin d'être anodine. La femme noire n'a pas été tuée par la police mais a été la victime d'un règlement de compte interne à la communauté noire⁵⁵⁷. Alors que la propagande envahit la presse et les médias, il est évident que cette scène, diffusée internationalement a eu pour but volontaire de convaincre que les émeutes résultaient aussi de conflits internes à la communauté noire.

Un jour plus tard, un article rapporte les obsèques de 15 victimes dans la cité de Kwathena près de Johannesburg : la police tire sur la foule faisant 8 morts. Les 700 personnes arrêtées ce jour là donne l'occasion au journaliste de *La Croix* de rappeler les superpouvoirs de la police durant l'état d'urgence :

« Arrêter sans mandat, usage de la force, fouilles, couvre-feu [...]. Toutes ces mesures sont assorties d'une clause qui interdit toute procédure judiciaire contre l'agent pour les actions commises aux termes de l'état d'urgence⁵⁵⁸ ».

Alors que la communauté internationale avait déjà réagi en condamnant la Constitution de Pieter Botha, une nouvelle prise de conscience apparaît à la fin du mois de juillet. La France réclame la réunion du Conseil de sécurité et la mise en place d'une résolution demandant l'adoption de sanctions économiques⁵⁵⁹. Symboliquement, la France rappelle son ambassadeur, marquant ainsi son désaccord avec la politique menée par le régime de Pretoria.

⁵⁵⁶ Julie FICATIER, « la colère va grandir », *La Croix*, 23 juillet 1985, p. 4.

⁵⁵⁷ Au moment de la généralisation des violences dans les quartiers noirs du pays, des violences et meurtres s'exercèrent au sein de la communauté noire (meurtres de policiers noirs, d'informateurs, immolations par le feu selon le supplice du pneu enflammé).

⁵⁵⁸ « Huit nouvelles victimes noires sud-africaines », *La Croix*, 25 juillet 1985, p. 4.

⁵⁵⁹ Julia FICATIER, « Les sanctions économiques annoncées par Laurent Fabius contre l'Afrique du Sud : le conseil de sécurité réuni à la demande de la France », *La Croix*, 26 juillet 1985, p. 4.

La France réclamait la suspension de tout nouvel investissement, l'interdiction de l'importation de pièces d'or, la suspension des prêts garantis à l'exportation, l'interdiction de tous nouveaux contrats dans le nucléaire et l'interdiction de vente de matériel informatique pouvant être utilisé par la police ou l'armée.

La Résolution 569 impliquant l'imposition des sanctions et réclamant la libération des prisonniers politiques fut adoptée le 26 juillet 1985, votée à 13 voix contre 2 abstentions (Etats-Unis et Grande-Bretagne) mais le veto fut prononcé avec l'argument « Mesure inopérante et dont les Noirs seraient eux-mêmes les premières victimes » in Y. PITETTE, « La France entraîne le Conseil de sécurité : l'Afrique du Sud au piquet », *La Croix*, 28-29 juillet 1985, 1^{ère} page.

7-4 L'oscillation du gouvernement

Si la fin de l'année 1984 et l'été 1985 sont des périodes d'intense répression et apparaissent bien en tant que telles dans la presse chrétienne française, les années 80 sont aussi celles de l'oscillation entre annonces de réformes et discours radicaux. Les thèmes déjà rencontrés dans la presse lors de l'arrivée au pouvoir de Pieter Botha (suppression de l'apartheid mesquin) réapparaissent au milieu des années 80. Ces oscillations sont relevées dans un article de *Réforme* du 27 avril 1985 au titre évocateur de « *Afrique du Sud : un pas en avant, un pas en arrière*⁵⁶⁰ ». L'article fait suite à une annonce du gouvernement⁵⁶¹, « *se déclarant prêt à abolir, dans un délai de quelques mois, les lois interdisant les mariages interraciaux* ». M. Cornevin n'est cependant pas dupe du but d'une telle annonce :

« *Que conclure, sinon, que l'annonce du 15 avril semblant relever de la politique intérieure est en fait une opération de politique extérieure destinée à séduire l'opinion internationale, et avant tout l'opinion américaine qui manifeste depuis le début de l'année un net revirement et recommande de plus en plus clairement des sanctions économiques comme étant le seul moyen d'obtenir le démantèlement de l'apartheid*⁵⁶² ».

Donner une meilleure image de l'apartheid à l'extérieur et éviter une exclusion du pays de la communauté internationale, c'est bien l'enjeu du gouvernement. Si les mariages mixtes sont légalisés, la politique des bantoustans restera, et cette légalisation « *n'apportera aucune amélioration à leur situation d'étranger dans leur propre pays*⁵⁶³ ».

En février 1985, un article de *La Croix*⁵⁶⁴ rapporte une proposition du gouvernement, celle de libérer Nelson Mandela, à condition qu'il s'engage dans la non-violence et qu'il retourne au Transkei.

Les quelques annonces de réformes ont donc pu laisser espérer chez les observateurs une détente dans le régime. C'est le cas en août 1985, quelques jours avant le discours de Pieter Botha prévu pour le 15 août :

⁵⁶⁰ Marianne CORNEVIN, « Afrique du Sud : un pas en avant, un pas en arrière », *La Croix*, 27 avril 1985, p. 3-4.

⁵⁶¹ Au début de l'année 1985, le président Botha annonça l'abolition des lois sur l'immoralité qui interdisaient les relations sexuelles et les mariages interraciaux. La ségrégation territoriale était cependant maintenue... Si cette annonce laissa les populations non-blanches indifférentes, il n'en fut pas de même dans la frange la plus radicale du Parti national. Le gouvernement proposa également l'abrogation de certaines dispositions du *Reservation Amenities Act* assouplissant ainsi la ségrégation dans les lieux publics.

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ *Ibid.*

⁵⁶⁴ Noël DARBROZ, « Nelson Mandela, le héros de l'anti-apartheid », *La Croix*, 15-16 août 1985, dernière page.

« Et le discours que doit prononcer à Durban, le 15 août, le président Botha pourrait constituer un tournant. Diverses rumeurs font état d'un train de mesure dont la moindre serait d'accorder rapidement aux Noirs « urbains » des droits politiques semblables à ceux accordés aux 2 millions et demi de Métis et aux 800 000 Asiatiques⁵⁶⁵ ».

Deux jours plus tard, Noël Darbroz parle d'un « discours décevant⁵⁶⁶ » et laisse poindre son pessimisme sur l'avenir du pays : non seulement l'apartheid est maintenu mais il est renforcé dans ses piliers, le discours étant d'après lui une « réaffirmation outrageante du bien-fondé de l'apartheid » :

« Le pouvoir minoritaire blanc contraint les Noirs à la violence. C'est leur seul recours pour obtenir justice. Le président Botha crée lui-même le chaos qu'il prétend dénoncer si les Noirs devaient arriver au pouvoir [...]. Les Blancs se drapent, inquiets, dans leur attitude intransigeante. L'émeute est quotidienne dans les villes noires depuis septembre. Et aucune réponse n'a été donnée à l'attente des noirs⁵⁶⁷ ».

Noël Darbroz retient qu'aucune concession politique n'est faite aux Noirs et que la politique des bantoustans demeure.

Le 15 août 1985, Pieter Botha prononce un discours devant la branche du Natal du Parti national. Bien qu'annoncé comme le « discours du Rubicon » (alors que des officiels avaient laissé entendre qu'il laisserait apparaître quelques signes de détente), Pieter Botha écarta bien toute perspective d'accession des Noirs à l'égalité politique, ne faisant aucune référence à un démantèlement du grand apartheid et à l'abrogation de l'*influx control* (limitation des populations noires dans les villes). Les quelques réformes de « surface », proposées à grand renfort de communiqués de presse, ne suffirent donc pas tout à fait à anesthésier les observateurs à l'intérieur du pays comme à l'extérieur (Noël Darbroz parle par exemple du projet de révision du système du *Pass*⁵⁶⁸, ce dernier étant devenu trop coûteux. Il sera remplacé par une simple carte d'identité). Il apparaît donc clair que la véritable intention du gouvernement est bien de sauver le système en en édulcorant ses aspects les plus visibles.

Le même constat est fait dans *Réforme* : Anne-Marie Goguel s'étonne de voir se renforcer les structures profondes de l'apartheid alors que Pieter Botha lors de son arrivée au pouvoir avait annoncé la nécessité de « s'adapter ou mourir » (*Adapt or die !*) :

⁵⁶⁵ Noël DARBROZ, « Les émeutes en Afrique du Sud. Apartheid ; l'hallali », *La Croix*, 13 août 1985, 1^{ère} page.

⁵⁶⁶ Noël DARBROZ, « Apartheid : Botha se cramponne », *La Croix*, 17 août 1985, p. 1 et p. 5.

⁵⁶⁷ *Ibid.*

⁵⁶⁸ *Ibid.*

« L'ironie tragique de la situation, c'est que les « réformes » qu'il leur a proposées sont venues trop tard, et surtout, qu'elles sont restées trop limitées : autoriser les mariages « inter-raciaux », accorder aux « Métis » et aux « Indiens » le droit d'élire deux parlements « séparés » - douteux privilège dont la majorité des électeurs issus de ces communautés ont refusé de se prévaloir – c'est déclencher la colère des jeunes Africains des zones urbaines, victimes du chômage et de la hausse du coût de la vie, et maintenue à l'écart de toutes perspectives de participation au pouvoir politique et social⁵⁶⁹ ».

« De qui se moque t-il ? » : Bertrand de Luze dans les Actualités Religieuses dans le Monde critique encore les prétendues réformes de Botha en précisant bien que « si les choses tendent à s'améliorer, ce n'est que sur l'accessoire » et que la Constitution « pétrifie l'apartheid pour en faire un bloc intouchable⁵⁷⁰ ». Cet article répercute une aggravation de la situation en Afrique du Sud après une nouvelle promulgation de l'état d'urgence (juin 1986).

En juin 1986⁵⁷¹, le traumatisme laissé par les émeutes de Soweto 10 ans plus tôt laisse craindre au gouvernement une nouvelle explosion de violence. Quelques jours avant le 16 juin, date de commémoration, Pieter Botha promulgue une nouvelle fois l'état d'urgence pour une durée illimitée, reconnaissant par là « qu'il ne domine plus la situation explosive que l'apartheid fait régner⁵⁷² ». Cette décision aussi qualifiée « d'acte de dépit⁵⁷³ » conduit à l'arrestation le 12 juin de 200 responsables syndicaux, politiques, religieux et étudiants.

Fides rend également compte de cette nouvelle vague répressive en mettant l'accent sur les arrestations de plusieurs prêtres et missionnaires (dont le Père blanc irlandais Sean O'Leary et le Père Théo Kneifel des OMI allemands) militants pacifistes de la lutte contre l'apartheid :

« Et l'on parle encore d'autres membres du clergé, des Blancs et des Noirs, qui ont été arrêtés dans le cadre d'une répression massive opérée contre les Communautés, les militants et les ecclésiastiques favorables aux changements pacifiques dans le système de l'apartheid en vigueur en Afrique du Sud⁵⁷⁴ ».

Ces mesures ne parviennent cependant pas à empêcher la grève massive du 16 juin qui fait des grandes villes du pays, des villes mortes. La répression fera cependant au moins 41

⁵⁶⁹ Anne-Marie GOGUEL, « Au-delà de la violence, le « saut de la foi » », *Réforme*, 17-24 août 1985, p. 4.

⁵⁷⁰ Bertrand DE LUZE, « En Afrique du Sud, les Chrétiens n'ont plus le choix », *op.cit.*

⁵⁷¹ Devant la gravité de la situation en Afrique du Sud, une conférence organisée par les Nations-Unies s'ouvrit à Paris le 16 juin 1986 afin de parler d'éventuelles mesures à porter contre le régime de Pretoria. La conférence mit en valeur la division de l'Occident sur la question des sanctions économiques : les pays scandinaves furent les seuls présents à prôner des sanctions totales. La France, les Pays-Bas et le Portugal adoptèrent le statut d'observateurs tandis que les Etats-Unis, la Grande-Bretagne et la RFA boudèrent la conférence. Voir Yves PITETTE, « Pretoria instaure la censure... », *op.cit.*, p. 1.

⁵⁷² Noël DARBROZ, « Soweto, 10 ans après », *La Croix*, 14 juin 1986, p. 2.

⁵⁷³ *Ibid.*

⁵⁷⁴ « Dans le climat de tension, arrestation de prêtres et de missionnaires », *Fides*, n°3444, 12 juillet 1986, NF358.

morts⁵⁷⁵ et plus de 2000 arrestations. Le journaliste de *La Croix* Yves Pitette est, quant à lui, particulièrement inquiet de constater que l'état d'urgence touche également l'information : présence des journalistes interdite dans les quartiers, omniprésence de l'armée... Ces mesures conduisent le journaliste à se demander « *ce qui se passe vraiment à Soweto*⁵⁷⁶ ». Une photo accompagnant l'article témoigne du déploiement des forces de police dans les townships du pays.

Photo 8 : Déploiement de forces de police dans le township de Crossroads près du Cap.



Source : *La Croix*, 17 juin 1986.

Le 18 juin, un nouvel article rapporte que des journalistes se sont rendus clandestinement à Soweto et qu'ils y ont remarqué un calme certain et des enfants jouant dans la rue⁵⁷⁷...

Alors que la question sud-africaine n'occupe les lignes des journaux que par les émeutes et les mesures répressives du gouvernement, *Réforme* consacre, en mai 1987, un article aux

⁵⁷⁵ « L'ordre régnait à Soweto », *La Croix*, 18 juin 1986, p. 4.

⁵⁷⁶ Yves PITETTE, « Prétoria instaure la censure préalable sur l'information : black out sur Soweto », *La Croix*, 17 juin 1986, p. 1.

⁵⁷⁷ « L'ordre régnait à Soweto », *op.cit.*, p. 4.

élections organisées le même mois⁵⁷⁸. Ariane Bonzon y signale une inquiétante montée en puissance de partis extrémistes et notamment du parti conservateur formé en 1982 à la suite d'une scission au sein du Parti national :

« Dès lors, la montée de cet extrême, déjà sensible depuis deux ans, ne peut que réduire le champ d'action de M. Botha⁵⁷⁹ ».

Cette radicalisation de l'électorat blanc entraîne des questionnements et une incompréhension qui peut se résumer par la question suivante : comment peut-on encore exclure les populations noires du suffrage ? L'apartheid devient en 1987 plus que jamais un anachronisme, un archaïsme...

Se rendant en Afrique du Sud dans le cadre d'un voyage organisé par l'organisme œcuménique CLEO à la fin de l'année 1987⁵⁸⁰, le pasteur français Pierre Couprie livre son ressenti après le voyage :

« On ne voit plus l'apartheid ! [...] L'impression du visiteur est positive et il peut accepter sans peine et répercuter la propagande gouvernementale qui proclame que l'apartheid n'existe plus [...]. Il y a des apparences, et peut-être des promesses de changement, mais en profondeur se poursuit une lutte implacable et sans merci dont l'état d'urgence tel qu'il est appliqué dans les townships est l'expression⁵⁸¹ ».

La clairvoyance du pasteur Couprie lui permet de comprendre, comme la plupart des observateurs chrétiens, que l'essence même du système n'est pas touchée par les prétendues réformes de Botha. L'Afrique du Sud parvient même à se faire une nouvelle image de marque aux yeux du visiteur étranger qui, ne se rendant généralement pas dans les townships, ne se rendra certainement pas compte des effets réels de l'état d'urgence.

L'année 1988 commence avec une nouvelle campagne de répression qui s'abat sur 17 organismes d'opposition parmi lesquels le Front Démocratique Uni (UDF) et l'organisation du peuple d'Azanie (AZAPO). Si l'existence de ces organisations n'est pas remise en cause, leur marche d'action est sérieusement réduite :

⁵⁷⁸ Pieter Botha, afin de limiter la percée de l'extrême droite, avait convoqué des élections anticipées. Lors des élections, les suffrages du Parti national passèrent de 56% en 1981 à 52%. Le Parti conservateur, dirigé par l'ancien pasteur A. Teurnicht, devint le premier parti d'opposition.

⁵⁷⁹ Ariane BONZON, « Elections en Afrique du Sud... », *op.cit.*

⁵⁸⁰ L'association œcuménique Cleo (Culture Loisir Œcuménisme) basé à Lyon organise des voyages de groupes réunissant des groupes chrétiens.

⁵⁸¹ Pierre COUPRIE, « Est-ce la fin de l'apartheid en Afrique du Sud ? », *Journal des missions évangéliques*, n°2 (163^{ème} année), avril-juin 1988, p. 59-64.

« Interdiction leur est faite d'agir en faveur de la libération d'un prisonnier, d'inciter au boycott des élections locales, d'organiser la commémoration d'une journée-martyr⁵⁸² ou d'inciter l'opinion internationale à procéder à des sanctions économiques⁵⁸³ ».

Ce coup d'arrêt donné à plusieurs organismes anti-apartheid est une action caractéristique du programme de « stratégie totale » impulsé par Pieter Botha. Afin de se défendre d'un « assaut » extérieur, il est obligatoire de bâillonner tous mouvements contestataires. Si le gouvernement porte ses efforts sur les mouvements de résistance intérieurs, il s'attache à éliminer toutes personnes, leaders ou soutiens anti-apartheid à l'extérieur.

7-5 La France touchée : l'assassinat de Dulcie September

Le 29 mars 1988, Dulcie September⁵⁸⁴, représentante de l'ANC à Paris, est assassinée sur le palier de son bureau au 28 de la rue des Petites écuries. Son assassinat a suscité une forte émotion dans les milieux français de gauche et plus particulièrement au sein du Parti communiste qui réagit violemment en invoquant la responsabilité du gouvernement français :

« Le président de la République et le premier ministre ont le sang de Dulcie September sur les mains pour n'avoir pas rompu avec le régime sud-africain⁵⁸⁵ ».

Un jour plus tard, *La Croix* rend compte de l'avancée de l'enquête qui parle de l'œuvre d'un professionnel⁵⁸⁶, alors qu'un article de *Réforme* rappelle les liens étroits de Dulcie September avec le parti communiste et s'interroge :

« Cet assassinat serait-il le résultat de « dissensions internes » entre le courant nationaliste et le courant communiste de l'ANC ? [...] Dans une déclaration diffusée par l'ambassade d'Afrique du Sud à Paris, le ministre des Affaires étrangères a déclaré que le gouvernement de Pretoria « ne pouvait être tenu pour responsable de cette mort ». Reste que le gouvernement de M. Botha ne s'est jamais caché de prendre l'ANC comme cible privilégiée⁵⁸⁷ ».

Un éclairage sur les auteurs de la mort de Dulcie September est donné dans *La Croix*⁵⁸⁸ en février 1990. Le capitaine Coetzee, sentant sous doute venir à grand pas la fin du régime d'apartheid et estimant que le temps où il faudra rendre des comptes approche, révèle que ce

⁵⁸² Le gouvernement de Botha craignait sans doute un regain de contestation lors de la commémoration des émeutes de Soweto qui avaient eu lieu 10 ans plus tôt (16 juin 1976).

⁵⁸³ A. BONZON, « Gandhi ou Malcom X ? », *Réforme*, 5 mars 1988, p. 4.

⁵⁸⁴ Dulcie September était la représentante de l'ANC pour la France, le Luxembourg et la Suisse depuis 1984. D'origine métisse, née en 1943, elle avait été bannie d'Afrique du Sud en 1963 à cause de son appartenance au parti communiste.

⁵⁸⁵ « La représentante de l'ANC assassinée à Paris », *La Croix*, 30 mars 1988, p. 5.

⁵⁸⁶ Yves PITETTE, « L'apartheid qui tue », *La Croix*, 31 mars 1988, p. 1-4.

⁵⁸⁷ « L'apartheid ensanglanté », *Réforme*, 2 avril 1988, p. 10.

⁵⁸⁸ Paskal CHELET, « Les révélations du Capitaine Coetzee », *La Croix*, 7 février 1990, p. 5.

sont bien les « commandos de la mort », section spéciale de la police sud-africaine qui ont organisé l'assassinat. Il semblerait même que l'auteur des coups de feu soit un homme du mercenaire français Bob Denard. Paskal Chelet reste cependant interrogative sur ce point.

La mort de l'opposante Dulcie September, sans doute parce qu'elle se passe à Paris et non pas à l'autre bout du monde, provoqua un véritable électrochoc chez les Français, rendant responsable le gouvernement de Pretoria de la mort d'une militante, et réagissant par une manifestation massive (2000 à 3000 personnes) organisée à l'appel du parti communiste français.

7-6 Soubresauts politiques, émeutes...

L'année 1989 s'ouvre par une mutation politique, l'arrivée à la tête de l'état de Frederik De Klerk⁵⁸⁹ :

« Pour beaucoup maintenant, il est l'homme fort qui a débarrassé le pays du « fantôme Botha » et nombreux sont ceux qui lui en sont reconnaissants. Cela ne veut pas dire que De Klerk changera radicalement de politique et mettra fin à l'apartheid rapidement : pour beaucoup, cet Afrikaner, ancien avocat, n'est que l'héritier de Botha ⁵⁹⁰».

Quelques semaines plus tard, au moment des élections de septembre 1989, Paskal Chelet laisse apparaître un certain optimisme, parlant d'un climat de « détente⁵⁹¹ ». Elle constate une certaine évolution dans le contenu du discours du gouvernement, ce dernier comprenant que la discrimination doit être supprimée et qu'aucune alternative n'est possible :

« N'avait-on pas quelque peu oublié ces derniers mois le « petty apartheid » qui régit le quotidien des Noirs et des Métis ? 5000 Indiens et Noirs ont envahi une plage de la côte sud-est du pays réservée par la loi aux seuls Blancs [...]. Cet apartheid là survit toujours malgré, il faut le souligner, de nombreux aménagements⁵⁹² ».

Un nouvel article de *La Croix* rend compte du résultat des élections du 6 septembre 1989. Si le Parti national a une nouvelle fois remporté les élections, il enregistre son score le plus faible depuis son arrivée au pouvoir, au profit du parti conservateur mais aussi d'un parti

⁵⁸⁹ Botha malade avait démissionné de la présidence du Parti National tout en désirant rester à la tête de l'état. Lorsqu'il annonça son retour après sa période de convalescence en mars 1989, le parti réagit, considérant que Botha était devenu un obstacle et empêchera le pays de sortir de l'impasse. Le parti, réuni le 13 mars, adopta une motion demandant que Frederik de Klerk devienne président jusqu'aux élections anticipées de l'automne 89. Désavoué, Botha démissionna de la présidence le 14 août.

⁵⁹⁰ Paskal CHELET, « De Klerk aux commandes », *La Croix*, 17 août 1989, p. 5.

⁵⁹¹ Paskal CHELET, « Un vote encore sous apartheid », *La Croix*, 6 septembre 1989, p. 2-3-4.

⁵⁹² *Ibid.*

démocrate qui fait « *le plein de voix dans les quartiers des milieux intellectuels et d'affaires de Johannesburg et de la région du Cap*⁵⁹³ ».

Paskal Chelet rend également compte d'un regain de contestation dans ce contexte électoral : boycott des élections par les Métis et les Indiens, grève massive lancée par le syndicat COSATU et le MDM (Mouvement Démocratique de Masse), regroupant les organismes anti-apartheid qui formaient l'UDF.

Mais alors que l'Afrique du Sud semble s'acheminer vers une société sans apartheid, les observateurs français rendent compte d'une réalité toujours tragique dans les quartiers noirs : 23 morts lors des affrontements annoncés dans *La Croix* et Desmond Tutu déclarant : « *nous sommes au bord de la catastrophe*⁵⁹⁴ »...

Rien ne semble pouvoir arrêter l'immense vague de contestation qui apparaît dans tout le pays. Au mois de septembre, les premières manifestations multiraciales sont autorisées à Johannesburg et au Cap⁵⁹⁵. De Klerk annonce l'ouverture des plages à tous⁵⁹⁶, geste symbolique qui marque le début d'un plan sur 5 ans proposé par le Parti National qui aboutira à l'établissement d'une véritable démocratie et à la participation à la vie politique de tous les Sud-Africains.

Des espoirs naissent ainsi chez les observateurs en cette fin d'année 1989. Les mutations politiques donnent l'occasion à Julia Ficatier de revenir sur les applications du *Group Area Act* ayant comme effets des classifications de populations aléatoires... La journaliste parle des réformes prévues et des premières zones dans lesquelles coexistent des groupes raciaux différents :

« *Sans doute le gouvernement sud-africain est-il en train d'essayer de sortir de ce casse-tête par un biais législatif [...]. Le gouvernement va légaliser ce qu'on appelle les « zones grises » [...]. Les Noirs se sont donc installés, à Hillbrow et à Mayfair, en plein cœur de Joburg, dans des appartements libres, vivant aux côtés des Blancs, quelquefois non sans mal*⁵⁹⁷ ».

Le 2 février 1990, Frederik De Klerk prononce le « discours du Rubicon » qui n'avait pas eu lieu en 1985. Le président annonce la libération des prisonniers politiques non coupables de crimes de sang, la légalisation de toutes les organisations dissoutes⁵⁹⁸, la suspension de la

⁵⁹³ Paskal CHELET, « Les « blancs » pour la politique de réforme », *la Croix*, 8 septembre 1989, p. 4.

⁵⁹⁴ Paskal CHELET, « Le Cap compte ses morts », *La Croix*, 9 septembre 1989, p. 5.

⁵⁹⁵ « Une première en Afrique du Sud : des marches anti-apartheid officiellement autorisées », *ARM*, n°71, 15 octobre 1989, p. 8.

⁵⁹⁶ Paskal CHELET, « Afrique du Sud : les plages en noir et blanc », *La Croix*, 18 novembre 1989, p. 6.

⁵⁹⁷ Julia FICATIER, « Blanc, Noir, Métis, chacun chez soi », *La Croix*, 18 octobre 1989, p. 4.

⁵⁹⁸ Julia FICATIER, « La porte ouverte », *La Croix*, 3 février 1990, p. 5.

peine de mort. Dans son édition du 17 octobre 1989, *La Croix*⁵⁹⁹ relate la libération et le retour à Soweto de Walter Sisulu, compagnon d'emprisonnement de Nelson Mandela arrêté en 1964. Cette libération montre, quelques mois avant la légalisation de l'ANC (février 1990), la volonté du gouvernement de reconnaître la valeur de la résistance du mouvement noir anti-apartheid. Le 11 février, Nelson Mandela quitte la prison Victor Verster, à Paarl⁶⁰⁰, sa libération symbolisant la mort d'un système en place de puis 43 ans⁶⁰¹.

7-7 Mandela libéré⁶⁰², les inquiétudes demeurent

La libération de Nelson Mandela est loin d'apaiser les inquiétudes des observateurs de la presse chrétienne. Si cette libération est bien perçue comme un moment historique et comme la volonté nette du gouvernement de Pretoria de reconnaître que l'apartheid a fait son temps, des questionnements demeurent sur l'avenir politique du pays. Un jour avant la libération de Nelson Mandela, Ariane Bonzon tente d'imaginer quelle pourra être la suite des événements alors que les mouvements d'opposition en exil ou bannis pourront prendre les rênes du pouvoir :

« La partie qui se joue ces jours-ci entre Mandela et F.W. De Klerk est sans doute la dernière scène du premier acte [...]. Une fois Mandela libéré, préparer un climat propice aux négociations sera l'objet du second acte [...]. On ne saurait dès lors anticiper trop vite le troisième acte, celui qui réunira les différentes parties autour de la table des négociations⁶⁰³ ».

La libération de Mandela et son retour à Soweto font l'objet de nombreux articles de *La Croix*. Si cette libération est un signe heureux, Julia Ficatier, dans son article du 13 février, relate quelques points noirs qui ont entaché la fête : 2 morts et plusieurs blessés victimes de la répression, des jeunes écoutant le discours de Mandela et « *décus du ton monocorde de leur « chef »* ⁶⁰⁴ :

« Mandela, quant à lui, est attendu au tournant par les radicaux noirs : dimanche soir, lors de son premier discours au Cap, il s'est fait siffler pour ses compliments à l'égard du président sud-africain. Il s'est encore fait siffler, un peu plus tard pour avoir répété la fameuse phrase qui lui valut, lors de son

⁵⁹⁹ Julia FICATIER, « Retour dans un Soweto déchiré », *La Croix*, 17 octobre 1989, p. 1 à 3.

⁶⁰⁰ La portée de la personnalité de Nelson Mandela sera abordée dans le chapitre suivant.

⁶⁰¹ Le 15 octobre 1990, le Parti National abrogea le *Separate Amenities Act* qui définissait les règles de l'apartheid mesquin depuis 1953. Les dernières grandes lois de l'apartheid furent abrogées entre mars et juin 1991, avant l'entrée dans une phase nouvelle qui sera celle des négociations.

⁶⁰² Icône « bâillonnée » de la lutte anti-apartheid, la compréhension du parcours de Nelson Mandela sera étudiée dans le chapitre suivant.

⁶⁰³ Ariane BONZON, « Une libération à épisodes », *Réforme*, n°2339, 10 février 1990, p. 3.

⁶⁰⁴ Julia FICATIER, « Retrouvailles au Cap », *La Croix*, 13 février 1990, p. 2.

procès à Rivonia en 1964, la condamnation à perpétuité : « toute ma vie j'ai combattu la domination blanche, mais j'ai aussi combattu la domination noire ». C'est un chemin difficile que l'homme blanc et l'homme noir ont à faire ensemble, et aussi l'un contre l'autre. Avec, cependant, un objectif qui leur tient à cœur : éviter à tout prix le bain de sang⁶⁰⁵ ».

Ces quelques incidents laissent penser que les négociations vont être difficiles. Différents courants d'opposition plus radicaux sont nés, notamment dans les années 60 et 70 (PAC, *Black Consciousness*), mouvements qui ont une vision nettement moins « chartiste » que celle prônée par l'ANC des années 50 à laquelle se réfère Nelson Mandela. La place prépondérante que s'apprête à prendre Nelson Mandela au cœur des négociations provoque donc des remous au sein de la direction en exil (en Zambie) de l'ANC. Les relations sont tout aussi laborieuses, « avec le PAC, composé de dissidents, avec le Front démocratique, qui jouit d'une certaine autonomie, ainsi qu'avec le Parti communiste, qui n'est pas un allié sûr⁶⁰⁶ ».

Il est donc clair que l'Afrique du Sud vit une mutation importante qui risque d'être « longue et douloureuse⁶⁰⁷ », alors que depuis la libération de Nelson Mandela le 11 février, le pays a connu de nombreux troubles, notamment au Natal⁶⁰⁸.

Au mois de mars, la question des négociations inquiète encore les observateurs. S'il semble difficile de convenir de ceux qui pourront les mener, il est encore plus difficile d'imaginer comment l'Afrique du Sud va pouvoir se relever de tant d'années d'apartheid. Les attentes des Noirs sont énormes et l'impatience risque de faire sombrer le pays :

« La construction de l'Afrique du Sud « post-apartheid » passe par des négociations que le président De Klerk a proposé d'ouvrir et dont Nelson Mandela a accepté le principe... Quelles négociations ? Entre qui et qui ? Avec quel ordre du jour ? [...] Ainsi, de quelque côté que l'on se tourne, la restructuration de l'Afrique du Sud ressemble bien à une gageure⁶⁰⁹ ».

Les observateurs chrétiens français perçoivent déjà très bien l'enjeu auquel va être confrontée l'Afrique du Sud. Les articles consacrés à l'événement laissent finalement peu de place à la

⁶⁰⁵ *Ibid.*

⁶⁰⁶ Paul VIALLANEIX, « Mandela out » (Editorial), *Réforme*, 17 février 1990, 1ère page.

⁶⁰⁷ Ariane BONZON, « Après la libération de Mandela : une mutation longue et douloureuse », *Réforme*, 24 février 1990, p. 12.

⁶⁰⁸ Dans les années 80, dans la province du Kwazulu Natal, des conflits meurtriers opposèrent des sympathisants zoulous membres de l'Inkatha (organisme « culturel » de Mangosu Gatsha BUTHELEZI qui promeut une identité zulu de style néo-traditionaliste. BUTHELEZI, à la tête du bantoustan du Kwazulu fut considéré par la jeunesse radicale comme un « collaborateur » du régime blanc) et les membres de du Font Démocratique Uni (UNI) et de l'ANC. Le conflit dégénéra en 1990 lorsque l'Inkatha se transforma en parti politique à vocation nationale, l'Inkatha Freedom Party (IFP). Les conflits s'étendirent à la région du Witwatersrand où les migrants des *hostels* (baraquements) s'affrontèrent aux jeunes radicaux des townships membres de l'ANC. Ces conflits firent dans les années 90 entre 10 000 et 20 000 morts.

Sur cette période, voir A. SITAS, « The new tribalism. Hostels and Violence », *Journal of Southern African Studies*, 22 (2), 1996, p. 235-248.

⁶⁰⁹ Gérard ELDIN, « Négociations sur un volcan », *Réforme*, n°2345, 24 mars 1990, p. 4.

joie et laissent plutôt apparaître des inquiétudes et la constatation que la question sud-africaine est une « illustration » d'un problème existant à l'échelle du monde, celui des relations entre les différents groupes qui composent une société :

« Il s'agit de faire coexister pacifiquement, et si possible harmonieusement, des populations d'origine, de culture, de niveau économique très différents⁶¹⁰ ».

La prise de conscience du problème sud-africain et des conséquences du système d'apartheid sur les populations non-blanches s'élabora au fur et à mesure d'événements majeurs, la plupart dramatiques : alors qu'une réelle réflexion sur le système s'élabore à partir des événements de Sharpeville en 1960, les émeutes de Soweto marquent un réel tournant dans l'intérêt porté par les observateurs chrétiens sur la question sud-africaine. L'idée que « plus rien ne sera comme avant » apparaît en filigrane dans la plupart des articles qui ne cesseront de rappeler le nombre de victimes, la violence policière à l'égard d'enfants et d'adolescents. Les émeutes de Soweto occupent alors une place importante sur la scène médiatique internationale qui diffuse photos et reportages sur les émeutes et la répression qui s'ensuit. La question sud-africaine devient un sujet récurrent, prenant ainsi une nouvelle réalité, plus concrète et plus visuelle. L'intérêt de la presse chrétienne à cette époque sera le reflet d'une même prise de conscience chez les médias généralistes : dans les années 70, le drame sud-africain apparaît dans les journaux télévisés, les images de répression suscitant l'effroi...

Tous les observateurs chrétiens sont unanimes pour condamner en bloc le système d'apartheid et ses effets sur la population noire. Les observateurs français étant déjà sensibilisés par le drame de Soweto, la mort de Steve Biko en septembre 1977 focalise une nouvelle fois l'attention. Le militant noir devient une icône, un martyr bien que ses idées soient finalement assez peu répercutées dans la presse chrétienne française. La répression policière semble alors n'avoir aucune limite et le regard porté sur la situation sud-africaine dans les années 80 sera un regard désespéré, conscient que les quelques réformes proposées par le gouvernement à partir de la fin des années 70 ne sont que des pommades sur un corps moribond. L'espoir renaît, prudent, à la fin de la décennie. Même lors de la libération de Mandela le 11 février 1990, tous saluent le geste du gouvernement mais tous restent aussi conscients que la route sera longue...

L'histoire sud-africaine est une histoire d'hommes et le système d'apartheid est perçu comme l'incarnation d'une énorme « machine » broyant la dignité humaine et les libertés

⁶¹⁰ Pierre BOYER, « le Cap de bonne espérance », *Le Christianisme au XXème siècle*, n°246, 17 février 1990, p. 7.

fondamentales. Face à un tel système, les observateurs chrétiens ont affirmé leur volonté d'informer, réagir, dénoncer...

Chapitre III : Des Français découvrent et relaient les engagements de chrétiens sud-africains

Les Eglises chrétiennes sud-africaines (principalement anglophones) ont joué un rôle considérable dans la diffusion de l'information sur les réalités du système d'apartheid et de ses conséquences sur les populations non-blanches. Organisées au sein de structures fédératives, elles furent de véritables médiatrices et des organes d'information capables de propager des messages d'alerte et de dénonciation. Elles aidèrent véritablement à une prise de conscience de la communauté chrétienne mondiale. Au sein de ces Eglises, des personnalités émergèrent et leur message dépassa les limites du monde chrétien pour arriver aux oreilles de la communauté internationale. Ces voix écoutées en France émanèrent de confessions chrétiennes différentes. Elles furent collectives au sein de la Conférence épiscopale (SACBC) et du Conseil sud-africain des Eglises (SACC) mais les plus remarquées émanèrent de personnalités engagées : l'archevêque catholique Hurley, l'anglican Desmond Tutu, les réformés Beyers Naudé et Allan Boesak et les rédacteurs du Document Kairos. Leurs voix informèrent ainsi de la situation et ils furent l'incarnation d'un visage des Eglises sud-africaines engagées dans le champ politique et social.

1 L'entrée en scène de l'Eglise catholique et des Eglises protestantes anglophones

1-1 Deux structures chrétiennes sud-africaines

La mobilisation des Eglises chrétiennes sud-africaines contre les lois de l'apartheid fut visible au sein de plusieurs organismes fédérant une ou plusieurs confessions religieuses. Pays majoritairement chrétien, l'Eglise catholique occupe une place minoritaire dans la société sud-

africaine⁶¹¹. C'est par l'intermédiaire de la *Southern African Catholic Bishops' Conference* (SACBC) que les évêques rendent public leurs déclarations concernant le régime d'apartheid. La Conférence des évêques d'Afrique australe (réunissant des évêques d'Afrique du Sud, de Namibie, du Botswana et du Swaziland) est créée en 1947 et reconnue par le pape Pie XII en 1951. Cette création répond à la nécessité pour l'Eglise catholique de se structurer alors que le nombre de fidèles a considérablement augmenté⁶¹² dans le pays. C'est au sein de cette Conférence que furent élaborées les lettres pastorales, documents de référence et jalons dans la prise de conscience de l'Eglise catholique.

La deuxième structure au sein de laquelle s'élabore une résistance chrétienne est le *South African Council of Churches* (SACC). Créé en 1948, le Conseil sud-africain des Eglises prend la succession du *Christian Council of South Africa* créé en 1936. La structure réunit la plupart des Eglises missionnaires chrétiennes (méthodiste, anglicane, luthérienne, congrégationaliste), l'Eglise catholique y occupant un statut d'observatrice. Le SACC représente la principale structure chrétienne permettant aux chrétiens noirs et blancs de se rencontrer. Il endosse, à partir des années 70, un rôle de pression et de contestation, autant à l'intérieur du pays qu'au niveau international. Exemple de cet engagement, le SACC adopte et défend, dès 1971, le principe démocratique « un homme, une voix ».

Ces 2 structures, SACBC et SACC, vont ainsi diffuser les prises de positions, déclarations, condamnations des chrétiens réagissant au système d'apartheid d'une manière collective.

1-2 1952 : la prudence de la première lettre pastorale

Des initiatives personnelles catholiques apparaissent quelques années avant l'arrivée au pouvoir du Parti national⁶¹³ mais ne sont pas répercutées dans la presse chrétienne française. Il faudra attendre 1952 (à l'occasion du tricentenaire de l'arrivée des blancs au Cap) pour qu'un écho soit fait de la position (collective) de l'Eglise catholique vis-à-vis de l'apartheid, alors que paraît la première lettre pastorale des évêques réunis au sein de la Conférence épiscopale présidée par Mgr Hurley (alors archevêque de Durban).

⁶¹¹ Sur l'engagement de l'Eglise catholique, voir G. ABRAHAM, *The catholic church and apartheid, op.cit.*

⁶¹² Entre 1911 et 1951, la population catholique a augmenté de 378% avec une population de noire de 67,5%. A sa création, la hiérarchie compte 20 évêques blancs en Afrique du Sud. Le premier évêque noir, Mgr Bonaventura Dlamini fut consacré en 1954.

⁶¹³ En 1939, Mgr F. Henneman, vicaire apostolique du Cap, avait déclaré devant ses évêques que « toute entreprise voulant introduire une législation purement basée sur la race ou la couleur doit être combattue et condamnée comme injuste » in *The things that make for Peace. A Report to the Catholic Bishops and the Church in Southern Africa*, Rogley Print, Nothmead, 1985, p. 217.

Si la lettre est intégralement reproduite dans *La documentation catholique* sous le titre « La hiérarchie catholique de l’Afrique du Sud rappelle les principes chrétiens qui commandent la solution du problème racial⁶¹⁴ », peu nombreux seront les journaux français à y faire référence.

La revue *Les Actualités Religieuses dans le Monde*, dans son dossier d’avril 1953, rapporte dans un encadré les principaux points contenus dans la lettre « rédigée en mai 1952, bientôt lue en chaire, et propagée dans tout le pays par les 600 000 catholiques⁶¹⁵ ». Les points de la déclaration relevés et cités dans l’article sont les suivants :

« 1- La discrimination raciale est contraire aux droits de la personne humaine. 2- les conditions actuelles gênent sérieusement l’exercice de ces droits fondamentaux [...]. 3- La justice demande que l’on permette aux indigènes d’évoluer vers une pleine participation à la vie politique, économique, culturelle de la Nation. 4- De leur côté, les indigènes doivent faire un effort pour s’y préparer⁶¹⁶».

Les 4 points sont ceux énoncés par les évêques dans la conclusion de la lettre pastorale. Ils laissent également apparaître la prudence qui fut celle des évêques lors de la dénonciation du système 4 années après sa mise en place. Sans rentrer dans le détail des premières lois énoncées, les évêques condamnent un système qui va à l’encontre des droits fondamentaux de l’homme. Les principes énoncés dans la conclusion « *doivent gouverner une solution chrétienne du problème racial. La charité et la justice doivent fournir l’élan principal. La prudence doit guider*⁶¹⁷ ». Le mot « apartheid » n’est jamais prononcé et les évêques parlent avec euphémisme d’un « problème racial » en Afrique du Sud. Le ton quelque peu paternaliste de la lettre rappelle à plusieurs reprises que si le changement est bien nécessaire, il doit être graduel et méthodique :

« *Mais le problème est bien plus complexe que cela. Sa complexité vient du fait que la majorité des non-Européens, et spécialement des Africains, n’a pas encore atteint un point de développement qui pourrait justifier leur intégration dans une communauté homogène avec les Européens [...]. La prudence est nécessaire pour régulariser le développement des peuples arriérés de façon à leur fournir graduellement les bénéfices d’une plus haute civilisation sans mettre le chaos et la désagrégation dans leur vie sociale*⁶¹⁸».

⁶¹⁴ « Lettre pastorale de l’épiscopat sur la question raciale », *La documentation catholique*, n°1132, 19 octobre 1952, col 1325-1330.

⁶¹⁵ « Afrique du Sud, Kenya, racisme pas mort » (1953), *op.cit.*, p13

⁶¹⁶ *Ibid.*

⁶¹⁷ *La documentation catholique, op.cit.*, (1952)col 1330.

⁶¹⁸ *Ibid.*, col 1327.

Cette conception de groupes raciaux inégaux et inégalement développés révèle un certain état d'esprit des observateurs catholiques de l'époque. Les évêques sud-africains font preuve des mêmes conceptions et adoptent, vis-à-vis du système, une attitude médiane, critiquant les lois mais se déclarant hostiles à un changement trop radical.

La mention de cette lettre pastorale dans la presse chrétienne française démontre bien que cette amorce d'engagement suscite déjà un début d'intérêt chez les catholiques français.

Avec le sous-titre « *Qu'en pensent les catholiques ?* », les *Actualités Religieuses dans le Monde* parlent ainsi dès 1953 de la responsabilité que l'Eglise doit endosser dans le changement :

« *Aucun parti ne voulant en faire son programme, c'est aux universités, aux missionnaires de le prôner*⁶¹⁹ ».

La lettre pastorale trouve un autre prolongement dans le milieu catholique français. Le dominicain Yves Congar y consacre une longue partie dans son ouvrage *L'Eglise catholique devant la question raciale*⁶²⁰. Yves Congar, rapportant le programme des évêques en matière de changement, explique les raisons d'un tel intérêt pour une lettre pastorale :

« *Nous avons tenu à résumer ou à citer largement ce remarquable document parce qu'il est un exemple achevé de l'attitude et de l'action de l'Eglise catholique en face de faits et de problèmes raciaux concrets*⁶²¹ ».

L'attitude de l'Eglise catholique apparaît donc déjà comme un modèle d'action en matière d'égalité raciale et de respect des droits de l'homme. Cet espoir en une Eglise résistante ne cessera de se confirmer au cours des décennies suivantes alors que l'Afrique du Sud s'enfermera dans son système ségrégationniste.

trois ans plus tard, l'évêque d'Angers Mgr Chapoulie fait référence à la lettre pastorale lors d'une conférence prononcée à Lille sur le thème « l'Eglise et la fraternité des peuples ». Le contenu de la conférence est reproduit dans *La documentation catholique*. Mgr Chapoulie met ainsi en évidence que, vu le caractère profondément inégalitaire des groupes raciaux présents dans l'Union sud-africaine, le changement ne pourra être rapide. Autrement dit, si l'Eglise accepte bien l'existence de « groupes arriérés » selon les termes utilisés par les signataires de la lettre, « *elle n'accepte à leur égard ni mépris ni outrage, car toutes les inégalités que l'on*

⁶¹⁹ « Afrique du Sud, Kenya, racisme pas mort... » (1953), *op.cit.*, p. 15.

⁶²⁰ Yves M-J CONGAR : *L'Eglise catholique devant la question raciale*, Paris, UNESCO, 1953, 63 p. La *documentation catholique* reproduit un résumé de la partie de l'ouvrage consacrée à l'apartheid : *La documentation catholique, op.cit.* (1953).

⁶²¹ Yves CONGAR, *L'Eglise catholique...*, *op.cit.* (1953), p. 46.

peut constater sur le plan humain ne font disparaître à ses yeux cette vérité fondamentale qui domine tout : tous les hommes sont les créatures et les enfants de Dieu⁶²² ». Le niveau de développement suffisant pour permettre aux populations noires d'accéder à des droits politiques devra être obtenu non pas grâce à l'aide des Blancs, mais « *assumée par l'élite indigène, par tous ceux des indigènes qui ont déjà acquis une qualification suffisante du fait de leur culture dans l'ordre politique, social et économique*⁶²³ ».

Aux yeux de Mgr Chapoulie, l'apartheid (le mot n'est pas prononcé) semble être un système transitoire et l'évêque d'Angers ne semble pas être conscient de la réalité concrète du système qui rend difficile aux populations noires l'accès à l'enseignement capable de leur apporter des envies d'émancipation et d'égalité...

Fides reprend également les grandes lignes de la déclaration épiscopale de 1952 au sein d'un long article intitulé « *problèmes sociaux et raciaux en Afrique du Sud*⁶²⁴ », présentant la situation dans le pays et s'attachant bien à rappeler « *qu'une discrimination relative est momentanément nécessaire*⁶²⁵ »...

Un article de *La Croix* reprenant les informations parues dans *Fides* le 5 juillet 1952 présente ainsi le rôle que doivent jouer les chrétiens dans la solution du problème racial :

« Dans la solution du problème racial dont souffre l'Afrique du Sud, la charité chrétienne et la patience chrétienne doivent marcher la main dans la main⁶²⁶ ».

Les *Informations Catholiques Internationales* reviennent brièvement sur la lettre pastorale dans son dossier en 1960, la qualifiant de « *document grave et profond* » et louant l'attitude de « *courageuse franchise*⁶²⁷ » des évêques.

La lettre pastorale marque bien une volonté, au sein de l'Eglise catholique, d'initier une nouvelle attitude vis-à-vis de l'apartheid, une résistance raisonnable, une nette application des principes de l'Evangile. Si la thématique des droits de l'homme est bien présente, la ligne modérée et conciliante adoptée par les évêques marque sans doute leur volonté de ne pas montrer une attitude trop anti-gouvernementale, craignant sans doute qu'une assimilation soit faite avec une idéologie communiste qui prône la libération du peuple noir...

⁶²² Mgr Chapoulie, « L'Eglise et la fraternité des peuples. L'Eglise agent de rapprochement, facteur d'unité entre les nations », *La documentation catholique*, n°1211, 30 octobre 1955, col 1375.

⁶²³ *Ibid.*

⁶²⁴ « Problèmes sociaux et raciaux en Afrique du Sud », *Fides*, 5 juillet 1952, NF 247.

⁶²⁵ *Ibid.*

⁶²⁶ « Les problèmes sociaux et raciaux en Afrique du Sud sont-ils insolubles ? », *op.cit.*, p. 3.

⁶²⁷ « En Union sud-africaine : Blancs et Noirs face à face » (1960), *op.cit.*, p. 18.

1-3 1957 : 2^{ème} lettre pastorale dénonçant le caractère « intrinsèquement mauvais de l'apartheid »

La deuxième lettre des 25 évêques sud-africains de juillet 1957, reproduite dans sa totalité dans *La documentation catholique*⁶²⁸, adopte un ton nettement plus clair concernant la condamnation de l'apartheid. Les évêques rappellent le renforcement du système, faisant référence au *Bantu Education Act* de 1953 (qui a provoqué une crise réelle entre les Eglises missionnaires anglophones et le gouvernement), et le *Bantu Laws Amendment Bill* de 1957 qui veut ségréger les lieux de culte. Si, en 1952, l'apartheid porte atteinte principalement aux libertés des noirs considérés comme « arriérés », il n'en est plus de même en 1957, les évêques prenant alors conscience que l'apartheid porte atteinte à leurs libertés fondamentales. Les signataires condamnent la volonté du Blanc « *de se faire lui-même l'agent de la volonté de Dieu et l'interprète de sa Providence en assignant aux non-Blancs leur rang et en déterminant les limites de leur développement*⁶²⁹ ». Si les évêques dénoncent avec vigueur le « caractère intrinsèquement mauvais de l'apartheid⁶³⁰ », les *Informations Catholiques Internationales*, dans un court article, se contentent de rapporter l'accent que la déclaration met sur « *le caractère injuste et anti-chrétien de l'apartheid*⁶³¹ » sans rapporter les déclarations plus engagées lisibles dans la lettre épiscopale⁶³². Il en est de même dans *Fides*⁶³³ qui se « contente » de résumer la déclaration.

Si l'opposition est plus nette, les évêques conservent le position prudente, parlant de la nécessité d'une évolution progressive, « car aucune autre sorte de changement n'est compatible avec le maintien de l'ordre sans lequel il n'y a ni société, ni gouvernement, ni justice, ni bien commun⁶³⁴ ». Par cette prudence commune aux deux déclarations (1952 et 1957), les évêques démontrent une nouvelle fois leur volonté de ne pas être taxés de communistes...

⁶²⁸ « La ségrégation raciale en Afrique du Sud », *La documentation catholique*, n°1262, 13 octobre 1957, col 1322.

⁶²⁹ « La ségrégation raciale en Afrique du Sud », *op.cit.*

⁶³⁰ *Ibid.*

⁶³¹ « Une condamnation rigoureuse de l'apartheid », *ICI*, n°53-54, août 1957, p. 14.

⁶³² Les termes utilisés par les évêques sont les suivants : « *on tremble devant ce blasphème d'attribuer ainsi à Dieu les offenses contre la charité et la justice qui sont l'accompagnement inévitable de l'apartheid [...]. C'est une insulte à la dignité humaine, un affront à la grande œuvre de création et de rédemption de Dieu. Le Christ nous a interdit de faire de telles injures [...]* » in « La ségrégation raciale... », *La Documentation catholique*, *op.cit.*, (1956), col 1322.

⁶³³ « Les évêques et le problème racial », *Fides*, 27 juillet 1957, NF 253.

⁶³⁴ « La ségrégation raciale... », (1956)*La documentation catholique*, *op.cit.*, col 1322.

Les évêques paieront cependant le prix de leur engagement, comme le signalent les *Informations catholiques internationales* en octobre 1957 :

« Les positions catholiques ont entraîné des accusations d'antipatriotisme et d'immixtion dans les affaires de l'Etat⁶³⁵ ».

Si le ton de la lettre est accusatoire, les évêques se penchent également sur leur propre attitude au sein de leur institution :

« La ségrégation, bien qu'officiellement non admise dans nos Eglises, est cependant pratiquée dans beaucoup de nos organisations, de nos écoles, séminaires, couvents, hôpitaux, et dans la vie sociale de nos fidèles [...]. Nous sommes des hypocrites si nous condamnons l'apartheid dans la société de l'Afrique du Sud et si nous nous permettons de l'appliquer dans nos propres institutions⁶³⁶ ».

Cette déclaration met bien en évidence la persistance d'un certain paradoxe au sein de l'Eglise catholique : des lieux de culte séparés, un clergé blanc pour des fidèles majoritairement noirs... D'autre part, la mobilisation des évêques n'est pas représentative d'un engagement de l'Eglise catholique dans sa totalité et particulièrement au niveau des diocèses et des communautés locales. Les séminaires sont séparés, les prêtres noirs servent dans les paroisses noires et « si l'on aperçoit des Noirs dans les communautés à dominance blanche, c'est qu'il s'agit du personnel de maison...⁶³⁷ ».

La lettre pastorale de 1957 positionne beaucoup plus nettement l'Eglise catholique dans un combat politique. Le discours de Mgr Mc Cann (archevêque du Cap), réagissant plus particulièrement à la nouvelle clause concernant une ségrégation dans les lieux de culte, et reproduit dans *Fides* en octobre 1957, est particulièrement révélateur d'une confrontation entre le gouvernement et l'Eglise catholique :

« Ceux qui ont voté des lois interdisant la réunion de tous pour une commune prière, bien qu'ils les aient modifiées, ne sont pas vraiment des Sud-Africains, parce qu'en toute vérité, ils repoussent notre constitution qui reconnaît la souveraineté de Dieu et font passer César avant lui. Ils ont beau essayer d'expliquer autrement leurs agissements, voilà la vérité⁶³⁸ ».

Cette question de la primauté de la loi de Dieu sur des lois humaines contestables ne cessera de grandir au fil des décennies pour trouver son apogée au cours des années 80 par la mise en place de grandes campagnes de désobéissances menées par des dignitaires ecclésiastiques.

⁶³⁵ « Loi divine et bien commun », *ICI*, n°57, 1^{er} octobre 1957, p. 30.

⁶³⁶ « La ségrégation raciale... » (1956), *La documentation catholique, op.cit.*, col 1323–1324.

⁶³⁷ Bruno CHENU, *l'urgence prophétique*, Paris, Bayard, 1993, p. 213.

⁶³⁸ « L'Eglise est vraiment sud-africaine », *Fides*, 12 octobre 1957, NF 344.

Dans son bilan de l'année missionnaire 1956-57, *La documentation catholique* prend, par contre, la précaution de rappeler que les évêques, d'une manière collective, ne désirent pas donner un caractère politique à leur contestation et que leur interpellation revêt un caractère bien plus global :

« *Donc la politique de ségrégation s'appuie sur la volonté de moins de 3 millions d'habitants. Voilà pourquoi c'est aux Blancs eux-mêmes, et non au gouvernement, que les 25 évêques de l'Union, réunis à Pretoria en juillet, ont adressé l'appel pressant d'apporter un changement à la politique de ségrégation, avant qu'un désastre ne s'abatte sur le pays* ⁶³⁹ ».

Les organes de presse catholiques relaient bien la lettre collective des évêques sud-africains sans l'analyser en profondeur. Cette dernière déclaration marque cependant une évolution de la position de la hiérarchie catholique vers une prise de conscience plus nette et témoigne d'un souci réel pour l'institution catholique de s'interroger sur la question de la ségrégation en son sein, et d'interpeller la population blanche dans son ensemble. Il est enfin intéressant de noter que l'existence de cette lettre pastorale n'est pas mentionnée dans d'autres journaux à diffusion plus large comme *La Croix*⁶⁴⁰. On peut ainsi noter une nette différence de traitement entre deux types de mobilisations catholiques durant l'année 1957 : d'une part une lettre pastorale (peu relayée) qui reste sans doute pour les observateurs français très théorique, et d'autre part de nombreuses références à la résistance concrète et active de plusieurs évêques à la clause visant à instaurer une ségrégation dans les lieux de culte.

1-4 La responsabilité de l'Église catholique apparaît et se construit : les lettres des évêques de 1960, 1962 et 1966.

Une nouvelle lettre collective de l'épiscopat est reproduite dans *La documentation catholique* en 1960. Réunis en session plénière à Pretoria du 26 janvier au 2 février 1960, les évêques s'interrogent sur les moyens à apporter pour mettre fin à un état d'oppression :

« *Que l'on fasse appel, encore et toujours, à tous les moyens et à toutes les méthodes pacifiques, et nous condamnons l'usage illégal de la force et de la violence*⁶⁴¹ ».

Cette mise en garde intervient à un moment où une contestation apparaît au sein de la population noire (un mois avant que les émeutes de Sharpeville). Les évêques reconnaissent

⁶³⁹ « L'année missionnaire 1956-57 », *La documentation catholique*, n°1262, 13 octobre 1957, col 1301.

⁶⁴⁰ En 1957, *La Croix* se « contente » dans un court article de rapporter les protestations des évêques concernant le projet gouvernemental d'imposer une ségrégation religieuse dans les lieux de culte. Voir « Le ministre des affaires indigènes d'Afrique du Sud se plaint de la « rébellion » des évêques », *La Croix*, 20 mars 1957, p. 3.

⁶⁴¹ « Les relations interraciales en Afrique du Sud », *La documentation catholique*, n°1325, 3 avril 1960, col 435.

bien « *qu'il y a des différences entre les hommes* », mais qu'il est impossible de démentir « *l'unité fondamentale de l'espèce humaine et de toutes les personnes qui leur appartiennent* ⁶⁴² ». Mais les évêques ne s'arrêtent pas à ces déclarations morales et théologiques et pour la première fois d'une manière collective, ils dénoncent plus clairement les effets du système, sans toutefois en citer le nom :

« Nous reconnaissons que dans la conduite des affaires publiques, l'Etat a le droit d'imposer des restrictions à ses membres pour le bien commun, mais nous déplorons cette tendance à multiplier les restrictions jusqu'à constituer une charge intolérable et exaspérante allant jusqu'à une suppression presque totale de la liberté de mouvement et affectant sérieusement le droit de travailler et de gagner sa vie ⁶⁴³ ».

Si la notion de ségrégation n'apparaît pas clairement dans ce passage, les changements demandés par les évêques sont beaucoup plus explicites puisqu'ils demandent « *l'octroi du droit de vote basé sur la qualification de chacun* ⁶⁴⁴ », une libre association de chacun hors des barrières de couleur, des qualifications permettant à tous une amélioration de leur situation économique. S'il n'est pas encore question d'accorder des droits politiques à tous, les évêques demandent que soit au moins offert aux populations non-blanches la possibilité de pouvoir se développer.

Cette déclaration marque une évolution dans l'engagement de la hiérarchie catholique. Cependant, elle avait été précédée d'initiatives individuelles qui restent les plus marquantes et radicales. Un exemple témoigne de cette prise de conscience : quelques mois avant la déclaration épiscopale, *Le christianisme au XXème siècle* reproduit les propos de l'anglican Trevor Huddleston ⁶⁴⁵ dénonçant les conditions de vie déplorable (manque d'écoles, violence...) des travailleurs migrants dans les quartiers réservés urbains, les *Hostels*. Face à de tels désastres découlant de l'application des lois de l'apartheid, l'Eglise doit, d'après Trevor Huddleston, jouer un réel rôle social :

⁶⁴² *Ibid.*, col 437.

⁶⁴³ *Ibid.*, col 438.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, col 439.

⁶⁴⁵ Trevor Huddleston : est né à Bedford en Angleterre en 1913. Membre de la « Communauté de la résurrection », il rejoint l'Afrique du Sud en 1943 pour prendre en charge une paroisse à Sophiatown et s'occuper de la mission anglicane d'Orlando (quartier de Soweto) dans le diocèse anglican de Johannesburg. Il mènera à partir de la fin des années 40 une lutte ardente contre l'apartheid. En 1956, il prend la tête d'un Comité animé par l'ANC pour protester contre l'expulsion de la population du quartier de Sophiatown proche de Johannesburg. Cet engagement lui vaudra d'être rappelé en Grande-Bretagne par son autorité. En 1961, il est élu vice-président du mouvement anti-apartheid en Grande-Bretagne puis en devient le président en 1981. Il occupera ce poste jusqu'en 1995. Il meurt en 1998. Trevor Huddleston a raconté son expérience en Afrique du Sud dans *naught for your comfort*, London, Collins, 1956. L'ouvrage a été traduit en français sous le titre *Qui est mon prochain ?*, Paris, Seuil, 1958, 240 p.

« Il n'y a que l'Eglise qui réponde au besoin de communauté, d'appartenance, si profondément ressenti par les Africains qui habitent les villes où s'effondre leur tribalisme. Aussi, ces années de crise ont-elles une importance énorme. Si l'Eglise fait défection et n'apporte pas son témoignage sur la question de couleur maintenant, elle n'aura malheureusement plus jamais à le faire⁶⁴⁶ »

Les événements de Sharpeville, intervenus quelques mois avant la déclaration de Trevor Huddleston, ont sans doute induit le caractère alarmiste du message. Les évêques réunis en début d'année 1960 sentent déjà que la situation peut évoluer vers un état de violence et que le devoir de l'Eglise est bien de servir de guide dans une évolution devenue nécessaire. C'est la conclusion de *Fides* qui reproduit un résumé de la lettre des évêques :

« La lettre pastorale exhorte tout le monde à tenir compte de l'enseignement des évêques, pour que l'étude des problèmes exposés par eux se fasse à la lumière de la doctrine du Christ. Elle demande également aux prêtres de prêcher sur les différents aspects des questions qu'ils viennent d'envisager dans ce document⁶⁴⁷ ».

Les *Informations Catholiques Internationales* reviennent sur la déclaration des évêques dans leur dossier de juin 1960. Après les événements de Sharpeville, l'auteur de l'article présente le document comme étant une simple continuité des lettres pastorales de 1952 et 1957, traduisant une « sage et réelle modération, admettant que la solution est difficile » et que l'Eglise « n'a jamais perdu son devoir racial [...] avec une attitude de douceur et de lente formation⁶⁴⁸ ».

Les évêques publient une nouvelle lettre en 1962. Si elle est reproduite en totalité dans *La documentation catholique*⁶⁴⁹ et dans *Fides*⁶⁵⁰, cette dernière trouvera elle aussi assez peu d'écho dans d'autres organes de presse. Les *Informations Catholiques Internationales* en font cependant une courte référence en avril, signalant que les évêques font appel aux catholiques « pour qu'ils travaillent de leur mieux à instaurer des relations plus équitables entre les groupes⁶⁵¹ ». Le titre de l'article, « une lettre pastorale dénonce à nouveau la discrimination raciale », peut d'ailleurs laisser paraître une certaine « lassitude » face aux lettres des évêques, perçues comme étant des efforts vains, des condamnations théoriques sans grande portée réelle...

⁶⁴⁶ « Problèmes d'Afrique du Sud : le prolétariat noir à Johannesburg », *Le christianisme au XXème siècle*, n°20, 14 mai 1959, p. 232.

⁶⁴⁷ « Lettre pastorale sur le problème racial », *Fides*, 27 février 1960, NF 85.

⁶⁴⁸ « En Union sud-africaine : Blancs et Noirs face à face » (1960), *op.cit.*, p. 23.

⁶⁴⁹ « Les évêques d'Afrique du Sud et les rapports interraciaux », *La documentation catholique*, n°1373, 1^{er} avril 1962, col 462-464.

⁶⁵⁰ « Lettre pastorale », *Fides*, 10 mars 1962, NF 149.

⁶⁵¹ « Une lettre pastorale collective dénonce à nouveau la discrimination raciale », *ICI*, n°165, 1^{er} avril 1962, p. 14.

Si en effet la déclaration « n'innove » pas véritablement, les évêques réaffirment leur conviction que l'Eglise a un rôle réelle à jouer en matière de relations raciales :

« Nous devons utiliser tous les moyens légaux que nous suggère notre conscience chrétienne pour repousser et surmonter les injustices qui pèsent sur des groupes défavorisés [...]. Personne, parmi nous, ne doit mettre en doute que c'est notre devoir en tant que chrétiens d'utiliser tous les moyens légitimes pour établir des relations plus équitables et harmonieuses entre tous les différents groupes de population qui composent notre société sud-africaine⁶⁵² ».

Cet appel à tous les chrétiens d'Afrique du Sud traduit bien la volonté des évêques de montrer que tous ont un rôle à jouer et que la foi seule ne suffit pas... ou plus.

1962 est la date d'ouverture du Concile Vatican II. Les évêques catholiques sud-africains vont se sentir emportés par l'enseignement du Concile et consacrent en 1966 une nouvelle lettre basée sur l'application de la constitution conciliaire *Gaudium et Spes*⁶⁵³ au cas concret de l'Afrique du Sud :

« Mais dans les pays où il y a plusieurs races, comme l'Afrique du Sud, les préjugés raciaux prennent une importance primordiale et cruciale. C'est pourquoi la présente assemblée plénière estime nécessaire de réitérer la vigoureuse condamnation du Concile : « toute discrimination doit être éliminée comme contraire au dessein de Dieu⁶⁵⁴ ».

Cette déclaration rejoint bien la constitution du Concile affirmant que tous les hommes sont réunis par une égalité fondamentale et constituent une seule famille. L'homme vit au sein d'une société et bénéficie d'une série de droits civils, politiques et sociaux, qui sont une condition à la justice et la dignité. Sur la base de cette constitution, les évêques énumèrent concrètement les différentes atteintes à la dignité dont sont victimes les populations noires : liberté restreinte pour le choix de la profession, liberté restreinte de circulation, de résidence, de fonder une famille. Les évêques déplorent également le système de travail migrant qui oblige le chef de famille à être séparé de sa femme et de ses enfants.

Dans aucune autre déclaration auparavant les évêques ne sont allés aussi loin dans leur description du contenu et des effets de l'apartheid. Le gouvernement est mis en cause du

⁶⁵² « Les évêques d'Afrique du Sud et les rapports interraciaux », *op.cit.*, col 463-464.

⁶⁵³ La Constitution pastorale *Gaudium et Spes* (7 décembre 1965) sur l'Eglise dans le monde de ce temps a inséré l'Eglise dans le monde moderne. Le document s'articule autour de 2 types de pensée, une pragmatique (écoute des attentes du monde) et une autre intellectuelle (nécessité d'un discours sur l'homme). Les questions prises en compte touchent à la condition humaine, le rôle de l'Eglise dans le monde, la famille, la culture, la vie économique et sociale, la vie politique, la paix et le rôle des chrétiens dans le monde. L'article 29 de la Constitution traite particulièrement de la discrimination raciale.

⁶⁵⁴ « Lettre des évêques d'Afrique du Sud sur l'apartheid », *La documentation catholique*, n°1478, 18 septembre 1966, col 1614.

gouvernement est ici claire, les évêques s'adressant directement aux gouvernants et rappelant la primauté des lois de Dieu :

« Dieu seul est la source de votre autorité et le fondement de vos lois. C'est à vous qu'il revient d'être sur terre les promoteurs de l'ordre et de la paix entre les hommes⁶⁵⁵ ».

Pour la première fois, la portée du document devient œcuménique puisque les évêques appellent à la coopération de toutes les communautés chrétiennes pour la résolution du problème racial. La résistance devient plus pragmatique, réagissant aux effets de l'apartheid. Les évêques réfléchissent aux moyens pour parvenir à une solution⁶⁵⁶, tout en spécifiant bien que « nous devons utiliser tous les moyens légaux que nous suggère notre conscience chrétienne⁶⁵⁷ ».

1-5 La lettre épiscopale de 1977 et l'engagement pour la justice sociale

La prise de conscience se radicalise au début des années 70 et des actions marquantes retiennent l'attention de la presse chrétienne française. Le journal *Les Informations Catholiques Internationales* est le seul organe de presse à rapporter une action « choc » et une déclaration, un « appel à la conscience des catholiques⁶⁵⁸ » : désireux de mobiliser l'attention, des catholiques organisent un simulacre de crucifixion devant l'Eglise presbytérienne à Pietermaritzburg et érigent une croix portant les noms de 300 personnes « proscrites » dans la cathédrale anglicane de Durban⁶⁵⁹. L'article reproduit la conclusion du message élaboré par les évêques catholiques durant leur réunion de février 1972 :

« Quand la justice le demande, un chrétien doit avoir le courage d'agir, même si ce qu'il compte faire doit changer toute sa manière de vivre⁶⁶⁰ ».

Les évêques s'engagent donc davantage dans le champ de la justice sociale et appelle tous les chrétiens à en faire de même, rappelant une nécessaire redistribution des richesses, les effets

⁶⁵⁵ *Ibid.*, col 1616.

⁶⁵⁶ En 1966, les évêques créent au sein de la Conférence un bureau pour la justice et la réconciliation chargé de traiter des problèmes concrets liés à la justice, la réconciliation et la paix. Instrument important d'information et de conscientisation, il publiera plusieurs travaux, notamment en février 1986 avec le document « Les mesures économiques contre l'apartheid et le défi à l'Eglise ».

⁶⁵⁷ « Lettre des évêques d'Afrique du Sud sur l'apartheid », *op.cit.*, col 463-464. En 1966, les évêques créent au sein de la Conférence épiscopale un Bureau pour la justice et la réconciliation afin d'œuvrer à la conscientisation des catholiques.

⁶⁵⁸ « Les évêques catholiques lancent un « appel à la conscience », *ICI*, n°406, 15 avril 1972, p. 29-30.

⁶⁵⁹ Déjà en 1971, un groupe de 12 catholiques noirs dont 3 prêtres exhibèrent, lors de la conférence épiscopale, des pancartes portant les mentions « Devons-nous tolérer des patrons blancs dans l'Eglise ? » et « le Christ est noir, les évêques servent les intérêts des blancs ».

⁶⁶⁰ *Ibid.*

déshumanisants de la législation en vigueur (notamment en ce qui concerne le travail migratoire et l'éducation) et la responsabilité de l'Eglise à l'égard des pauvres.

En octobre 1976, J. Depas, dans *Les Informations Catholiques Internationales*, avait constaté une réelle évolution des mentalités. Celle des chrétiens (dans leur ensemble) suit le même mouvement, le journaliste parlant même de « *courage et de détermination*⁶⁶¹ » mais regrette que l'Eglise catholique reste majoritairement blanche dans son clergé⁶⁶² et relativise l'ampleur des prises de position catholiques :

« *Si l'on peut se réjouir de l'évolution actuelle des chrétiens, il importe de ne pas se leurrer. Malgré la prise de conscience qui s'opère aujourd'hui, le comportement des fidèles reste encore très éloigné de l'enseignement des Eglises*⁶⁶³ ».

Soweto joua un rôle considérable dans la prise de conscience des évêques qui, choqués après les émeutes de Soweto, adoptèrent une position nette du côté des opprimés. En février 1977, ils publient une lettre pastorale réunissant trois thèmes : une déclaration d'engagement, un survol de la situation et une prise de position sur l'objection de conscience. Les évêques sont maintenant conscients que l'Afrique du Sud est entrée dans une phase critique « *où la majorité de la population rejette un système social et politique d'oppression*⁶⁶⁴ » :

« *Nous venons ajouter notre voix en tant que responsables de l'Eglise catholique de ce pays au cri qui se généralise en faveur d'une révision radicale de ce système [...]. Nous affirmons que, en ceci, nous sommes du côté des opprimés et de même que nous sommes engagés à œuvrer au sein de notre Eglise pour une plus claire expression de solidarité avec les pauvres et les démunis, de même nous nous engageons à travailler pour la paix par la justice [...]*⁶⁶⁵ ».

A partir de 1977, les évêques s'engagent ainsi activement pour le changement et ne se contentent plus de condamnations théoriques. D'un point de vue civil, ils défendent ainsi le droit à l'objection de conscience⁶⁶⁶ « *basée à la fois sur un pacifisme universel et sur la conviction personnelle que la guerre est injuste* », et s'engagent au sein de leur institution à

⁶⁶¹ J. DEPAS, « La prise de conscience des chrétiens en Afrique du Sud : un petit espoir de paix », *ICI*, n°507, 15 octobre 1976, p18-19.

⁶⁶² En 1970, l'Eglise catholique compte 1 844 270 membres (8,7% de la population totale), noirs à 72,4%. Sa hiérarchie ne compte qu'un évêque noir et le clergé se compose de 98 prêtres noirs, 28 métis et indiens, 187 blancs d'origine sud-africaine et 906 missionnaires d'origine étrangère. Statistiques officielles de l'Eglise catholique citées dans B. CHENU, *L'urgence prophétique*, *op.cit.*, p. 216.

⁶⁶³ J. DEPAS, « La prise de conscience... », *op.cit.*, p19.

⁶⁶⁴ « La lutte de l'Eglise contre l'apartheid en Afrique du Sud », *La documentation catholique*, n°1716, 20 mars 1977, col 256-257.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, col 258.

⁶⁶⁶ Déjà en 1974 le Conseil national des Eglises d'Afrique du Sud avait publié un document appelant « *les Eglises membres à l'objection de conscience plutôt qu'au service militaire* », que « *les théologies catholique et réformée ne justifient le recours aux armes – et encore – que quand il s'agit d'une « guerre juste »* » et rappelant que « *la définition théologique de « guerre juste » exclut la guerre ayant pour but de défendre une société fondamentalement injuste et discriminatoire* », *Réforme*, n°1549, 30 novembre 1974, p. 4.

« accélérer la promotion des Noirs et leur accession à des fonctions de responsabilité à des postes élevés dans l'Eglise⁶⁶⁷ ».

La documentation catholique revient sur la déclaration épiscopale dans son « panorama de l'année missionnaire⁶⁶⁸ » et s'arrête également sur la répression qui s'abat sur la Conférence épiscopale et particulièrement sur son secrétaire-adjoint, le père Mkhathshwa, arrêté et banni le 19 octobre 1977. Si l'article de la revue catholique parle pudiquement de « menaces et tracasseries », il reproduit également la déclaration plus virulente de Mgr Fitzgerald, archevêque de Johannesburg :

« Cette façon de maintenir l'ordre est une parodie de justice. Il semble que nous ne sommes pas loin du moment où l'honorable ministre de la justice, sans qu'il le veuille nous l'espérons, se trouvera être le seul arbitre de la justice en Afrique du Sud⁶⁶⁹ ».

Il paraît évident que cette mesure vise à bâillonner une Eglise qui commence à parler trop fort et à s'engager sur un terrain plus politique.

La Croix consacre un article à la prise de position des évêques parlant de leur « expression plus claire de solidarité, d'un travail pour la paix et la justice⁶⁷⁰ ». Trois jours plus tard, ce sont les réflexions des membres de la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée (OMI) qui font l'objet d'un article, les missionnaires affirmant leur travail pour la libération des opprimés et le changement nécessaire à apporter dans la vie de l'Eglise :

« Tachons d'éviter la tentation de faire de beaux sermons alors que nous restons indifférents et silencieux hors de l'Eglise⁶⁷¹ ».

Cette déclaration de la Congrégation des OMI témoigne bien de la portée importante de la déclaration épiscopale. Leur prise de position du côté des opprimés provoqua ainsi une réelle prise de conscience au sein de l'institution dans son entier sans pour autant parvenir à une unanimité, les catholiques les plus radicaux reprochant à leurs évêques de s'engager dans un combat jugé comme étant trop « politique ». La position de l'Eglise demeure donc inconfortable sur plusieurs points, le combat s'avérant fort difficile dans une société répressive :

⁶⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁶⁸ « Panorama de l'année missionnaire août 1976- août 1977 », *La documentation catholique*, n°1727, 2 octobre 1977, col 815.

⁶⁶⁹ « Mesures d'intimidation contre la Conférence épiscopale d'Afrique du Sud », *La documentation catholique*, n°1726, 4-18 septembre 1977, col 788.

⁶⁷⁰ « Les évêques « du côté des opprimés » », *La Croix*, 12 février 1977.

⁶⁷¹ « Les religieux en Afrique australe : un avenir qui exige l'engagement avec les opprimés », *La Croix*, 8 septembre 1977 ;

« Les Eglises d'Afrique du Sud sont placées entre le marteau et l'enclume, entre la lutte contre l'apartheid et la violence de la révolte, entre la logique de l'Evangile et le risque du martyr. Choix terribles, d'autant plus difficiles que des chrétiens sont divisés devant l'apartheid ; d'autant plus paradoxaux que ces Eglises viennent du monde blanc et qu'aujourd'hui, la plupart, d'entre elles – à l'exception des Eglises hollandaises d'Afrique du Sud- se sont enracinées dans le monde noir. Vu d'Europe, la prise de position des Eglises contre le racisme paraît aller de soi. En réalité, sur le terrain, les choses sont différentes⁶⁷² ».

L'image d'une Eglise martyre ou plus généralement celle d'une Eglise engagée dans une résistance devient récurrente dans les années 70. Plusieurs observateurs posent la question de la place de l'institution et du christianisme dans la contestation. Joseph Limagne consacre une longue partie à cette interrogation dans le dossier des *Actualités Religieuses dans le Monde* avec le titre évocateur « *le christianisme : espoir ou cause perdue ?* ⁶⁷³ ». L'Eglise se trouve donc à la croisée des chemins, devant 2 issues : résister ou se taire... Joseph Limagne dénonce, comme d'autres observateurs, le manque de clarté, le récurrent paradoxe, une attitude duale et incohérente qui régnaient dans l'Eglise : une institution dénonçant l'apartheid sans que les condamnations ne soient suivies pas des actes concrets.

Mais Joseph Limagne relève que les choses changent et que « les catholiques semblent prendre une position plus ferme » :

« Le programme que les évêques viennent d'adopter pour lutter contre toute discrimination raciale au sein même des Eglises revêt-il une importance considérable⁶⁷⁴ ».

En décembre 1977, soit quelques semaines après la vague d'arrestations qui a touché plusieurs organisations chrétiennes, Joseph Limagne revient sur le combat de l'Eglise catholique et constate : « *Il ne reste que les Eglises pour lutter*⁶⁷⁵ ». Ce titre alarmiste implique un questionnement sur la nature de la lutte des Eglises. La question du recours à la lutte armée se pose alors et c'est un Noir de Soweto interrogé par Joseph Limagne qui l'aborde le plus frontalement :

« Les Eglises ou la résistance armée, pourrait-on préciser, bien que les plus engagés des chrétiens africains commencent à penser : « les Eglises ET la lutte armée⁶⁷⁶ » ».

Sans développer cette légitimité d'un recours à la violence, Joseph Limagne revient en conclusion de son article sur un moyen de lutte plus probable et moins extrême :

⁶⁷² « Les Eglises d'Afrique du Sud devant l'apartheid », *La Croix*, 2è-28 février 1977, 1^{ère} page.

⁶⁷³ Joseph LIMAGNE, « Afrique du Sud : le racisme aux abois », *ARM*, *op.cit.* (1977), p. 40.

⁶⁷⁴ *Ibid.*

⁶⁷⁵ Joseph LIMAGNE, « il ne reste que les Eglises pour lutter », *ICI*, *op.cit.*, p. 15.

⁶⁷⁶ *Ibid*, p. 17.

« De plus en plus, l'idée de la résistance passive fait son chemin parmi les chrétiens. Mgr Fitzgerald a demandé à son clergé de ne fournir à l'administration aucun renseignement de caractère racial sur la fréquentation des lieux de culte⁶⁷⁷ ».

La déclaration épiscopale de février 1977 trouve donc un écho dans la presse chrétienne française qui dresse le tableau d'une Eglise catholique ayant dépassé ses contradictions et son manque de pragmatisme, et qui devient une structure ancrée dans le présent et se positionnant clairement du côté des opprimés.

La lutte devient bien une lutte politique et s'organise autour de la contestation d'un système discriminatoire et profondément raciste. Un fait témoigne de cette nouvelle orientation, la lettre que Mgr Fitzgerald adresse au premier ministre Vorster afin de protester contre les mesures de répression⁶⁷⁸.

Le thème du recours légitime à la violence sera récurrent dans les années 80. Déjà en août 1978, à la suite d'une résolution prise par le SACC visant à provoquer une réflexion des pays sur leurs investissements en Afrique du Sud, le conseil déclare « *qu'il peut y avoir une « résistance justifiée » à des lois « injustes » lorsque tous les autres moyens d'action avaient échoué*⁶⁷⁹ ». En septembre 1985, Anne-Marie Goguel dans *Réforme* insiste sur « *l'engagement non-violent de l'Eglise* » qui ne doit pas être synonyme de passivité :

« *Mais ce n'est pas en restant les bras croisés devant l'engrenage de la violence, en se tenant pharisaïquement à l'abri dans une prudente « neutralité », en se déclarant simplement « opposé à toutes les violences, d'où qu'elles viennent » que l'on peut lutter contre cette fatalité [...]. Pour que l'Eglise garde sa crédibilité aux yeux des jeunes et aux yeux des travailleurs, elle ne doit pas rester à la traîne, mais prendre des initiatives et se trouver à la pointe même du combat civique*⁶⁸⁰ ».

A partir des années 80, la Conférence des évêques sud-africains et le SACC vont avoir tendance à faire « front commun » et plusieurs documents seront publiés conjointement par les 2 Conseils. Un rapport est par exemple publié conjointement en 1984, *Les déportations : le rapport des Eglises sur les migrations forcées. Les Actualités Religieuses dans le Monde*⁶⁸¹

⁶⁷⁷ *Ibid.*

⁶⁷⁸ « *Etant votre évêque, je dois vous faire savoir que je proteste contre la détention et le bannissement infligés arbitrairement à des personnes, sans aucun recours aux tribunaux* », in « Protestation de Mgr Fitzgerald contre les mesures du gouvernement sud-africain », *La documentation catholique*, n°1733, 1^{er} janvier 1978, col 44.

⁶⁷⁹ « *Afrique du Sud : une nouvelle vague de répression* », *ICI*, n°529, 15 août 1978, pp. 17-18 ;

⁶⁸⁰ « *A.M. GOGUEL, « L'engagement non-violent de l'Eglise »*, *Réforme*, 6 septembre 1985, p. 3.

⁶⁸¹ « *Les Eglises dénoncent le comportement « cynique » de leur gouvernement* », *ARM*, 15 avril 1984, p. 29.

rappellent la parution de ce rapport qui met l'accent sur les déportations des populations noires vers les bantoustans⁶⁸².

En juillet 1986 dans un dossier consacré à l'Afrique du Sud, *La documentation catholique* revient sur l'action du SACC, sur la parution du rapport sur les déplacements forcés (1984) et sur celui concernant la Namibie publié en 1982⁶⁸³. La revue reproduit également les résolutions adoptées par le SACC en juillet 1985 traduisant l'unanimité du SACC en faveur de l'adoption de pressions économiques sur le gouvernement⁶⁸⁴. Ces résolutions rejoignent celles prises par la SACBC prises en janvier 1986 et reproduites dans le même dossier :

« Bien que nous soyons toujours ouverts au dialogue, nous n'avons pas d'autres choix que d'envisager des formes d'actions non violentes, comme la résistance passive, le boycottage et les pressions économiques, pour faire sortir le pays de sa présente situation de conflits raciaux et de le mettre sur la voie de la justice où tous les habitants pourront jouer un rôle dans les structures du gouvernement⁶⁸⁵ ».

La question des sanctions économiques devenant récurrente en 1986 et le principal sujet d'une nouvelle lettre des évêques en mai 1986.

1-6 La lettre pastorale de juillet 1986

La lettre de 1986 est symptomatique du souci des évêques de trouver des moyens concrets de lutte contre le système et de contester l'autorité d'un gouvernement raciste. Les évêques soulignent la gravité de la situation et pensent que la seule solution pour changer le système reste les pressions économiques, précisant bien que cette position ne fait pas l'unanimité au sein de l'institution :

« Nous vous invitons maintenant, vous, le peuple de Dieu, à réfléchir sur ce que nous venons de dire. Les uns le jugeront inadéquat, les autres profondément troublant. Nous vous prions de ne pas porter de jugements hâtifs sur ce problème [...]. En tant qu'évêques, nous vous demandons d'intensifier la campagne de prières pour la justice et la paix, et l'observance d'une journée spéciale de prière et de jeûne le 1^{er} vendredi de chaque mois⁶⁸⁶ ».

⁶⁸² En 1983, la Conférence épiscopale et le SACC avaient déjà publié un texte sur la nouvelle Constitution prévue pour l'Afrique du Sud.

⁶⁸³ En mai 1982, les évêques publient un rapport sur la situation en Namibie occupée militairement par l'Afrique du Sud à la suite de la visite de 6 d'entre eux. Les évêques parle de l'armée sud-africaine comme une « armée d'occupation » et appellent à un cessez-le-feu et à un processus de paix visant à l'accession du pays à l'indépendance.

⁶⁸⁴ « La neutralité n'existe pas », *La documentation catholique*, n°1922, 20 juillet 1986, col 714.

⁶⁸⁵ *Ibid.*

⁶⁸⁶ « La pression économique et la justice » (lettre pastorale des évêques d'Afrique du Sud) , *La documentation catholique*, n°1922, 20 juillet 1986, col 699.

Cette déclaration épiscopale témoigne bien d'un certain « malaise » au sein de l'Eglise catholique confrontée à des interrogations sur la légitimité morale du recours aux pressions économiques. Bien qu'apportant le soutien à des pressions économiques comme formes de protestations non-violentes, les évêques préconisent la réflexion et la recherche permanente de justice. Une autre lettre diffusée le même jour réaffirme l'engagement des évêques :

« Nous ne sommes pas neutres dans le conflit actuel en Afrique du Sud. Nous soutenons pleinement les requêtes de justice de la majorité des gens. C'est notre soucis d'atteindre rapidement ce but qui nous a conduit à soutenir l'emploi des pressions économiques pour y parvenir ⁶⁸⁷ ».

La documentation catholique a reproduit dans sa totalité la lettre pastorale de 1986. Il est pourtant difficile de savoir quelle fut la portée de ces textes institutionnels en France. En effet, encore une fois, la presse plus généraliste ne les répercute pas ou se contente d'y faire référence sans s'attarder sur leur contenu. Dans les *Actualités Religieuses dans le Monde*, Bertrand de Luze s'arrête sur un événement témoignant de l'engagement réel de l'Eglise catholique, bien au-delà des lettres pastorales : les 15 et 16 avril 1986, des délégués de la Conférence épiscopale conduits par Mgr Hurley rencontrent à Lusaka (Zambie) une délégation de l'ANC menée par Oliver Tambo. Bertrand de Luze présente la conclusion de la rencontre et retient que la position des évêques vis-à-vis du recours à la violence est plutôt ambiguë :

« Il incombe à l'Eglise catholique de mobiliser les fidèles blancs, non seulement pour rejeter l'apartheid dans son principe, mais aussi pour entreprendre des actions spécifiques contre ce système [...]. Les Eglises [...] disent avec force que toute violence n'est pas légitime, mais elles sont obligées de constater que les réformes proposées par le gouvernement aboutissent à un renforcement de l'apartheid structurel qui est une forme très brutale de violence [...]. Les évêques comprennent pourquoi les Noirs ont recours à la violence mais en conscience ne soutiennent pas la violence ⁶⁸⁸ ».

La dernière lettre pastorale proposant divers exemples de contribution à la résistance (jeûne, mise en place d'un système de salaires équitables...) est donc bien éloignée de « simples » condamnations théoriques mais ces solutions apportées par les évêques ne retiennent pas l'attention de Bertrand De Luze⁶⁸⁹.

⁶⁸⁷ « Espérance envers et contre tout » (lettre pastorale des évêques d'Afrique du Sud), *La documentation catholique*, n°1922, 20 juillet 1986, col 699.

⁶⁸⁸ Bertrand DE LUZE, « En Afrique du Sud, les chrétiens n'ont plus le choix », *op.cit.*, p. 16.

⁶⁸⁹ L'Etat d'urgence (en juin 1986) sera promulgué quelques semaines après la lettre pastorale (en mai). En réaction, la Conférence épiscopale enverra un « message urgent » au Président de la République en août 1986 dénonçant la mise en place de l'Etat d'urgence et demandant le démantèlement total de l'apartheid. L'article de Bertrand de Luze a été écrit avant l'envoi par les évêques du « message urgent ».

D'une manière générale, les lettres pastorales reproduites dans *La documentation catholique* ont sans doute servi à informer l'Eglise catholique française du travail et de l'implication de l'institution homologue sud-africaine. Ces lettres auront ainsi un impact certain sur des évêques qui, individuellement ou au sein de diverses commissions (« Justice et Paix »), soutiendront et défendront le combat des évêques contre la discrimination.

1-7 L'impact des lettres pastorales sur deux évêques français

La Croix rend compte en mars 1981 du voyage en Afrique du Sud de Mgr Fauchet (évêque de Troyes depuis 1967) dans le cadre de la CIDSE⁶⁹⁰. Posant son regard sur le travail de l'Eglise catholique sud-africaine, l'évêque retient le peu de moyens d'actions des évêques mais reconnaît la bonne réaction des catholiques concernant le maintien de leurs écoles et la nomination d'évêques noirs.

En 1985, *La documentation catholique* et *La Croix* rapportent la visite en août de Mgr Derouet (évêque de Sees) en Afrique du Sud. Lors de sa réunion, le Conseil permanent de la Conférence des évêques de France déclare « avoir pris acte de l'importance pour les évêques d'Afrique du Sud de l'appui que l'épiscopat français a manifesté à plusieurs reprises. Les liens s'intensifieront dans l'avenir⁶⁹¹ ». Mgr Derouet a donc été le témoin de la « résistance de l'Eglise catholique⁶⁹² » mais reste conscient que l'unanimité au sein de l'institution sud-africaine n'existe pas.

Les lettres pastorales antérieures aux textes plus radicaux parus en 1986 semblent donc bien avoir eu un impact sur la prise de conscience des évêques français réunis au sein de la conférence épiscopale. Elles auront également un impact considérable sur les membres de la commission « Justice et Paix » française⁶⁹³.

⁶⁹⁰ « L'apartheid...Mais jusqu'à quand? », *La Croix*, 29-30 mars 1981, p. 4.

La CIDSE (coopération internationale pour le développement et la solidarité) est née en 1967 de la volonté de créer une agence de coordination entre agences catholiques d'aide. L'organisme se réfère à la doctrine sociale de l'Eglise élaborée à partir de l'encyclique sur le développement *Populorum Progressio* (1967). Les 7 pays membres de la CIDSE à sa création étaient l'Allemagne, l'Autriche, la Belgique, les Etats-Unis, la France, les Pays-Bas et la Suisse.

⁶⁹¹ *La documentation catholique*, n°1904, 20 octobre 1985, col 989.

⁶⁹² Marcel NEUSCH, « Pas de compromis avec l'apartheid », *La Croix*, 23 août 1985, p. 6.

⁶⁹³ Les travaux de la commission seront étudiés dans le chapitre suivant.

1-8 1988 : Nouvelles protestations sud-africaines et réponses françaises

Année de l'encyclique *Sollicitudo Rei Socialis*, 1988 est une étape importante dans l'élaboration d'un nouveau discours sur la question sociale dans l'Eglise. Il est naturel que l'encyclique soit lue avec grand intérêt par les évêques sud-africains et adaptée à la situation propre du pays qui se retrouve, 10 ans après les émeutes de Soweto, dans une situation de violence extrême.

Dans une nouvelle lettre pastorale, les évêques réagissent après l'interdiction de plusieurs organisations anti-apartheid et lancent « *un appel au nom de Dieu à ceux qui ont le pouvoir et à ceux qui les soutiennent directement ou par omission*⁶⁹⁴ ». La documentation catholique reproduit, dans le même numéro que celui dans lequel paraît la déclaration, la protestation du Cardinal Decourtray qui se joint à celle de la Conférence épiscopale sud-africaine et qui soutient « *des aspirations légitimes qui sont issues des droits que Dieu donne à tout homme*⁶⁹⁵ ». Plusieurs passages de la lettre témoignent de la volonté incessante des évêques de clarifier la nature de leur engagement, soucieux d'aborder avec précaution un combat que certains, au sein de l'institution catholique, considèrent comme non légitime lorsqu'il émane d'hommes d'Eglise :

« *L'intervention de l'Eglise ne peut pas être considérée comme une ingérence politique mais plutôt comme un acte nécessaire de son ministère pastoral*⁶⁹⁶ ».

Les *Actualités Religieuses dans le Monde* persistent, quant à elles, à présenter la mobilisation de l'Eglise catholique comme un engagement de « *principe, [...] aux évolutions lentes et parfois contradictoires*⁶⁹⁷ ». Un tel jugement est peut-être influencé par le combat actif et efficace de l'anglican Desmond Tutu affirmant que le rôle des Eglises chrétiennes est de « *remplacer les mouvements d'opposition laïc réduits au silence*⁶⁹⁸ »...

Réforme s'intéresse particulièrement au combat des Eglises chrétiennes au sein du SACC et rapporte notamment la tenue de réunions organisées à l'initiative du conseil en mai 1988, à un moment où les Eglises sont dans l'obligation d'être à la tête du combat, puisque tous les

⁶⁹⁴ « Protestation de la Conférence épiscopale », *La documentation catholique*, n°1960, 17 avril 1988, col 429-430.

⁶⁹⁵ « Protestation du cardinal Decourtray contre l'apartheid », *La documentation catholique*, n°1960, 17 avril 1988, col 420.

⁶⁹⁶ « Lettre épiscopale sur la violation des droits de l'homme », *Fides*, 23 mars 1988, NF 162.

⁶⁹⁷ « Apartheid : chrétiens, encore un effort », *ARM*, n°61, 15 novembre 1988, p. 26.

⁶⁹⁸ *Ibid.*

autres espaces de résistance (partis politiques, presse...) ont été anéantis par la répression gouvernementale :

« *« Un moment crucial ».* C'est ainsi que des leaders définissent les circonstances actuelles pour les Eglises, trois mois après le « bannissement » de 17 organisations de lutte contre l'apartheid. Un moment crucial certes. Pour combattre la politique de Pretoria mais également, et cela est moins proclamé, pour faire front dans l'unité⁶⁹⁹ ».

Le 25 juin *Réforme* revient sur la situation des Eglises chrétiennes membres du SACC qui, par la nature de leur lutte, sont devenues elles-aussi victimes d'une répression qui n'épargne plus personne :

« *Les Eglises sont au cœur de l'échiquier politique en Afrique du Sud [...]. L'Etat mène une partie de bras de fer contre le Conseil sud-africain des Eglises (SACC)*⁷⁰⁰ ».

Les Eglises chrétiennes sud-africaines sont donc devenues des martyrs de l'apartheid. L'article réagit à la surveillance que doit subir le SACC puisque le président Botha considère ses dirigeants comme des *instruments de l'ANC et du Parti communiste*⁷⁰¹ ». ... Le siège du conseil, *Khotso house* (la maison de la paix) est surveillé, des micros ont été placés dans les bureaux :

« *A côté de cette surveillance sophistiquée et quotidienne, le gouvernement s'emploie régulièrement à discréditer les dirigeants du SACC*⁷⁰² ».

Le combat des Eglises chrétiennes s'avère être de plus en plus difficile et que le SACC paie chèrement le prix de son engagement et de ses actions anti-gouvernementales⁷⁰³.

Anne-Marie Goguel dans *Le christianisme au XXème siècle* consacre un article au rôle que tiennent les Eglises dans la lutte contre l'apartheid, glorifiant une attitude devenue unanime :

« *La majorité des Eglises chrétiennes d'Afrique du Sud, tant protestantes que catholiques combattent activement ce qui leur apparaît aujourd'hui comme une « hérésie » cherchant un pseudo salut dans la préservation de l'identité raciale [...]. Ce ne sont pas seulement les catholiques romains, et les anglicans, mais aussi les méthodistes, les presbytériens et les Eglises réformées « africaine » et « métisse » issues de la prédication des Eglises réformées blanches pro apartheid qui ont aujourd'hui rejeté « l'apartheid » et agissent ensemble au sein du « Conseil sud-africain des Eglises » pour porter*

⁶⁹⁹ Julia RIMBAUD, « Des Eglises en première ligne », *Réforme*, 11 juin 1988, p. 3.

⁷⁰⁰ Julia RIMBAUD, « Des Eglises en état d'urgence », *Réforme*, n°2254, 25 juin 1988, p. 6.

⁷⁰¹ *Ibid.* Déjà en 1980, P.W Botha avait accusé le SACC de soutenir des groupes terroristes et de détourner des fonds. Il s'attacha donc à neutraliser le Conseil en le coupant de ses correspondants étrangers, (notamment de celui du COE) et de leurs financements.

⁷⁰² *Ibid.*

⁷⁰³ Le 31 août 1988 soit seulement quelques semaines après que Julia Rimbaud ait décrit la surveillance que doit subir le SACC, le siège du Conseil (Khotso House) sera plastiqué. Le 12 octobre, ce sera le tour du siège de la Conférence épiscopale, Khanya House.

*secours aux victimes de la répression et pour inciter leurs compatriotes à une véritable résistance non violente aux structures injustes de la société sud-africaine*⁷⁰⁴ ».

Des Eglises chrétiennes engagées dans un combat devenu politique, des Eglises surveillées, des Eglises persécutées... Tel est le tableau dressé dans la presse chrétienne dans la deuxième moitié des années 80. La nature de la lutte a profondément évolué, particulièrement au sein de la hiérarchie catholique qui, d'une condamnation théorique du système, a évolué vers la proposition et la mise en place de mesures concrètes de résistance passive. Pour le lecteur catholique français, il est possible que ces prises de positions aient paru extrêmes. La situation politique française n'est pas la même, les évêques de France n'ont pas à endosser de tels rôles de résistants... Comment le Vatican a-t-il perçu cet engagement sud-africain ? Lorsque les revues catholiques s'arrêtent sur les prises de position papales concernant l'apartheid après avoir reproduit les mobilisations catholiques sud-africaines, elles laissent comprendre que les évêques sud-africains bénéficient d'une certaine autonomie et sont en dehors d'un éventuel contrôle du Vatican.

1-9 La prudence papale

La presse française, si elle reproduit les déclarations et prises de position des Eglises chrétiennes dès les années 50, laisse aussi, à partir des années 80, une place aux déclarations papales concernant la situation sud-africaine.

En avril 1982, le pape adresse une allocution aux évêques du Cap, de Durban, de Pretoria, de Bloemfontein, ainsi qu'aux 2 vicaires apostoliques de Namibie venus en visite *ad limina*⁷⁰⁵. Sans commenter les déclarations épiscopales sud-africaines, Jean-Paul II se « contente » de parler des efforts faits en faveur de la paix, de la justice et de la dignité, tout en insistant sur le concept de non-violence. L'attitude des évêques est présentée d'une manière plutôt lyrique :

*« Vous avez placé votre espoir dans le Seigneur ressuscité et sa puissance pour élever la vie humaine et transformer le cœur même de l'homme*⁷⁰⁶ ».

Le traitement de l'information concernant la visite du premier ministre Botha au Vatican le 11 juin 1984 est révélateur d'une gêne réelle des observateurs, interrogatifs devant le sens d'une telle visite. *La documentation catholique* rapporte l'événement et reproduit la déclaration vaticane précisant que « ces rencontres, qui ne comportent pas par elles-mêmes

⁷⁰⁴ A.M GOGUEL, « L'hérésie », n°30, 26 août 1985, Editorial et Une.

⁷⁰⁵ Du latin « ad limina apostolorum » (« au seuil [des basiliques] des apôtres »), désigne la visite que doit faire chaque évêque tous les 5 ans au Saint-Siège.

⁷⁰⁶ « Discours aux évêques d'Afrique du Sud », *La documentation catholique*, n°1831, 6 juin 1982, col 562.

*une approbation de la politique que suit un gouvernement déterminé, offrent l'occasion de faire connaître aux interlocuteurs le point de vue du Saint-Siège et de l'Eglise sur des questions spécifiques*⁷⁰⁷ ». L'article précise en conclusion :

« On connaît les préoccupations et les réserves que les évêques catholiques de l'Afrique du Sud ont publiquement manifestées plusieurs fois au sujet des orientations de la politique interne d'apartheid⁷⁰⁸ ».

La visite de Botha au Vatican n'est ainsi pas considérée comme étant le signe d'une approbation du système d'apartheid par le pape mais serait « seulement » un acte diplomatique. Les *Actualités Religieuses dans le Monde*, reproduisent également l'information sur l'audience privée, en insistant sur le fait que la nouvelle fut suivie d'une « vague de protestation dans les milieux de gauche italien⁷⁰⁹ » et que Desmond Tutu est « en désaccord avec le principe même de l'audience⁷¹⁰ ». Mais selon la volonté du Saint-Siège, il est annoncé que la visite n'a pas de caractère politique et que les prises de positions épiscopales sont connues. Le communiqué ne donne cependant pas d'appréciation sur ces positions :

« Contrairement à la coutume, le Saint-Siège a publié une mise au point à la suite de cet entretien, déclarant que son attitude à l'égard des problèmes de l'Afrique australe était « bien connue, aussi bien au sujet de l'indépendance de la Namibie – que le pape a publiquement souhaitée au début de l'année- qu'à propos de la guérilla dans la région, du colonialisme et de la colonisation raciale. On connaît les préoccupations et les réserves que les évêques catholiques de l'Afrique du Sud ont publiquement manifestées plusieurs fois au sujet des orientations de la politique interne d'apartheid jugées contraires au principe chrétien de l'égalité de dignité de tous les hommes⁷¹¹ ».

Quelques semaines plus tard (7 juillet 1984), Jean-Paul II s'adresse au Comité spécial de l'ONU contre la ségrégation raciale et réitère sa condamnation de la discrimination, rappelant la citation de l'Ancien-Testament, « Dieu a créé l'homme à son image » (Genèse 1, 27). Le pape rappelle que c'est bien le respect fondamental de l'homme qui motive sa déclaration :

« Toute forme de discrimination raciale fondée sur la race, qu'elle s'exerce occasionnellement ou systématiquement, qu'elle vise des individus ou des groupes raciaux dans leur ensemble, est tout à fait inacceptable [...]. Le Saint-Siège n'ignore pas les nombreuses implications politiques qui entourent ces questions, mais son intérêt se porte sur un autre plan, celui de la personne humaine [...]. L'Eglise,

⁷⁰⁷ « La visite du premier ministre de l'Afrique du Sud », *La documentation catholique*, n°1878, 15 juillet 1984, col 765.

⁷⁰⁸ *Ibid.*

⁷⁰⁹ « Le premier ministre reçu par le pape », *ARM*, n°14, juillet-août 1984, p. 19.

⁷¹⁰ *Ibid.*

⁷¹¹ *Ibid.* Voir aussi « Visite de P. Botha : mise au point du Vatican », *La Croix*, 12-13 juin 1984, p. 4.

consciente de son propre niveau de responsabilité et de compétence, est à vos côtés sur la route difficile que vous avez empruntée et elle est prête à soutenir tout effort visant à écarter la tentation de la violence et d'aider à résoudre le problème de l'apartheid dans l'esprit de dialogue et d'amour fraternel qui respecte les droits des partis impliqués⁷¹² ».

La déclaration papale vise bien à affirmer que l'Eglise a un rôle à jouer dans le changement en Afrique du Sud sans pour autant présenter les options et les solutions possibles qu'elle peut proposer. Une condamnation de l'action concrète des Eglises chrétiennes sud-africaines apparaît cependant en filigrane dans un message de Jean-Paul II à l'assemblée des évêques d'Afrique méridionale, reproduit dans la *Documentation catholique* :

« La solidarité de l'Eglise avec le pauvre, avec les victimes des lois injustes et de structures économiques et sociales injustes va de soi. Mais les formes dans lesquelles cette solidarité se réalise ne peuvent s'inspirer d'une analyse basée sur les distinctions de classes et la lutte des classes. La tâche de l'Eglise est d'appeler tout homme et toute femme à la conversion et à la réconciliation, sans faire se confronter les groupes, sans être « contre » quiconque⁷¹³».

L'Eglise catholique doit donc adopter une réelle attitude de solidarité vis-à-vis des populations opprimées sans s'engager dans des actions susceptibles de créer de nouveaux conflits et sans identifier le ou les responsables d'une telle situation... Les évêques, dans leur positionnement, sont-ils engagés dans une lutte qui devient lutte politique ? Face à la gravité de la situation, cet engagement de l'épiscopat dans un combat social, particulièrement depuis le début des années 80, est sans doute bien celui dont fait référence Jean-Paul II dans son message aux évêques.

Dans son discours de juin 1986 devant le Corps diplomatique accrédité auprès du Saint-Siège, Jean Paul II esquisse une solution possible :

« La communauté internationale peut et doit exercer son influence aux différents niveaux, avec les moyens garantis par le droit, dans un sens constructif⁷¹⁴».

Dans la même déclaration, Jean-Paul II condamne le recours à la violence et la libération de tous les opposants. Ces annonces marquent une évolution dans la prise de conscience et la considération de l'apartheid et de ses effets.

⁷¹² « L'apartheid et la dignité de l'homme. Discours au Comité de l'ONU contre la ségrégation raciale », *La documentation catholique*, n°1880, 2 septembre 1984, col 818.

⁷¹³ « La mission de l'Eglise en Afrique australe », *La documentation catholique*, n°1883, 4 novembre 1984, col 1005.

⁷¹⁴ « Discours de Jean-Paul II dans son discours du 11 janvier 1986 devant le Corps diplomatique accrédité auprès du Saint-Siège », *La documentation catholique*, n°1912, col 199.

En 1988, un événement oblige le pape à se positionner de nouveau sur l’Afrique du Sud : alors qu’un voyage apostolique doit avoir lieu en Afrique australe en septembre⁷¹⁵, il est décidé que l’Afrique du Sud ne sera pas visitée, malgré l’invitation faite par le gouvernement⁷¹⁶. Les *Actualités Religieuses dans le Monde* signalent que le pape n’a pas eu d’invitation émanant de la Conférence épiscopale sud-africaine... Albert Nolan, comme d’autres opposants à l’apartheid, voit, dans cette décision, le « *signe que le gouvernement a perdu sa légitimité*⁷¹⁷ ». En octobre 1988, *La documentation catholique* reproduit une déclaration de Jean-Paul II faite aux journalistes dans l’avion qui le conduit de Rome à Harare. Le pape enlève tout caractère politique à sa décision de ne pas visiter l’Afrique du Sud, évoquant avant tout des motifs « logistiques » :

« *Le problème de la discrimination raciale, a dit le Saint-Père, est de nature avant tout morale [...]. De toute façon, la situation n’est pas encore mûre pour que je fasse une visite en Afrique du Sud, et pas seulement pour des raisons qui ont rapport avec l’apartheid*⁷¹⁸ ».

Si le Saint-Siège est soucieux de ne pas donner une teinte politique à cette décision⁷¹⁹, ce « boycott » du pays a été communément compris par les observateurs chrétiens, qu’ils soient français ou sud-africains, comme une volonté marquée de ne pas répondre à l’invitation du gouvernement et donc de ne pas cautionner la politique d’apartheid. Ces déclarations du Saint-Siège dans la deuxième moitié des années 80 sont souvent révélatrices du traitement par le Vatican, d’une part de la question sud-africaine, et d’autre part de la considération vaticane des actions épiscopales sud-africaines. Si le pape craint que la lutte de l’Eglise catholique contre l’apartheid soit source de conflits et prenne un aspect politique, ses déclarations aux journalistes laissent tout de même apparaître une considération plus concrète du problème et des solutions à y apporter, le pape déclarant ainsi à propos du recours à la violence :

« *On peut comprendre l’usage de la violence, autre chose est de le souhaiter*⁷²⁰ ».

⁷¹⁵ Jean-Paul II s’est rendu du 10 au 19 septembre 1988 au Zimbabwe, au Botswana, au Lesotho, au Swaziland et au Mozambique. Lors de son passage au Lesotho, il procéda à la béatification du père oblat Joseph Gérard (1831-1914).

⁷¹⁶ Julia RIMBAUD, « Des Eglises en état d’urgence », *op.cit.*, p. 6.

⁷¹⁷ « Jean-Paul II ? « not now » », *ARM*, n°59, 15 septembre 1988, p. 6.

⁷¹⁸ « Le pape et les journalistes : l’apartheid, un problème moral et social », *La documentation catholique*, n°1970, 16 octobre 1988, col 951.

⁷¹⁹ En effet, le clergé catholique sud-africain était globalement contre une telle visite. En 1989, Jean-Paul II lors d’un discours face aux journalistes reviendra sur la difficulté à réaliser un tel séjour : « *Le pape ne rend pas visite à des systèmes politiques ni à des idéologies, il rend visite à l’Eglise qui vit dans ces systèmes [...]. Mais en même temps, effectuant une visite dans un pays, le pape doit se comporter en bon hôte, montrer également le respect qui est dû à ceux qui détiennent le pouvoir, qui est dû à l’autorité politique* », in « Jean-Paul II répond aux journalistes », *La documentation catholique*, n°1985, 4 juin 1989, col 559.

⁷²⁰ « Le pape et les journalistes... », *op.cit.*, col 950.

Par la lecture parallèle des lettres épiscopales sud-africaines et des déclarations épiscopales, le lecteur peut se rendre compte de l'autonomie relative des évêques sud-africains qui, dans leurs lettres, s'engagent sur des points concrets qui ne peuvent être défendus par le Saint-Siège. Comme réponse, le pape préférera la litote ou le silence mais ne condamnera jamais directement et nominativement l'attitude des évêques.

1-10 Les positions épiscopales sud-africaines à l'orée des négociations

Quelques semaines après la libération de Nelson Mandela, les évêques publient une nouvelle lettre pastorale. Avant la transition du pays vers un régime démocratique, les évêques se soucient des moyens à mettre en œuvre pour réussir cette transition sans effusion de violence. Rappelant l'efficacité des pressions économiques et des boycotts exercés depuis le milieu des années 80, deux chemins s'offrent à l'Afrique du Sud : la destruction ou les négociations. Les évêques devront œuvrer pour la deuxième option en proposant par exemple la remise en liberté des prisonniers, le retrait des troupes des townships, la fin de l'état d'urgence...

« Pour atteindre ce but, le gouvernement élu par la population blanche doit reconnaître que la question à négocier est celle du démantèlement de l'apartheid et la restructuration de la société sud-africaine⁷²¹ ».

Si l'Eglise catholique a eu à jouer un rôle lors de l'apartheid, elle devra en jouer un nouveau au moment des négociations, à un moment où les observateurs chrétiens restent inquiets de voir se développer des violences entre partisans de l'ANC et partisans de l'Inkatha, particulièrement dans la région du Natal :

« Que de chemin reste à parcourir ! Et c'est ici qu'interviennent les Eglises. Elles peuvent utiliser leur poids, qui est grand, pour aider la population à accepter l'inéluctable nécessité à la négociation⁷²² ».

Bruno Chenu, dans *La Croix*, retrace l'historique d'un engagement catholique, depuis la déclaration de 1952, inaugurant « un processus de prise de conscience des catholiques⁷²³ ». Après la déclaration plus ferme de 1957, Bruno Chenu parle de la « nouvelle étape de l'engagement catholique⁷²⁴ » à la suite des émeutes de Soweto, de l'intensification des prises

⁷²¹ « Afrique du Sud : la pression économique ou la négociation », *La documentation catholique*, n°2003, 1^{er} avril 1990, col 369.

⁷²² Xavier DUJARDIN, « Les convulsions de l'apartheid : sanglant avertissement aux Eglises », *ARM*, 15 juin 1990, p. 10.

⁷²³ Bruno CHENU, « Les évêques sur le front de l'apartheid », *La Croix*, 15 février 1990, p. 22.

⁷²⁴ *Ibid.*

de position dans les années 80 et des conséquences d'un tel engagement, alors que le siège de la SACBC a été plastiqué...

« Désormais, chaque année va connaître son lot de déclarations percutantes contre le racisme institutionnalisé qu'est l'apartheid pour la légitimité de l'objection de conscience par exemple[...]. Il s'agissait moins de détruire un bâtiment que d'anéantir le travail qui s'y fait, à savoir l'engagement pour la justice et les droits de l'homme. Mais l'Eglise catholique continue son action en lien avec le Conseil sud-africain des Eglises⁷²⁵ ».

Bruno Chenu précise que les prises de position ont eu un caractère profondément œcuménique, notamment à partir des années 70. Nous sommes donc loin ici d'une « glorification » de la seule Eglise catholique dont l'engagement n'a d'ailleurs pas été unanime :

« Il ne faudrait pas déduire de ces prises de position très claires de la hiérarchie que les communautés et les fidèles ont toujours suivi. L'attitude pratique accuse un certain retard⁷²⁶ ».

Cette attitude contradictoire, entre une hiérarchie clairement contre l'apartheid et une pratique ne suivant pas forcément, fut donc constamment rappelée dans la presse chrétienne française. Elle fera aussi l'objet d'un véritable « mea culpa » chez les évêques dans leur déclaration de janvier 1991 :

« Nous devons admettre avec tristesse que, bien que, comme Eglise, nous ayons souvent parlé contre le péché d'apartheid, nous ne sommes pas innocents de toute complicité de soutien et d'accompagnement. Aussi, nous demandons pardon à tous ceux, dans l'Eglise et au-delà, qui ont souffert de nos actions, de notre aveuglement et de notre négligence dans le passé⁷²⁷ ».

1-11 Physionomie de l'engagement de 2 structures chrétiennes tel qu'il apparaît dans la presse française

Les lettres pastorales sud-africaines ont toutes été reproduites dans *La documentation catholique*, et ceci dans leur intégralité. Cette diffusion ne résulte cependant pas d'un choix éditorial, cet organe de presse catholique reproduisant la totalité des textes officiels de l'Eglise dans le monde. Les journaux catholiques comme *La Croix* ou les *ARM* vont souvent faire référence à ces textes en relevant leurs points essentiels. L'énumération des premières lettres (principalement celles diffusées dans les années 50 et 60) sans aucun commentaire peut

⁷²⁵ *Ibid.*

⁷²⁶ *Ibid.*

⁷²⁷ Reproduit dans B.CHENU, *L'urgence prophétique, op.cit.*, p. 233.

démontrer que les observateurs ont jugé ces déclarations tièdes et vaines... Le ton se radicalisant au fil des années, ces lettres et leurs répercussions en Afrique du Sud ont trouvé une place plus large dans la presse chrétienne française.

L'évolution de l'engagement des évêques au sein de la Conférence épiscopale sud-africaine (SACBC) est clairement perceptible dans la presse catholique française : il ressort de la lecture des lettres pastorales l'image d'une Eglise passant d'une parole autour de la dignité de l'être humain à des réflexions sur la légitimité du régime et les rapports Eglise-Etat.

La radicalité des évêques catholiques sud-africains, et plus globalement des déclarations et prises de position des Eglises membres du SACC à partir des années 70 n'a suscité aucune critique négative dans la presse étudiée, les observateurs français considérant que, dans un tel climat de crise, la place des Eglises se doit d'être auprès des opprimés.

Alors que la conférence épiscopale et le SACC unissent leurs efforts et travaillent à des prises de position communes, la presse réformée répercute le travail des Eglises chrétiennes et réfléchit à la place que ces dernières doivent occuper dans la lutte alors que la répression s'abat sur la majeure partie des organisations anti-apartheid. « *Les Eglises en première ligne*⁷²⁸ », « *L'engagement non-violent de l'Eglise*⁷²⁹ », « *Quelle parole pour l'Eglise ?*⁷³⁰ », « *Des Eglises en état d'urgence*⁷³¹ », « *L'Eglise peut-elle rester en dehors de la politique ?*⁷³² », « *Chrétiens, encore un effort*⁷³³ », autant de titres d'articles qui démontrent bien l'intérêt des observateurs, autant catholiques que réformés, pour l'engagement des Eglises chrétiennes sud-africaines, ces dernières apparaissant, à partir des années 80, comme ayant un réel rôle prophétique à jouer auprès des opprimés. Il est intéressant de noter que la presse réformée française s'intéresse presque exclusivement au travail des Eglises réunies (dans un esprit œcuménique) au sein du SACC et ne fait que très peu référence aux déclarations de l'Eglise catholique sud-africaine.

Autrement dit, la nature « politique » de la lutte des Eglises, au sens où elle vise un bouleversement structurel et la contestation de lois injustes, n'est pas critiquée par les chrétiens français. L'implication des Eglises chrétiennes dans un esprit œcuménique n'est que l'application d'un discours social de l'Eglise élaboré à partir de Vatican II. Lorsque critiqués il y aura, elles porteront sur la structure interne de l'Eglise : un clergé majoritairement blanc

⁷²⁸ *Réforme*, 16 septembre 1989, p3.

⁷²⁹ *Réforme*, 6 septembre 1985, p3.

⁷³⁰ *Réforme*, 5 avril 1986, p4.

⁷³¹ *Réforme*, 25 juin 1988, p6-7.

⁷³² *ARM*, 15 mars 1987, p7.

⁷³³ *ARM*, 15 novembre 1988, p18-27.

pour des fidèles à 75% noirs... Reproduits dans *Les Informations Catholiques Internationales*⁷³⁴, les propos de Mgr Naidoo, évêque auxiliaire du Cap, sur la physionomie générale de l'Eglise catholique rappellent aux lecteurs cette réalité peu glorieuse. L'évêque s'attache à rappeler que la majorité des fidèles ignore les problèmes raciaux, que d'autres adhèrent à la justification théologique donnée au système et que seulement quelques uns sont conscients que l'apartheid entraîne une réelle injustice sociale⁷³⁵. Cette vision d'une Eglise catholique globalement peu consciente des réalités de l'apartheid est sans doute exacte puisqu'à la différence des travaux effectués par les Eglises membres du SACC, il semble les lettres épiscopales aient eu assez peu d'impact sur l'ensemble des fidèles sud-africains puisque leur diffusion s'est limitée à des cercles restreints de catholiques « militants ». Du temps de l'apartheid, la physionomie de l'Eglise catholique est donc double : une hiérarchie libérale, une assemblée plus conservatrice... Quoi qu'il en soit, c'est l'engagement courageux de l'Eglise catholique sud-africaine qui est retenu dans la presse chrétienne française, une institution qui devient le symbole d'une prise de conscience et d'une mobilisation sans compromis...ou presque. L'engagement des évêques devient aussi le symbole d'une Institution qui, bien que placée sous la hiérarchie de la lointaine autorité papale, se positionnera d'une façon relativement indépendante. Les déclarations papales reproduites dans *La documentation catholique* feront d'ailleurs apparaître ce fossé entre une prudence papale et une affirmation épiscopale sud-africaine contre le système d'apartheid.

Si les lettres épiscopales produites durant 40 ans donnent l'image d'une Eglise unie, il est important de noter que les conflits internes à la Conférence épiscopale n'ont pas manqué. Des personnalités catholiques se démarquèrent et devinrent des voix plus claires que d'autres dans le combat contre le système d'apartheid. Par son charisme, par un discours contestataire précoce, Mgr Dennis Hurley fut l'une d'elles.

⁷³⁴ Jacques TISSART, « Afrique du Sud : une Eglise noire à direction blanche », *op.cit.*

⁷³⁵ Une déclaration du pasteur Robert Orr proncée en 1960 lors d'une assemblée de l'Assemblée presbytérienne rejoint celle de Mgr Naidoo, sur un ton tout aussi cynique : « *Les déclarations de principe des Eglises contre l'apartheid ont eu moins d'effet que le tintement d'une casserole attachée à la queue d'un chat, sinon un effet négatif, celui de soulager la conscience du fidèle blanc qui peut exhiber des déclarations et dire : « voilà ce que pense mon Eglise » et retourner tranquillement à la lecture de son journal* » in A.M GOGUEL et P.BUIS, *Chrétiens d'Afrique du Sud face à l'apartheid*, *op.cit.*, p. 15.

2 Une voix catholique primordiale : Mgr Denis Hurley (1915-2004)

2-1 Courte biographie⁷³⁶

Denis Hurley naît au Cap le 9 novembre 1915. En 1931, il rejoint les Oblats de Marie Immaculée et est envoyé en Irlande pour y effectuer son noviciat. En 1933, il se rend à Rome pour poursuivre des études de théologie et de philosophie. Parallèlement, il est ordonné prêtre en 1939 et rejoint l’Afrique du Sud en 1940, date à laquelle il prend la charge de la cathédrale St-Emmanuel à Durban. En 1943, il est nommé Supérieur de l’institut de scolastique de Pietermaritzburg et trois ans plus tard, il est nommé vicaire apostolique du Natal. Le 19 mars 1947, il devient évêque de Durban (il est alors le plus jeune évêque du monde). En 1951, il devient le premier archevêque de Durban et l’année suivante, il devient le président de la Conférence des évêques d’Afrique d’ australe (SACBC). Il conservera ce poste jusqu’en 1961, année où il intègre la Commission centrale pour la préparation du concile Vatican II. Durant le concile, il est membre de la Commission pour la formation des prêtres et l’éducation chrétienne. La période conciliaire influencera considérablement son devenir, bien que son engagement contre le système d’apartheid soit déjà net dans les années 50. Son implication lors du Concile concernant la réforme de la liturgie le conduit à jouer un rôle primordial au sein de la Commission internationale pour l’anglais dans la liturgie (ICEL : *International Commission on English in the liturgy*). Il en devient président en 1975 et occupera le poste jusqu’en 1991⁷³⁷.

1976 est une année tournant pour l’Afrique du Sud comme pour Mgr Hurley. Il crée cette année-là le centre *Diakonia* rassemblant huit Eglises chrétiennes désireuses de se mobiliser et de s’engager activement dans un combat social⁷³⁸. En 1981, il est de nouveau président de la SACBC (il le restera jusqu’en 1987) et sera ainsi impliqué directement dans les déclarations les plus engagées de la Conférence épiscopale. Il quitte l’archidiocèse de Durban en

⁷³⁶ Les *ICI* se penchent sur le parcours spirituel de Denis Hurley dès 1969. Voir « Mgr Hurley (Durban) nous raconte sa « conversion » », *ICI*, n°330, 15 février 1969, pp. 20-21. Voir également Paddy Kearney : *Memories : the memoirs of archbishop Denis Hurley*, Cluster publications, 2006, 200p.

⁷³⁷ L’ICEL avait comme fonction de traduire les liturgies élaborées à partir de Vatican II pour les pays anglophones et d’encourager l’adoption de liturgies communes à différentes dénominations chrétiennes anglophones, dans un esprit d’œcuménisme.

⁷³⁸ *Diakonia* rassemblait en fait une centaine de représentants de huit Eglises chrétiennes (parmi lesquelles l’Eglise catholique, méthodiste, épiscopale, anglicane, luthérienne, méthodiste...).

novembre 1991 et se retire de la vie ecclésiastique en octobre 1992. Il meurt le 13 février 1994.

Si la lecture des différentes lettres épiscopales montre que l'Eglise catholique a mis du temps à adopter des positions nettes sur les réalités de l'apartheid et sur ses effets, l'engagement personnel de Mgr Hurley est d'une incroyable précocité. Dès 1942, alors jeune curé de 26 ans de la cathédrale de Durban, il dénonce déjà « *la mauvaise distribution des ressources*⁷³⁹ ». En juillet 1949, il publie dans le journal catholique sud-africain *Southern Cross* une série d'articles avec le titre général « *Catholic action in South Africa*⁷⁴⁰ ». L'engagement de Mgr Hurley vis-à-vis de la question de la *Colour bar* (accès réservé aux emplois) est déjà net, à une époque où la structure catholique n'apporte encore aucune réponse aux premiers développements de l'apartheid.

La presse chrétienne étudiée ne reproduira pas ces déclarations. Le nom de Mgr Hurley apparaît lors de la parution de la première lettre de la Conférence épiscopale dont il assure la présidence⁷⁴¹. Les premières prises de position individuelles reproduites dans la presse catholique font suite à la promulgation des lois et amendements sur l'éducation (*Bantu Education Act* de 1953) et sur la ségrégation dans les lieux de culte (*Native Laws Amendment Bill* de 1957), ce dernier amendement étant qualifié par Mgr Hurley « *d'ingérence injustifiable dans les affaires religieuses*⁷⁴² ».

2-2 Les efforts doivent être dirigés vers la population blanche

La documentation catholique reproduit des lettres de l'archevêque de Durban dès 1958 dans lesquelles il livre ses sentiments sur la situation raciale. Dans la lettre publiée en mai, Mgr Hurley aborde déjà des thèmes épineux, dénonçant l'utilisation du christianisme pour justifier un système discriminatoire⁷⁴³. Comme cela sera souvent le cas par la suite, Mgr Hurley y

⁷³⁹ Cité dans B.CHENU, *l'urgence prophétique*, *op.cit.*, p. 213.

⁷⁴⁰ Mgr Hurley écrit notamment : « La barrière raciale est une lourde pierre attachée au cou de l'Eglise catholique en Afrique du Sud. Il n'y a rien de plus étranger ou de plus contraire à la manière de penser catholique que les rigides barrières sociales et économiques érigées pour protéger la pureté de la race et la suprématie économique des Européens en Afrique du Sud », in *Southern Cross*, 20 juillet 1949, p3. Traduction de B. CHENU, *L'urgence prophétique*, *op.cit.*, p. 209.

⁷⁴¹ Dans un texte daté de 1993, Mgr Hurley, revenant sur l'évolution de l'Eglise catholique vis-à-vis de l'apartheid qualifiera la déclaration de 1952 de prudente, théorique et paternaliste. Voir le texte "From acceptance of segregation to rejection of apartheid : 50 years of christian evolution in South Africa" in *Facing the crisis. Selected texts of archbishop D.E Hurley*, Pietermaritzburg, Cluster publications, 1997, p. 190.

⁷⁴² Voir notamment « les Noirs exclus des églises... », *Fides*, *op.cit.*

⁷⁴³ « Le préjugé racial est inconciliable avec l'esprit chrétien », *La documentation catholique*, n°1278, 25 mai 1958, col 680-684.

parle déjà de la difficulté pour l'Église catholique à appliquer en son sein les préceptes évangéliques qu'elle veut défendre :

« Entre l'amour fraternel du prochain et la sensibilité raciale, le chrétien n'a pas le choix [...]. Voilà pour le principe. En ce qui concerne la pratique, nous devons tous admettre qu'il n'est pas si facile d'appliquer cet enseignement du Christ si noble et si élevé. On trouve des causes de divisions entre gens de même race, de même nation, de même communauté, de même famille [...] »⁷⁴⁴.

Refusant une « simplification » du problème racial à la confrontation entre populations noires et blanches, Mgr Hurley dénonce les fondements du système politique mais s'attache à préciser que la situation est complexe. Rappelant l'égalité de tous les hommes quelque soient leurs races, Mgr Hurley pense qu'une solution au problème réside dans un changement de mentalité au sein de la population blanche, victime de préjugés à l'égard des populations noires. Pour y parvenir, il leur paraît nécessaire de « réfléchir à la question et ensuite d'avoir un peu de conversation amicale avec les personnes de couleur »⁷⁴⁵. Un effort d'information devra donc être effectué en direction des Blancs. Même si le propos peut paraître quelque peu naïf, nous sommes loin de la déclaration épiscopale de 1952 qui, sur un ton quelque peu paternaliste, présentait les populations non-blanches comme n'ayant pas encore atteint « un point de développement qui pourrait justifier leur intégration dans une communauté homogène avec les Européens »⁷⁴⁶. Mgr Hurley opère ainsi une sorte de « renversement » : c'est vers les Blancs que devront être orientés tous les efforts, notamment ceux visant à la fin des préjugés. Les solutions se trouvent dans un travail d'éducation et de conscientisation, deux notions qui seront récurrentes dans le discours de Mgr Hurley et qui seront les axes principaux de travail de l'institut Diakonia créé en 1976.

Le thème du préjugé comme source de discrimination fait de nouveau l'objet d'une conférence dont le contenu est lui aussi reproduit dans *La documentation catholique*. Mgr Hurley se déclare en effet convaincu que « le grand obstacle à une société unie, c'est le préjugé de couleur de l'homme blanc »⁷⁴⁷. Il déplore toujours le fondement chrétien justifiant les injustices dont sont victimes les populations non-blanches :

⁷⁴⁴ *Ibid.*, col 682.

⁷⁴⁵ *Ibid.*

⁷⁴⁶ « Lettre pastorale de l'épiscopat sur la question raciale », *La documentation catholique*, *op.cit.*, col 1327.

⁷⁴⁷ « La ségrégation raciale en Afrique du Sud. Conférence de Mgr Hurley, archevêque de Durban », *La documentation catholique*, n°1306, 21 juin 1959, col 857.

« Comment des chrétiens, avec la loi de l'amour gravée dans leurs esprits et dans leurs cœurs, peuvent-ils froidement, rationnellement, méthodiquement, accumuler année après année injustice sur injustice au nom de la loi⁷⁴⁸ ».

D'après lui, de tels préjugés ont des conséquences désastreuses puisqu'ils conduisent les populations non-blanches à éprouver un sentiment d'injustice et à se sentir insultées. Ces populations risquent de trouver comme seule solution à ces atteintes le recours au nationalisme et à la révolte.

2-3 Les premières dénonciations

Mgr Hurley ne se contente donc pas ici d'une simple condamnation « idéologique » mais propose une solution unique capable de tout résoudre, la suppression de la *Colour bar*⁷⁴⁹ (emplois réservés) dans un délai de 10 ans :

« Les Africains ne croiront jamais qu'une politique est pour leur bien tant que la *Colour bar* sera le principe de base. Et qui peut les en blâmer ? [...] Les emplois que l'on va réserver aux Blancs peuvent être exercés par des non-Blancs. Les réserver, c'est réduire les possibilités de gagne-pain pour des gens pliant déjà sous Dieu sait quelle pauvreté criante⁷⁵⁰ ».

Le discours de Mgr Hurley prend ainsi un ton nettement plus offensif, s'attaquant à un aspect essentiel du système politique d'apartheid. Dès 1959 soit l'année de la promulgation du *Promotion of Bantu Self Government Act* instaurant les « unités nationales », Mgr Hurley s'élève « contre l'idée de partager le pays en zones raciales », prônant l'intégration de tous :

« Les Blancs d'Afrique du Sud ne pourront jamais présenter le compartimentage du pays comme une affaire sérieuse, car au moment où la préparation des esprits sera achevée, les possibilités pratiques de sa mise à exécution seront dépassées⁷⁵¹ ».

Dès 1959, Mgr Hurley est la principale voix sud-africaine informant les lecteurs de la presse chrétienne française de la création des bantoustans, pilier de l'apartheid territorial. La dénonciation est nette et Mgr Hurley prône là encore comme seule solution le changement de mentalité des Blancs et des droits politiques accordés à tous ceux « possédant le minimum de qualités requises⁷⁵² ». Les autres organes de presse étudiés ne répercutent assez peu ces prises de position tranchées dans les années 50. Citons cependant 2 articles parus dans les

⁷⁴⁸ *Ibid.*, col 861.

⁷⁴⁹ A partir de 1926, le *Mines and Works Amendment Act* étend la *Colour bar* à tous les domaines de l'économie. Les emplois spécialisés dans les mines et dans les industries sont désormais réservés aux Blancs.

⁷⁵⁰ *Ibid.*

⁷⁵¹ « La ségrégation doit disparaître », *Fides*, 31 octobre 1959, NF 395.

⁷⁵² *Ibid.*

Informations Catholiques Internationales en 1958. Un premier article en février rapporte les propos cyniques et percutants de Mgr Hurley sur le nécessaire passage aux actes, insistant sur le fait que la bonne conscience chrétienne ne suffit pas...

« Il n'y a rien qui puisse vous donner le sentiment d'être un bon chrétien comme une condamnation péremptoire de l'apartheid. Les journaux reproduisent vos propos en première page, on vous décrit comme quelqu'un de courageux, vos paroles sont reprises à l'étranger, vous faites figure de croisé [...]. Le dimanche, vous remerciez Dieu de vous avoir inspiré ces déclarations. Il vous les a données pendant que vous étiez en train de prier dans l'Eglise où se pratique une stricte ségrégation [...]. Vous prenez les autobus strictement réservés aux Blancs, vous prenez les ascenseurs qui sont pour vous seuls, vous travaillez assidûment parmi vos compagnons de pure race blanche [...]. Vous êtes cependant très content des déclarations que vous avez faites ⁷⁵³ ».

En novembre, la revue reproduit sur trois pages le discours de Mgr Hurley prononcé devant le parlement de Durban et consacré à la question des salaires des Noirs. Les thèmes abordés y sont les effets désastreux du travail migrant (vie dans les cités urbaines...) et surtout les conditions de vie dans les « réserves » (pauvreté, terres incultes, absence de travailleurs partis trouver du travail dans les grands centres urbains, mortalité infantile...). L'acceptation de ce système est synonyme de véritable « crime⁷⁵⁴ ». Si la race blanche est désignée du doigt, Mgr Hurley avoue qu'il est difficile de parler de responsabilité de tout un peuple. Pourtant, la conscientisation des blancs reste un objectif majeur mais devant l'urgence de la situation, Mgr Hurley place le problème des salaires comme étant un problème prioritaire :

« Dans le domaine politique, le but est encore très lointain. Mais dans le domaine de la justice, les Africains ont droit à des salaires honnêtes, à une vie décente et nous ne sommes pas si durs et si inhumains, il y a un sens moral quelque part en nous qui peut être rappelé à la vie⁷⁵⁵ ».

Les premières déclarations de Mgr Hurley reproduites dans la presse chrétienne française dans les années 50 laissent donc déjà apparaître les grands axes autour desquels vont s'articuler ses actions : travail de conscientisation en direction des blancs afin de mettre fin aux préjugés, dénonciation des effets économiques et sociaux de l'apartheid sur les populations non-blanches, non-viabilité du système des « réserves », question des emplois réservés.

⁷⁵³ « « La justice interrassiale doit passer dans les faits » déclare l'archevêque de Durban », *ICI*, n°65, 1^{er} février 1958, p14.

⁷⁵⁴ « La condition des Noirs sud-africains par Mgr Hurley, évêque de Durban », *ICI*, 15 novembre 1958, p. 27.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 29.

2-4 La légitimité de l'Église à intervenir, le souci d'une pastorale pratique

Le numéro de *Fides* du 30 janvier 1960 rapporte la première réunion de l'Institut sud-africain pour les relations raciales (le 11 janvier 1960)⁷⁵⁶. Sa conclusion rend compte de la nouvelle prise de conscience incarnée au sein des Églises chrétiennes en matière raciale. Le propos se fait déjà fort alarmiste et Mgr Hurley adresse déjà un appel en direction de l'Occident, lui demandant son soutien, « *sinon le monde marxiste le fera*⁷⁵⁷ ». Sa volonté de voir la mentalité des Blancs évoluer est mise à l'épreuve :

*« Etant donné qu'il n'y a aucun espoir de changement radical dans la politique des Blancs, il n'y en aura pas non plus dans l'expression de la violence chez les Noirs. Peut-être serons-nous contrôlés finalement par la police des Nations-Unies, en attendant que l'avenir de la future société sud-africaine se dessine*⁷⁵⁸ ».

En 1963, une déclaration reproduite dans les *Informations Catholiques Internationales* témoigne du rôle primordial que les Églises ont eu et ont à jouer dans la transformation de la situation raciale. Rappelant et dénonçant la place du christianisme comme fondement à l'idéologie du système (« *J'attribue à la religion organisée du pays la responsabilité de cette situation raciale sans solution politique*⁷⁵⁹ »), Mgr Hurley dénonce également l'attitude des chrétiens blancs qui se retrouvent dans une institution « figée » alors que les Églises qui accueillent les populations noires savent s'adapter et épouser leur lutte :

*« Chez les Blancs, je dirais que la religion n'a pas réussi à suivre l'évolution sociale. Ils n'ont pas su voir les nouvelles dimensions de la vie sociale, pas su appliquer avec vigueur leurs principes chrétiens aux situations nouvelles [...]. Quant aux Africains, leurs Églises se sont trop identifiées à leur lutte nationale pour survivre*⁷⁶⁰ ».

L'Église (et on peut penser que Mgr Hurley désigne l'Église catholique) se doit, non seulement d'accompagner les populations non-blanches dans leur évolution, mais aussi de jouer un rôle actif pour une amélioration de la situation sociale. Elle doit donc perdre son image de structure « figée » incapable de se positionner concrètement contre la ségrégation raciale et ses effets.

⁷⁵⁶ Mgr Hurley a été président de l'Institut sud-africain des relations raciales en 1965 et 1966.

⁷⁵⁷ *Ibid.*

⁷⁵⁸ « Les archevêques de Cape Town et de Durban parlent du récent conflit racial » (1960), *op.cit.*, NF 162.

⁷⁵⁹ « Mgr Hurley : « Ce sont les Églises qui portent la responsabilité de la grave situation raciale », *ICI*, n°200, 15 septembre 1963, p. 12.

⁷⁶⁰ *Ibid.*

La question de la place de l'Eglise dans la société fera l'objet de plusieurs travaux au sein de l'Institut des relations raciales présidé par Mgr Hurley. Au cours de l'assemblée générale annuelle de l'Institut en février 1965, il qualifie la nature de l'apartheid comme étant avant tout d'ordre moral, découlant de préjugés. En raison de ce caractère moral (et non politique), l'Eglise peut et doit réagir, et questionner ses contemporains. Elle a donc toute légitimité à se positionner, à « *relever le défi du gouvernement et à prendre part à une croisade de rééducation morale de la population blanche. Nous pouvons réserver notre droit de commentaire et de protestation quand l'occasion le demandera*⁷⁶¹ ». Une telle déclaration peut laisser penser qu'elle entraînera bien des réactions au sein du gouvernement comme chez les fidèles chrétiens dont l'attitude passive est remise en cause. Il est difficile d'évaluer l'impact d'une telle déclaration sur le lecteur français, mais sa transcription dans les *ICI* peut témoigner de la volonté de la revue de rendre compte de l'émergence d'une résistance au sein de l'Eglise catholique, résistance incarnée par la personne de Mgr Hurley. Il est d'ailleurs intéressant de noter que les déclarations collectives des évêques des années 50 à 60 trouvent assez peu d'écho dans les *ICI*⁷⁶². On peut donc penser que le journal a la volonté de laisser une place plus grande à une prise de position individuelle et plus radicale.

Après le choc des émeutes de Soweto, Mgr Hurley accentue son propos sur l'attitude des chrétiens blancs : alors que la contestation noire grandit et se radicalise, devenant dans les années 70 et depuis la création de la *Black Consciousness* une véritable « *force spirituelle*⁷⁶³ », Mgr Hurley dénonce une nouvelle fois le manque d'action des Eglises chrétiennes anglophones, même si des initiatives individuelles existent, particulièrement chez les anglicans (citant l'évêque Huddleston et Mgr Reeves) :

« *Cela exige un effort de conversion et un dévouement proches de l'héroïsme. La médiocrité est inefficace. Or, malheureusement, la médiocrité est la règle comme c'est généralement le cas dans les affaires humaines*⁷⁶⁴ ».

La récente déclaration des évêques (mars 1977) est donc sans doute jugée encore trop timide par Mgr Hurley, même si la lettre collective montre une évolution dans l'engagement de

⁷⁶¹ « Mgr Hurley invite à profiter de la politique raciale du gouvernement pour la rééducation des Blancs », *ICI*, n°234, 15 février 1965, p. 13.

⁷⁶²Le titre et la brièveté de l'article rendant compte en 1962 de la parution d'une nouvelle lettre pastorale témoignent en effet du manque d'intérêt pour ces déclarations vaines. : « Une lettre pastorale collective dénonce à nouveau la discrimination raciale » (1962), *op.cit.*

⁷⁶³ « La situation en Afrique du Sud et l'attitude de l'Eglise. Conférence de Mgr Hurley, archevêque de Durban », *La documentation catholique*, n°1722, 19 juin 1977, col 578.

⁷⁶⁴ *Ibid.*

l'Eglise catholique. Mgr Hurley préfère mettre l'accent sur l'implication du *Christian institut*⁷⁶⁵ créé en 1963 par le pasteur afrikaner Beyers Naudé :

« L'institut s'efforce de faire comprendre à la communauté blanche les conditions de privation dans lesquelles vivent les Noirs et comment s'opère leur prise de conscience afin de faire naître un esprit de compréhension et de réconciliation⁷⁶⁶ ».

Si Mgr Hurley s'arrête sur le travail de l'Institut qui œuvre pour une conscientisation des Blancs à faire parvenir à une « *identification avec les Noirs opprimés*⁷⁶⁷ », c'est que cette structure est, dans ses objectifs, similaire à celle que vient de créer Mgr Hurley, *Diakonia*, regroupant alors 7 Eglises chrétiennes de Durban. Tel qu'il le présente, l'organisme a comme rôle de « *stimuler les Eglises* » en les aidant à « *jouer un rôle plus efficace face aux problèmes sociaux*⁷⁶⁸ ». Mgr Hurley affirme donc sa volonté de placer les Eglises au cœur de la transformation de la société sud-africaine et ainsi de créer une nouvelle pastorale, plus pratique et plus proche des opprimés :

« L'effort de développement et de libération ne peut pas devenir le souci exclusif de spécialistes au sein de modestes institutions : il fait partie intégrante de la mission de l'Eglise dans son ensemble⁷⁶⁹ ».

Si les événements de Soweto ont « précipité » la prise de conscience au sein des Eglises chrétiennes au sein de *Diakonia*, Mgr Hurley avait déjà une telle conception au début des années 70 et entrevoyait déjà les difficultés qu'un tel engagement risquait d'entraîner :

« L'Eglise catholique s'engagera de plus en plus dans la lutte pour la justice et l'égalité [...]. Cela entraînera de très fortes tensions entre les Eglises et l'Etat dans les années à venir. La plupart des chrétiens se rendent compte que le christianisme n'a aucun espoir, aucun sens s'il n'est pas du côté de la justice⁷⁷⁰ ».

Comme nous le verrons, les craintes de Mgr Hurley concernant les répercussions sur les Eglises de leur action se confirmeront (notamment dans les années 80), ces dernières se voyant accusées par les autorités civiles de pratiquer une ingérence dans une problématique qui relève du domaine politique. Mgr Hurley rappellera ainsi sans cesse la légitimité des Eglises à se positionner contre le régime. C'est le cas par exemple à la suite de la déclaration épiscopale de 1977 :

⁷⁶⁵ Je reviendrai sur le travail du *Christian institut* et sur l'implication de Beyers Naudé dans le chapitre III.

⁷⁶⁶ *Ibid.*

⁷⁶⁷ *Ibid.*

⁷⁶⁸ *Ibid.*

⁷⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁷⁰ « Interview de D. Hurley », *ICI*, n°429, 1^{er} avril 1973, p. 28.

« Les valeurs de l'Évangile et de l'humanité que nous professons nous obligent à soutenir la cause de la libération des Noirs dans le pays et donc à nous placer en conflit avec les autorités blanches⁷⁷¹ ».

2-5 Mgr Hurley dans le sillage de Vatican II et de la doctrine sociale

Lors d'une conférence donnée à Durban et portant sur l'attitude de l'Église vis-à-vis de la situation raciale et reproduite par *La documentation catholique* en juin 1977⁷⁷², Mgr Hurley parle du courant social qui traverse l'Église catholique depuis le XIX^e siècle, faisant un parallèle avec l'idéologie marxiste :

« Karl Marx nous a devancés de 50 ans au moins. Il nous a également devancés d'une autre manière, en réalisant et en soulignant l'importance de la Praxis, c'est-à-dire de l'action opposée à la réflexion et à la parole⁷⁷³ ».

Une doctrine sociale de l'Église va s'élaborer ensuite, comme le dit Mgr Hurley, avec la publication de l'encyclique *Rerum novarum* (1891) de Léon XIII considérée comme un véritable tournant pour les catholiques. La doctrine s'élabore ensuite lors du concile Vatican II avec la promulgation de la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* (décembre 1965), déjà signalée comme document de référence par les évêques catholiques dans leur déclaration épiscopale de 1966⁷⁷⁴. L'influence de Vatican II sur la personnalité de Mgr Hurley est compréhensible puisqu'il prit une part active dans sa préparation et son déroulement, notamment en tant que membre de la commission pour la formation des prêtres et l'éducation chrétienne.

Mgr Hurley développe ainsi une vision de l'Église profondément tournée vers l'action, implantée solidement dans la société et dans la résolution des problèmes de son temps. Cette conception est possible par une approche nouvelle de la Catéchèse, thème qui deviendra récurrent dans les discours de l'archevêque et dans les articles que la presse chrétienne française va lui consacrer. Mgr Hurley revient sur les enseignements que lui ont apportés le concile dans un article paru dans *Concilium* en 1979 :

« Il s'agit aujourd'hui de communiquer la nouvelle synthèse chrétienne héritée de Vatican II, [de dépasser] la longue période de théologie abstraite, beaucoup trop éloignée de l'expérience vécue et

⁷⁷¹ Etienne GAU, « L'inévitable confrontation des évêques catholiques avec les autorités civiles », *La Croix*, 15 février 1977.

⁷⁷² « La situation en Afrique du Sud et l'attitude de l'Église » (1977), *op.cit.*

⁷⁷³ *Ibid.*

⁷⁷⁴ « Lettre des évêques d'Afrique du Sud sur l'apartheid » (1966), *op.cit.*

de méthodes pédagogiques qui n'étaient guère calculées pour réveiller, pour enthousiasmer et pour convertir⁷⁷⁵ ».

Un autre courant touchant l'Eglise va également influencer Mr Hurley et l'aider à mettre en pratique une nouvelle pastorale, celui de la JOC :

« Joseph Cardijn comprend que pour donner une dimension sociale à la morale, il faut faire naître une conscience de groupe par la réflexion et l'action, et faire en sorte que les réalités de la vie soient repensées à la lumière de l'Evangile⁷⁷⁶ ».

Le mouvement de la JOC (Jeunesse ouvrière chrétienne) créé en 1924 par le prêtre belge Joseph Cardijn a eu en effet un impact important sur la personnalité de Mgr Hurley qui fut séduit par l'idéologie militante du mouvement. La ligne de conduite du mouvement, « voir, juger, agir », met bien l'accent sur la part active que doit prendre le travailleur chrétien dans son évolution et dans celle de la classe ouvrière. Si la JOC évolue dans un contexte social bien précis, au sein d'une classe donnée, Mgr Hurley retient le caractère militant du mouvement, incarnant pour lui une théologie pastorale du changement social :

« La théologie de la libération apporte sa contribution à ce genre de théologie pastorale. Elle doit son origine dans une large mesure au génie de Joseph Cardijn qui avait vu que la faiblesse de l'Eglise quand elle s'en prend au mal social venait de sa théologie abstraite et de sa pédagogie magistrale [...]. Les méthodes qui doivent leur origine au « voir, juger, agir » de Cardijn seraient tout aussi efficace vis-à-vis des oppresseurs que des opprimés [...]. Tout cela peut paraître assez étrange à ceux qui n'ont pas l'expérience d'appartenir à une société d'oppression mais en fait, nous avons besoin d'une théologie pour les oppresseurs tout autant que nous en avons besoin pour les opprimés⁷⁷⁷ ».

Ces propos reproduits par *Concilium* rendent bien compte du regard que Mgr Hurley porte sur la situation en Afrique du Sud : le conflit est d'ordre économique, entre des possédants blancs (17% de la population) maîtres de 70% des richesses du pays et des populations exploitées. Cette conception rejoint celle qui fut celle du mouvement de la JOC sud-africaine. Les réponses à apporter sont, d'après Mgr Hurley, de deux ordres : économique⁷⁷⁸ et mental.

⁷⁷⁵ Mgr D. HURLEY, « Que peut l'Eglise pour vaincre l'apartheid ? », *Concilium*, n°144, avril 1979, p. 148.

⁷⁷⁶ Mgr D. HURLEY, « La situation en Afrique du Sud et l'attitude de l'Eglise » (1977), *op.cit.*, col 582.

⁷⁷⁷ « Que peut l'Eglise pour vaincre l'apartheid ? » (1979), *op.cit.*

Voir aussi : *Chrétiens, Afrique et développement*, rapport du CIDSE publié à l'issue des journées d'étude de Dar-Es-Salaam (10-11 février 1981) : « L'organe le plus efficace pour développer le sens des responsabilités sociales du chrétien, c'est la JOC, mais elle n'a pas été encouragée très vigoureusement par les évêques et les prêtres et n'est pas par conséquent, aussi forte qu'elle aurait pu être. L'efficacité de ses méthodes est prouvée par l'attention que lui portent les forces de sécurité » (p. 34).

⁷⁷⁸ D'après Mgr Hurley, la solution économique réside dans un développement nécessairement non racial. Cette conception est exposée en détail dans le rapport du CIDSE, *Chrétiens, Afrique et développement*, *op.cit.*, p. 32.

L'Eglise devra adapter sa théologie dans le but de parvenir à un changement de la mentalité des Blancs :

« Ce dont nous avons besoin, c'est d'une théologie pastorale du changement social qui touche l'Eglise, dans son ensemble, dans tous ses chefs, enseignants et communicateurs, une théologie pastorale qui transforme nos facultés et nos séminaires, nos instituts religieux et pastoraux ⁷⁷⁹».

Le thème des conditions de vie des travailleurs sera, pour Mgr Hurley, comme pour les membres de la JOC, un thème de lutte récurrent. Si ceux des salaires et de la *Colour bar* font l'objet d'une importante déclaration dès 1959⁷⁸⁰, la question du statut des ouvriers (et des « foyers » urbains pour travailleurs migrants), fait l'objet d'une publication de *Diakonia* sous le titre « *Les foyers, un défi pour les Eglises* ». L'Eglise se doit de se tourner vers ces populations, « *chrétiens négligés et oubliés par leurs Eglises*⁷⁸¹ ». Les solutions possibles exposées par Mgr Hurley résident dans une meilleure connaissance de ces foyers (notamment par des visites), une meilleure intégration des travailleurs dans les activités de la paroisse et « *une réflexion théologique sur la réponse chrétienne à cette situation*⁷⁸² ». Ces solutions proposées par Mgr Hurley traduisent ainsi bien sa conception d'une pastorale concrète et active de l'Eglise.

2-6 Une dimension politique dans l'engagement de Mgr Hurley ?

La question de la Namibie⁷⁸³ est l'objet d'une mobilisation de la Conférence épiscopale (alors présidée par Mgr Hurley) en 1981. Mgr Hurley, à la tête d'une petite délégation, se rend dans le pays occupé par l'Afrique du Sud. En mai 1982, les évêques publient un rapport, abordant frontalement des questions politiques brûlantes (effets militaires de l'occupation...) et appelant à un cessez-le-feu et à un processus de paix capable de mener le pays à

⁷⁷⁹ *Ibid.*

⁷⁸⁰ Mgr Hurley, « La ségrégation raciale en Afrique du Sud » (1959), *op.cit.*

⁷⁸¹ « Les « foyers » pour travailleurs émigrés, défi pour la pastorale », *Fides*, n°3484, 21 mars 1987, NF 140.

⁷⁸² *Ibid.*

⁷⁸³ A la suite de la première guerre mondiale, la SDN confia un mandat à l'Afrique du Sud sur le sud-ouest africain, alors colonie allemande depuis 1885. L'Afrique du Sud l'annexa en 1968. A partir des années 50, l'ONU se soucia de la situation et entendit exercer un droit de regard sur l'administration du territoire et le transformer le mandat attribué à Pretoria en une tutelle temporaire. Pretoria refusant, l'ONU révoqua en 1966 le mandat sud-africain. Le 29 septembre 1978, la résolution 435 adoptée par le conseil de sécurité prévoyait l'accession du sud-ouest africain à l'indépendance après l'organisation d'un scrutin législatif. Une guerre s'engagea entre la SWAPO (*South West African People Organization*) et l'armée sud-africaine. Sous la pression internationale, l'Afrique du Sud abandonna ses droits sur la Namibie et signa en décembre 1988 les accords de Washington décidant de l'indépendance de la Namibie.

l'indépendance. *Fides* rend compte de cette mobilisation avec la note préalable suivante, signe de l'intérêt de la rédaction pour cette implication :

« Malgré le retard avec lequel nous est parvenue cette information, nous avons jugé qu'il était nécessaire de rapporter l'initiative et la prise de position des évêques de la Conférence d'Afrique du Sud sur la situation et les aspirations légitimes de la population de la Namibie⁷⁸⁴ ».

Cet engagement des évêques conduits par Mgr Hurley entraîne donc l'intérêt des observateurs, conscients que le rapport sur la Namibie met en valeur des faits qui sont habituellement censurés par le gouvernement sud-africain. D'après eux, le rapport reflète « l'état de violence qui provient des deux parties en conflit - la guérilla et l'armée sud-africaine – et l'attitude de la majorité des Namibiens face à l'aggravation du conflit⁷⁸⁵ ».

Afin de prévenir toute critique susceptible de qualifier l'action de Mgr Hurley comme trop politique et donc illégitime pour un homme d'Eglise, *Fides* reproduit une clarification figurant dans le rapport, comme pour éviter d'éventuelles critiques françaises :

« [Le rapport] précise en outre, à propos de l'activité de Mgr Hurley dans le domaine de la justice sociale, que ces activités, qui sont en accord avec les enseignements de l'Eglise, ne peuvent être considérées comme des ingérences politiques, mais comme une proclamation de la morale chrétienne dans le domaine politique⁷⁸⁶ ».

Les prises de positions de Mgr Hurley concernant l'occupation militaire de la Namibie suscita des réactions du côté gouvernemental. Dans le rapport, Mgr Hurley qualifie l'armée sud-africaine d'armée d'occupation et juge l'existence de la SWAPO comme légitime⁷⁸⁷. Cet engagement coûtera cher à Mgr Hurley : en 1984, *La Croix* rend compte du procès durant lequel Mgr Hurley est jugé pour avoir dénoncé les mauvais traitements infligés en Namibie par les *Koevoet*, groupe para-militaire sud-africain, en dénonçant de véritables cas de torture et plusieurs décès de civils⁷⁸⁸.

« L'épisode » namibien passé, Mgr Hurley ne cesse, dans les années 80, de faire entendre sa voix, devenant alors, aux yeux des observateurs chrétiens français, une des personnes « les plus critiques vis-à-vis du régime d'apartheid⁷⁸⁹ ». La nature de son engagement suscitera

⁷⁸⁴ « Rapport des évêques sur la paix et l'indépendance de la Namibie », *Fides*, n°3191, 13 octobre 1982, NF 442.

⁷⁸⁵ *Ibid.*

⁷⁸⁶ *Ibid.*

⁷⁸⁷ La *South West African People Organization* a été fondée en 1960 pour mener la Namibie à l'indépendance. En 1973, l'ONU reconnut la SWAPO comme représentante unique du peuple namibien. La SWAPO fut soutenue par l'URSS et l'Angola.

⁷⁸⁸ « Les Eglises d'Afrique du Sud accusées : Mgr Hurley en jugement », *La Croix*, 19 octobre 1984, p. 17. Mgr Hurley fut condamné à payer 25 000 rands de dommages et intérêts.

⁷⁸⁹ « Mgr Hurley souhaite la justice et la réconciliation », *Fides*, n°3397, 27 novembre 1985, NF 548.

cependant des critiques dans la deuxième moitié des années 80 : en 1987, Mgr Hurley réagit aux paroles du nonce en Afrique du Sud qui demandait la prudence du clergé en matière de politique. S'adressant au pape Jean-Paul II, Mgr Hurley réclame que soit faite « *une claire distinction entre ce qui constitue la mission terrestre de l'Eglise et ce qu'il entend par faire de la politique*⁷⁹⁰ ».

Alors que l'Afrique du Sud s'engage sur la voie des négociations, Mgr Hurley annonce que l'Eglise reste ouverte au dialogue. Mgr W. Napier, qui prendra la succession de Mgr Hurley à la tête de l'archidiocèse de Durban en juin 1992⁷⁹¹, déclare à l'orée des négociations « *qu'aucun être humain ne peut fixer les limites de l'Eglise*⁷⁹² », faisant allusion à la déclaration du président De Klerk pour qui l'Eglise doit demeurer dans le domaine de ses compétences. Mgr Hurley semble avoir trouvé sa relève...

2-7 Mgr Hurley, une figure emblématique

Mgr Hurley fut un interlocuteur privilégié pour les chrétiens français. Dès 1975, alors qu'il effectue un voyage à Rome, il s'arrête à Paris et y est reçu par Mgr Menager, évêque de Reims et président de la commission « Justice et Paix », et par M. Faune, président de CCFD. Il y réaffirme « *sa crainte qu'un isolement économique de l'Afrique du Sud n'entraîne du chômage et du désordre*⁷⁹³ ». Lors du même voyage, la nation française rendra également hommage à la personnalité de Mgr Hurley et le faisant chevalier de la Légion d'Honneur.

Le 15 mai 1987 et à l'approche de la commémoration de l'anniversaire des événements de Soweto, Mgr Vilnet, président de la Conférence des évêques de France adresse une lettre à Mgr Hurley alors président de la SACBC, rendant hommage à son long combat contre la politique de l'apartheid⁷⁹⁴.

« *Ce que l'Eglise a proposé sur la justice et sur l'amour a été d'une grande beauté, mais n'a pas eu de grande influence sur les attitudes sociales et n'est pas parvenu à pénétrer en profondeur dans la conscience sociale*⁷⁹⁵ ».

⁷⁹⁰ « L'Eglise peut-elle rester en dehors de la politique », *ARM*, n°43, 15 mars 1987, p. 7.

⁷⁹¹ Franciscain noir, W. Napier avait déjà succédé à Mgr Hurley à la tête de la Conférence épiscopale d'Afrique australe en janvier 1987.

⁷⁹² « L'Eglise catholique prête au dialogue en réponse à l'appel lancé par le président De Klerk », *Fides*, n°3645, 10 janvier 1990, NF 9.

⁷⁹³ « « Le temps presse » dit Mgr Hurley », *La Croix*, 16 octobre 1975.

⁷⁹⁴ « Journée de prière et de jeûne pour l'Afrique du Sud », *Le christianisme au XXème siècle*, n°71, 9 juin 1986, p. 6.

⁷⁹⁵ « Conscience et cohérence chrétienne », *Fides*, n°3679, 10 avril 1991, NF 123.

Cette déclaration de Mgr Hurley alors que l’Afrique du Sud vit ses premiers mois sans apartheid témoigne du regard déçu d’un homme d’Eglise qui estime n’avoir pas su engager la structure catholique sur la voie sociale. Sous la forme d’un « mea-culpa », Mgr Hurley déplore le fait que l’Eglise catholique ait eu si peu d’influence alors qu’il oeuvra sans cesse pour la formulation d’une pastorale d’Eglise plus proche de la population opprimée. La création de Diakonia en 1976, signe d’une prise de conscience œcuménique et non purement catholique, permit à Mgr Hurley de mettre en pratique sa vision d’une Eglise impliquée et sensibilisée aux problèmes de son époque.

Mgr Hurley ne cessa de mettre en évidence une attitude théorique claire de l’Eglise vis-à-vis de l’apartheid mais si frileuse que concrètement, peu de décisions furent prises pour lutter contre la discrimination, que ce soit à l’intérieur de la structure catholique (clergé blanc) ou dans son implication auprès des populations noires⁷⁹⁶. L’Eglise catholique, en tant qu’institution, eut toujours des difficultés à endosser un combat à la connotation un peu trop « politique » et passer pour un mouvement contestataire.

Mgr Hurley ne caractérisa jamais son combat individuel de combat « politique » et se « contenta » d’affirmer que la recherche de la justice sociale ne pouvait se faire qu’en lien avec les principes de l’Evangile. La lutte contre l’apartheid était donc avant tout une lutte contre des principes allant à l’encontre des principes évangéliques. Si l’apartheid est présenté, particulièrement dans les années 50, comme relevant d’une question d’ordre moral, ce rappel aura tendance à s’effacer dans les années suivantes, alors que Mgr Hurley axera ses dénonciations sur les conséquences politiques et économiques du système sur les populations non-blanches.

Le lecteur catholique retiendra de l’engagement de Mgr Hurley son discours social, ses influences puisées dans l’idéologie jociste et dans les enseignements de Vatican II (et particulièrement de la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*). Enfin, il retiendra sa conviction que les Eglises se doivent d’agir dans un esprit de communion et d’unité. La fondation de Diakonia en 1976, assez peu répercutée dans la presse chrétienne française sera la concrétisation de cette conception.

Les observateurs chrétiens français qui se sont penchés sur le parcours de Mgr Hurley n’ont jamais porté de jugements négatifs sur la radicalité de son discours. Au contraire, son opposition au régime d’apartheid et les « avertissements » que le gouvernement lui adressa

⁷⁹⁶ « We are good at statements and declarations but extremely poor on evangelization. The gap between prophetic statements and evangelization in terms of them is enormous. For this reason it has been said that social teaching is the best kept secret in the church » in *Facing the crisis, op.cit.*, p. 162.

pour le « recadrer » dans une action plus « religieuse », permirent de faire émerger une figure de résistant.

Mgr Hurley fut la principale voix catholique à parvenir jusqu'en France. Que ce soit dans la presse à diffusion restreinte et très spécialisée (*Fides, La documentation catholique*) ou celle bénéficiant d'une diffusion plus large (*La Croix, Les Actualités Religieuses dans le Monde*), les observateurs catholiques français ont trouvé dans la personnalité de Mgr Hurley une incarnation d'une Eglise catholique courageuse et engagée. La presse réformée française rend davantage compte de la mobilisation de Mgr Hurley lorsqu'elle s'exerce au sein de structures œcuméniques comme Diakonia ou le SACC. Elle préfère s'attacher à décrire les parcours et les engagements de personnalités issues du monde réformé sud-africain incarnant elles-aussi une Eglise au message prophétique.

3 L'évêque anglican Desmond Tutu : une voix pour ceux qui n'en ont pas

C'est encore un homme à l'habit d'archevêque qui fut l'un des plus fervent opposant au régime d'apartheid. Alors que l'Afrique du Sud sombre dans un climat de violence et de répression, Desmond Tutu devient l'incarnation de la résistance des Eglises à un régime qui a bâillonné toutes autres structures s'opposant au régime. Les prises de position de Mgr Tutu parviennent aux oreilles des observateurs chrétiens français alors qu'il devient président du SACC. Son envergure prendra une nouvelle ampleur alors qu'il reçoit le prix Nobel de la paix en 1984. Lors de la réception organisée en son honneur au siège du SACC le 16 octobre 1984, il se qualifia « *de petit pion d'un peuple dont le nez est frotté chaque jour dans la poussière* ⁷⁹⁷ ». Desmond Tutu fut ainsi le porte-parole à l'étranger d'une Afrique du Sud opprimée et il n'a cessé de promouvoir une résistance d'ordre œcuménique, tout en adressant des appels incessants à la communauté internationale sur les moyens de lutte possibles pour venir à bout de l'apartheid.

⁷⁹⁷ Discours reproduit dans Shirley DU BOULAY, *Desmond Tutu, la voix de ceux qui n'ont pas la parole*, Paris, Centurion, 1989, 347 p.

3-1 Courte biographie⁷⁹⁸

Desmond Tutu naît en 1931 dans la province du Transvaal. Après une rencontre avec le prêtre anglican Trevor Huddleston, il découvre sa vocation de prêtre. Sa formation ecclésiastique se fait au contact d'un autre homme d'Eglise qui s'opposera avec vigueur contre l'apartheid, Mgr Reeves, évêque de Johannesburg. Ce dernier l'accueille au collège Saint Pierre de Rosettenville. Desmond Tutu est ordonné prêtre en 1960 et reçoit son ordination sacerdotale à la cathédrale anglicane de Johannesburg en 1961. L'année suivante, il se rend en Angleterre pour poursuivre sa formation théologique au King's collège de Londres. De retour en Afrique du Sud en 1966, il devient aumônier de l'université multiraciale de Fort Hare de 1967 à 1969, puis occupe le poste de chargé de cours de théologie au sein des universités du Botswana, du Lesotho et du Swaziland de 1970 à 1972. De retour en Europe, il s'implique à Londres au sein du COE, participant à la gestion du Fonds pour l'enseignement théologique (1972), puis participe au Comité central du COE (1973). En 1975, il réside à Londres lorsqu'il apprend sa nomination comme Doyen de la cathédrale St Mary de Johannesburg. A l'été 1976, il est élu évêque du Lesotho mais revient en Afrique du Sud en 1978 pour devenir le secrétaire général du Conseil sud-africain des Eglises (SACC). Cette date marquera le début de son combat contre le système d'apartheid, animant des programmes de lutte concrets et s'affirmant, d'un point de vue personnel, comme un orateur percutant. Au début des années 80, il effectue diverses tournées dans le monde afin d'informer et de mobiliser les Eglises. En 1983, il est notamment invité à l'assemblée du COE à Vancouver. Le 16 octobre 1984, Desmond Tutu reçoit le prix Nobel de la paix, symbole de la reconnaissance de la communauté internationale pour son combat contre l'apartheid. En 1985, il devient évêque de Johannesburg et l'année suivante, évêque du Cap. Il le restera jusqu'en 1996.

Desmond Tutu incarna ainsi la résistance des Eglises durant l'apartheid, mais joua également un rôle considérable dans la prise de conscience au sein de la communauté internationale et des Eglises.

⁷⁹⁸ Divers ouvrages en langue française peuvent être consultés : Desmond TUTU et Bruno CHENU, *prisonnier de l'espérance*, Paris, Centurion, 1984, 154p.

Shirley DU BOULAY, *Desmond Tutu...*, *op.cit.*

3-2 L'apparition de Desmond Tutu dans la presse chrétienne française

Les prises de positions de Desmond Tutu sont régulièrement reprises dans la presse chrétienne française dans les années 80. Cependant, et alors que l'homme est évêque du Lesotho et donc non impliqué directement dans l'histoire sud-africaine, *Le christianisme au XXème siècle* reproduit dès 1976 quelques passages, sans commentaire, de la lettre que D. Tutu adresse au premier ministre M. Vorster⁷⁹⁹. C'est en tant que doyen anglican de Johannesburg qu'il lui écrit, une lettre d'un chrétien à un autre. Quelques semaines avant les émeutes de Soweto, D. Tutu fait preuve d'une grande clairvoyance, prévoyant un bain de sang si aucune réforme n'est faite, le Noir à la dignité bafouée commençant à perdre patience. Le propos se fait concret : D. Tutu réclame la fin de la ségrégation territoriale, la fin du système des laissez-passer et enfin, « *une transformation de l'Afrique du Sud en une société non-raciale, libre et juste*⁸⁰⁰ ». Desmond Tutu ne se contente donc pas de « simples » condamnations théoriques et propose au premier ministre de nouvelles orientations politiques. Bien sûr, l'interlocuteur choisi marque bien la volonté de Desmond Tutu de s'inscrire dans une contestation qui prend bien une forme politique.

La lettre prend, dans ses dernières lignes, la forme d'un avertissement, la preuve que l'appel à la plus haute autorité du pays a été tenté :

« Si ce que je vous suggère ici n'est pas pris en considération et si la rapide détérioration de la situation n'est pas immédiatement stoppée, alors, il n'y aura plus d'extrémistes de droite à craindre. Il n'y aura rien du tout ! [...]. Je souhaite communiquer notre correspondance à la presse, de préférence d'un commun accord. Ainsi, tous nos compatriotes, Blancs et Noirs, sauront que de notre côté, nous avons fait tout ce qui paraît humainement possible pour en appeler non seulement aux Blancs de la base mais jusqu'à la plus haute personnalité du pays, et pour lancer le grand avertissement contenu dans cette lettre⁸⁰¹ ».

Cette lettre ne provoque aucun assouplissement dans la politique d'apartheid et la jeunesse noire exaspérée se révoltera en juin. Elle marque la première manifestation de l'engagement de Desmond Tutu contre l'apartheid reproduite dans la presse française. Desmond Tutu n'a pas encore pris ses fonctions à la tête du SACC et il est sobrement présenté, dans une courte introduction, comme étant évêque anglican mais surtout « *le premier africain doyen de*

⁷⁹⁹ « Lettre ouverte de l'évêque anglican Desmond Tutu à M. Vorster », *Le christianisme au XXème siècle*, n°34, 13 septembre 1976, p. 5.

⁸⁰⁰ *Ibid.*

⁸⁰¹ *Ibid.*

*Johannesburg*⁸⁰² ». Le fait est suffisamment exceptionnel pour devoir être mentionné. Mais si la personnalité de Desmond Tutu intéresse, c'est aussi en raison de son implication comme Directeur associé du Fonds d'études théologiques du COE. Enfin, la lettre étant reproduite dans le numéro daté du 13 septembre, il semble évident que les récentes émeutes de Soweto aient pu provoqué rétrospectivement l'attention des observateurs français sur une déclaration qui prévoyait déjà la dégradation de la situation.

En 1977, *Le journal des missions évangéliques* reproduit une déclaration de Desmond Tutu abordant les mêmes thèmes et rendant plus concret l'action que les Eglises doivent apporter :

« Je crois avec ferveur que l'Eglise, dans notre sorte de situation, ne saurait être un instrument utilisable pour conserver et pour perpétuer le statu quo, mais qu'au contraire, elle doit représenter la seule réelle opposition à l'injustice et à l'oppression. L'Eglise doit se ranger sans équivoque du côté des opprimés ⁸⁰³ ».

L'Eglise se doit donc de redonner une dignité à une population noire qui s'en est vu dépouiller par le système d'apartheid. Le rôle à jouer est un rôle actif et la nécessité de leur implication s'imposera dans tous les discours de Desmond Tutu au fil des années.

3-3 Son rôle au sein du SACC

C'est encore une fois *Le christianisme au XXème siècle* qui relaie la prise de fonction de Desmond Tutu à la tête du SACC le 1^{er} mars 1978. L'interview donnée à Intervox permet à D. Tutu de livrer ses sentiments sur l'identité noire en Afrique du Sud, insistant sur le fait que c'est avant tout la dignité de l'homme noir qui est attaquée par le système d'apartheid. Face à cette constatation, il rappelle la force libératrice de l'Evangile, et la résistance qui s'organise au sein des les mouvements de la SASO (South African Students's Organization) et du BPC (Black People's Convention), malgré les répressions et les bannissements :

« Le gouvernement peut tuer les gens, il peut les tourmenter, il peut les arrêter, mais il ne peut arrêter leurs pensées, il ne peut bannir leurs nouvelles attitudes⁸⁰⁴ ».

Nouvellement arrivé à la tête d'un organisme regroupant plusieurs Eglises chrétiennes, Desmond Tutu affirme que les Eglises doivent devenir des structures capables d'être une alternative « *pour une société mercantile, une société de consommation, une société*

⁸⁰² *Ibid.*

⁸⁰³ *Journal des missions évangéliques, op.cit.*(1977), p. 82.

⁸⁰⁴ « Quelle impression cela fait d'être noir », *Le Christianisme au XXème siècle*, n°13, 27 mars 1978, p. 6.

*matérialiste, une société qui ne sait pas comment les gens peuvent entrer en contact*⁸⁰⁵ ». Desmond Tutu ne propose pas ici de réformes concrètes ou d'actions à mener pour un changement. Si le propos est surtout d'ordre théologique, le thème du rôle des Eglises dans la société d'apartheid deviendra récurrent et de plus en plus radical dans ses déclarations au cours des années 80.

L'interview est reprise et reformulée dans la même revue quelques semaines plus tard, reprenant les principaux points abordés : le statut des Noirs en Afrique du Sud, leurs questionnements théologiques (ils se demandent « *s'ils sont vraiment des enfants de Dieu*⁸⁰⁶ »), le rôle des Eglises dont la présence « *se justifie par le fait qu'elle entretient l'espoir*⁸⁰⁷ » et la question de la souffrance vécue comme étant le sort inévitable du chrétien.

C'est encore une fois *Le christianisme au XXème siècle* qui répercute les propos de Desmond Tutu, reproduisant plusieurs extraits d'un exposé que le président du SACC a adressé aux étudiants de l'université du Natal sur le thème, « *la réalité sud-africaine*⁸⁰⁸ ». Exposant les réalités de l'apartheid et des effets sur la population noire (apartheid mesquin, sentiment d'appartenir à une race inférieure...), Desmond Tutu, alarmiste, informe que l'Afrique du Sud est engagée « *dans un début de guerre civile* ». Refusant le terme de « terroriste » accolé aux militants de l'ANC, il rappelle que la lutte du mouvement est avant tout celle visant à l'instauration d'une Afrique du Sud démocratique et multi- raciale. L'homme d'Eglise admet cependant qu'il est possible de ne pas être d'accord avec certaines méthodes employées, comme celle du recours à la violence.

Desmond Tutu n'apparaît plus ici comme un seul « informateur » de la situation puisqu'il propose des solutions concrètes pour le changement, solutions internes au pays, mais aussi venant de la communauté internationale, prônant l'arrêt des investissements étrangers en Afrique du Sud. D'un point de vue interne, les demandes sont claires :

« *Le changement que nous voulons est celui qui aborde la question fondamentale du partage du pouvoir politique, ce pouvoir qui est la clé de tous les autres : économique, social, juridique...*⁸⁰⁹ ».

Le christianisme au XXème siècle indique dans une introduction que la déclaration est également reproduite dans *SOEPI*. Le journal réformé français le reprend donc, sans

⁸⁰⁵ *Ibid.*

⁸⁰⁶ « Desmond Tutu parle : Afrique du Sud, la liberté en marche », *Le christianisme au XXème siècle*, n°17, 24 avril 1978, p. 5.

⁸⁰⁷ *Ibid.*

⁸⁰⁸ « Une déclaration de l'évêque anglican Desmond Tutu : « nous ne nous contenterons pas de miettes » », *Le Christianisme au XXème siècle*, n°22, 1^{er} juin 1981.

⁸⁰⁹ *Ibid.*

commentaire, désireux de donner une tribune à une personnalité ecclésiastique dont le combat contre l'apartheid tend à s'affirmer.

3-4 L'appel à l'Occident

Jusqu'en 1981, la presse chrétienne française reproduit les principales déclarations de Desmond Tutu, sans forcément y apporter de commentaires. Le premier article « critique » sur la personnalité de l'homme d'Eglise paraît en juillet 1981 dans les *ICI*. L'article réagit à la confiscation du passeport de D. Tutu par le gouvernement, et à une campagne de menaces et de dénigrement menée contre lui⁸¹⁰. Après avoir donné quelques éléments biographiques, l'auteur de l'article répercute l'appel adressé par D. Tutu aux chrétiens d'Occident et rappelle les engagements demandés : citoyenneté pour tout, abolition du système des *Pass*, arrêt des déplacements forcés de population, système éducatif pour tous. Ces « *déclarations courageuses*⁸¹¹ » se font au sein du SACC où plusieurs débats naissent autour de thèmes tels ceux de la désobéissance à des lois injustes, l'objection de conscience, la violence⁸¹²... Défendant une certaine forme de désobéissance civique, Desmond Tutu déclare que « *si c'est un crime, nous sommes fiers de nous reconnaître coupable*⁸¹³ ».

Sous l'impulsion de Desmond Tutu, le SACC s'oriente nettement vers la voie de la justice sociale, cherchant des voies d'action possibles pour l'Eglise en s'attachant à mettre en valeur la non-violence. C'est à cette période que se dessine plus clairement la personnalité résistante et radicale de Desmond Tutu et qu'apparaissent les premières réactions face à la nature d'un tel engagement :

« Critiqué par certains pour son goût de la publicité, voire du « martyr », par d'autres pour un manque de cohérence politique, l'évêque Tutu n'en est pas moins une voix authentique de la population noire d'Afrique du Sud, une des seules qui puisse se faire entendre à l'intérieur comme à l'extérieur du pays⁸¹⁴ ».

⁸¹⁰ En effet, au début des années 80, le premier ministre Botha accusa le Conseil des Eglises de soutenir des groupes terroristes et de détourner des fonds récoltés. Le 7 août 1980, une conférence réunit des membres du gouvernement et le SACC. Le seul résultat de la conférence fut que Desmond Tutu récupéra son passeport (confisqué en mars 1980) au début de l'année 1981... Il lui fut de nouveau retiré quelques mois plus tard...

⁸¹¹ « Desmond Tutu : une voix authentique des Noirs d'Afrique du Sud », *ICI*, n°564, 15 juillet 1981, p. 39.

⁸¹² A partir de 1978, Desmond Tutu à la tête du SACC travailla pour encourager la désobéissance civique, l'objection de conscience, la célébration des mariages mixtes et l'assistance aux prisonniers et aux victimes de la répression. Diverses départements sont créés : « Justice et Réconciliation », « Mission et Evangélisation », « Aide des Eglises au développement », « Aide aux prisonniers politiques et à leurs familles »...

⁸¹³ Cité dans B. CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, op.cit., p. 103.

⁸¹⁴ « Desmond Tutu : une voix authentique des Noirs d'Afrique du Sud », *ICI*, 15 juillet 1981..

Sa voix, Desmond Tutu l'utilise pour adresser un message aux Eglises d'Europe et des Etats-Unis. Son « appel à l'aide » est reproduit dans la presse catholique comme dans la presse réformée en janvier 1982⁸¹⁵. Si le message émane du SACC, c'est bien la signature de Desmond Tutu qui apparaît au bas du message. La démarche entreprise est bien d'informer la communauté religieuse de la réalité du système et de ses effets et surtout de présenter les mesures à adopter pour un changement notable. Les mesures proposées restent les mêmes que celles exposées dans la déclaration de juillet 1981 : même citoyenneté pour tous, suppression des lois de l'apartheid, arrêt des déplacements de populations, même système éducatif pour tous. A la fin de son message, Desmond Tutu revient sur la campagne de dénigrement dont est victime le SACC, campagne qui vise à jeter le doute sur la gestion de certains fonds, laissant bien apparaître le fait que le Conseil des Eglises, par ses actions et déclarations, est bien dans le collimateur du gouvernement :

« Maintenant on lance contre nous de nouveaux bruits. Nous avons nommé une commission d'enquête. Le gouvernement en a nommé une autre. Nous n'avons rien à cacher. Nous n'avons pas peur. « Si Dieu est pour nous, qui peut être contre nous ? »⁸¹⁶».

Desmond Tutu bénéficie, déjà en 1982, d'une réelle audience à l'étranger, et plus particulièrement auprès des Eglises chrétiennes européennes. Ces déclarations sont entendues, ses prises de position sont connues et déjà qualifiées de courageuses. Si la presse réformée française a tendance à s'arrêter plus longuement sur sa personnalité, le prix Nobel de la Paix attribué à l'évêque en octobre 1984 entraînera une exposition médiatique bien plus importante et surtout une nouvelle tribune pour la question sud-africaine.

3-5 Prix Nobel de la paix, une nouvelle tribune

Le Prix Nobel de la Paix décerné à Desmond Tutu le 16 octobre 1984 fut le symbole de la reconnaissance par la communauté internationale du travail des Eglises effectué au sein du SACC. Cette reconnaissance venait à temps, le SACC subissant toujours, quelques mois avant l'attribution, les attaques du gouvernement. En août 1984, le bulletin *SOEPI* rapporte le refus de P.W. Botha de participer à une rencontre avec les Eglises membres du SACC, justifiant ainsi son refus :

⁸¹⁵ « Un message du Conseil des Eglises d'Afrique du Sud aux Eglises d'Europe et des Etats-Unis », *Le christianisme au XXème siècle*, 11 janvier 1982, p. 4.

« Appel aux Eglises d'Europe et des Etats-Unis », *ICI*, n°570, 15 janvier 1982, p. 56.

⁸¹⁶ « Un message... », *Le christianisme au XXème siècle, op.cit* (1982).

« Lorsqu'il y aura des preuves que les Eglises du SACC quittent le terrain de la politique et se consacrent à nouveau à des choses spirituelles, alors et seulement alors, moi-même et les membres de mon cabinet, nous serons disposés à rencontrer les dirigeants ecclésiastiques concernés⁸¹⁷ ».

L'antagonisme existant entre le SACC et le gouvernement de Pretoria reste donc important. En ce sens, il est clair que le choix de Desmond Tutu comme lauréat du prix Nobel ait été également la marque d'une désapprobation de la politique gouvernementale par la communauté internationale.

Desmond Tutu occupe déjà les colonnes des *ARM* quelques jours avant que ne lui soit décerné le prix, même si les faits relatés datent de plusieurs semaines⁸¹⁸ : le journaliste rend compte de sa rencontre avec le président du SACC alors qu'il effectue une tournée en Europe afin d'informer de la situation sud-africaine au lendemain de l'échec des scrutins visant à l'établissement d'une nouvelle constitution (parlement tricaméral). Sa tournée a également comme but de contrecarrer l'impact de la visite du premier ministre Vorster, reçu par plusieurs puissances occidentales, et notamment par le Vatican⁸¹⁹. En réaction à ce qui lui apparaît comme un soutien implicite de l'Europe à la politique menée en Afrique du Sud, Desmond Tutu réclame que l'Occident prenne des mesures sérieuses contre l'apartheid. La plus sérieuse serait la fin des investissements étrangers.

La Croix réagit à l'attribution du prix Nobel en qualifiant cette attribution de « *camouflet à la politique de l'apartheid*⁸²⁰ ». Dominique Quinio fait une courte biographie de D.Tutu en insistant sur ses prises de position et l'accusation qui lui est faite de « *favoriser la subversion et d'entretenir un climat révolutionnaire*⁸²¹ ». La résonance politique d'un tel prix est donc bien comprise :

« Pour le gouvernement, bafoué à la face du monde, et pour ceux qui luttent par tous les moyens contre l'apartheid⁸²² ».

L'occasion est bonne pour informer les lecteurs de la répression que subissent aussi les hommes d'Eglise : M.Mkhatschwa qui a passé 4 mois en prison et bien sûr Desmond Tutu, privé de son passeport, tous les deux étant accusés d'activités subversives :

⁸¹⁷ « Botha refuse de rencontrer les représentants d'Eglises », *SOEPI*, n°30, 31 août 1984, p. 10.

⁸¹⁸ « Desmond Tutu : un évêque contre l'apartheid », *ARM*, n°16, 15 octobre 1984, pp. 11-14.

⁸¹⁹ « La visite du premier ministre de l'Afrique du Sud » (1984), *La documentation catholique, op.cit.* Concernant la visite de J.Vorster au pape, D.Tutu se prononça « *en désaccord avec le principe même de l'audience* » in « Le premier ministre reçu par le pape » (1984), *ARM, op.cit.*, p. 19.

⁸²⁰ Dominique QUINIO, « Le Nobel de la paix à Desmond Tutu », *La Croix*, 17 octobre 1984, 1^{ère} page et p. 9.

⁸²¹ *Ibid.*

⁸²² Dominique QUINIO, « Un « Nobel » très politique », *La Croix*, 18 octobre 1984, p. 2.

« C'est un crime d'être chrétien en Afrique du Sud. Nous soutenons les familles de détenus politiques, les détenus, les exclus. Partout ailleurs, on ferait notre éloge...⁸²³ ».

Dans le même article, Julia Ficatier profite du coup de projecteur donné sur l'Afrique du Sud pour revenir sur la situation des bantoustans, combat prioritaire pour les Eglises, et rapporte la mobilisation de Desmond Tutu et du SACC à ce sujet, « *appelant au mois d'août dernier à deux journées de jeûne et de prière à l'intention de tous ces hommes, femmes, enfants déplacés de force, soit des centaines de milliers de personnes* ⁸²⁴ ».

La presse réformée rend bien sûr également compte de l'attribution du prix Nobel : le 20 octobre 1984, un court article, une large photo de Desmond Tutu, et un titre (« *Prix Nobel pour des Noirs inconnus*⁸²⁵ ») rendent compte en première page de l'information. Le prix rend hommage aux chrétiens non-violents, « *à l'heure où la violence ne demande qu'à se rallumer ici et là*⁸²⁶ ».

Deux mois après l'attribution du prix Nobel, Bruno Chenu revient, dans *La Croix*, sur l'événement qui représente aussi la consécration de la théologie noire qu'incarne bien Desmond Tutu : Eglise du côté des opprimés, valorisation de l'identité noire, pastorale pratique pour une meilleure justice sociale...

« *Provocante cette théologie noire ? Elle semble l'être sur place puisque le gouvernement sud-africain la traite d'idéologie révolutionnaire à la solde du communisme internationale. Plus justement elle manifeste le réveil prophétique de chrétiens et d'Eglises qui se mettent en travers de l'injustice*⁸²⁷ ».

Le « *combat obstiné et courageux pour la justice*⁸²⁸ » mené par Desmond Tutu est également cité par Jacques Maury, président de la Fédération Protestante de France qui déclare dans *SOEPI* que le prix salue un « *serviteur inlassable du Christ* » représentant devant le monde « *les millions de victimes dont il est inconditionnellement solidaire*⁸²⁹ ». Desmond Tutu ayant eu des liens étroits avec le COE, il n'est pas étonnant que son prix Nobel occupe plusieurs lignes dans le bulletin *SOEPI*. Le 16 novembre 1984, c'est une interview de 3 pages qui est reproduite dans *SOEPI*, entretien qui permet à Desmond Tutu de parler de l'aide du COE à travers le Programme de lutte contre le racisme (PLR) :

⁸²³ *Ibid.*

⁸²⁴ Julia FICATIER, « La bataille contre les bantoustans », *La Croix*, 18 octobre 1984, p. 3.

⁸²⁵ « Prix Nobel pour des Noirs inconnus », *Réforme*, n°2062, 20 octobre 1984, 1^{ère} page.

⁸²⁶ *Ibid.*

⁸²⁷ Bruno CHENU, « Le sacre de la théologie noire », *La Croix*, 21 décembre 1984, p. 11.

⁸²⁸ « Remise du prix Nobel de la paix à Desmond Tutu : déclaration du secrétaire général intérimaire du COE », *SOEPI*, n°36, 19 octobre 1984, p. 2.

⁸²⁹ *Ibid.*

« [Le COE] a toujours appelé les Eglises et les chrétiens à conserver une égale attention aux questions de la justice et de la paix [...]. Nous sommes reconnaissants de l'existence du PLR et de tout ce qu'il a fait pour donner à cette question la place qu'elle mérite au centre des préoccupations du monde⁸³⁰ ».

Les observateurs chrétiens français comprennent bien que le prix Nobel attribué à Desmond Tutu, à une époque où l'Afrique du Sud traverse une période de troubles et d'émeutes, revêt un sens symbolique profond et est un signe de reconnaissance évident. Il est un camouflet à la politique d'apartheid mais d'un point de vue religieux et spirituel, il apparaît comme une reconnaissance et une approbation du combat des Eglises dans une lutte au caractère politique et social.

3-6 Les questions de la violence et des sanctions économiques

La voix de Desmond Tutu commence à être régulièrement répercutée dans la presse chrétienne française au milieu des années 80, alors que l'Afrique du Sud connaît une phase de répression et de violences intenses. Plusieurs observateurs voient le pays sombrer, pensant qu'il est arrivé à un point de non-retour. Le recours à la violence des populations opprimées devient un thème abordé par les acteurs de la lutte en Afrique du Sud. La position de Desmond Tutu au sujet du recours à la violence est légitimement rapportée :

« Que des gens raisonnables s'assoient à la table des négociations et élaborent ensemble notre objectif. C'est une possibilité et c'est ce à quoi nous travaillons. La seconde, c'est un accroissement de la violence et l'escalade de la lutte armée, beaucoup de victimes et pour finir, un bain de sang. C'est ce que nous essayons d'éviter [...] ⁸³¹ ».

Certains pensèrent que par de telles déclarations, Desmond Tutu légitimait le recours à la violence. Ce ne fut pas le cas. Il chercha plutôt à comprendre les raisons d'une telle violence perçue comme le signe d'une réelle exaspération de la population noire devant une répression de plus en plus intense. Autrement dit, c'est bien l'apartheid qui conduit les populations opprimées à agir de la sorte :

« C'est la politique d'apartheid qui est à la base de tout. Ce sont les atteintes élémentaires aux droits de l'homme, le mépris de l'autre, qu'il fallait et qu'il faut partout et clairement condamner. C'est la racine même du mal ⁸³² ».

⁸³⁰ « Interview du nouveau prix Nobel de la paix Desmond Tutu », *SOEPI*, n°38, 16 novembre 1984, p. 12.

⁸³¹ « Interview du nouveau prix Nobel... », *op.cit.*, p. 14.

⁸³² Noël COPIN, « Violence sur l'Afrique du Sud », *op.cit.*

Durant l'été 1985, au cœur des violences, Desmond Tutu est auprès des victimes de la répression mise en place en vertu de l'état d'urgence. Une photo publiée dans *La Croix* le 25 juillet 1985 le montre appelant au calme une foule rassemblée (sans doute au cours de funérailles)⁸³³.

Le 4 avril 1986, *La Croix* reproduit les propos de Desmond Tutu recueillis par la correspondante du journal à Johannesburg, Anne Mengos. Interrogé sur sa position à l'égard de la violence, Desmond Tutu explique la complexité d'un tel recours, déclarant le comprendre :

« J'ai toujours déclaré que j'étais opposé à la violence, une méthode qui ne peut que nous discréditer. Mais arrive un stade où elle peut se justifier, en tant qu'ultime manière de se débarrasser d'un gouvernement injuste. Je ne sais pas encore si nous avons atteint cette étape. Peut-être en sommes-nous très proches ?⁸³⁴ ».

Si la condamnation du principe du recours à la violence est claire et sans ambages, les circonstances concrètes peuvent en justifier le recours. De telles déclarations venant d'un homme d'Eglise, et à fortiori récent prix Nobel de la paix, aurait pu susciter des critiques de la part des observateurs chrétiens. Cela ne fut pas le cas. Ces déclarations extrêmes ont eu plutôt comme effet de faire prendre conscience que la situation était devenue si dramatique qu'elle demandait des positionnements extrêmes de la part d'hommes d'Eglise.

En septembre 1989, alors que l'Afrique du Sud voit l'apartheid s'assouplir, Desmond Tutu affirme de nouveau dans *La Croix*⁸³⁵ ses positions vis-à-vis de la violence dont le recours sera inévitable lorsque la patience des populations opprimées sera à bout. Malgré tout, Desmond Tutu réaffirme que seule la voie de la non-violence est à suivre, tout en se demandant jusqu'à quand une telle ligne de conduite sera possible...

En tant que président du SACC, Desmond Tutu va adresser plusieurs appels aux Eglises d'Europe et des Etats-Unis. Le 31 mai 1985, il est de passage à Paris, au siège de la Fédération Protestante de France et pour participer au carrefour international des Libertés et Droits de l'homme. *Réforme* rend compte de la décision prise par le gouvernement français⁸³⁶ alors que Desmond Tutu est à Paris :

⁸³³ « Huit nouvelles victimes noires sud-africaines », *op.cit.*

⁸³⁴ « Une interview du prix Nobel de la Paix : Desmond Tutu en appelle au monde », *La Croix*, 4 avril 1986, p2.

⁸³⁵ « Afrique du Sud : les exigences de Mgr Tutu », *La Croix*, 14 septembre 1989, p. 4.

⁸³⁶ En juillet 85, le gouvernement français déposa un projet de résolution devant le conseil de sécurité, demandant notamment la suspension de tout nouvel investissement en Afrique du Sud, l'interdiction de tout nouveau contrat dans le nucléaire et l'interdiction de vente de matériel informatique pouvant servir à des fins policières ou militaires. Voir « Les sanctions économiques annoncées par L.Fabius... », *La Croix*, *op.cit.*

« En menaçant d'arrêter les investissements français en Afrique du Sud si « dans un délai raisonnable de 18 mois à 2 ans des mesures réelles n'étaient pas prises par Pretoria pour défaire le régime de l'apartheid », le gouvernement français est allé dans le sens des injonctions du prix Nobel ⁸³⁷ ».

Inlassablement, Desmond Tutu informe l'Occident de la profonde immoralité du système et tente de convaincre du bien fondé des sanctions économiques. Il est décrit par Ariane Bonzon comme un « *petit homme au regard vif, tour à tour drôle et intransigeant, ne ménage pas sa peine ni son bâton de pèlerin* ⁸³⁸ ».

Les sanctions économiques sont donc bien un moyen susceptible de pouvoir apporter un changement durable à la situation devenue dramatique. L'exposition médiatique de Desmond Tutu au lendemain de l'attribution de son prix Nobel lui permettra toujours et encore de défendre les sanctions, en usant parfois d'un ton alarmiste et culpabilisant :

« Nous avons encore une dernière chance de parvenir à un mode de règlement pacifique : que la communauté internationale fasse pression sur le gouvernement sud-africain sur le plan politique, sur le plan diplomatique mais avant tout sur le plan économique. Si cela échoue ou si cela n'a pas lieu, la lutte finale est imminente ⁸³⁹ ».

Desmond Tutu devient « l'homme » des sanctions et son engagement à ce sujet suscitera des réactions du côté du gouvernement. *La Croix* reproduit ainsi la réplique du régime sud-africain, ce dernier jugeant que le prélat « ne dispose d'aucun mandat pour lancer pareilles initiatives » et que « les sanctions seraient particulièrement désastreuses pour les Noirs et pour les pays voisins mais pas pour l'évêque de Johannesburg ⁸⁴⁰ ». Un argument que Desmond Tutu entendait si souvent qu'il avait coutume de répondre de manière cinglante :

« N'écoutez pas la vieille histoire selon laquelle les noirs vont souffrir, ils souffrent déjà ⁸⁴¹ ».

Le gouvernement sud-africain réagit donc avec violence à un engagement qu'il estime être inadapté pour un homme d'Eglise... Desmond Tutu n'en aura cure et aura tendance à affirmer avec toujours plus de force que son rôle est bien la défense des lois de l'Évangile et la condamnation d'un système qui nie ce principe fondamental.

⁸³⁷ Ariane BONZON, « Desmond Tutu, un « travailleur de Dieu » », *Réforme*, 8 juin 1985, p. 4.

⁸³⁸ *Ibid.*

⁸³⁹ « Interview du nouveau prix Nobel... », *SOEPI*, n°38, *op.cit.*, p. 14.

⁸⁴⁰ « Une interview du prix Nobel de la paix... » (1989), *op.cit.*

⁸⁴¹ « Desmond Tutu, un « travailleur de Dieu » », *Réforme*, *op.cit.*

3-7 Figure religieuse ou leader politique ?

« Selon le prix Nobel de la paix : « la situation est telle en Afrique du Sud que la plupart des déclarations religieuses ont en fait une teneur politique⁸⁴² ».

La question de la nature de l'engagement de Desmond Tutu est constamment abordée par les observateurs français qui se penchent sur la personnalité de l'homme d'Eglise. La citation ci-dessus permet de comprendre que pour lui, combat politique et combat religieux ont la même nature, à condition de comprendre le terme de « politique » comme au sens des affaires de la cité (du grec *politikos*, « de la cité »). A la question de Paskal Chelet lui demandant s'il se sent être plus leader politique que religieux, voici ce que Desmond Tutu répond :

« Et Moïse, qu'était-il ? Un leader religieux ou un leader politique ? Je n'ai pas de problème pour parler haut et fort de la justice et de la paix parce que c'est lié à ma croyance en Dieu. Si on lit la Bible, il est évident que l'on parle souvent de choses que l'on appelle aujourd'hui politiques ⁸⁴³».

Si l'engagement politique de plusieurs hommes d'Eglises est mal perçu et critiqué, c'est lorsque cette notion prend une teinte idéologie, et plus particulièrement marxiste.

Cet engagement devient encore plus épineux alors que Desmond Tutu se déclare soutenir ouvertement l'ANC, mouvement présenté par le gouvernement comme ayant des orientations « marxistes » :

« J'ai déjà souvent expliqué aux Blancs que je n'avais pas peur de l'épouvantail communiste brandi par les autorités. Je souffre aujourd'hui de l'apartheid, et je ne crains pas le régime (communiste) qui ne fait que représenter une menace pour les Blancs⁸⁴⁴ ».

Le soutien de Desmond Tutu à l'ANC est rappelé dans un article des *ARM* mais la précision est apportée que le soutien ne s'adresse pas à ses « méthodes marxistes⁸⁴⁵ ». Desmond Tutu rappelle ensuite que son action est similaire à celle des prophètes qui apportaient la parole de Dieu aux puissants, dans le but de la voir s'appliquer dans un contexte précis. Cette implication dans une société torturée, Mgr Tutu la réaffirmera en prônant à plusieurs reprises la désobéissance civile⁸⁴⁶.

La presse chrétienne française va donc retenir la personnalité dynamique et radicale de Desmond Tutu, s'affirmant avec toujours plus de vigueur dans la deuxième moitié des années

⁸⁴² « Une interview du prix Nobel de la paix... », *op.cit.*

⁸⁴³ « Afrique du Sud : les exigences de Mgr Tutu », *op.cit.*

⁸⁴⁴ « Une interview du prix Nobel de la paix... », *op.cit.*

⁸⁴⁵ « Royaume de Dieu ou royaume de l'apartheid ? », *ARM*, n°56, 15 mai 1988, p. 11.

⁸⁴⁶ Voir notamment « Afrique du Sud : Mgr Tutu pour la désobéissance civile », *ARM*, n°45, 15 mai 1987, p31.

80. Si l'homme d'Eglise apparaît dans la presse française alors qu'il adresse un message à la première personnalité politique du pays⁸⁴⁷, Desmond Tutu tente un nouveau dialogue avec le premier ministre P. Botha en juin 1986. « *La rencontre inattendue*⁸⁴⁸ » fait l'objet de plusieurs articles dans *La Croix*, d'autant plus qu'elle intervient 10 ans jour pour jour après les émeutes de Soweto. La rencontre a pour but de parler de l'état d'urgence qui vient d'être promulgué, réponse « *maladroite et brutale*⁸⁴⁹ » d'un gouvernement qui a perdu le contrôle de la situation. A l'issue de la rencontre, l'archevêque déclare que l'entretien a été « *amical*⁸⁵⁰ » mais qu'il n'est « *ni plus ni moins optimiste qu'au début de l'entretien*⁸⁵¹ ». Le dialogue paraît bien vain dans une Afrique du Sud enchaînée...

3-8 Une présence dans la répression et au moment de la libération

Desmond Tutu a été un orateur percutant, mobilisateur et présent lors d'interventions au caractère fortement symbolique. Quelques jours après sa rencontre avec P.Botha, il célèbre un office en plein air à Soweto, malgré l'interdiction de tout rassemblement⁸⁵²... Le journal *La Croix* rapporte son propos alarmiste et percutant : « *ils croient qu'ils vont mourir et cela leur est égal*⁸⁵³ ».

En juin 1988, le journal *Réforme* rapporte l'initiative du SACC de deux journées de réunion (les 30 et 31 mai) dans le but de réfléchir aux moyens de lutte contre l'apartheid. Parmi les participants, Allan Boesak (président de l'ARM), Frank Chikane (secrétaire général du SACC) et Desmond Tutu, « *chef de l'Eglise anglicane d'Afrique australe, prix Nobel de la Paix [...], petit homme aux cheveux argentés, habillé de fushia [qui] n'a pas son pareil pour faire rire ou danser une foule de fidèles*⁸⁵⁴ ». Cette description d'un personnage jovial et débonnaire peut paraître quelque peu « légère » face à une réalité dramatique et ne donne qu'une vision que partielle du personnage. La photo qui accompagne l'article montre Desmond Tutu portant la croix du Christ, rappelant la souffrance d'un peuple identique à celle vécue par le Christ lors de sa passion.

⁸⁴⁷ « Lettre ouverte de l'évêque anglican Desmond Tutu à M.Vorster », *op.cit.*

⁸⁴⁸ Noël DARBROZ, « Tutu chez P.Botha : la rencontre inattendue », *La Croix*, 14 juin 1986, 1^{ère} page.

⁸⁴⁹ « Tutu chez Botha... », *op.cit.*

⁸⁵⁰ *Ibid.*

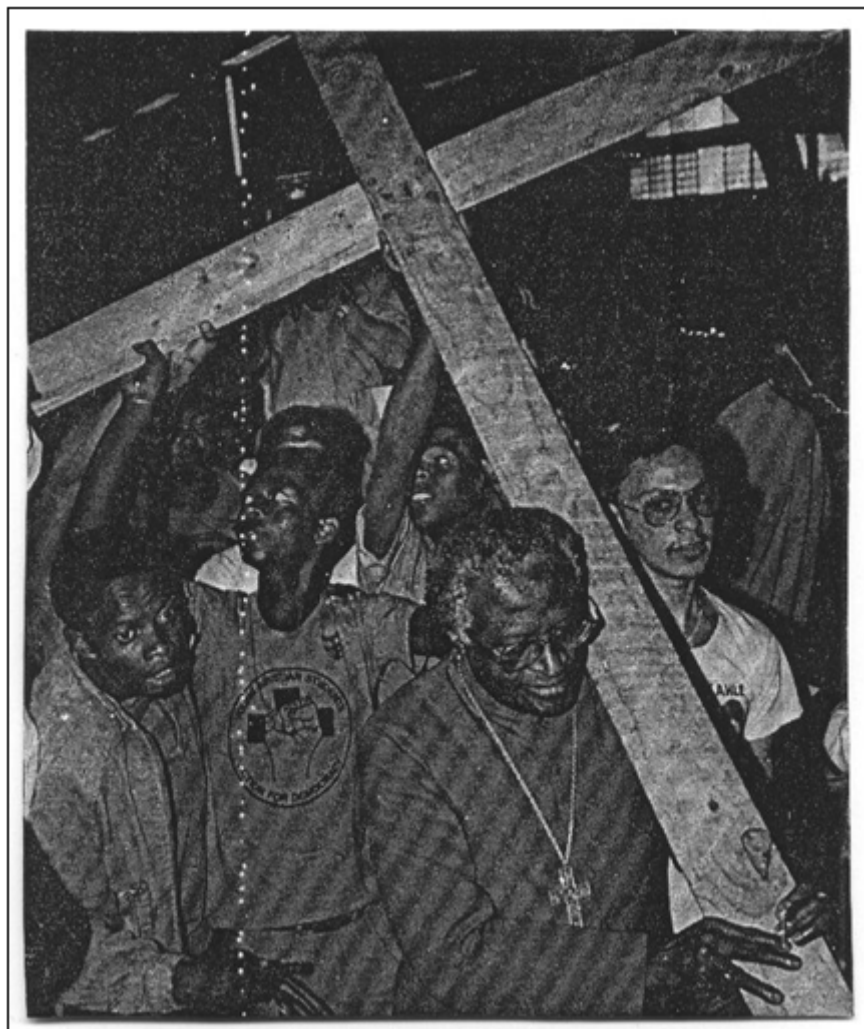
⁸⁵¹ « La rencontre inattendue », *La Croix*, 15-16 juin 1986, p. 18.

⁸⁵² Yves PITETTE, « La psychose de Soweto », *La Croix*, 17 juin 1986, p. 4.

⁸⁵³ Noël DARBROZ, « Soweto, dix ans après », *La Croix*, *op.cit.*

⁸⁵⁴ Julia RIMBAUD, « Des Eglises en première ligne », *Réforme*, 11 juin 1988, p. 3.

Photo 9 : Desmond Tutu, le 31 mai 1988, dans l'église catholique de Soweto



Source : *Réforme*, 11 juin 1988

Un article de *Réforme* est consacré entièrement à la vigueur de la lutte des Eglises à une époque (1988) où la répression a touché tous les autres mouvements de contestation. Il apparaît clairement que la tâche est difficile et que le rassemblement au Cap de 150 leaders religieux le 1^{er} mars 1988 avec Mgr Tutu et A.Boesak en tête, risque de marquer « *le début d'une véritable épreuve de force entre les Eglises et l'Etat*⁸⁵⁵ ». Illustrant son propos, Marianne Cornevin rappelle les injures prononcées par le président Botha à l'encontre du SACC et la destruction de ses locaux de Johannesburg en août. Le prix pour la lutte est donc cher à payer...

⁸⁵⁵ Marianne CORNEVIN, « Les Eglises en première ligne dans la lutte anti-apartheid », *Réforme*, 16 septembre 1989.

En 1989, la donne a changé en Afrique du Sud. Alors que le président De Klerk agit avec une grande prudence pour sortir le pays du régime d'apartheid, des affrontements touchent toute l'Afrique du Sud. Si une nouvelle constitution est annoncée, ses contours sont dressés avec beaucoup de flou. Desmond Tutu sera présent lors de cette période de transition. Si le ton est encore fort alarmiste en septembre 1989 (« nous sommes au bord de la catastrophe⁸⁵⁶ »), il n'en est plus de même quelques jours plus tard, alors que pour la première fois, les manifestations multiraciales sont autorisées à Cape Town et à Johannesburg. Desmond Tutu est en tête de la manifestation au Cap, en compagnie d'Alan Boesak, alors que le drapeau de l'ANC flotte sur le devant de la mairie. *La Croix*⁸⁵⁷ publie une photo de Desmond Tutu, à l'air victorieux, donnant au gouvernement un délai de 6 à 8 mois pour le démantèlement total de l'apartheid.

Desmond Tutu est un cas exceptionnel dans des Eglises où il est rare de voir un homme noir atteindre de hautes fonctions hiérarchiques... Curieusement, cette conséquence de l'apartheid n'est pratiquement pas rappelée par la presse chrétienne, presse qui se donne rarement la peine de préciser que le clergé des Eglises anglicanes ou catholiques reste à majorité blanche. La couleur de Desmond Tutu ne rentre donc pas en compte dans l'intérêt que les observateurs étrangers portent à son parcours et à sa personnalité. Lorsqu'il devient président du SACC en 1978, il donne une nouvelle orientation au Conseil sud-africain des Eglises, organisant la résistance, mettant en place une série de programmes et d'actions tous destinés à apporter des solutions et des aides concrètes aux populations opprimées. Le prix Nobel de la paix décerné à Desmond Tutu sera le prix de la reconnaissance mais aussi l'hommage d'une communauté internationale à un homme d'Eglise impliqué dans la société, aux actions courageuses et aux déclarations percutantes et sensibles. Lors de son discours prononcé au siège du SACC alors qu'il venait d'apprendre qu'il avait reçu le prix Nobel, Mgr Tutu se compara à un pion issu d'un peuple dont le nez est frotté chaque jour dans la poussière. Il dédia son prix à toutes les victimes quotidiennes du système. Les années qui suivront, Desmond Tutu rappellera sans cesse les vexations quotidiennes, l'exaspération du peuple noir, la violence perverse d'un système. C'est ce discours que répercutera la presse chrétienne française. Plusieurs articles parus dans la presse française se contentent de reproduire les déclarations ou les interviews de Desmond Tutu et ne commentent pas les prises de position radicales concernant l'appel aux

⁸⁵⁶ Paskal CHELET, « Le Cap compte ses morts », *La Croix*, 9 septembre 1989, p. 5.

⁸⁵⁷ « Le Cap : Noirs et Blancs bras dessus, bras dessous au cœur de la ville », *La Croix*, 15 septembre 1989, 1^{ère} page.

Voir aussi Une première en Afrique du Sud : des marches anti-apartheid officiellement autorisées », *ARM*, n°71, 15 octobre 1989, p. 8.

sanctions économiques, le recours à la violence, le soutien à l'ANC... La personnalité de Desmond Tutu, homme d'Eglise auréolé d'un prix Nobel, est l'une des plus présentes dans la presse chrétienne française. Il parvint, grâce à un discours simple et sensible, à porter la question de l'Afrique du Sud sur le devant de la scène internationale.

D'autres personnalités émergèrent au sein des Eglises, faisant front dans une lutte de nature fortement œcuménique. Le parcours de deux d'entre elles, celle de Beyers Naudé et celle d'Allan Boesak ont suscité l'intérêt de la France, ses personnalités démontrant qu'une prise de conscience et une mobilisation anti-apartheid sont possibles chez les Afrikaners blancs.

4 Les engagements de Beyers Naudé et d'Allan Boesak : la preuve qu'une prise de conscience au sein des Eglises réformées hollandaises

Alors que Desmond Tutu est devenu dans la presse française le symbole d'une résistance noire au sein des Eglises chrétiennes, les parcours de Beyers Naudé et d'Allan Boesak, bien que différents, ont été, pour les observateurs français, les signes rassurants qu'une prise de conscience était possible au sein des Eglises réformées hollandaises. La presse chrétienne française s'est ainsi penchée sur leurs parcours. Comme ce fut le cas pour Desmond Tutu, elle a retenu aussi, en rapportant les mesures répressives prises à leur encontre, que ces deux témoins ont payé cher le prix de leur contestation et de leur engagement.

4-1 Beyers Naudé, « tombé sur le chemin de Damas »...

[Beyers Naudé, « tombé sur le chemin de Damas⁸⁵⁸ »...]

En décembre 1960, Beyers Naudé participe, en tant que pasteur et modérateur de la NGK du Transvaal, à la conférence de Cottesloe organisée par le COE. Cependant, ce n'est pas avant la fin des années 70 que la presse chrétienne française va se pencher sur la biographie d'un homme tournant le dos à sa communauté et à son Eglise pour s'engager dans une lutte contre le système d'apartheid et sa justification biblique.

Joseph Limagne, dans les *ICI*, dresse la biographie de Beyers Naudé et met en évidence le contexte culturel et religieux dans lequel ce dernier a grandi :

⁸⁵⁸ Ariane BONZON, « Beyers Naudé, un Blanc parmi les Noirs », *Réforme*, n°2121, 7 décembre 1985, p. 3.

« Beyers Naudé vient de loin. Fils d'un pasteur de l'Eglise réformée hollandaise (NGK), c'est un Afrikaner pure souche. Etudiant à l'université de Stellenbosch, il a jadis milité avec ferveur pour que l'Afrikaans soit reconnu comme langue officielle [...]. Devenu pasteur à son tour en 1940, il accédera à la haute fonction de président du synode du Transvaal méridional⁸⁵⁹ ».

Le christianisme au XXème siècle consacre 2 articles à Beyers Naudé alors qu'il prend la succession de Desmond Tutu à la tête du SACC⁸⁶⁰. Le journal *Réforme* s'arrête, lui aussi, sur son itinéraire, le présentant comme « un blanc parmi les Noirs⁸⁶¹ ». Les 2 organes de presse s'arrêtent ainsi sur la prise de conscience d'un homme au sein d'une communauté blanche favorable à l'apartheid. Ils retiennent ainsi l'enfance de Beyers Naudé auprès d'un père membre du *Broerderbond* et son évolution dans un milieu conservateur. Il devient pasteur de la NGK en 1940, s'initie lui-même au contact de la société secrète dont faisait partie son père. Sa prise de conscience trouve son aboutissement à la suite de la conférence de Cottesloe :

« C'est alors que Beyers Naudé choisit son camp et s'engage dans la résistance à l'apartheid par le biais de la revue mensuelle **Pro Veritate**, et crée l'institut chrétien d'Afrique australe dont il devient le directeur au prix de sa rédaction du rôle des pasteurs de la NGK⁸⁶² ».

La prise de conscience de Beyers Naudé s'effectue dès la fin de la conférence de Cottesloe⁸⁶³. Autour du pasteur, de petits groupes de chrétiens de différentes confessions se réunissent pour poursuivre la réflexion née durant Cottesloe et chercher une réponse au problème racial dans l'Evangile au problème racial⁸⁶⁴. Beyers Naudé et le groupe formé autour de lui fondent, en mars 1962 le mensuel œcuménique *Pro Veritate* puis en août 1963, est créé l'Institut chrétien d'Afrique d'australe (*Christian Insitute*). L'institut naît de la volonté de mettre en évidence le ministère « prophétique » que doivent endosser les Eglises en mettant en évidence les implications sociales de la foi chrétienne. Aux yeux d'Ariane Bonzon (*Réforme*), cette création marque un engagement clair de Beyers Naudé dans la résistance. Il devient ainsi « l'une des rares voix blanches crédibles parmi les militants noirs⁸⁶⁵ ». La création de

⁸⁵⁹ Joseph LIMAGNE, « Afrique du Sud : le racisme aux abois » (1977), *op.cit.*, p. 42.

⁸⁶⁰ « Beyers Naudé : quand un nationaliste afrikaner ouvre les yeux », *Le christianisme au XXème siècle*, n°18, 6 mai 1985, p. 16.

« Beyers Naudé », *Le christianisme au XXème siècle*, n°19, 13 mai 1985, p. 12.

⁸⁶¹ « Beyers Naudé : un Blanc parmi les Noirs » (1985), *op.cit.*

⁸⁶² *Ibid.*

⁸⁶³ Rappelons-le, la conférence de Cottesloe organisée par le COE réunit les 8 Eglises protestantes sud-africaines membres du Conseil. A son issue, la NGK (après le rappel à l'ordre du 1^{er} ministre Verwoerd) refusa le rapport final condamnant la ségrégation et quitta le COE.

⁸⁶⁴ 11 pasteurs et professeurs de théologie afrikaner désirant réagir au système et à sa justification biblique, avaient déjà formé après Cottesloe un groupe déterminé à transcender les barrières raciales et réfléchir à la nature du système pour mieux le démonter. En décembre 1960, ils font paraître un recueil d'articles dénonçant la discrimination raciale au nom de l'Evangile sous le titre « Delayed Action » (« une action qui a trop tardé »).

⁸⁶⁵ « Beyers Naudé : un Blanc parmi les Noirs » (1985), *op.cit.*

l'Institut chrétien marque ainsi une rupture radicale avec le milieu afrikaner et surtout le rejet d'une théologie d'Eglise justifiant le développement séparé.

L'engagement de Beyers Naudé, le travail de l'Institut chrétien⁸⁶⁶

Les observateurs chrétiens français vont faire assez peu référence au travail de l'Institut chrétien avant la fin des années 70 alors que la répression s'abat massivement sur lui. En 1974, *Réforme* reproduit 2 articles écrits par Ivor Shapiro, journaliste indépendant et responsable du centre d'information de l'Institut chrétien, présenté alors comme « *un organisme multiracial inter-ecclésiastique luttant, de l'intérieur, contre l'apartheid*⁸⁶⁷ ». Ivor Shapiro commente l'apparition dans le champ politique d'une aile « réformiste », les *verligtes*⁸⁶⁸, tout en précisant bien que le véritable changement interviendra lorsque la communauté blanche accepta de négocier une redistribution du pouvoir. L'article est donc clairement une analyse de la situation politique sud-africaine. En juillet de la même année, toujours dans *Réforme*, Ivor Shapiro dresse un nouveau tableau de la situation alors que plusieurs pays limitrophes à l'Afrique du Sud connaissent eux-mêmes des changements politiques (Mozambique, Angola...), constituant ainsi une nouvelle menace pour l'Afrique du Sud. Si Ivor Shapiro est incapable de dire quelle sera la suite des événements, il est bien conscient que « *quelque chose doit se passer*⁸⁶⁹ ». Il peut paraître assez étonnant que *Réforme* reproduise en totalité (soit une page entière pour chaque article) les réflexions d'un membre de l'Institut chrétien sur la politique interne du pays. Les 2 articles publiés dans *Réforme* n'ont pas forcément été écrits pour le journal français (spécifiquement) mais ont pu être proposés à plusieurs journaux de la presse étrangère⁸⁷⁰. Quoiqu'il en soit, il est clair que *Réforme*, en les éditant, démontre sa volonté de donner la parole à l'Institut chrétien.

⁸⁶⁶ Divers ouvrages ou articles en langue anglaise sont consacrés à l'Institut chrétien et à l'engagement de Beyers Naudé. Citons par exemple : Peter WALSH, « Mission in a Repressive Society : the christian institut of Southern Africa », *The Societies of Southern Africa in the 19th and 20th Centuries*, vol 12, University of London: Institute of Commonwealth Studies, 1981.

Charles VILLA-VICENCIO: « *A life of resistance and hope* » in *Resistance and hope: South African essays in honour of Beyers Naudé*, Cape Town and Johannesburg, ed David Philip, 1985, p. 3 à 13.

⁸⁶⁷ Ivor SHAPIRO, « Contre la tragédie : la voix des « illuminés » », *Réforme*, n°1521, 11 mai 1974.

⁸⁶⁸ A la mort d'Hendrik Verwoerd en 1966, c'est Johannes Vorster qui devient premier ministre. Un clivage se produit au sein du parti National entre les « *Verligtes* » (les « Eclairés » ou « illuminés ») dirigés par Vorster qui souhaitent aménager le système pour répondre aux pressions internationales, et les « *Verkramptes* » (les « crispés ») dont la volonté est de pousser la logique de l'apartheid jusqu'au bout, considérant que la suprématie afrikaner doit être maintenue, même au prix d'une isolation totale.

⁸⁶⁹ Ivor SHAPIRO, « Les lampions sont éteints, un système vacille », *Réforme*, n°1529, 6 juillet 1974

⁸⁷⁰ De plus, il semble qu'Ivor Shapiro ait été en quelque sorte le porte-parole à l'étranger de l'Institut chrétien puis un article du journal *La Croix* rapporte qu'il est en visite à Paris en mars 1975 afin d'informer des

Joseph Limagne, dans le dossier des *ICI* (avril 1977) consacré à l’Afrique du Sud, reproduit l’entretien qu’il a eu avec Beyers Naudé (qui sera banni par le gouvernement quelques mois plus tard), « *homme au visage énergique, marqué par la lassitude d’un combat de tous les instants*⁸⁷¹ ». Il l’interroge sur le rôle que doivent prendre les chrétiens en Afrique du Sud et particulièrement au sein de l’Institut chrétien :

« *Les chrétiens ont le devoir de s’identifier avec tous les opprimés, les victimes de l’injustice, de la discrimination, ceux à qui on refuse toute dignité humaine. Notre foi nous fait obligation de soutenir les aspirations légitimes des Noirs, d’aider à la lutte pour une vraie libération*⁸⁷² ».

Si d’un point de vue collectif l’Institut chrétien ne peut pas défendre le recours à la violence, Beyers Naudé précise cependant que le chrétien peut y recourir « *si, en conscience, il croit qu’il n’y a pas d’autre possibilité*⁸⁷³ ». Dans le reste de l’entretien, Beyers Naudé proposera d’autres formes de résistance possibles, qu’elles soient internes au pays ou d’initiatives internationales : désobéissance civile⁸⁷⁴, aide aux mouvements pour la promotion des Noirs, fin des investissements étrangers...

Dans son article du 13 mai 1985, *Le christianisme au XXème siècle* rapporte le lancement du « *Projet d’étude sur le christianisme dans la société d’apartheid* » (« *Study project on christianity in apartheid society* », en abrégé *Spro-cas*⁸⁷⁵), « *dont le but était de rechercher une solution chrétienne de substitution à l’apartheid dans les domaines de l’économie, de l’éducation, des affaires sociales et de la politique*⁸⁷⁶ ». Lancé en 1969, le projet n’est donc pas cité dans la presse chrétienne française avant le milieu des années 80. Il fut pourtant mené par plus de 150 personnes de seize confessions différentes, par des chrétiens (hommes d’Eglises, théologiens...) et des non-chrétiens (sociologues, économistes...), d’origines diverses (Afrikaners, Anglophones, Indiens, Métis). Leurs travaux aboutirent à la publication

affrontements existants entre les Eglises et le gouvernement. Voir « *Afrique du Sud : le racisme divise les Eglises* », *La Croix*, 2-3 mars 1975.

⁸⁷¹ Joseph Limagne, « *Afrique du Sud : le racisme aux abois* » (1977), *op.cit.*, p. 45.

⁸⁷² *Ibid.*, p. 46.

⁸⁷³ *Ibid.*

⁸⁷⁴ Se référant à la Bible (Actes 5,29), la désobéissance civile est ainsi prônée dans *Pro Veritate* le 15 juillet 1975 : « *Les chrétiens sont appelés à obéir à Dieu plutôt qu’aux hommes, même si cela implique la désobéissance aux autorités civiles, la résistance passive ou la violation des lois antichrétiennes* », in B.CHENU, « *Théologies chrétiennes des tiers-mondes* », *op.cit.*, p. 102.

⁸⁷⁵ La liste des publications *Spro Cas (I et II)* est reproduite dans Peter RANDALL, *A taste of power*, *Spro Cas*, 1973, p. 125 à 130.

⁸⁷⁶ « *Beyers Naudé* », *op.cit.*

de plusieurs rapports d'étude touchant aux problématiques socio-économiques engendrées par le système d'apartheid⁸⁷⁷.

Le but de l'Institut chrétien est donc de proposer des alternatives au système d'apartheid, alternatives proposées par des chrétiens impliqués dans la société et oeuvrant dans un esprit œcuménique et interracial. La solution doit résider dans la prise de conscience des opprimés eux-mêmes (rejoignant ainsi les thèses de la théologie noire) et la libération doit venir de leurs propres initiatives. Le problème fondamental reste ainsi le monopole des pouvoirs politiques et économiques détenu par la minorité blanche, population blanche guidée dans son attitude par des impératifs économiques et une peur irrationnelle des populations non-blanches susceptibles de leur enlever leur suprématie. D'après les membres du projet *Spro cas*, le changement ne pourra venir que des nouvelles forces naissantes au sein de la population noire : mouvement de la Conscience noire, développement du syndicalisme...

En août 1985, Anne-Marie Goguel dans *Réforme* reproduit quelques passages du « Manifeste » de l'Institut chrétien publié en 1974 :

« La réponse à Dieu doit être à la fois spirituelle et temporelle, s'exprimer à la fois sous une forme communautaire et sous une forme individuelle » et que « les chrétiens doivent chercher à établir une société dans laquelle la terre, la richesse et le pouvoir soient également accessibles à tous... Les chrétiens sont appelés à obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, même si cela implique la désobéissance aux autorités civiles, la résistance passive ou la violation des lois anti-chrétiennes, et même si les solutions qu'ils proposent sont impopulaires⁸⁷⁸ ».

L'orientation politique de l'Institut chrétien est donc retenue par Anne-Marie Goguel qui, se référant à ce manifeste, prône, elle aussi, une nécessaire conversion de tous les chrétiens pour un changement social. Beyers Naudé devient ainsi une « *voix prophétique*⁸⁷⁹ » pour tous ceux qui luttent contre l'apartheid et son option théologique un exemple pour des observateurs chrétiens français. En présentant le travail de l'Institut chrétien et son engagement en matière politique et sociale, il est clair qu'Anne-Marie Goguel tient à rendre hommage et à soutenir cette forme particulière de lutte des Eglises dans un contexte difficile. Ce contexte joua d'ailleurs sans doute un rôle important dans cet « hommage » d'Anne-Marie Goguel : la revue

⁸⁷⁷ Citons notamment *L'éducation au-delà de l'apartheid* (1971), *Vers le changement social* (1971), *Des alternatives politiques pour l'Afrique du Sud* (1972). Si l'Eglise catholique n'a pas directement participé au projet, Mgr Hurley y a participé à titre personnel, dans le cadre d'une conférence donnée à Johannesburg en 1973 dans le cadre de *Spro Cas II*, projet d'étude orienté vers les initiatives noires.

⁸⁷⁸ Anne-Marie GOGUEL, « Au-delà de la violence, le « saut de la foi » » (1985), *op.cit.*

⁸⁷⁹ *Ibid.*

de l'institut *Pro Veritate* est interdite depuis 1977 et Beyers Naudé a été assigné à résidence de 1977 à 1984.

Un institut victime de la répression

L'Institut chrétien entraîna une rupture concrète de Beyers Naudé avec l'Eglise réformée dont il était pasteur. En mars 1963, il abandonne ses fonctions de modérateur et démissionne du *Broederbond*. C'est donc un pasteur « *mis au ban de l'Eglise*⁸⁸⁰ » qui est présenté dans la presse. En octobre 1965, *Le christianisme au XXème siècle* rend compte des attaques menées contre Beyers Naudé et contre son Institut dans plusieurs articles du journal sud-africain le *Sunday times*⁸⁸¹. *Le christianisme au XXème siècle* revient également sur l'affaire en 1985, s'arrêtant sur ces articles dans lesquels Beyers Naudé « *divulgue des informations concrètes sur le Bond*⁸⁸² » :

« Les articles informent le public sur l'organisation qui réunit des dirigeants religieux, politiques, économiques et universitaires. L'affaire fait grand bruit. D'autres articles publiés à la fin des années 60 et dans les années 70 achèvent de détruire l'aspect mystique du Broederbond qui lance une campagne de diffamation contre Beyers Naudé⁸⁸³ ».

Ces attaques ne seront que le point de départ de plusieurs autres menées contre Beyers Naudé et son Institut⁸⁸⁴. Dans les années 70, elles viseront davantage à saper le travail de l'Institut et comme si son expulsion de l'Eglise n'était pas suffisante, Beyers Naudé devra supporter des attaques multiples dans la presse afrikaner, l'accusant de trahison vis-à-vis de sa communauté et de son Eglise⁸⁸⁵.

Comment les chrétiens français présentèrent-ils le travail de l'Institut chrétien ? Bertrand de Luze revient sur les activités de l'Institut chrétien dans *Réforme* en septembre 1975⁸⁸⁶ et s'attarde sur la nature de la répression qui s'est abattue sur l'Institut. En effet, en mai 1975, l'organisme est déclaré *affected organisation* par le gouvernement, décision qui le prive du

⁸⁸⁰ « Beyers Naudé, un Blanc parmi les Noirs » (1985), *op.cit.*, p. 42.

⁸⁸¹ « L'Eglise dans le monde », *Le christianisme au XXème siècle*, n°40, 28 octobre 1965, p. 532.

⁸⁸² « Beyers Naudé », *op.cit.*

⁸⁸³ *Ibid.*

⁸⁸⁴ En 1966, le synode de la NGK décidait d'entamer une action disciplinaire contre ceux de ses membres qui appartenaient à l'Institut chrétien.

⁸⁸⁵ Les *ICI*, en mai 1974, rapportent une information selon laquelle Beyers Naudé est déclaré par le tribunal de Pretoria coupable d'avoir refusé de comparaître devant une commission instituée par le gouvernement pour mener une enquête auprès de plusieurs organismes de lutte anti-apartheid. Voir « 15 jours d'actualités religieuses », *ICI*, n°456, 15 mai 1974, p. 25.

⁸⁸⁶ Bertrand DE LUZE, « Afrique du Sud : christianisme, politique et apartheid », *Réforme*, n°1592, 27 septembre 1975, p. 7 à 11.

droit de recevoir des subsides de l'étranger et du COE⁸⁸⁷. Cette décision est clairement d'ordre politique, puisque sans soutien de l'étranger (les Eglises d'Europe le finançaient en majorité), il était évident que l'Institut chrétien aurait du mal à subsister. Dans le dossier consacré à « *l'affaire de l'Institut chrétien*⁸⁸⁸ », Bertrand de Luze reproduit l'entretien qu'il a eu avec M. Burger, ambassadeur de l'Afrique du Sud en France, ce dernier donnant les raisons d'une telle mesure :

« *L'Institut chrétien [...] soutien l'idée d'un régime politique socialiste noir, il s'associe à des campagnes menées contre l'Afrique du Sud à l'extérieur. Il soutient une activité violente, ses ressources proviennent de l'étranger*⁸⁸⁹ ».

La répression vis-à-vis de l'institut chrétien semble donc entrer dans le cadre de la lutte contre tous les organismes susceptibles de véhiculer, de près ou de loin, des idées proches du communisme⁸⁹⁰. Bertrand de Luze répond par écrit aux propos de l'ambassadeur, précisant bien que l'Institut chrétien regroupe avant tout des Eglises désireuses de proposer un message de paix :

« *Il s'agit d'une attaque contre l'Eglise de Jésus-Christ. L'institut chrétien se bat pour la liberté en faveur de tous les hommes, tout comme l'Eglise [...]. L'Institut chrétien n'est pas l'instrument d'un groupe politique, il a cherché à traduire dans les faits ce qu'il estimait être l'obéissance à J.-C*⁸⁹¹ ».

Après la répression mise en place contre le travail de l'Institut, Bertrand de Luze trouve nécessaire de donner son avis face aux propos accusateurs de l'ambassadeur sud-africain.

La Croix informe ses lecteurs de la répression contre l'Institut, accusé « d'être trop lié au COE, de promouvoir un changement radical de la société d'apartheid, de favoriser la théologie noire, la conscience noire et le pouvoir noir⁸⁹² ».

La répression contre l'Institut chrétien va aboutir en 1977 à l'interdiction pure et simple de son journal *Pro Veritate* et à l'assignation à résidence de Beyers Naudé (il le restera jusqu'en 1984, année où il prendra la succession de Desmond Tutu à la tête du SACC jusqu'en 1987). Soucieux de donner la parole à un chrétien bâillonné, les observateurs chrétiens français

⁸⁸⁷ Concrètement, cette sanction gouvernementale infligée à l'Institut chrétien entraîna le gel en banque de toutes les sommes versées par les Eglises étrangères et le COE.

⁸⁸⁸ Bertrand DE LUZE, « Afrique du Sud : christianisme, politique... » (1975), *op.cit.*

⁸⁸⁹ *Ibid.*

⁸⁹⁰ Déjà en 1966, le « Conseil National contre le Communisme » animé par 3 pasteurs (dont J.D Vorster, frère du futur premier ministre) avait adressé plusieurs griefs à l'Institut, l'accusant notamment de causer la désunion du peuple afrikaner, de chercher à travailler en collaboration avec l'Eglise catholique (« *son ennemi de toujours* ») et de pratiquer des rencontres multiraciales alors que d'après les Ecritures saintes, les chrétiens doivent être organisés séparément... Ces critiques parurent dans le journal afrikaner conservateur *Die Kerkbode* en mars 1967.

⁸⁹¹ *Ibid.*

⁸⁹² « Répression à l'encontre de l'Institut chrétien », *La Croix*, 25 juillet 1975.

resteront attentifs, dans la deuxième moitié des années 80, aux déclarations d'un homme entrant littéralement en état de résistance.

Beyers Naudé, incarnation de la résistance

A partir de 1984, c'est souvent en tant que secrétaire général du SACC que la mobilisation de Beyers Naudé est mentionnée dans la presse chrétienne française. Ils apparaissent ainsi comme une nouvelle voix de la lutte non-violente « à la recherche d'un nouveau mode de cohabitation⁸⁹³ ». Si Beyers Naudé est présenté comme l'ancien fondateur de l'Institut chrétien, sa lutte à la tête du SACC est similaire à celle qui avait été celle de Desmond Tutu au même poste :

« Il ne s'agit pas simplement pour ces hommes d'épouser « la cause des Noirs » contre celle des Blancs mais de travailler à la libération de tous, au nom du Christ, et à l'instauration d'une société dans laquelle tous puissent également avoir accès à la terre, à l'instruction, au pouvoir⁸⁹⁴ ».

Le 9 juin 1986, *Le christianisme au XXème siècle* reproduit la déclaration du SACC à l'occasion de la commémoration des émeutes de Soweto. La déclaration est un appel à la prière certes, mais est surtout un fervent appel à tous les chrétiens pour une mobilisation nette du côté des opprimés. La déclaration prend ainsi une coloration nettement politique demandant par exemple de « prier Dieu avec ferveur et lui demander la destruction de ce régime odieux et l'avènement d'une société juste, multiraciale et démocratique, fondée sur la participation⁸⁹⁵ ». Alors que la violence augmente dans le pays, la déclaration du SACC est perçue comme « le cri d'un homme qui souffre, d'un chrétien qui reconnaît dans quelle impasse meurtrière son peuple est désormais engagé⁸⁹⁶ ». Beyers Naudé devient ainsi l'incarnation de la lutte des Eglises contre l'apartheid, qui subit personnellement la répression et qui continue à se positionner radicalement à la tête du SACC.

Beyers Naudé est ainsi un interlocuteur important pour les observateurs européens. Alors que les Eglises sud-africaines appellent les Eglises chrétiennes européennes à se mobiliser au moment de la commémoration des événements de Soweto, Beyers Naudé réitère les différents moyens d'actions possibles pour les Eglises étrangères. Son appel, reproduit dans les *ARM* le 15 juin 1986⁸⁹⁷, s'articule autour de deux points essentiels : la nécessité de s'informer auprès d'autres sources que la presse sud-africaine gouvernementale et celle d'exercer une pression

⁸⁹³ A.M GOGUEL, « Editorial », *Le christianisme au XXème siècle*, n°30, 26 août 1985, 1^{ère} page.

⁸⁹⁴ Anne-Marie GOGUEL, n°30, 26 août 1985, première page.

⁸⁹⁵ « Afrique du Sud : jeûne et prière », *Le christianisme au XXème siècle*, n°71, 9 juin 1986, p. 6.

⁸⁹⁶ *Ibid.*

⁸⁹⁷ Bertrand DE LUZE, « En Afrique du Sud, les chrétiens n'ont plus le choix » (1986), *op.cit.*, p18.

sur le gouvernement pour qu'il allège l'apartheid (sanctions économiques, désinvestissements...).

L'engagement de Beyers Naudé prend une nouvelle envergure alors que l'Afrique du Sud s'engage sur la voie des négociations. Quelques jours après la libération de Nelson Mandela, *Réforme* reproduit l'entretien que sa correspondante a eu avec Beyers Naudé. Le titre accrocheur témoigne de l'évolution de la prise de conscience de l'ancien pasteur afrikaner : « *J'accompagne l'ANC*⁸⁹⁸ ». Beyers Naudé précise bien dans son entretien qu'il n'est pas membre de l'ANC mais qu'il soutient le parti qui, pour lui, est loin d'être le parti extrémiste que la propagande gouvernementale s'est chargée de présenter :

*« C'est un mouvement politique qui souhaite un futur non racial et démocratique pour l'Afrique du Sud. Ses objectifs : des droits, des chances et des responsabilités égales pour tous, Blancs et Noirs »*⁸⁹⁹.

Si le programme de l'ANC rejoint celui pour lequel se battent les Eglises sud-africaines depuis de nombreuses années, Beyers Naudé se positionne plus radicalement d'un point de vue politique, déplorant l'interdiction faite au parti communiste d'exister. Si Beyers Naudé n'adhère pas au parti communiste, il s'attache à préciser que les Eglises ne doivent pas diaboliser le message du SACP (*South African Communist Party*) mais le transformer :

*« Les Eglises doivent comprendre que leur critique de l'injustice, de la discrimination et du racisme a été également celle du SACP [...]. L'Eglise doit bâtir une nouvelle approche de la liberté, de la justice, de la libération et de la réconciliation »*⁹⁰⁰.

D'après Beyers Naudé, la transition du pays vers la démocratie et l'avènement d'une société multiraciale se feront avec les Eglises. Pragmatique et bien conscient qu'un message évangélique non accompagné d'actes et d'engagements sera inutile, Beyers Naudé justifie ainsi son engagement auprès de l'ANC qui sera une force essentielle pour la transition, rappelant que des rapprochements avec les principaux mouvements de libération étaient déjà d'actualité alors qu'il était secrétaire général du SACC :

*« Enfin, c'est moi qui, en tant que secrétaire général du SACC ai initié des rencontres entre les Eglises, le PAC et l'ANC. J'ai souhaité mettre ma foi chrétienne à la disposition des objectifs de l'ANC »*⁹⁰¹.

⁸⁹⁸ Ariane BONZON, « Entretien avec Beyers Naudé : « j'accompagne l'ANC » », *Réforme*, n°2341, 24 février 1990, p. 12.

⁸⁹⁹ *Ibid.*

⁹⁰⁰ *Ibid.*

⁹⁰¹ *Ibid.*

Ces propos de Beyers Naudé marquent donc une nouvelle dimension dans l'engagement des Eglises et particulièrement du SACC : si l'engagement auprès des opprimés a toujours été clair, Beyers Naudé affirme pour la première fois en 1990 son soutien au mouvement de libération légalisé depuis quelques jours. Ces déclarations à l'égard du SACP montrent bien que les données politiques ont changées et que comme l'affirmait déjà Desmond Tutu, Eglises et partis politiques peuvent œuvrer main dans la main pour une transition réussie. Si Ariane Bonzon n'interroge pas Beyers Naudé sur le recours passé de l'ANC à la violence à partir des émeutes de Sharpeville, un entretien paraissant dans les *ARM* en septembre 1990 aborde la question de ce recours par l'ANC. Beyers Naudé répond de la manière suivante :

« La violence primaire vient du système d'apartheid. Il n'est pas juste ni équitable de demander à l'ANC de renoncer d'abord à la violence alors que le gouvernement peut continuer tout bonnement à exercer la sienne par sa police, par ses lois, et par le système d'apartheid⁹⁰² ».

L'itinéraire de Beyers Naudé est présenté par les observateurs chrétiens français comme étant la preuve qu'une résistance à l'apartheid est possible au sein de la population blanche. Bien sûr, l'appartenance de Beyers Naudé à un milieu calviniste conservateur et à la NGK a rendu encore plus impressionnante et radicale sa prise de conscience. L'histoire de Beyers Naudé est donc celle d'un homme qui a tourné le dos à son passé et à sa culture et a mis sa foi au service des opprimés en prônant une participation des Noirs à la vie politique, sociale et économique du pays. Le portrait dressé jusqu'au milieu des années 70 relève la personnalité militante et consciente de Beyers Naudé alors qu'il subit plusieurs attaques diffamatoires de la part de son ancienne Eglise. La personnalité résistante de Beyers Naudé prendra une nouvelle envergure à partir de 1977, à la suite de la vague de répression sapant le travail de l'Institut chrétien, la même répression ayant bâillonné d'autres ecclésiastiques (dont M. Mkhathshwa) et mouvements issus de la conscience noire. Un silence dans la presse française est observable durant les années de bannissement de Beyers Naudé (de 1977 à 1983). L'ancien pasteur reviendra un interlocuteur important alors qu'il devient secrétaire général du SACC en 1984, prônant, comme le fit avant lui Desmond Tutu, une meilleure information sur les effets réels de l'apartheid et des moyens de résistance non-violents (désinvestissements, sanctions...). Les observateurs chrétiens français ont donc été particulièrement sensibles au parcours de cet afrikaner et à sa « conversion », qui a prouvé qu'une culture et des préjugés pouvaient être dépassés. Il est permis de penser qu'il incarna également une sorte de « caution » blanche à la lutte anti-apartheid capable de convaincre les indécis qu'un tel engagement pouvait venir « de

⁹⁰² « Eglises et pouvoirs en Afrique du Sud », *ARM*, n°81, 15 septembre 1990, p. 32.

l'intérieur » et que ce combat pouvait émaner également de personnalités qui n'étaient pas les victimes du système de l'apartheid.

Si l'institut chrétien fut rapidement touché par la répression, l'empêchant ainsi d'effectuer un travail efficace et à grande échelle chez les chrétiens sud-africains, Beyers Naudé fut une voix majeure au sein des Eglises chrétiennes sud-africaines dans les années 80. Alors que la transition vers un régime démocratique s'amorce au début des années 90, il devient l'un des initiateurs d'un rapprochement avec les mouvements de libération.

4-2 Allan Boesak ou l'engagement d'un pasteur d'une « Eglise-fille » de la NGK

Si de ferventes prises de positions anti-apartheid apparaissent chez des chrétiens membres d'Eglises « anglophones », d'autres, toutes aussi radicales, émanent de pasteurs ou de théologiens membres de l'Eglise réformée hollandaise, soucieux de ne plus apporter leur caution à une structure ecclésiale qui entretient des liens étroits avec le Parti National au pouvoir et justifie théologiquement l'idéologie de l'apartheid. L'engagement de Beyers Naudé est symptomatique de cette prise de conscience qui s'éveille à la suite des émeutes de Sharpeville et surtout à l'issue de la conférence de Cottesloe (et du « rappel à l'ordre » de Verwoerd soucieux de voir la NGK accepter la ligne de conduite du COE). D'autres figures religieuses apparaissent dans les années 80, dont celle d'Allan Boesak, pasteur métis qui tournera le dos à son Eglise et à sa justification biblique du système.

La genèse d'un esprit militant⁹⁰³

Allan Aubrey Boesak est né en 1945 à Kakamas (Northern Cape). D'origine métis, il devient à 14 ans fidèle de la *Nederduits Gereformeerde Sending Kerk*, la branche métisse de la puissante NGK. Il entre ensuite au Bellville Theological Seminary et devient pasteur dans la ville de Paarl (1967-1970). En 1970, il part étudier la théologie en Hollande puis à New-York. Docteur en théologie, il revient en Afrique du Sud en 1976 et devient le pasteur de la paroisse de Bellville (South) au Cap. Immérgé dans le système d'apartheid, il devient rapidement le fer de lance d'une nouvelle résistance chrétienne, désireux de former un front commun capable de regrouper populations noires, métisses et indiennes. En 1982, il prend une envergure

⁹⁰³ Sur l'engagement d'Allan Boesak, voir :

Allan BOESAK, *Farewell to innocence : a socio-ethical study on black theology and black power*, New-York, Maryknoll, Orbis books, 1976, 185p.

internationale, devenant le président de l'Alliance réformée mondiale (ARM). Cette nomination a une portée symbolique évidente puisqu'elle a lieu l'année de l'exclusion de la NGK et de la NHK de l'Alliance Réformée Mondiale alors qu'Allan Boesak avait élaboré « *une argumentation qui l'a conduit à demander que l'apartheid soit assimilé à une hérésie par l'Alliance réformée mondiale*⁹⁰⁴ ». La position d'Allan Boesak est donc complexe puisqu'en tant que membre de la « fille » métisse de la puissante NGK, il n'a cessé de contester la caution religieuse formulée par sa structure ecclésiale⁹⁰⁵. Ses doutes concernant la ségrégation religieuse dans sa propre Eglise sont reproduits dans *Réforme* qui rapporte les paroles du pasteur :

« *Je me suis demandé sérieusement si je devais rester dans l'Eglise réformée hollandaise. En sachant que c'était l'Eglise qui est dominée par la théologie et la pensée de l'Eglise réformée hollandaise blanche, sachant que c'était l'Eglise qui silencieusement soutenait l'apartheid. J'étais inquiet*⁹⁰⁶ ».

Ses doutes, Allan Boesak les dépassera à la suite de sa rencontre avec Beyers Naudé en 1964 qui le convaincra que son action sur le système ne sera efficace que si il reste à l'intérieur de l'Eglise qui est elle-même au cœur du système d'apartheid.

L'engagement politique d'Allan Boesak

En 1983, Allan Boesak participe à la formation de l'UDF (*Union Democratic Front*), grande plate-forme politique regroupant plus de 700 organisations anti-apartheid et rassemblant des gens de toutes couleurs, des syndicats, des organisations religieuses, politiques et sociales... Le but de l'UDF est alors de s'opposer à la réforme constitutionnelle proposée par le président Botha et visant à une meilleure représentation politique des Indiens et des Métis.

C'est à partir de son engagement au sein de l'UDF que la presse chrétienne française commence à porter son attention sur Allan Boesak. Le 15 septembre 1984, Daisy de Luze dans *Réforme* dresse le tableau de la résistance née au sein de la jeunesse noire sud-africaine luttant contre la ségrégation dans le domaine de l'éducation mais aussi contre la réforme constitutionnelle. Des personnalités résistantes s'affirment alors au sein des Eglises :

« *Un homme, comme le pasteur Allan Boesak, l'un des 15 responsables du Parti Démocratique Uni, président de l'Alliance Réformée Mondiale, vice-président du SACC, est menacé aujourd'hui plus qu'il*

⁹⁰⁴ Ariane BONZON, « Allan Boesak : choisir la justice », *Réforme*, n°2148, 14 juin 1986, p. 4.

⁹⁰⁵ En fait, les Eglises noires et métisses issues de la prédication des Eglises réformées hollandaises (la « sending kerk » des Métis à laquelle appartient A. Boesak et la « NGK in Africa » des Noirs) avaient officiellement condamné l'idéologie de l'apartheid et avaient décidé, en 1975, d'adhérer au SACC.

⁹⁰⁶ Ariane BONZON, « Allan Boesak : choisir la justice » (1986), *op.cit.*

ne l'a jamais été dans le passé, par une campagne de diffamation menée par la presse afrikaans et le Parti Libéral. Il est en outre accusé d'avoir participé à des attaques à la bombe⁹⁰⁷ ».

Daisy de Luze fait référence à l'accusation adressée à Allan Boesak d'entretenir une relation amoureuse avec une Blanche travaillant au SACC... Une longue citation dans l'article reprend une lettre ouverte écrite par Allan Boesak au ministre de la justice (A. Schlebusch) en 1979 dans laquelle il laisse apparaître des positions radicales sur l'illégitimité du régime d'apartheid et défend l'idée de la désobéissance chrétienne à des lois injustes, quelles qu'en soient les conséquences :

« Si un chrétien, par motif de conscience, se sent contraint à exprimer des critiques qui le mettent en conflit avec l'Etat, alors il doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Dans ce cas, il doit se préparer à accepter de souffrir en communion avec Christ et ses apôtres⁹⁰⁸ ».

« Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » : cette injonction tirée de la Bible (Actes 5,29) sera la source de la mobilisation et de la résistance chrétienne sud-africaine. Comme nous le verrons plus tard, elle sera lisible en filigrane dans le document Kairos en 1985. Allan Boesak incarne ainsi, aux yeux des observateurs français, une résistance chrétienne militante, une Eglise impliquée, capable de contester des lois et un régime injuste et tyrannique. Daisy de Luze dresse le même tableau dans les *ARM*, en mettant en évidence qu'il est préférable d'obéir au message de l'Evangile plutôt qu'à des lois discriminatoires :

« Appuyés sur l'étude de la Bible, la prière et l'obéissance, ils refusent de se soumettre à des lois injustes, ils refusent de désespérer et ils paient le prix de leur engagement⁹⁰⁹ ».

La double nature (politique et théologique) de l'engagement de telles personnalités, n'est donc pas sans conséquence. Alors que plusieurs articles rappellent l'implication d'Allan Boesak au sein de l'UDF⁹¹⁰, d'autres se concentrent de nouveau sur sa personnalité et son parcours à partir de septembre 1985, alors qu'il est arrêté par la police sud-africaine :

Allan Boesak a été arrêté préventivement, et accusé « d'atteinte à la sûreté de l'Etat » parce qu'il est l'un des fondateurs du « Front Démocratique Uni » (UDF) et initiateur de la marche symbolique qui devait se dérouler au Cap, le 28 août, marche qui a fait l'objet d'une répression sanglante⁹¹¹ ».

⁹⁰⁷ Daisy DE LUZE, « « C'en est assez ! » crie tout un peuple » (1984), *op.cit.*

⁹⁰⁸ *Ibid.*

⁹⁰⁹ Daisy DE LUZE, « Ces pasteurs réformés qui refusent l'apartheid », *ARM*, n°27, 15 octobre 1985, p. 37.

⁹¹⁰ Voir par exemple Bertrand DE LUZE, « En Afrique du Sud, les chrétiens n'ont plus le choix », *ARM*, n°35, 15 juin 1986, pp. 16-18.

⁹¹¹ Anne-Marie GOGUEL, « L'engagement non-violent de l'Eglise », *Réforme*, n°2108, 6 septembre 1985, p3. Allan Boesak avait en effet organisé une marche sur Polsmoor Prison au Cap afin de demander la libération de Nelson Mandela.

Cette arrestation conduit Anne-Marie Goguel à se questionner sur la nature du combat à mener en Afrique du Sud⁹¹². Elle rappelle que seule la voix de la non-violence est possible pour assurer la sortie du pays vers une société multiraciale. Allan Boesak est, dans son itinéraire personnel, le symbole de la réconciliation nécessaire :

« Allan Boesak a raconté, dans une interview avec la BBC, comment, jusqu'à son adolescence, il avait, lui métis, « hait » les Blancs dont le rejet à son égard blessait une part profonde de lui-même, jusqu'à ce que la rencontre avec Beyers Naudé et « l'Institut Chrétien » ait désarmé en lui la haine et rendu possible, en lui et hors de lui, la réconciliation symbolique entre « Noirs » et « Blancs » dont les deux millions et demi de « Métis » sont peut-être, en Afrique du Sud, à la fois l'enjeu et le symbole⁹¹³ ».

Comme le souligne Anne-Marie Goguel, le rôle de l'Eglise est bien de se placer à la pointe du combat civique et se placer et du côté des opprimés. Allan Boesak est le digne représentant de ces Eglises chrétiennes résistantes, véhiculant toutes ce même message . De plus, en tant que métis, il a pu mettre en évidence le statut délicat de cette population et l'inclure dans une lutte où toutes les populations non-blanches seraient unies. Son arrestation entraîna l'attention de plusieurs observateurs français qui se déclarèrent solidaires de son combat. Ariane Bonzon dresse de nouveau son portrait dans *Réforme* alors que les chrétiens du monde commémorent le dixième anniversaire des émeutes de Soweto. Engagé au sein de son Eglise, Allan Boesak se sent, alors que le contexte politique s'aggrave dans le pays, face à un cruel dilemme et en proie à un désespoir qui apparaît dans un article de *Réforme* en septembre 1985 :

« Ce serait irresponsable de ma part de dire aux gens : « allons manifester pacifiquement », quand je sais que la réponse du gouvernement à ces protestations non-violentes ne sera pas d'examiner les lois et de les changer mais tout simplement d'envoyer des militaires pour tuer les gens. Je suis devant un terrible dilemme ⁹¹⁴».

Si plusieurs portraits d'Allan Boesak apparaissent dans la presse française en 1986, c'est aussi à l'occasion de la sortie d'un film documentaire « Allan Boesak, choisir la justice » (réalisé en 1984 par Nadine Gordimer et Hugo Cassirer) diffusée à la télévision française dans le cadre de l'émission « Présence protestante » du dimanche 15 juin. Alors que *Réforme* annonce cette diffusion dans son numéro du 14 juin⁹¹⁵, le *Christianisme au XXème siècle*⁹¹⁶ fait également

⁹¹² La Fédération Protestante de France a réagi à cette arrestation par un court communiqué, se déclarant indignée que le régime de Pretoria s'en prenne à un responsable de la lutte non-violente pour l'émancipation des Noirs. D'après la FPF, le régime « prend la lourde responsabilité de provoquer lui-même la violence qu'engendre son entêtement à maintenir l'inacceptable régime de l'apartheid », in « l'engagement non-violent... », *op.cit.*

⁹¹³ *Ibid.*

⁹¹⁴ « Allan Boesak : choisir la justice », *op.cit.*

⁹¹⁵ *Ibid.*

⁹¹⁶ « 16 juin : journée de prière et de jeûne pour l'Afrique du Sud » (1986), *op.cit.*, p. 6.

une courte présentation du film en présentant en première page une photo du pasteur métis. Il semble donc que la réalisation et la diffusion de ce film de 28 mn proposant un portrait d'Allan Boesak ait eu un certain impact sur les observateurs chrétiens. La mention et la « publicité » de ce film dans ces articles marquent ainsi la volonté claire des observateurs chrétiens de permettre sa diffusion plus large et une meilleure connaissance de la résistance chrétienne à l'œuvre en Afrique du Sud.

La non-violence jusqu'à la libération

Dans un contexte politique difficile, deux articles de *Réforme* reviennent sur la mobilisation des Eglises réunies à l'initiative du SACC afin de réfléchir aux moyens de lutter contre l'apartheid. A la tête de ces Eglises, Desmond Tutu, Frank Chikane (secrétaire général du SACC) et Allan Boesak apparaissent comme des leaders dynamiques et efficaces, capables d'entraîner derrière eux une réelle mobilisation. Il est intéressant de noter que Julia Rimbaud dans *Réforme*⁹¹⁷ présente Allan Boesak comme un leader « politique », certes président de l'ARM, mais surtout l'un des fondateurs de l'UDF... Si sa mobilisation est remarquable, c'est par sa volonté de faire libérer les chefs de l'ANC. Quelques jours plus tard, Julia Rimbaud rappelle les actes répressifs et attaques dont sont victimes les dirigeants chrétiens⁹¹⁸ en citant l'accusation faite à Allan Boesak d'avoir une liaison avec sa secrétaire blanche. D'après Julia Rimbaud, cette accusation vise clairement à discréditer les dirigeants des Eglises chrétiennes membres du SACC. Peu sensible à ces rumeurs, la correspondante française dresse le portrait d'un pasteur charismatique aux sermons percutants et bénéficiant d'une influence aussi large que celle de Desmond Tutu.

C'est précisément aux côtés de l'archevêque anglican qu'Alan Boesak est apparu de nouveau dans la presse française, conduisant les manifestations de septembre 1989 réclamant un changement dans le régime d'apartheid depuis l'arrivée au pouvoir de Frederik De Klerk⁹¹⁹. Les ARM rapportent également cette nouvelle mobilisation des Eglises en répercutant l'avertissement d'Allan Boesak selon lequel « la campagne de défiance [...] durera tant qu'il n'y aura pas une Afrique du Sud non raciale et démocratique⁹²⁰ ».

Tout comme l'a été Beyers Naudé, Allan Boesak est le signe qu'une prise de conscience est possible au sein des Eglises réformées hollandaises. La presse française le relèvera souvent,

⁹¹⁷ Julia RIMBAUD, « Des Eglises en première ligne » (1988), *op.cit.*

⁹¹⁸ Julia RIMBAUD, « Des Eglises en état d'urgence », *Réforme*, 25 juin 1988, p. 6-7.

⁹¹⁹ « Afrique du Sud : une première victoire », *La Croix*, 15 septembre 1989, 1^{ère} page.

⁹²⁰ « Une première en Afrique du Sud : des marches anti-apartheid officiellement autorisées », *ARM*, n°71, 15 octobre 1989, p. 8.

présentant la nature de l'engagement du pasteur métis comme étant autant d'ordre politique (au sein de l'UDF) que religieux (à la présidence de l'ARM). Avec Desmond Tutu, ils formèrent, au cours des années 80, un front chrétien commun pour lutter contre le système d'apartheid. Si l'institut chrétien eut un impact considérable sur l'engagement d'Allan Boesak, le travail d'un autre groupe de chrétiens en eut tout autant, élaborant en 1985 un document d'une portée considérable, le document Kairos. Le travail de l'Institut de théologie contextuel retiendra ainsi l'attention des chrétiens français, curieux de voir s'élaborer en Afrique du Sud une théologie dite « théologie contextuelle », naissant de la situation unique vécue par l'Afrique du Sud.

5 L'Institut de Théologie Contextuelle (ITC) et le document Kairos, laboratoire pour une théologie de la contestation

L'Institut de Théologie Contextuelle (ITC) est créé à Johannesburg en 1981. Organisme œcuménique indépendant des Eglises⁹²¹, il a pour but de promouvoir la théologie contextuelle, théologie proche de celle de la libération élaborée en Amérique du Sud, mais adaptée à la situation unique qui est celle de l'Afrique du Sud. La théologie contextuelle se doit donc d'être à l'écoute de la réalité sociale et a pour fonction de donner aux opprimés la possibilité d'élaborer leur propre théologie, loin de celle, académique, véhiculée par la majorité des Eglises chrétiennes blanches. La théologie contextuelle est donc une théologie de la désaliénation proposant la sortie d'un système verrouillé par la religion.

La presse chrétienne ne s'intéresse pas à l'ITC avant 1986, date à laquelle la résistance chrétienne à l'apartheid s'intensifie. Déjà habitués à la vision prophétique de la théologie véhiculée par Desmond Tutu, les observateurs français perçoivent le travail de l'institut comme étant un travail de réflexion concret élaboré par des théologiens impliqués sur le terrain sud-africain⁹²². Diverses personnalités chrétiennes participeront à l'élaboration de cette réflexion : Beyers Naudé, Frank Chikane, Smangaliso Mkhathshwa et Albert Nolan⁹²³. Les

⁹²¹ L'Institut de théologie contextuelle débuta par la formation de plusieurs groupes dans le pays : après Johannesburg, un groupe fut formé au Cap, au Transvaal... Parmi les premiers membres, citons Albert Nolan Frank Chikane, Charles Villa-Vicencio, François Bill...

⁹²² René LACOUTUMETTE, « Kotso house à Johannesburg », *Le christianisme au XXème siècle*, n°64, 21 avril 1986, p. 12.

⁹²³ D'autres membres pouvaient être issus du mouvement (interdit) de la *Black Consciousness* et souscrivaient donc à la promotion d'une théologie noire pour l'Afrique du Sud.

observateurs chrétiens français découvrent le travail de l'ITC à partir de la parution en 1985 d'un document qui eut une portée considérable en Afrique du Sud mais aussi dans le monde. Ce manifeste, le document Kairos, permit aux observateurs français d'aborder la théologie contextuelle développée en Afrique du Sud. Si la genèse du document n'est pas rapportée dans la presse chrétienne française, la parution du document Kairos entraîna un intérêt certain chez les observateurs. Il me semble pourtant important de revenir sur cette genèse afin de bien comprendre dans quelles conditions sociale, politique et théologique un tel travail fut élaboré. Cet exposé permettra également de faire un portrait du dominicain Albert Nolan, un des rédacteurs du document⁹²⁴.

5-1 La genèse du document Kairos

[La genèse du document Kairos⁹²⁵]

C'est dans une Afrique du Sud sous état d'urgence que plusieurs membres de l'Institut de théologie contextuelle décidèrent de la formation de groupes de réflexion afin de réfléchir à la gravité de la situation. En juillet 1985, une dizaine de personnes se réunit à Soweto, afin de réfléchir à des moyens d'action possible pour une plus grande mobilisation des chrétiens, interrogations pouvant être résumées de la façon suivante : « Quel est le rôle de l'Eglise dans la crise sud-africaine ? ». Devant la richesse des débats, le nombre des réunions augmenta, le nombre de participants allant grandissant. L'un des principaux sujets d'étude porta sur le chapitre 13 (versets 1-7) de l'épître aux Romains évoquant la soumission aux autorités⁹²⁶. Le travail du groupe s'attacha à montrer que le régime en place relevait d'une véritable tyrannie et que la politique de ségrégation était profondément antichrétienne. Par conséquent et en réponse, il était légitime au peuple de se soulever et de contester les lois de l'apartheid. Dans cette affirmation, les chrétiens pouvaient se baser sur un autre passage biblique, *Actes 5, 29* selon lequel « *il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* » lorsque l'autorité ne veut pas le bien de son peuple.

L'autre sujet de réflexion portait sur l'attitude à adopter pour les chrétiens, réflexion se résumant de la manière suivante : le recours à la violence est-il légitime face à une tyrannie ?

⁹²⁴ Les informations reproduites ici sont le fruit d'un entretien avec Albert Nolan effectué le 27 novembre 2005 à Pietermaritzburg (Kwazulu-Natal). Le dominicain a pu à cette occasion me renseigner sur le contexte particulier dans lequel fut préparé, rédigé et diffusé le document Kairos.

⁹²⁵ Le document Kairos figure dans le volume des annexes.

⁹²⁶ Cet appel à l'obéissance formulé dans Romains 13 était récurrent en Afrique du Sud durant l'apartheid, inculqué autant dans les écoles qu'au sein des Eglises réformées hollandaises. Toute contestation au régime politique était considérée comme étant une contestation à l'ordre voulu par Dieu puisque « *il n'y a d'autorité que par Dieu et celles [les autorités] qui existent sont établies par lui* ». La soumission à l'ordre établi relevait donc de la volonté divine.

Les notes prises au fil des débats formèrent rapidement la structure d'une réflexion théologique élaborée par la communauté chrétienne « de base » et représenta l'expression de la foi des chrétiens dans un contexte de crise et de violence. L'institut servit ainsi à catalyser l'expression de groupes de chrétiens conscients. L'impulsion donnée, le document prit forme et vit le jour en septembre 1985, là où explosèrent une dizaine d'années plus tôt les émeutes violentes de Soweto.

Le père dominicain blanc Albert Nolan⁹²⁷ rappelle que la rédaction du document Kairos fut une œuvre collective et le fruit d'une prise de conscience plurielle. Pourtant, il peut être considéré comme le père du document, le chef de file d'une pensée théologique capable de proposer une alternative réelle et concrète au système d'apartheid.

Né en 1934 au Cap, Albert Nolan prend rapidement conscience de la réalité du système d'apartheid. Prêtre dominicain (1954), il devient vicaire général de l'ordre en 1976. Il le restera jusqu'en 1984, année où on lui propose de devenir maître de l'ordre. A la surprise générale, il refuse l'offre, désireux de poursuivre son combat contre l'apartheid et d'approfondir sa pensée théologique contextuelle. Cette dernière s'affirme dès 1976 par la publication de son ouvrage, *Jésus before christianity : the Gospel of liberation*⁹²⁸, ouvrage dans lequel il démontre que l'expérience de Jésus se traduisait déjà par un intérêt particulier pour le sort des pauvres et des opprimés. Au sein de sa communauté, Albert Nolan avait, dès 1977, incité à un engagement plus important en faveur de la justice sociale. Albert Nolan fut, tout comme Mgr Hurley, fortement influencé par la JOC et par la méthode du « voir, juger, agir ». Ainsi, au sein de l'Institut de Théologie Contextuelle et par la rédaction du document Kairos, Albert Nolan parvient à transmettre et diffuser une vision théologique particulière et radicale, semant ainsi le trouble au sein des Eglises plus traditionnelles, toutes n'ayant pas cette même vision d'une Eglise fortement impliquée et se positionnant clairement contre un régime politique. Aux côtés de Desmond Tutu, Beyers Naudé et Allan Boesak, Albert Nolan fut un témoin majeur de l'engagement des Eglises chrétiennes sud-africaines et grâce à la

⁹²⁷ Divers ouvrages existent en langue anglaise sur la personnalité et l'engagement d'Albert Nolan, ainsi que sur la théologie contextuelle. Citons par exemple :

Towards an agenda for contextual theology : essays in honour of Albert Nolan, Pietermaritzburg, Cluster publications, 2001, 424 p.

Peter WALSH, *Prophetic christianity and the Liberation Movement in South Africa*, Pietermaritzburg, Cluster Publications, 1995, 171 p.

Charles VILLA-VICENCIO, *trapped in Apartheid*, Cape Town David Philip, 1988.

⁹²⁸ Albert NOLAN : *Jésus before christianity: the gospel of liberation*, London, Darton, Longman and Todd, 1977. Disponible en français: *Jésus avant le christianisme*, Paris, Les éditions ouvrières, 1979, 187 p.

traduction de ses travaux en langue française⁹²⁹, il est parvenu à susciter l'intérêt d'une famille de chrétiens français, certes déjà sensibilisée par la question.

5-2 Le document Kairos, phare de la théologie contextuelle

Le document Kairos est paru en Afrique du Sud en septembre 1985. Pourquoi *Kairos* ? Dans le Nouveau Testament, le terme se réfère à un « moment de vérité », l'avènement d'un temps du changement et de bouleversement, autant pour le système d'apartheid que pour l'engagement des Eglises sud-africaines. Sa parution et sa diffusion d'une manière quasi-clandestine dans les milieux religieux entraînent de nombreuses réactions dans le pays : d'une part du côté gouvernemental, le régime de Pretoria prit conscience que « quelque chose » se passait du côté des Eglises⁹³⁰. Au sein des Eglises, le document Kairos fut signé par 151 pasteurs, prêtres et laïcs de 23 dénominations protestantes... Les réactions des personnalités chrétiennes au document furent variables et certaines refusèrent de le signer : Ce fut par exemple le cas de Mgr Hurley, Allan Boesak ou Desmond Tutu⁹³¹. Ces refus furent la preuve du caractère percutant et radical du document et de la virulence des critiques qui y sont formulées, à l'égard du gouvernement mais aussi à l'égard de l'attitude des Eglises missionnaires anglophones⁹³²...

Albert Nolan exprime très bien l'intention qui fut celle du document lors de son élaboration :

« Le document Kairos était très nettement et dramatiquement contextuel ; il est venu droit des flammes des townships en 1985. Ceux qui ne connaissaient pas l'oppression, la répression, les souffrances et les luttes des habitants des townships n'étaient pas capables de comprendre les vraies questions qui se posaient là-bas, et à plus forte raison ne pouvaient pas apporter de réponses »⁹³³.

⁹²⁹ Un autre ouvrage de référence d'Albert Nolan a été traduit en langue française : *Dieu en Afrique du Sud*, Paris, ed du Cerf, 1991, 300 p (édition originale : *God in South Africa : the challenge of the Gospel*, Cape Town, David Philip, 1988, 241 p).

⁹³⁰ En guise d'offensive, le gouvernement de Pretoria décida d'organiser à la télévision des débats entre théologiens afrikaners se chargeant de critiquer le document. D'après Albert Nolan, cette exposition médiatique ne fut pas forcément défavorable pour le document...

⁹³¹ Le document est arrivé dans la vie de Desmond Tutu alors qu'il était en pleine « tournée médiatique » à la suite de son prix Nobel de la paix décerné en octobre 1984. Alors qu'un journaliste lui demandait, à une descente d'avion, si il avait eu le temps de lire le document, Desmond Tutu a répondu qu'il n'en avait pas eu le temps... D'après Albert Nolan, le fait que Desmond Tutu n'ait pas signé le document ne signifiait pas forcément qu'il le contestait ou qu'il n'adhérait pas au message théologique de ce dernier.

Quant à Allan Boesak, il n'a pas pu signer le document, étant en prison lors de sa parution.

⁹³² D'après Albert Nolan, c'est à cause de cette dernière critique, jugée comme étant trop virulente à l'égard des Eglises chrétiennes anglophones, que Mgr Hurley refusa de signer le document. Toujours selon le dominicain, Mgr Hurley était d'accord avec le reste du texte. La réaction de Mgr Hurley rejoignit celle de la Conférence épiscopale qui, dans sa déclaration de novembre 1985, jugèrent la « théologie de l'Eglise » un peu vive et que les passages consacrés au concept de violence étaient ambigus. Par contre, ils approuvèrent le message général du document sur la nécessité de la lutte pour la justice sociale et la solidarité avec les plus pauvres.

⁹³³ *Towards an agenda for contextual theology : essays in honour of Albert Nolan, op.cit.*, p. 213.

En quoi le document Kairos était-il donc si subversif ? Il ne s'agit pas ici de faire un exposé détaillé du document, ce dernier entraînerait un chapitre à part entière... Il me semble cependant intéressant d'en donner les axes principaux, afin de mieux comprendre le message théologique qui fut délivré aux observateurs chrétiens français.

Le document Kairos a été traduit en langue française très rapidement, sur l'initiative du CCFD qui se chargea également de le diffuser dans les milieux chrétiens français, dans toutes les paroisses, évêchés, archevêchés⁹³⁴... la presse chrétienne française, lorsqu'elle donna son opinion sur le document, a eu ainsi la possibilité de le lire en français.

Le document se structure autour de 5 axes principaux⁹³⁵ : dans un premier chapitre, les rédacteurs expliquent le sens du titre, ce « moment de vérité » qui est celui de la crise mais surtout celui de la prise de conscience, du défi présenté aux Eglises elles-mêmes divisées. Le deuxième chapitre du document (pp 6-9) est consacré à la critique de la « théologie de l'Etat ». Ce type de théologie « *est simplement la justification théologique du statu quo, avec son racisme, son capitalisme et son totalitarisme* » (p7). Les auteurs critiquent notamment l'utilisation de Romains 13, 1-7 pour fonder l'autorité absolue et divine de l'Etat, l'usage du nom de Dieu mis au service de l'oppression du peuple, l'usage du concept « d'ordre public » pour maintenir le *statu quo*, alors que « l'ordre public » est synonyme en Afrique du Sud de tyrannie. Le chapitre 3 (pp10-15), tout aussi virulent, s'attaque quant à lui à la « théologie de l'Eglise » qui, par une certaine tiédeur dans la condamnation du système, revient à conforter le régime en place. La critique s'organise autour de trois axes, trois vérités à démonter : le principe de réconciliation érigé en principe absolu et considéré comme solution « miracle » ; la justice offerte aux opprimés comme une sorte de concession ; la « non-violence » pouvant être érigée comme principe absolue mais ne suffisant pas à la résolution de la crise :

« Toutes les ambiguïtés de la « théologie de l'Eglise » viennent d'un manque d'analyse sociale. Car cette théologie fonctionne à coup de principes absolus, sans se donner la peine de comprendre les mécanismes de l'injustice. L'Eglise se doit d'avoir une stratégie politique, alors qu'elle fait de la neutralité et de l'attentisme des vertus ⁹³⁶».

Le chapitre 4 (pp 16-21) du document formule la nécessité d'une « théologie prophétique » incisive dont la tâche sera de se livrer à une analyse concrète des réalités sociales et politiques

⁹³⁴ Le document Kairos a été également publié en français par la Compagnie des pasteurs de Genève. Le titre entier était le suivant : *Le Document Kairos, défi à l'Eglise : une réflexion théologique sur la crise politique en Afrique du Sud* (31 pages). Les renvois de pages figurant dans cette thèse se référeront à cette traduction.

⁹³⁵ Une bonne analyse en langue française du document Kairos a été effectuée par Bruno CHENU dans *Théologies chrétiennes des tiers mondes, op.cit.*, p. 117-119.

⁹³⁶ Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes, op.cit.*, p. 119.

du pays. Le changement radical (et sans compromis) est nécessaire afin que cesse un véritable état de « guerre civile » entre une minorité oppressive et une majorité opprimée. Le texte replace la question de la résistance à la tyrannie à un niveau biblique et à l'enseignement de Saint Thomas d'Aquin, rappelant que la résistance à un régime violent est légitime si le régime ne vise pas au bien commun du peuple.

Enfin, le 5^{ème} chapitre, apporte une touche d'espérance à l'égard des opprimés, faisant un appel à l'action concrète et efficace. Cette action pourra se manifester de différentes manières : boycotts, grèves, clarification politique des activités propres à l'Eglise (cultes, catéchèses...), appel à la désobéissance civile (l'Eglise ne pouvant pas collaborer avec un régime tyrannique mais se doit de privilégier les lois divines).

Les auteurs du document Kairos s'attachèrent donc à lier leur pensée théologique à la situation concrète sud-africaine. En ce sens, la théologie prophétique est donc bien une théologie élaborée à partir d'un moment particulier, dans une situation particulière. Le document Kairos a une portée théologique bien précise, comme l'explique le théologien Bruno Chenu :

« Le Kairos, qualité d'un moment précis, est en rapport avec l'eschaton, nouvel acte de Dieu dans le proche avenir [...]. Cette proximité de l'eschaton fait que le temps présent est une invitation pressante à la décision et à l'action, et bien sûr à la conversion pour les oppresseurs⁹³⁷ ».

Le dernier chapitre entraîna plusieurs critiques, l'appel à l'action ayant été perçu comme un appel à la violence. D'autres virent dans ce document une trop grande « politisation » des Eglises chrétiennes. Pourtant, le document Kairos s'attachait bien à prévenir que « *L'Eglise doit éviter de devenir une « troisième force », une force entre l'opresseur et l'opprimé [...]. Les programmes et les campagnes de l'Eglise ne doivent pas refaire ce que les organisations populaires sont déjà en train de faire [...]* » (p 26).

Le document Kairos représente ainsi le document phare de la théologie contextuelle élaborée en Afrique du Sud depuis le début des années 80. Albert Nolan s'attache à rappeler qu'il ne marquait pas une finalité dans la pensée théologique mais devait servir de base de réflexion, de discussion et d'action. Il est le document témoin du travail quasi clandestin de chrétiens soucieux d'en finir avec des prises de positions tièdes et confuses de la plupart des Eglises chrétiennes anglophones.

Le document Kairos provoqua un réel remous dans les milieux chrétiens sud-africains⁹³⁸. Sa traduction et sa diffusion dans le monde grâce à l'appui de militants chrétiens permirent aux

⁹³⁷ Bruno CHENU, *L'urgence prophétique*, Paris, Bayard, 1997, p. 240.

Eglises du monde d'avoir un aperçu de la genèse d'une théologie élaborée dans un état de crise. Le document Kairos fut diffusé (difficilement) dans les milieux chrétiens français. Comment fut-il reçu ? Quel regard les observateurs chrétiens français posèrent-ils sur la théologie contextuelle ?

5-3 La réception du document dans la presse chrétienne française

Le bulletin du COE (*SOEPI*) informe, dès octobre 1985, de la parution du document Kairos, cet article servant ainsi de « source » aux autres journaux chrétiens qui reprendront l'information. *SOEPI* reproduit également, sur trois pages, plusieurs passages du document. La présentation qui en est faite est la suivante :

« Ce document explosif a vu le jour à Soweto. Dans une « situation de mort » qui va s'aggravant, alors qu'il y a de plus en plus de morts, que les cités noires sont envahies par la police, qu'elles se révoltent les unes après les autres contre l'apartheid, des théologiens se sont réunis pour réfléchir sur la réponse la plus appropriée des Eglises et de tous les chrétiens en Afrique du Sud⁹³⁹ ».

Le caractère historique du document est donc déjà bien perçu par le COE. Face à la situation dramatique que traverse l'Afrique du Sud, René Lacoutumette salue l'engagement des chrétiens au sein de l'ITC et la rédaction du document Kairos, acte de résistance face à « l'hérésie de la théologie du gouvernement⁹⁴⁰ ». La même année, *La documentation catholique* rapporte également la parution du document. La revue catholique reproduit en fait le rapport de la visite d'une délégation catholique canadienne effectuée au début de l'année 1986 dans le but d'étudier la situation et l'engagement des Eglises chrétiennes en Afrique du Sud. La démarche du document Kairos est perçue de la façon suivante :

« Ce document exprime non seulement un regain de militantisme dans les milieux religieux d'Afrique du Sud, mais aussi une certaine impatience à l'égard des déclarations ecclésiastiques traditionnelles contre l'apartheid⁹⁴¹ ».

⁹³⁸ Plusieurs ouvrages et articles portant sur le document Kairos existent en langue anglaise. Voir par exemple : « Challenge to the church: a theological comment on the political crisis in South Africa », *PCR information*, WCC, 1985, 58 p.

Peter WALSHE, *Prophetic christianity and the liberation movement in South Africa*, op.cit.

The kairos document: Challenge to the church: a theological comment on the political crisis in South Africa, Johannesburg, 1986 (2nd édition).

Albert NOLAN, « Kairos theology » in *Doing theology in context: South African perspectives*, ed by John Gruchy and Charles Villa-Vicencio, 1994, pp. 212-218.

⁹³⁹ « Afrique du Sud : un document qui fera date », *SOEPI*, n°34, 11 octobre 1985, p. 6.

⁹⁴⁰ René LACOUTUMETTE, « Kotso House » (1986), *Le christianisme au XX^{ème} siècle*, op.cit., p. 12.

⁹⁴¹ « Le drame de l'apartheid en Afrique du Sud » (1986), *La documentation catholique*, op.cit., col 714.

La délégation canadienne poursuit son rapport en affirmant sa solidarité totale avec les rédacteurs du document et réclame que la Conférence des évêques catholiques du Canada (CECC) entreprenne l'étude du document Kairos. Aucune déclaration équivalente des évêques français n'apparaît dans *La documentation catholique*. La parution du document Kairos passe donc pratiquement inaperçue dans la presse catholique française. Citons cependant une courte référence au document dans le bulletin de l'agence *Fides* qui rapporte la réaction critique de l'épiscopat sud-africain au document⁹⁴². Ce sont finalement les *ARM* qui donnent les informations les plus éclairées sur le document dans un article long de 2 pages et qui paraît en novembre 1985⁹⁴³ : l'importance du document est bien reconnue puisqu'il est présenté comme étant « *la version sud-africaine de la théologie de la libération* », né dans un contexte de violence et de répression intense. Si l'importance du Kairos n'est pas niée, le journaliste insiste sur la virulence des propos qui y sont tenus et de « *l'âpreté [du document] à l'égard de ceux qui seraient tentés de privilégier le dialogue avec les autorités civiles, sur toute autre forme d'actions contre l'apartheid*⁹⁴⁴ ». Le journaliste perçoit ainsi très bien que la formulation d'une théologie prophétique est difficilement conciliable avec un discours diplomatique...

A la lecture de la conclusion de l'article, il est finalement assez difficile de comprendre le jugement de l'observateur sur l'envergure du document, revenant sur le caractère novateur du document qui avait pourtant été relevé dans le corps de l'article :

« *Une théologie qui fournirait aux chrétiens des éléments bibliques, spirituels et pastoraux pour affronter la situation reste à élaborer. Le Kairos document n'en suggère que les grandes lignes, celles d'une théologie somme toute très classique qui considère légitime de renverser, au besoin en recourant à la violence, un régime tyrannique*⁹⁴⁵ ».

Cet article, et particulièrement sa conclusion, témoigne en fait des questionnements de plusieurs observateurs français face à une théologie prophétique qui, plutôt que de prôner la réconciliation, adopte un ton plus virulent et propose des pistes d'actions concrètes. Cette théologie sud-africaine paraît ainsi peu viable et est jugée comme ne parvenant pas à proposer un message efficace pour une sortie de la crise... De tels propos sont étonnants car la « tiédeur » n'est pas vraiment le sentiment qui transparaît à la lecture du document... Pour finir, la brève référence à la légitimité du recours à la violence, donnée aussi « sèchement »

⁹⁴² « Non à la violence », *Fides*, n°3425, 12 avril 1986, NF 184.

⁹⁴³ S.M, « Face à l'apartheid, 151 théologiens somment les Eglises de choisir », *ARM*, 15 novembre 1985, p30-31.

⁹⁴⁴ *Ibid.*

⁹⁴⁵ *Ibid.*

prouve bien une certaine tendance à la caricature et au simplisme de la part du rédacteur de l'article...

La presse réformée fera davantage référence au document, même si le sujet restera peu traité. Dans un article de *Réforme* consacré à la mobilisation des Eglises, Julia Rimbaud consacre quelques lignes au document, simplement présenté comme traitant « *des rapports entre Eglises et l'Etat*⁹⁴⁶ ». Si la journaliste ne fait pas de présentation précise du document, elle reproduit la déclaration du doyen de la faculté de théologie de Stellenbosch :

« Je crains que les rédacteurs de *Kairos* aient utilisé la théologie pour combattre l'apartheid de la même façon qu'ils le reprochent aux Afrikaners pour justifier l'apartheid⁹⁴⁷ ».

Les lecteurs de *Réforme* n'en sauront donc pas plus sur le contenu théologique du document. Ils n'en sauront pas davantage en lisant le *Journal des missions évangéliques* deux ans plus tard qui minimise la portée du document, ce dernier étant présenté tout aussi brièvement⁹⁴⁸.

Autrement dit, le contenu du document *Kairos* n'est jamais décrit par les observateurs chrétiens français. De l'engagement des chrétiens sud-africains, les observateurs chrétiens ne retiendront que celle de certaines personnalités (Mgr Hurley, Desmond Tutu, Allan Boesak...) ou celle d'organismes (SACC, SACBC, Institut chrétien...). Sans connaissance précise du document *Kairos*, les lecteurs sont privés d'une illustration et d'une formulation concrète de ce que peut incarner la théologie contextuelle en Afrique du Sud. Lorsqu'elle en parle, la presse chrétienne française présente le *Kairos* comme un document à la nature et à la portée plus politiques que théologiques.

5-4 La réception du document dans les milieux religieux français

Les rédacteurs du *Kairos* n'avaient pas prévu que le document soit traduit et diffusé dans le monde et ses rédacteurs n'avaient pas la volonté d'en faire un document théologique à portée plus large. Dès sa parution, le document « échappa » donc à Albert Nolan (selon ses dires) qui ne « maîtrisa » pas sa diffusion dans le monde, diffusion rendue possible grâce à des réseaux chrétiens en lien avec l'Afrique du Sud et militant au sein de leurs pays pour la fin du système

⁹⁴⁶ Julia RIMBAUD, « Des Eglises en état d'urgence », *op.cit.*, p. 7.

⁹⁴⁷ *Ibid.*

⁹⁴⁸ Julia RIMBAUD, « Quelques acteurs en Afrique du Sud », *Journal des missions évangéliques*, n°4, octobre-décembre 1988, p. 179.

d'apartheid⁹⁴⁹. Le document a été lu dans les pays anglophones et en Europe du Nord. Il l'a beaucoup moins été en France, circulant uniquement dans les réseaux militants et déjà informés de la situation en Afrique du Sud. Bruno Chenu, assomptionniste et membre de la commission française « Justice et Paix » a fait plusieurs commentaires du document dans ses ouvrages consacrés aux théologies du tiers-monde⁹⁵⁰. Pour lui, la portée du Kairos est considérable :

« Si j'ai présenté longuement ce document, c'est qu'il m'apparaît comme parfaitement significatif de la réflexion actuelle de la théologie noire sud-africaine. Personne ne peut nier la vigueur et la pertinence de son analyse. S'il n'est pas trop difficile de démasquer la théologie de l'Etat, il est beaucoup plus délicat de s'attaquer à la théologie de l'Eglise [...]. Ce texte pose en termes clairs la nécessité de l'engagement de l'Eglise aux côtés des opprimés, dans la lucidité et le don total. Il va jusqu'à préciser des lignes d'action⁹⁵¹ ».

Un article de la revue *Spiritus* paru en février 1986 donne la parole au Père Gérard de Fleuriot, prêtre de la JOC en Afrique du Sud depuis 17 ans et à la tête de deux paroisses dans la banlieue de Durban. Le père est interrogé sur le rôle des Eglises en Afrique du Sud et évoque le document Kairos, le décrivant comme une « *approche théologique de la crise politique*⁹⁵² ». Le père De Fleuriot revient sur la critique de la théologie de l'Etat développée dans le Kairos en s'arrêtant sur l'utilisation de Romains 13, 1-7, replaçant l'instruction biblique dans son contexte historique :

« L'emploi de ces phrases de Paul, hors de leur contexte et des circonstances où elles ont été écrites est une injure faite à la Parole de Dieu. Au temps de Paul, un certain nombre de chrétiens avaient la tentation d'échapper à leurs responsabilités civiles sous prétexte que Jésus devait revenir bientôt. Il fallait donc leur rappeler l'existence de l'autorité séculière et la nécessité de se conformer à ses lois⁹⁵³ ».

⁹⁴⁹ La parution du document Kairos en septembre 1985 a en effet servi d'impulsion à un mouvement mondial, traduisant la prise de conscience de communautés de chrétiens désireux d'aborder les injustices, les violences, l'exclusion et leurs conséquences sur les populations. Les documents produits par ces groupes s'attacheront à donner aux chrétiens les clés pour faire face aux situations d'oppressions (politique, économique...) et de crises dont sont victimes les plus défavorisés. Un document Kairos centro-américain est rendu public à Managua en avril 1988, rédigé notamment par le centre inter-Eglises d'études théologiques et sociales (CIETS). Le mouvement « Kairos-Europa » est fondé à Bâle en 1989 lors de l'assemblée œcuménique.

⁹⁵⁰ Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers-mondes, op.cit.*, pp. 119-121.

Bruno CHENU, *L'urgence prophétique, op.cit.*, pp. 233-241.

⁹⁵¹ Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers-mondes, op.cit.*, p. 121.

⁹⁵² « Etrangers dans leur propre pays », *Spiritus*, n°102, février 1986, pp. 3-11.

⁹⁵³ *Ibid.*

Le père De Fleuriot se réfère plutôt à Actes 5,29 en déclarant légitime le fait que les chrétiens désobéissent à un régime tyrannique qui, en agitant la menace communiste, prétend vouloir maintenir l'ordre à tous prix :

« L'Etat fait également appel au concept de la Loi et de l'Ordre. Mais peut-on parler de Loi lorsqu'il s'agit d'injustice et de discrimination ?⁹⁵⁴ »

Sur la question de la violence, le Père De Fleuriot déclare qu'en théorie, la non-violence est le meilleur recours sur le plan chrétien. Sur le plan pratique, la violence qui éclate dans les townships est avant tout le signe du désespoir. Ce regard d'un représentant français de la JOC sur le document Kairos est symbolique d'une certaine adhésion du mouvement à la théologie prophétique, pas si éloignée du message de la JOC. En effet, les 2 visions ont en commun un effort pour une certaine conscientisation des opprimés, une action réelle et concrète des chrétiens pour la justice sociale et la vision d'un Jésus opprimé qui trouve résonance dans l'expérience des jeunes sud-africains⁹⁵⁵.

Qu'en est-il du côté des réformés français ? Un numéro du *BIP (Bulletin d'Information Protestante)* le 2 juillet 1986 reproduit un article paru dans la presse religieuse hollandaise (*Evangelische Kommentare*) en mai 1986. L'auteur de l'article, Wolfram Weisse fait le bilan des références faites au document Kairos dans la presse sud-africaine, donnant une idée de la réception qui a été celle du document en Afrique du Sud :

« Les jeunes en particulier, et les jeunes blancs spécialement, sentent que « KAIROS » est un document qui leur propose une prise de position claire. Sa théologie prophétique représente une mise en question puissante du régime de l'apartheid, sans être manipulée par le communisme. Car l'Afrique du Sud reste toujours fondamentalement un pays chrétien. Les théologiens de KAIROS ont montré que Dieu, dans la lutte pour la libération, se tient du côté des opprimés (*The Natal Witness*)⁹⁵⁶ ».

Le document Kairos est donc bien compris comme étant le fruit d'une réflexion des théologiens sur la question essentielle du positionnement de l'Eglise à l'égard des opprimés. Si l'initiative de commenter le document n'émane pas des réformés français, la reproduction de cet article témoigne d'une certaine volonté de faire écho à sa parution et de faire connaître la théologie contextuelle aux réformés français.

⁹⁵⁴ *Ibid.*

⁹⁵⁵ En Afrique du Sud, la JOC ne se prononça pas officiellement sur le document Kairos. Comme me l'a dit Jean-Marie Dumortier, prêtre aumônier du mouvement présent en Afrique du Sud dans les années 80, le document Kairos fut perçu au sein de la JOC comme un témoignage essentiel d'un positionnement théologique clair et sans compromis. Afin de montrer son adhésion à la théologie prophétique, Jean-Marie Dumortier signa le document, mais le fit à titre personnel.

⁹⁵⁶ « Commentaires sud-africains », *BIP*, n°1019, 2 juillet 1986.

5-5 Pourquoi le document Kairos est-il reçu si timidement en France ? Tentatives d'explications

L'étude du regard posé sur l'engagement des chrétiens sud-africains se termine donc par celle de la réception en France du document Kairos. Si la portée du document a été importante en Afrique du Sud, il n'en a pas été de même en France où les commentaires sur le document ont été rares et discrets. Plusieurs hypothèses peuvent être avancées pour comprendre ce silence : un message théologique trouvant une faible résonance dans un pays qui ne connaît pas les mêmes réalités sociales et politiques que l'Afrique du Sud, une diffusion trop restreinte en France... Une autre interrogation doit être abordée : la théologie prophétique apparaîtrait-elle trop « politique », radicale et engagée pour des chrétiens français peu habitués à un tel ton au sein de leurs Eglises ?

La théologie contextuelle telle qu'elle est formulée en Afrique du Sud dans les années 80 reprend les lignes essentielles de la théologie de la libération élaborée et développée dans les années 70 en Amérique latine. Les deux théologies reprennent ainsi, et placent au centre de leur message, l'idée d'une Eglise se positionnant auprès des pauvres et des opprimés. Cette « option pour les pauvres », développée également lors du concile Vatican II poussa les théologiens à aborder d'autres notions, très présentes dans la théologie de la libération et reprises par les théologiens du Kairos notamment : le positionnement de l'Eglise auprès des pauvres implique une conception politisée de la société et fait forcément naître une notion sous-jacente de « lutte des classes » basée sur des critères économiques et socialisants.

Equivalent sud-africain de la théologie de la libération latino-américaine, la théologie prophétique, en abordant les thèmes de libération et de lutte et en s'éloignant d'une théologie de la réconciliation dominante en Europe, a ainsi pu déstabiliser beaucoup d'observateurs français.

Ainsi, s'il est possible d'envisager que la dimension politique ait pu empêcher les Français de prendre position en faveur d'un tel document, l'observation ne peut être étendue aux chrétiens mobilisés pour l'Afrique du Sud. En effet, les réseaux chrétiens français impliqués dans la question sud-africaine étaient des réseaux eux-mêmes militants, posant un regard souvent positif sur l'engagement des personnalités chrétiennes sud-africaines. Un fait mérite cependant d'être signalé : des réseaux chrétiens présents dans d'autres pays européens comme l'Allemagne ou la Belgique ont largement commenté et « assimilé » le document Kairos, partageant cette même vision sud-africaine d'une théologie contextuelle.

Je pense enfin que le peu d'écho que le document Kairos a trouvé en France est tout simplement révélateur de la place (discrète) que la lointaine question sud-africaine a occupé dans les journaux chrétien français.

6 Un acteur bâillonné...puis libéré : la découverte de Nelson Mandela

Comment traite de la question sud-africaine sans s'arrêter sur la personne de Nelson Mandela ? Il est le seul résistant figurant dans ce chapitre à ne pas agir au nom d'une Eglise chrétienne, même si la foi l'a assurément guidé tout au long de son combat. Par la place qu'il a occupée au sein de l'ANC, est avant tout un militant politique, capable de mener une lutte extrême contre l'apartheid. Par son arrestation puis par son emprisonnement de 27 ans, il devient l'incarnation de l'oppression, déjà une icône pour la population noire. Les observateurs chrétiens français n'ont pas échappé à la fascination exercée par la personnalité de Nelson Mandela devenu un véritable mythe vivant.

6-1 Un intérêt tardif de la presse chrétienne

La personnalité de Nelson Mandela est pratiquement absente de la presse chrétienne avant qu'il ne soit arrêté en 1962. Sa biographie, son engagement au sein de l'ANC et surtout son implication dans la création, en 1961, de l'*Umkhonto we Sizwe*, la branche armée de l'ANC, ne sont pas rapportées dans la presse avant les années 80.

La plupart des hauts commandants militaires de l'*Umkhonto* sont arrêtés en juin 1963 à Rivonia, près de Johannesburg sous le chef d'accusation de complot révolutionnaire. A la suite d'un procès long de deux ans, il est condamné à la prison à perpétuité, tout comme 7 autres de ses camarades⁹⁵⁷. Deux d'entre eux ont été acquittés. Ce procès n'a pratiquement pas eu d'écho dans la presse chrétienne française. Citons seulement une brève référence en juillet 1964 dans les *ICI* qui reprend un article paru dans le journal catholique sud-africain *Southern Cross*, présentant comme légitime la sentence prononcée, les accusés devant

⁹⁵⁷ Aux côtés de Nelson Mandela, les condamnés furent Walter Sisulu, Govan Mbeki, Raymond Mhlaba (dirigeants de l'ANC), Elias Motsoaledi, Andrew Mlangeni (militants de l'ANC), Ahmed Kathrada (dirigeant d'un mouvement indien), Dennis Goldberg (dirigeant du Congress of Democrats). Nelson Mandela passera 20 dans la prison de l'île de Robben island au large du Cap. En 1982, il sera transféré dans la prison de haute sécurité de Pollsmoor. A partir de 1989, il résidera dans la villa d'un gardien attenante à la prison de Victor Verster à 40 kms du Cap.

répondre d'actes qui relèvent du terrorisme. Le procès n'est donc qu'une « affaire de droit commun⁹⁵⁸ ». La revue française ne donne pas plus d'informations sur la genèse de l'affaire.

Une autre référence est faite au procès de Rivonia (« le plus long de l'histoire⁹⁵⁹ ») dans *La Croix* en 1984, soit plus d'une vingtaine d'années après les faits. Les longues années d'emprisonnement ont déjà fait de Nelson Mandela le « symbole de la résistance à la ségrégation⁹⁶⁰ ». Un fait important est à noter : cet article mentionne l'implication de Nelson Mandela dans la création de l'*Umkhonto* qui a organisé, comme le rappelle l'article, le sabotage en 1982 de la conférence de Koeberg et l'attentat à la voiture piégée ayant fait 19 morts à Pretoria en mai 1983... Ces faits ne sont plus rappelés en août 1985 alors que *La Croix* consacre une page entière à Nelson Mandela, avec le titre évocateur : « Le héros de l'anti-apartheid⁹⁶¹ », ce dernier incarnant toujours le symbole de la lutte. Le personnage prend à cette période une nouvelle dimension pour les observateurs, dimension qui ne cessera de se développer par la suite. En effet, Nelson Mandela, depuis sa prison, témoigne d'une fidélité totale à ses idéaux, refusant d'accepter une semi-liberté que lui propose le gouvernement à la condition qu'il s'engage dans la voie de la non-violence et qu'il retourne dans sa terre natale du Transkei, indépendante depuis 1976.

Quelques jours plus tard, *La Croix* rapporte qu'une manifestation organisée par Allan Boesak réclame la libération de Nelson Mandela⁹⁶². Au milieu des années 80, sa libération symboliserait pour les Sud-Africains un signe d'assouplissement du système d'apartheid.

En 1988, Nelson Mandela devient pour les observateurs chrétiens français un « prisonnier volontaire⁹⁶³ », refusant toujours d'être libéré sous conditions et de désavouer ses compagnons de l'ANC. Cette « offre » de libération et d'autres mesures du gouvernement (grâce de prisonniers politiques) sont bien perçues par les observateurs comme étant des mesures ayant comme seul but d'améliorer l'image de marque de l'Afrique du Sud. Ce choix de rester en prison entraîne ainsi un nouvel intérêt des observateurs pour Nelson Mandela qui, bien qu'emprisonné, voit sa parole et ses convictions diffusées dans le monde. Anne-Marie Goguel revient ainsi sur la constance et la portée du message de Nelson Mandela :

⁹⁵⁸ « Le *Southern Cross* commente le procès de Rivonia : « affaire de droit commun » », *ICI*, n°220, 15 juillet 1964, p. 5.

⁹⁵⁹ Julia FICATIER, « Apartheid quotidien », *La Croix*, 19-20 février 1984, p. 2-3.

⁹⁶⁰ *Ibid.*

⁹⁶¹ Noël DARBROZ, « Nelson Mandela, le héros de l'anti-apartheid », *La Croix*, 15-16 août 1985, dernière page.

⁹⁶² Noël DARBROZ, « Répression sanglante en Afrique du Sud », *La Croix*, 30 août 1985, 1^{ère} page.

⁹⁶³ Anne-Marie GOGUEL, « Afrique du Sud : l'espoir », n°2277, 3 décembre 1988, p. 4.

« Le projet d'un homme comme Nelson Mandela n'a jamais été de substituer une « domination noire » à l'actuelle « domination blanche », mais d'édifier une nouvelle Afrique du Sud démocratique et non raciale, dans laquelle la terre et les richesses produites par l'effort commun des hommes, Noirs et Blancs, seraient plus équitablement partagées⁹⁶⁴ ».

L'emprisonnement de Nelson Mandela étant bien perçu comme le symbole de la persistance du régime d'apartheid, l'assouplissement des lois ségrégationnistes à la fin des années 80 va naturellement entraîner la perspective d'une libération pour le plus célèbre prisonnier du monde. Si le temps des réformes approche, les observateurs français restent interrogatifs et inquiets, conscients que la libération de Nelson Mandela marquera le vrai point de départ d'une nouvelle Afrique du Sud :

« Quant à la libération de Nelson Mandela, chacun l'attend, l'espère ou la craint⁹⁶⁵ ».

En juillet 1989, Paskal Chelet dans *La Croix*⁹⁶⁶ informe ses lecteurs de l'entrevue Botha-Mandela et s'interroge sur l'engagement éventuel de négociations. En octobre, *La Croix* rapporte la libération de Walter Sisulu⁹⁶⁷, bras droit de Nelson Mandela et arrêté comme lui en 1964. Il paraît évident que cette libération est un pas vers la reconnaissance de l'ANC et laisse espérer une libération future de Nelson Mandela. De retour dans sa ville de Soweto, Walter Sisulu se montre rassurant, rappelant aux Sud-Africains et au monde que le message de l'ANC est un message de paix et que sa pensée va à celui, « chef et compagnon⁹⁶⁸ » qui reste emprisonné. Il semble clair que la reconnaissance de l'ANC en février 1990 va entraîner la libération de Nelson Mandela. Depuis 1985, cette reconnaissance était l'une des conditions majeures posées par Nelson Mandela pour être libéré. Pour *La Croix* qui consacre un article (4-5 février 1990) à cette levée d'interdiction de l'ANC et de l'UDF, sa libération est prévue « dans un court laps de temps⁹⁶⁹ ». Nelson Mandela sera libéré 5 jours plus tard, le 10 février. L'article de *Réforme* daté justement du 10 février laisse apparaître la même attente : pour Ariane Bonzon, le principe de la libération est acquis et comprend bien l'enjeu d'un tel événement :

« On le sait, le prisonnier Mandela n'est pas le prisonnier comme les autres. Il a acquis une stature d'homme d'Etat peut-être, de médiateur indispensable sûrement⁹⁷⁰ ».

⁹⁶⁴ *Ibid.*

⁹⁶⁵ André ECALLE, « les chemins rocaillieux du post-apartheid » (1989), *op.cit.*

⁹⁶⁶ Paskal CHELET, « Le face à face Mandela-Botha », *La Croix*, 11 juillet 1989, p. 5.

⁹⁶⁷ 5 prisonniers sur les 7 emprisonnés en 1964 ont été libérés en octobre 1989 : Walter Sisulu, Andrew Mlangeni, Ahmed Kathrada, Elias Motosoaledi et Wilton Mkwayi.

⁹⁶⁸ Julia FICATIER, « Walter Sisulu libre : « Viva ANC, viva ! » », *La Croix*, 17 octobre 1989, p. 3.

⁹⁶⁹ Paskal CHELET, « Les ghettos noirs attendent Mandela », *La Croix*, 4-5 février 1990, p. 22.

⁹⁷⁰ Ariane BONZON, « Une libération à épisode » (1990), *op.cit.*

La stature de Nelson Mandela, avant même qu'il soit libéré, est déjà immense et Ariane Bonzon est consciente que les négociations passeront par lui. La ténacité de l'homme est rappelée et il endosse le statut déjà évoqué du « prisonnier volontaire » fidèle à ses idéaux et plaçant le destin du pays (réclamant la fin de l'Etat d'urgence et la légalisation de l'ANC) avant le sien. Si la libération approche, le questionnement demeure sur la suite qui sera donnée à ce « premier acte » :

« Une fois Mandela libéré, préparer un climat propice aux négociations sera l'objet du second acte⁹⁷¹ ».

Si les réformes arrivent, si les anciens partis d'opposition sont reconnus, si des négociations semblent s'amorcer, les observateurs français restent, quelques jours avant la libération du prisonnier Mandela, « en attente » et bien soucieux devant la suite des événements. Il est certain que si Nelson Mandela apparaît pour tous comme un messager pacifiste, un interlocuteur privilégié pour le gouvernement, lui seul ne pourra résoudre tous les problèmes qui se poseront à l'Afrique du Sud pour réussir son entrée dans une ère démocratique.

6-2 La liesse lors de la libération.....mais les inquiétudes demeurent

Avec le titre évocateur « *tournant en Afrique du Sud*⁹⁷² », *La Croix* consacre trois pages à l'événement le 13 février. Ce titre général fédère en son sein 3 articles portant sur les retrouvailles de Mandela avec son peuple, les réactions dans le monde à sa libération et une présentation biographique de l'ancien prisonnier. Si la liesse populaire suscitée par la libération est rapportée, Julia Ficatier rend compte avec insistance des incidents ayant émaillé l'événement : une photo montre la police tirant sur des pilliers de magasins (2 morts, 13 blessés), l'article rend compte d'une foule impossible à maîtriser, même après les injonctions d'Allan Boesak. Mais ce sont les réactions d'une partie de la foule lors du discours qui, reproduites dans l'article, laissent craindre de grosses difficultés et une radicalisation de la lutte, dont la nature aurait profondément changé depuis les années 60 :

« [...] un discours sifflé à deux reprises (lorsqu'il a rendu hommage au président De Klerk) et très politique. Un discours adressé en particulier à la direction en exil de l'ANC plus radicale, et qui n'apprécie pas tant que ça de voir Mandela jouer les négociateurs [...]. Il s'est encore fait siffler un peu plus tard pour avoir répété la fameuse phrase qui lui valut, lors de son procès de Rivonia en 1964, la

⁹⁷¹ *Ibid.*

⁹⁷² Julia FICATIER, « Tournant en Afrique du Sud », *La Croix*, 13 février 1990, pp. 2-4.

condamnation à perpétuité : « toute ma vie j'ai combattu la domination blanche, mais j'ai aussi combattu la domination noire »⁹⁷³ ».

Ces réactions d'une partie de la foule font comprendre à Julia Ficatier que la transition du pays ne se fera pas sans difficulté, et que la résistance qu'incarnait Nelson Mandela ne correspond plus forcément aux aspirations des populations noires des années 90. En effet, Nelson Mandela n'a pas vécu la radicalisation du système d'apartheid à partir des années 60 et n'a pas vécu directement la plongée de l'Afrique du Sud dans la violence et l'oppression. Nelson Mandela n'a pas vu les émeutes de Soweto et la contestation radicale qui en est née, notamment chez les jeunes des townships. Il semble donc que l'espoir de Nelson Mandela de voir l'Afrique du Sud évoluer vers une société multiraciale ne soit pas celle d'une partie de la foule qui, malgré tout, s'est déplacée pour acclamer un symbole historique de la lutte.

Malgré certaines voix contestataires, Nelson Mandela apparaît, aux yeux du monde, comme l'homme qui sera l'interlocuteur de Frederik De Klerk pour engager des négociations :

« Frederik de Klerk et Nelson Mandela ont conclu de facto une alliance, qui passe pour être une hérésie dans chacun de leur camp⁹⁷⁴ ».

La libération de Nelson Mandela donne à *La Croix* l'occasion de retracer son parcours en rappelant certains points jugés peut-être trop méconnus, comme le fait qu'il ait été le partisan de la lutte armée :

« N'est-il pas l'un des pères fondateurs de la branche armée de l'ANC, Umkhonto we sizwe, « le fer de lance de la nation »⁹⁷⁵ ».

Julia Ficatier aborde également la relation que Nelson Mandela entretient avec l'idéologie marxiste, reproduisant ses propos prononcés lors du procès de Rivonia, dans lesquels il admettait qu'il a bien été influencé par cette idéologie mais n'en a pas été pour autant un militant actif. Si Julia Ficatier regrette que Nelson Mandela ait été quelque peu « *cantonné dans l'image politique quelque peu stéréotypée que le monde a du leader de l'ANC⁹⁷⁶* », elle comprend que le Nelson Mandela tout nouvellement sorti de prison bénéficie d'une image de marque sans tâche. Cette image de mythe apparaît de nouveau dans un article de *La Croix* daté du 14 février : alors que Nelson Mandela enchaîne discours et conférences de presse, la journaliste analyse la teneur et le ton des discours :

⁹⁷³ Julia FICATIER, « Retrouvailles au Cap », *La Croix*, 13 février 1990, pp. 2-3.

⁹⁷⁴ *Ibid.*

⁹⁷⁵ Julia FICATIER, « Le mythe Mandela », *La Croix*, 13 février 1990, p. 4.

⁹⁷⁶ *Ibid.*

« Autant Nelson Mandela avait eu dimanche, pour son premier discours, un ton monocorde et un langage très radical, parlant à nouveau de lutte armée du balcon de l'hôtel de ville, autant lundi, pour sa première conférence de presse [...] l'ex plus vieux prisonnier du monde, très chic en costume gris, a manié l'humour et la modération, redonnant tout son éclat au mythe Mandela⁹⁷⁷ ».

L'appel à la non-violence quelques jours après sa libération est devenu un message récurrent de Nelson Mandela. Par cette ligne de conduite, il s'éloigne ainsi de la politique de son parti en exil, l'ANC, qui (avec le PAC), critiqueront cette nouvelle voie choisie par l'ancien père de la « Lance de la nation » :

« Il y a trente ans, Nelson Mandela appelait à la lutte armée, faute de pouvoir faire entendre la voix des Noirs par des canaux légaux. Aujourd'hui, il s'engage clairement dans ce processus pacifique et complexe de normalisation qui a pris place en Afrique du Sud⁹⁷⁸ ».

La même inquiétude est exprimée dans *La Croix* par Jacques Duquesne qui craint que Nelson Mandela soit débordé par les extrêmes :

« Et Mandela risque d'être débordé par des extrémistes qui lui reprocheront une trop grande complaisance à l'égard des Blancs⁹⁷⁹ ».

La profusion d'articles parus dans la presse chrétienne française quelques jours après la libération de Nelson Mandela témoigne bien de l'exposition médiatique engendrée par un tel événement⁹⁸⁰. Tous les observateurs sont conscients que le moment est historique et certains, comme Paskal Chelet de *La Croix*⁹⁸¹, rencontrent Nelson Mandela dans le jardin de sa petite maison d'Orlando West à Soweto. L'envoyée spéciale de *La Croix*, Julia Ficatier (« couvrant » la libération) le rencontre aussi à Orlando West, où « la foule des journalistes et des photographes ne se bouscule plus devant le n°8115 de la maison « boîte d'allumettes » [...]. Il n'y a ici aucun service d'ordre, aucun policier en faction, et n'importe qui peut approcher de la maison sans être inquiété⁹⁸² ». Alors que les effusions et les agitations nées après la libération de Nelson Mandela diminuent, Julia Ficatier retient le calme de l'ancien prisonnier et semble profondément touchée par son aura :

« Quand il parle, il n'y a d'ailleurs aucune violence chez lui. Il parle d'un ton très doux, surprenant, révélant que sa patience n'a pas de limite pour arriver à ses fins. Les ministres blancs ne le

⁹⁷⁷ Julia FICATIER, « la main tendue aux blancs », *La Croix*, 14 février 1990, p. 6.

⁹⁷⁸ Ariane BONZON, « Cette violence qui n'en finit pas », *Réforme*, 1^{er} septembre 1990, p. 4.

⁹⁷⁹ Jacques DUQUESNE, « L'avenir de l'Afrique du Sud », *la Croix*, 20 février 1990, p. 24.

⁹⁸⁰ La nouvelle fait ainsi souvent la une des journaux. Voir notamment Paul VIALLANEIX, « Mandela out » (Editorial), *Réforme*, 17 février 1990, 1^{ère} page.

⁹⁸¹ Paskal CHELET, « Nelson Mandela : ma seule ambition, c'est la paix dans ce pays », *La Croix*, 17 février 1990, p. 5.

⁹⁸² Julia FICATIER, « La course de fond du « mandarin noir » », *La Croix*, 20 février 1990, p. 2.

surnomment-ils pas le « mandarin noir » ? D'abord pour son physique, les pommettes hautes et les yeux bridés, et ensuite pour son caractère ⁹⁸³ ».

La figure de Nelson Mandela devient ainsi, quelques jours après sa libération, une figure d'homme tranquille et de sage. Sa stature mythique a déjà été évoquée à de nombreuses reprises. Jacques Duquesne dresse le portrait de l'homme, lui aussi touché par son charisme :

« Il est vrai que sa longue détention, le succès que constitue sa libération en ont fait un héros, un drapeau. Son autorité est aujourd'hui au plus haut⁹⁸⁴ ».

Gérard Eldin dans *Réforme* est plus pragmatique et comprend bien que Nelson Mandela incarne avant tout un « libérateur politique [...] reçu comme un Messie⁹⁸⁵ ». Le vocabulaire empreint de religiosité témoigne là encore de la stature du personnage...

Les personnalités qui prennent une stature mythique de leur vivant sont rares. Nelson Mandela est l'une d'elles. Les observateurs chrétiens français l'ont bien compris et participent au concert de louanges de toute la communauté internationale. Ses 27 années d'emprisonnement, son refus d'être libéré, sont des réalités qui ont joué un rôle considérable dans la construction de cette figure héroïque. Difficile de savoir comment aurait évolué l'image de Nelson Mandela s'il avait continué la lutte à la tête de la « lance de la nation »... Si sa libération est sans conteste un événement heureux, les observateurs français restent inquiets et interrogatifs sur le devenir de l'Afrique du Sud. En effet, il n'est pas prévu que l'héroïque Nelson Mandela prenne sa retraite mais l'histoire l'a amené à devenir un acteur politique qui devra assurer la transition du pays vers la démocratie et manœuvrer avec prudence lors de la phase de négociations qui s'amorce, afin de concilier les intérêts des partis en présence :

« Dans l'état actuel de notre information, il faut reconnaître que nous ignorons ce que seront les positions de Nelson Mandela [...]. On peut penser que si le gouvernement sud-africain a fini par le libérer, c'est avec la conviction –acquise au cours de contacts certainement plus substantiels que ceux dont le public a eu connaissance- qu'il serait un interlocuteur ouvert au compromis. Figure mythique tant qu'il était en détention, Mandela aura-t-il cependant le pouvoir de faire accepter ses vues par les dirigeants et militants de l'ANC ?⁹⁸⁶ ».

Ainsi, plus d'un mois après la libération de Nelson Mandela, c'est l'inquiétude qui domine dans cet article de *Réforme*, bien conscient qu'il « faudra des années pour corriger les effets

⁹⁸³ *Ibid.*

⁹⁸⁴ Jacques DUQUESNE, « L'avenir de l'Afrique du Sud » (1990), *op.cit.*

⁹⁸⁵ Gérard ELDIN, « Négociations sur un volcan » (1990), *op.cit.*

⁹⁸⁶ Pierre BOYER, « Le Cap de Bonne Espérance », *Le christianisme au XXème siècle*, n°246, 17 février 1990, p. 7.

*sociaux désastreux de l'apartheid*⁹⁸⁷ ». Tous perçoivent que la libération de Nelson Mandela est le point de départ d'un processus qui risque d'être long et complexe. Les revues chrétiennes continueront ainsi à tourner leurs regards vers l'Afrique du Sud et constateront pendant encore plusieurs mois que « *Mandela libéré, reste l'apartheid*⁹⁸⁸ »...

La perception de la personnalité et des engagements (passés et futurs) de Nelson Mandela clôt ainsi ce chapitre. Cette étude révèle la place particulière qu'il est légitime de donner à cette figure historique, apparaissant dans la presse tour à tour comme résistant armé, victime de la répression puis acteur principal de la reconstruction. Si les identités de Nelson Mandela sont multiples et son envergure considérable au début des années 90, il est intéressant que constater qu'il fut, jusqu'à sa libération, un acteur bâillonné, et que c'est justement ce bâillon posé sur sa bouche qui sera la première pierre à la construction du mythe. Les observateurs français ont senti cette évolution, montrant qu'à partir du milieu des années 80, Nelson Mandela a été capable, depuis sa prison, de mobiliser les foules et de devenir un interlocuteur privilégié pour le gouvernement. Il est cependant devenu une personnalité majeure aux yeux des observateurs chrétiens français après sa libération.

Les positions de Mgr Hurley, se prononçant en faveur d'une Eglise catholique plus cohérente et qui parviendrait à ne pas à se « limiter » à une simple condamnation théorique de l'apartheid, font ainsi la « fierté » des catholiques français. Desmond Tutu, auréolé d'un prix Nobel de la paix, devient, particulièrement dans les années 80, le symbole de la résistance des Eglises chrétiennes réunies au sein du SACC, et surtout un « porte-voix » au discours brillant et percutant capable d'informer et de mobiliser efficacement les Eglises du monde. Les prises de conscience de Beyers Naudé et d'Allan Boesak seront, quant à elles, révélatrices de la possibilité d'une « conversion » de pasteurs issus du moule idéologique véhiculé par les Eglises réformées hollandaises. Le regard porté sur le travail quasi-clandestin de l'Institut de théologie contextuelle et la réception timide faite en France au document Kairos démontrent cependant que la théologie contextuelle délivrée reste peu familière pour des chrétiens peu habitués à un tel message.

Les quatre personnalités chrétiennes (Mgr Hurley, Desmond Tutu, Beyers Naudé et Allan Boesak) ont été, pour les observateurs chrétiens français, les principaux médiateurs de la question sud-africaine, les porteurs d'un message chrétien militant et engagé. Comme nous le

⁹⁸⁷ *Ibid.*

⁹⁸⁸ « *Mandela libéré, reste l'apartheid* », *ARM*, n°76, 15 mars 1990, p. 12-13.

Voir aussi Ariane BONZON, « *Après la libération de Nelson Mandela, une mutation longue et douloureuse* », *Réforme*, 24 février 1990, p. 12.

verrons dans le chapitre suivant, ils ont aussi été des interlocuteurs directs pour des chrétiens militants, réunis au sein de la FPF, de la commission « Justice et Paix » ou d'organismes de développement (CCFD). Leurs engagements ne se cantonnèrent pas au simple domaine théorique et leurs déclarations jouèrent un rôle considérable dans l'information et la conscientisation de la communauté internationale. C'est ce que met en évidence Anne-Marie Goguel dans *Mission* lorsqu'elle dresse le bilan des effets de ces engagements chrétiens :

« Les prises de position d'hommes d'Eglises blancs comme Beyers Naudé et l'ancien archevêque catholique de Durban, Mgr Hurley, les tournées à l'étranger de Desmond Tutu, d'Allan Boesak, président de l'ARM, de Frank Chikane, secrétaire général du SACC, ont largement contribué à convaincre l'opinion internationale que les sanctions et pressions économiques étaient l'un des seuls moyens non-violents encore disponibles pour faire advenir les changements nécessaires⁹⁸⁹ ».

Les Français ont répercuté et soutenu ces engagements dans la presse, adhérant la plupart du temps au rôle « prophétique » des Eglises chrétiennes missionnaires sud-africaines. Alors qu'une certaine adhésion à ces courants théologiques a été visible et mise en évidence dans la presse chrétienne française, le lecteur a pu avoir une vision erronée de la physionomie des Eglises chrétiennes sud-africaines. En effet, les observateurs, en louant ces attitudes engagées, n'ont peut-être pas suffisamment rappelé que de tels engagements n'étaient pas généraux chez les fidèles sud-africains et qu'à l'échelle des paroisses, ministres ou prêtres n'abordaient pas la question épineuse de la ségrégation et n'agissaient pas forcément pour y mettre fin.

Si l'engagement de ces personnalités chrétiennes a fait l'objet de plusieurs articles, il est intéressant de constater que c'est souvent quand leur parole a été empêchée et leur liberté entravée que les observateurs chrétiens ont tourné leur regard vers ces figures qui ont payé cher le prix de leur foi. Pour cette raison également, les structures chrétiennes françaises, conscientes des réalités de l'apartheid et désireuses de se mobiliser et d'agir, les ont accueillis en leur sein, leur offrant une occasion de témoigner et de mobiliser des chrétiens français peu informés de la situation sud-africaine.

⁹⁸⁹ Anne-Marie GOGUEL, « Afrique du Sud : demain sans apartheid ? » (1990), *op.cit.*

Deuxième partie : des chrétiens mobilisés

Chapitre IV: Aux sources de la mobilisation

Les trois premiers chapitres ont tenté de reconstruire la perception et le traitement de la question sud-africaine dans la presse chrétienne française. Cette étude a permis de comprendre quelles furent la place et l'ampleur du problème africain reflétant, suivant les lignes éditoriales de chaque organe de presse et les sujets et événements abordés, sentiments engagés ou parfaite neutralité, incompréhensions ou interprétations éclairées, silences évocateurs ou thèmes récurrents. Cette première partie permet ainsi de comprendre les éléments d'information que possédaient alors les chrétiens, éléments d'information qui servirent de base à des lignes d'action s'élaborant au sein de groupes ou commission propres à chaque confession.

1 La question sud-africaine au sein de la commission « Justice et Paix » de France

Il n'est pas surprenant que la question sud-africaine trouve une résonance particulière chez les catholiques membres de la commission française « Justice et Paix ». Le système d'apartheid représentant une atteinte flagrante aux droits fondamentaux de l'homme, il paraît clair que des chrétiens désireux de s'engager pour la justice et la paix fassent de la question de l'apartheid un sujet d'étude et d'action important.

Dans l'esprit de l'Encyclique *Populorum Progressio*, les catholiques membres de la commission élaborent une réflexion à partir du problème sud-africain lors des années 70, réflexion assortie d'actions menées par la commission seule ou dans le cadre de démarches œcuméniques.

Il m'a été difficile de faire un exposé linéaire de l'action des catholiques réunis au sein de la commission. En effet, seul l'accès aux archives antérieures à 1980 m'a été autorisé. Si les compte-rendus de réunions m'ont ainsi permis de proposer un bon aperçu des différentes étapes de la mobilisation dans les années 70, j'ai été forcée d'adopter, par manque de sources écrites, un autre angle d'étude concernant les années 80. Pour cette période, j'ai donc choisi de retracer la mobilisation de la commission en étudiant les implications de deux personnalités charismatiques de la commission, celles du Père Pierre Toulat, secrétaire général de la commission de 1967 à 1990 et de Mgr Fauchet, président de 1984 à 1988. Pour cette étude, je me baserai sur des témoignages oraux (dont celui de Pierre Toulat) et sur quelques compte-rendus écrits de réunions qui m'ont été prêtés par Bruno Chenu, assomptionniste et membre de la commission à partir de 1979.

1-1 La création de la commission au lendemain de Vatican II : pour une nouvelle lecture du monde...

Les commissions épiscopales « Justice et Paix » sont nées de la volonté, à la suite du concile Vatican II, de promouvoir la réflexion et l'action de la communauté catholique vis-à-vis des questions de justice sociale, de développement et de droits de l'homme. La commission pontificale « Justice et Paix » est, dans cet esprit, instituée par Paul VI le 6 janvier 1967 par le *Motu proprio*⁹⁹⁰ « *Catholicam Christi Ecclesiam*⁹⁹¹ ».

Le conseil permanent de l'épiscopat français, lors de sa session du 2 mars 1967, adopte le principe de la création d'une commission au plan national. La perspective évoquée est formulée de la façon suivante :

« La création de la commission « Justice et Paix » indique combien tout le peuple est engagé comme tel dans la transformation du monde [...]. En notre temps, plus que jamais peut-être, les craintes se mêlent aux espoirs, les chrétiens sont appelés à devenir les témoins actifs de l'espérance du salut pour tous les peuples et pour tous les hommes⁹⁹² ».

Les actions de la commission s'organisent autour de quatre points principaux :

⁹⁹⁰ En latin « de son propre chef », le *Motu proprio* est une lettre apostolique émise par le Pape de sa propre initiative.

⁹⁹¹ Paul VI présente les objectifs d'une telle commission dans l'encyclique *Populorum Progressio* (26 mars 1967) : le but est de « concrétiser l'apport du Saint-Siège à cette grande cause des peuples en voie de développement ». la commission est chargée de « susciter dans tout le peuple de Dieu la pleine connaissance du rôle que les temps actuels réclament de lui de façon à promouvoir le progrès des peuples plus pauvres, à favoriser la justice sociale entre les Nations, à offrir à celles qui sont moins développées une aide telle qu'elles puissent pourvoir elles-mêmes à leur progrès ».

⁹⁹² « Déclaration de la Commission française « Justice et Paix » », *La documentation catholique*, n°1506, 3 décembre 1968, col 2039.

- L'élaboration de documents portant sur les problématiques de justice sociale, de développement, de respect des droits de l'homme...
- La collaboration avec des organisations non gouvernementales⁹⁹³.
- L'action auprès de pouvoirs publics.
- L'établissement de contacts et de relations avec des Eglises et des groupes de chrétiens engagés dans le monde, dans le même combat pour la justice sociale.

Dans leur besoin de s'engager pour la justice sociale, les membres de la commission française trouveront dans la question sud-africaine l'occasion de témoigner de la place que peut prendre l'Eglise catholique dans un combat d'une telle nature. Ils trouveront aussi forcément dans l'engagement de leurs interlocuteurs chrétiens sud-africains la manifestation concrète d'une telle démarche. Si la commission était placée sous l'autorité d'un évêque⁹⁹⁴, les membres bénéficieraient, en ce qui concerne la question sud-africaine, d'une autonomie certaine concernant les orientations données à la réflexion et aux actions à mener.

1-2- Les premières mobilisations

Dans les années 70, la commission « Justice et Paix » française regroupe en son sein une quinzaine de membres, laïcs ou non. Citons quelques personnes, membres au début des années 70 : René Delécluse, Philippe Farine, Bernard Lalande, Gabriel Marc, René Valette. Plusieurs d'entre eux occupent ou occuperont d'ailleurs des postes importants au sein du CCFD (P. Farine, G. Marc, R. Valette...).

Si elle est bien un organe officiel de l'Eglise catholique, il est paradoxalement assez difficile de retracer son évolution dans le détail. Tout d'abord la réflexion autour de la question sud-africaine s'est élaborée de manière assez informelle au sein de groupes réduits. Ensuite, comme je l'ai déjà dit, il m'a été impossible de consulter les archives antérieures à 25 ans, le CNAEF (Centre national des archives de l'Eglise de France) en interdisant l'accès. Concernant les documents des années 70 auxquels j'ai eu accès, ils se composent surtout de procès-verbaux de réunions et de documents internes permettant d'appréhender les étapes d'une mobilisation au sein de la commission.

⁹⁹³ Aujourd'hui, « Justice et Paix » collabore avec l'ACAT (Association des chrétiens pour l'abolition de la torture), le CCFD (Comité catholique contre la faim et pour le développement), Pax Christi, le Secours catholique, la commission « Eglise et société » de la FPF...

⁹⁹⁴ La Commission « Justice et Paix » est en fait un service de la Conférence épiscopale, rattachée à la Commission « Mission universelle de l'Eglise ».

Un document intitulé « L’Afrique du Sud et nous, chrétiens de France⁹⁹⁵ » rédigé par Pierre Toulat en avril 1976 dresse « déjà » un historique de la mobilisation française qui a ainsi commencé plusieurs années avant les émeutes de Soweto. Le préambule au texte montre bien la nature donnée à la question sud-africaine :

« C’est l’apartheid qui nous occupe ici. Comme on le verra, il n’est pas possible de mener une action contre l’apartheid sans prendre en considération ses implications économiques et politiques. Enfin, la lutte contre l’apartheid là-bas conduit d’une part à examiner de plus près la politique française à l’égard de la république sud-africaine et, d’autre part, à repérer les signes de racisme dans notre propre pays ».

La question de l’apartheid doit donc trouver une résonance en France et surtout se doit d’être abordée dans sa globalité et pas seulement comme une « seule » atteinte aux libertés fondamentales des non-Blancs.

Le premier « contact » avec l’Afrique australe a lieu en juin 1972 alors que Mgr Ménager, président de la commission (1967-1984), et son secrétaire général Pierre Toulat rencontrent un représentant de la SWAPO. Cette rencontre fournit le premier écho de l’occupation de la Namibie par Pretoria et de la mise en place du système d’apartheid, à l’intérieur de l’Afrique du Sud comme en Namibie. Les événements qui secouent le Mozambique avant que le pays n’accède à l’indépendance en 1975 (et notamment le rôle de déstabilisateur de Pretoria à cette période) vont également susciter un intérêt nouveau pour la région.

Un an plus tard, le Père belge François Houtart, déjà sensibilisé par la situation vécue par l’Eglise catholique en Afrique du Sud, demande qu’une rencontre soit organisée entre Smangaliso Mkhathshwa, qui effectue un cycle d’étude à l’Université catholique de Louvain, et Pierre Toulat. L’entretien permet à ce dernier de comprendre l’engagement de l’Eglise catholique sud-africaine sur les questions raciales. Avant qu’il ne devienne secrétaire de la Conférence épiscopale et qu’il ait à subir le bannissement en vertu de son engagement, Smangaliso Mkhathshwa devient ainsi un interlocuteur privilégié pour les catholiques de France et d’Europe, capable de témoigner des réalités du système et de la résistance de la plupart des Eglises missionnaires sud-africaines.

D’autres interlocuteurs sud-africains suivent : trois ans plus tard, la commission accueille Mgr Hurley, archevêque de Durban en visite à Paris, notamment pour recevoir la légion d’honneur. Reçu par Mgr Ménager, il profite d’une conférence de presse pour témoigner des positions de l’Eglise catholique sud-africaine vis-à-vis de l’apartheid et pour exprimer sa crainte de voir un

⁹⁹⁵ Pierre TOULAT, « L’Afrique du Sud et nous, chrétiens de France », CJP/76/28, 12 avril 1976.

isolement économique de l’Afrique du Sud entraîner une hausse du chômage parmi les populations non-blanches⁹⁹⁶.

1-3- Réactions à la répression et jugements sur les structures de l’apartheid

La commission française « Justice et Paix » travaille donc en collaboration étroite avec plusieurs interlocuteurs chrétiens sud-africains afin d’obtenir des informations fiables sur la situation en Afrique du Sud. Elle organise avec eux conférences et rencontres afin de tenter de sensibiliser les chrétiens français. C’est donc naturellement que la commission va réagir à la répression qui va s’abattre régulièrement sur les mouvements et responsables d’Eglises qui engagés dans la lutte contre l’apartheid.

En 1976, alors que l’Eglise catholique a à souffrir de la répression gouvernementale, René Valette souligne, lors de la réunion du 11 mai, que la situation en Afrique du Sud devient un enjeu inévitable. S’il demande une véritable mobilisation des chrétiens, il a conscience « *qu’il faut, en même temps, tenir compte des réactions qui nous viennent d’Afrique du Sud, pour ne pas gêner leur action, celle de Mgr Hurley*⁹⁹⁷ ».

La répression exercée contre les opposants à l’apartheid donne donc l’occasion de rappeler que les fondements du système sont profondément anti-démocratiques et vont à l’encontre des lois de l’Evangile⁹⁹⁸. Toutefois, je n’ai pas retrouvé de traces d’une réaction à la suite de la répression des émeutes des jeunes de Soweto le 16 juin 1976.

Par contre, à la suite de la première arrestation du Père Mkhathswa en août 1976, Mgr Ménager envoie, le 27 août 1976, une lettre à l’ambassadeur sud-africain en France. Cette arrestation donne l’occasion à Mgr Ménager de rappeler que l’origine des violences réside dans la structure même de l’apartheid, « *violence fondamentale qui constitue une législation d’oppression et de discrimination à l’égard de la majorité noire*⁹⁹⁹ ». Mais en tant que chrétien, Mgr Ménager rappelle que l’apartheid vient à l’encontre des principes évangéliques fondamentaux et que sa mise en place réclame une condamnation sans appel :

⁹⁹⁶ « « Le temps presse », dit Mgr Hurley », *La Croix*, 16 octobre 1975.

⁹⁹⁷ Réunion du 11 mai 1976, CJP/76/37.

⁹⁹⁸ J’ai pu retrouver dans les archives de la commission la réponse de l’ambassadeur sud-africain à la lettre de Mgr Ménager. Il y rappelle notamment que de nombreuses différences existent entre les ethnies et les langues et que l’apartheid permet aux populations noires d’exprimer leurs identités respectives. Il ajoute que cette « *politique devra aboutir à une décolonisation complète de l’Afrique du Sud dans toutes ses ramifications* ». Voir « Réponse de l’ambassadeur d’Afrique du Sud à la lettre de Mgr Ménager du 27/08/76 », CJP/76/56. Un fait important à noter concernant ce dossier : la mention « A ne pas publier » apparaît dans la marge supérieure du document.

⁹⁹⁹ « A propos de l’arrestation du Père Mkhathswa », 2 septembre 1976.

« Tout homme est digne de respect, tout homme est aimé de Dieu et frère des autres hommes. Aussi, nous ne pouvons pas nous taire quand des hommes, en raison de leur ethnie et de leur couleur, sont méprisés et systématiquement écartés de la vie normale de la société, notamment au niveau économique et politique, sur le territoire même qui est le leur¹⁰⁰⁰ ».

De plus, la commission réagit en septembre 1977 à la mort de Steve Biko. En effet, le 20 octobre, Mgr Ménager adresse une nouvelle lettre à l'ambassadeur sud-africain dans laquelle il déplore les nouvelles mesures répressives et celles qui ont causé la mort du leader noir. La réponse du représentant de régime de Pretoria à Paris se fait cinglante en décembre de la même année :

« On sert mieux la cause de la lutte contre la faim et du développement des peuples africains par la coopération que par des vendettas politiques sélectives¹⁰⁰¹ ».

Voilà une façon assez claire de faire comprendre aux catholiques français que leur hommage à Steve Biko vise à reconnaître les mobilisations radicales et parfois violentes de certains mouvements noirs...

Nombreuses sont donc les occasions à la commission de faire entendre sa voix durant les années 76 et 77. L'indépendance en octobre 1977 du premier bantoustan, le Transkei, entraîne une réaction quasi-immédiate de la commission Justice et Paix. Nous avons déjà pu voir dans le deuxième chapitre de cette thèse que cet événement avait été bien relayé dans la presse chrétienne française et qu'il avait provoqué beaucoup de réactions de la plupart des groupes de chrétiens mobilisés. La commission s'inscrit donc dans le même mouvement de contestation et exprime son opinion dans un mémorandum élaboré le 27 septembre 1976¹⁰⁰² par le pasteur André Appel de la CSEI et Mgr Jacques Ménager. Le mémorandum est adressé à M. Louis de Guiringaud, ministre des affaires étrangères, seulement quelques semaines avant que le Transkei ne soit déclaré indépendant (le 26 octobre). A cette occasion, l'accent est mis sur les effets économiques de ce processus mais aussi une vision chrétienne du système :

« Cette « indépendance » semble, dès à présent, un leurre du fait de la non-prise en considération, comme condition préalable, de la viabilité économique de ce territoire. Les bantoustans doivent donc faire leurs débuts comme Etats « indépendants » en demeurant économiquement tributaires de l'Afrique du Sud. Celle-ci conserve une emprise à laquelle ils n'ont aucune chance d'échapper...[...].

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰⁰¹ « Lettre de l'ambassadeur d'Afrique du Sud, le 1^{er} décembre 1977 » (compte-rendu de la réunion du 13 décembre 1977), CJP/77/88

¹⁰⁰² Plusieurs extraits du mémorandum sont reproduits dans *Réforme*. Voir « Le mémorandum de Justice et Paix », *Réforme*, n°1648, 23 octobre 1976, p. 16.

En maintes occasions, nous nous sommes opposés à l'apartheid et au racisme, qui sont contraires à l'Evangile et incompatibles avec la nature de l'Eglise du Christ, et qui violent les droits fondamentaux de l'homme¹⁰⁰³ ».

Témoignage de cette « teinte » chrétienne, l'envoi adressé à M. de Guiringaud comporte des annexes : le texte de Vatican II relatif à la ségrégation raciale (*l'Eglise dans le monde de ce temps*, n°29) et le texte de la résolution du Comité central du COE réuni à Genève du 10 au 18 août 1976.

Mais là encore, André Appel et Mgr Ménager interpellent directement le gouvernement français, lui demandant de tenir compte de la résolution 34110 du Conseil des Nations Unies qui prie tous les gouvernements et organisations de s'abstenir de tout rapport avec les institutions ou autorités des Bantoustans, et de refuser de les reconnaître de quelque manière que ce soit. Mais l'événement donne aussi l'occasion d'interpeller le gouvernement sur les relations qu'il entretient avec l'Afrique du Sud et il est intéressant de noter qu'un projet de mémorandum, dont j'ai retrouvé la trace dans les archives de la commission¹⁰⁰⁴, aborde certes la question de l'indépendance du Transkei, mais insiste avec beaucoup plus de vigueur que dans le document « officiel » sur les relations commerciales et économiques que la France entretient avec le régime de Pretoria.

1-4 Avant la formation du groupe-inter, engagements et hésitations catholiques

Quel type d'action ? la participation à la commission d'enquête contre l'apartheid

Au début de l'année 1976, plusieurs membres de la commission, et Pierre Toulat en tête, se posent la question de l'action à mener auprès d'autres organismes. Cette réflexion naît alors que le MRAP (Mouvement contre le Racisme et pour l'Amitié entre les Peuples) lance l'idée d'une « mise en procès » de l'apartheid à la suite de l'arrestation du poète afrikaner Breyten Breytenbach¹⁰⁰⁵. Naît alors la Commission d'enquête contre l'apartheid, composée de plusieurs personnalités et organisations confessionnelles ou non. Parmi eux, citons Pierre

¹⁰⁰³ *Ibid.* Voir aussi « mémorandum à l'intention du gouvernement à propos de l'indépendance du Transkei », CJP/76/61.

¹⁰⁰⁴ « Projet de mémorandum à l'intention du gouvernement français à propos de l'Afrique du Sud », CJP/76/54.

¹⁰⁰⁵ Hostile à la discrimination raciale, le poète Breyten Breytenbach s'exila en France en 1961. A la suite d'un voyage clandestin en Afrique du Sud, il est arrêté en novembre 1975 et emprisonné pour « activités terroristes » pour une période de 9 ans. A cette nouvelle et en guise de soutien, des amis du poète formèrent le Comité Breytenbach

Toulat (au nom de « Justice et Paix ») et Anne-Marie Goguel (groupe « racisme » de la CSEI)¹⁰⁰⁶... Les archives de Justice et Paix permettent de comprendre l'historique de l'implication de « Justice et Paix » au sein de la commission d'enquête.

L'idée de participer à un groupe de travail réunissant des personnes de différentes provenances germe au sein de la commission dès janvier 1976¹⁰⁰⁷.

Dans le procès-verbal de la réunion de « Justice et Paix » du 14 janvier 1976, il est noté que « la commission est favorable à la participation de son secrétaire à tel ou tel groupe de travail où se rencontrent des gens de différentes provenances¹⁰⁰⁸ ». Quelques mois plus tard, un nouveau procès-verbal rend compte de la participation de M. Pettiti à une réunion préparatoire de la Commission qui a pris le nom de Commission d'enquête sur l'apartheid. A l'issue de cette réunion, M. Pettiti précise bien « qu'il faut veiller à ce que le jury de cette commission ne se transforme pas en tribunal [et] insiste pour que l'on étudie les aspects ponctuels de la politique d'apartheid¹⁰⁰⁹ ».

C'est lui qui participe à la première session du 23 mai 1976 alors que Pierre Toulat et le pasteur Guiraud participeront à l'élaboration du texte final à l'issue de la deuxième session du 29 juillet. Si la commission déclare être en accord avec ce texte, le Père Ménager souligne la nécessité pour la commission catholique de ne pas s'inscrire dans une contestation qui pourrait paraître trop idéologique, notamment concernant le soutien exprimé par la commission d'enquête aux mouvements de libération¹⁰¹⁰.

A la suite des 2 sessions, la Commission édite un recueil de textes, résultats des travaux de réflexion menés pendant les sessions. Ces textes sont donc édités en France alors que la répression sud-africaine s'est accrue de façon tragique à la suite des émeutes de Soweto. Le rapport pointe notamment le doigt sur les relations existantes entre la France et l'Afrique du Sud :

« Le soulèvement de Soweto a eu lieu quelques semaines après la première session de la Commission ; la vente par la France de deux centrales nucléaires à l'Afrique du Sud a été annoncée

¹⁰⁰⁶ D'autres personnalités formeront cette commission d'enquête : Henri Alleg (journaliste), Roland Barthes (écrivain et sémiologue), Georges Casalis (professeur de théologie), Jean-Marie Domenach (écrivain), Jean Ziegler (professeur). Plusieurs mouvements syndicalistes adhèrent également à la commission (CGT, CFDT), tout comme des organisations de défense des droits de l'homme (Cimade, Amnesty international, MRAP, Ligue des droits de l'homme...).

¹⁰⁰⁷ Réunion du 14 janvier 1976, CJP/76/7.

¹⁰⁰⁸ Réunion du 14 janvier 1976, CJP/76/7.

¹⁰⁰⁹ Compte-rendu de la réunion du 11 mai 1976, CJP/76/37.

¹⁰¹⁰ Réunion du 15 février 1977, CJP/77/17.

quelques jours après cette même session, venant tragiquement confirmer la violence décrite dans les rapports de la Commission et la participation qu'y prend la France¹⁰¹¹ ».

Pendant les sessions, les groupes de travail ont préparé et présenté des rapports portant sur différents points : implications des Eglises sud-africaines dans la lutte, fondements idéologiques de l'apartheid, politique des bantoustans :

« En octobre 1976, les Français ont été abreuvés ad nauseam d'une information sur un pays dont on parle peu. L'Afrique du Sud, nous annonçait-on très sérieusement, venait d'accomplir un grand pas en avant en accordant l'indépendance à un « bantoustan », le Transkei, dans le cadre de sa politique dite de « développement séparé ». Quelle était la réalité de cette mesure¹⁰¹² ? ».

La commission met également l'accent sur l'apport de la France au renforcement du régime, par la description des relations industrielles et commerciales et la récente collaboration en matière nucléaire.

Après sa participation aux deux réunions de la commission d'enquête (les 23 mai 1976 et 28 janvier 1977), « Justice et Paix » manifesterà son accord sur l'ensemble du rapport final, même si « *le Père Ménager fait remarquer qu'il y a un soutien aux mouvements de libération qui lui fait question* ¹⁰¹³».

Une interpellation de l'ERE (Ecumenial Research Exchange)

En février 1976, la Commission « Justice et Paix » organise, aux côtés du département pour les Affaires sociales, économiques et internationales (CSEI) une rencontre à l'occasion de la présentation du rapport final du Centre « Echanges œcuméniques et recherches » (*Ecumenial Research Exchange*, ERE) à Paris. Cet rapport prend la forme d'un appel aux Eglises françaises pour une plus grande mobilisation vis-à-vis de la question sud-africaine. L'Eglise catholique, par l'intermédiaire de la Commission « Justice et Paix » est directement interpellée par Adrien-Claude Zöller :

« Il est urgent et indispensable que soit rompu un faux préjugé régnant dans plusieurs pays européens, et selon lequel seules les Eglises protestantes seraient directement concernées par les problèmes de l'apartheid. Les réflexions qui précèdent soulignent en effet la responsabilité collective

¹⁰¹¹ *La France et l'apartheid* : documents de la commission d'enquête sur l'apartheid en Afrique du Sud, Paris, L'Harmattan, 1978, p. 3.

¹⁰¹² *La France et l'apartheid*, op.cit., p. 66.

¹⁰¹³ Compte-rendu de la réunion du 15 février 1977, CJP/77/17.

*des Eglises européennes face à la malheureuse contribution de leurs pays à l'oppression en Afrique australe*¹⁰¹⁴ ».

Les questionnements se posent également au niveau européen. En effet, en 1975, le Centre « Echanges œcuméniques de Recherches¹⁰¹⁵ » (ERE) basé à Rotterdam adresse aux Eglises européennes un rapport intitulé « Relations entre les pays de l'Europe occidentale et l'Afrique australe – de la responsabilité des Eglises dans la lutte pour la justice et pour la libération¹⁰¹⁶ ». Ce rapport a comme objectif premier de « *promouvoir la collaboration œcuménique et transmettre entre Eglises, en les aidant à assumer les lourdes responsabilités qu'elles portent dans le conflit de l'Afrique australe*¹⁰¹⁷ ». le document comporte trois parties :

- une réflexion juridique et théologique sur la question.
- une analyse détaillée de quatre aspects des relations entre l'Europe et l'Afrique australe : relations économiques, l'émigration blanche, les relations militaires et stratégiques et les relations inter-ecclésiales.
- une présentation des initiatives prises par les Eglises européennes puis une liste de suggestions et de recommandations. A ce propos, le rapport exprime que « *les Eglises européennes devraient accorder une plus grande attention aux opinions et attentes des populations opprimées, reconsidérer les relations qu'elles entretiennent avec la chrétienté d'Afrique australe, engager avec les Eglises africaines une nouvelles forme de partnership, et sortir du contexte national dans lequel elles se sont trop souvent enfermées*¹⁰¹⁸ ».

Dans la lettre envoyée au Pasteur Courvoisier, Monsieur Zöller de l'ERE interpelle directement le président de la FPF, lui exprimant les raisons pour lesquelles il souhaiterait une meilleure implication des protestants français :

« Nous tenions à vous soumettre nos conclusions et suggestions, et ce pour une double raison : d'abord vu le rôle considérable que vous jouez au sein de la fédération, en particulier en matière de

¹⁰¹⁴ « Un appel aux Eglises françaises », Centre « Echanges œcuméniques de recherches » (ERE), 20 février 1976.

¹⁰¹⁵ L'ERE a été créé en 1971 par des institutions religieuses d'Allemagne, des Pays-Bas et de Belgique. Il a eu pour objectif de promouvoir une coopération œcuménique entre les Eglises européennes dans le domaine de la paix et du développement. Son comité directeur, alors présidé par le Pasteur Lenders de Bruxelles, réunit en 1975 15 personnalités religieuses représentant des instituts de recherche, des institutions ecclésiastiques et groupes confessionnels de 7 pays différents.

¹⁰¹⁶ En mai 1973, afin de concrétiser quelques-unes de ses activités, l'ERE a développé un projet de recherche sur « les relations entre l'Europe occidentale et l'Afrique australe et les menaces que constituent ces relations pour la paix ». information contenue dans la notice explicative jointe à la lettre adressée au Pasteur Courvoisier.

¹⁰¹⁷ Lettre d'Adrien-Claude Zöller au Pasteur Courvoisier, président de la FPF, 1 décembre 1975.

¹⁰¹⁸ Notice informative jointe à la lettre de Monsieur Zöller au Pasteur Courvoisier.

développement et de paix, et vu le fait que vous êtes l'un des signataires de cette lettre au Président de la République au sujet du commerce des armes avec l'Afrique du Sud¹⁰¹⁹ ».

Le 20 février 1976, l'ERE adresse un appel aux représentants des Eglises françaises. Durant la rencontre, organisée à Paris par la Commission française « Justice et Paix » et la CSEI. Le Centre ERE, en la personne d'Adrien-Claude Zöller, relève les nombreux liens qui unissent la France et l'Afrique du Sud en matière économique et commerciale. Ainsi « *la responsabilité des Eglises françaises revêt dès lors une dimension particulière [...]. Cette responsabilité apparaît à l'égard des autres Eglises européennes qui ne pourront assumer pleinement leurs responsabilités tant que le rôle joué par la France sera aussi néfaste¹⁰²⁰ ».*

Cette lettre adressée au Pasteur Courvoisier témoigne ainsi bien d'une mobilisation réelle des Eglises à l'échelle européenne. Elle témoigne également des questionnements qui furent communs à tous les chrétiens : comment agir ? comment se positionner face aux relations existant entre la France et l'Afrique du Sud ?

En étudiant la physionomie de ces groupes de chrétiens, c'est la question de la mobilisation des Eglises dans la société et dans le monde qui se pose. Depuis la genèse et la formation de groupes de réflexion et d'action au sein de chaque confession jusqu'aux mobilisations (alors que la question sud-africaine occupe une plus grande place sur la scène médiatique), cette étude va mettre en évidence un certain type d'engagement chez des chrétiens militants qui tentent de se rapprocher, par leur travail, de l'engagement de leurs homologues chrétiens sud-africains.

Cette interpellation de l'ERE qui regroupe en son sein diverses Eglises et groupes religieux à l'échelle européenne démontre bien une volonté de faire entrer les Eglises françaises dans une concertation et une réflexion des Eglises en Europe.

Autres interrogations

Mais en juin 1976, alors que la question sud-africaine est déjà abordée au sein de la commission depuis environ quatre ans, Pierre Toulat se pose encore la question de savoir comment la mobilisation doit se manifester :

« Si la commission estime qu'elle doit dire ou faire « quelque chose », il lui reste à déterminer la forme de cette prise de parole ou (et) de cette action¹⁰²¹ ».

¹⁰¹⁹ Lettre d'Adrien-Claude Zöller au Pasteur Courvoisier, 1^{er} décembre 1975.

¹⁰²⁰ « Un appel aux Eglises françaises », Centre « Echanges œcuméniques de recherches » (ERE), exposé prononcé aux responsables des Eglises françaises à Paris le 20 février 1976.

¹⁰²¹ Pierre TOULAT, « Après la vente de réacteurs nucléaires à l'Afrique du Sud », CJP/76/39, 9 juin 1976.

Il paraît évident que les relations que la France entretient avec l’Afrique du Sud oriente quelque peu le regard des observateurs et entraîne des questionnements spécifiques. Avant la vente de la centrale nucléaire de Koeberg (mai 1976) et les émeutes de Soweto (juin 1976), Pierre Toulat comprend bien que le système d’apartheid doit être abordé dans sa totalité, dans ses fondements comme dans ses effets :

« Comme on le verra, il n’est pas possible de mener une action contre l’apartheid sans prendre en considération ses implications économiques et politiques. Enfin, la lutte contre l’apartheid là-bas conduit d’une part à examiner de plus près la politique française à l’égard de la République sud-africaine et, d’autre part, à repérer les signes de racisme dans notre propre pays¹⁰²² ».

Le problème de l’apartheid prend ainsi une envergure beaucoup plus large et doit susciter des réflexions profondes sur le racisme dans sa globalité et surtout sur sa propre attitude de chrétiens vis à vis de sa relation à l’autre.

Si Pierre Toulat semble prêt à aborder toutes les natures du système d’apartheid, même les plus épineuses, des questionnements demeurent encore en 1977 autour de l’action à apporter :

« N’avons-nous pas à sensibiliser l’opinion publique sur un plan moral plus que sur un plan de pression politique ? Ne changeons-nous pas la nature de notre intervention et de notre être ? Cette interrogation clôt provisoirement l’échange à ce sujet mais cette question doit être reprise¹⁰²³ ».

Se posent ici la question des sanctions économiques et des prises de position en faveur de boycotts et celle plus fondamentale de l’implication de l’Eglise catholique dans les domaines politique et économique qui ne trouvent pas de réponse pour l’instant. Mais comme nous allons le voir un peu plus loin, cette « frilosité » devant le devoir (ou pas) de se positionner sur ces questions entraînera plusieurs questionnements sur la légitimité de la participation de « Justice et Paix » aux mouvements anti-apartheid français.

Le compte-rendu de la réunion de la commission du 8 novembre 1979 témoigne des questionnements qui remuent la commission concernant l’Afrique du Sud. Alors que plusieurs organismes chrétiens (dont le COE) s’engagent pour un programme d’action concret autour de la question des prêts accordés par des banques françaises à l’Afrique du Sud, Pierre Toulat déplore encore une fois le flou certain autour de la position de « Justice et Paix » sur ce point, mais plus globalement sur sa ligne de conduite générale vis-à-vis de l’Afrique du Sud :

« « Mais, au fait, quelle est la position de la « politique » de notre commission à l’égard des questions touchant à l’Afrique du Sud ? » demande Pierre Toulat [...]. Le groupe œcuménique « Afrique

¹⁰²² Pierre TOULAT, « L’Afrique du Sud et nous, chrétiens de France », CJP/76/28, 12 avril 1976.

¹⁰²³ Compte-rendu de la réunion du 15 février 1977, CJP/77/17.

australe » a parfois l'impression de ne pas avoir de référence à une position élaborée ensemble. Certes, il y a des interventions ponctuelles mais par exemple, à propos des prêts bancaires, quelle est la ligne suivie ou à suivre ? Ce qui est vrai de la commission l'est encore plus des instances de l'Eglise catholique en France¹⁰²⁴ ».

Ce compte-rendu de réunion et les déclarations de Pierre Toulat témoignent ainsi bien de la difficulté qu'eurent les membres de la commission mobilisés autour de l'Afrique du Sud à définir une ligne de conduite claire et cohérente. Il est évident que le caractère épineux des relations liant la France et l'Afrique du Sud ne rendent pas la tâche facile à des chrétiens peu enclins à aborder les questions de nature économique et politique, surtout lorsque ces derniers mettent l'accent sur un certain immobilisme de l'institution dont ils font parti. Mais nous avons déjà pu constater que, malgré la propre auto-critique à laquelle se livre Pierre Toulat dans les années 70, la commission Justice et Paix s'est tout de même manifestée quasiment à chaque événement que l'Afrique du Sud a connu. La force de la mobilisation de certains membres n'a cependant pas suffi à permettre un réel impact et une mobilisation chez les catholiques français.

Informé et informant des effets réels de l'apartheid, la commission répète à de multiples reprises qu'il est tout à fait légitime aux chrétiens de se mobiliser et de dénoncer les structures inhumaines du système, « *sa cohérence implacable et ses applications pratiques*¹⁰²⁵ ». Et l'occasion est donnée de rappeler un fait indéniable et fondamental :

*« C'est au nom de l'Evangile et de la reconnaissance par J.-C de tout homme, que nous avons à en appeler, en cette circonstance précise [vente de réacteurs nucléaires], à la conscience des catholiques*¹⁰²⁶ ».

1-5- La création du groupe-inter dans un esprit œcuménique

Si des questionnements se posent durant les années 70 au sein de la commission, la mobilisation s'organise à la fin de la décennie, par la création du « groupe-inter » autrement appelé groupe œcuménique. Le projet de constitution d'un groupe qui traiterait uniquement des questions touchant à l'Afrique australe germe lors de la réunion des 30 septembre et 1^{er} octobre 1977. Alors que l'apartheid mobilise des chrétiens réunis au sein de plusieurs structures chrétiennes, le groupe pourra permettre une action commune et donc plus efficace. Constitué sur le modèle du groupe qui travailla sur l'Amérique latine, le groupe doit, tel qu'il

¹⁰²⁴ Compte-rendu de la réunion du 8 novembre 1979, CJP/79/66.

¹⁰²⁵ « Après la vente de réacteurs nucléaires... » (1976), *op.cit.*

¹⁰²⁶ *Ibid.*

est présenté en 1977, « rédiger et envoyer aux évêques et aux responsables un document faisant le point sur les actions entreprises¹⁰²⁷ ».

Le groupe est officiellement constitué en septembre 1978. Six membres le composent : Gabriel ARNAUD et Michel GAUVRY (tous les deux du CCFD), le pasteur Paul GUIRAUD et Madeleine BAROT (de la Fédération protestante de France et de la Cimade), Pierre TOULAT et Jacques MAUDUIT (de « Justice et Paix »). Tous, catholiques et réformés, ont la même démarche, celle de mobiliser le plus grand nombre de chrétiens autour de la question sud-africaine, et ceci par différents moyens (accueil de personnalités sud-africaines, animations, constitutions de dossiers d'informations, communiqués...). A partir de 1978, la question sud-africaine (et plus globalement les événements d'Afrique australe) a donc trouvé un cadre de travail et peut s'exprimer au sein d'un groupe structuré. Dans les années 80, le groupe s'étoffera et ses prises de position se multiplieront, reproduites souvent dans la presse chrétienne.

Les chrétiens mobilisés ont éprouvé aussi la nécessité, pour faire entendre leurs voix et parvenir à une mobilisation efficace, d'effectuer une réflexion « transversale », commune aux catholiques et aux réformés.

Les questionnements du « groupe inter »

Ainsi, à partir de la constitution du « groupe-inter », les prises de position ont fédéré les « militantismes » de membres émanant des deux principales confessions chrétiennes visibles en France. Les membres du groupe expriment dans une lettre de présentation datée du 15 janvier 1979 leur implication vis-à-vis de la question de l'apartheid :

« L'apartheid nous concerne en tant que Français comme il concerne tous les hommes. Mais il nous concerne plus encore en tant que chrétiens. Pouvons-nous rester en paix tant qu'un seul homme est bafoué dans sa dignité ? [...] Ce qui se passe en Afrique australe, et particulièrement en Afrique du Sud, revêt un caractère spécifique puisque l'on dénie à un homme d'avoir des droits, à cause de sa race, de sa couleur. Cela se pratique au nom de « l'Occident chrétien » dont se réclame le régime sud-africain, et la Bible est invoquée pour le justifier [...]. Le groupe œcuménique Afrique australe se propose d'aider les chrétiens de France à mieux comprendre ce qui se passe en Afrique du Sud et à engager une action à leur niveau¹⁰²⁸ ».

Les 21 et 22 septembre 1979, la commission revient lors de sa réunion sur la constitution du groupe-inter et précise les raisons d'une telle formation :

¹⁰²⁷ Compte-rendu de la réunion « bilan-projets » des 30 septembre et 1^{er} octobre 1977, CJP/77/61.

¹⁰²⁸ Le groupe œcuménique Afrique australe, lettre du 15 janvier 1979.

« L'apartheid reste une question difficile à aborder concrètement. Les propositions d'actions faites par le MRAP et/ou par le CAO ne conviennent pas à un organisme d'Eglise, tant en raison des mobiles et des intérêts politiques qui les sous-tendent qu'en raison des moyens mis en œuvre¹⁰²⁹ ».

Cette déclaration témoigne parfaitement de la difficulté pour les chrétiens de traiter de la question sud-africaine en raison de ses natures multiples. Mais un tel « aveu » témoigne également des multiples interrogations concernant la participation des chrétiens aux mouvements anti-apartheid existant en France, ces derniers, dans un esprit nettement politisé, mettant en place des actions concrètes et virulentes pouvant aborder la question des sanctions et des désinvestissements avec moins de scrupules que ceux qui peuvent apparaître chez des chrétiens membres d'institutions plus ou moins frileuses sur cette question...

La prudence reste cependant de mise concernant certains points particuliers touchant à la mobilisation. En effet, les 11 et 12 novembre 1978, le groupe œcuménique participe au III^{ème} Congrès de la Campagne anti-Outspan (CAO) qui se tient à Massy. Le pasteur Guiraud intervient lors du Congrès au nom du groupe et représente ainsi la voix des chrétiens mobilisés. Le but est de présenter les actions du groupe. Son intervention met bien en évidence le caractère nécessairement spécifique des chrétiens. L'action du groupe s'articule autour de plusieurs points : étude de l'apartheid, sensibilisation dans les milieux chrétiens (animations, dossiers...), contacts avec responsables d'Eglises noirs et mouvements de libération, lettres, communiqués, collaboration avec tous les organismes qui luttent contre l'apartheid (CAO, MRAP, Commission d'enquête sur l'apartheid...). Les chrétiens devront aussi s'attacher à analyser *« les phénomènes chrétiens en Afrique du Sud puisque certains chrétiens portent une lourde responsabilité »* et en détectant les *« causes de ces déviations¹⁰³⁰ »*...

D'une manière très précautionneuse, le pasteur Guiraud met l'accent sur le fait que la question de l'apartheid doit être abordée sous son angle moral avant tout. Il juge utile de préciser aux militants de la CAO que les prises de position du groupe en matière économique ne sont pas prioritaires :

« La question des investissements est et ne sera qu'une partie de notre action. Les participants au groupe œcuménique ont bien d'autres secteurs d'actions (lutte pour le développement, droits de l'homme...) [...]. Nous continuerons à être aux côtés de ceux qui combattent les investissements

¹⁰²⁹ Compte-rendu de la réunion bilan/projets, 21 et 22 septembre 1979, CJP/79/50.

¹⁰³⁰ « Les chrétiens et l'Afrique du Sud : intervention du pasteur P.Guiraud au nom du groupe œcuménique Afrique australe au III^{ème} congrès du Mouvement anti-apartheid (CAO) », 11-12 novembre 1978 (Massy).

français en Afrique du Sud et notre présence à cette table l'exprime clairement dans cette solidarité des hommes de bonne volonté¹⁰³¹ ».

Le groupe œcuménique peine à proposer une ligne de conduite claire concernant les questions économiques. Si le groupe accepte de collaborer avec les groupes de militants laïcs, il précise bien que son action en matière économique ne relève pas de son domaine premier. Il ne se privera cependant pas de se positionner sur une question essentielle, celle touchant les relations économiques entre la France et l'Afrique du Sud.

Une mobilisation commune autour de la question du nucléaire

La vente de réacteurs nucléaires à l'Afrique du Sud en mai 1976 a été signalée par la plupart des organes de presse chrétienne, tous les articles condamnant le maintien de relations commerciales avec le régime de Pretoria. Bien sûr, le caractère nucléaire de cette vente suscite également des craintes supplémentaires chez des observateurs soucieux de connaître l'usage qui pourrait être fait de l'arme atomique. Alors que le conseil de la FPF réuni les 29 et 30 mai 1976 affirme sa « *désapprobation de ce type de transaction commerciale*¹⁰³² », plusieurs chrétiens français s'expriment dans un communiqué commun, en lien avec plusieurs commissions chrétiennes des Pays-Bas. Le communiqué naît de la rencontre, le 14 juin, de représentants des Eglises catholique et protestante des Pays-Bas (notamment la commission « Justice et Paix » des Pays-Bas et le Conseil œcuménique des Eglises des Pays-Bas) avec des représentants de la CSEI, de la commission française « Justice et Paix », du CCFD et de la Cimade. Témoignage d'une condamnation unanime, l'événement donne ainsi l'occasion de rappeler les effets possibles d'une telle collaboration :

« [...] ils estiment en conséquence que doit être mise en question toute aide qui renforce de manière importante le potentiel scientifique et technologique de l'Afrique du Sud, et par la même, la domination de la minorité blanche à l'intérieur et la pression de l'Afrique du Sud sur les pays voisins¹⁰³³ ».

Les représentants d'Eglises remettent ainsi en cause le maintien de telles relations, notant un certain écart entre la condamnation théorique du système par la France et des actes commerciaux qui entrent en contradiction avec un tel message :

¹⁰³¹ *Ibid.*

¹⁰³² Voir *BIP*, 2 juin 1976. Déclaration reproduite dans « Des protestants opposés à la vente de centrales nucléaires à l'Afrique du Sud », *La documentation catholique*, n°1701, 4 juillet 1976, col 643.

¹⁰³³ « Communiqué œcuménique franco-néerlandais à propos de la vente de réacteurs nucléaires à la république sud-africaine », *La documentation catholique*, n°1701, 4 juillet 1976, col 647.

« Ils regrettent que la décision prise par la France a été évaluée, dans leurs pays respectifs, en termes purement commerciaux et de prestige, sans tenir compte, en premier lieu, de la signification d'un tel acte pour les peuples immédiatement concernés en Afrique du Sud ».

A la fin du communiqué, les rédacteurs rendent compte de leur volonté commune de rester vigilant et de poursuivre la mobilisation en suscitant une participation des Eglises d'autres pays européens concernés. Il était également dit qu'une prise de position claire devra être faite à l'occasion de l'événement que fut l'indépendance du Transkei en octobre de la même année.

Le mémorandum catholique-protestant à propos de l'indépendance du Transkei

Le Transkei est le premier bantoustan à accéder à l'indépendance le 26 octobre 1976. Lorsque les organes de presse chrétienne rapportent l'événement, c'est souvent en reproduisant le mémorandum (ou en y faisant seulement mention) élaboré quelques semaines avant l'indépendance par André Appel, président de la CSEI et Mgr Ménager, président de « Justice et Paix »¹⁰³⁴. Le mémorandum est adressé au ministre des affaires étrangères M. de Guirangaud dans le but premier de lui demander de tenir compte de la résolution 34 110 du Conseil des Nations Unies qui prie tous les gouvernements de s'abstenir de tout rapport avec les institutions et autorités de ces bantoustans. Dans sa première partie, le mémorandum informe des réalités du « grand apartheid » et de ses conséquences politiques (perte de la citoyenneté sud-africaine) et économiques (terres non viables...). L'organisation des bantoustans perpétue et pérennise l'apartheid, déniait aux populations noires le droit à l'autodétermination. Alors que leurs droits fondamentaux sont bafoués, il devient donc parfaitement légitime aux Eglises de réagir :

« L'intervention des Eglises – catholique et protestante – en ce domaine tient aux raisons suivantes, déjà formulées en d'autres occasions :

- L'apartheid est un système fondé sur des principes de discrimination contraires à l'Évangile ; il constitue une négation de la solidarité de la race humaine dans la Création et la Rédemption ;*
- Depuis longtemps, l'Organisation des Nations Unies a condamné ce régime. Nous voyons là un signe de la répulsion de plus en plus généralisée qu'éprouvent peuples et individus à l'égard d'un système institutionnalisé de ségrégation raciale ;*
- Nous sommes interpellés par nos frères dans la foi qui, Blancs ou Noirs, luttent en Afrique australe pour la reconnaissance et le respect du peuple africain noir ;*

¹⁰³⁴ « Indépendance forcée pour le Transkei », *ICI*, n°508, 15 novembre 1976 ; « 26 octobre 1976 : indépendance du Transkei, la spoliation », *Réforme*, n°1648, 23 octobre 1976 ; « Mémorandum catholique-protestant à propos de l'indépendance du Transkei », *La documentation catholique*, n°1706, 17 octobre 1976.

- En des Assemblées qui font autorité, l'Eglise, soit au Concile Vatican II, soit aux réunions du Conseil œcuménique, a dénoncé clairement toutes formes de discrimination.

C'est pourquoi, en maintes occasions, nous nous sommes opposés à l'apartheid et au racisme, qui sont contraires à l'Évangile et incompatibles avec la nature de l'Eglise du Christ, et qui violent les droits fondamentaux de l'homme¹⁰³⁵ ».

Les Eglises justifient donc leur intervention en présentant le système comme étant avant tout une atteinte aux droits fondamentaux de l'homme et contraire aux principes de l'Évangile. Mais cette interpellation adressée au Ministre des Affaires étrangères est aussi de nature politique : il s'agit aussi d'interpeller un gouvernement et de l'appeler à reconsidérer « *l'ensemble des relations entre la France et l'Afrique du Sud dans le sens d'une prise en considération effective des aspirations et des droits des Africains noirs¹⁰³⁶ ».*

Cette déclaration catholique-protestante marque la deuxième manifestation d'une mobilisation œcuménique en ce qui concerne la question sud-africaine après celle exprimée à la suite de la vente de réacteurs nucléaires par la France. Il est en effet important de noter que les émeutes de Soweto n'ont pas suscité de réactions communes. Cette nouvelle déclaration témoigne ainsi de l'émergence plus nette, fin 1976, d'un intérêt pour l'apartheid, dans ses fondements comme dans ses effets.

La voix du groupe inter lorsque la répression s'abat sur les opposants au système d'apartheid

Un an plus tard, le groupe œcuménique fait entendre de nouveau une voix unanime à la suite des mesures de répression qui frappent en octobre 1977 18 organisations anti-apartheid dont 17 proches du mouvement de la « Conscience noire ». La commission « Justice et Paix », le groupe de la CSEI chargé de l'Afrique du Sud, la Cimade et le CCFD s'expriment par la voix de leurs représentants respectifs : Jacques Ménager (archevêque de Reims, président de « Justice et Paix »), Madeleine Barot (secrétaire du groupe « Afrique du Sud » de la FPF), Roby Bois (secrétaire général de la Cimade) et Philippe Farine (président du CCFD). Ces derniers posent en effet leur signature au bas d'une lettre qu'ils adressent au premier ministre John Vorster et dans laquelle ils condamnent la pratique de la répression exercée par son gouvernement :

« Ces diverses organisations et leurs responsables menaient une lutte courageuse pour changer une situation devenue intolérable : le gouvernement sud-africain croit-il que c'est en les réduisant au

¹⁰³⁵ « Mémoire catholique-protestant à propos de l'indépendance du Transkei » (1976), *op.cit.*

¹⁰³⁶ *Ibid.*

silence qu'il va ramener la paix et instaurer la justice ?

En lien avec nos Eglises respectives, nous tenons à exprimer notre émotion devant ces mesures de répression sans précédent¹⁰³⁷ ».

Les signataires se placent donc clairement du côté des organismes menant une lutte contre le système de l'apartheid et défendant ainsi le droit aux Noirs opprimés de manifester leur contestation au sein d'organismes qui peuvent délivrer un discours radical comme c'est le cas pour la Conscience noire. Il est certain que la mort de Steve Biko intervenue quelques semaines avant cette répression a déjà pu susciter chez les Français la prise de conscience que l'attitude du gouvernement sud-africain vis à vis des mouvements contestataires devait être dénoncée sans détour. Cette lettre démontre ainsi la volonté pour les chrétiens français mobilisés d'interpeller directement le représentant d'un régime politique tyrannique et violent :

« Nous vous demandons instamment, Monsieur le Premier ministre, de relâcher les personnes arrêtées dont le crime est de vouloir changer une situation fondamentalement injuste et connue comme telle à travers le monde. Nous vous demandons de laisser à la communauté africaine noire et aux organismes multiraciaux leurs légitimes moyens d'expression¹⁰³⁸ ».

Le ton adopté est donc direct et réclame un changement rapide afin que soit mis fin à un régime injuste et violent qui constitue une atteinte grave aux droits de l'homme. Dans ce sens, il apparaît légitime aux Eglises de se manifester, mais l'implication devient ici plus concrète et efficace puisqu'elle entre dans le champ politique, par la mise en cause directe de la politique du régime de Pretoria et des mesures de répression.

A l'occasion de la journée mondiale contre les discriminations décidée (21 mars) par les Nations Unies (pour commémorer l'anniversaire des émeutes de Sharpeville), le groupe inter participe à la rédaction d'un texte publié sous le titre *Voici l'homme*¹⁰³⁹. S'il est une condamnation générale de toutes discriminations et répressions, ce document est, par la date de sa publication, une référence au régime de Pretoria et à la politique d'apartheid.

Sur le modèle du COE, qui réagit systématiquement aux événements touchant à la répression exercée à l'encontre des militants anti-apartheid en Afrique du Sud, les catholiques et réformés français mobilisés autour de la question sud-africaine continuent à réagir dans les

¹⁰³⁷ « Une protestation des Eglises françaises », *Réforme*, 29 octobre 1977, p. 4. La lettre est également reproduite dans un *BIP*. Voir « Lettre adressée à John Vorster », *Bip Snop*, n°279, 20 octobre 1977.

¹⁰³⁸ *Ibid.*

¹⁰³⁹ Compte-rendu de la réunion « bilan/projets » des 15 et 16 septembre 1978, CJP/78/59. Le texte est reproduit dans sa totalité dans *La documentation catholique*, n°1739, 2 avril 1987. parmi les signataires, citons Mgr Etchegaray et le pasteur Maury.

années 80 contre la rigidité du régime, la promulgation de nouveaux états d'urgence au milieu de cette décennie et la répression à l'intérieur du pays. Mais un événement survenu à Paris va particulièrement mobiliser ces groupes à savoir l'assassinat, le 29 mars 1988, de la représentante de l'ANC Dulcie September, témoigne du fait que la répression à l'encontre des opposants peut aussi s'exercer à l'extérieur de l'Afrique du Sud...

Cet assassinat perpétré sur le sol français entraîne rapidement une réaction de tous les groupes mobilisés. Mgr Fauchet (« Justice et Paix »), René Valette (président du CCFD), Michel Wagner (président de la CSEI) et Marc Brunschweiler (secrétaire de la Cimade) s'expriment dans une déclaration commune le 30 mars 1988 pour réagir contre l'assassinat de Dulcie September et témoigner de leur volonté commune de s'unir pour aboutir à une transformation de la société sud-africaine :

« Tous les efforts doivent s'unir pour :

-Résister vigoureusement aux efforts de propagande et de séduction déployés, en France comme ailleurs, par le gouvernement sud-africain pour justifier l'injustifiable.

- Apporter un soutien aux témoins et aux militants qui luttent contre l'apartheid.

- Faire aboutir, avant qu'il ne soit trop tard, les changements structurels en Afrique du Sud, qui garantiront les droits et la dignité de tous ses citoyens.

- Demander au gouvernement français d'exercer, sur le gouvernement sud-africain, les pressions économiques et diplomatiques exigées par la situation, et de prendre les mesures appropriées pour assurer aux militants à haut risque la protection dont ils ont légitimement besoin. Faute de quoi, l'indignation contre l'assassinat de Mme Dulcie September resterait sans effet¹⁰⁴⁰ ».

L'assassinat de Dulcie September donne donc l'occasion de condamner d'une manière globale un système « *intolérable pour une conscience chrétienne*¹⁰⁴¹ ». Les auteurs du communiqué replacent également l'événement dans un contexte plus large, celui de la répression générale exercée dans le pays, pour rappeler qu'ils se joignent à la voix du Conseil sud-africain des Eglises et des évêques sud-africains pour dénoncer la politique du régime de Pretoria. Cependant, il est nécessaire de remarquer que la mobilisation de ces chrétiens français après la mort de Dulcie September témoigne bien de leur volonté de condamner tous types de répression, que cette dernière soit perpétrée à l'encontre de chrétiens ou à l'encontre de militants au sein de groupes de libération qui mènent une lutte armée contre le régime et s'il serait sans doute exagéré de dire que cette déclaration démontre un soutien direct des

¹⁰⁴⁰ « Après l'assassinat de Mme Dulcie September », *La documentation catholique*, n°1962, 15 mai 1988, col 530.

¹⁰⁴¹ *Ibid.*

Eglises à l'action de l'ANC, il est permis de penser que la condamnation de ce type de terrorisme témoigne d'une reconnaissance de la légitimité d'un tel combat.

1-6 Le malaise de « Justice et Paix » face aux relations entre la France et l'Afrique du Sud

Comme nous l'avons déjà constaté, les relations commerciales et économiques entre la France et l'Afrique du Sud sont à de multiples reprises relevées dans la presse chrétienne française et condamnées par la plupart des observateurs. L'indépendance du Transkei donne l'occasion aux membres de la commission mobilisés sur la question d'interpeller le gouvernement français et sa « *politique ambiguë* ». Cette interpellation prend forme dans un mémorandum à l'intention du gouvernement français. Signe de la difficulté de la commission de se positionner sur la politique française en Afrique du Sud, la mention « à ne pas publier » figure en haut du document. Il ne semble en effet pas que ce dernier ait été transmis au gouvernement. En voici un extrait :

« Grâce aux exportations d'armes réalisées par la France, non limitatives jusqu'en 1975, la puissance militaire de la République sud-africaine a pu s'établir et se renforcer. Malgré les assurances données par le gouvernement français, ces armes ont servi contre les Africains noirs. La vente de centrales nucléaires, bien qu'elle ne soit pas du même ordre et n'aboutisse pas nécessairement à la fabrication d'armements atomiques, renforce de manière importante le potentiel scientifique et technique de l'Afrique du Sud et, pas là même, la domination de la minorité blanche à l'intérieur et la pression de celle-ci sur ses voisins [...]. Nous déplorons l'écart entre, d'une part, les affirmations solennelles et d'autre part, les choix et les décisions du gouvernement [...]. Dès lors, il n'est pas étonnant que les pays non alignés soulignent le déclin spirituel de la France dans laquelle nombre d'entre eux ne voient plus la patrie des Droits de l'homme¹⁰⁴² ».

La nature propre des relations commerciales (armes, centrales nucléaires) rend le regard encore plus critique. Encore une fois, c'est la vision d'une France « schizophrène » qui est donnée : un pays qui se présente comme étant la patrie des droits de l'homme, mais qui ne s'inquiète pas de la nature des régimes avec qui elle fait des affaires...

Cette vision apparaît dans un texte écrit par Pierre Toulat à l'occasion de la vente de la centrale nucléaire de Koeberg en mai 1976 (quelques semaines avant que n'éclatent les émeutes de Soweto) et où le secrétaire général de la commission « Justice et Paix » explique

¹⁰⁴² Projet de mémorandum à l'intention du gouvernement français à propos de l'Afrique du Sud, CJP/76/54.

qu'il n'a pas pu joindre sa signature à celle de la FPF¹⁰⁴³ « *par manque de temps*¹⁰⁴⁴ ». Faisant une autocritique, Pierre Toulat regrette ce silence :

« La position prise par la FPF, qui a été remarquée, fait ressortir le silence de l'Eglise catholique. Silence qui peut être interprété comme une connivence ou comme une indifférence¹⁰⁴⁵ ».

Soucieux de mettre un terme à ce silence, Pierre Toulat propose des actions concrètes, que ce soit directement en Afrique du Sud (solidarité avec les chrétiens engagés...) ou auprès des autorités françaises. « Justice et Paix » pourrait ainsi demander des contrôles plus stricts sur la dissémination de l'énergie nucléaire. Mais plus que tout, Pierre Toulat revient encore une fois sur les contradictions existant entre les déclarations officielles de la France et la pratique politique et commerciale menée par le pays.

Des manifestations s'élevèrent également dans le domaine sportif. En effet, dès octobre 1974, les membres de la commission se questionnent sur l'opportunité d'une action à l'occasion de la venue de l'équipe sud-africaine (exclusivement blanche) des Springboks en France. la commission est en effet sollicitée par le MRAP pour une réaction commune à la venue des Springboks en France. « Justice et Paix » ne répond cependant pas à cette sollicitation, désirant garder son autonomie à ce sujet¹⁰⁴⁶. La commission prend ainsi l'initiative d'envoyer une lettre aux évêques de France dont les villes¹⁰⁴⁷ seront visitées par l'équipe, réclamant ainsi une action qui serait avant tout symbolique :

« Il serait bon de signifier notre solidarité avec eux [les évêques d'Afrique du Sud] en publiant, là où se produisent les Springboks, des déclarations de l'espoir d'évêques de cette région¹⁰⁴⁸ ».

Le but est donc bien avant tout de manifester sa solidarité avec les évêques sud-africains et de relayer leurs déclarations concernant la discrimination raciale. Il ne s'agit donc pas d'un boycott sportif, mais plus d'une manifestation symbolique du soutien des évêques français à la résistance catholique sud-africaine.

La commission « Justice et Paix » du diocèse de Nice¹⁰⁴⁹ (créée en décembre 1972) répond favorablement à cet appel et publie un communiqué, réagissant à la venue en France de l'équipe de rugby des Springboks :

¹⁰⁴³ « Une déclaration du Conseil national de la FPF », *Réforme*, 5 juin 1976, p. 16.

¹⁰⁴⁴ Après la vente de réacteurs nucléaires à l'Afrique du Sud », CJP/76/39.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*

¹⁰⁴⁶ Compte-rendu de la réunion du 29 octobre 1974, CJP/74/40.

¹⁰⁴⁷ Il s'agit des villes de Nice, Lyon, Agen, Tarbes, Clermont-Ferrand, Toulouse, Angoulême, Paris et Reims.

¹⁰⁴⁸ « Textes d'évêques catholiques d'Afrique australe sur l'apartheid », CJP/74/38.

¹⁰⁴⁹ Il est important de préciser que la ville de Nice était jumelée avec la ville du Cap. Ce lien a donc sans doute conduit à une plus grande mobilisation des chrétiens de cette ville.

« Aujourd'hui, la présence de cette équipe fait nécessairement penser au pays qui la produit et très précisément à la situation d'injustice institutionnalisée dans laquelle y vivent les populations noires¹⁰⁵⁰ ».

D'une manière générale, cette action aura de maigres résultats, et ceci pour plusieurs raisons. La première d'entre elle relève d'un problème de logistique puisque l'envoi des lettres fut retardé par une grève des PTT... La deuxième raison est la plus importante et est avancée par Pierre Toulat lui-même, déclarant que cet échec a relevé avant tout d'un manque d'intérêt de la part des évêques sollicités.

Les membres de la commission profitent de cette venue de l'équipe de rugby sud-africaine (symbole de la discrimination) pour manifester leur rejet du système d'apartheid, « *par souci de cohérence avec la foi en J.-C*¹⁰⁵¹ ». Loin de s'en tenir à une simple condamnation morale et évangélique, les rédacteurs du communiqué saisissent « *l'opportunité d'une action immédiate sur l'opinion publique à la faveur de l'événement*¹⁰⁵² » pour proposer différentes actions possibles : informer le plus grand nombre de la réalité du système et de ses effets ; à l'échelle locale, proposer aux paroisses des jumelages avec des paroisses noires ; réfléchir aux états de ségrégation qui peuvent exister en France (habitat, âge, race...) « *qui finiraient par apparaître comme normales*¹⁰⁵³ ».

En 1979, une action autour de la tournée des Springboks est toujours d'actualité au sein de la commission puisqu'en avril, Pierre Toulat adresse une lettre à Mgr Hurley afin de lui demander quelles démarches peuvent être imaginées autour de cette manifestation de l'apartheid dans le domaine sportif¹⁰⁵⁴. A la même période, la commission adresse plusieurs lettres à M Ferrasse (président de la Fédération française de rugby), à Jean-Pierre Soisson (ministre de la jeunesse, des sports et des loisirs) et à Jean François-Poncet (ministre des affaires étrangères) à l'occasion d'une nouvelle venue des Springboks en France¹⁰⁵⁵.

Avant d'aborder les positionnements officiels de la commission sur les actions possibles à élaborer dans le domaine économique, je voudrais relever qu'une lettre « officieuse » de Jean Courvoisier (président de la CSEI) et de Jacques Ménager (président de Justice et Paix) envoyée au Président de la République Giscard D'estaing rend compte de la réaction des deux

¹⁰⁵⁰ « A propos de la venue des Springboks en France », *La documentation catholique*, n°1665, 1^{er} décembre 1974, col 1048.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*

¹⁰⁵² *Ibid.*

¹⁰⁵³ *Ibid.*

¹⁰⁵⁴ « L'apartheid et le sport en Afrique du Sud », note rédigée par Mgr Hurley en réponse à la lettre de Pierre Toulat (1975).

¹⁰⁵⁵ Compte-rendu de la réunion bilan/projets, 21-22 septembre 1979, CJP/79/50.

commissions à la vente d'armes¹⁰⁵⁶ concédée à l'Afrique du Sud par la France. Je ne crois pas en effet pas que cette déclaration ait fait l'objet d'une publication officielle et l'exemplaire retrouvé dans les archives de la commission porte la mention « confidentiel, à ne pas publier ». Si j'en reproduis un passage ici, c'est pour donner un aperçu la nature de cette mobilisation qui s'exprime dès 1975. Même si cette dernière ne s'est pas faite officiellement et publiquement, elle témoigne de l'engagement profondément militant des deux responsables chrétiens :

« Aussi pensons-nous que les contingences économiques, dont nous n'ignorons pas l'importance, ne doivent pas conduire notre pays à renforcer la puissance d'un régime d'apartheid. Notamment, il nous semble éminemment souhaitable que le gouvernement français ne lui fournisse plus des armes qui servent au maintien de l'injustice. Comme chrétiens, nous voulons œuvrer dans ce sens en raison de notre foi en Dieu, créateur d'une humanité où les diversités sont une richesse et ne justifient aucunement la discrimination raciale¹⁰⁵⁷ ».

Ce passage démontre bien que les deux commissions sont parfaitement conscientes des enjeux économiques. Elles veulent les dénoncer sans détour. En interpellant directement le président de la République française, les signataires se placent tous les deux profondément « ancrés » dans le monde, tout en légitimant leur intervention en tant que chrétiens. Mais le fait que cette lettre conserve un aspect confidentiel témoigne bien de la difficulté d'une telle prise de position...

En octobre 1977, Mgr Etchegaray, président de la Conférence épiscopale française (de 1975 à 1981), se joint à la mobilisation de la commission « Justice et Paix » et rédige une lettre à l'attention de Mgr Joseph Fitzgerald¹⁰⁵⁸, président de la Conférence épiscopale sud-africaine. Cette lettre témoigne bien, à cette époque, de l'unanimité (exprimée) entre la Conférence épiscopale sud-africaine et la commission « Justice et Paix ». La lettre fait suite à la lecture en France de la lettre des évêques sud-africains diffusée en France en mars 1977. Tout en relevant que la plupart des déclarations ont été prises collectivement aux côtés d'autres

¹⁰⁵⁶ Rappelons que la France avait voté en décembre 1963 l'appel du conseil de sécurité des Nations Unies à un embargo sur les contrats de ventes d'armes et de munitions à l'Afrique du Sud. Lors du vote, la France et la Grande-Bretagne avaient précisé qu'une distinction serait opérée entre armes offensives et défensives et que la France se réservait le droit de fournir des matériels destinés à la protection de l'Afrique du Sud contre des attaques extérieures. C'est seulement le 4 novembre 1977, à la suite du vote de la résolution 418 aux Nations Unies imposant un boycott sur toutes les ventes d'armes, que la France cessera ses livraisons d'armes à l'Afrique du Sud.

¹⁰⁵⁷ Lettre de MM Courvoisier et Mgr Ménager au président de la République, 12 mai 1975.

¹⁰⁵⁸ « La lettre de l'Eglise contre l'apartheid en Afrique du Sud » (1977), *La documentation catholique, op.cit.*, col 256-259.

Mgr Etchegaray, toujours en tant que président de la conférence épiscopale (1975-1981) fit d'autres déclarations sur l'Afrique du Sud avant de devenir en 1984 le président du conseil pontifical « Justice et Paix ». Voir notamment « Les Eglises appuient la journée mondiale contre toutes discriminations », *La Croix*, 22 mars 1978, p. 12.

organismes catholiques, je voudrais citer celle de Mgr Etchegaray rappelant la solidarité des évêques français et celle exprimée au sein de la commission « Justice et Paix » française :

« [...] Nous tenons à vous dire combien nous nous sentons en communion avec vous dans le rappel que vous faites des droits et de la dignité de tout homme [...]. Avec vous nous reconnaissons que le sens de la justice et des problèmes sociaux est au cœur même de l'évangélisation et constitue un élément essentiel [...] de l'activité et du témoignage de l'Eglise. [Cette déclaration] nous invite, enfin, à tout faire pour que notre pays apporte sa contribution positive dans le concert des nations à la promotion de la justice et de la paix. C'est dans ce sens que la commission française « Justice et Paix » éclairée par les informations données par Mgr Hurley lors de son passage en France, est intervenue plusieurs fois ces dernières années à propos du statut de la Namibie, des ventes d'armes, du marché nucléaire conclu avec la République sud-africaine ou de « l'indépendance » du Transkei. Nous ne savons pas toujours comment nous pouvons vous manifester concrètement notre solidarité. N'hésitez pas à me le dire [...] ¹⁰⁵⁹».

Si ce passage témoigne avant tout d'une solidarité morale et fraternelle avec les évêques sud-africains, la commission épiscopale proposera aux Français des actions concrètes pouvant être d'ordre économique. Ainsi, la lettre propose de veiller à ce que les entreprises françaises et européennes ne pratiquent pas l'apartheid en leur sein et d'agir auprès des banques pour qu'elles revoient leurs investissements en Afrique du Sud¹⁰⁶⁰.

Ces mesures trouvent un cadre en janvier 1978, alors que la commission intervient aux côtés de plusieurs organismes de patronats chrétiens pour soutenir le code de conduite publié par la CEE et réclamant que les entreprises présentes en Afrique du Sud prennent des mesures afin de ne pas perpétuer en leur sein des pratiques discriminatoires¹⁰⁶¹. En effet, la commission « Justice et Paix » soutient ce code de conduite, mesure éthique et concrète de la communauté européenne contre la discrimination en Afrique du Sud :

« La publication d'un code de conduite par la CEE apparaît dès lors comme un effort positif pour plus de justice et comme une ouverture vers la réconciliation entre les communautés¹⁰⁶² ».

¹⁰⁵⁹ « Lettre de Mgr Etchegaray aux évêques d'Afrique du Sud », *La documentation catholique*, n°1725, 7-21 août 1977, col 741-742. Voir aussi « Répression pour le premier anniversaire de Soweto », *ICI*, n°516, 15 juillet 1977, p. 41.

¹⁰⁶⁰ Voir compte-rendu de la réunion du 15 juin 1977, CJP/77/48.

¹⁰⁶¹ Dans son code de conduite, la CEE demandait par exemple aux entreprises ou filiales implantées en Afrique du Sud de permettre la formation de syndicats noirs, de contribuer à la liberté de déplacement des travailleurs noirs, de payer décemment leurs salariés, de leur assurer une formation et d'éliminer toute pratique discriminatoire dans les lieux de travail. Voir « Code de conduite de la communauté économique européenne pour les entreprises ayant des filiales, des succursales ou des représentations en Afrique du Sud », *La documentation catholique*, n°1733, 1^{er} janvier 1978, col 45-46.

¹⁰⁶² « Lettre adressée à leurs membres par le Centre Français du Patronat Chrétien, le Mouvement des Cadres Chrétiens, l'Action Catholique des Milieux Indépendants et la commission française « Justice et Paix » », *La documentation catholique*, n°1733, 1^{er} janvier 1978, col 46.

A la même période, plusieurs membres de la commission proposent l'idée d'une action à mener en direction des banques françaises¹⁰⁶³. Cette mobilisation qui se manifeste au sein de tous les groupes de chrétiens mobilisés autour de la question sud-africaine est suscitée par la publication d'une brochure, « Votre banque et l'apartheid », initiée par le mouvement anti-apartheid dont nous avons déjà parlé, la CAO (Campagne anti-Outspan), et qui marque le début d'une campagne de longue haleine en France sur les prêts à l'Afrique du Sud. Les mesures proposées visent à mettre l'accent sur les prêts que plusieurs banques françaises accordent à l'Afrique du Sud et à susciter une réaction chez les clients de ces institutions financières. Cette action est abordée lors de la réunion du 14 décembre 1978 et est rapportée de la manière suivante dans le compte-rendu de la réunion :

« La perspective dans laquelle se situe cette campagne est surtout pédagogique (faire prendre conscience, dans un cas particulièrement patent, de l'utilisation des fonds déposés en banque par des particuliers) mais dans la mesure où, selon des modalités propres, syndicats et partis politiques s'y intéresseront, elle peut prendre une dimension politique ».

Les membres de la commission engagés dans cette action (initiée par la CAO) ont donc bien conscience que cette action sort un peu du domaine auquel sont habitués les Eglises¹⁰⁶⁴. La commission française va cependant s'inscrire dans un mouvement d'action qui se dessine au sein de plusieurs commissions européennes. Le 15 janvier 1979, le groupe-inter envoie une lettre aux chrétiens qui est diffusée surtout auprès des groupes locaux du CCFD et de la Cimade, pour alerter leurs membres sur le rôle des banques dans le soutien aux activités gouvernementales et privées en Afrique du Sud. Les rédacteurs de la lettre mentionnent la publication par le C.R.I.A.A (collectif de recherche et d'information sur l'Afrique australe) de l'étude « Votre banque et l'apartheid » dans laquelle est présentée l'intervention des principales banques françaises :

« Cette étude aide à comprendre combien les liens d'ordre économique ou financier revêtent en réalité un caractère politique. En particulier les investissements français se font surtout dans des secteurs stratégiques tels que l'armement, le génie civil, les télécommunications, contribuant au renforcement de l'économie sud-africaine au profit de la minorité blanche¹⁰⁶⁵ ».

Cette mention de la brochure du C.R.I.A.A publiée par le Mouvement anti-apartheid témoigne ainsi de l'adhésion du groupe œcuménique au principe d'une action auprès des

¹⁰⁶³ Compte-rendu de la réunion « bilan/projets » des 15 et 16 septembre 1978, CJP/78/59.

¹⁰⁶⁴ Les Eglises chrétiennes de Belgique se sont engagées beaucoup plus nettement que les Eglises françaises dans cette action et ceci dès 1977 avec l'opération « Le dialogue inter-banques sur l'apartheid (DEBA) ».

¹⁰⁶⁵ Lettre du groupe australe d'Afrique australe, 15 janvier 1979.

banques investies en Afrique du Sud. Dans la même lettre, le groupe propose des moyens d'actions possibles sur cette question dont la première est de s'informer :

« - S'informer sur l'Afrique du Sud de manière à bien connaître la situation du pays et les conditions de l'apartheid.

- S'informer auprès des banques dont nous sommes clients et qui placent notre argent : utilisent-elles cet argent pour des placements ou prêts en Afrique du Sud ? ont-elles, dans leur portefeuille, des actions ou obligations sud-africaines nous impliquant tacitement dans la situation actuelle ?

A ces conditions seulement il sera possible d'aller plus loin dans l'action¹⁰⁶⁶ ».

Le 4 mai 1979, Gabriel Marc, membre de la commission française, donne une conférence à l'occasion d'une rencontre d'économistes d'instituts religieux, organisée par le Comité permanent des religieux de France. Il y présente la question des placements financiers et l'aborde surtout comme un problème d'ordre éthique puisque les prêts concédés au pays reviennent indirectement à soutenir le régime et le système d'apartheid. Il est donc nécessaire d'alerter les clients des banques à propos de ces placements et de les mobiliser afin qu'une action émane d'eux et que d'une façon organisée, ils réclament des « comptes » à leurs banques pour savoir si elles sont engagées en Afrique du Sud. La commission Justice et Paix belge ayant eu idée de proposer un type de lettre que chaque client qui le désire pourra envoyer à sa banque, Gabriel Marc la propose également à l'occasion de sa conférence, témoignant ainsi de son adhésion au mouvement européen. En voici la teneur :

« Depuis des années, je confie des fonds à votre banque. Je sais que ces fonds sont utilisés pour favoriser des activités économiques utiles à l'ensemble des populations de notre pays et d'autre pays du monde. C'est le rôle des banques de prêter de l'argent reçu des clients. Parmi les pays bénéficiant de prêts, se trouve l'Afrique du Sud. Or, vous le savez, dans ce pays, les droits de l'homme sont violés [...]. En raison de la persistance de cette situation, telle ou telle banque a renoncé à octroyer des prêts au gouvernement et aux industries gouvernementales de ce pays. Etant moi-même alerté sur ce qui se passe là-bas, j'aimerais savoir quelle est la position actuelle de votre banque au sujet des prêts et crédits accordés à l'Afrique du Sud...¹⁰⁶⁷ ».

La question des placements financiers est donc traitée sous son angle éthique et relayée par plusieurs commissions « Justice et Paix » européennes. Cette action est donc abordée avec précaution : comme cela avait été fait quelques mois auparavant dans une lettre émanant du groupe¹⁰⁶⁸, Gabriel Marc précise bien que des informations supplémentaires peuvent être prises auprès du Collectif de recherche et d'informations sur l'Afrique australe (CRIAA),

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*

¹⁰⁶⁷ « Pour une éthique des placements financiers » (conférence de Gabriel Marc du 4 mai 1979), CJP/79/52.

¹⁰⁶⁸ Lettre du groupe œcuménique Afrique australe, 15 janvier 1979.

mais il remarque aussi que ce dernier utilise un « *langage idéologique outrancier et parfois irritant*¹⁰⁶⁹ ».

1-7 Pierre Toulat, figure centrale de la commission

Secrétaire général de la commission « Justice et Paix » de 1967 à 1990, Pierre Toulat alimenta de ses réflexions le groupe Afrique et s'engagea particulièrement dans la question sud-africaine. Prêtre engagé dans le monde, il fit de la question de l'apartheid une priorité pour le « groupe Afrique », en la considérant comme un thème de réflexion essentiel et une question demandant l'intérêt et la mobilisation active des chrétiens membres de la commission. Car si le problème est lointain, son ampleur et ses conséquences sur les populations noires nécessitent une condamnation sans appel. Afin de mobiliser, Pierre Toulat s'est attaché, dans des lettres internes, à informer de la situation réelle et des mobilisations des Eglises d'Afrique du Sud (tout en déplorant que le clergé catholique soit majoritairement blanc alors que les fidèles sont noirs à 80%), et des effets réels de l'apartheid¹⁰⁷⁰. La commission, elle-même ou aux côtés d'autres organismes chrétiens, témoigne à de multiples reprises de ces indignations face à la répression sud-africaine, surtout lorsque cette dernière toucha des chrétiens engagés dans la lutte anti-apartheid. Ce fut par exemple le cas en août 1985 après l'arrestation du pasteur Allan Boesak :

« En empêchant Allan Boesak de poursuivre une lutte non violente contre l'apartheid, le gouvernement sud-africain s'engage plus avant dans la spirale de la violence, décourage les efforts pacifiques et exaspère une population consciente de ses droits »¹⁰⁷¹.

Il apparaît donc clair que les objectifs de la commission sont bien d'apporter une information sur le système d'apartheid et ses effets, mais aussi d'établir des contacts avec des personnalités chrétiennes sud-africaines, de défendre et de transmettre leurs messages ainsi que de répercuter les persécutions dont ils sont les victimes...

Un observateur éclairé

En mars 1985, l'UNESCO organise une consultation informelle à Dakar. Le but est de réunir spécialistes et observateurs afin de réfléchir au système d'apartheid et à ses conséquences¹⁰⁷².

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*

¹⁰⁷⁰ Ces lettres m'ont été prêtées par Bruno Chenu, membre du « groupe Afrique » de la commission dans les années 80.

¹⁰⁷¹ « Indignation de Justice et Paix après l'arrestation d'Allan Boesak », *AFP*, 28 août 1985.

¹⁰⁷² Citons parmi les participants, le journaliste Donald Woods, le centre des Nations Unies contre l'apartheid...

Plusieurs sujets sont abordés (les journalistes face à l'apartheid, les institutions politiques sud-africaines, les droits de l'homme...). Pierre Toulat est invité à y parler de la situation des chrétiens face à l'apartheid. Son exposé est retranscrit dans une lettre un mois plus tard, lettre distribuée aux membres de la commission en novembre 1984¹⁰⁷³. Dans un premier temps, Pierre Toulat rappelle quelques données essentielles sur la présence de l'Eglise catholique en Afrique du Sud et énumère les différentes déclarations du Vatican, s'arrêtant longuement sur le message du pape adressé aux évêques d'Afrique méridionale en 1984¹⁰⁷⁴. Pierre Toulat réagit particulièrement aux paroles du Pape selon lesquelles « *les formes de cette solidarité ne peuvent s'inspirer d'une analyse basée sur les distinctions de classes et de luttes de classes*¹⁰⁷⁵ » :

« *Quoi qu'il en soit de cette dernière affirmation, je ne suis pas le seul à me poser des questions sur ce qui précède car s'il y a, en Afrique du Sud, des personnes déplacées, des réfugiés et des travailleurs migrants, d'où cela vient-il ? Est-ce vraiment le manque de ressources dans le pays ? Ou, plutôt, le système implacable de « développement séparé » qui comporte, en lui-même, ces déracinements de populations, en fonction de critères opposés à leurs vrais intérêts ?...D'autre part, que peut signifier, à l'égard des pauvres et des opprimés, une « consolation » qui ne soit pas accompagnée d'une lutte pour la suppression de la cause principale de leur pauvreté et de leur oppression ?¹⁰⁷⁶ ».*

Pierre Toulat considère donc que le nœud du problème sud-africain est bien de nature politique et économique et qu'il est vain de penser à une résolution du problème sans prendre en compte cet aspect. Alors qu'il est nécessaire d'être solidaire avec le peuple noir sud-africain (le « devoir de solidarité » apparaît dans l'Encyclique *Populorum Progressio* de Paul VI, la prudence du pape Jean-Paul II met bien en évidence le refus de considérer le problème comme étant de nature politique, considération qui induirait de soutenir, explicitement ou implicitement, une libération qui passerait forcément par un bouleversement politique.

Il est évident que Pierre Toulat ne s'inscrit pas dans cette prudence et met le doigt sur la vraie nature du problème. Loin de toutes condamnations théoriques, il propose des pistes d'action. La première serait de mettre en valeur et de soutenir les ONG présentes en Afrique du Sud et y oeuvrant pour une promotion sociale, économique et syndicale des Noirs de ce pays. Pierre

¹⁰⁷³ Pierre TOULAT, « UNESCO, consultation informelle sur l'apartheid : Eglise catholique et apartheid », CJP/85/04/60 (4 avril 1985), 13 p. La commission a également reproduit dans une lettre la conférence du pasteur hollandais M. ROOS portant sur le thème « Chrétiens et apartheid » proposée lors de la même réunion de l'UNESCO. Lors de cet exposé, le pasteur Roos présenta le calvinisme afrikaner et les fondements religieux de l'apartheid.

¹⁰⁷⁴ « La mission de l'Eglise en Afrique australe : message de Jean-Paul II à l'assemblée des évêques d'Afrique australe », *La documentation catholique*, n°1883, 4 novembre 1984, col 1004-1005.

¹⁰⁷⁵ Pierre TOULAT, « Eglise catholique et apartheid », *op.cit.*

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*

Toulat demande, par l'intermédiaire de l'UNESCO, qu'une pression plus forte soit exercée sur les représentants officiels de l'Eglise catholique pour que la prise de position soit plus ferme... L'information doit donc être renforcée pour que l'apartheid devienne une préoccupation mondiale et pour que tous réaffirment, à la suite des évêques sud-africains, que l'apartheid est « intrinsèquement mauvais » (déclaration épiscopale de 1957).

Dans l'esprit de l'encyclique *Populorum Progressio*, Pierre Toulat estime comme primordiale la place que doit prendre le chrétien dans la transformation de la société, et plus particulièrement dans un pays rongé par un régime politique de nature tyrannique. Mais cette implication militante doit parvenir à émerger au sein d'une structure plus figée qui a du mal à aborder frontalement de telles problématiques :

« La participation de chrétiens d'Europe à une consultation de ce genre est une contribution modeste à la lutte contre l'apartheid. Dans le contexte actuel, elle a une signification que je crois positive si, du moins, l'Eglise ne les considère pas comme des outsiders¹⁰⁷⁷ ».

Pierre Toulat sait déjà fort bien qu'en France, la mobilisation d'un petit groupe de chrétiens désireux de mettre en pratique un discours social de l'Eglise risque de rester marginale et donc de ne pas être prise en compte.

Dans une note complémentaire à son rapport de la réunion de Dakar¹⁰⁷⁸, Pierre Toulat, dresse, sur un ton alarmiste, un bilan dramatique de la situation en Afrique du Sud. D'après lui, plusieurs questions doivent se poser aux Eglises, même si elles irritent et mettent mal à l'aise un certain nombre de chrétiens. Dans les années 80, Pierre Toulat et la commission aborderont de face ces questions épineuses parmi lesquelles : les relations commerciales entre la France et l'Afrique du Sud doivent-elles être maintenues ? Les Eglises doivent-elles continuer à envoyer des missionnaires en Afrique du Sud ? La violence est-elle légitime face à un régime tyrannique ?

Positions vis-à-vis du recours à la violence

Pierre Toulat termine son exposé de Dakar de la façon suivante :

*« Rappeler que, selon la doctrine catholique (ré-exprimée dans l'encyclique *Populorum Progressio*), l'insurrection contre un régime tyrannique peut-être un dernier recours¹⁰⁷⁹ ».*

¹⁰⁷⁷ *Ibid.*

¹⁰⁷⁸ Pierre TOULAT, « Note complémentaire », CJP/85/04/63, 10 avril 1985, 2 p.

¹⁰⁷⁹ *Ibid.*

Le propos ne souffre d'aucune équivoque : reprenant l'Encyclique *Populorum Progressio*, Pierre Toulat affirme la légitimité des chrétiens à se soulever contre un régime tyrannique¹⁰⁸⁰. La question sud-africaine lui donne donc l'occasion d'aborder la question de la « guerre juste », concept théologique abordé par saint Augustin puis repris par saint Thomas d'Aquin notamment. Pour ce dernier, il y a 3 conditions à la « guerre juste » : celle-ci ne peut relever que de la puissance publique et de l'autorité du prince (*Auctoritas principis*), elle doit répondre à une juste cause (*Causa justa*) et l'intention de faire la guerre doit être claire, à savoir celle de faire triompher le bien commun (*Intentio recta*). La guerre doit intervenir lorsque tous les autres moyens de mettre fin à la force se sont révélés impraticables ou inefficace. Après sa participation à la consultation informelle sur l'apartheid à Dakar en mars 1985, Pierre Toulat exprime le fait que face à l'aggravation de la situation, il est temps de passer à l'action. Il met alors sur le même plan deux différents moyens d'actions possibles, le boycottage économique et les méthodes violentes. Il rajoute dans la note complémentaire à son rapport :

« Le langage de la modération n'est plus entendu [...]. La non-violence est préférable mais c'est le gouvernement qui fait preuve le premier de violence à l'égard des Africains. Hors, la violence est préférable à la couardise (Gandhi)¹⁰⁸¹ ».

La violence est-elle plus légitime lorsqu'elle répond à des lois et à un régime violent ? C'est ce que pense Pierre Toulat. Il se réfère ainsi implicitement à *Actes* 5, 29 selon lequel il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes et que l'autorité n'est légitime que si elle cherche le bien commun.

Si Pierre Toulat n'évoque pas encore les moyens qui peuvent être mis en œuvre pour aboutir à la chute d'un tel régime, le thème de la légitimité du recours à la violence sera, comme nous allons le voir, un thème récurrent dans de futures déclarations. La lettre reproduisant l'exposé de Pierre Toulat à Dakar se termine par une série de remarques personnelles, sorte de bilan de la rencontre. Ainsi, il reconnaît bien que le temps de la dénonciation est utile mais il condamne la stérilité des actions prises jusqu'alors (colloques, résolutions des Nations Unies...) et réclame un renforcement dans l'action :

« Le temps n'est-il pas venu de passer à d'autres types d'actions ? Qu'il s'agisse du boycottage économique ou démographique (refus de l'immigration) ou bien même de l'emploi de méthodes

¹⁰⁸⁰ En fait, l'Encyclique condamne le principe de l'insurrection révolutionnaire sauf dans le cas de « *tyrannie évidente et prolongée qui porterait gravement atteinte aux droits fondamentaux de la personne et nuirait dangereusement au bien commun du pays, engendre de nouvelles injustices, introduit de nouveaux déséquilibres et provoque de nouvelles ruines* » (*Populorum Progressio*). Il paraît donc clair que Pierre Toulat considère que le régime de Pretoria rassemble toutes les caractéristiques du régime tyrannique tel qu'il est décrit dans l'Encyclique.

¹⁰⁸¹ « Notes complémentaires », *op.cit.*

violentes. La participation de chrétiens d'Europe à une consultation de ce genre est une contribution modeste à la lutte contre l'apartheid. Dans le contexte actuel, elle a une signification que je crois positive si, du moins, l'Eglise ne les considère pas comme des outsiders¹⁰⁸² ».

Pierre Toulat a bien lu les déclarations des évêques sud-africains réclamant un changement progressif pour que la situation ne devienne pas de plus en plus critique. Mais le contexte s'aggravant, il s'interroge sur les véritables causes des violences :

« Mais il faut le reconnaître, ceux qui souffrent de l'apartheid n'entendent pas le langage de la modération. En tout cas, ce changement progressif doit être commencé sans tarder. Le temps est court. Le besoin est urgent. Certes, la non-violence vaut mieux que la violence. Mais où est la violence première ? Qui viole les droits des Africains ? Qui fait violence au peuple ? En réalité, le gouvernement est en guerre contre le peuple. C'est cet état de choses qui provoque les réactions violentes d'une population à bout de patience¹⁰⁸³ ».

Alors que sa réflexion concernant l'Afrique du Sud est fortement influencée par la lecture de *Populorum Progressio* où Paul VI s'arrête sur la question de la « tentation de la violence » de la part des populations opprimés¹⁰⁸⁴, Pierre Toulat ne se positionnera jamais de manière définitive concernant la question de la violence, mais il se « contentera », sous la forme interrogative, de soulever la question, tout en faisant apparaître la réponse en filigrane :

« . Gandhi, qui a eu l'idée de la non-violence sur la terre sud-africaine, ne disait-il pas lui-même que dans une situation impossible, la violence est préférable à la couardise ? Et l'Eglise, ne reconnaît-elle pas la légitimité de l'insurrection armée comme dernier recours contre un tyran [...] ¹⁰⁸⁵».

Pierre Toulat précise par la suite que l'option non-violente est toujours de mise, mais qu'elle ne doit pas être synonyme de passivité. Autrement dit, il s'agit de proposer un rapport de force qui seul, pourra faire infléchir le gouvernement. Ce rapport de force ne devra pas être de nature violente et « guerrière ». C'est bien ce que montre Pierre Toulat dans un projet de texte qui devra être diffusé aux catholiques à l'occasion de la commémoration des émeutes de Soweto¹⁰⁸⁶ :

¹⁰⁸² Pierre TOULAT, « Eglise catholique et apartheid », *op.cit.*

¹⁰⁸³ *Ibid.*

¹⁰⁸⁴ « Il est certes des situations dont l'injustice crie vers le ciel. Quand les populations entières, dépourvues du nécessaire, vivent dans une dépendance telle qu'elle leur interdit toute initiative et responsabilité, toute possibilité de promotion culturelle et de participation à la vie sociale et politique, grande est la tentation de repousser par la violence de telles injures à la dignité humaine » (*Populorum progressio*).

¹⁰⁸⁵ Pierre TOULAT, « Notes complémentaires », *op.cit.*

¹⁰⁸⁶ L'Eglise catholique s'associera à la Journée mondiale de prière, de jeûne et de mobilisation contre l'apartheid qui sera organisée le 16 juin 1986 par le COE pour commémorer les événements de Soweto. La communauté réformée prendra également part à la commémoration (voir chapitre VI).

« L'action non-violente est encore de mise. A condition, toutefois, de bien comprendre de quoi il s'agit : créer un rapport de forces pour obliger un adversaire à changer de position ou pour lui imposer une décision qu'il refuse de prendre tant qu'il n'y est pas contraint. Il s'agit bien d'une force, mais pas de n'importe quelle force. Pas d'une force qui tue ou qui menace de tuer mais d'une force qui, respectant l'adversaire, en appelle à sa propre conscience, tout en le soumettant à une contrainte¹⁰⁸⁷ ».

Les sanctions économiques

Pierre Toulat est donc solidaire de la position des évêques sud-africains concernant les pressions économiques. Si cela apparaît dans les lettres internes à la commission, Pierre Toulat répercute de nouveau les positions épiscopales dans un article de *Témoignage chrétien* de juin 1986 :

« Les évêques cherchent une voie efficace de changement, qui ne soit ni celle de la violence, ni celle de la persuasion morale, essayée pendant longtemps, sans succès. Ils préconisent le recours à des moyens tels les boycottages, la résistance passive et la pression économique réalisée par des retraits de fonds, des désinvestissements, voire des sanctions. Bref, les voies non violentes de pression les plus efficaces qui restent à disposition, ce sont les pressions économiques¹⁰⁸⁸ ».

Le débat concernant l'adoption de sanctions avait fait de nouveau l'objet d'une lettre interne en mai 1986. Pierre Toulat fait ainsi écho aux travaux de la commission sud-africaine « Justice et Paix » qui a rédigé, à la demande de la Conférence épiscopale d'Afrique australe, un document intitulé « La situation sud-africaine et la question des pressions économiques ». Le document est reproduit et diffusé par la commission française, dans le souci évident de le faire connaître à ses membres (et éventuellement dans le but d'informer plus largement les catholiques français). Sous le titre français évocateur de « *Mesures économiques contre l'apartheid et le défi à l'Eglise*¹⁰⁸⁹ », Pierre Toulat précise dans une note d'introduction que la diffusion de la lettre vise à informer et à susciter des réactions qui pourront être transmises par lettre à la Conférence des évêques d'Afrique du Sud. Le document se charge de préciser les termes utilisés : désinvestissement, embargo et sanctions, tout en précisant bien que « *leur étendue et leur complexité rend difficile d'indiquer exactement l'effet que pourra avoir une forme déterminée de mesures économiques contre l'Afrique du Sud*¹⁰⁹⁰ ». Le document énumère ensuite les sanctions successives adoptées par les Nations Unies et invitant à la

¹⁰⁸⁷ Pierre TOULAT, « A l'occasion de la commémoration des événements de Soweto (15-16 juin 1986) », 9 mai 1986, 3 p.

¹⁰⁸⁸ Pierre TOULAT, « Les chrétiens au cœur de la mêlée », *Témoignage chrétien*, 16-22 juin 1986.

¹⁰⁸⁹ « Mesures économiques contre l'apartheid et le défi à l'Eglise », CJP/86/05/91, 8 p.

¹⁰⁹⁰ *Ibid*, p. 3.

rupture de tous liens économiques avec l’Afrique du Sud afin de manifester son désaccord vis-à-vis du système d’apartheid et de condamner le régime de Pretoria concernant l’occupation illégitime de la Namibie. De plus, constatant que ces sanctions sont restées sans effet et alors « *qu’une campagne opposée à l’action économique se manifestait*¹⁰⁹¹ », la Conférence épiscopale sud-africaine estime légitime de rappeler sa position vis à vis de cette question, consciente qu’elle pourra avoir un impact sur des observateurs dans le monde :

*« La Conférence épiscopale catholique d’Afrique du Sud (SACBC) est très suivie à l’étranger et elle a une bonne réputation en raison de son opposition à l’apartheid. Si la SACBC fait une déclaration à ce sujet, non seulement cela donnera du poids à la campagne anti-apartheid, mais aussi cela amènera beaucoup plus de monde à lutter pour l’établissement d’une société libre et juste en Afrique du Sud*¹⁰⁹² ».

Pour les évêques sud-africains et leurs collaborateurs, les choses sont donc claires : les sanctions faciliteront le changement. De plus, l’adoption d’autres mesures internationales comme la rupture de liens diplomatiques, le boycottage culturel et sportif feront, à l’intérieur, « *avancer la lutte des pauvres et des opprimés et de tous ceux qui cherchent la justice et une société juste et équitable*¹⁰⁹³ ». Ces mesures restent donc les seules voies non-violentes capables de faire fléchir le régime de Pretoria.

Le document tient à répondre aux arguments avancés par les opposants aux sanctions, particulièrement ceux soutenant que le principal effet serait une augmentation du chômage et une aggravation des structures déjà injustes :

*« Il nous faut revenir à nos définitions. La plupart des formes de désinvestissement n’ont pas nécessairement pour résultat une perte d’emplois, mais affaibliront la position des grosses affaires et du gouvernement*¹⁰⁹⁴ ».

Il est bien sûr difficile d’évaluer quel fut l’impact des prises de position de la Commission épiscopale sud-africaine sur les catholiques français. Une chose est sûre : le choix de la commission « Justice et Paix » française de reproduire cette déclaration témoigne du soutien apporté par les chrétiens membres de la commission à l’adoption de sanctions économiques vis à vis de l’Afrique du Sud. Le titre du document « *Le défi à l’Eglise* » est également révélateur de l’intérêt de l’Eglise pour cette question et surtout de sa légitimité à se positionner. Comme nous le verrons par la suite, la commission prendra également une part

¹⁰⁹¹ *Ibid*, p. 4.

¹⁰⁹² *Ibid*.

¹⁰⁹³ *Ibid*.

¹⁰⁹⁴ *Ibid*, p. 7.

active, aux côtés d'autres organismes chrétiens, dans l'organisation pour le boycott de plusieurs produits sud-africains (notamment les oranges outspan).

Par ses positions vis-à-vis des mesures à prendre contre le gouvernement de Pretoria, Pierre Toulat et les membres de la commission prennent le pas et suivent les positions de plusieurs personnalités chrétiennes sud-africaines. Ainsi, on peut penser que l'engagement d'une personnalité comme celle de Desmond Tutu et la tournée mondiale qu'il entreprit après qu'il ait reçu le prix Nobel de la Paix (1984), afin de défendre l'adoption de mesures économiques à l'encontre de l'Afrique du Sud, a eu un certain impact sur une frange de l'Eglise catholique qui assume des prises de positions claires et qui milite pour une Eglise engagée dans le combat social et tournée vers le monde.

Rédacteur de la plupart des lettres de « Justice et Paix » dans les années 80, Pierre Toulat apparaît comme étant une personnalité majeure de la commission, abordant les questions essentielles et souvent épineuses induites par la question de l'apartheid. Le problème sud-africain le pousse à présenter la mobilisation de l'Eglise catholique sud-africaine et sa responsabilité dans le changement. Présentant les déclarations épiscopales comme étant les illustrations de la mobilisation de l'Eglise, Pierre Toulat et la commission visent sans doute à faire connaître aux catholiques français une structure catholique à la physionomie particulière, abordant de front des questions d'ordre politique, économique et social et se plaçant du côté des populations opprimées. La question sud-africaine a donc pu servir « d'occasion » aux membres de la commission pour propager l'idée d'un tel engagement et provoquer un même questionnement au sein de l'Eglise catholique de France sur une théologie sud-africaine prophétique. Mais le contexte n'étant pas le même et selon les propres dires de Pierre Toulat, les questions débattues au sein de la commission n'ébranlèrent pas véritablement une institution figée, ni même des catholiques peu sensibilisés par le sort des populations noires sud-africaines. Les écrits engagés et parfois même virulents de Pierre Toulat sur la perversité du système, et surtout sur la légitimité du recours à la violence lorsque la dignité de l'homme est bafouée (même si l'intéressé défendit toujours les voies non-violentes), démontrent bien le militantisme qui était celui de la commission dans les années 80, cette dernière se faisant souvent l'écho du travail de l'Eglise catholique sud-africaine.

De plus, malgré le peu de répercussion de ses travaux au sein de l'institution catholique française, la commission a maintenu sa ligne de conduite et a entraîné d'autres mobilisations et déclarations en son sein.

Pierre Toulat, catholique imprégné de la doctrine sociale de l'Eglise

Les prises de position de Pierre Toulat concernant l'Afrique du Sud et ses réflexions au sujet de l'aide à apporter aux populations opprimées sont influencées par l'Evangile social, compris comme « *la traduction dans le monde économique, dans la vie associative, dans les structures politiques, du désir d'opérer des changements en profondeur dans les mentalités et les institutions*¹⁰⁹⁵ ». Il s'engagea en tant que catholique ayant été fortement influencé par les Encycliques qui abordèrent les questions sociales, de justice et de développement dont *Pacem in terris* (1963) dans laquelle Jean XXIII présente le devoir des pouvoirs publics de se porter garant du bien (n°53) et *Populorum Progressio* (1967) et la recherche qui y est formulée d'une société plus juste, de la recherche impérative de solidarité, du Dieu qui libère de l'oppression politique et économique, du concept d'option préférentielle pour les pauvres. Lui-même aborde les questions de paroles et d'actes, de la parole de l'Evangile comme capacité de transformation du monde vers plus de justice et du passage de l'action des Eglises considéré comme primordial au cœur du monde et spécialement en réaction à des régimes oppressifs :

*« Tant qu'il s'agit d'appeler la communauté catholique à faire l'option préférentielle pour les pauvres, le discours officiel est explicatif, exhortatif, voire compréhensif, mais il devient bref ou muet quant au crédit à accorder à leur droit de s'organiser, pour se libérer. Le poids des paroles n'est pas le même quand il s'agit d'enseignement ou de mise en pratique. Ce problème est d'importance. L'option préférentielle pour les pauvres relève, comme la charité, de l'action. Elle concerne un domaine sensible où l'on ne saurait rester au niveau de considérations générales sans que l'ensemble du discours perde toute crédibilité*¹⁰⁹⁶».

Cette citation contenue dans la conclusion d'un ouvrage consacré au discours social de l'Eglise éclaire les prises de position et les actions de Pierre Toulat concernant l'apartheid. Si Pierre Toulat peut paraître critique concernant les déclarations purement théologiques et passives de l'Eglise, il reconnaît que le passage à l'acte (au moins concernant la question sud-africaine) est délicat puisqu'il s'agit d'évoquer des questions épineuses telles celles de la légitimité du recours à la violence ou celle de la nature de l'aide à apporter aux pauvres et aux opprimés : donner les moyens aux pauvres de se relever, c'est prendre le risque d'adopter des positions politiques et plus particulièrement de s'inscrire dans une lutte des classes pour

¹⁰⁹⁵ François BOEDEDEC et Henri MADELIN, *L'Evangile social*, Paris, Bayard/Centurion, 1999, introduction.

¹⁰⁹⁶ Pierre TOULAT, *Solidarité et développement : l'engagement de l'Eglise catholique*, Paris, Cerf, 1992, p369.

aboutir à la libération. Pierre Toulat fit de son engagement un engagement politique, au sens où Paul VI le réclame en 1971 dans son Encyclique *Octogesima adveniens*, une manière exigeante de vivre l'engagement chrétien au service des autres :

« Tout en reconnaissant l'autonomie de la réalité politique, les chrétiens sollicités d'entrer dans l'action politique s'efforceront de rechercher une cohérence entre leurs options et l'Évangile et de donner, au sein d'un pluralisme légitime, un témoignage, personnelle et collectif, du sérieux de leur foi, par un service efficace et désintéressé des hommes¹⁰⁹⁷ ».

1-8 Mgr Fauchet, un évêque mobilisé

Mgr André Fauchet fut président de la commission « Justice et Paix » de 1984 à 1988. Avant de s'impliquer au sein de la commission, il s'était déjà positionné vis-à-vis de la question de l'apartheid au début des années 80. S'étant rendu en Afrique du Sud en 1981 dans le cadre d'un voyage de la CIDSE¹⁰⁹⁸, il avait déjà relevé la difficulté de comprendre les effets réels de l'apartheid sur les populations non-blanches, le « *parcage*¹⁰⁹⁹ » des Noirs et des Métis en dehors des villes, et leurs conditions de vie déplorables. Observant le travail de l'Église catholique sud-africaine, il déplore son manque de moyens d'actions mais rend hommage à son attitude, notamment à la suite de la nomination d'évêques noirs et de l'ouverture de ses écoles aux enfants noirs. En conclusion, Mgr Fauchet demande une mobilisation de l'Occident dans le but de témoigner de sa solidarité vis-à-vis des peuples opprimés d'Afrique du Sud.

Sa grande clairvoyance et sa mobilisation vont faire de Mgr Fauchet une personnalité de référence concernant la mobilisation des catholiques en faveur de sanctions économiques¹¹⁰⁰.

Interrogé sur sa position concernant le recours à la violence, sa réponse révèle bien qu'une position tranchée n'est pas possible :

« Sur ce point, nous partageons la position des Églises d'Afrique du Sud qui, tout en soulignant la gravité de la situation et la diminution des chances de solutions, préconisent encore des moyens non violents¹¹⁰¹ ».

Mgr Fauchet respecte et défend donc la ligne de conduite des évêques sud-africains qui préconisent « encore » des moyens d'actions non-violents. Il estime cependant nécessaire de

¹⁰⁹⁷ *Octogesima adveniens* (1971), n°46.

¹⁰⁹⁸ Voir chapitre III, 1.

¹⁰⁹⁹ « L'apartheid...mais jusqu'à quand ? », *La Croix*, *op.cit.*, p. 4.

¹¹⁰⁰ « La pression économique et la justice (lettre pastorale) », *La documentation catholique*, *op.cit.*, col 697-699.

¹¹⁰¹ « Mgr Fauchet : « des sanctions pourraient avoir des conséquences effectives importantes » », *op.cit.*, p19.

préciser que si les pressions économiques doivent être défendues, ce recours ne doit pas être perçu comme étant synonyme de passivité. D'autre part, il est d'après lui légitime pour les Eglises de prendre parti. Cette position de « rupture » avec le principe évangélique de réconciliation, érigé comme principe absolu, mérite d'être signalée, car elle reste minoritaire au sein de l'institution catholique française.

Dans le même esprit, la non-violence doit être privilégiée, mais ne doit pas être synonyme de passivité. La commission « Justice et Paix » va donc se mobiliser en étant particulièrement sensible au message de Desmond Tutu qui milite en faveur de l'adoption de mesures économiques à l'encontre de l'Afrique du Sud dans un style s'avérant pourtant plus ferme que celui des évêques catholiques de ce pays. Mgr Fauchet signale ainsi l'initiative de la commission d'interpeller le premier ministre français Jacques Chirac par l'envoi d'une lettre datée du 3 juin 1986 et il soulèvera l'incohérence de la réponse : si Jacques Chirac précise bien que « *la France ne ménagera pas ses efforts pour contribuer à l'abolition de l'apartheid et à la recherche de solutions pacifiques*¹¹⁰² », il n'est cependant pas prévu d'adopter des mesures concrètes :

« *La France demeure hostile à l'imposition de sanctions obligatoires et générales contre l'Afrique du Sud qui seraient prises en vertu du chapitre VII de la Charte des Nations Unies*¹¹⁰³ »

Mgr Fauchet, sans l'exprimer clairement, laisse bien paraître son désaccord vis-à-vis d'une telle attitude politique qui se contente de condamner sans s'impliquer concrètement et il estime nécessaire, afin de prévenir toutes critiques éventuelles, de préciser le fait suivant :

« *L'Eglise n'a pas compétence pour préconiser tel ou tel type de pressions, mais pour indiquer dans quel sens œuvrer pour que la pression modifie la position de celui qui opprime*¹¹⁰⁴ ».

La marge d'action des Eglises est donc restreinte. A lire les propos de Mgr Fauchet, elle doit servir de phare et donner des pistes sur les moyens à mettre en oeuvre pour faire fléchir le régime de Pretoria mais ne doit en aucun cas se positionner en faveur de telles ou telles orientations d'ordre politique ou économique.

Cependant, il semble assez vite clair que le président de la commission « Justice et Paix » tient à ce que l'Eglise catholique se positionne favorablement vis à vis de l'adoption de mesures concrètes contre l'apartheid, avant que des moyens plus violents ne soient envisagés

¹¹⁰² *Ibid*, p. 20.

¹¹⁰³ *Ibid*. Selon l'article 41 du chapitre VII de la charte, « *le conseil de sécurité peut décider quelles mesures n'impliquant pas l'emploi de la force armée doivent être prises pour donner effet à ses décisions, et peut inviter les Membres des nations Unies à appliquer ces mesures. Celles-ci peuvent comprendre l'interruption complète ou partielle des relations économiques [...] ainsi que la rupture des relations diplomatiques* ».

¹¹⁰⁴ *Ibid*.

par des populations de plus en plus opprimées. A ce propos, la position de Mgr Fauchet se rapproche de celle développée par Pierre Toulat qui, bien que condamnant le recours à la violence, le comprend comme moyen ultime de lutte contre l'oppression et contre un régime tyrannique.

Le long entretien de Mgr Fauchet publié par la revue éditée par le mouvement anti-apartheid français témoigne bien de la place que l'Eglise catholique, et particulièrement la commission « Justice et Paix », a eu à tenir dans la mobilisation contre l'apartheid. Si Mgr Fauchet se positionne implicitement d'une manière politique, il revient en conclusion de son entretien sur la nécessité de témoigner de sa solidarité vis à vis de la mobilisation des évêques sud-africains :

« Dans leur lettre pastorale du 1^{er} mai sur l'Espérance envers et contre tout¹¹⁰⁵, les évêques catholiques d'Afrique du Sud lancent un grand appel à tous pour lutter contre l'apartheid par de grandes actions ou « par des chemins plus modestes ». Nous sommes nous-mêmes interpellés par cet appel¹¹⁰⁶ ».

1-9 L'Afrique du Sud comme « champ d'action » pour la commission « Justice et Paix »

D'un point de vue national, l'Eglise catholique s'était déjà penchée sur la question du politique en 1972 alors que les évêques font paraître le long document intitulé « Eglise, politique et foi », reprenant la trilogie « voir, juger, agir » de la JOC¹¹⁰⁷. Mgr Matagrín, évêque de Grenoble et président de la commission sociale de l'épiscopat en 1969, élabore une série de questionnements sur les rapports entre l'Eglise, la politique et la foi. L'objectif prioritaire consiste à la reconnaissance de la légitimité d'un pluralisme de choix politiques chez les catholiques.

Le document naît dans un contexte particulier, alors que la « secousse » de mai 1968 a atteint de plein fouet l'Eglise catholique et ses institutions et que certains commencent à s'inquiéter d'une « subversion communiste » qui tend à occuper une place grandissante dans les sphères intellectuelles françaises. Les années 60 sont aussi celles durant lesquelles va s'opérer un

¹¹⁰⁵ « Espérance envers et contre tout » (lettre pastorale des évêques d'Afrique du Sud), *La documentation catholique*, op.cit.

¹¹⁰⁶ *Ibid.*

¹¹⁰⁷ Mgr Gabriel MATAGRIN, *Politique, Eglise et foi. Pour une pratique chrétienne de la politique*, Lourdes 1972. Rapports et études présentés à l'Assemblée plénière de l'Episcopat français, Paris, Centurion, 1972. Pour une analyse de l'élaboration du document et de sa réception au sein de l'Eglise catholique voir Denis PELLETIER, *La crise catholique: religion, société, politique (1965-1978)*, Paris, Payot, 2002, pp. 125-129.

« basculement » d'une fraction de catholiques des formations de droite vers des formations de gauche, particulièrement après la transformation de la SFIO en parti socialiste (Congrès d'Epinay, 1971)¹¹⁰⁸.

La partie du document intitulée « *Pour une pratique chrétienne de la politique* » tentait de « clarifier » les positions des catholiques vis-à-vis de la politique, demandant que les engagements d'une telle nature doivent demeurer exceptionnels et demandant que « *l'influence exercée par la communauté ecclésiale ne soit pas une recherche d'intérêt ou de puissance mais un service de l'homme, des personnes et d'abord des pauvres, du Bien Commun national et international, de la liberté, de la justice et de la paix*¹¹⁰⁹ ».

Pourtant, il est bien mentionné que l'Eglise ne doit pas négliger la politique car elle appartient aux réalités humaines. Cependant, sa pratique ne doit pas mener au totalitarisme ni à la dégradation de la dignité des hommes.

Il est évident que le document a eu une large résonance au sein de la commission « Justice et Paix ». L'étude de la mobilisation au sein de la commission respecte ainsi les « consignes » abordées par le document : n'est-ce pas la recherche du Bien commun qui motivèrent les membres de la commission « Justice et Paix » ? Ils firent ainsi leur la déclaration liminaire de la déclaration épiscopale française de 1972¹¹¹⁰ :

« *Nulle chrétienne, nul chrétien ne peut être tranquille tant qu'un seul de ses frères est, quelque part, victime de l'injustice, de l'oppression, ou dégradé*¹¹¹¹ ».

L'engagement dans la voie du « politique » est donc réhabilité par la déclaration de 1972¹¹¹², proposant de mettre fin à un modèle intransigeant qui dominait au sein de l'institution catholique jusque là...

Quoi qu'il en soit, et de l'aveu même de Pierre Toulat, les déclarations, communiqués, actions entreprises par les quelques membres du groupe chargé de la question sud-africaines eurent peu d'impact au sein de l'institution catholique... et encore moins chez les fidèles, peu mobilisés par les effets de l'apartheid dont les rouages vont pourtant à l'encontre des

¹¹⁰⁸ Sur ce point, voir Bruno DUMONS, *Catholiques en politique : un siècle de ralliement*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, p. 105.

¹¹⁰⁹ « Pour une pratique chrétienne de la politique » (document adopté par l'Assemblée plénière de l'épiscopat français le 28 octobre 1972), *La documentation catholique*, n°1620, 19 novembre 1972, col 1011.

¹¹¹⁰ Il est intéressant de noter que plusieurs membres de la commission « Justice et Paix » participèrent à la rédaction du document. En effet, l'initiateur du document, Mgr Matagrín, coordonna cinq groupes de travail, réunissant une soixantaine de personnes dont Mgr Menager, alors président de « Justice et Paix » qui participe au groupe de travail sur « le pluralisme des catholiques français » ou encore Mgr Fauchet qui deviendra président de la commission en 1984 et qui dirigea le groupe d'étude sur « les prêtres et la politique ».

¹¹¹¹ *Ibid*

¹¹¹² Sur les réactions au texte de 1972, voir par exemple Aimé SAVARD, « Les évêques français à Lourdes. Inventer une pratique chrétienne de la politique, *ICI*, n°420, 15 novembre 1972, p. 6-9.

principes fondamentaux des droits de l'homme et du message évangélique... La commission travailla donc toujours d'une manière relativement indépendante et n'eut à bénéficier (ou à souffrir) d'aucun regard de la part de l'Episcopat, et encore moins de la part de Rome... Bruno Chenu me dira qu'il ne fut pas rare que les travaux de la commission soient considérés comme des travaux de « gauchistes » (selon sa propre expression), sensibilisés par une option socialiste dans le règlement du problème sud-africain.

La question sud-africaine fut révélatrice des nouveaux enjeux qui se présentèrent à l'Eglise catholique au lendemain des bouleversements sociaux amorcés par mai 68. Les polémiques touchant la nature « marxiste » de l'engagement des chrétiens (nous le verrons également chez les réformés français), purent cependant être « canalisées » dans une certaine mesure à partir de la déclaration de 1972 dans laquelle Mgr Matagrín, initiateur du document, précisa que les analyses marxistes sont réductrices et ne prennent pas en compte le fait que les rapports de puissance et de violence puisent leur origine dans une cassure plus profonde. Pierre Toulat et les membres de la commission, respectant cette même conception, présenteront toujours la question de l'apartheid comme étant le résultat d'un régime tyrannique niant la dignité de la personne humaine. Cela ne l'empêchera cependant pas de condamner les effets économiques, politiques et sociaux du système d'apartheid.

La commission « Justice et Paix » française sera donc la principale structure de l'institution catholique (sans parler des organismes de développement) par laquelle se manifesterá une mobilisation vis-à-vis de la question sud-africaine¹¹¹³. Les catholiques mobilisés en son sein seront motivés par des principes de solidarité vis-à-vis des évêques catholiques sud-africains et d'un peuple opprimé par un régime tyrannique. Alors que les commissions épiscopales « Justice et Paix » ont été créées à la suite de l'encyclique *Populorum Progressio* promulguée en 1967 dans le souci d'œuvrer pour le développement des populations et de favoriser l'expression d'une justice sociale auprès des populations opprimées, la question sud-africaine apparaît comme la question réunissant de telles problématiques. Les catholiques œuvrant dans ce sens prouveront ainsi qu'il est légitime et nécessaire pour eux d'informer, de se mobiliser dans un esprit solidaire, de dénoncer une structure tyrannique et raciste et de proposer différentes voies d'actions, en interpellant par exemple les pouvoirs politiques français et sud-africain.

¹¹¹³ Les quelques déclarations et travaux (peu mobilisateurs) de la Conférence épiscopale ne sont pas répercutés dans cette étude. Citons cependant un passage d'un communiqué reproduit dans *la documentation catholique* en octobre 1985 : « le conseil permanent à pris acte de l'importance pour les évêques d'Afrique du Sud de l'appui que l'épiscopat français a manifesté à plusieurs reprises. Les liens s'intensifieront dans l'avenir », in « Réunion de la Conférence des évêques de France », *La documentation catholique*, n°1904, 20 octobre 1985, col 989.

Solidaire de l'Eglise catholique sud-africaine, la commission «Justice et Paix» le sera toujours alors que l'Afrique du Sud s'oriente vers la libération et la démocratie pour tous. C'est ainsi que quelques jours après la libération de Nelson Mandela, la commission, en la personne de son président Mgr Delaporte (archevêque de Cambrai), adresse un message à la commission «Justice et Paix» sud-africaine, souhaitant la fin totale de l'apartheid :

« Nous nous réjouissons avec les Sud-Africains de toutes communautés luttant pour la reconnaissance des droits des Noirs, particulièrement avec les Eglises fidèles à l'Evangile et attachées à la non-violence... Avec vous nous espérons la libération des prisonniers politiques, la levée prochaine de l'état d'urgence et la complète élimination de l'apartheid. Nous vous assurons soutien, prière et solidarité¹¹¹⁴ ».

Dans ce chapitre, j'ai tenté de rendre compte de l'esprit de travail d'un groupe de catholiques qui a su se mobiliser pour la question de l'apartheid au sein d'une commission épiscopale dont la création, à la fin des années 60, s'inscrit dans une volonté d'inscrire l'Eglise dans la société et dans le monde. Pour des raisons déjà exposées, je n'ai pas pu faire un exposé historiquement « linéaire » du traitement de la question sud-africaine et ceci particulièrement dans les années 80. En abordant les mobilisations de personnalités membres de la commission, j'espère avoir pu donner un aperçu de cette mobilisation, de militantisme même, et des positionnements d'un petit groupe de catholiques vis-à-vis de questions devenues récurrentes pour tous ceux qui s'exprimèrent sur l'apartheid (responsabilité des Eglises, pressions économiques, légitimité du recours à la violence...).

Il est évident que le document « Eglise, politique et foi¹¹¹⁵ » (1972) a eu une large résonance au sein de la commission «Justice et Paix». L'étude de la mobilisation au sein de la commission respecte ainsi les « consignes » abordées par le document : n'est-ce pas la recherche du Bien commun qui motivèrent les membres de la commission «Justice et Paix»? Ils firent ainsi leur la déclaration liminaire de la déclaration épiscopale française de 1972¹¹¹⁶ :

« Nulle chrétienne, nul chrétien ne peut être tranquille tant qu'un seul de ses frères est, quelque part, victime de l'injustice, de l'oppression, ou dégradé¹¹¹⁷ ».

¹¹¹⁴ « Message de «Justice et Paix» après la libération de Nelson Mandela », *La Croix*, 15 février 1990, p. 22.

¹¹¹⁵ « Pour une pratique chrétienne de la politique » (document adopté par l'Assemblée plénière de l'épiscopat français le 28 octobre 1972), *La documentation catholique*, n°1620, 19 novembre 1972.

¹¹¹⁶ Il est intéressant de noter que plusieurs membres de la commission «Justice et Paix» participèrent à la rédaction du document. En effet, l'initiateur du document, Mgr Matagrin, coordonna cinq groupes de travail, réunissant une soixantaine de personnes dont Mgr Menager, alors président de «Justice et Paix» qui participe au groupe de travail sur « le pluralisme des catholiques français » ou encore Mgr Fauchet qui deviendra président de la commission en 1984 et qui dirigea le groupe d'étude sur « les prêtres et la politique ».

¹¹¹⁷ *Ibid*

Quoi qu'il en soit, et de l'aveu même de Pierre Toulat, les déclarations, communiqués, actions entreprises par les quelques membres du groupe chargé de la question sud-africaines eurent peu d'impact au sein de l'institution catholique... et encore moins chez les fidèles, peu mobilisés par les effets de l'apartheid dont les rouages vont pourtant à l'encontre des principes fondamentaux des droits de l'homme et du message évangélique... La commission travailla donc toujours d'une manière relativement indépendante et n'eut à bénéficier (ou à souffrir) d'aucun regard de la part de l'Episcopat, et encore moins de la part de Rome... Bruno Chenu me dira qu'il ne fut pas rare que les travaux de la commission soient considérés comme des travaux de « gauchistes » (selon sa propre expression), sensibilisés par une option socialiste dans le règlement du problème sud-africain.

Espérons que les travaux de la commission, qu'elles qu'en soient les sujets, ne tombent pas dans l'oubli et que l'accès aux archives de la commission soit facilité. Connaître ces travaux et ces mobilisations permet en effet de comprendre l'évolution sociologique et théologique d'une institution catholique qui se tourne vers le monde, touchée en plein cœur par les enseignements de Vatican II, de l'Encyclique *Popularum progressio* et par les nouveaux questionnements touchant aux formes de l'engagement des chrétiens dans leur société et dans le monde.

Cette étude a ainsi permis d'évoquer cette « frange » composée de catholiques tournés vers le développement des peuples, sensibilisés par le message d'une théologie prophétique développée par plusieurs chrétiens sud-africains et débattant sans frilosité du concept de libération des peuples déjà développé par la théologie de la libération latino-américaine. Pourtant, leurs doutes, leurs hésitations concernant la forme à donner à leur mobilisation témoignent bien de la nature particulière de la question sud-africaine mettant en cause des principes moraux et exigeant une analyse économique et politique d'un tel système.

2 La question sud-africaine au sein de la Fédération Protestante de France

L'analyse du traitement de la question sud-africaine dans plusieurs organes de presse réformée a permis d'avoir un aperçu de la place occupée par la question au sein de la famille réformée française. Elle a surtout permis de comprendre que la question de l'apartheid a occupé un statut particulier chez des réformés français, se sentant concernés par une idéologie

forgée par la tradition calviniste. Ainsi, la question de l'apartheid, si elle n'occupe pas la une de la presse, reste une question vivace et épineuse.

L'Afrique du Sud n'a donc pas été qu'un sujet d'articles et mobilisa, au sein de la confession, des hommes et des femmes qui estimèrent que la question, soulevant des problématiques à la fois d'ordre confessionnelle, spirituelle, historique, politique et économique, devait être traitée de façon particulière, réclamant un effort de réflexion et surtout d'action.

« Plus que les luthériens, les réformés français sont au premier chef concernés par l'Afrique du Sud, tant la tradition réformée constitue le berceau de l'establishment afrikaner au pouvoir, le parti nationaliste¹¹¹⁸ ».

Cette citation de la journaliste Ariane Bonzon tirée d'un article de *Réforme* résume bien la place particulière que l'Afrique du Sud a occupée chez les réformés français. Se posant la question de savoir « *comment la communauté protestante française et les institutions qui en émanent ont-elles réagi depuis 40 ans vis-à-vis de la situation en Afrique du Sud¹¹¹⁹ ?* », Ariane Bonzon, tout au long de cet article, dresse le tableau de cette mobilisation.

Une mobilisation s'est élaborée au sein de la Fédération Protestante de France que s'est élaborée la mobilisation autour de la question sud-africaine. L'étude de la création du groupe CSEI de ses travaux et réflexions, permettent de comprendre la nature de la mobilisation de ces réformés français. Si ce groupe ne saurait être représentatif d'une mobilisation générale au sein du protestantisme, la FPF se prononça en son nom propre, dans une moindre mesure, sur la question de l'apartheid, principalement en accueillant en son sein des chrétiens sud-africains mobilisés.

2-1 La Fédération protestante et le Comité anti-apartheid

Les premiers liens

La FPF fut souvent sollicitée par le Comité anti-apartheid. Le 11 octobre 1966, l'avocat Jean-Jacques de Felice¹¹²⁰, membre actif du comité, écrit une lettre au président de la Fédération le pasteur Westphal, lui demandant sa participation à la conférence de presse qui doit avoir lieu le 9 novembre de la même année, conférence de presse qui doit réunir notamment le

¹¹¹⁸ Ariane BONZON, « Les protestants et l'apartheid : les clivages habituels » (1987), *op.cit.*, p. 6.

¹¹¹⁹ *Ibid.*

¹¹²⁰ Avocat fortement mobilisé au sein de la ligue des droits de l'homme, Jean-Jacques de Felice, avant de s'impliquer au sein du Comité anti-apartheid, s'était fortement mobilisé dans les années 50 pour la défense des Algériens nationalistes.

philosophe Jean-Paul Sartre et Daniel Mayer¹¹²¹. Jean-Jacques de Felice formule sa demande de manière très explicite :

« Il serait à mon sens extrêmement important qu'en tant que Président de la Fédération protestante vous vous prononciez contre cette ségrégation inadmissible, plusieurs fois condamnées par la Fédération elle-même. Il serait important également, pour le cas où vous ne pourriez vous joindre à nous, que vous nous écriviez en rappelant la motion votée par la Fédération en mai 1965 et demandant au gouvernement de cesser toutes livraisons d'armes à l'Afrique du Sud¹¹²² ».

Jean-Jacques de Felice, en interpellant le président de la FPF, réclame ainsi une implication de la Fédération au sein du Comité anti-apartheid, et particulièrement sur la question de la cessation des livraisons d'armes à l'Afrique du Sud. Mais l'avocat cherche aussi à obtenir la participation de la Fédération à une rencontre internationale qui doit se tenir à Paris au printemps 1967 :

« Nous aimerions à ce sujet que vous-même ou un responsable mandaté par la Fédération protestante de France prenne la direction de la commission qui aura pour tâche d'étudier l'apartheid sous son aspect religieux et théologique. Vous savez à quel point la résistance spirituelle d'un certain nombre de pasteurs et de membres du clergé catholique en Afrique du Sud est importante puisqu'elle empêche le pouvoir sud-africain lui-même de baser cette oppression raciale sur des considérations spirituelles par ailleurs inadmissibles¹¹²³ ».

La « résistance » des pasteurs sud-africains semble donc être connue par Jean-Jacques de Felice qui trouve ainsi justifiée une intervention des Eglises françaises, particulièrement au sein de la Fédération protestante.

La Cimade comme interlocuteur

Le 21 décembre 1966, c'est le secrétaire général de la Fédération qui répond au Comité au nom du président. Il indique ainsi que toute collaboration devra se faire avec la Commission des Affaires internationales de la FPF. D'autre part, il signale que *« des contacts sont pris avec la CIMADE pour savoir ce qui se fait déjà, et ce qui peut être envisagé pour la défense des victimes de l'apartheid et de leurs familles¹¹²⁴ »*. La Cimade est donc bien l'organisme qui fédère une implication protestante active vis à vis de l'apartheid. J'ai pu retrouver la lettre que

¹¹²¹ Ancien résistant, Daniel Mayer fut député socialiste de la Seine (de 1946 à 1958) puis président de la Ligue des droits de l'homme (de 1958 à 1975) et de la Fédération internationale des droits de l'homme (de 1977 à 1983) avant de présider le Conseil constitutionnel (de 1983 à 1986).

¹¹²² Lettre de Jean-Jacques de Felice au président de la FPF, 11 octobre 1966.

¹¹²³ *Ibid.*

¹¹²⁴ Lettre du secrétaire de la FPF A.Nicolas à Jean-Jacques de Felice, 21 décembre 1966.

le pasteur A. Nicolas de la FPF a adressée à André Rouverand de la Cimade, l'informant de l'interpellation du Comité anti-apartheid. Il livre ainsi ces doutes à son interlocuteur :

« Nous n'en sommes pas encore au stade de la constitution d'un Comité, mais à celui de la réflexion sur son utilité. Car en fait, si un organisme comme la Cimade s'occupe déjà de réfugiés en France victimes de l'apartheid, est-il nécessaire de constituer un autre comité ? Vous avez déjà dû avoir à vous occuper de ce problème. Où en êtes-vous ? Qu'en pensez-vous ?¹¹²⁵ »

La réponse écrite d'André Rouverand au pasteur Nicolas nous permet d'avoir des informations précieuses sur l'état d'esprit de la Cimade vis-à-vis de l'apartheid, et surtout sur les questionnements concernant les actions à mener sur le sujet. Si André Rouverand admet qu'un comité spécialisé sur l'apartheid aurait une audience plus large et une influence accrue plus grande sur les pouvoirs publics que n'en aurait la Cimade, il livre les doutes suivants concernant l'efficacité d'un tel comité :

« Mais concrètement, que ferait-il pour les victimes de l'apartheid chaque jour plus nombreuses sur les trottoirs de Paris ? De plus, l'expérience Cimade nous prouve qu'il faut souvent mieux être discret tant pour les intéressés eux-mêmes que pour les autorités de notre pays lorsqu'on veut rapidement et efficacement faire quelque chose pour les victimes de l'apartheid [...]. Ce que nous voudrions éviter aussi, c'est que la Cimade participe à trop de comités et trop d'actions, toutes passionnantes et peut-être nécessaires, mais qui pourraient être au détriment d'un travail en profondeur et, encore une fois, dans une discrétion souvent précieuse¹¹²⁶ ».

André Rouverand se donnant la peine de préciser qu'il n'y a pas d'urgence à donner une réponse à Jean-Jacques de Felice, il témoigne d'une certaine tiédeur, hésitant à « engager » la Cimade plus activement sur la question de l'apartheid. Il est possible que le danger évoqué par André Rouverand d'un trop grand « éparpillement » de la Cimade dans des actions trop variées, et donc d'une perte d'efficacité, ne soit qu'un prétexte afin de justifier une non-intervention de la Cimade auprès du Comité anti-apartheid. Il apparaît enfin en filigrane que la nature politique de l'apartheid rend encore plus délicate une implication des Eglises française...

Le soutien de la FPF au Comité anti-apartheid

Cet épisode ne va cependant pas marquer la fin de la collaboration entre les protestants et le Comité anti-apartheid. Le 28 juin 1971, Baldwin Sjollema du Programme de Lutte contre le Racisme (COE) répond à une lettre de Jean-Jacques de Felice, ce dernier demandant, au nom

¹¹²⁵ Lettre du secrétaire de la FPF à André Rouverand (Cimade), 21 décembre 1966.

¹¹²⁶ Lettre d'André Rouverand au Pasteur Nicolas (FPF), 23 décembre 1966.

du Comité anti-apartheid, une aide financière au COE. Dans cette lettre, B.Sjollema demande à avoir des informations concernant les relations éventuelles entre le Comité et les Eglises françaises protestantes. Il est sous-entendu que l'aide sera accordée si de telles relations sont attestées. Baldwin Sjollema s'adresse ainsi à la FPF¹¹²⁷ et la réponse émanant d'H.Morize (de la FPF) atteste de ce soutien :

« M Nicolas vous transmet la décision du Conseil de la Fédération protestante prise le 6 janvier dernier :

- Demande au Conseil œcuménique du Comité français contre l'apartheid : le Comité français contre l'apartheid a présenté, le 17/12/70, une demande de subvention au COE dans le cadre du programme de lutte contre le racisme. Il est vraisemblable que le COE va s'enquérir de l'avis de la FPF sur cette demande. Et si c'est le cas, donner une réponse positive.

Cela vous dit combien M. Nicolas appuie très chaleureusement la demande que vous a présentée Maître de Felice au nom du Comité français contre l'apartheid¹¹²⁸ ».

Cet échange atteste d'un soutien de la FPF au Comité anti-apartheid. En l'absence d'archives attestant d'actions communes entre les deux groupes, on peut cependant supposer que la FPF a surtout servi de « caution religieuse et spirituelle » au Comité.

La Fédération protestante de France a cependant participé à quelques actions aux côtés du Comité anti-apartheid durant les années suivantes. En 1973, la FPF s'est associée, aux côtés de plusieurs autres organismes¹¹²⁹, à la campagne du 11 octobre en faveur des prisonniers, victimes du régime d'apartheid. A la suite de l'adoption d'un texte signé par ces mêmes organismes réclamant notamment la libération immédiate des prisonniers politiques, une délégation réunissant des représentants de tous les groupes s'est rendue à l'ambassade sud-africaine à Paris. Là encore, on peut se demander si la FPF a participé activement aux actions menées par le Comité anti-apartheid ou si elle se « contenta » d'apposer sa signature aux textes démontrant un soutien plus qu'une mobilisation active. Une lettre signée de Jean-Jacques de Felice et de Elisabeth Mathiot adressée à Madeleine Barot (alors représentante du Défap) nous fournit quelques éclaircissements sur ce point.

Les actions du Comité

Dans cette lettre, datée du 22 novembre 1973, Jean-jacques de Felice dresse un historique du Comité, organisme créé à la fin des années 50 « à l'initiative de quelques personnes

¹¹²⁷ Lettre de Baldwin Sjollema (COE) au pasteur Nicolas (FPF), 30 juin 1971.

¹¹²⁸ Lettre de H.Morize (FPF) à Baldwin Sjollema (COE), 2 juillet 1971.

¹¹²⁹ Citons par exemple la Cimade, le Christianisme social, la JOC, le Parti communiste français, la Ligue des droits de l'homme...

*sensibilisés par la gravité de la situation de l’Afrique australe opprimée par le régime d’apartheid et consciente de la responsabilité de pays occidentaux (y compris le notre) dans le maintien de ce régime raciste*¹¹³⁰ ». Le Comité s’est ensuite transformé en un « comité de liaison » chargé de fournir une base d’action commune à toutes les organisations françaises (politiques, syndicales, anti-racistes, d’inspiration chrétienne...). Les représentants de chaque organisation devaient se réunir régulièrement afin de discuter de l’évolution de la situation. Mais Jean-Jacques de Felice déplore le manque de mobilisation qui apparut rapidement :

*« Mais pratiquement, et depuis le début, le Comité a reposé sur le travail d’une petite équipe, à qui les organisations en question faisaient confiance. Il se trouve que, dans sa grande majorité, elle était composée de protestants : avec J.J de Felice et E. Mathiot, s’y trouvaient Mme E. Labrousse, A-M Goguel, Marcel Henriot de la Cimade, et quelques amis catholiques*¹¹³¹ ».

Jean-Jacques de Felice déplore qu’un noyau, certes mobilisé mais plutôt fragile, n’a pu venir à bout des actions à mener, à un moment où il aurait fallu que des comités se multiplient en province et que la mobilisation devienne plus importante (multiplication des réunions d’information, diffusion de publications...). Cette situation donne l’occasion à Jean-Jacques de Felice de rappeler les différents rôles du Comité : être l’interlocuteur français du Comité spécial des Nations-Unies, collaborer avec les autres Comités anti-apartheid existants en Europe, être en contact avec les mouvements de libération africains « *dont il aide les responsables lors de leurs séjours à Paris, en facilitant leurs déplacements, leurs contacts avec la presse, avec les milieux politiques, syndicaux d’Eglises...à qui ils désirent exposer les problèmes de leurs pays*¹¹³² ». Le Comité français doit aussi être un interlocuteur possible avec le gouvernement¹¹³³ et ainsi exprimer ses objections concernant la politique française vis à vis de l’Afrique du Sud (concernant la vente d’armes notamment).

Le Comité veut également maintenir son effort en matière d’information, « étant donnée l’ignorance dramatique de notre opinion publique en face d’un projet où notre pays est pourtant directement concerné¹¹³⁴ ». Cette information est rendue possible grâce à l’envoi de documentations (sur demande) et à la parution d’un bulletin paraissant tous les trimestres (envoyé à 300 personnes).

¹¹³⁰ Lettre de Jean-Jacques de Felice à Madeleine Barot, 22 novembre 1973.

¹¹³¹ *Ibid.*

¹¹³² *Ibid.*

¹¹³³ La lettre signale notamment que le Comité a correspondu avec Maurice Schuman, alors ministre des Affaires étrangères. Il est signalé que l’échange a été « *intéressant et utile* ».

¹¹³⁴ *Ibid.*

Concernant les moyens financiers, Jean-Jacques de Felice signale que toutes les charges au sein du Comité sont assurées bénévolement et que « *c'est un don du COE en 1971 qui a permis de développer nos efforts, par l'acquisition de matériel de documentation et de propagande. Ce don n'a pas encore été renouvelé, et nous vivons encore sur ce qui en reste* ». Cette mention témoigne bien de l'implication des Eglises dans l'action du Comité anti-apartheid.

La « sortie » des chrétiens du Comité :
interrogations

La dernière partie de la lettre touche plus particulièrement à l'engagement des chrétiens au sein du Comité français contre l'apartheid. En effet, Jean-Jacques de Felice met en évidence le fait qu'une action des Eglises serait sans doute plus efficace si elle était menée de manière plus individuelle et indépendante :

« Nous pensons que, sur le plan national, les diverses Eglises s'efforceront de faire comprendre cette position, par une information plus méthodique au niveau des paroisses et des fidèles eux-mêmes...¹¹³⁵ ».

Loin de vouloir se « dégager » de la mobilisation, cette « sortie » du Comité ne pourrait aboutir qu'à une meilleure efficacité. Jean-Jacques de Felice adresse alors cette demande à Madeleine Barot :

« Nous avons pensé vous demander - avant toute décision officielle- comment nous pourrions mettre au service de l'Eglise la somme d'expériences, de contacts, de documentation, accumulée au cours de ces années de travail au sein du CFCA (Comité français contre l'apartheid)¹¹³⁶ ».

Cette lettre témoigne de la volonté de protestants engagés au sein du Comité de mener une action qui serait propre aux Eglises. Loin de démontrer un désengagement, cette volonté témoigne surtout de la volonté de faire preuve d'un engagement plus spécifique des Eglises, loin d'un comité qui pourrait à l'avenir être pris en charge par des « *forces politiques* » qui lui donneraient une « *couleur très précise*¹¹³⁷ »...

Quelques mois plus tard, cette question au sein du protestantisme français est toujours d'actualité puisqu'elle fait l'objet d'une réunion au sein de la FPF le 8 janvier 1974. Le procès-verbal fait notamment état de la présence de M Courvoisier, de Philippe de Felice, des pasteurs Maury et Wagner, de Madeleine Barot et d'Elisabeth Mathiot. La réunion est en

¹¹³⁵ *Ibid.*

¹¹³⁶ *Ibid.*

¹¹³⁷ *Ibid.*

quelque sorte une réunion « transversale » qui regroupe des protestants membres de la FPF, de la Cimade et du DEFAP. C'est en fait du regard porté par les Eglises sur le phénomène du racisme dans sa généralité qui est traité lors de la réunion. La question sud-africaine ne doit pas donc pas être traitée de manière exclusive et le pasteur Maury déplore même la place trop importante que le COE laisse au traitement de la question en son sein, réclamant que le problème du racisme soit traité dans son ensemble. La dernière partie du procès-verbal est plus spécifiquement consacrée à l'avenir du Comité anti-apartheid :

« Me de Felice est inquiet quant à l'avenir de ce Comité qui semble pourtant appelé à de grandes tâches. Il est conscient d'une certaine fatigue ressentie par ses membres [...]. Il pense que les Eglises (protestantes et catholiques) devraient prendre en mains le travail d'information et d'essayer d'influer sur la politique du gouvernement. Puisqu'en Afrique du Sud, c'est la théologie protestante qui est à la base de l'apartheid, il faut qu'une force protestante tente d'éveiller l'opinion publique française¹¹³⁸ ».

C'est en fait la position des Eglises face à un Comité qui réunit associations, syndicats et partis politiques qui pose question. En fait, les Eglises prennent conscience de la teinte politique que prend le Comité, notamment avec la participation du parti communiste. Sans critiquer ouvertement cette teinte politique et syndicale du Comité anti-apartheid, les protestants pensent que leur participation en son sein devient difficile et optent pour une mobilisation spécifique :

« M. Courvoisier propose la constitution d'un groupe de travail qui étudierait la question de l'avenir de ce comité ; les recommandations de ce groupe seraient communiquées aux catholiques afin d'examiner la possibilité d'un nouveau comité pris en charge par les églises¹¹³⁹ ».

Il est proposé qu'un groupe spécifique soit formé dont les membres seraient MM Wagner et Henriet de la Cimade, Mlle Barot, Mme Mathiot, Me de Felice et M. Wolff du Défap. C'est ainsi le commencement d'une mobilisation au sein d'un groupe spécifique chargé d'étudier et de travailler autour de la question sud-africaine.

La collaboration entre les réformés français et le Comité anti-apartheid cesse donc au milieu des années 70. Cette nouvelle orientation naît surtout de la volonté des Eglises, certes de s'écarter d'un Comité regroupant une multitude de partis et associations éloignés d'elles, mais surtout de mener une action spécifique. C'est la Commission sociale, économique et internationale (CSEI) qui prendra donc en charge la question à partir des années 70. Mais dès

¹¹³⁸ Procès-verbal de la réunion sur le racisme en France et l'avenir du Comité anti-apartheid tenue le 8 janvier 1974, 4 p.

¹¹³⁹ *Ibid.*

les années 60, l'Afrique du Sud a été un sujet présent et évoqué au sein de la FPF, preuve d'une mobilisation précoce en son sein.

2-2 Les premières mobilisations au sein de la Fédération protestante

La question sud-africaine est abordée officiellement au sein de la FPF en 1964. Mais plusieurs personnalités, au sein de la famille réformée française, s'étaient déjà engagées avant cette date. Citons par exemple la mobilisation de Georges Mabilie qui, en 1947, avait créé le centre interracial de Wilgespruit. Si Georges Mabilie s'engagea directement en Afrique du Sud, on peut penser que sa prise de conscience a eu des répercussions chez ses frères français...

La première déclaration officielle (1964) du conseil de la FPF n'est en fait pas une initiative purement française mais est une reprise de la déclaration du Comité central du COE publiée à Rochester en août 1963¹¹⁴⁰ :

« Les termes qui y sont employés sont extrêmement fermes, pour ne pas dire impératifs. Les chrétiens blancs sont « instamment priés de répudier fermement tout ce qui compromet leur témoignage en Christ¹¹⁴¹ ».

Si aucune référence n'est faite à cette déclaration dans la presse réformée française, elle fait l'objet d'un BIP sous le titre « *Pour une solution aux tensions raciales en Afrique du Sud¹¹⁴²* ». La déclaration de Rochester, reprise sans commentaire, rappelle les graves conflits raciaux causés par la politique d'apartheid et adresse un appel aux chrétiens, comme cela fut le cas lors de la conférence de Cottesloe :

« Cette crise aiguë appelle tous les chrétiens à reconnaître et à accepter leur commune responsabilité [...]. Ils sont priés instamment, de répudier fermement, en actes et en paroles, tout ce qui compromet leur témoignage au Christ, en qui tous les hommes sont uns [...]. Les chrétiens du monde entier doivent tout faire pour montrer le souci que leur causent les victimes de la discrimination raciale, et pour venir en aide aux réfugiés de la République¹¹⁴³ ».

¹¹⁴⁰ Lors de sa session à Rochester (près de New-York), le Comité central du COE avait rédigé une prise de position dans laquelle les Eglises des Etats-Unis (dans le contexte du mouvement anti-ségrégation mené par Martin Luther King) et d'Afrique du Sud étaient exhortées à intensifier leurs efforts pour une solution pacifique du problème racial.

¹¹⁴¹ Ariane BONZON, « Les protestants et l'apartheid... », *op.cit.*

¹¹⁴² « Pour une solution aux tensions raciales en Afrique du Sud », *BIP*, n°85, 21 avril 1964, 2 p.

¹¹⁴³ *Ibid.*

En mai 1965, le conseil de la FPF interpelle le gouvernement français afin de lui demander la cessation de livraison de ventes d'armes à l'Afrique du Sud¹¹⁴⁴. Lors de ses séances des 15 et 16 mai 1965, le conseil demande ainsi au gouvernement « *que soit mis fin aux livraisons d'armes et d'avions à l'Afrique du Sud* », et affirme que ce matériel « *ne peut que lui servir à maintenir une politique de domination et de discrimination raciale inacceptable pour la conscience chrétienne*¹¹⁴⁵ ».

Cette « interpellation » ne trouvera, elle non plus, aucune répercussion dans la presse spécialisée et sa portée restera minime et n'infléchira en rien la position du gouvernement... Elle sera pourtant de nouveau affirmée et adoptée à l'unanimité (112 voix) lors de la XIIème assemblée générale de la FPF tenue à Colmar le 1^{er} février 1966. Sa formulation est la suivante :

*« L'assemblée générale de la FPF devant la gravité des problèmes humains qui se posent au Sud de l'Afrique, prend acte de la démarche faite en mai 1965 par le Conseil de la Fédération protestante auprès du gouvernement français pour lui demander la cessation de livraisons d'armes à la République d'Afrique du Sud et lui demande de renouveler cette démarche, peut-être en accord avec les autorités catholiques de ce pays*¹¹⁴⁶ ».

Quelques semaines après sa déclaration, la FPF est une nouvelle fois interpellée sur ce point par l'intermédiaire de l'avocat Jean-Jacques de Felice, très fortement impliqué au sein du Comité anti-apartheid :

*« Je me permets d'attirer votre attention sur l'importance que pourrait avoir deux démarches de la Fédération protestante, l'une en direction de notre ministère des affaires étrangères – pour insister sur la gravité des fournitures d'armes à l'Afrique du Sud, en violation de résolutions précises des Nations-Unies, cette démarche pouvant être faite avec des responsables catholiques et israéliques [...]*¹¹⁴⁷ ».

Les quelques prises de position de la FPF sur la question sud-africaine dans les années 60 resteront ainsi exceptionnelles et sans grande portée. Si elles témoignent tout de même de l'amorce d'une mobilisation au sein de la structure principale du protestantisme français, elles sont en fait, à une échelle réduite, l'illustration du peu d'intérêt de la France pour la question sud-africaine. Autrement dit, les silences des réformés français sont les reflets des silences de la France...

¹¹⁴⁴ Rappelons le, les membres du conseil de sécurité voteront en 1977, par la résolution 418, l'embargo sur tous les systèmes d'armes destinés à l'Afrique du Sud.

¹¹⁴⁵ Annexe n°3 au Procès-verbal des séances des 15 et 16 mai 1965 du Conseil de la FPF.

¹¹⁴⁶ XIIème assemblée générale de la FPF, Colmar I/II/66, vœux adoptés par l'Assemblée (archives de la FPF, C/028/66).

¹¹⁴⁷ Lettre de Jean-Jacques de FELICE au pasteur WESPHAL (Fédération protestante), 16 décembre 1966.

Comme nous l'avons déjà constaté, une prise de conscience plus nette va émerger dans la société française, et dans le protestantisme, au début des années 70 et particulièrement à partir des émeutes de Soweto.

2-3 La mobilisation au sein de la CSEI avant la formation du groupe « Afrique du Sud »

Au début des années 70, c'est au sein de la Commission sociale, économique et internationale (CSEI) que s'élabore une mobilisation. La Commission a été en effet créée dans le but d'étudier les problèmes sociaux, économiques et culturels qui touchent la vie nationale et internationale. Les membres de la commission ont travaillé à divers sujets et ont réfléchi à la manière dont l'Eglise peut y apporter son témoignage et sa lumière. Au sein de la CSEI, un groupe particulier devait se charger des questions touchant au racisme. Le groupe « racisme » a ainsi fait de la question de l'apartheid un sujet de réflexion et de travaux, considérant le système d'apartheid avant tout comme un système politique régissant la société sud-africaine dans son ensemble et ayant des répercussions politiques et socio-économiques importantes sur les populations non-blanches.

.Plusieurs dossiers ont décrit ainsi les effets politiques, économiques et sociaux de l'apartheid, l'aspect théologique du problème devenant secondaire. Il faut dire aussi que le groupe se forme à un moment où les réalités de l'apartheid apparaissent plus clairement aux yeux du monde, notamment lors des émeutes de Soweto, symbole d'une répression gouvernementale, et des premières indépendances des bantoustans, événements témoignant de la politique implacable du « grand apartheid ».

1974 : le premier dossier consacré par le groupe
« racisme » à l'apartheid

Le groupe Racisme de la CSEI fait paraître un premier dossier de 22 p entièrement consacré à l'apartheid en novembre 1974¹¹⁴⁸. Le liminaire du document permet d'avoir plusieurs informations sur les objectifs de tels travaux.

Le dossier est le premier d'une série en préparation, certains consacrés à l'apartheid et d'autres qui étudieront le racisme en général (aspects économiques et culturels).

¹¹⁴⁸ « L'apartheid : dossier n°1 », groupe Racisme, CSEI de la FPF, novembre 1974, 22 p.

Le même liminaire donne la liste des responsables du dossier : M. BAROT, J.J DE FELICE, le pasteur P. GUIRAUD, le pasteur M. HENRIET, E. MATHIOT, le pasteur M. WAGNER et le pasteur M.A WOLFF.

La structure du dossier donne déjà un bon aperçu des thèmes qui seront privilégiés par le groupe. En effet, une première partie intitulée « *Notre refus évangélique de l'apartheid* » (pp 3-6) est rédigée par Roger Mehl¹¹⁴⁹. Cet article présente les arguments visant à donner une « légitimité » aux réformés à se positionner vis-à-vis d'un système qui nie la dignité de l'homme et qui représente le « *refus de l'unité de l'humanité* » et la « *négation de la différence entre les hommes* ». Le danger vient lorsque cette considération de la différence s'accompagne, d'après Roger Mehl, d'une notion de supériorité :

« *La séparation implique toujours que ceux qui en prennent l'initiative se considèrent comme une race supérieure, qu'ils interprètent donc cette différence entre les hommes comme signifiant une hiérarchie*¹¹⁵⁰ ».

Roger Mehl évoque ensuite l'épisode de la Tour de Babel (Genèse 11, 1-9), rappelant qu'il est utilisé par l'Eglise hollandaise pour justifier la séparation des races. Il en profite pour préciser que le récit ne fait pas allusion aux races et qu'au contraire, « *tous les peuples de la terre sont considérés comme la descendance du même Noé*¹¹⁵¹ ».

En conclusion de son article, Roger Mehl signale qu'il est du devoir de l'Eglise de « *cicatriser les plaies de la division* » et d'adopter une position active pour lutter contre la discrimination raciale :

« *Elle doit la dénoncer pour ce qu'elle est : non pas simplement une technique politique et économique, non pas un moindre mal, non pas une réaction défensive d'une minorité ethnique qui se sent menacée, mais au sens propre du mot une hérésie, une négation du dessein salutaire de Dieu qui veut l'unité de l'humanité*¹¹⁵² ».

Si le dossier s'ouvre avec cette condamnation théologique de l'apartheid, la suite portera sur un exposé bien plus concret de la situation en Afrique du Sud. Une longue deuxième partie (pp 7-14) rédigée par Anne-Marie Goguel dresse un tableau du pays : présentation des différentes populations et surtout des zones géographiques attribuées à chaque groupe (bantoustans, zones blanches), ressources et développement économique, et surtout exposé

¹¹⁴⁹ Roger Mehl (1912-1997), agrégé de philosophie et docteur en théologie fut professeur émérite et doyen de la faculté de théologie protestante de Strasbourg. Il y a enseigné de 1945 à 1981 l'éthique et la sociologie religieuse. Il fut également le fondateur du Centre de sociologie du protestantisme.

¹¹⁵⁰ « L'apartheid : dossier n°1 », *op.cit.*, p. 4.

¹¹⁵¹ *Ibid.*

¹¹⁵² *Ibid.*

approfondi du système d'apartheid et de ses effets sociaux, économiques et culturelles sur les populations non-blanches. Le système est avant tout présenté comme un système économique « où les uns occupent une position dominante et les autres une position subordonnée¹¹⁵³ ». A.M Goguel, en présentant de nombreuses statistiques, rend compte des inégalités engendrées par le système juridique de l'apartheid, autant au niveau des salaires qu'au niveau de la scolarisation. Concernant la question particulière des bantoustans, Anne-Marie Goguel décrit la perversité contenue dans la formation de ces territoires, vers lesquels sont refoulées les populations « improductives » (vieillards, femmes, enfants...) et qui ne parviennent pas à vivre avec les maigres salaires que touchent les hommes partis travailler dans les villes... le tableau est donc alarmiste : territoires pauvres, terres improductives, familles séparées, malnutrition. Le constat est sans concession et le but ultime des bantoustans est bien compris. Il ne faut pas être dupe du message gouvernemental présentant ces territoires comme une véritable chance proposée aux populations noires :

« Le statut concédé aux bantoustans vise à associer au « maintien de l'ordre » une mince élite africaine sur-sélectionnée. Mais la dépendance économique des bantoustans vis-à-vis de l'économie des zones blanches ne cesse de s'accroître (exportation de main d'œuvre et subsides du gouvernement de Pretoria¹¹⁵⁴ ».

Le tableau économique, social et politique du pays est ensuite suivi d'une présentation de la situation religieuse : statistiques pour chaque confession religieuse, et présentation plus particulière des Eglises réformées hollandaises, des Eglises chrétiennes réunies au sein du SACC et de l'Institut chrétien.

En conclusion, Anne-Marie Goguel pose le problème des liens unissant l'Afrique du Sud au reste du monde. L'exposé est instructif puisque l'accent est mis sur la nature complexe du système, qui ne doit pas uniquement être compris comme un système discriminatoire mais qui revêt un caractère économique et social non négligeable :

« Certains présentent trop souvent l'apartheid comme un simple problème de discrimination raciale avec une analyse insuffisante du système économique et social sous-jacent. Il y a là une forme particulière du système capitaliste dans lequel les barrières de classe coïncident largement avec les barrières de groupes ethniques¹¹⁵⁵ ».

La prise de sanctions à l'encontre de l'Afrique du Sud et la fin des investissements étrangers dans le pays sont présentées comme des solutions possibles puisque « le système capitaliste

¹¹⁵³ *Ibid.*

¹¹⁵⁴ *Ibid*, p. 11.

¹¹⁵⁵ *Ibid*, p. 13.

en République d'Afrique du Sud est étroitement lié au système capitaliste mondial ». La critique contre l'attitude de la France est sévère :

« Les grandes puissances occidentales, en particulier la France, apportent leur veto à toute résolution de l'ONU risquant d'avoir un effet pratique sur ce bastion occidental qu'est la République d'Afrique du Sud¹¹⁵⁶ ».

Pour Anne-Marie Goguel, les intérêts économiques des puissances occidentales empêchent toutes prises de sanctions efficaces contre le régime de Pretoria. Dernière critique à l'encontre de l'attitude française, il est rappelé le rôle crucial que la France continue à jouer en vendant des chars Panhard, des avions mirages, des missiles crotales.

A la suite de la partie rédigée par A.M Goguel, une nouvelle partie du dossier « décortique » le système d'apartheid, s'appliquant à décrire les effets et les intentions véritables d'un tel système. Thème abordé régulièrement par les observateurs chrétiens français, Elisabeth Mathiot traite, elle aussi, de la question de la désinformation qui aboutit à une méconnaissance des Français, et particulièrement des chrétiens sur la nature de l'apartheid. Le thème de la responsabilité des réformés apparaît également dans ce passage :

« Que le mot « APARTHEID » soit peu familier aux oreilles françaises, c'est là un fait évident, et d'une certaine manière, explicable [...]. L'ignorance en ce domaine devient dramatique quand il s'agit des milieux chrétiens : les gens qui ont instauré et maintiennent ce régime d'oppression se disent pour la plupart des chrétiens et sont effectivement les descendants de colons chrétiens hollandais, anglais, français¹¹⁵⁷ ».

Elisabeth Mathiot insiste sur le fait que l'apartheid est un système officiel, inscrit dans les lois et représentant ainsi le « *fondement idéologique et pratique d'une véritable stratégie de la ségrégation¹¹⁵⁸* ». La formation des bantoustans est la mise en pratique réelle et dramatique de cette politique. Ce processus est décrit comme une immense « *mystification* » qui aboutit à une exploitation économique de la population noire :

*« l'intention véritable, c'est **d'expulser** et de **diviser** la population africaine en la répartissant en fonction des appartenances tribales pour mieux **exploiter** selon un processus simple : étant dans l'impossibilité de faire vivre leurs familles dans ces réserves déshéritées, les gens aptes au travail doivent aller chercher un emploi dans les zones blanches. Mais ils y viennent seuls, sans leur famille, avec un statut de travailleurs migrants, tolérés en fonction des besoins de l'économie blanche¹¹⁵⁹ ».*

¹¹⁵⁶ *Ibid.*

¹¹⁵⁷ *Ibid*, p. 15.

¹¹⁵⁸ *Ibid.*

¹¹⁵⁹ *Ibid*, p. 16.

Elisabeth Mathiot donne plusieurs exemples des effets du travail migrant : les pères séparés de leurs enfants, les conditions de vie déplorables des hommes dans les quartiers réservés aux travailleurs dans les centres urbains... Ces exemples illustrant les réalités du « grand apartheid » ont été relatés dans l'organe de presse de l'ANC, *Sechaba*. Cette reprise faite par Elisabeth Mathiot montre bien, d'une part qu'il est nécessaire de reproduire des informations autres que celles délivrées « officiellement », et d'autre part, que l'ANC peut devenir un interlocuteur et un organe d'information digne et fiable pour des observateurs désireux de pousser plus loin leur étude du système d'apartheid.

En conclusion, Elisabeth Mathiot revient sur les différentes natures et aspects d'un système dont la gravité et la perversité donnent toute légitimité de réaction et d'action aux chrétiens :

*« Si l'apartheid constitue fondamentalement en une **négation des droits et de la dignité de millions d'êtres humains**, nous savons que la question ne se résume pas en une affaire de morale, qui pourrait être réglée avec un minimum de bonne volonté et de libéralisme. Le racisme est ici au service d'un système de sur-exploitation, à la fois démentiel et cohérent, qui tire sa solidité des complicités qu'il trouve à l'extérieur, essentiellement chez les nombreux partenaires commerciaux de l'Afrique du Sud. Et le Conseil Œcuménique, en liant sa protestation à une campagne contre les investissements des compagnies occidentales dans l'économie sud-africaine, a mis le doigt sur le point névralgique¹¹⁶⁰ ».*

La nature du problème ne peut donc pas se limiter à une simple question morale. Même s'il n'est pas question de nier cet aspect du problème, les données économiques ne peuvent pas être négligées et représentent même le nœud du système. L'aspect commercial est lui aussi abordé et condamné. Même si elle n'est pas nommée précisément, c'est sans doute la relation privilégiée que la France entretient avec l'Afrique du Sud qui est désignée...et condamnée.

Elisabeth Mathiot met ainsi l'accent sur un aspect particulier des bantoustans : les territoires noirs doivent devenir des réservoirs de main d'œuvre bon marché et le processus devient un moyen d'exploitation économique efficace. Les arguments gouvernementaux visant à présenter le processus de formation des bantoustans comme une « chance » de développement séparé est jugé comme étant complètement irrecevable et relevant de la propagande pure.

Certes, l'effet économique du « grand apartheid » a déjà été perçu et présenté dans la presse réformée française. On peut donc penser que le lecteur d'un journal comme *Réforme* était déjà informé de cette réalité. Cependant, le ton adopté par Elisabeth Mathiot dans ce dossier est sans conteste plus virulent et les citations empruntées à *Sechaba*, l'organe de presse de

¹¹⁶⁰ *Ibid.*

l'ANC, témoignent d'une plus grande vigueur dans le combat à mener, et d'une nouvelle prise en compte des informations délivrées par le mouvement de libération noir. Un tel ton et de telles citations n'auraient sans doute pas été possibles dans une presse lue dans des cercles plus larges, cette presse préférant présenter la nature idéologique, morale et théologique qui donne la légitimité aux chrétiens de réagir et de condamner. Ici, le propos est différent et les membres de la CSEI choisissent de mettre l'accent sur les effets économiques de l'apartheid.

Les membres de la CSEI s'alignent ainsi sur la ligne de conduite du Conseil œcuménique des Eglises qui décide, en 1973, de cesser toutes relations avec des sociétés ayant des investissements ou du commerce en Afrique australe¹¹⁶¹. D'après les membres de la CSEI, cette attitude pourra servir d'exemple pour la mise en place d'une nouvelle méthode de pression des Eglises contre le régime de Pretoria.

Une dernière partie du dossier est consacrée au « Programme de Lutte contre le Racisme » mis en place par le COE en 1969. C'est le sociologue hollandais Baldwin Sjollema qui présente le Programme. Dans son exposé, Baldwin Sjollema insiste sur le fait que la création du PLR répond au besoin urgent « *d'analyser et d'éliminer la complicité des Eglises qui tirent profit du racisme blanc et le perpétue*¹¹⁶² » mais aussi à celui d'adopter une attitude plus active :

*« Un programme a été fixé afin d'inciter les Eglises-membres du COE à user de toute leur influence pour **faire pression sur les sociétés qui investissent des fonds en Afrique australe, afin de les amener à retirer leurs capitaux**, en leur faisant admettre qu'elles engagent leur responsabilité par l'appui économique, politique et moral accordé ainsi à l'apartheid et au colonialisme*¹¹⁶³ ».

Le fait que la commission sociale, économique et internationale de la FPF consacre plus de trois pages au PLR marque bien la réelle volonté d'informer de l'existence d'une telle action au sein du COE, et surtout de montrer qu'une telle implication est nécessaire pour des Eglises désireuses de s'engager pour la justice sociale. Comme nous le verrons plus tard, le contenu et les objectifs du PLR susciteront polémiques et scissions au sein du protestantisme français, particulièrement durant la décennie suivante. En 1974, la principale critique qui sera ensuite adressée au PLR n'apparaît encore qu'en filigrane :

¹¹⁶¹ Le COE demanda ainsi à 6 banques dont la Société Générale en France, de donner la garantie qu'elles cesseront d'octroyer des prêts au gouvernement d'Afrique du Sud et à ses institutions. La presse réformée fera écho de ces actions à plusieurs reprises. Voir notamment « Le COE contre l'apartheid », *Réforme*, 3 mars 1973, p. 12 ; « Racisme », *Le christianisme au XXème siècle*, 6 février 1975, p. 3 ; « Le COE, les Eglises, l'apartheid, l'argent et les banques », *Réforme*, 24 octobre 1981, p. 9-10.

¹¹⁶² « L'apartheid : dossier n°1 », *op.cit.*, p. 20.

¹¹⁶³ *Ibid.*

« L'un des rôles les plus importants du PLR a été de créer des possibilités **de contact, de discussion et de dialogue avec les chefs des groupes opprimés** [...]. Le PLR a facilité ce dialogue, persuadé que cette fonction fait partie intégrante d'un programme de la justice raciale. Cela revêt une importance particulière puisque de nombreux chefs de mouvements de libération ont reçu une éducation chrétienne¹¹⁶⁴ ».

Autrement dit, l'exposé présente bien l'objectif du PLR de soutenir les mouvements de libération, sans préciser que ce soutien pourra être de nature financière. Quoi qu'il en soit, cette présentation du PLR en 1974 marque bien la volonté des membres de la CSEI de se positionner sur la même ligne de conduite que celle du COE. A cette même époque, la mention du PLR est absente des organes de presse réformés étudiés. *Le christianisme au XXème siècle* rapporte cependant dans son numéro du 6 février 1974¹¹⁶⁵ la parution du premier dossier de la CSEI consacré à l'apartheid et reprend dans sa totalité la dernière partie du dossier consacré au PLR.

La poursuite de la mobilisation au sein de la CSEI dans les années 80 : réception du document Kairos

En décembre 1985, une courte lettre (8 pages) de la CSEI consacrée à l'Afrique du Sud est diffusée dans les milieux réformés¹¹⁶⁶. Son éditorial est consacré à la récente parution en Afrique du Sud du document Kairos et reproduit la conclusion du document, donnant ainsi l'occasion aux lecteurs d'être informés du contenu prophétique du document. Si la lettre n'analyse pas le document et se contente de reproduire une partie de la conclusion, la lettre informe que le document dans sa totalité est disponible au siège de la CSEI (Au siège de la FPF, 47 rue de Clichy, Paris, 9^{ème}). Le reste de la lettre reproduit des passages de l'intervention de Beyers Naudé, alors secrétaire général du SACC, alors qu'il était reçu à la CSEI le 28 novembre 1985. Beyers Naudé se prononce sur la nouvelle constitution (système tri-caméral) mettant en évidence le fait qu'elle démontre une exclusion totale des Noirs sur le plan politique et met en évidence les inégalités en matière d'éducation. Le pasteur afrikaner s'arrête ensuite longuement sur la situation des Eglises en Afrique du Sud, laissant apparaître un certain pessimisme quant à un changement au sein de la NGK, même si des jeunes pasteurs se positionnent davantage contre l'apartheid.

¹¹⁶⁴ *Ibid.*

¹¹⁶⁵ « Racisme » (1974), *le christianisme au XXème siècle, op.cit.*

¹¹⁶⁶ « Afrique du Sud », *Info CSEI* n°2, décembre 1985, 8 p.

Mais là où le témoignage de Beyers Naudé est particulièrement intéressant pour la communauté réformée française, c'est lorsqu'il insiste sur le fait que la communauté internationale est sans conteste victime d'une propagande qui fausse la vraie nature du problème :

« Votre presse parle de Noirs tuant des Noirs. La propagande du gouvernement présente cela comme étant des « conflits tribaux ». Mais ce n'est qu'une couverture. Aussi, si le gouvernement continue à vous dresser un tableau du conflit en le décrivant comme un conflit tribal, alors je vous en prie, sachez la cause profonde du conflit entre Noirs en Afrique du Sud : c'est l'apartheid et rien d'autre¹¹⁶⁷ ».

En reproduisant ces extraits, la CSEI montre bien sa volonté de donner la parole à des interlocuteurs chrétiens sud-africains capables de délivrer une information sans doute différente de celle qui peut être donnée dans la presse généraliste. En donnant la parole à Beyers Naudé et en rendant compte de l'existence du document Kairos (en permettant sa diffusion dans le milieu réformé français), cette lettre est représentative de la volonté de donner la parole à des chrétiens sud-africains engagés et qui prônent une implication de l'Eglise pour la libération.

L'étude du traitement de la question sud-africaine dans la presse chrétienne (3 premiers chapitres) nous a permis de constater que les observateurs n'avaient pas « adhéré » massivement à la propagande gouvernementale dénoncée par Beyers Naudé. D'autre part, cette même presse a également bien répondu et répercuté les mobilisations des chrétiens sud-africains. Cependant, le travail que la CSEI a pu faire pour une connaissance et une diffusion du document Kairos représente bien la profondeur plus grande et l'orientation des travaux menés par la commission.

Il est cependant permis de penser que cette lettre (et sans doute celles parues précédemment) eurent un lectorat assez restreint et que, malgré les efforts faits autour de l'existence du document Kairos, sa diffusion au sein du protestantisme français resta peu importante et ne parvint pas à atteindre les franges réformées plus larges.

2-4 Le groupe « Afrique du Sud »

Si le groupe « racisme » se forme au sein de la CSEI au début des années 70, plusieurs membres de la commission, désireux d'approfondir leur mobilisation, vont se retrouver au sein d'un nouveau groupe qui se constitue au début de l'année 1986. Selon le témoignage du pasteur Michel Wagner, président de la CSEI lors de la formation du groupe, il s'agit de

¹¹⁶⁷ « Afrique du Sud », *Info CSEI* n°2, *op.cit.*

regrouper des « experts » dans différents domaines (armement, économie, migrations, histoire...), des militants qui s'étaient déjà mobilisés lors de la guerre d'Algérie. Le groupe regroupa en son sein une petite dizaine de membres.

Une lettre interne rédigée et diffusée le 9 novembre 1986 présente la genèse et les objectifs du groupe « Afrique du Sud »¹¹⁶⁸, présenté comme étant un groupe « technique » créée afin de préparer le travail de la CSEI sur le thème « Afrique australe ». Le groupe rassemble des représentants du DEFAP et de la CIMADE « *et des personnes ayant une compétence précise sur la région, dont l'historienne Marianne Cornevin* »¹¹⁶⁹.

La lettre présente très bien le contexte dans lequel est né le groupe « Afrique du Sud » :

« C'est à la suite de la venue en France de Mgr Tutu, puis du pasteur Beyers Naudé, secrétaire général du SACC, et de la participation du pasteur J.P Montsarrat, représentant de la Fédération protestante de France à la conférence de Harare au Zimbabwe qu'est apparue la nécessité de resserrer les liens entre les Eglises protestantes de France et les Eglises sud-africaines qui sont aujourd'hui en première ligne de la lutte contre l'apartheid, et sont traversées, elles aussi, par les incertitudes et les oppositions que connaît la société sud-africaine¹¹⁷⁰ ».

L'intervention de Beyers Naudé au siège de la CSEI le 28 novembre 1985, dont plusieurs extraits ont été reproduits dans la lettre de la CSEI de décembre 1985, semble donc avoir été décisive pour une prise de conscience plus concrète au sein de la commission française. La visite de Desmond Tutu au siège de la FPF le 31 mai 1985¹¹⁷¹ et les appels de l'archevêque sud-africain pour une solidarité et une action des chrétiens d'Europe ont impulsé une nouvelle mobilisation en France.

La participation du pasteur Montsarrat au sommet d'Harare en décembre 1985 a également servi de déclencheur à la formation d'un nouveau groupe d'étude et d'action, les réformés français profitant d'un mouvement de solidarité des Eglises du monde autour de l'Afrique du Sud pour, eux aussi, accentuer leurs efforts.

Jean-Pierre Montsarrat alors président du Conseil national de l'Eglise réformée française, s'est en effet rendu au sommet d'Harare (Zimbabwe) du 4 au 6 décembre 1985, 3 jours

¹¹⁶⁸ « Lettre du groupe « Afrique du Sud » de la CSEI », 9 novembre 1986, 2 p. Cette lettre, à la présentation informelle, a été retrouvée au Centre protestant d'études et de documentation (CPED). L'exemplaire retrouvé semble être un brouillon et la lettre était sans doute destinée à être diffusée dans des cercles assez restreints. La lettre n'est pas signée.

¹¹⁶⁹ Marianne CORNEVIN est spécialiste du continent africain et auteur de deux ouvrages sur l'Afrique du Sud : *L'Afrique du Sud en sursis*, Paris, Hachette, 1977, 286 p ; *L'apartheid, pouvoir et falsification historique*, Paris, UNESCO, 1979, 155 p .

¹¹⁷⁰ « Lettre du groupe « Afrique du Sud » de la CSEI » (1985), *op.cit.*

¹¹⁷¹ Je reviendrai ultérieurement sur la visite de Desmond Tutu et sur celle de plusieurs autres chrétiens sud-africains à la FPF et au DEFAP.

durant lesquels, sur l'initiative du COE, plusieurs chefs des Eglises d'Amérique du Nord, d'Europe et d'Afrique du Sud se retrouvèrent afin d'avoir des nouvelles de la situation en Afrique du Sud et de réfléchir à des moyens d'apporter un soutien aux chrétiens sud-africains¹¹⁷². De retour d'Harare, JP Montsarrat tirera l'enseignement qu'une intervention des Eglises étrangères peut amener à une fléchissement du régime de Pretoria¹¹⁷³.

Les objectifs

Ces trois faits (visites de Desmond Tutu et de Beyers Naudé, participation de J.P Montsarrat au sommet d'Harare) relient ainsi les chrétiens d'Afrique du Sud à la communauté réformée française. Ils ont eu un véritable impact au sein de la CSEI et ont provoqué une nouvelle prise de conscience qui s'est concrétisé au sein du groupe « Afrique du Sud ».

La lettre du 9 novembre 1986 présente également les différents objectifs du groupe.

Le premier objectif était d'informer le public protestant en proposant des débats au sein des paroisses, des rencontres, des articles dans la presse. Les sources de cette information devaient émaner, dans la mesure du possible, d'Afrique du Sud. Un effort devait être mené pour que le rôle et le témoignage des Eglises chrétiennes sud-africaines soient mieux connus des réformés français.

Le second objectif était d'assurer des échanges avec les chrétiens sud-africains. Il s'agissait donc de répondre aux appels des chrétiens d'Afrique du Sud, notamment à celui demandant une journée de jeûne et de prière le 16 juin 1986, à l'occasion de la commémoration des émeutes de Soweto. L'autre appel des Eglises sud-africaines concernait la pression que les Eglises françaises pouvait exercer sur le gouvernement, cette pression étant jugée comme un moyen utile pour diminuer la violence et favoriser le changement. Mais si les réformés français peuvent aider à une prise de conscience et agir auprès du gouvernement, il est bien mentionné dans la lettre que les chrétiens français avaient également beaucoup à recevoir d'un

¹¹⁷² Pour lire la déclaration formulée à l'issue du sommet, voir « une autre Afrique du Sud », *Le christianisme au XXème siècle*, 10 février 1986, p. 9-10. je reviendrai sur les relations entre l'Eglise réformée de France et le COE dans la dernière partie.

¹¹⁷³ La participation du pasteur Montsarrat au sommet d'Harare peut être considérée comme un soutien et un « alignement » de l'Eglise réformée de France sur la ligne de conduite proposée par le COE. Le pasteur Montsarrat estimera ainsi utile de rappeler qu'il n'est pas mandaté par son Eglise et selon ses dires, « *qu'il ne m'appartiendra pas de prendre des décisions sinon pour approuver une déclaration finale car l'éventualité d'une déclaration fait partie du programme qui nous a été envoyé* » in BIP n°992, 4 décembre 1985. Le pasteur Montsarrat suivra en effet la ligne de conduite énoncée dans la déclaration en jugeant comme nécessaire et utile une pression des Eglises étrangères. : « *Il faut savoir que l'Afrique du Sud est un pays chrétien à 90% et que l'opinion chrétienne internationale y joue un rôle non négligeable. Les interventions des Eglises étrangères ne semblent pas inutiles* » in BIP, n°992, 4 décembre 1985.

point de vue spirituel, en suivant et répercutant les itinéraires d'hommes comme Beyers Naudé ou Desmond Tutu...

Le troisième objectif répondait à un besoin pour les réformés français de s'unir dans l'action avec d'autres Eglises européennes et donc de coordonner les actions d'information, de soutien et d'intervention auprès des gouvernements... Si une action fédérée était à l'évidence plus efficace, elle semblait difficile à mettre en place tant « *la France est longtemps apparue comme le « maillon faible » des actions coordonnées à l'échelle européenne en vue d'un changement significatif en Afrique du Sud*¹¹⁷⁴ ». L'accusation était nette et les relations privilégiées que la France entretenait avec l'Afrique du Sud en matière économique et commerciale étaient encore une fois vécues comme une honte... Une seconde accusation était adressée aux réformés français, et plus particulièrement à ceux qui s'exprimèrent au sein de « lobbies » pro-apartheid français...

Le quatrième et dernier objectif du groupe « Afrique du Sud » est d'ordre interne au protestantisme. Il doit viser à susciter un débat entre des visions divergentes. La suite de la lettre laisse très bien entrevoir les bouleversements que la question sud-africaine suscite au sein du protestantisme au milieu des années 80. Il est donc nécessaire d'en citer le contenu exact tant celui-ci est explicite :

« [Il faut qu'un] débat à propos de l'Afrique du Sud se déroule au sein du protestantisme français dans un esprit d'écoute et de respect mutuel, en acceptant la réalité des divergences de points de vue tout en cherchant à ce que le protestantisme français puisse porter un témoignage fidèle et plein de « sens » sur une question très brûlante pour lui, puisque c'est en raison de multiples liens, historiques, culturels, familiaux et autres qui unissent le protestantisme français et le peuple « Afrikaner », que la mise en question du rôle joué par des protestants et même par des théologiens réformés dans la justification du « développement séparé » nous interpelle fortement et risque même de porter atteinte à l'image peut-être trop avantageuse que nous avons de nous même. [...]. Nous n'avons pas à jouer les pharisiens et les donneurs de leçon, mais à prendre conscience de nos propres responsabilités dans la longue complicité de nos pays avec le « désordre établi » en Afrique du Sud, à prendre conscience également de ce qu'est notre propre racisme en France, et à chercher avec nos frères d'Afrique du Sud comment bâtir un ordre social qui ne trahisse pas l'Evangile [...]»¹¹⁷⁵ ».

Ce passage met bien en évidence le caractère délicat de la question sud-africaine pour les réformés français et les différentes visions existantes au sein de la confession. Les multiples liens qui unissaient les réformés français aux « frères » sud-africains, la responsabilité des

¹¹⁷⁴ « Lettre du groupe « Afrique du Sud » de la CSEI » (1986), *op.cit.*

¹¹⁷⁵ *Ibid.*

calvinistes afrikaners dans la mise en place de l'apartheid et leur utilisation de la Bible pour justifier le système donnèrent un caractère très sensible à la question. Ce sentiment de responsabilité, de culpabilité même parfois, est un thème récurrent dans la presse réformée. Il est ainsi de nouveau formulé au sein de la CSEI, doublé de la conscience que le débat au sein du protestantisme révèle les différentes tendances qui le composent. Le propos se fait ici plus pragmatique et c'est à la façon de mener le débat et la réflexion qu'il faudra penser : si le refus du racisme est une norme absolue, les analyses socio-économiques de la situation révéleront sans doute des divergences. En cela, l'apartheid ne pouvait pas être vu comme une question d'ordre uniquement moral mais les aspects économiques du système et les relations qui unissaient le régime de Pretoria à plusieurs puissances étrangères devaient eux-aussi être abordés.

Le caractère sensible de la question sud-africaine doit impliquer une attitude humble de la part des réformés français. La France a des responsabilités et elle ne doit pas se comporter en puissance étrangère donneuse de leçon. Avant tout jugement, elle doit s'interroger sur le propre regard qu'elle porte sur « ses » étrangers.

Ce refus de voir les Français se transformer en « donneurs » de leçon sera un thème récurrent dans la presse réformée comme au sein des groupes de travail. C'est Anne-Marie Goguel qui ne cessera de condamner cette attitude de « pharisiens » dans plusieurs articles de la presse réformée. Elle est ainsi sans doute l'auteur de cette lettre.

Les réunions

Le groupe de travail se réunit régulièrement afin de réfléchir et de travailler sur les questions évoquées plus haut. Ainsi, une réunion est par exemple prévue le 24 novembre 1986. A l'ordre du jour, le groupe doit notamment parler de la tournée en France d'hommes d'Eglise sud-africains. A l'ordre du jour de la deuxième réunion prévue pour le 2 mars 1987, sont prévus des discussions sur la participation possible de la FPF à la campagne « Libération des enfants emprisonnés en Afrique du Sud », et surtout sur les positions que doivent adopter les Eglises sur les sanctions et autres formes de pression économique.

Les quatre objectifs du groupe « Afrique du Sud » sont donc ambitieux et révèlent les volontés d'informer et d'agir. La question sud-africaine est donc bien à la fois sujet de réflexions profondes et d'actions, sujet aux natures multiples qui mettra le protestantisme face à des questionnements profonds et douloureux.

Le procès-verbal de la réunion de la CSEI du 22 octobre 1987 donne quelques informations sur les activités du groupe quelques mois après sa création. Le procès-verbal rend ainsi compte de la volonté de « nouer le dialogue¹¹⁷⁶ » avec un pasteur de la NGK. L'occasion se présente en effet alors que le délégué de la Société biblique sud-africaine est en visite en France¹¹⁷⁷. Une longue partie de la réunion est consacrée à l'Afrique du Sud avec deux interventions principales : celle de Jean-François Zorn présentant « une réflexion théologique sur le problème de l'apartheid [rendant] plus conscient des justifications théologiques qui ont sans cesse été utilisés au cours des trois siècles écoulés », et celle d'Anne-Marie Goguel, responsable du groupe, qui rappelle « le rôle fondamental de la tradition calviniste ». Elle a, à cette occasion, abordé plusieurs points : la situation des Eglises (l'évolution de la NGK, les interlocuteurs ecclésiastiques) ; la question de la commémoration du tricentenaire de l'arrivée des huguenots¹¹⁷⁸, déclarant qu'il y a « un enjeu à ne pas laisser passer » avec l'idée « d'envoyer une délégation mais décalée dans le temps par rapport aux délégations officielles » ; la question des sanctions et la volonté de relancer, sur ce point, le dialogue avec le conseil de la FPF qui, comme nous le verrons par la suite, est resté plutôt frileux quant à l'adoption de sanctions.

Le procès-verbal rend ainsi compte des questionnements sur la situation en Afrique du Sud sur ces trois points essentiels qui devront, sur la demande du pasteur Michel Wagner de la CSEI, faire l'objet d'actions concrètes. En conclusion, la commission salue le travail du groupe et l'encourage à poursuivre les efforts entrepris...

2-5 Quel fut l'impact de la mobilisation exprimée au sein de la CSEI ?

Il est assez difficile d'appréhender l'ampleur qui fut celle des actions et réflexions menées par les membres de la CSEI. La commission représentait numériquement une frange très restreinte du protestantisme et ses travaux et prises de position restèrent assez confidentielles. Il a été difficile pour moi de retracer l'évolution de la commission. Les quelques lettres qu'elle a publiées permettent de comprendre, comme nous l'avons déjà vu, les principaux axes qui furent les siens. Ils apparaissent de nouveau dans une lettre paraissant en mai 1987 où l'implication de la France, par ses rapports commerciaux et financiers (prêts bancaires), est de

¹¹⁷⁶ Procès-verbal de la réunion de la commission CSEI du 22 octobre 1987.

¹¹⁷⁷ Le procès-verbal indique que la rencontre devra avoir lieu au siège de la FPF le 11 décembre. Il est également précisé que tous sont invités à l'entretien, membres du groupe « Afrique du Sud » ou pas.

¹¹⁷⁸ Je reviendrai sur cette commémoration dans la dernière partie.

nouveau rappelée, tout comme le retrait des protestants français dans le mouvement d'action des Eglises européennes...

Les membres de la commission firent donc régulièrement entendre leurs voix pour affirmer qu'une pression des Eglises pouvait entraîner un changement en Afrique du Sud. La commission a ainsi servi de « pont » entre chrétiens sud-africains et chrétiens français. Alors qu'il est de passage à Paris, Frank Chikane¹¹⁷⁹ intervient pour convaincre les réformés français de l'utilité pour les Eglises d'exercer une pression :

« J'attends des Français qu'ils comprennent qu'en Afrique du Sud les gens mènent leur propre combat. Nul ne peut se battre à leur place. Mais qu'ils comprennent aussi que, plus ils font pression, et moins longue sera la période de douleurs et de souffrances, moins élevé sera le nombre de morts que nous aurons à connaître avant d'avoir atteint notre but¹¹⁸⁰ ».

La Commission sociale, économique et internationale prend donc en charge le traitement de la question sud-africaine. Groupe restreint numériquement mais très mobilisé au sein de la Fédération protestante de France, c'est en son sein que fut formulée le plus clairement la responsabilité des réformés français. Elle n'hésita pas à aborder frontalement les questions les plus épineuses, la plupart n'étant pas d'essence purement « théologique ». Les aspects plus « sensibles », d'ordre social ou économique, furent rarement abordés frontalement par la FPF. A ce sujet, Ariane Bonzon confirme ainsi cette prudence au sein de la Fédération :

« Prudente, la Fédération protestante de France laisse, dans les années 70, à un groupe de réflexion attaché à la Commission sociale, économique et internationale (CSEI), le soin d'étudier et de diffuser ses réflexions à ce sujet¹¹⁸¹ ».

En quelque sorte, le groupe d'étude de la CSEI au sein de la FPF occupa une place comparable à celle de la commission « Justice et Paix » au sein de l'Institution catholique. Les deux groupes, reconnus par l'Episcopat pour les catholiques et par la FPF pour les protestants, se chargèrent de proposer une parole d'Eglise sur des problèmes mondiaux touchant aux droits de l'homme, à l'oppression et à l'injustice sociale. Proposant tous les deux une ligne de conduite militante et en plusieurs points radicale et se positionnant sur des questions d'ordre politique et économique, les deux commissions bénéficièrent, d'une liberté et d'une autonomie importantes. Elles mirent l'accent sur les points sensibles de la question et malgré leur identité confidentielle, elles surent incarner des courants existants au sein des

¹¹⁷⁹ Frank Chikane, pasteur de l'Apostolic Faith Mission (AFM) a été membre de l'Institut de théologie contextuelle. A ce titre, il joua un rôle important dans l'élaboration du document Kairos en 1985. En 1987, il est devenu secrétaire général du SACC.

¹¹⁸⁰ « Afrique du Sud : une tragédie, un défi pour les chrétiens », CSEI, mai 1987, 4 p.

¹¹⁸¹ Ariane BONZON, « les protestants et l'apartheid : les clivages habituels » (1987), *op.cit.*, p. 7.

deux confessions. Nous verrons d'ailleurs plus tard qu'elles firent « combat » commun à de multiples reprises.

Il serait cependant faux de dire que l'engagement vis-à-vis de la question sud-africaine ne s'incarna qu'au sein de la CSEI. Dans les années 80, la Fédération protestante, à travers déclarations et en accueillant plusieurs visiteurs chrétiens sud-africains, démontra que la question sud-africaine avait sa place au sein d'une structure fédératrice.

2-6 Formes de mobilisations au sein de la Fédération protestante de France

Ariane Bonzon dans un article de *Réforme* en 1987 juge les déclarations de la Fédération protestante comme étant peu nombreuses. Sur ce point plus que sur n'importe quel autre, les silences ont un sens. Comme nous l'avons vu, c'est le CSEI qui va prendre en charge le traitement de la question sud-africaine. Si la FPF s'était prononcée dans les années 60 pour condamner la vente d'armes à l'Afrique du Sud, elle fait tout de même entendre sa voix dans les années 70, notamment pour déplorer la vente de centrales nucléaires à l'Afrique du Sud en 1976¹¹⁸². Cette déclaration du Conseil de la FPF est répercutée dans la presse réformée¹¹⁸³ et figure également dans la *Documentation catholique*¹¹⁸⁴.

Datée des 29 et 30 mai 1976, la déclaration a été adoptée par 19 voix contre 1 et 10 abstentions. Le texte en est le suivant :

« Apprenant la vente par la France d'usines nucléaires à l'Afrique du Sud, le Conseil national de la Fédération protestante de France tient à exprimer sa désapprobation de ce type de transactions commerciales. Il estime que de légitimes préoccupations économiques intérieures ne sauraient justifier une initiative qui implique un risque sérieux de dissémination de l'armement atomique. Dans ce cas précis, il comporte, de plus, un soutien apporté, au mépris des recommandations les plus claires des Nations-Unies, à un régime qui repose sur une discrimination raciale, qui achemine les peuples d'Afrique du Sud vers un drame sanglant. Il existe aujourd'hui beaucoup d'autres chemins pour une coopération économique répondant aux besoins réels des hommes¹¹⁸⁵ ».

Pour le conseil, le problème est double : d'une part, la transaction touche aux questions nucléaires et comporte donc le risque de la dissémination des armes atomiques. Le deuxième problème réside dans le symbole de cette relation commerciale, perçue comme un soutien à

¹¹⁸² Il s'agit de la vente à l'Afrique du Sud de la centrale de Koeberg. Voir chapitre I, 2.

¹¹⁸³ Une déclaration du conseil national de la Fédération protestante de France, *Réforme*, 5 juin 1976, p. 16.

¹¹⁸⁴ « Des protestants opposés à la vente de centrales nucléaires à l'Afrique du Sud » (1976), *op.cit.*

¹¹⁸⁵ « Une déclaration du Conseil national de la FPF » (1976), *op.cit.*

un régime raciste. La culpabilité de la France, dénoncée autant par les catholiques que les réformés, est donc multiple et comme nous l'avons déjà vu dans le premier chapitre, elle fera l'objet de nombreuses accusations dans la presse.

Cette prise de position se « calque » d'ailleurs sur la Résolution votée par la Vème Assemblée du COE à Nairobi en octobre-décembre 1975 qui appelle ses Eglises membres à « *faire connaître les conséquences politiques et militaires d'une politique de collaboration avec les autorités sud-africaines* » et à « *inciter les sociétés et les gouvernements en cause à réviser leur politique à la lumière de considérations dépassant les critères commerciaux et économiques appliqués*¹¹⁸⁶ ».

La déclaration de la FPF et celle du COE reproduites côte à côte dans *Réforme* montrent donc clairement une ligne de conduite commune et le même jugement sur la double nature de la relation nucléaire établie entre la France et l'Afrique du Sud¹¹⁸⁷. C'est également ce que note Ariane Bonzon :

« Ces déclarations reprennent celles d'organismes internationaux tels le COE ou la CEVAA. Car selon l'expression d'un membre du bureau : « Nous ne sommes que l'écho de nos Eglises sœurs là-bas, qui s'expriment au sein du COE ou de la CEVAA »¹¹⁸⁸ ».

Dans les années 80, la Fédération Protestante de France reste silencieuse sur la question des sanctions économiques, sujet pourtant récurrent alors que le pays s'enfoncé dans la répression et la violence. Elle ne suit donc pas la prise de position formulée par Desmond Tutu qui fait de la question des pressions économiques et des désinvestissements sa priorité. Ariane Bonzon, interprète ce silence comme étant le résultat d'un malaise en son sein, comme s'il n'était plus de son ressort de se prononcer sur ce type de questions :

« Alors qu'elle avait, par le biais de la vente des centrales nucléaires, abordé le problème dans les années 60, elle semble opérer un certain recul. Aucune déclaration officielle ne fait allusion aux sanctions mêmes après la visite de Desmond Tutu qui, reçu rue de Clichy, avait axé ses revendications sur celles-ci (fin 1985)¹¹⁸⁹ ».

Le fait que le groupe « Afrique du Sud » commence ses activités au sein de la CSEI au milieu des années 80 peut également expliquer le retrait de la FPF, cette dernière laissant à la CSEI

¹¹⁸⁶ « La collaboration avec l'Afrique du Sud dans le domaine nucléaire », *Réforme*, 5 juin 1976, p. 16.

¹¹⁸⁷ La déclaration du COE visent plusieurs multinationales et pas seulement la société française Framatome. Citons par exemple Général Electric (Etats-Unis), Brown-Boveri International Corporation (Suisse), Kraftwerk Union (RFA).

¹¹⁸⁸ Ariane BONZON, « Les protestants et l'apartheid » (1986), *op.cit.*

¹¹⁸⁹ *Ibid.*

le soin de traiter de la question. De plus, comme nous le verrons plus tard, un autre organisme comme la Cimade va faire de l'Afrique du Sud un champ d'action et de réflexion important.

Malgré tout, le conseil de la FPF adopte les 1^{er} et 2 février une résolution sur l'Afrique du Sud. Le conseil invite ainsi ses membres à « *persévérer dans l'intercession et à observer le 16 juin prochain (ou le dimanche 15) le 10^{ème} anniversaire du soulèvement de Soweto, par une journée de prière consacrée au sud de l'Afrique [...], en communion avec de nombreuses Eglises dans le monde, en particulier celles qui sont membres du COE, à répondre à l'appel de la Cimade en faveur de l'Association de défense des détenus et de leurs familles, soutenue par le Conseil des Eglises d'Afrique du Sud et par le COE¹¹⁹⁰* ». Poussant plus loin la réflexion, le Comité établit une liste d'objectifs à atteindre :

« Améliorer la circulation de l'information [...]; faire bénéficier les Eglises françaises et les chrétiens des expériences et de la vitalité spirituelle des chrétiens sud-africains [...]; centrer l'information sur le rôle des Eglises en Afrique du Sud dans la situation présente [...]; préparer dans les paroisses protestantes la journée du 16 juin [...] ¹¹⁹¹».

Face à ces objectifs, le Conseil propose toute une série de moyens : si le premier d'entre eux vise à analyser les obstacles à une bonne circulation de l'information, le deuxième présente de manière plus précise les arguments qui peuvent être avancés pour défendre une mobilisation plus efficace vis-à-vis de l'Afrique du Sud :

« Préparer un « argumentaire » pour répondre à ces obstacles : identification « tribale » des protestants français avec les Afrikaners ; problèmes vus en termes d'oppositions entre Blancs et Noirs ; reproche de donner toujours raison aux Noirs contre les blancs ; idée que le présent régime fait régner l'ordre et la loi et que tout changement serait la porte ouverte au désordre et à l'effondrement économique ; idée que toute lutte contre l'apartheid « ferait le jeu du communisme » ; idée que les réformes amorcées « vont dans le bon sens » et qu'il suffirait donc de les soutenir ¹¹⁹²».

Le Conseil de la FPF envisage ainsi tous les points « épineux » qui se présentent dans leur mobilisation, que ce soit concernant l'appartenance religieuse commune avec les Afrikaners, leur regard sur le régime de Pretoria, leurs positions et soutiens vis à vis des réformes et combats à mener... Ils devront surtout s'apprêter à répondre à plusieurs questionnements qui pourront naître face à un engagement à la teinte forcément politique.

Ces questionnements témoignent ainsi d'une certaine réflexion qui s'élabore au sein du Comité central de la FPF en 1986. Comme nous l'avons déjà évoqué dans le premier chapitre

¹¹⁹⁰ Résolution sur l'Afrique du Sud adoptée par le Conseil de la FPF des 1^{er} et 2 février 1986.

¹¹⁹¹ *Ibid.*

¹¹⁹² *Ibid.*

de cette thèse, ils révèlent aussi et surtout le caractère profondément épineux de la question sud-africaine.

Si la FPF reste silencieuse face à une question qui revêt une nature économique importante, elle ne sera pas plus diserte devant un événement théologique : même si la FPF salue la « *vitalité spirituelle des chrétiens sud-africains* ¹¹⁹³ », le contenu et la diffusion du document Kairos ne feront l'objet d'aucune déclaration et là encore (et comme nous l'avons déjà vu), c'est le groupe chargé de l'Afrique du Sud qui va rendre compte du document ¹¹⁹⁴. Si nous avons pu voir dans la presse que le document est, d'une manière général, passé relativement inaperçu en France (sans parler des milieux chrétiens militants et « informés »), il est là encore peut-être utile de tenter d'interpréter un tel silence. Ariane Bonzon propose une « piste » tout à fait plausible :

« Ce silence révèle combien les protestants de France sont démunis face à la question de la théologie de la libération ¹¹⁹⁵ ».

Il est en effet possible que la théologie contextuelle telle qu'elle est formulée dans le document Kairos soit difficilement « audible » pour les réformés français : sa critique virulente de la théologie d'Etat et encore plus celle adressée aux Eglises missionnaires sud-africaines (dans leur condamnation « tiède » du système d'apartheid), l'appel aux chrétiens pour une action réelle, autant d'aspects qui ont pu décontenancer des réformés français qui ne sont pas confrontés aux mêmes réalités politiques et sociales.

Si la FPF reste relativement silencieuse concernant cet événement théologique majeur, elle réagit davantage, individuellement ou plus souvent aux côtés d'autres organismes catholiques et réformés, pour dénoncer les nombreuses vagues de répression qui touchent les milieux chrétiens sud-africains engagés dans la lutte anti-apartheid. Citons par exemple la déclaration de la FPF à l'occasion, en septembre 1985, de l'arrestation d'Allan Boesak, pasteur sud-africain mais aussi homme d'Eglise à l'envergure internationale puisqu'il occupe le poste de président de l'ARM depuis 1982 :

« En s'en prenant aux responsables de la lutte non violente pour l'émancipation des Noirs, le régime de Pretoria prend la lourde responsabilité de provoquer lui-même la violence qu'engendre son entêtement à maintenir l'inacceptable régime de l'apartheid ¹¹⁹⁶ ».

¹¹⁹³ *Ibid.*

¹¹⁹⁴ « Afrique du Sud » (1985), *op.cit.*

¹¹⁹⁵ *Ibid.*

¹¹⁹⁶ Anne-Marie GOGUEL, « L'engagement non-violent de l'Eglise », *op.cit.*

En février 1986, le Conseil de la FPF adopte une résolution concernant l’Afrique du Sud, se déclarant « attentif aux témoignages qui lui parviennent de la situation en République sud-africaine, notamment en provenance des Eglises, du Conseil des Eglises d’Afrique du Sud et de l’assemblée d’Harare (décembre 1985)¹¹⁹⁷ ». Le Conseil invite ainsi ses Eglises, Mouvements, Institutions, Oeuvres et Mouvements à se maintenir informés, à participer à la journée d’intercession organisée par le COE le 16 juin 1986 pour commémorer le 10^{ème} anniversaire des émeutes de Soweto et surtout à « répondre à l’appel de la Cimade en faveur de l’Association de défense des détenus et de leurs familles, soutenue par le Conseil des Eglises d’Afrique du Sud et par le COE¹¹⁹⁸ ». Cette résolution témoigne ainsi d’une mobilisation accrue à la veille de la commémoration des émeutes de Soweto et surtout d’une action commune entre la FPF et la Cimade.

En mars 1988, le pasteur Jacques Stewart, en tant que président de la FPF, envoie conjointement un message au président Botha¹¹⁹⁹ et un autre à Allan Boesak à l’occasion des mesures de répression prises à l’encontre de 17 organisations anti-apartheid¹²⁰⁰. La Fédération exprime ainsi au pasteur métis sud-africain sa sympathie en ces temps de répression exercée notamment à l’encontre de l’UDF dont A.Boesak est l’un des fondateurs.

La FPF apporte ainsi sans tiédeur son soutien aux chrétiens victimes de la répression sud-africaine, victimes car ils « osent » mettre leur foi au service de leur combat pour la libération des opprimés. Le Conseil de la FPF attend l’année 1988 pour se positionner officiellement sur la question des sanctions. La déclaration commence par une interrogation :

« Le Conseil de la Fédération protestante de France doit-il inviter les Eglises, Institutions, Œuvres et Mouvements et leurs membres à militer pour le boycott culturel et économique de la République sud-africaine¹²⁰¹ ».

Dans la déclaration, le pasteur Jean-Pierre Montsarrat présente quelques faits qui pourront donner des « clés » pour mieux comprendre la réalité du système d’apartheid. Le pasteur revient ainsi sur l’idéologie du système, l’arsenal de lois entraînant une « violence institutionnelle¹²⁰² » croissante, la répression mise en place à l’encontre des mouvements anti-apartheid (UDF en tête)...

¹¹⁹⁷ Résolution sur l’Afrique du Sud adoptée par le Conseil de la FPF des 1^{er} et 2 février 1986 .

¹¹⁹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹⁹ Le télégramme adressé au président Botha est reproduit dans *Réforme* . Voir « Afrique du Sud : Gandhi ou Malcom X ? » (1988), *op.cit.*,

¹²⁰⁰ Ce message est reproduit dans le *BIP* n°1088 daté du 2 mars 1988

¹²⁰¹ *BIP*, n°1110, 28 septembre 1988, 3 p.

¹²⁰² *Ibid.*

Devant la gravité de la situation, il est ainsi nécessaire de se questionner sur l'action à mener et l'aide à apporter. Alors que plusieurs partenaires sud-africains (Boesak, Tutu...) prônent l'adoption de sanctions et que ce point de vue est relayé par plusieurs groupes et institutions (commission « Justice et Paix » française, COE, ARM, Fédération luthérienne mondiale...), la FPF, tout en acceptant cette ligne de conduite, a du mal à se positionner clairement sur la question des boycotts :

« Devons-nous, comme Conseil de la FPF, préconiser le boycott de la République sud-africaine ? Cette question ne relève pas du domaine moral et idéologique. Elle implique une analyse des mécanismes économiques et sociaux en République sud-africaine. Le boycott est-il à même de mettre le système de l'apartheid en difficulté et de favoriser l'accession des Noirs à la majorité politique ? [...] Le conseil pourrait faire connaître les points de vue et analyses français et étrangers sur ces questions, contribuer à mettre en relation des membres de nos Eglises professionnellement engagées avec la République sud-africaine et ceux qui militent pour des sanctions, etc... Il ne me paraît pas qu'il soit compétent pour donner des consignes de participation à telle ou telle campagne de boycott¹²⁰³ ».

Ce texte, adopté par le Conseil de la FPF le 24 septembre 1988, donne ainsi, pour la première fois, la position officielle de la FPF sur la question des sanctions économiques et du boycott. Le conseil précise qu'il ne relève pas de son domaine de se positionner sur des questions qui relèvent de mécanismes économiques. La FPF se dissocie donc, en 1988, de la ligne de conduite adoptée par le COE.

On peut cependant légitimement croire que plusieurs des membres de la FPF, et notamment ceux travaillant au sein de la CSEI étaient favorables aux sanctions. D'autre part, les nombreuses invitations de la FPF faites aux interlocuteurs chrétiens sud-africains et la reproduction de leurs déclarations sur l'utilité et l'efficacité de telles mesures montrent sans conteste que ce message a été tout à fait « audible » et défendable. Nous sommes donc en présence ici en quelque sorte d'un « soutien implicite », d'une attitude prudente d'une fédération qui se refuse à aborder des questions qui ne relèvent pas directement du domaine moral et idéologique mais qui soutient l'engagement de chrétiens sud-africains qui s'expriment en faveur de telles sanctions.

En février 1989, soit moins de 5 mois après le message précisant qu'il ne relevait pas de l'autorité de la FPF de se prononcer sur la légitimité de sanctions, le Conseil de la Fédération adresse une nouvelle lettre à ses membres¹²⁰⁴. Dans un premier temps, la lettre fait en quelque

¹²⁰³ *Ibid.*

¹²⁰⁴ « Afrique du Sud : lettre du conseil de la FPF aux Eglises, institutions, œuvres et mouvements », *BIP*, n° 1129, 22 février 1989, 2 p.

sorte le « bilan » des actions entreprises par les Eglises françaises vis-à-vis de l’Afrique du Sud : soutien aux communautés sud-africaines, accueil de responsables d’Eglises, protestations auprès du gouvernement de Botha... Les visiteurs sud-africains ont permis d’informer les chrétiens français de l’aggravation du climat de répression, des efforts faits pour atténuer les aspects les plus choquants du système et ont exprimé « *leur conviction que les pressions gouvernementales sur le gouvernement de la République sud-africaines sont efficaces, qu’elles l’empêchent effectivement d’aller jusqu’au bout d’une politique d’anéantissement de l’opposition et le contraignent à composer dans une certaine mesure avec les Etats voisins*¹²⁰⁵ ».

Le Conseil aborde ensuite la question de la légitimité des chrétiens à se positionner, en vertu des lois de l’Evangile. Il se doivent donc de continuer à dénoncer le système d’apartheid, de poursuivre leurs efforts en informant des actions des chrétiens sud-africains, en adoptant une attitude de solidarité (prières...), et surtout en démarchant auprès des gouvernements européens pour qu’ils revoient leurs relations commerciales avec l’Afrique du Sud :

*« L’Evangile nous appelle à [...] prendre l’initiative de démarches auprès des gouvernements de notre pays et des pays d’Europe pour que ceux-ci assortissent le maintien de relations commerciales avec l’Afrique du Sud de conditions susceptibles d’amener ses autorités à s’engager dans la voie de cette transformation*¹²⁰⁶ ».

Avec le maximum de précaution dans la formulation, le conseil de la FPF estime donc légitime pour les chrétiens d’interpeller les gouvernements qui maintiennent des relations avec le régime de Pretoria. L’idée de sanctions ou de boycotts n’est pas abordée ici mais le conseil s’exprime en faveur de « pressions » et de l’intervention de la FPF auprès du gouvernement français et des banques concernées, à l’occasion des négociations pour le renouvellement des prêts bancaires à la République sud-africaine, en 1990. Cette déclaration témoigne bien d’un nouveau positionnement de la FPF qui se décide à se positionner officiellement sur des questions d’une nouvelle nature :

*« Cette décision implique des choix politiques. Elle ne met pas en cause la reconnaissance de fait du gouvernement de Pretoria et celle du rôle qu’il pourrait jouer dans la naissance d’une RSA démocratique*¹²⁰⁷ ».

Si cette décision implique en effet bien une intervention de la FPF dans le domaine politique, cette citation témoigne d’une prudence toujours réelle : certes la Fédération est prête à

¹²⁰⁵ *Ibid.*

¹²⁰⁶ *Ibid.*

¹²⁰⁷ *Ibid.*

interpeller les gouvernements en lien avec l'Afrique du Sud mais il n'est pas question de se positionner sur l'illégitimité politique du régime de Pretoria. Il est certain que les réformes que le régime commence à mettre en place en cette année 89 influence cette « prudence » française qui ne tient pas à condamner un régime qui tend à s'assouplir. On peut aussi croire que la FPF estime qu'il n'est pas de son ressort de se positionner vis-à-vis d'une autorité politique, position qui l'amènerait à aborder la question contenue dans la Bible de la soumission (ou pas) des peuples à un régime tyrannique.

Alors que dans sa déclaration de septembre 1988 la FPF déclarait ne pas devoir s'exprimer sur la question des sanctions, cette décision du Conseil en février 1989, bien que très prudente, témoigne d'une nouvelle implication de la FPF, même si celle-ci arrive dans un contexte de réformes en Afrique du Sud.

Enfin, l'adoption de cette lettre par le conseil par 33 voix pour, 0 contre et 3 abstentions témoigne bien d'une certaine unanimité des Eglises, institutions, œuvres et mouvements membres de la FPF.

Suite à cette décision, le président de la FPF Jacques Stewart adresse une lettre au président de la République concernant le renouvellement de prêts bancaires français à l'Afrique du Sud. Le 24 mai 1989, la réponse de Jean-Louis Bianco, secrétaire général de la présidence fait l'objet d'un *BIP* :

« le gouvernement peut très difficilement intervenir dans des négociations entre la République sud-africaine et un consortium de banques internationales¹²⁰⁸ ».

Si les déclarations de la FPF concernant la situation en Afrique du Sud sont peu nombreuses, la Fédération protestante va témoigner d'une certaine mobilisation, d'une part par l'intermédiaire de ses bulletins d'information, d'autre part en accueillant en son sein, officiellement ou officieusement, des chrétiens sud-africains capables d'informer des réalités du système d'apartheid.

2-7 Les *Bulletins d'information protestante* (BIP), principaux organes d'information

Les BIP reproduisent les déclarations des chrétiens sud-africains :

¹²⁰⁸ « Prêts bancaires français à l'Afrique du Sud : réponse de la présidence de la République à Jacques Stewart », n°1140, 24 mai 1989, 1p.

Les *bulletins d'information protestante (BIP)* sont une source intéressante pour avoir un aperçu des thèmes abordés par la FPF des années 70 aux années 90¹²⁰⁹. Une série de BIP répercute les propos et déclarations de témoins sud-africains. Citons-en quelques-uns : le BIP du 6 juillet 1977 reproduit la déclaration de l'évêque luthérien Manas Buthelezi¹²¹⁰ faite lors de la 6^{ème} assemblée de la Fédération luthérienne mondiale à Dar-es-Salam. Manas Buthelezi présente, sans détour, les missions des Eglises :

« Ce qui caractérise l'engagement pratique de l'Eglise, c'est toujours à nouveau sa participation effective à la lutte pour la libération de l'homme – non pas pour obéir à une quelconque idéologie, mais parce que Jésus-Christ s'est identifié à l'humanité toute entière. Lorsque, dans le passé, on pensait à l'Eglise en Afrique australe, on pensait avant tout aux institutions ecclésiales qui, elles, ne posaient pas les questions concernant la libération de l'homme. Il n'en est plus de même aujourd'hui où les membres baptisés de l'Eglise ont été, à Soweto et ailleurs, parmi ceux qui se sont engagés à fond dans la lutte anti-apartheid¹²¹¹ ».

L'évêque Buthelezi rend ainsi compte du besoin impérieux pour lui de voir les Eglises chrétienne sud-africaines s'engager pour la libération un an après les émeutes de Soweto. La déclaration est claire, l'évêque usant des termes idéologiquement connotés de « lutte » et de « libération ». Cela ne semble cependant pas avoir « effrayé » la FPF qui reproduit cette déclaration sur 2 pages. On peut penser que la gravité de la situation en Afrique du Sud a également motivé cette publication.

Comme nous l'avons vu précédemment, la FPF reste globalement silencieuse sur la question des pressions économiques, question qui occupe l'ensemble de la communauté internationale durant les années 80. Un *BIP* reproduit cependant la déclaration de Desmond Tutu prononcée à l'Assemblée de printemps du Conseil britannique des Eglises (BCC) tenu en avril 1981. Si l'évêque anglican s'attache à décrire les effets réels du système sur la population noire, il parle également du principe des pressions économiques ou de celui des désinvestissements :

« Ceux qui investissent en Afrique du Sud sont priés instamment de le faire en connaissance de cause. Ils ne doivent pas se leurrer et croire qu'ils font quelque chose pour les Noirs. Qu'ils finissent

¹²⁰⁹ Il n'est pas question ici de faire l'exposé exhaustif de tous les BIP ayant traité de l'Afrique du Sud mais de présenter les principaux thèmes abordés au sein de ces bulletins.

¹²¹⁰ Manas Buthelezi, théologien luthérien d'origine zouloue, a fait des études de théologie en Afrique du Sud, en Suède et aux Etats-Unis. Il fut membre de la « Commission des études » de la Fédération luthérienne mondiale. Acteur important de la lutte des Eglises contre l'apartheid, il fut banni de son pays le 6 décembre 1973. Sur la pression des instances ecclésiastiques internationales, la mesure fut levée le 28 mai 1974. Bien que l'intéressé ait pu rentrer dans son pays, le principe du bannissement a été maintenu jusqu'au 30 septembre 1978.

¹²¹¹ « L'évêque luthérien Buthelezi d'Afrique du Sud déclare : pas de réconciliation raciale en Afrique du Sud avant la libération des Noirs », *BIP*, n°646, 2 p.

leur mascarade et prennent enfin conscience qu'ils soutiennent l'un des régimes les plus pervers depuis le nazisme¹²¹² ».

Ces propos virulents de Desmond Tutu sont reproduits au style direct. Le rédacteur du *BIP* reprend ensuite la parole pour résumer la pensée de Desmond Tutu sur l'attitude de la Communauté internationale alors que la haine et la colère sont croissantes en Afrique du Sud :

« Il exhortait la communauté internationale à agir maintenant, tant qu'il en était encore temps. Il fallait qu'elle exerce une pression, économique notamment, sur le gouvernement sud-africain pour l'amener à la table des négociations avant qu'il ne soit trop tard¹²¹³ ».

Dans cette déclaration, c'est encore la conception d'une Eglise capable d'écouter la souffrance pour « *ne pas passer à côté d'une composante essentielle de sa nature¹²¹⁴* » qui est mise en évidence. En reproduisant ces dires, peut-on toujours penser que la FPF est « mal à l'aise » avec cette théologie sud-africaine oeuvrant pour la libération des opprimés ? La question reste posée...

Quoi qu'il en soit, la personnalité et les discours percutant de Desmond Tutu seront régulièrement relayés dans les *BIP*. La FPF réagit ainsi au moment de sa réception du prix Nobel de la paix (octobre 1984). Un *BIP* rend ainsi compte de la réaction du président de la FPF Jacques Maury qualifiant la nouvelle de « *grande et joyeuse nouvelle* » saluant « *ce serviteur inlassable du Christ réconciliateur et de voir à travers lui, présentées à l'attention du monde, les millions de victimes dont il est inconditionnellement solidaire [...]*¹²¹⁵ ».

Moins lyrique, Pierre Chrétien, secrétaire général de la FPF et président de la commission œcuménique européenne pour Eglise et Société parle du sens d'un tel prix qui « *met en lumière un problème brûlant pour l'avenir de l'Afrique australe* » et qui rappelle aux pays occidentaux et européens en particulier « *qu'ils devront tirer les conséquences politiques et économiques de leurs relations avec l'Afrique du Sud¹²¹⁶* ».

Ariane Bonzon a raison de mettre en évidence le silence de la FPF autour de la réception du document Kairos. Si la Fédération ne fait aucune déclaration officielle à ce propos (nous ne parlons pas là des travaux de la CSEI), un *BIP* dresse le bilan des commentaires sud-africains à la suite de la parution du document. Le bulletin reprend en fait les travaux du spécialiste des questions œcuméniques Wolfram Weisse de Hamburg publiés dans un article paru dans le

¹²¹² « La crise est imminente en Afrique du Sud, déclare l'évêque Desmond Tutu », *BIP*, n°801, 1p.

¹²¹³ *Ibid.*

¹²¹⁴ *Ibid.*

¹²¹⁵ « Prix Nobel de la paix à Desmond Tutu secrétaire général du SACC », *BIP*, n°944, 17 octobre 1984.

¹²¹⁶ *Ibid.*

Evangelische Kommentare de mai 1986. L'exposé dans un BIP des commentaires et articles parus en Afrique du Sud donneront aux Français un aperçu de la nature du document et des réactions qu'il suscita. Si le Kairos est qualifié de « *provocant*¹²¹⁷ » par un quotidien sud-africain, un autre, le *Natal Witness* daté du 21 décembre 1985 évoque la théologie prophétique du document qui « *représente une mise en question puissante du régime de l'apartheid, sans être manipulée par le communisme. Car l'Afrique du Sud reste toujours fondamentalement un pays chrétien. Les théologiens de Kairos ont montré que Dieu, dans la lutte pour la libération, se tient du côté des opprimés*¹²¹⁸ ». Le BIP rend en fait compte des réactions très diverses au Kairos, selon qu'elles viennent de responsables du Parti national (« *appel à la révolution, au meurtre et à la trahison*¹²¹⁹ »), de plusieurs responsables d'Eglises anglophones (Desmond Tutu, Denis Hurley) qui jugent la critique de la « théologie d'Eglise » trop virulente ou de la SACBC qui, dans sa déclaration officielle de novembre 1985, « *salue la vision d'une espérance chrétienne* ». Le BIP précise également la vraie nature du document et les conditions dans lesquelles il a été rédigé :

« *Le Kairos n'est pas un document en soi, mais le lieu de réflexion des théologiens de Soweto devant la situation, et il n'est pas fait pour la publication. Dans une réunion nationale en février 1986, les jeunes ont précisé que le document n'avait besoin que de changements mineurs et ne devait pas conduire à des disputes théologiques entre techniciens*¹²²⁰ ».

Le Kairos est donc le symbole de la « théologie contextuelle » telle qu'elle est comprise en Afrique du Sud. Si le document est bien de nature théologique, il doit conduire à mener des actions concrètes (programmes de formation pour les Noirs...).

Frank Chikane, directeur de l'Institut de théologie contextuelle au sein duquel est né le document, va être un interlocuteur privilégié et un nouveau BIP daté du 22 juillet 1987 reproduit une de ses déclarations alors qu'il devient le nouveau secrétaire général du SACC. Il aborde avec pessimisme la situation dans son pays et déplore que « *la plupart des super-puissances occidentales ne soient, visiblement, pas convaincues par des considérations morales ou équitables se situant au-dessus de leurs intérêts économiques et de leur sécurité nationale, et qu'elles sont donc déterminées à se ranger du côté du régime d'apartheid*¹²²¹ ».

En reproduisant les réactions sud-africaines au document Kairos et en donnant la parole à Frank Chikane qui a joué un rôle important dans la rédaction du document, la FPF parvient à

¹²¹⁷ « Commentaires sud-africains du document Kairos », *BIP*, n°1019, 2 juillet 1986, 3p.

¹²¹⁸ *Ibid.*

¹²¹⁹ *Ibid.*

¹²²⁰ *Ibid.*

¹²²¹ « Le pasteur Frank Chikane prend son nouveau poste au SACC », *BIP*, n°1064, 22 juillet 1987, 2 p.

faire référence à la théologie contextuelle, sans avoir besoin de se positionner officiellement... La parole est donnée aux acteurs sud-africains, au style direct, sans commentaires.

Le 17 octobre 1987, la Maison des missions évangéliques de Paris reçoit Allan Boesak, pasteur métis et président de l'Alliance réformée mondiale depuis 1982¹²²². Il y donne une conférence de presse dont des extraits sont reproduits dans le *BIP* du 21 octobre 1987. Si le pasteur métis, formé au sein de l'Eglise-fille (métisse) de la NGK, s'arrête sur l'évolution au sein de l'Eglise réformée hollandaise, ses propos sur le comportement de l'Occident sont les plus virulents :

« Ce que j'assume mal, c'est la grande hypocrisie de l'Occident, y compris des Eglises. Car c'est justement en Occident que l'on exalte le passé, ce temps de violence qui a permis la libération et l'autonomie des différents pays. Et c'est en Occident que l'on trouve des gouvernements qui soutiennent l'un des régimes les plus oppressifs du monde. Notre peuple a essayé pendant des décennies de frapper à la porte : il n'a reçu que des coups [...]. Pour ma part, je continuerai à explorer toutes les possibilités offertes par la non-violence, dans mon pays et, à l'extérieur, je pousserai aux sanctions économiques¹²²³ ».

Si la FPF ne se prononce pas en son propre nom sur la légitimité de sanctions économiques à l'encontre du régime sud-africain, le fait qu'elle répercute de tels propos, sans les commenter, peut paraître en soi être une approbation d'une telle prise de position manifestée par plusieurs hommes d'Eglises sud-africains.

Les *BIP* rendent compte des travaux du COE :

La participation du pasteur Montsarrat au sommet d'Harare organisé par le COE en décembre 1985 a montré que la FPF répondait favorablement à la ligne de conduite élaborée par le Conseil oecuménique concernant la question sud-africaine. Un *BIP* daté du 16 juillet 1986¹²²⁴ rend d'ailleurs compte de la réunion et rapporte les principaux points adoptés (pour l'application de la résolution 435 sur l'indépendance de la Namibie, pour des sanctions, pour soutenir les mouvements de libération, pour le développement des moyens d'information au sein de chaque pays...).

Dans son article de *Réforme*, Ariane Bonzon observe également un rapprochement entre les lignes de conduite du COE et la FPF :

¹²²² Allan Boesak était accueilli à Paris dans le cadre des manifestations marquant le centenaire de la « Maison des Missions évangéliques de Paris ».

¹²²³ « Allan Boesak à Paris : éradiquer et non modifier la politique d'apartheid », *BIP*, 21 octobre 1987, 1 p.

¹²²⁴ « Réunion de jeunes à Harare sur l'Afrique du Sud », *BIP*, n°1021, 16 juillet 1986, 1 p.

« Jusque dans les années 70, on observe un certain parallélisme entre les positions du COE et de la FPF soit que cette dernière ait repris à son compte de façon officielle les déclarations extrêmement fermes du COE, soit qu'elle les publie par le biais du bulletin de son service de presse d'information¹²²⁵ ».

En 1978, un BIP reprend le SOEPI du 12 janvier 1978 annonçant la parution et la diffusion à ses Eglises membres d'un document « devant stimuler le débat sur l'Afrique du Sud » et « susciter un intérêt et des options possibles pour l'élaboration d'une ligne de conduite à l'égard de l'Afrique du Sud, à la suite des événements qui ont eu lieu récemment dans ce pays¹²²⁶ ».

Ce document intitulé « L'Afrique du Sud, quel prix ? » voit le jour après une flambée de violence (émeutes de Soweto, campagne de répression en 1977, mort de Steve Biko) qui a mis la question sud-africaine sur le devant de la scène médiatique internationale. Le rapport étudie particulièrement la question de la violence et la position qui doit être celle des chrétiens à son égard :

« La position du COE « de ne pas juger les victimes du racisme qui sont amenées à la violence comme seul moyen qui leur soit laissé pour réparer les torts et ouvrir ainsi la voie à un ordre nouveau plus juste » est qualifiée d'insuffisante. Pouvons-nous nous déclarer solidaires de ceux qui se rebellent pour une juste cause en refusant simplement de les juger ? demande le rapport¹²²⁷ ».

Le document aborde également la question de l'aide étrangère, attirant l'attention « sur l'arme puissante et non-violente qui reste non employée : celle qui consiste à mettre fin aux engagements financiers dans le gouvernement et l'économie qui pratiquent l'apartheid¹²²⁸ ». Cette ligne de conduite du COE à l'égard des désinvestissements énoncée en 1978, restera la même durant les années 80. Si la FPF ne se déclare pas officiellement sur cette question avant la fin des années 80, elle continue à répercuter la mobilisation du COE à ce sujet qui fera de nouveau l'objet de plusieurs BIP en 1981. « L'affaire » est en effet d'importance puisque le COE décide, en septembre 1981, de mettre fin à ses relations avec deux banques européennes ayant des relations d'affaires avec l'Afrique du Sud¹²²⁹. Un premier BIP le 16 septembre 1981 replace la décision dans l'histoire du COE :

¹²²⁵ Ariane BONZON, « Les protestants français et l'apartheid » (1986), *op.cit.*, p. 6.

¹²²⁶ « Le COE relance dans les Eglises le débat sur l'Afrique du Sud », *BIP*, 18 janvier 1978, 2 p.

¹²²⁷ *Ibid.*

¹²²⁸ *Ibid.*

¹²²⁹ En effet, le Comité central décida le 15 septembre 1981 de rompre ses relations avec 2 banques suisses et une banque allemande ayant des intérêts en Afrique du Sud. Cette décision a été prise à la suite de l'étude de 5 critères qui, s'ils étaient observés, devaient aboutir à la rupture avec les banques en cause. Parmi les critères étudiés, le comité devait étudier si la banque avait un établissement en Afrique du Sud, si elle a continué à

« La décision prise par le Comité exécutif du COE [...] fait suite à une déclaration d'orientation adoptée par le Comité central du COE en 1972, sur la base d'une ligne d'action définie par l'Assemblée du COE à Upsala (1968) qui recommandait de mettre fin aux investissements auprès « d'institutions qui perpétuent le racisme »¹²³⁰».

La conclusion du BIP traduit bien la volonté du COE qui entend bien exprimer « l'appui total que le Conseil apporte à l'Afrique du Sud dans ses efforts de libération à l'égard du système raciste incarné dans l'apartheid¹²³¹ ».

Si la FPF reproduit ce BIP, elle n'en donne aucune interprétation. Quelques jours plus tard, un autre bulletin reproduit la déclaration commune des commissions tiers-monde de l'Eglise nationale protestante suisse et de l'Eglise catholique de Genève qui jugent comme relevant du devoir de l'Eglise de dénoncer des régimes qui déshumanisent les êtres et qui affirment que la protestation des chrétiens ne relève en aucune sorte d'options politiques :

« Dans cette perspective, la décision du COE apparaît comme un choix qui n'est pas seulement éthique, mais éminemment théologique. Il en va de la vérité du Dieu dont témoignent les Eglises¹²³² ».

Les Eglises suisses semblent donc aborder avec plus de « facilité » et d'unanimité un point qui, comme nous le verrons dans la dernière partie, ne cessera de diviser la communauté protestante française... Faut-il voir dans la reproduction de cette déclaration suisse une adhésion des réformés français à un tel positionnement ? Il est légitime de le penser...

Comme nous le verrons, les relations que la FPF entretient avec le COE depuis les années 70 deviendront plus mouvementées alors que sont abordés la nature et les objectifs du Programme de lutte contre le racisme (PLR). Les tensions trouveront leur paroxysme en 1986, alors que la FPF doit se positionner vis-à-vis de la liturgie proposée par le COE à l'occasion de la commémoration des émeutes de Soweto en juin 1986.

La question sud-africaine reste donc sujet complexe et épineux. Si, comme le juge la journaliste Ariane Bonzon, le sujet est loin d'être récurrent au sein de la FPF et de ses bulletins d'informations, il provoquera plusieurs réflexions, portant particulièrement sur les moyens d'actions possibles.

Les BIP témoignent de réflexions au sein de la FPF :

accorder des prêts bancaires depuis les événements de Soweto, si les prêts servaient directement ou indirectement à des fins militaires ou à l'industrie nucléaire...

¹²³⁰ « Le COE met fin à ses relations avec trois banques en rapport avec l'Afrique du Sud », *BIP/SNOP*, n°434, 16 septembre 1981, 2 p.

¹²³¹ *Ibid.*

¹²³² « Réflexions théologiques au sujet de la décision du COE de retirer des fonds de 2 banques suisses qui entretiennent des relations avec l'Afrique du Sud », *BIP/SNOP*, 23 septembre 1981, 1 p.

Quelques bulletins d'information protestante se penchent avec plus de profondeur et d'analyse sur la question sud-africaine. Comme s'il ne suffisait pas (ou plus) de répercuter des actions et des déclarations de chrétiens sud-africains sans les interpréter, la FPF va réagir aux appels incessants de ces chrétiens adressés aux Eglises du monde pour une démarche solidaire. Il serait faux de qualifier de nombreuses les réflexions « de fond » sur la question sud-africaine. Celles qui figurent dans les bulletins d'information, à la fin des années 80, sont cependant révélatrices des problématiques qui se présentent aux réformés français. Ces réflexions internes à l'institution apparaissent alors que l'Afrique du Sud connaît une aggravation de la violence et une répression intense. La commémoration du troisième centenaire de l'arrivée des Huguenots français en Afrique du Sud donne l'impulsion à une réflexion au sein de la FPF. Devant cet événement qui symbolise le lien historique qui entre protestants français à l'Afrique du Sud, la FPF, en la personne de Jacques Stewart, juge nécessaire de préciser sa position à cette occasion. Le *BIP* du 9 mars 1988 reproduit ainsi le message de Jacques Stewart adressé au SACC. S'il juge nécessaire de se souvenir de ces persécutés et exclus partis après la révocation de l'Edit de Nantes, cette commémoration doit, avant tout, être vécue comme un appel à la conversion des cœurs et des esprits. Et si filiation il y a, elle est la suivante :

« Nous reconnaissons aussi comme un signe de ce qu'est la filiation spirituelle de voir aujourd'hui un Sud-Africain, le pasteur Allan Boesak, président l'Alliance réformée mondiale ¹²³³».

Si Jacques Stewart ne se positionne pas véritablement sur la présence nécessaire ou pas d'une délégation française à ces commémorations¹²³⁴, cette lettre adressée au SACC lui donne l'occasion de témoigner du manque de mobilisation en France tout en précisant que des efforts vont être faits dans ce domaine...

« Nous avons à nous repentir d'avoir été et d'être encore trop souvent mal informés, indifférents à l'égard des problèmes et des souffrances qui sont les vôtres comme à l'égard des responsabilités que portent nos pays industrialisés quant aux injustices structurelles qui caractérisent les pays du tiers-monde en général et, de façon très spécifique, la société sud-africaine. Nous voulons nous efforcer d'être plus clairvoyants, d'être davantage à l'écoute des voix prophétiques qui viennent d'Afrique du Sud [...]. Nous exprimons à Dieu notre reconnaissance de ce que les Eglises et les chrétiens sud-

¹²³³ « Troisième centenaire de l'arrivée des huguenots français en Afrique du Sud : message de la FPF au conseil des Eglises sud-africaines », *BIP*, n°1089, 9 mars 1988, 2 p.

¹²³⁴ Les questionnements nées autour de la participation (ou pas) de la FPF aux cérémonies organisées en Afrique du Sud à cette occasion témoignèrent là encore des dissensions nées autour de la question sud-africaine. Ce point sera traité dans la dernière partie.

*africains continuent à travailler à cette réconciliation par l'établissement d'un ordre social plus équitable*¹²³⁵ ».

Jacques Stewart apporte ici en quelque sorte une « caution morale » à la mobilisation des chrétiens sud-africains pour une théologie prophétique. La mise en pratique de ce soutien sera visible par le travail d'information que mènera la FPF en accueillant ces chrétiens engagés et en reproduisant leurs déclarations...

Quelques mois plus tard, un nouveau bulletin laisse apparaître une nouvelle interrogation et un sentiment toujours récurrent :

*« Les protestants français doivent-ils aller en Afrique du Sud ? Il y a dans notre question toute notre culpabilité latente, la réprobation ouverte de notre entourage au moment du départ »*¹²³⁶.

Quel est le contexte d'une telle déclaration ? Cette « note de voyage » fait suite à une visite en Afrique du Sud de 3 membres de la communauté réformée française¹²³⁷. Ils rendent notamment visite à Frank Chikane et lui posent la question citée précédemment. La réponse est des plus claires : « *Bien sûr, il faut venir nous voir*¹²³⁸ ». Le secrétaire général du SACC voit ainsi ces visites comme une occasion pour les Français de rapporter des informations sur l'état réel de la situation en Afrique du Sud. Mais l'un des trois voyageurs, Jacques Poujol, sait très bien que la nécessité d'informer est rendue difficile par l'organisation du voyage en lui-même :

*« Nous n'avons fait qu'une visite en compagnie d'un groupe organisé de touristes français, celle du lotissement modèle pour Noirs de Khayelitsha, près du Cap [...]. Mais certains commentaires de l'accompagnatrice française étaient ahurissants. « Regardez », disait-elle en montrant les épaves de voitures démantelées qui font partie du décor de tous les bidonvilles du monde, « une maison sur trois a son automobile ! ». les murmures approbatifs dans le car en disaient long sur ce que le Français moyen racontera à son retour sur l'Afrique du Sud »*¹²³⁹.

Jacques Poujol aborde ainsi la difficulté pour des observateurs étrangers de donner de l'Afrique du Sud des informations qui ne seront pas « orientées » ni « suggérées » par le gouvernement. Si la tâche est difficile pour les journalistes français qui auront entre leurs mains les brochures délivrées par le très efficace bureau de l'information sud-africain, elle l'est ainsi tout autant pour un visiteur qui aura beaucoup de difficultés à voir les effets réels de

¹²³⁵ *Ibid.*

¹²³⁶ « Notes de voyage en Afrique du Sud : to go or not to go ? », *BIP*, n°1099, 1^{er} juin 1988, 4 p.

¹²³⁷ Parmi les trois visiteurs citons Georges Mabile qui fut de nombreuses années missionnaire au Lesotho et s'impliqua également en Afrique du Sud par la création du centre interracial de Wilgespruit.

¹²³⁸ « Notes de voyage.... » (1988), *op.cit.*

¹²³⁹ *Ibid.*

l'apartheid et ne pourra se rendre que dans des townships « modèles ». La solution à cette dérive (relevant d'une véritable propagande) réside dans le comportement même du visiteur :

*« To go or not to go ? Oui, il faut y aller, **préparé**. Pas seulement à l'aide des bonnes brochures, des bonnes publications qui circulent en France dans les milieux anti-apartheid, mais par la lecture de la propagande sud-africaine soi-disant post-apartheid, de façon à être immunisé contre l'intoxication subreptice de l'idéologie dominante ou, tout simplement, pour ne pas être en retard d'une guerre en se récriant d'admiration devant des lieux publics, des hôtels et des toilettes où effectivement la ségrégation n'existe plus. Il faut aussi être introduit par des filières officieuses dans ces immenses dépotoirs de Noirs du type Soweto pour se persuader que ça existe ¹²⁴⁰».*

Jacques Pujol s'attache ensuite à décrire les discours « à la logique à part » des interlocuteurs afrikaner et leurs « positions intenable sur les différences - fondées sur la biologie et/ou la Bible- entre Blancs et Noirs ¹²⁴¹ » donnant l'impression que tout dialogue demeure impossible.

Par la lecture de ces notes de voyage, les lecteurs réformés auront ainsi un aperçu de la situation réelle en Afrique du Sud et de la difficulté des chrétiens à se mobiliser là-bas, alors que les Afrikaners persistent dans leurs conceptions discriminatoires de la société. Elles pourront aussi témoigner de la persistance du « grand apartheid » qui continue à structurer la société sud-africaine, même si les formes de « l'apartheid mesquin » ont disparu. Ces notes sont donc nécessaires tant l'information parvenant jusqu'en France peut donner une toute autre réalité à la situation... Par l'organisation de ce voyage et la publication de ces notes, la FPF donne la preuve qu'elle éprouve un intérêt certain pour la question sud-africaine.

2-8 La FPF entre silences évocateurs et soutiens implicites à la lutte contre l'apartheid

L'étude de l'implication de la FPF est révélatrice de la place particulière qu'occupe la question sud-africaine au sein de la communauté protestante de France. Les liens historiques et confessionnels unissant les réformés français et l'Afrique du Sud, tout comme les liens économiques et commerciaux entre les deux pays, donnent au regard français une touche empreinte de culpabilité et de gêne. Mais c'est aussi la nature même du système d'apartheid qui va freiner ou parfois empêcher des prises de position contre un système qui, dans ses

¹²⁴⁰ *Ibid.*

¹²⁴¹ *Ibid.*

fondements, va à l'encontre des droits fondamentaux de l'homme et du message de l'Evangile.

Mais le système d'apartheid n'est pas que cela et son étude implique d'aborder des points ne relevant pas spécifiquement de la morale ou de l'Evangile. La question sud-africaine s'incarne réellement au sein de la commission CSEI qui, tout en dépendant de la FPF, peut mener des travaux spécifiques et indépendants de ceux de la Fédération. Le pasteur Michel Wagner, impliqué au sein de la CSEI m'a confié que la CSEI était en quelque sorte en « détachement avancé » vis-à-vis de la FPF et que les décisions prises au sein de la commission n'engageaient pas la Fédération. En même temps, celle dernière approuvait en général ces prises de position...

Les travaux menés au sein de la CSEI (et particulièrement au sein du groupe « Afrique du Sud) touchèrent aux questions « concrètes », abordant de face la nature réelle du système, celle visant à opprimer et asservir économiquement une population réunie au sein de véritables « réservoirs » de main d'œuvre. Si cette dénonciation apparaît déjà dans la presse réformée, elle est formulée avec plus de virulence au sein de groupes de travail comme celui s'exprimant au sein de la CSEI. Malheureusement, la conscience des membres du groupe et la pertinence des études menées furent inversement proportionnelles à leur impact au sein de la communauté réformée française. Le groupe fut en effet peu important et leurs travaux gardèrent un aspect relativement confidentiel.

Qu'en est-il au niveau de la FPF ? Autrement dit, comment une fédération au caractère officiel s'est-elle exprimée sur la question sud-africaine ? Comme nous l'avons vu, l'Afrique du Sud ne fut pas une priorité dans les préoccupations de la FPF. Si certaines déclarations témoignent d'un intérêt ponctuel sur des points précis (vente de centrales nucléaires, réaction à la répression à l'encontre de chrétiens sud-africains...), les silences restent les plus évocateurs : il est important de noter par exemple que la FPF ne réagit pas officiellement à la mort de Steve Biko en septembre 1977. La seule mention faite à cet événement réside dans l'envoi d'une lettre à l'ambassadeur L.A Pienaar, le 22 septembre 1977. Cette lettre est signée du pasteur Albert Nicolas, alors secrétaire général de la Fédération. Sans caractère officiel, la lettre utilise un ton plutôt diplomatique et met l'accent sur la solidarité des chrétiens vis-à-vis des opprimés, tout en réclamant un changement en Afrique du Sud :

« Vous me permettez, Monsieur l'Ambassadeur, non pas d'exprimer des sentiments d'indignation devant les faits troublants qui sont à l'origine de la mort de Steve Biko [...] mais de vous dire ma profonde tristesse [...]. Les autorités de la République sud-africaine ne semblent pas mesurer la

gravité d'une situation qui nous paraît injustifiable et explosive. Nous n'avons évidemment aucune solution à proposer ; nous ne pouvons que vous redire notre conviction évangélique que rien ne pourra vraiment se construire à partir de la violence et de l'injustice et qu'il faut vouloir de toute urgence une transformation radicale¹²⁴² ».

De la même façon, très peu d'échos sont faits à la publication du document Kairos (c'est le groupe de la CSEI qui se charge de le diffuser). Michel Wagner m'a cependant dit que sa diffusion au sein de milieux protestants « informés » avait été un réel succès. Quant à la nature économique du système, il n'en est pratiquement jamais question. La condamnation du système d'apartheid, comme atteinte aux libertés fondamentales de l'homme, est considérée comme évidente. Elle ne figure donc pas dans une déclaration unique mais apparaît au fil des quelques déclarations de la FPF lorsqu'elle se prononce individuellement ou plus fréquemment, comme nous le verrons par la suite, lorsqu'elle s'impliquera aux côtés d'autres organismes et commissions protestantes et catholiques.

Les silences de la FPF sont évocateurs et ceci à plusieurs niveaux :

- Sur la nature économiques du système tout d'abord : critiquer un système d'oppression exercé par les puissants sur les plus faibles revient à dénoncer un fonctionnement hérité du colonialisme et relevant d'une visée capitaliste visible dans ses aspects les plus condamnables. Dénoncer les effets pervers du système tendrait ainsi à défendre des idées proches du socialisme.
- Sur la nature de la mobilisation naissante chez plusieurs chrétiens sud-africains ou au sein d'organismes : des hommes d'Eglises issus de la mouvance réformée comme Desmond Tutu, Allan Boesak ou Beyers Naudé, qu'ils soient noirs, métis ou blancs se rejoignent tous pour propager une nouvelle vision théologique, rejoignant celle apparue au début des années 70 en Amérique latine. Cette « théologie de la libération » sud-africaine ou plutôt « théologie contextuelle », telle qu'elle est formulée en Afrique du Sud, affirme que l'Eglise doit jouer une place prépondérante du côté des opprimés et doit leur donner les moyens de leur propre libération. Elle devra œuvrer activement pour la justice sociale et dénoncer les effets économiques, sociaux, politiques d'un système. Ces « acteurs » sud-africains seront ainsi les voix pour l'Occident pour informer, appeler à la solidarité et surtout donner les voies d'actions possibles pour provoquer un changement sans violence...

¹²⁴² Lettre du pasteur Albert Nicolas à l'ambassadeur d'Afrique du Sud, 22 septembre 1977.

Si la FPF n'hésite pas à répercuter les messages de ces chrétiens, que ce soit en les accueillant en son sein et/ou en reproduisant leurs déclarations, elle ne se positionne jamais clairement sur la nature profonde d'une telle formulation théologique. Le silence quasi-intégral de la FPF lors de la parution et de la diffusion du document Kairos peut être considéré comme « l'illustration » d'un certain malaise au sein de la Fédération qui ne sait comment se positionner par rapport à une théologie libératrice au message radical. S'il est trop difficile pour la FPF de se positionner officiellement sur ce sujet, les échos qu'elle fait aux combats d'un Desmond Tutu ou d'un Allan Boesak peuvent sans doute être perçus comme une adhésion tacite à ce message libérateur...

Mais demeurent les questionnements sur l'aide à apporter : les déclarations ne suffisent pas alors que les chrétiens sud-africains appellent à l'aide... Si la FPF tente d'accentuer ses efforts sur l'information, elle juge, en 1988, qu'il n'est pas de son domaine de se prononcer sur la légitimité de sanctions économiques à l'encontre du régime de Pretoria...

Les sens des silences de la FPF sont donc multiples.

Pour finir, il est important de mettre l'accent sur le rôle nécessairement fédérateur de la FPF, regroupant en son sein une multitude d'Eglises, mouvements, œuvres et communautés qui vivent toutes de manières différentes leur foi et leur implication dans le monde, Le Conseil de la FPF a donc un rôle important de conciliation et doit « ménager » ses membres, ne pouvant sans doute pas s'engager sur un terrain que se refusent à emprunter des Eglises et groupes membres (issues de la mouvance évangélique par exemple) qui estiment que leur rôle n'est pas de se prononcer sur des questions qui ne touchent pas à la foi seule.

La FPF et le groupe « Afrique du Sud » de la CSEI n'ont pas été les seules structures au sein desquelles a été abordée la question sud-africaine. Le DEFAP a été ainsi (souvent en relation directe avec la FPF) à l'origine de plusieurs travaux de réflexions très poussés sur l'apartheid.

3 Le travail d'information et d'action du DEFAP (département évangélique français d'action apostolique)

Les travaux et mobilisations autour de la question sud-africaine émanent, au sein de la communauté réformée, de plusieurs organismes et commissions. Si la mobilisation la plus importante apparaît au sein de la Commission sociale, économique et internationale (CSEI), si

la FPF se prononce officiellement (et en son nom propre) sur la question de l'apartheid et mène plusieurs actions de sensibilisations adressées à ses Eglises et mouvements membres, une autre mobilisation s'incarne à partir des années 70 au sein du Service de mission protestant, le DEFAP (Département évangélique français d'action apostolique), révélant un réel et profond intérêt pour la question sud-africaine¹²⁴³. Cette partie aura donc comme objet de retracer l'évolution et les manifestations de cette mobilisation au sein d'une structure favorisant la solidarité avec les Eglises du Sud.

3-1 Une mobilisation au moment de la campagne anti-Outspan (1975)

En 1975, une importante campagne est mise en place, visant au boycott des oranges sud-africaines « Outspan ». Largement présente sur les étals des supermarchés français et européens, l'orange sud-africaine devient le symbole de l'exploitation des travailleurs noirs, et prôner son boycott sera le moyen symbolique de dénoncer, d'une part les relations commerciales liant des puissances européennes au régime de Pretoria, et d'autre part de manifester le rejet du système d'apartheid. Plusieurs groupes chrétiens (Cimade, CCFD...) aux côtés de nombreuses autres organismes et associations participèrent à la campagne anti-Outspan (CAO). Le DEFAP s'engageant d'une manière particulière lors de l'organisation de cette campagne, il me semble important d'en faire état ici.

En 1975, le DEFAP constitue un dossier d'information sur le thème de la campagne anti-Outspan. Si la provenance des textes (documents, tracts, circulaires, bulletins, revues de presse...) composant le dossier est assez floue, il semble qu'ils aient été publiés par les organisateurs de la campagne anti-Outspan (CAO) alors que le DEFAP s'est chargé de les réunir au sein d'un dossier. Cette initiative témoigne bien de l'engagement et de l'adhésion du DEFAP au mouvement de boycottage des oranges Outspan. Il est d'ailleurs fait mention à la fin du dossier que le 18 mars 1976, la CAO a invité le DEFAP au congrès qu'elle organise les 24 et 25 avril de la même année à Paris.

Dans un premier temps, le dossier reproduit la lettre de présentation éditée par le CAO, présentant les objectifs d'une telle campagne :

¹²⁴³ Le DEFAP fut créé en 1971, prenant la succession de la SMEP (Société des missions évangéliques de Paris), elle-même créée en 1822. Aujourd'hui, ce service de mission protestant regroupe en son sein 5 Eglises : l'Eglise réformée française, l'Eglise réformée d'Alsace et de Lorraine, l'Eglise de la confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine, l'Eglise évangélique luthérienne et l'Union des Eglises réformées évangéliques indépendantes. Le but du DEFAP est d'établir des relations d'aide et de solidarité avec les Eglises des pays du Sud. Le DEFAP organise ainsi l'envoi et l'échange de personnes dans divers pays du monde et met en place des programmes d'entraide entre les Eglises.

« La campagne anti-Outspan est d'abord une campagne d'information sur les luttes du peuple sud-africain contre le joug de fascisme et de l'apartheid et sur les liens que le gouvernement entretient avec le régime sud-africain¹²⁴⁴ ».

Le document précise bien que, plus qu'un boycott, les initiateurs de la campagne veulent mettre en place une vaste campagne d'information sur les réalités du système d'apartheid afin de contrer la propagande émanant des bureaux d'information du régime sud-africain.

Différents faits sont dénoncés avec virulence : dénonciation des investissements français à l'étranger *« qui ne contribuent pas à l'amélioration du sort des populations¹²⁴⁵ »* ; dénonciation des fausses informations délivrées par l'ambassade sur les bantoustans (*« une supercherie aux fins précises¹²⁴⁶ »*), dénonciation de la propagande concernant l'éducation proposée aux populations non-blanches (alors que l'ambassade présente l'éducation comme gratuite et égale pour tous les groupes raciaux, les Africains doivent en fait contribuer au coût des bâtiments et *« 95% des Africains scolarisés ne dépassent pas l'école primaire¹²⁴⁷ »*)...

Les effets politiques de l'apartheid sur les populations noires (pas de droit de vote, aucune représentation des Noirs au Parlement) sont aussi décrits, tout comme ses conséquences sur la vie des travailleurs (sous-rémunération, emplois peu-qualifiés...).

L'organisation de la campagne anti-Outspan à partir d'avril 1975 donne finalement l'occasion de dresser un tableau des réalités du système d'apartheid au milieu des années 70 alors que se pose la problématique de la propagande qui rend difficile aux Français l'accès à des informations fiables sur l'apartheid. La campagne anti-Outspan ne se limite pas seulement à une campagne de boycott (même si le boycott d'un tel produit est le symbole d'une contestation plus large de l'exploitation des travailleurs) mais donne l'occasion d'informer et de rétablir en quelque sorte une vérité face à une propagande gouvernementale très efficace. C'est sans doute cet aspect qui a motivé le DEFAP dans la constitution de ce dossier. Il est en tous cas la première trace d'une mobilisation au sein du DEFAP concernant l'Afrique du Sud.

¹²⁴⁴ Collections de documents, tracts, circulaire, bulletins, revues de presse, dossiers d'information, 1975-1978, publiées par le CAO, réunis par le DEFAP.

¹²⁴⁵ *Ibid.*

¹²⁴⁶ *Ibid.*

¹²⁴⁷ *Ibid.*

3-2 1978, le temps des réflexions autour de l'intérêt à porter à l'Afrique du Sud

Le DEFAP constitue un nouveau dossier sur l'Afrique du Sud de 56p en septembre 1978, élaboré en collaboration avec le pasteur Daniel Cook de l'Eglise évangélique du Lesotho et qui a passé de nombreuses années dans les mines de la région de Johannesburg. Comme il est expliqué dans l'introduction du dossier, « *Daniel Cook s'est mis à la disposition du DEFAP de mars à décembre 1978 pour un travail d'information et de réflexion*¹²⁴⁸ ». Le dossier a pour but d'informer les groupes ou paroisses qui accueilleront le pasteur lors de sa tournée. Mais l'existence d'un tel dossier répond à un besoin beaucoup plus large :

*« Nous sommes liés aux chrétiens sud-africains par notre commune appartenance à l'Eglise de Jésus-Christ ; nous sommes liés économiquement, comme Français, à la République sud-africaine : que signifie cette inter-dépendance, comme être solidaires, co-responsables de la situation que l'on sait ? Pour apercevoir une possible réponse à ces questions, il ne suffit pas d'une conférence passivement écoutée ou de la lecture d'un article. Nous souhaitons au contraire, en proposant quelques fiches rédigées par Daniel Cook donner l'envie de se renseigner davantage, de parler avec d'autres de ce que l'on aura découvert, de tirer peut-être quelques conclusions pratiques*¹²⁴⁹ ».

Le dossier s'articule autour de 6 thèmes principaux et d'une bibliographie permettant aux lecteurs de prolonger la réflexion. Les thèmes restent identiques à ceux déjà abordés par d'autres groupes chrétiens. Ils sont les suivants :

- Pourquoi nous intéresser à l'Afrique du Sud ?
- Les Eglises : quelles actions pour nous, chrétiens ?
- Les droits de l'homme en République sud-africaine.
- Les bantoustans.
- Les investissements en République sud-africaine.
- Soweto, la prise de conscience des populations noires.

Comme si les raisons évoquées en introduction ne suffisaient pas pour expliquer l'intérêt du DEFAP pour l'Afrique du Sud, de nouvelles questions qui restent sans réponse alimentent la réflexion :

« Est-ce une mode ? [...] Est-ce par politique ? Le fait est que l'Afrique du Sud se veut (l'est-elle vraiment ?) partenaire de l'occident. Est-ce par intérêt, puisque si souvent l'économique mène le

¹²⁴⁸ « Afrique du Sud », dossier DEFAP, septembre 1978, p. 1.

¹²⁴⁹ *Ibid.*

monde et l'Afrique est un client très sérieux de l'occident ? Est-ce par solidarité évangélique, car il y a un évangile de paix et de justice à proclamer et à ce pays dans ce pays là aussi ? Par solidarité ecclésiale, dans le souvenir des huguenots venus chercher refuge à ce bout d'Afrique, des frères réformés ? Par solidarité chrétienne, pour lutter, chercher, prier et vivre avec ces millions de chrétiens de toutes races empêtrés dans une situation devenue impossible ? [...]¹²⁵⁰ ».

Cependant, un fait est exposé avec certitude :

« Parler de l'apartheid, ce n'est pas faire de la politique, c'est d'abord faire de la théologie¹²⁵¹ ».

La nature de la question sud-africaine fait donc l'objet d'un questionnement qui s'est donc posé chez tous les chrétiens qui se positionnèrent vis-à-vis de l'Afrique du Sud. Il semble donc que la justification biblique du système soit privilégiée par les rédacteurs du dossier. Si la nature théologique donnée à la question sud-africaine donne toute légitimité aux réformés français de se positionner, cela ne les empêche pas d'aborder le soutien économique que la France apporte au régime de Pretoria. Le lien entre les deux pays est donc bien réel et implique donc une réaction concernée :

« Parler de l'apartheid et de l'Afrique du Sud, c'est aussi nous préoccuper de notre propre pays¹²⁵² ».

Le dossier paraît dans un contexte bien particulier, alors que l'Afrique du Sud connaît un climat de tension et de répression intense qui place le pays sur le devant de la scène médiatique internationale. Le dossier fait ainsi référence aux émeutes de Soweto qui ont eu lieu un peu plus d'un an plus tôt, événement témoin de la résistance de la jeunesse noire et de la réponse violente du gouvernement qui a fait plusieurs dizaines de victimes chez les jeunes. Le dossier réagit à un deuxième événement symbole de la répression exercée à l'encontre des opposants, la mort de Steve Biko en septembre 1977. Le dossier reproduit ainsi les réactions du COE condamnant les circonstances d'une telle mort. Il répercute également le message de Mgr Hurley adressé au CCFD et à Justice et Paix à l'occasion de la cérémonie religieuse célébrée le 4 octobre 1977 en sa mémoire¹²⁵³. Le dossier retient à cette occasion le message de Mgr Hurley déclarant que la mort de Steve Biko porte une signification profonde, étant le symbole de l'histoire douloureuse de son peuple et de la réalité cruelle de la domination blanche.

¹²⁵⁰ *Ibid.*

¹²⁵¹ *Ibid.*

¹²⁵² *Ibid.*

¹²⁵³ Le 4 octobre 1977, une cérémonie en mémoire de Steve Biko fut organisée en l'Eglise Saint-Merri par le CCFD et « Justice et Paix » en présence de l'évêque auxiliaire de Paris, Mgr Daniel Pézeril.

Les références aux positions du COE, la mention de la cérémonie organisée par le CCFD et Justice et Paix en mémoire de Steve Biko témoignent bien d'une unanimité entre groupes catholiques et réformés en ce qui concerne les prises de positions et les mobilisations des chrétiens concernant les derniers événements en date.

Une large partie du dossier reproduit ensuite de larges passages de l'ouvrage de Marianne Cornevin, *L'Afrique du Sud en sursis*¹²⁵⁴ paru en 1977. L'ouvrage sert ainsi de source principale à la partie du dossier consacré à la description du système des bantoustans, aux effets politiques, économiques et sociaux de ce processus de formation et surtout à la perversité d'une telle politique qui, sous prétexte d'être une chance de « développement séparé », ne vise qu'à l'asservissement et à l'exploitation économique d'une population.

La participation de Marianne Cornevin (même indirectement, pas l'utilisation de ses textes), démontre que les liens étaient étroits entre les travaux de la FPF et ceux menés au sein du DEFAP. En effet, l'historienne spécialiste de l'Afrique fut une membre du groupe « Afrique du Sud » de la CSEI. Cela démontre également que les réformés mobilisés autour de la question sud-africaine étaient peu nombreux et étaient sollicités pour s'exprimer au sein de plusieurs structures protestantes.

3-3 Janvier 1986 : un nouveau dossier, *Afrique du Sud prisonnière de l'espérance*

Au début de l'année 1986, le service documentation du DEFAP réalise un nouveau dossier de 78 p¹²⁵⁵. Le dossier fait une présentation détaillée de l'Afrique du Sud sous ses aspects divers : géographique, historique, économique, politique et religieux.

C'est encore une fois Marianne Cornevin qui sert de « source » d'information principale concernant la présentation géographique et historique du pays (pp 5-15) qui est une reprise de plusieurs passages de son ouvrage *La République sud-africaine*¹²⁵⁶ paru en 1982. Le dossier consacre ensuite plusieurs pages (pp 16-24) à la présentation des différents groupes de population qui composent le pays (Afrikaners, Anglophones, Noirs, Métis, Indiens).

Un long chapitre sur l'économie sud-africaine (pp 25-37) dresse le tableau des secteurs de l'économie du pays (p 26), précisant bien que la République bénéficie de ressources minières exceptionnelles (or, diamant, platine, vanadium, chrome, manganèse) et est ainsi présentée

¹²⁵⁴ Marianne Cornevin, *L'Afrique du Sud en sursis*, op.cit.

¹²⁵⁵ « Afrique du Sud, prisonnière de l'espérance », dossier du DEFAP, janvier 1986, 78p.

¹²⁵⁶ Marianne Cornevin, *La République sud-africaine*, Paris, PUF, coll « Que sais-je ? », n°463, 127 p.

comme un « *pays stratégique et l'une des puissances mondiales majeures*¹²⁵⁷ ». Si le tableau de l'économie sud-africaine est très positif et met en valeur la puissance du pays, le chapitre suivant (pp 39-52) consacré à la présentation du système d'apartheid va quelque peu ternir le tableau, même si les informations données sur le fonctionnement du système sont plutôt neutres et « objectives » : l'apartheid est « sobrement » présenté comme étant « *le seul système légal de discrimination raciale au monde* » système élaboré au fur et mesure de la promulgation des lois restreignant progressivement les libertés des populations noires (*Group Area Act*, port du *Pass* obligatoire...). Le système mis en place dans les années 50 laisse aujourd'hui entrevoir des changements, même s'il est nécessaire de les aborder avec prudence :

« D'autres réformes sont en projet qui visent à « adoucir » la rigueur d'un système dont l'application effective se heurte à de nombreux obstacles et qui porte préjudice autant à l'économie de la République sud-africaine qu'à sa réputation internationale. C'est d'abord, l'abolition partielle du « petty apartheid » [...]. Mais ces amorces de déségrégation de l'apartheid demeurent très limitées. De plus, s'agit-il d'un simple octroi de concessions limitées parce que devenues économiquement indispensables ou le début d'une ouverture progressive mais réelle au multiracialisme¹²⁵⁸ ? »

Comme nous avons déjà pu le constater en étudiant le traitement dans la presse des réformes politiques entreprises à partir du milieu des années 80, les observateurs ne sont pas dupes devant les réformes entreprises, ces dernières étant le moyen « d'édulcorer » des aspects de l'apartheid devenus trop archaïques et choquants aux yeux du monde.

Le dossier du DEFAP énumère ensuite les conséquences de l'apartheid sur les populations non-blanches dans les domaines de la vie individuelle et sociale (interdiction des mariages mixtes, ségrégation dans les lieux publics...), dans le monde du travail (salaires moins élevés, interdiction des syndicats, pas de droit de grève), dans le domaine éducatif, la ségrégation dans ce dernier secteur ayant dramatiquement abouti aux émeutes de Soweto dont le bilan des 600 à 700 pertes humaines est rappelé (p 44) qui peut faire craindre de nouveaux troubles :

*« Il existe aujourd'hui **une crise du système éducatif noir**. L'an prochain, il n'y aura aucun élève régulier noir de l'école primaire à l'université. La situation est trop tendue ; la colère continue à monter parmi les jeunes qui ne veulent plus attendre la liberté¹²⁵⁹ ».*

Face à la montée de la révolte chez les populations noires, le gouvernement sud-africain a mis en place une répression réglementée par une série de lois punissant tous les actes de

¹²⁵⁷ « Afrique du Sud, prisonnière de l'espérance » (1986), *op.cit.*, p. 27.

¹²⁵⁸ *Ibid.*, p. 41.

¹²⁵⁹ *Ibid.*, p. 44.

contestation, bâillonnant ainsi toutes oppositions au système. Quant à l'information, elle est aussi muselée :

« Dernièrement, le 5 novembre 1985, le gouvernement de Pretoria interdit dorénavant à la presse sud-africaine et étrangère le droit de filmer et de diffuser des images de violence sans autorisation préalable. Des restrictions sont donc apportées à l'exercice des droits d'informer en Afrique du Sud¹²⁶⁰ ».

Le chapitre suivant aborde le point essentiel des homelands ou bantoustans (pp 47-51) dont le système a été inspiré par trois idées directrices : délimiter un espace pour chaque ethnie ; assurer le développement dans le cadre d'une économie agraire ; permettre une réelle autonomie à ces territoires. Le processus d'évolution des territoires est décrit avec précision (« Bantu Homelands Citizenship Act » de 1970 ; premières autonomies puis indépendances...), comme pour mieux mettre en évidence que le processus relève de la pure mystification :

« Ces états maintenus dans une situation économique, plus que déplorable [...] constituent un immense réservoir de main d'œuvre pour les mines et les industries des zones blanches [...]. Leur dépendance financière absolue vis-à-vis de Pretoria [...] entraîne une dépendance politique évidente pour tous qu'ils soient indépendants ou non¹²⁶¹ ».

Encore une fois, la présentation du système des bantoustans rejoint celle présentée le plus souvent dans la presse chrétienne française et celle formulée par les membres des groupes de chrétiens mobilisés autour de la question sud-africaine, qu'ils soient catholiques ou réformés.

Un autre chapitre (pp 53-63) est ensuite consacré à la présentation des différentes forces politiques : les partis blancs, l'opposition non-blanche incarnée par plusieurs mouvements plus ou moins radicaux (les « *démocrates progressifs* » comme l'ANC et l'UDF et « *les ailes droites et gauches du « pouvoir noir exclusif* » comme le PAC, l'Azapo et le Forum National¹²⁶² »).

Enfin, la dernière partie du dossier (pp 64-75) dresse un tableau très détaillé de la présence religieuse en Afrique du Sud : les Eglises réformées hollandaises qui « *contribuent fortement à l'affermissement de la politique de ségrégation raciale et la pratiquent au sein de l'Eglise¹²⁶³* » ; les Eglises membres du Conseil sud-africain des Eglises (SACC) dont la plupart rejette l'idéologie de l'apartheid et dont la préoccupation essentielle est de dénoncer

¹²⁶⁰ *Ibid.*, p. 46.

¹²⁶¹ *Ibid.*, p. 51.

¹²⁶² *Ibid.*, p. 62.

¹²⁶³ *Ibid.*, p. 64.

l'apartheid et de venir particulièrement en aide aux prisonniers politiques et à leurs familles ; les Eglises africaines noires indépendantes.

L'accent est mis sur les Eglises chrétiennes et l'émergence en leur sein de plusieurs personnalités résistantes comme celles Allan Boesak et de Beyers Naudé dont les itinéraires ont déjà été souvent répercutés dans la presse chrétienne. Le dossier reprend ainsi dans leur intégralité deux articles parus dans les *ARM* en octobre 1985¹²⁶⁴.

Une courte référence est faite au document Kairos publié quelques mois plus tôt. La « théologie de l'Etat » dont il est fait mention dans le document, tout comme « *la « théologie cléricale » qui prétend faire de la réconciliation un principe absolu applicable sans justice et sans repentance* » sont présentées comme « *deux déviations du christianisme*¹²⁶⁵ » auxquelles les auteurs du document opposent une « théologie prophétique » :

« *Selon eux, le conflit, avant d'être racial, se situe entre des oppresseurs et des opprimés*¹²⁶⁶ ».

Il est donc mis en évidence le caractère politique et économique du système d'apartheid. Si le thème de la libération exprimé dans le document Kairos n'apparaît pas dans ce dossier, cette présentation « politisée » (et brève) de la mobilisation autour du document peut être mal perçue par le lecteur français qui ne connaît pas la teneur exact du Kairos. Une citation de Beyers Naudé peut cependant rétablir la vraie volonté du document, celle de proposer l'image d'une Eglise impliquée et proche des opprimés dans un esprit évangélique et surtout dans un contexte de violence et de crise :

« *Ce document est « le résultat qui reflète l'agonie, la détresse des consciences et des cœurs de ces chrétiens qui essayent de clarifier, en leur âme et conscience, la responsabilité de l'Eglise, et de chaque prêtre, de chaque pasteur, de chaque laïc, du peuple de Dieu (Beyers Naudé)*¹²⁶⁷ ».

La brève référence au document Kairos ne permettra ainsi pas au lecteur du dossier d'avoir une idée précise de la théologie proposée par les rédacteurs du document. Ce lecteur ne retiendra sans doute que la teinte politisée du document, ses propos radicaux concernant le recours à la violence et le refus du concept de réconciliation...

Une place beaucoup plus large est laissée à un autre document puisque le dossier reproduit quelques passages de la déclaration d'Harare organisée par le COE en décembre 1985 (p 75), signée par plus de 100 dirigeants d'Eglises des Etats-Unis, d'Europe, d'Australie et d'Afrique

¹²⁶⁴ Daisy DE LUZE, « Ces pasteurs réformés qui refusent l'apartheid » (1985), *op.cit.*

¹²⁶⁵ « Afrique du Sud : prisonnière de l'espérance » (1986), *op.cit.*, p. 73.

¹²⁶⁶ *Ibid.*

¹²⁶⁷ *Ibid.*

et dans laquelle ils « *ont affirmé leur commune volonté de mettre fin au régime « moralement indéfendable » de l'apartheid*¹²⁶⁸ ».

Il est permis de penser que cette référence à la déclaration d'Harare témoigne de l'adhésion du DEFAP à la ligne de conduite du COE et à celle des Eglises exprimée au moment de la réunion. Comme nous allons le voir, le DEFAP va revenir longuement sur la déclaration d'Harare en 1986.

Ce long dossier du DEFAP témoigne bien de l'effort effectué par le service documentation au milieu des années 80 autour de la situation en Afrique du Sud. Cet effort vise dans un premier temps à donner une information objective sur le pays (histoire, géographie, populations...) et surtout à présenter le système d'apartheid dans ses fondements, son fonctionnement (présentation des lois le régissant) et dans ses conséquences sur les populations non-blanches. Si le dossier n'est pas un travail de « première main » mais plutôt composé de travaux effectués par ailleurs par des spécialistes (Marianne Cornevin), il constitue cependant le témoignage d'une réelle démarche de la part du DEFAP qui s'inscrit donc, aux côtés de la FPF et du groupe « Afrique du Sud » de la CSEI, dans la même volonté de donner une information réelle, d'alarmer de la gravité de la situation, de présenter l'implication de plusieurs Eglises chrétiennes qui tentent de mobiliser leurs fidèles et les chrétiens du monde entier.

La caractère alarmiste de la situation en Afrique du Sud au milieu des années 80 fait prendre conscience aux réformés français de la nécessité, si ce n'est d'une mobilisation, d'une réelle solidarité émanant des Eglises du monde.

3-4 L'assemblée du DEFAP se penche sur la déclaration d'Harare (Zimbabwe)

A la fin de l'année 86, le DEFAP revient sur la réunion du COE qui s'est tenue à Harare du 1^{er} au 6 juillet 1986. Si la FPF au sein de ses BIP a souvent fait référence à cette réunion regroupant plusieurs représentants d'Eglises du monde, l'assemblée générale du DEFAP réunie le 4 octobre 1986 revient sur la conclusion des travaux de la réunion et en aborde ses principaux points. Le texte est signé par Thierry Baldensperger, représentant des Eglises protestantes de France. Son introduction rend compte de ses questionnements :

¹²⁶⁸ *Ibid.*, p. 74.

« Les problèmes posés par la situation en République sud-africaine et en Namibie sont loin d'être résolus. Situation complexe, informations souvent partisans, quelle position prendre ? Ce compte rendu n'échappe pas, bien entendu, à une certaine subjectivité, mais je souhaite qu'il puisse servir la cause d'une réflexion juste¹²⁶⁹ ».

La complexité de la situation, la difficulté d'avoir des informations fiables sur la réalité de la situation, la nécessité de « prendre parti », telles sont les problématiques auxquelles sont confrontés ceux souhaitant se mobiliser autour de la question sud-africaine.

Thierry Baldensperger ayant participé au sommet, il est à même de retracer l'ambiance qui y régna et les thèmes qui y furent abordés. Les paroles du ministre de la jeunesse du Zimbabwe à l'encontre des participants donnèrent, sans détour, les thèmes à aborder et la nature de l'action à mener :

« les chrétiens ne peuvent pas séparer l'action politique de la prière... Il faut imposer des sanctions économiques à la RSA, la souffrance des gens doit l'emporter sur les gains financiers... Cet ignoble animal du nom d'apartheid doit disparaître, on ne peut le réformer... Notre ennemi n'a pas de couleur, nous ne combattons pas les Blancs, mais un système injuste et tous ceux qui le soutiennent...¹²⁷⁰ ».

Malgré la rigueur de tels propos, Thierry Baldensperger tient à préciser que l'ambiance au sein des groupes de travail resta toujours calme et sans friction. Les témoignages de la délégation sud-africaine permirent notamment d'avoir un aperçu de la vie quotidienne dans les townships et de la difficulté pour les Blancs sud-africains d'avoir une idée de ce qui s'y passe, le développement séparé impliquant qu'aucun Blanc n'ait à s'y rendre.

Ce sont les résolutions prises lors de la conférence qui témoignent d'une mobilisation concrètes des Eglises participantes :

« L'objectif premier de la conférence était de proposer un programme d'action, concret et réaliste, qui puisse guider la Communauté internationale dans une action de solidarité avec les peuples de Namibie et d'Afrique du Sud, quant à leur désir d'un changement politique fondamental¹²⁷¹ ».

Citons rapidement les résolutions telles qu'elles sont énumérées par Thierry Baldensperger :

- Formation et soutien des exilés « dont la situation est souvent critique (logement, formation, emploi...) ¹²⁷²».
- Coopération entre le COE et les autres groupes : Thierry Baldensperger précise bien, dans le souci d'éviter toutes polémiques, que « *le PCR (Program to Combat Racism)*

¹²⁶⁹ Thierry BALDENSPERGER, « Harare (Zimbabwe) », Assemblée générale du DEFAP, 4 octobre 1986, 3 p.

¹²⁷⁰ *Ibid.*

¹²⁷¹ *Ibid.*

¹²⁷² *Ibid.*

*n'était pas le seul concerné*¹²⁷³ ». Il pourra ainsi être envisageable d'organiser une conférence internationale qui pourrait rassembler à parts égales les Eglises et les autres mouvements de libération.

- Sur les moyens de pression, il a été noté que « *l'intensification de la crise en RSA joue un rôle important dans le retrait des capitaux des multinationales et des banques*¹²⁷⁴ ». La question des désinvestissements est donc abordée avec une grande prudence, même si il est bien rappelé que « *dans les pays du Nord, des campagnes de boycott doivent se poursuivre (ex : boycott de Barclays en G.B)*¹²⁷⁵ ». La résolution concernant les moyens de pression s'adresse particulièrement aux participants habitant les pays limitrophes de l'Afrique du Sud pour qu'ils obligent leur gouvernement à chercher des alternatives afin de limiter leur dépendance à l'Afrique du Sud (par exemple celle de construire des ports au Mozambique, permettant au pays de s'approvisionner en poissons).
- Sur la solidarité avec les prisonniers politiques et les mouvements de libération : alors que le soutien au SACC est réaffirmé, cette résolution aborde surtout la réflexion menée autour de la question du recours à la violence. Alors que la conférence a affirmé son soutien à tous les mouvements de libération (notamment les plus « virulents » qui luttent pour la libération d'Azanie), c'est aussi la question de la légitimité du recours à la violence qui est abordée, comme l'exprime le groupe qui à débattu de ce sujet :

*« Négocier, c'est le premier moyen de lutte, s'il échoue, la violence devient inévitable. Nous demandons aux Eglises, non pas de fournir des armes, mais de comprendre les raisons de ceux qui envisagent ce moyen de lutte »*¹²⁷⁶.

Sans que la conférence n'aboutisse à la conclusion que le recours à la violence soit légitime, elle se prononce pour qu'un effort de compréhension soit fait en direction des groupes qui utilisent cette voie de résistance. Cet effort demande une bonne connaissance du contexte sud-africain, des réalités et des conséquences du système d'apartheid. Loin d'apporter un soutien, les Eglises devront donc témoigner de leur compréhension et de leur solidarité.

L'exposé de cette importante déclaration d'Harare se termine par des réflexions personnelles de Thierry Baldensperger :

¹²⁷³ *Ibid.*

¹²⁷⁴ *Ibid.*

¹²⁷⁵ *Ibid.*

¹²⁷⁶ *Ibid.*

« Toute personnes opprimée cherchera un appui pour s'en sortir. Si les Eglises n'offrent pas leur soutien, il faudra le chercher ailleurs. Communisme, lutte armée, des motifs qui justifient trop souvent notre non-action, ce qui favorise d'autant leur avènement¹²⁷⁷ ».

Les Eglises ont donc un rôle réel à jouer. Sans pour autant devenir « force politique », elles doivent être capables de proposer leur soutien et de détourner les opprimés de moyens d'actions violentes ou d'options politiques comme celle du communisme. Thierry Baldensperger met le doigt sur des questions « épineuses » qui freinent ou empêchent une mobilisation des Eglises chrétiennes du Nord : Comment exprimer son soutien sans aborder les natures politique et économique du problème ? Faut-il apporter son aide aux mouvements de libération qui s'expriment dans le pays qui développent une idéologie proche de celle du communisme ?

Le traitement de la conférence d'Harare, abordé lors de l'Assemblée générale du DEFAP le 4 octobre 1986, témoigne bien d'une certaine adhésion de plusieurs réformés français aux résolutions adoptées, ces dernières traduisant elles-mêmes la ligne de conduite générale du COE concernant la prise en compte du problème sud-africain. Il me semble cependant important de rappeler que cette information autour des conclusions de la conférence est celle du DEFAP seul. Si le pasteur Montsarrat, président du Conseil national de l'Eglise réformée de France participe au sommet, il précise bien qu'il n'est mandaté par personne pour prendre des décisions durant et à l'issue de la conférence¹²⁷⁸.

Dans le but de suivre l'évolution des événements vécus par l'Afrique du Sud, le DEFAP, en mai 1987, fait paraître un nouveau dossier sur la question sud-africaine, sur le même modèle que celui déjà élaboré en janvier 1986.

3-5 Mai 1987 : un nouveau point sur les événements

Le service documentation du DEFAP prend l'initiative de réaliser un nouveau dossier sur l'Afrique du Sud intitulé « *Afrique du Sud : les derniers événements*¹²⁷⁹ » dans le but de dresser un nouveau bilan de la situation. Cet objectif est exposé dans la présentation du document :

« L'objectif de ce deuxième document est de poursuivre l'information sur un pays où la violence ne cesse d'augmenter, où les solutions pour obtenir la liberté, la paix, la justice et démanteler l'apartheid deviennent prophétiques et où le combat engagé par l'action internationale reste une aide et un

¹²⁷⁷ *Ibid.*

¹²⁷⁸ Voir *BIP*, n°992, 4 décembre 1985.

¹²⁷⁹ « Afrique du Sud : les derniers événements, février 1986-mai 1987 », dossier du DEFAP, mai 1987, 16p.

soutien aux sud-africains opposés au régime d'apartheid [...]. Ce dossier aborde le problème des sanctions, la politique du président Botha, les problèmes de la Namibie et des Etats de la Ligne de Front et les réactions des Eglises face à ces situations de violence¹²⁸⁰ ».

Les récents événements politiques (restauration de l'état d'urgence en juin 1986 et renforcement de la politique répressive, mouvement de réformes amorcé en juillet touchant les aspects les plus visibles de l'apartheid) ayant remis la question l'apartheid sur le devant de la scène médiatique, il a paru nécessaire au service documentation du DEFAP de, lui aussi, dresser un nouvel état des lieux.

Encore une fois, les sources n'émanent pas directement du DEFAP mais sont des « reprises » d'articles divers et surtout de la revue publiée par le COE, *PCR information*, émanation du Programme de lutte contre le racisme. Cependant, le choix de certains textes témoigne de la volonté de mettre la lumière sur des prises de position particulières.

La première partie, traitant de la question des sanctions économiques (pp 2-3), témoigne d'une certaine évolution ou « orientation » dans la prise de position défendue. Il est donc précisé que l'effort en faveur d'actions internationales doit être maintenu (notamment à la suite des désinvestissements de firmes importantes comme IBM, Barclays) et que l'action internationale, même si elle ne peut pas « *prétendre remplacer l'action des Sud-Africains eux-mêmes, [...] demeure cependant nécessaire pour sauver des vies humaines, limiter la répression et parvenir à faire reculer le régime¹²⁸¹* ».

Le document précise ensuite que les sanctions, parce qu'elles sont imposées par l'Occident, constituent un véritable « *choc psychologique¹²⁸²* » pour les Blancs et auront des conséquences économiques pour les Blancs comme pour les Noirs :

« La situation économique est déjà critique en Afrique du Sud. Ces sanctions amèneront une augmentation du chômage aussi bien pour les Blancs que pour les Noirs. Cette augmentation sera faible par rapport au chômage des Noirs déjà existant. La question des sanctions économiques est davantage un choix politique demandé par la majorité du peuple sud-africain¹²⁸³ ».

La source de ce texte portant sur les sanctions économiques n'est pas précisée. La prise de position exprimée permet de croire que c'est le *PCR Information* (émanant du COE) qui a servi de base à cette partie.

¹²⁸⁰ *Ibid*, p. 1.

¹²⁸¹ *Ibid.*, p. 2.

¹²⁸² *Ibid.*

¹²⁸³ *Ibid.*

La deuxième partie du dossier (pp 4-5) rapporte les derniers événements politiques, mettant en évidence la détérioration de la situation (violence, répression à l'encontre de l'opposition...).

Réalité inconnue des Français, ce sont les effets de l'état d'urgence instauré en juin 1986 qui sont décrites :

*« Cet état d'urgence impose un **black-out sur les nouvelles** en provenance d'Afrique du Sud [...]. Tous les reportages sont censurés. Toute nouvelle concernant les « troubles » est donnée par le bureau d'information du gouvernement. L'état d'urgence institué pour apporter l'ordre, a donné presque des pouvoirs illimités à une des parties les plus engagées dans la violence, **la police**. Pendant l'état d'urgence, dans l'exercice de leurs fonctions, les forces de sécurité ne peuvent pas être poursuivies pour un crime si le ministre de l'ordre public déclare qu'elles ont agi de bonne foi¹²⁸⁴ ».*

Si la résistance s'organise dans ce contexte d'état d'urgence (dans les townships, organisation de comités de quartiers, implication des jeunes...), la brutalité de la police ne cesse de s'accroître, s'exprimant par des mesures répressives (détention, jugement dans procès, meurtre, torture, bannissement...) et une violence institutionnalisée dénoncée par les rédacteurs du Kairos.

Cette partie consacrée à l'évolution politique du pays rend enfin compte des élections législatives organisées en mai 1986 durant lesquelles « 23 millions de Noirs ont regardé voter 5 millions de Blancs et Métis en âge de se rendre aux urnes¹²⁸⁵ ».

Une troisième partie (pp 7-11) revient longuement sur la situation en Namibie¹²⁸⁶ et sur l'occupation du pays par la puissance sud-africaine. Le nœud du problème se situe dans le non-respect de la résolution 435 adoptée par le conseil de sécurité de l'ONU en 1979 qui devait jeter les bases d'un processus conduisant à l'indépendance de la Namibie¹²⁸⁷ :

¹²⁸⁴ *Ibid.*, p. 5.

¹²⁸⁵ *Ibid.*

¹²⁸⁶ La considération du problème namibien (et de sa complexité) par les chrétiens français n'est pas étudiée dans cette thèse, puisque son étude aurait impliqué d'aborder des données éloignées des questions de politique interne et de ségrégation raciale. J'évoque la question dans cette partie puisqu'elle fait l'objet de plusieurs pages dans le dossier du DEFAP.

¹²⁸⁷ A l'issue de la première guerre mondiale, la SDN accorda à l'Afrique du Sud un mandat sur le Sud-Ouest africain, colonie allemande depuis 1885. L'Afrique du Sud annexa le territoire en 1968. Deux ans auparavant, l'ONU avait pourtant révoqué le mandat sud-africain, rendant donc toute occupation illégitime. La Résolution 435 du conseil de sécurité de l'ONU adoptée le 29 septembre 1978 prévoyait l'accession du Sud-Ouest africain à l'indépendance après l'organisation d'un scrutin législatif sous l'égide de l'ONU. L'Afrique du Sud refusant l'application de la résolution, une guerre s'engagea entre l'armée sud-africaine et la SWAPO (South West Africa People's Organisation) soutenue par l'URSS et reconnue par l'ONU en 1973 comme représentante unique du peuple namibien. Sous la pression internationale et à la suite de plusieurs revers militaires, l'Afrique du Sud se résolut au principe de l'indépendance de la Namibie, en admettant les accords de Washington signés en décembre 1988.

« Mais depuis 1978, le gouvernement sud-africain a fait tout ce qui était en son pouvoir pour empêcher la mise en application de la Résolution 435. Il exige le retrait des troupes cubaines présentes en Angola avant toute mise en application de la Résolution 435¹²⁸⁸ ».

Cette partie se conclut par une condamnation sans appel de l'occupation sud-africaine en Namibie alors que les affrontements entre l'armée sud-africaine et la SWAPO persistent malgré les réactions de la communauté internationale, mettant en évidence la violence sans relâche du régime de Pretoria, dans sa politique d'apartheid, comme dans la politique menée en Namibie. Face à une telle politique d'occupation, la résistance paraît légitime :

« Mais les Sud-Africains persistent dans leur attitude intransigeante et dans l'oppression, et la souffrance des Namibiens se prolonge. La SWAPO continue à combattre pour la liberté et l'indépendance de la Namibie¹²⁸⁹ ».

La partie suivante (p 12) aborde rapidement la situation géopolitique de l'Afrique du Sud, notamment « les relations entre l'Afrique du Sud et les Etats de la ligne de Front [qui] sont des relations d'agression de la part de l'Afrique du Sud à l'encontre de ses voisins¹²⁹⁰ » et dont les dommages en direction des grandes infrastructures rendent les pays voisins dépendant de l'Afrique du Sud et accentuent leur instabilité politique et économique.

Le DEFAP conclut son dossier en consacrant une longue partie aux réactions des Eglises et à leur mobilisation contre le système d'apartheid (pp 13-16). Les Eglises réunies au sein du SACC ont, malgré un contexte difficile, « *continué à jouer un rôle et un ministère prophétique pour leur peuple¹²⁹¹* ». Le document Kairos représente une de ces voix prophétiques et l'argument du document est clairement expliqué dans cette partie :

« Les théologiens du Kairos appellent les Eglises et les chrétiens à s'engager activement dans la bataille pour la justice et la paix en Afrique du Sud¹²⁹². ».

Cette courte mention du document Kairos, sans rendre compte de la profondeur du message qui y est délivré, met l'accent sur l'engagement actif et concret des chrétiens dans la société. Le choix de reproduire le passage du Kairos traitant du devoir de l'Eglise de ne pas collaborer avec un régime tyrannique et d'œuvrer pour sa transformation, « *quitte à s'impliquer parfois dans l'insoumission civile¹²⁹³* » informera le lecteur du ton militant utilisé par les rédacteurs, ces derniers dénonçant sans détour le régime en place et appelant les Eglises à devenir

¹²⁸⁸ *Ibid*, p. 7.

¹²⁸⁹ *Ibid*., p. 11.

¹²⁹⁰ *Ibid*., p. 12.

¹²⁹¹ *Ibid*., p. 13.

¹²⁹² *Ibid*.

¹²⁹³ *Ibid*.

responsables en privilégiant l'obéissance aux lois de Dieu lorsque les lois des hommes ne visent pas au bien commun.

Si c'est surtout la mobilisation au sein des Eglises chrétiennes anglophones qui est rapportée ici, le dossier fait une courte référence à la position de la NGK et de son récent repositionnement (octobre 1986), reconnaissant publiquement que le racisme est un péché et que la justification biblique de l'apartheid est une erreur.

Dans un dernier temps, le dossier revient sur la « ligne de conduite » du COE et notamment sur la récente déclaration d'Harare dont le texte avait été reproduit dans le premier dossier du DEFAP en janvier 1986.

Le présent dossier décrit plus longuement la deuxième réunion du COE organisée du 1^{er} au 6 juillet 1986 :

« L'objectif principal de la conférence était de proposer un programme d'action, concret et réaliste, qui puisse guider la Communauté internationale dans une action de solidarité avec les peuples d'Afrique du Sud et de Namibie quant à leur désir d'un changement politique fondamental¹²⁹⁴ ».

Les thèmes abordés lors de la consultation restent les mêmes : soutien aux « exilés », efficacité des moyens de pression, solidarité avec les mouvements de libération.

Le dossier conclut avec la mention d'une nouvelle mobilisation du COE à Lusaka le 8 mai 1987 *« pour parler de l'Afrique australe et soutenir la lutte armée contre l'apartheid¹²⁹⁵ ».*

Le DEFAP reproduit ainsi, une partie du message délivré à Lusaka :

« Nous affirmons le droit des peuples de Namibie et d'Afrique du Sud à obtenir la justice et la paix par les mouvements de libération. En rappelant notre engagement, nous reconnaissons que la nature du régime sud-africain, qui mène une guerre contre ses propres citoyens et ses voisins, oblige les mouvements de libération à utiliser la force parmi les moyens permettant de mettre un terme à l'oppression¹²⁹⁶ ».

Le dossier du DEFAP se conclut sur cette déclaration du COE qui donne sa légitimité à la lutte des mouvements de libération qui n'ont pas d'autres recours pour contester un régime tyrannique et oppressif. Il peut paraître étonnant que les auteurs du dossier ne commentent pas cette « ligne de conduite » exprimée par le COE, tout en sachant que cette question particulièrement (celle du soutien aux mouvements de libération) va être source de scissions et de polémiques au sein du protestantisme français. Cette référence à la conclusion de la

¹²⁹⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹²⁹⁵ *Ibid.*, p. 16.

¹²⁹⁶ *Ibid.*

réunion de Lusaka est-elle le signe d'une certaine adhésion au sein du DEFAP, à cette fameuse « ligne de conduite » proposée par le COE ? Rappelons que le dossier du DEFAP se compose de textes empruntés (notamment au COE) et n'est donc pas un travail de « première main ». Même s'il n'est pas noté explicitement quelles sources ont été utilisées pour composer les différentes parties, on peut aussi penser que le but du DEFAP a été « simplement » de proposer des textes illustrant une ligne de conduite commune à plusieurs Eglises.

Ce dossier témoigne donc de la volonté du DEFAP de faire le point sur les derniers événements sud-africains. Si c'est l'évolution politique du pays et l'instauration de l'état d'urgence qui ont motivé la sortie d'un nouveau dossier, c'est encore une fois la mobilisation des Eglises, en Afrique du Sud ou au sein du COE, qui occupe la majeure partie du dossier.

3-6 Le DEFAP, porte voix des chrétiens sud-africains et de la politique du COE

Ces longues références faites à la politique du COE concernant la question de l'apartheid, nous invitent ainsi à nous questionner sur les relations que le DEFAP entretient avec le COE sur ce point et plus particulièrement sur celui des sanctions économiques. Le 18 janvier 1989, le DEFAP reçoit une délégation du COE¹²⁹⁷ venue à Paris dans le cadre d'une tournée dans les grandes capitales européennes afin d'expliquer la politique du COE en matière de sanctions, et dans le but plus précis de demander l'application des résolutions des Nations Unies :

« La délégation a réaffirmé avec force que la lutte contre l'apartheid passe nécessairement par le boycott économique de l'Afrique du Sud. Les Noirs sud-africains, comme les pays de la ligne de front, savent qu'ils souffriront aussi de ce boycott, mais ils sont prêts à assumer cette souffrance si c'est le prix à payer pour l'abolition de l'injustice fondamentale que constitue l'apartheid. Le DEFAP s'est engagé à appuyer, auprès du gouvernement et des Eglises de France, cet appel du Conseil œcuménique des Eglises¹²⁹⁸ ».

A la fin des années 80, le DEFAP « s'aligne » donc clairement et officiellement sur la ligne de conduite proposée par le COE. Si cette adhésion n'est que celle du DEFAP et n'implique pas directement la FPF, souvenons-nous que cette dernière s'est, elle aussi et à la même

¹²⁹⁷ La délégation se composait du pasteur Canaan Banana, ancien président de la République du Zimbabwe, du métropolitain Paulos Mar Gregorios, président du COE, et de Mr James Mutambirwa du Programme de Lutte contre le Racisme du COE.

¹²⁹⁸ « Attitude du Conseil œcuménique envers l'Afrique du Sud : une délégation s'en explique », *BIP*, n°1125, 25 janvier 1989.

période, prononcée en faveur de sanctions¹²⁹⁹, même si l’alignement sur la politique du COE n’était pas énoncée aussi clairement. Cette position transparaissait déjà dans les dossiers élaborés par le DEFAP au milieu des années 80.

Comme le fait la FPF, le DEFAP va lui aussi servir de « porte-voix » aux chrétiens sud-africains mobilisés contre l’apartheid et qui délivrent aux chrétiens du monde la vision d’une Eglise prophétique oeuvrant concrètement pour la justice sociale.

Si la théologie prophétique élaborée en Afrique du Sud, et exprimée notamment au sein du document Kairos est rapidement décrite dans le deuxième dossier du DEFAP paraissant en mai 1987, le lecteur retiendra le message prophétique des Eglises chrétiennes qui tend à s’affirmer au delà des frontières sud-africaines à partir du milieu des années 80.

Si le message théologique ne fait pas l’objet de longues études, le DEFAP va manifester son intérêt pour l’Afrique du Sud alors que plusieurs chrétiens, à l’origine d’un tel message, sont victimes de la répression gouvernementale. Dès octobre 1982, le DEFAP, aux côtés de la FPF, réagit au renouvellement pour 3 ans de l’assignation à résidence du pasteur Beyers Naudé. A travers cet événement, c’est le système répressif mis en place par le régime de Pretoria qui est dénoncé :

« Le pasteur Beyers Naudé n’est que l’une des victimes les plus connues de cette forme de répression contre des hommes et des femmes, noirs et blancs, qui en Afrique du Sud veulent s’opposer au nom de Jésus-Christ et par des voies non-violentes à la politique de ségrégation raciale menée par le gouvernement blanc. Beaucoup d’autres, moins connus ou anonymes, sont victimes de mesures administratives analogues ou subissent des peines de prison et des sévices policiers pour de simples délits d’opinion¹³⁰⁰ ».

Le but d’une telle déclaration est de dénoncer clairement un régime qui s’attaque à tous les opposants du régime qui luttent, souvent par des voies non-violentes, pour que les droits fondamentaux de l’homme soient respectés en Afrique du Sud.

Les travaux du DEFAP concernant la question sud-africaine se manifestent ainsi principalement par la publication de dossiers et de déclarations qui ne font que reprendre les textes émanant de travaux de spécialistes (tels ceux de Marianne Cornevin) ou du COE (textes empruntés à la revue du PLR). L’objectif est avant tout celui d’informer de la situation en Afrique du Sud, des réalités et des effets du système d’apartheid (aspects politiques, économiques, sociaux) sur les populations noires. Mais les travaux du DEFAP mettent

¹²⁹⁹ Voir *BIP*, n°1129, 22 février 1989.

¹³⁰⁰ « Assignation à résidence du pasteur Beyers Naudé en Afrique du Sud : protestation de la FPF et du DEFAP », *BIP*, n°866, 8 décembre 1982, 1 p.

également en évidence les mobilisations possibles, qu'elles soient internes au pays ou émanant d'organismes internationaux. Sont ainsi abordées les questions de la légitimité du recours à la violence, la place que doivent prendre les Eglises dans une telle résistance, la question des sanctions et des boycotts...

Le DEFAP est le département de la Fédération protestante qui se charge des questions des relations internationales. Tourné vers le monde, il prend en compte les problématiques qui touchent les Eglises du Sud. A ce titre, le département va aborder peut-être plus directement et d'une façon moins émotionnelle, les aspects de l'apartheid les plus choquants et condamnables, et aborder le problème sous un autre angle que le seul angle théologique et moral. Son adhésion à la ligne de conduite proposée par le COE, formulée clairement sur la question des sanctions économiques et peut-être moins sur celle du soutien aux mouvements de libération, témoigne de cette volonté de réfléchir et de s'inscrire dans un mouvement d'action au sein d'une fédération d'Eglises. En France, le DEFAP participe dès 1975 à la campagne de boycott des oranges Outspan aux côtés de plusieurs organismes, chrétiens ou non.

Il est intéressant de remarquer que bien qu'étant un organisme missionnaire, le DEFAP ne va jamais aborder la question de l'apostolat en Afrique du Sud et n'évoquera la question de la présence chrétienne que lorsqu'il s'agira d'informer de la contestation de certaines structures chrétiennes contre l'apartheid.

Si les dossiers constitués par le service documentation du DEFAP sont une source d'informations importante et détaillée sur la situation sud-africaine, il est cependant permis de penser que leur diffusion fut assez restreinte et ne toucha que les réseaux réformés déjà sensibilisés et militants.

Chapitre V : Les essais d'actions sur le terrain

1 Le CCFD (Comité catholique contre la faim et pour le développement) et l'Afrique du Sud

Le Comité catholique contre la faim et pour le développement (CCFD) a, vis-à-vis de la question de l'apartheid, joué un rôle important et tout à fait particulier. Si, sur plusieurs

points, les actions et travaux du CCFD « s'alignèrent » sur ceux menés par d'autres groupes catholiques et protestants, le CCFD, en tant qu'organisme de développement, a développé d'autres pistes afin de sensibiliser la France à la question sud-africaine.

Afin de bien comprendre la nature et la place qui vont être celles prises par l'Afrique du Sud au sein de l'organisme catholique, il conviendra de faire une brève présentation de son travail et de ses missions afin de bien comprendre la « ligne de conduite » choisie.

Différents supports seront utilisés : les programmes soutenus par le CCFD en Afrique du Sud, les rapports effectués par les chargés de mission, particulièrement au milieu des années 80. Le CCFD va également tenter d'améliorer l'information autour de l'apartheid en initiant plusieurs projets : production et diffusion de films, articles paraissant dans le périodique *Faim et développement*, programme d'informations pour les publics jeunes...

Mais le CCFD joue un rôle particulier et tout à fait spécifique dans la formation d'un véritable « réseau » militant, regroupant en son sein majoritairement des catholiques mais aussi des réformés mobilisés. Au sein de ce réseau, des relations se tissent entre Français et militants sud-africains, relations qui se concrétisent par des voyages mais aussi par l'accueil, comme cela a déjà été le cas au sein de la FPF ou de la commission « Justice et Paix », de personnalités chrétiennes sud-africaines engagées dans un combat anti-apartheid...

Le CCFD eut à répondre et à se justifier de la nature de l'aide qu'il apporta à la lutte anti-apartheid et particulièrement aux mouvements de libération engagés dans un combat violent. Même si les critiques mirent particulièrement en cause l'aide du CCFD accordée à plusieurs mouvements de libération latino-américain, elles touchèrent également l'aide apportée à l'Afrique du Sud et entachèrent durant de nombreuses années le message du CCFD, entraînant une perte de confiance chez certains donateurs.

1-1 Courte présentation du CCFD

En 1961, Jean XXIII, dans un appel solennel, demande aux catholiques d'intervenir afin de remédier aux problèmes de la misère et de la faim¹³⁰¹. Se développe alors l'idée d'unir les forces les plus dynamiques de l'Eglise afin d'organiser une vaste campagne contre la Faim. C'est alors que naît le Comité catholique contre la faim (CCCCF) qui, sous la demande des évêques de France, va pérenniser cette campagne chaque année, au moment de Carême. Rapidement, le Comité va rassembler plusieurs mouvements et services d'Eglise (15 en

¹³⁰¹ L'appel de Jean XXIII répond déjà à l'appel de la FAO (organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture) qui, en 1960, avait lancé un appel contre la faim dans le monde.

1961¹³⁰²) et comprend la nécessité de prendre en compte les questions plus larges de partage, de justice et de développement. Symbole de cette nouvelle « ligne de conduite », le CCCF devient en 1966 le CCFD, Comité catholique contre la faim et pour le développement. Le message du CCFD se précise : il faudra aider les populations qui souffrent à s'en sortir par elles-mêmes et en toute indépendance.

Du problème de la faim, la CCFD va ainsi prendre en compte le développement dans sa globalité. Pour cela, et en lien avec la conférence des évêques, 2 missions essentielles s'imposent : appuyer les projets de développement initiés par les pays en développement et sensibiliser l'opinion publique à la situation des pays pauvres. Pour cela, l'une des vocations premières du Comité sera d'établir des partenariats « de peuple à peuple ». Qui sont ces partenaires ? A la fin des années 90, Bernard Holzer, secrétaire général du CCFD depuis 1984, déclare que 90% des partenaires et des projets soutenus sont conçus et conduits par l'Eglise¹³⁰³. Les partenaires dans les pays du tiers-monde sont paysans, ouvriers, enseignants... ou militants comme cela fut le cas en Afrique du Sud durant l'apartheid.

Plus concrètement, le CCFD peut venir en aide à des associations de paysans pour la mise en place de projet de cultures ou d'irrigation, à des artisans ou à des actions urbaines et dans les quartiers les plus défavorisés (associations de quartiers...).

Le respect des droits de l'homme est aussi une priorité pour le CCFD : des actions sont menées dans les pays en conflit pour favoriser la paix ou la réconciliation entre les communautés. La mise en place de projets organisés par les Eglises locales permettront ainsi de favoriser le dialogue entre les groupes et surtout de pousser à la prise d'initiatives afin de renforcer les communautés locales. Cet axe d'action sera particulièrement important en Afrique du Sud.

1-2 Une cause symbole, un sujet épineux

Il est plus délicat d'évaluer la place occupée par l'Afrique du Sud dans les travaux du CCFD que de comprendre les raisons pour lesquelles l'apartheid est devenu une cause importante pour le Comité.

Il a en effet été difficile pour moi de faire un exposé « linéaire » et chronologique de cette mobilisation, et ceci pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il est important de dire qu'il n'est

¹³⁰² Aujourd'hui, 28 mouvements et services d'Eglises composent le CCFD. Citons parmi eux la JEC (Jeunesse étudiante chrétienne), la JOC (jeunesse ouvrière chrétienne), Pax Christi, l'ACO (Action catholique ouvrière).

¹³⁰³ Voir Bernard HOLZER et Frédéric LENOIR, *Les risques de la solidarité : entretiens sur le CCFD*, Paris, Fayard, 1989, 241 p.

pas dans la « politique » du CCFD d'ouvrir ses archives et qu'il a fallu beaucoup de temps et d'arguments avant de pouvoir y accéder... Du propre aveu de l'archiviste, les archives sont peu classées et leur consultation, plutôt difficile, n'a sans doute pas pu être exhaustive. Il n'est pas de mon ressort de juger de cette attitude d'opacité, mais je peux cependant tenter de l'expliquer : tout d'abord, il est compréhensible qu'une ONG ne juge pas comme important et utile d'ouvrir ses archives, ces dernières pouvant être internes et revêtir un caractère confidentiel touchant au fonctionnement propre d'une organisation. La deuxième raison pour laquelle il fut si difficile d'avoir accès aux archives du CCFD touche plus directement à la question étudiée, donc à l'Afrique du Sud. En effet, comme nous allons le voir tout au long de cette partie, la question sud-africaine va devenir rapidement une question épineuse au sein du CCFD, comme elle le sera aussi au sein d'autres groupes et commissions catholiques et réformés. Les natures du problème de l'apartheid, qu'elles soient économique ou politique, les enjeux diplomatiques rendent en effet difficile le positionnement d'un organisme confessionnel. Dans la deuxième moitié des années 80, le traitement de la question sud-africaine, dans une certaine mesure, va jouer un rôle dans le déclenchement de la polémique qui touchera le CCFD concernant les programmes menés. Cette polémique, dont le processus sera étudié plus loin, révélera les difficultés pour un organisme confessionnel à définir les moyens d'actions possibles. De l'aveu même de plusieurs de ses membres, la polémique fut d'une telle violence et les conséquences furent telles que plus de 10 ans plus tard, une certaine frilosité demeure concernant l'information délivrée sur le fonctionnement interne du comité et les programmes aidés. Cependant, il me semble important de préciser que cette difficulté à consulter les archives du CCFD ne signifie en aucun cas que le comité ait ou ait eu quelque chose à cacher...

Ces précisions faites, tentons de comprendre comment le problème sud-africain fut ressenti et abordé par le CCFD avant d'étudier, grâce aux documents que j'ai pu obtenir et les entretiens effectués, les actions menées et programmes soutenus.

C'est à partir des émeutes de Soweto que le CCFD commence à se mobiliser autour de la question sud-africaine. Mais c'est particulièrement au cours des années 80 que l'Afrique du Sud va s'imposer au sein des activités du CCFD, jusqu'à devenir progressivement une cause « symbole », et ceci pour plusieurs raisons. L'apartheid a été rapidement perçu comme étant un système portant une atteinte fondamentale à la dignité des Sud-Africains. Alors que le CCFD pouvait jusqu'alors agir en urgence dans des pays en situation de guerre ou de famine, la cause sud-africaine devient une cause mobilisatrice et symbolique de l'oppression et de

l'état de servitude qui résulte de l'application des lois de l'apartheid. Le système devient ainsi le symbole de la persistance d'une suprématie blanche sur des populations africaines maintenues dans un état d'infériorité, de dépendance et d'exploitation économique.

Comme a pu me le dire Dominique Lesaffre, chargé de mission pour l'Afrique au CCFD au milieu des années 80, il était nécessaire de trouver des causes capables de fédérer, mais aussi, et d'une façon plus pragmatique, de se focaliser sur des causes qui pouvaient « justifier » une mobilisation sans pour autant demander des coûts financiers exorbitants comme cela pouvait être le cas pour des programmes d'urgence ou de reconstruction.

Le CCFD va ainsi élaborer, durant les années 80 et au fil des événements que connaît le pays, différents axes de réflexions et d'actions, autant en direction des Français que lors de l'élaboration de projets dans le but de venir en aide aux noirs sud-africains.

1-3 Les efforts du CCFD pour informer la jeunesse française

Le CCFD a orienté ses efforts en direction de l'information, conscient que les Français, chrétiens ou pas, n'avaient pas une connaissance précise de la nature profonde du système et de ses effets sur les populations non-blanches. Plusieurs travaux se sont donc chargés d'analyser les composantes de l'apartheid et de mettre en évidence ses fondements théologiques et religieux.

Pour alerter l'opinion, le CCFD a utilisé divers supports. Ainsi, en 1986, le CCFD produit et diffuse la vidéo d'un film documentaire intitulé *Avoir 16 ans au pays de l'apartheid*, réalisé par Claude Sauvageot et Chris Sheppard. Le film (d'une trentaine de minutes) s'articule autour d'une interview en parallèle de deux jeunes filles (l'une noire, l'autre blanche) et informe des réalités de l'apartheid et de ses conséquences sur la vie quotidienne et le devenir de ceux qui subissent ses lois discriminatoires. La cassette a été diffusée lors de la campagne de Carême 1987-1988 à un moment où l'Afrique du Sud entre dans une nouvelle phase de répression et de violence institutionnelle. D'après Dominique Lesaffre, la diffusion du film fut relativement large et eut une résonance importante dans l'opinion publique française.

Si la diffusion de la cassette visait bien un public relativement jeune susceptible d'être sensibilisé par la vie de deux adolescentes sud-africaines, cette initiative ne fut pas la seule à être menée en direction des jeunes.

Aussi, à la fin de l'année 1981, le CCFD met en place une grande opération afin de sensibiliser les jeunes de 15 à 17 ans. Le comité édite un dossier de 19 pages intitulé

« Afrique du Sud : le droit de savoir ¹³⁰⁴ ». L'opération est menée par plusieurs mouvements de jeunes réunis dans le cadre du CCFD parmi lesquels les guides de France, les scouts de France, la JEC ou la JOC. Cette « Opération W » doit, semble-t-il, se dérouler sur toute l'année 82 et propose des informations complètes sur l'état géographique, historique et bien sûr politique du pays, avec une place importante pour la description de l'apartheid. Loin de se contenter de donner des informations, le dossier propose aux jeunes des moyens d'actions concrets et utiles afin de manifester leur solidarité. Sa lecture aujourd'hui permet d'avoir un aperçu très intéressant de la façon dont la CCFD a pu appréhender l'apartheid et surtout des moyens pédagogiques utilisés pour susciter l'intérêt et la mobilisation des jeunes français.

L'introduction du dossier donne le ton : l'objectif est de susciter l'intérêt en montrant que l'Afrique du Sud fait partie du quotidien des jeunes français, mais qu'elle est aussi une cause symbole. Le ton est simple, direct, mobilisateur :

« Un temps fort pour découvrir ce que d'autres vivent

Un temps fort pour réfléchir à ce que nous vivons

Un temps fort pour réagir contre l'injustice.

A chacun d'entre nous de saisir l'occasion de changer et d'agir pour que d'autres aussi puissent le faire.

Cette année, « l'opération W » nous mène en Afrique du Sud. Mais pourquoi l'Afrique du Sud ?

CHAQUE JOUR NOUS RENCONTRONS L'AFRIQUE DU SUD

Dans ce que nous consommons :

- du pain fait de céréales qui ont été récoltées par les travailleurs africains

- les oranges « Outspan », les pêches, les ananas

- les jus de fruits et les vins d'Afrique du Sud.

Dans ce que nous achetons et utilisons :

- les fils de cuivre de nos appareils électriques

- le courant électrique fait à partir d'uranium venant l'Afrique du Sud

- les bijoux d'or, d'argent et d'autres métaux précieux [...]

Dans ce que nous voyons et entendons :

- la propagande

- la publicité sur le tourisme en Afrique du Sud [...]

Dans ce que nous vivons :

- dans nos entreprises :

comme immigrants, chômeurs, travailleurs.

L'Afrique du Sud est bien à côté de nous, mais l'avons-nous vue ?

¹³⁰⁴ Le dossier est reproduit dans le volume des annexes.

Qu'en connaissons-nous ?

AFRIQUE DU SUD, QUI ES-TU ?

Ce dossier vous propose des éléments pour vous informer et pour partager avec d'autres.

L'information sera le fil conducteur de notre opération ; car, en Afrique du Sud comme en France, on a le droit (le devoir ?) de savoir ce qui se vit, ce qui nous concerne, pour pouvoir agir en conséquence¹³⁰⁵ ».

Les initiateurs d'une telle opération ont donc la volonté de montrer que la cause sud-africaine n'est pas une cause lointaine, mais qu'au contraire, elle fait partie du quotidien des Français à cause notamment des relations économiques et commerciales qui unissent les deux pays, mais aussi et surtout par le fait que l'oppression, l'exploitation, les préjugés raciaux sont des problématiques présentes dans toutes les sociétés du monde et le sont donc aussi dans la société française...

Le dossier donne ensuite les informations essentielles sur la situation géographique et humaine au pays : superficie, pays voisins, principales productions, populations...

Le dossier aborde, dans un deuxième temps, plus particulièrement le thème de l'apartheid. La définition du système qui est proposée donne déjà des éclairages sur les positions adoptées à son égard :

« Système politique, économique, social et idéologique sur lequel repose la société sud-africaine. Il viserait le développement « multinational » des différents groupes ethniques qui habitent l'Afrique du Sud. En fait, il s'agit d'un système organisé d'exploitation de la majorité de la population (Noirs, Métis...) au profit d'une minorité blanche liée aux intérêts du capital international¹³⁰⁶ ».

La vision d'un apartheid comme système visant à l'exploitation économique des populations non-blanches par une minorité est donc privilégiée. Pour appuyer ces propos, le dossier reproduit les chiffres empruntés au *Courrier de l'UNESCO* (novembre 1977) révélant les inégalités flagrantes existant entre Noirs et Blancs en matière de salaires, d'éducation, de mortalité infantile...

Le système d'apartheid est ensuite décrit dans ses aspects fondamentaux : formation des bantoustans dont la fonction « est de servir de réserve de main d'œuvre bon marché pour les besoins de l'économie contrôlée par les Blancs¹³⁰⁷ », port obligatoire du *Pass*, limitation des libertés fondamentales par la mise en place d'un arsenal juridique et policier important.

¹³⁰⁵ « Afrique du Sud : le droit de savoir. Opération Jeunes W 1982, dossier pour les jeunes de 15-17 ans », CCFD, octobre 1981, p. 1-2.

¹³⁰⁶ *Ibid.*, p. 5.

¹³⁰⁷ *Ibid.*, p. 6.

Puisqu'il faut susciter l'intérêt et la mobilisation des jeunes français, le CCFD met l'accent sur la situation des jeunes sud-africains. Un peu plus de cinq ans après les émeutes de Soweto qui ont révélé au monde la révolte de la jeunesse sud-africaine, le CCFD revient sur les revendications de cette jeunesse :

« L'apartheid, fondé sur la ségrégation raciale et l'oppression régit tous les aspects de la vie quotidienne. Cet état de choses fait que les jeunes Sud-Africains sont directement impliqués dans le vaste mouvement de révolte et de contestation. Ils ne veulent plus subir un système qui porte atteinte à leurs droits fondamentaux. Mais plus précisément, que revendiquent ces jeunes ? « Liberté...une éducation obligatoire, non raciale...la seule solution consiste dans le plein exercice des droits humains, des droits des citoyens, de tous les habitants de la République sans différence de couleur...¹³⁰⁸ » »

Un jeune travailleur noir livre ensuite son ressenti sur le système et ses implications d'un point de vue social (vie quotidienne), politique (l'apartheid est une « stratégie globale ») et économique (salaires, hausse des loyers...). En conclusion, le travailleur rappelle l'état de censure qui règne dans le pays :

« Il ne s'agit pas seulement de pouvoir s'exprimer, il faut aussi savoir ce qui se passe, car ici, toute information est contrôlée : la télévision, la radio, les journaux. Nous luttons contre cette situation et pour le droit de savoir ce qui se passe ici et dans le monde entier¹³⁰⁹ ».

Thème récurrent traité par tous les groupes et organes de presse chrétiens, le dossier consacre une page entière (p 9) à la mobilisation des Eglises sud-africaines et notamment à celle exprimée au sein du SACC, rappelant également que la mobilisation se fait à différentes échelles :

*« Derrière les déclarations des Eglises protestante et catholique, il faut percevoir la foule d'initiatives concrètes qui ont été prises depuis des années pour **former et informer les chrétiens** et donner aux Noirs la possibilité de **parler, de s'informer, de s'organiser**¹³¹⁰ ».*

Le dossier présente la mobilisation des Eglises comme étant unanime et aucune référence n'est faite au soutien des Eglises réformées hollandaises au système d'apartheid. L'accent est ensuite mis sur des initiatives concrètes et particulièrement sur celle de Mgr Hurley.

Une autre raison de la réalisation d'un tel dossier est donnée à la page suivante (p 11) : conscient que la censure et la propagande sont des filtres efficaces, les auteurs estiment nécessaire de proposer aux jeunes français de nouvelles informations :

¹³⁰⁸ *Ibid.*, p. 8.

¹³⁰⁹ *Ibid.*

¹³¹⁰ *Ibid.*, p. 10.

« En les accumulant, tu te sentiras peut-être mieux armé pour bien comprendre la réalité de ce pays [...] Tu verras, en les lisant, qu'en Afrique du Sud, des jeunes comme toi réagissent, s'organisent et essaient de briser l'isolement et l'indifférence pour vivre mieux¹³¹¹ ».

Les informations en question concernent principalement les conditions de vie des jeunes sud-africains dans leur logement et sur leurs lieux de travail. Elles proviennent d'une enquête effectuée par les travailleurs eux-mêmes dans la ville de Port Elisabeth et dans la région du Transvaal : logements insalubres, horaires indécents, interdiction des syndicats, non-respect des conditions de sécurité dans les lieux de travail...

La dernière partie du dossier (pp 13-19) permet le mieux de comprendre l'implication du CCFD et ses objectifs d'actions concernant la question sud-africaine. Intitulée « *l'Afrique du Sud, ça me concerne !...* », elle va proposer des pistes d'intervention possibles pour des jeunes qui, grâce aux informations données par des réseaux « parallèles », sont capables d'analyser, d'approuver ou de condamner, et en tous cas ne pas rester neutres. Le jeune français doit se sentir impliqué au sein d'un réseau, en prenant modèle sur la mobilisation existante en Afrique du Sud :

« Là-bas, dans ce pays concerné, des hommes et des femmes inventent des moyens pour informer, réagir. Ici, des associations, des comités de soutien... Une solidarité se tisse et prend forme¹³¹² ».

Les conseils prennent ensuite la forme d'une vraie méthodologie : le jeune devra prendre le temps de s'informer (création d'un dossier de presse, recherches à la bibliothèque...) puis, s'il a envie d'aller plus loin, il pourra provoquer des débats en classe, rencontrer des personnes qui se mobilisent, rentrer en contact avec des associations comme le CCFD...

« Des moyens variés pour découvrir des gens qui luttent pour un monde plus fraternel et plus humain. Dis-toi bien que le temps que tu passeras à ouvrir les yeux sur le monde n'est jamais du temps perdu... Et que ce regard t'aidera peut-être à apprendre, à écouter et à reconnaître autour de toi, ici, des choses à transformer pour que, là-bas, aussi, des transformations soient possibles¹³¹³ ».

Le but est bien de provoquer une mobilisation chez les jeunes, de leur proposer des initiatives concrètes pour que, dans un premier temps, ils se sentent concernés (en s'informant) et que dans un deuxième temps, ils agissent et se mobilisent.

Le problème sud-africain doit en effet susciter des réflexions sur les problématiques de respect des droits de l'homme, de racisme et d'exploitation qui sont observables partout.

¹³¹¹ *Ibid.*, p. 11.

¹³¹² *Ibid.*, p14.

¹³¹³ *Ibid.*

Utilisant des procédés efficace pour les jeunes, le dossier reproduit sur 2 pages une BD (pp 16-17) qui reprend, par le dessin, les moyens pour une bonne mobilisation : confronter et analyser les sources d'informations (même celles émanant de l'Ambassade sud-africaine à Paris), ne pas s'arrêter à une vision manichéenne de la situation, diversifier les supports possibles (cassettes, BD, expositions...) pour provoquer l'intérêt chez les Français qui ont du mal à se sentir concerner...

Dans la conclusion du dossier (p 19), sous le titre « *Que pouvons-nous faire ?* », sont résumés les principaux points autour desquels doivent se concentrer la mobilisation : l'information, l'organisation de débats, la nécessité de s'engager dans des actions qui seraient, de préférence organisées par le CCFD. Ce soutien pourra être de nature financière. A ce propos, la conclusion renvoie les lecteurs aux actions menées au sein de la CAO (campagne anti-outspan) lancée à partir de 1975 et notamment à celle concernant le statut des prisonniers politiques et la répression policière. Cette référence nous permet donc de confirmer l'idée d'une mobilisation commune entre plusieurs groupes et organismes (chrétiens ou non) et dont certains se sont retrouvés au sein de la CAO.

L'existence dès 1981 d'une telle initiative du CCFD témoigne de la place importante occupée par la question sud-africaine au sein de l'ONG catholique. Dans un contexte de violence et de répression (particulièrement à l'encontre de la jeunesse), le CCFD perçoit l'apartheid comme un problème global et fondamental, portant atteinte aux droits fondamentaux et à la dignité de l'homme. Mais plus que cela, le CCFD dénonce les effets économiques et sociaux des lois de l'apartheid sur les populations noires : le système vise avant tout à l'exploitation économique d'une population maintenue en état de dépendance et de servitude dans un contexte capitaliste où les richesses sont détenues par une minorité blanche. Les termes utilisés pour dénoncer cette situation sont directes et virulents.

Le dossier a donc pour but de susciter l'intérêt et la mobilisation des jeunes français devant une cause qui touche de plein fouet les libertés de la jeunesse sud-africaine. L'accent est mis sur la situation des jeunes travailleurs. Cet axe d'action n'est en fait pas étonnant puisque plusieurs mouvements engagés dans cette opération sont des mouvements d'action catholique impliqués dans le monde ouvrier et étudiant (JOC, JEC).

1-4 La publication de « L'apartheid sans masque » chez Karthaka

En 1987, le CCFD publie, dans un ouvrage édité chez Karthala, une série de textes sur l'Afrique du Sud sous le titre évocateur de *L'apartheid sans masque*¹³¹⁴. Les textes ne sont en fait pas des textes de « première mains », mais des traductions, revues et adaptées de *South Africa*, un dossier publié par l'organisation catholique irlandaise Trocaire, homologue du CCFD. Un seul chapitre a été écrit en français pour l'occasion à savoir celui sur les relations entre la France et le régime de Pretoria, écrit par Sophie Passebois du mouvement anti-apartheid (MAA). L'ouvrage s'articule autour de dix chapitres qui reprennent les thèmes suivants : faits et chiffres ; l'Afrique du Sud aujourd'hui ; l'histoire de l'apartheid ; apartheid et pauvreté ; les groupes politiques ; l'opposition intérieure ; l'opposition à l'extérieure ; les Eglises et l'apartheid ; la crise en Afrique du Sud (une réflexion à partir du document Kairos) ; la France et le régime d'apartheid.

Les thèmes abordés sont identiques à ceux abordés déjà par le CCFD (notamment au sein du dossier « Opération W » de 1982) ou par les principaux groupes chrétiens engagés (CSEI, « Justice et Paix »). Il est difficile de savoir qu'elles ont été la portée et les répercussions de ces textes dans le « grand public », mais il est important de noter que ces textes ont été édités par Karthala, maison d'édition à diffusion large. Ce fait témoigne aussi d'un intérêt réel pour la question sud-africaine dans la deuxième moitié des années 80. Là où l'ouvrage révèle une réelle position militante, c'est dans le chapitre consacré aux relations que la France entretient avec le régime de Pretoria. Le ton est volontairement direct et accusateur, dans le but de dénoncer clairement ces relations considérées comme honteuses, et sans doute assez peu connues par les Français. Le passage suivant est révélateur d'une telle intention :

« C'est seulement après la mise en place du régime d'apartheid que les échanges diplomatiques et économiques ont été développés, dans le cadre d'une politique de coopération délibérée. Donnez-nous de l'or, du charbon et de l'uranium, nous vous fournirons des armes et des centrales nucléaires¹³¹⁵ ».

Afin d'étayer ses propos, Sophie Passebois rappelle que la France fait partie des cinq premiers investisseurs présents en Afrique du Sud ; elle met aussi l'accent sur la poursuite, même après l'embargo sur les armes décidé par les Nations Unies en 1977, de la collaboration militaire

¹³¹⁴ Textes réunis et présentés par Jeff TREMBLAY, *L'apartheid sans masque*, Paris, CCFD-Karthala, 1987, 126 p.

¹³¹⁵ *Ibid.*, p. 113.

française avec l'Afrique du Sud par le biais des cessions de licences de fabrication ; la détention par Total SA de 13,5% du marché pétrolier sud-africain et la poursuite éventuelle des échanges pétroliers après l'embargo décidé en 1979¹³¹⁶...

Une large partie du même chapitre est également consacrée à la mobilisation en France, principalement au sein du Mouvement anti-apartheid donnant ainsi une tribune importante à l'histoire et aux actions du mouvement.

La mention de la participation du CCFD (même indirecte) à la parution de cet ouvrage témoigne bien de la volonté constante d'offrir aux Français des sources d'informations parallèles. L'intérêt d'une telle publication réside dans le fait qu'elle a pu bénéficier d'une diffusion plus large que les précédents travaux du CCFD dont les diffusions ont été forcément plus « confidentielles » et ont touché des publics plus « ciblés ».

Quant au chapitre consacré aux relations entre la France et le régime de Pretoria, parce qu'il a été écrit pour cette publication et n'est pas une « reprise », il témoigne de la volonté réelle d'informer et surtout de dénoncer un lien toujours aussi honteux, particulièrement depuis les émeutes de Soweto. L'existence de ce chapitre témoigne de l'adhésion du CCFD à une telle « ligne de conduite » et surtout de son soutien à la mobilisation qui s'incarne au sein du Mouvement anti-apartheid.

1-5 Les dossiers et articles dans *Faim et développement*

Le CCFD s'intéresse à l'Afrique du Sud avant que n'éclatent les émeutes de Soweto

Le CCFD consacre plusieurs articles et dossiers à la question sud-africaine dans son périodique *Faim et développement*. Dès avant les événements de Soweto, un dossier de quatre pages paraît dans la revue en avril 1976 sous le titre « *Noirs et Blancs en Afrique du Sud : la poudrière*¹³¹⁷ ». Son introduction de ce dossier nous informe de la parution en février d'un

¹³¹⁶ D'après Sophie PASSEBOIS, membre du MAA, « *les 15 millions de tonnes dont l'Afrique du Sud a besoin chaque année sont l'objet d'un gigantesque commerce clandestin* » et sous-entend que Total participerait à l'importation directe de brut en Afrique du Sud, brut qu'elle raffinerait et distribuerait ensuite. Voir « *L'apartheid sans masque* », *op.cit.*, p. 115.

¹³¹⁷ Jean-Bernard CURIAL, « *Noirs et Blancs en Afrique du Sud : la poudrière* », *Faim et développement*, dossier 45C, avril 1976, pp. 13- 16.

précédent dossier rédigé par Anne-Marie Goguel¹³¹⁸. Jean-Bernard Curial observe bien la montée du climat de tension et sent bien que la révolte est imminente :

« Après la répression des années 60 qui réduisit brutalement l'opposition au silence, le gouvernement sud-africain put présenter son pays aux investisseurs du monde entier comme un véritable îlot de calme et de stabilité. Depuis 1971, cette fiction s'est écroulée : dans des secteurs très différents de la société sud-africaine, le mécontentement gronde, la révolte éclate. Seul le suréquipement policier et militaire du « pouvoir pâle » réussit à contenir les revendications et les exigences des populations noires¹³¹⁹ ».

Jean-Bernard Curial dresse ainsi l'historique des premières mesures discriminatoires et l'apparition des mouvements de résistance noirs. Il décrit ensuite les rouages du système d'apartheid et particulièrement la formation des zones noirs (bantoustans), le travail migrant et les conditions de vie dans les townships ou dans les foyers pour célibataires. Le but réel du « grand apartheid » est, là encore, compris et dénoncé :

*« Il s'ensuit **qu'un homme sur deux en âge de travailler est obligé de migrer** ; et c'est là une des **fonctions économiques** essentielles de ce système. Obliger la main d'œuvre valide qui ne peut trouver de travail dans son homeland dépourvu de toutes ressources à migrer vers les zones industrielles blanches¹³²⁰ ».*

Sont ensuite énumérés les nombreux droits et libertés dont sont privées les populations noires (contrôle des déplacements, refus du droit de travail, du droit de grève et du droit de se syndiquer...). Mais le fait le plus choquant reste l'absence de droits politiques :

« L'autre fonction de cette politique de « développement séparé » vise à n'accorder de droits aux Africains que sur une infime partie de leur territoire, c'est à dire dans les homelands [...]. L'indépendance promise aux homelands n'est qu'un leurre. Les principales et plus importantes ressources du pays se trouvent en zone blanche¹³²¹ ».

La dernière partie du dossier est consacrée à la situation des Eglises qui « observent une attitude plus ou moins critique vis-à-vis de la politique raciale du parti au pouvoir¹³²² » et particulièrement aux Eglises « anglaises » réunies au sein du conseil sud-africain des Eglises « qui s'opposent très ouvertement et depuis longtemps au régime d'apartheid¹³²³ ». Les

¹³¹⁸ Anne-Marie GOGUEL, « L'Afrique du Sud, celle des Blancs, celle des Noirs », *Faim et développement*, dossier 33A, février 1975. je n'ai pas pu consulter ce dossier, ce dernier ne figurant pas dans les archives du CCFD.

¹³¹⁹ Jean-Bernard CURIAL, « Noirs et Blancs en Afrique du Sud : la poudrière », *op.cit.*, p. 15.

¹³²⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹³²¹ *Ibid.*, p. 15.

¹³²² *Ibid.*, p. 16.

¹³²³ *Ibid.*

Eglises ont, elles aussi, à subir la répression du gouvernement, l'article citant le cas particulier du *Christian Institute* (Institut chrétien) dont les membres « *font face depuis plus de trois ans aux harcèlements incessants du gouvernement et de sa police*¹³²⁴ ».

Revenant sur les mouvements noirs anti-apartheid, Jean-Bernard Curial comprend bien que la résistance pacifique s'épuise et que le recours à la lutte armée devient inévitable et même compréhensible vu les circonstances :

« *Après plus de cinquante ans de luttes légales et pacifiques sans espoir, ils sont aujourd'hui en exil et s'organisent pour libérer leur pays. L'African National Congress a depuis toujours développé un programme politique multiracial, ne remettant pas en cause la présence des Blancs sur le sol sud-africain. Il demande un partage démocratique du pouvoir politique et des richesses économiques*¹³²⁵ ».

Le but d'un tel propos est bien de montrer que la violence ne provient pas de l'ANC dont les principes, énoncés dans la Charte de la liberté en 1955, sont des principes démocratiques et multiraciaux. Si nous lisons entre les lignes, Jean-Bernard Curial condamne plutôt la violence gouvernementale, institutionnalisée, qui est à elle seule responsable des nouvelles formes de contestations qui sont en train d'apparaître chez les Noirs.

Les moyens de lutte plus radicaux que s'appêtent à adopter les mouvements de libération en exil, s'ils ne sont pas défendus clairement, sont en effet compris et considérés comme légitimes. Cette question du recours à la lutte armée, et le regard porté par le CCFD sur l'action des mouvements de libération, apparaissent ainsi déjà en 1976 et deviendront récurrents dans les années 80 pour aboutir, comme nous le verrons plus tard, à voir le CCFD accusé notamment d'entretenir des relations avec les mouvements de libération.

L'intérêt du CCFD pour l'implication de l'Eglise catholique sud-africaine

Quelques mois après les émeutes de Soweto, un nouveau dossier paraît dans *Faim et développement* (mars 1977¹³²⁶). Il est consacré dans sa totalité à la mobilisation exprimée au sein de l'Eglise catholique, et notamment à celle de Mgr Hurley qui a fait entendre sa voix lors d'une interview donnée à l'Agence France-Presse un mois auparavant. Le CCFD décide d'en reproduire deux courts extraits portant sur les « leçons » à tirer des émeutes de Soweto et sur le rôle que les Eglises vont avoir à jouer :

¹³²⁴ *Ibid.*

¹³²⁵ *Ibid.*

¹³²⁶ René DELECLUSE, « Les évêques catholiques d'Afrique du Sud : « quand l'Eglise doit se heurter au « pouvoir blanc » »... », *Faim et développement*, dossier 54A, mars 1977, 4 p.

« Notre rôle est de promouvoir les valeurs humaines et l'Évangile. En Afrique du Sud, cela signifie promouvoir la libération des noirs **et donc se heurter au pouvoir blanc...**¹³²⁷ ».

Cette déclaration annonce ainsi l'entrée nécessaire des Eglises dans le champ politique et dans un rôle de contestation. C'est bien ce que souligne René Delécluse dans un chapitre du dossier portant le sous-titre évocateur de : « *Quand religion et politique se rejoignent* » :

« Les dirigeants des Eglises ne se contentent plus de dénoncer certains faits et situations donnés. Ils mettent en cause le régime et le système qui les a créés. Les évêques catholiques ont tenu dans leur dernière déclaration à « ajouter leur voix officielle...aux cris qui s'élèvent pour une révision radicale du système¹³²⁸ ».

L'organe de presse du CCFD reproduit la lettre pastorale des évêques sud-africains de 1977 avec beaucoup plus d'insistance que ne le firent les organes de presse catholique et réformé étudiés¹³²⁹. Il en est de même pour la déclaration des évêques concernant le droit à l'objection de conscience, défendu particulièrement par Mgr Hurley.

L'ensemble de ces textes, dont les Français prennent ici conscience, donne l'image d'une Eglise catholique unanime et la conclusion de René Delécluse ne fait qu'accentuer cette vision :

« Des jeunes, des religieuses, des noirs. La déclaration des évêques catholiques, on le voit, n'est pas un fait isolé dans la vie de l'Eglise en Afrique du Sud, elle est le reflet d'une évolution et d'une réflexion qui atteint tous les groupes qui la composent¹³³⁰ ».

Une telle présentation omet cependant de mentionner que la mobilisation au sein de l'Eglise catholique sud-africaine contre l'apartheid n'a pas été si unanime. Seulement certaines voix de la conférence épiscopale, et particulièrement celle de Mgr Hurley, l'emportèrent sur les silences ou les soutiens implicites au système qui s'exprimèrent au sein des paroisses rurales par exemple...

Mais René Delécluse cherche à faire un exemple de la mobilisation exprimée au sein de la Conférence épiscopale qui, dans un contexte alarmant, s'exprime clairement contre un régime qui ne reconnaît pas les droits de l'homme et qui dénonce une violence policière intense exprimée lors des émeutes de Soweto. Autrement dit, c'est bien l'image d'une Eglise profondément impliquée dans la société et auprès des opprimés qui est présentée et défendue,

¹³²⁷ *Ibid.*

¹³²⁸ *Ibid.*

¹³²⁹ Voir Chapitre III, 1. La déclaration des évêques sud-africains est reproduite dans la *Documentation catholique*. Voir « La lutte de l'Eglise contre l'apartheid en Afrique du Sud », *op.cit.*

¹³³⁰ René DELECLUSE, « Les évêques catholiques d'Afrique du Sud... », *op.cit.*, p. 2.

une telle position devant ainsi susciter questionnements et réflexions chez les chrétiens français...

Face à l'aggravation de la situation, que faire ?

Fin décembre 1977, les questionnements concernant le regard à porter sur l'Afrique du Sud et surtout les actions à mener apparaissent dans un nouveau dossier titré « *Afrique du Sud : où en sont-ils ? où en sommes-nous*¹³³¹ ? ». Après une courte présentation du système d'apartheid et des mouvements de résistance en présence (ANC, PAC, Mouvements de la Conscience noire), Michel Gauvry revient longuement sur l'aggravation des tensions depuis un peu plus d'un an, aggravation causée par un durcissement net du régime qui exerce une répression de plus en plus violente à l'encontre d'opposants noirs (Steve Biko) et d'organisations (Christian Institute). Là encore, se pose la question de l'issue du conflit :

« Le durcissement du régime a sans doute atteint un point de non-retour, refusant toute solution par voie de négociation. Mais dans le rapport de force, les Noirs sont pour l'instant défavorisés, car ils n'ont ni les armes, ni la loi. Où s'arrêtera l'escalade ?¹³³² ».

Le ton utilisé pour présenter la situation tendue en Afrique du Sud à la fin de l'année 77 est donc plutôt alarmiste. Face à cela, qu'en est-il de la mobilisation internationale ?

« Les événements de ces dix-huit derniers mois ont rendu plus odieux encore le régime sud-africain au point que des gouvernements de plus en plus nombreux se sont inquiétés de la situation. Des organisations éveillent de plus en plus l'opinion publique à l'intérieur et à l'extérieur¹³³³ ».

En effet, des mesures concrètes ont vu le jour en 1977 avec le lancement en janvier d'une semaine de boycotts organisée par la CISL (Confédération internationale des syndicats libres) puis, en septembre, la parution du « code de bonne conduite » élaboré par les ministres des affaires étrangères de la CEE, pour les entreprises ayant des filiales et des succursales en Afrique du Sud¹³³⁴.

C'est ensuite la question plus globale des boycotts qui se pose mais aucune réponse n'est apportée par Michel Gauvry. S'il est clair que « *l'Afrique du Sud est une grosse puissance*

¹³³¹ Michel GAUVRY, « Afrique du Sud : où en sont-ils ? où en sommes-nous ? », *Faim et développement*, dossier 61C, décembre 1977, 2 p.

¹³³² *Ibid.*, p. 1.

¹³³³ *Ibid.*, p. 2.

¹³³⁴ « Code de conduite de la CEE pour les entreprises ayant des filiales, des succursales ou des représentations en Afrique du Sud », *La documentation catholique*, n°1733, 1^{er} janvier 1978, col 45-46. le code invite les entreprises à reconnaître les syndicats africains, à augmenter les salaires, à ne plus reconnaître les emplois « réservés »...

économique », il est aussi clair que « *l'économie occidentale est aussi très dépendante de l'Afrique du Sud tant sur le plan des matières premières que des marchés potentiels*¹³³⁵ ».

Même après la résolution du conseil de sécurité de l'ONU d'octobre 1977 décrétant l'embargo sur les armes destinées à l'Afrique du Sud, Michel Gauvry ne peut s'empêcher de poser la question suivante :

« *Mais un boycott économique de l'Afrique du Sud est-il réellement possible*¹³³⁶ ? »

Si la question des boycotts est abordée dans ce dossier, le CCFD, et en son nom Michel Gauvry, ne laisse apparaître aucun parti pris et se « contente » de présenter les premières mesures prises au niveau européen et international.

Ce n'est plus tout à fait le cas en mars 1979 alors qu'un nouveau dossier paraît sous le titre « Les banques et l'apartheid¹³³⁷ ». Michel Gauvry revient sur la question des boycotts :

« *Chacun à sa mesure, les pays qui échangent en Afrique du Sud contribuent à maintenir à Pretoria un pouvoir dangereusement oppressif pour tous ceux qui revendiquent la nationalité sud-africaine*¹³³⁸ ».

Les relations commerciales maintenues avec l'Afrique du Sud sont donc bien perçues comme traduisant un soutien implicite et même une collaboration avec le régime de Pretoria. Le cas de la France et des relations commerciales qu'elle entretient avec l'Afrique du Sud est ensuite décrit et dénoncé, avec la mention de la livraison de la centrale de Koeberg en 1976 et des livraisons d'armes qui ont déjà souvent été mentionnées dans la presse chrétienne :

« *Ainsi, donc, par ses liens économiques, la France contribue à maintenir l'apartheid quotidien, celui par lequel les Noirs sont des migrants dans leur propre pays et ont des salaires qui peuvent être dix fois inférieurs à celui d'un Blanc pour un même travail [...]. La France a largement commercé avec l'Afrique du Sud pour lui fournir son armement avec l'inénarrable condition que ces armes servent uniquement à la défense du territoire et non à l'offensive et à la répression ! Non seulement la France vend, mais elle accorde à l'Afrique du Sud les licences de fabrication de mirages et autre armement conventionnel [...]. C'est ainsi que la France est le premier fournisseur d'armes à l'Afrique du Sud*¹³³⁹ ».

¹³³⁵ « Afrique du Sud : où en sont-ils ?... », *op.cit.*, p. 2.

¹³³⁶ *Ibid.*

¹³³⁷ Michel GAUVRY, « Les banques et l'apartheid », *Faim et développement*, dossier 74C, mars 1979, 2 p.

¹³³⁸ *Ibid.*

¹³³⁹ *Ibid.*

Le propos se fait ici plus nettement plus accusateur et dénonciateur, particulièrement en ce qui concerne le commerce des armes, ce dernier étant plus honteux que n'importe quel autre commerce au lendemain des émeutes de Soweto.

La deuxième page du dossier traite plus particulièrement des relations entre les banques européennes et l'Afrique du Sud. Michel Gauvry s'appuie sur une brochure (« *Votre banque et l'apartheid* ») publiée par le CRIAA (Collectif de recherche et d'information sur l'Afrique australe) qui fait le point sur le rôle des banques françaises en Afrique du Sud et particulièrement dans le financement de plusieurs projets : Le Crédit lyonnais a ainsi consenti des prêts pour Koeberg et le groupe Infosuez détient un nombre important de valeurs sud-africaines, notamment dans les mines d'or et d'argent¹³⁴⁰.

Face à de telles relations quelles actions peuvent-être menées ? Michel Gauvry rapporte la mobilisation exprimée au sein du groupe œcuménique formé par le CCFD, la CIMADE, le groupe « Racisme » de la FPF et la commission « Justice et Paix ». Les démarches autour de la question des boycotts concernent avant tout l'information : sur l'Afrique du Sud et l'apartheid dans un premier temps (afin de bien comprendre le contexte) ; auprès des banques « *qui placent notre argent* » et vers lesquelles il est nécessaire de poser les questions suivantes :

« *Utilisent-elles cet argent pour des placements ou prêts en Afrique du Sud ? ont-elles, dans leur portefeuille, des actions ou obligations sud-africaines nous impliquant tacitement dans la situation actuelle ?*¹³⁴¹ »

La question des boycotts et celle des actions concrètes à mener concernant les collaborations financières et commerciales entre la France et l'Afrique du Sud commencent ainsi à mobiliser les groupes de chrétiens qui travaillent sur la question de l'apartheid. Elle deviendra récurrente dans les années 80, comme nous avons déjà pu le voir en étudiant la mobilisation au sein de la FPF ou de « Justice et Paix », alors qu'elle fera aussi l'objet de plusieurs travaux et actions au sein du COE.

La mise en évidence de la nature économique du système d'apartheid

¹³⁴⁰ Le dossier du CCFD reproduit ce passage de la brochure en question « les banques françaises ne sont pas les dernières à collaborer au financement de l'apartheid. D'après nos estimations, les banques françaises ont participé à 57 des 176 emprunts recensés. Mis à part trois d'entre eux, les emprunts avec participations françaises sont allés à l'Etat sud-africain ou aux sociétés nationales ».

¹³⁴¹ « *Votre banque et l'apartheid* », *op.cit.*, p. 2.

En 1981, un nouveau dossier de *Faim et développement* est consacré à la nature économique du système d'apartheid et à la puissance sud-africaine¹³⁴², alors qu'une conférence sur le renforcement des sanctions à l'égard de l'Afrique du Sud vient de se tenir à Paris. L'auteur relève particulièrement la prise de parole de la France lors de cette réunion qui semble indiquer un certain engagement « *même si l'on ne doit pas s'attendre à des décisions fracassantes*¹³⁴³ ». Mais l'apparition d'une contestation internationale peut permettre d'éclairer la véritable nature de l'apartheid :

*« L'Afrique du Sud demeure sans aucun doute l'exemple le plus frappant et le plus sophistiqué du système de contrôle et d'exploitation de la force de travail que connaisse le monde aujourd'hui. Longtemps, pour l'opinion mondiale, ce modèle de surexploitation de la main d'œuvre noire a été camouflé par le système d'apartheid qui n'est en réalité qu'un grossier montage idéologique pour justifier par la différence ethnique un ensemble de lois répressives qui permette de « légaliser » l'exploitation en maintenant la totalité du pouvoir économique, politique et social de l'Etat entre les mains de la minorité blanche*¹³⁴⁴ ».

Le système d'apartheid est donc bien compris comme étant une falsification idéologique visant au maintien de la domination blanche sur les plans politique, économique et social. La croissance économique entraîne une accentuation de la « mécanique » d'apartheid avec un afflux des populations vers les villes et leur entassement dans les townships, alors que le reste de la famille est obligé de rester sur les terres improductives des bantoustans. Parallèlement, l'Etat met en place un système de plus en plus répressif afin de contrôler une résistance interne grandissante dans le but de faire face, à l'extérieur, à une situation de plus en plus tendue avec les pays de la « ligne de front ». Emmanuelle Victor revient ainsi longuement sur le développement de l'arsenal nucléaire en Afrique du Sud et sur la participation française lors de la vente de la centrale de Koeberg. Il lui paraît donc évident que l'Occident participe au renforcement de la puissance sud-africaine :

*« Cette militarisation de l'Etat sud-africain est assez bien camouflée par les statistiques et difficile à évaluer à cause des achats dissimulés d'armes et d'équipements provenant des pays occidentaux grâce à des intermédiaires. La construction rapide d'équipements industriels et d'armements par des entreprises privées rendent maintenant l'Afrique du Sud auto-suffisante en matériel de guerre conventionnel*¹³⁴⁵ ».

¹³⁴² Emmanuelle VICTOR, « Afrique du Sud : là où germe la violence », *Faim et développement*, dossier 81-6/7, juin-juillet 1981, 2 p.

¹³⁴³ *Ibid.*

¹³⁴⁴ *Ibid.*

¹³⁴⁵ *Ibid.*

Ce sont donc les natures exclusivement économiques et militaires qui sont abordées dans ce dossier. La militarisation du pays ne peut que susciter l'inquiétude de la communauté internationale qui, paradoxalement, par le maintien de relations commerciales, participe à cet état de fait. Sans l'exprimer nettement, le dossier semble bien véhiculer l'idée de la nécessité de l'adoption de sanctions économiques.

Il est intéressant de noter que les dossiers et articles paraissant dans *Faim et développement* dans les années 70 et jusqu'à ce dernier publié en 1981, privilégient la présentation de l'apartheid comme étant système d'exploitation économique mais ils n'évoquent pas ou peu la doctrine idéologique et calviniste fondatrice du système. A la suite des émeutes de Soweto, le CCFD se questionne sur la question des relations commerciales que les puissances occidentales entretiennent avec le régime de Pretoria, et plus particulièrement sur les échanges entre la France et l'Afrique du Sud en matière nucléaire et d'armement. Finalement, les dossiers abordent assez peu les aspects concrets du système d'apartheid (comme le contenu et les effets des lois instaurant la ségrégation) et les conséquences sur la vie quotidienne des Noirs. Une place plus importante est consacrée au « grand apartheid » et à l'immense plan visant à l'exploitation économique des Noirs et à leur regroupement dans des zones réservées.

Les effets du système sur les populations

Les conséquences sociales et humaines de l'apartheid vont être davantage traitées dans les années 80. C'est par exemple le cas en 1986, année durant laquelle *Faim et développement* consacre un article aux victimes de la répression, celles habitant dans les townships comme celles membres d'Eglises chrétiennes mobilisées contre le système :

« Le père Mkhathswa, secrétaire général de la Conférence épiscopale catholique d'Afrique du Sud, a été torturé. Ce fait cruel dénote l'état de violence sans retenue que veut appliquer la police sud-africaine. 15 000 détenus attendent comme lui réconfort et aide internationale. Un témoignage que nous ramène un voyageur de retour de cette région du monde¹³⁴⁶ ».

La présentation de la répression mise en place par le régime de Pretoria prend ici une autre forme, plus humaine et plus dramatique. Elle peut rendre les lecteurs plus conscients de la nécessité urgente qu'il y a de prendre des mesures concrètes contre le régime de Pretoria. Alors qu'est instauré l'état d'urgence, Jeff Tremblay décrit les conséquences d'une telle mesure gouvernementale : journalistes emprisonnés, actes de tortures de la part de la police et violence des autorités sud-africaines qui « ne se préoccupent absolument plus de leur image

¹³⁴⁶ Jeff TREMBLAY, « Afrique du Sud : emmenés un matin de juin », *Faim et développement*, n°32, octobre 1986, p. 2-3.

internationale et semblent déterminées à aller très loin dans l'application d'une violence extrême en cas de nécessité¹³⁴⁷ ». Ainsi que le firent plusieurs autres observateurs chrétiens, Jeff Tremblay rapporte la répression dont sont victimes plusieurs membres de Eglises comme témoignage d'une violence totalement généralisée :

« Les mouvements d'Eglise tels que la Jeunesse étudiante chrétienne, la Jeunesse ouvrière chrétienne et autres organisations d'éducation ont été « bannis ». C'est à dire qu'en regard de la loi ils ne peuvent plus exercer leurs activités. Par ailleurs, et c'est nouveau, une douzaine de prêtres de l'Eglise catholique ont été arrêtés sous le prétexte qu'ils incitaient à la violence dans leurs prédications¹³⁴⁸ ».

Face à de telles conditions de vie, la population noire réagit en créant, au sein des townships, des comités de rue ou associations de quartier (« *civics* ») composés de parents et de jeunes qui tentent de répondre aux attentes des habitants des townships, particulièrement en matière d'éducation¹³⁴⁹.

Jeff Tremblay s'arrête également sur un besoin urgent, celui de l'aide juridique aux victimes de l'apartheid. Sur ce point, le CCFD s'implique particulièrement :

« Il n'existe que quelques cabinets d'avocats qui acceptent de se saisir de situations juridiques difficiles. Le coût en est donc très élevé. Les organisations européennes et nord-américaines se sont déjà mobilisées pour cela. Le CCFD pour sa part y a consacré plus de 600 000 F l'an dernier. Les Eglises locales sont incapables de payer les procès qu'elles soutiennent¹³⁵⁰ ».

Jeff Tremblay met ainsi en évidence la mobilisation et l'implication qui apparaissent au sein de la population noire mais aussi au sein des réseaux d'Eglise. C'est auprès de ces groupes militants que le CCFD agit, en soutenant financièrement leurs actions et en restant bien conscient que de telles actions sont sources d'espoir, mais qu'elles ne peuvent pas subsister sans une aide venant de l'étranger :

« Est-il possible de laisser ainsi tant de victimes sans moyens de se défendre ? [...] Cette formidable solidarité manifestée sur place n'est pas suffisante. Tous ceux qui ont été arrêtés « un matin de juin » attendent un appui encore plus large. Nous pouvons aider leurs familles à espérer¹³⁵¹ ».

Ainsi, des initiatives menées au sein de la population sud-africaine entrent-elles parfaitement dans le cadre des objectifs du CCFD, dont celui de soutenir des initiatives locales.

¹³⁴⁷ *Ibid.*

¹³⁴⁸ *Ibid.*

¹³⁴⁹ En effet, un boycott affecte alors une grande partie des écoles, les jeunes refusant l'éducation proposée par le gouvernement aux Noirs, considérée comme une éducation au rabais.

¹³⁵⁰ « Afrique du Sud : emmenés un matin de juin », *op.cit.*

¹³⁵¹ *Ibid.*

Et toujours la répression...

Les années suivantes, plusieurs articles vont traiter de l'aggravation de la situation et particulièrement de la répression accrue qui s'exerce sur les organismes et individus luttant contre l'apartheid, surtout lorsque ces derniers sont chrétiens. La répression qui s'exerce en 1988 contre le journal catholique *New Nation*¹³⁵², journal soutenu par les évêques catholiques sud-africains et par les organisations membres de la CIDSE dont le CCFD, donne l'occasion à celui-ci de réfléchir à l'efficacité de ses actions :

« Saurons-nous entendre cet appel et répondre pour que nos partenaires et les peuples noirs d'Afrique australe puissent retrouver le droit de s'exprimer dans leur pays¹³⁵³ ? »

Les inquiétudes du CCFD sur la poursuite de l'aide qu'il peut apporter sont renforcées quelques semaines plus tard alors qu'une nouvelle loi vise à empêcher les actions des organismes humanitaires en Afrique du Sud¹³⁵⁴ :

« Une loi très inquiétante, interdisant tout aide humanitaire, ou au développement, va se mettre en place en Afrique du Sud. Il faut agir vite pour l'empêcher d'être appliquée [...]. C'est donc pour informer de la gravité de la situation en Afrique du Sud qu'une délégation de la conférence épiscopale catholique a entrepris une tournée en Europe¹³⁵⁵ ».

En effet, le CCFD accueille la délégation catholique et organise une rencontre avec plusieurs membres de mouvements et ONG. La promulgation d'une telle loi est clairement perçue comme étant une atteinte directe à l'Eglise catholique et aux mouvements chrétiens qui sont particulièrement mobilisés dans la lutte anti-apartheid. Les conséquences de la loi risquent donc d'être dramatiques, empêchant toutes interventions venant de l'étranger :

« Après avoir déclaré illégales des organisations représentatives, essayer de les priver de tout soutien, c'est en fait acculer la population à une violence qui risque d'embraser le cône sud de l'Afrique¹³⁵⁶ ».

Cette nouvelle mesure répressive « sert » ainsi à la Conférence épiscopale sud-africaine et au conseil sud-africain des Eglises pour adresser un nouvel appel au monde demandant la mise

¹³⁵² Je reviendrai sur le soutien du CCFD au journal *New Nation* dans la partie consacrée aux projets menés par le CCFD.

¹³⁵³ Marie-Paule DE PINA, « Afrique du Sud : un appel de l'Eglise », *Faim et développement*, n°49, mai 1988, p. 7.

¹³⁵⁴ La « Fund Raising Act » devait en effet être appliquée à la fin du mois de juin. Suite à un tollé général et à de nombreuses protestations internationales adressées au gouvernement, le projet de loi a été retiré. Mais au début de l'année 1989, le gouvernement préparera une autre loi (loi sur la déclaration des Fonds de provenance étrangère, « Disclosure of foreign funding bill ») qui permettra au gouvernement de contrôler le travail des organisations qui reçoivent des fonds de l'étranger. La conférence épiscopale sud-africaine réagira avec virulence contre cette loi dont les dispositions pouvaient perturber et contrôler le travail des Eglises.

¹³⁵⁵ Marie-Paule DE PINA, « Afrique du Sud : il est interdit d'aider », *Faim et développement*, n°50, juin-juillet 1986, p. 23.

¹³⁵⁶ *Ibid.*

en place de pressions sur le commerce, les finances, les communications, un embargo sur les importations de charbon, le non-renouvellement des prêts émanant des banques européennes. L'article de *Faim et développement* reproduit cet appel en mettant en évidence l'urgence de la situation, le CCFD étant sans doute davantage sensibilisé par la mise en pratique d'une loi qui va porter directement atteinte aux actions qu'il mène en Afrique du Sud :

« Un SOS donc en quelque sorte ! Que ferons-nous pour qu'il soit entendu pendant qu'il en est encore temps ? A nous d'y répondre concrètement et rapidement¹³⁵⁷ ».

Cet article permet aux lecteurs sensibilisés par le travail du CCFD de comprendre la difficulté des organismes humanitaires ou de développement à mener des actions en Afrique du Sud. Les activités humanitaires se trouvent ainsi prises dans le mouvement de surveillance et de répression qui s'accroît particulièrement à la fin des années 80 mais n'ont cependant pas d'effets sur la mobilisation exprimée au sein du CCFD.

Impressions de voyage...

Faim et développement reproduit dans un article d'octobre 1988 les « impressions » de voyage de Jacques Maire, animateur du CCFD dans la région sud-ouest¹³⁵⁸. Les détails donnés sur la ville de Johannesburg sont ceux d'un voyageur comme tant d'autres, surpris devant la physionomie moderne de la ville : mode vestimentaire « à l'européenne », rues propres... La description de sa visite à Soweto est tout aussi succincte et révèle assez peu de choses sur les conditions de vie dans cet immense township « où la poussière vient rejoindre la fumée des poêles à charbon, pour constituer ce nuage si caractéristique qui flotte sur l'agglomération¹³⁵⁹ ». Mais la deuxième partie du récit touche plus particulièrement à la description de « l'absurdité de l'apartheid » :

« Que d'énergie perdue à vouloir à tout prix classer les gens en Blancs, Noirs, Métis et Indiens. Tous les ans, la bureaucratie sud-africaine procède à des corrections et à des re-classifications [...]. On pourrait sourire d'une telle scrupuleuse méticulosité si l'on ignorait ce que cela signifie en Afrique du Sud d'être Noir. Cela veut dire, entre autres choses, l'interdiction d'habiter une ville blanche comme Johannesburg, l'obligation pour les enfants d'aller dans une école pour Noirs et bien sûr, la suppression du droit de vote¹³⁶⁰ ».

¹³⁵⁷ *Ibid.*

¹³⁵⁸ Jacques MAIRE, « L'apartheid au quotidien », *Faim et développement*, n°52, octobre 1988, pp. 14-15.

¹³⁵⁹ *Ibid.*

¹³⁶⁰ *Ibid.*

Jacques Maire est donc touché par les vexations quotidiennes que connaissent les Noirs, les inégalités et discriminations économiques, sociales, sanitaires et scolaires mais il se souvient avec émotion des scènes vues à Johannesburg, notamment celles des Noirs attendant patiemment les taxis à la fin de leur journée de travail, quittant la ville dans laquelle ils n'ont pas le droit de vivre, pour rejoindre leurs townships :

« *Demain, comme tous leurs frères noirs, ils se lèveront de très bonne heure pour « faire tourner la machine » de ce très beau et grand pays dont ils sont exclus. Continuerons-nous à être les silencieux complices d'un tel système, qui a pour nom l'apartheid ?*¹³⁶¹ ».

La question de la responsabilité de la communauté internationale qui resterait simple observatrice devant les lois ségrégationnistes de l'apartheid se pose donc toujours à la fin des années 80, comme elle s'est posée depuis le milieu des années 70, au CCFD et à la plupart des observateurs chrétiens.

L'intérêt du CCFD pour les questions d'éducation

A la veille de la libération de Nelson Mandela et alors que se profile l'espoir de voir instaurer un régime démocratique et la possibilité d'une société enfin multiraciale, *Faim et développement* consacre un long article à l'état du système scolaire proposé aux Noirs :

« *La situation scolaire des Noirs est très difficile. L'Etat dépense six fois moins pour un écolier noir que pour un Blanc, bien que les premiers soient cinq fois plus nombreux. Les cours sont dispensés dans la langue vernaculaire pendant les quatre premières années, puis en anglais*¹³⁶² ».

La question de l'accès à l'éducation pour tous étant prioritaire au CCFD, il n'est pas étonnant qu'un article informe des inégalités dont sont victimes les jeunes noirs sud-africains au sein des écoles et des universités. L'article rapporte ainsi longuement les actions de l'association SACHED, soutenue par le CCFD, et qui œuvre pour proposer des cours, des livres de classe, des formations aux Noirs sud-africains qui ne peuvent pas bénéficier d'un système éducatif valable¹³⁶³.

Ce « survol » de quelques articles parus dans la revue *Faim et développement* depuis le milieu des années 70 jusqu'au début des années 90 permet d'avoir un aperçu de l'information délivrée et des points privilégiés pour présenter aux lecteurs la situation dans laquelle est l'Afrique du Sud. Les fondements historiques et idéologiques de l'apartheid sont finalement

¹³⁶¹ *Ibid.*

¹³⁶² Nathalie PREVOT, « une école pour tous au pays de l'apartheid », *Faim et développement*, n°66, février 1990.

¹³⁶³ Je reviendrai sur les objectifs et les actions de cette association sud-africaine dans la partie consacrée aux projets du CCFD en Afrique du Sud.

assez peu rappelés (ou très rapidement), tout comme les conséquences des lois de l'apartheid sur le quotidien des populations noires (l'article de Jacques Maire étant une exception). Par contre, les effets du « grand apartheid » (formation des bantoustans, travail migrant des hommes, terres improductives...) font plus souvent l'objet d'articles. Ainsi, très tôt, les observateurs au sein du CCFD privilégient la nature économique du système en mettant en évidence qu'une telle supercherie vise à une exploitation de la main d'œuvre noire. Avant que n'éclatent les émeutes de Soweto, il est déjà compris qu'une telle situation ne peut mener qu'à un état d'extrême violence. A ce titre, la lutte menée par les mouvements de libération est comprise, même si elle n'est pas explicitement défendue.

A début des années 80, le CCFD se positionne plus ou moins nettement pour l'adoption de sanctions économiques, perçues comme un moyen efficace d'affaiblir la puissance du régime de Pretoria. Comme cela fut le cas souvent dans les organes de presse, les relations économiques et commerciales que la France entretient avec l'Afrique du Sud sont condamnées et présentées comme étant parfaitement honteuses.

Enfin, le CCFD met en évidence, à plusieurs reprises, la répression qui porte atteinte aux organismes et militants anti-apartheid, particulièrement ceux issus des Eglises chrétiennes. Le Comité y sera particulièrement sensibilisée lorsque cette violence institutionnalisée sapera le travail d'associations, organes de presse qui sont soutenus par lui.

Si la nécessité de s'informer lui apparaît comme première, le CCFD insiste aussi sur celle d'agir, que ce soit en propageant cette information, en se rapprochant du CAO pour militer plus activement, ou en participant financièrement aux actions entreprises en son sein du CCFD. Ces actions vont s'élaborer au cours des années 80 et prendre différentes orientations. La première d'entre elles visera à établir des relations avec différents acteurs sud-africains, chrétiens ou non, créant ainsi un véritable « réseau » liant les mobilisations exprimées dans les deux pays et surtout, offrant une « tribune » à certains de ces acteurs en visite en France.

1-6 Le CCFD établit des liens et donne la parole aux militants chrétiens sud-africains

Je dois signaler qu'il m'est difficile de faire une présentation exhaustive des démarches et actions faites par le CCFD pour constituer un « réseau » et établir des relations avec des acteurs sud-africains de la lutte anti-apartheid. En effet, dans le contexte de répression que connaît l'Afrique du Sud dans les années 80, les prises de contact se firent souvent de manière

fort confidentielles. Aussi, la façon dont le CCFD a établi ces relations avec ses homologues sud-africains ne figurent pas dans les archives...

Des interlocuteurs privilégiés, la visite de Desmond Tutu

Je peux cependant parler de quelques interlocuteurs sud-africains privilégiés, grâce à des témoignages oraux d'anciens membres du CCFD mais aussi grâce à différents rapports qui ont fait suite aux visites officielles de certains de ces interlocuteurs.

Dans un premier temps, et dès la fin des années 70, le CCFD propose des sources d'informations « parallèles » aux Français désireux d'en savoir plus sur les réalités de l'apartheid. C'est ainsi que Joseph Limagne, journaliste aux *Informations Catholiques Internationales*, va établir plusieurs contacts, notamment ceux proches du mouvement de la Conscience noire, grâce à l'aide du CCFD.

C'est aussi grâce au CCFD que le journaliste est mis en relation avec Mgr Hurley alors que ce dernier a contribué à la création un an auparavant son organisme œcuménique *Diakonia* dont le but est de « conscientiser » les chrétiens sud-africains sur le rôle qu'ils peuvent jouer dans la contestation contre l'apartheid. Mgr Hurley sera ainsi un interlocuteur privilégié pour le CCFD, comme il le sera également pour la commission « Justice et Paix ». D'ailleurs, alors qu'il est à Paris, le CCFD et « Justice et Paix » accueillent Mgr Hurley (alors archevêque de Durban) en octobre 1975, et lui donnent la parole dans le cadre d'une conférence de presse. L'événement marque ainsi un nouveau témoignage de la collaboration instaurée avec l'homme d'Eglise, collaboration qui se manifeste également par le soutien du CCFD à des projets dans la région de Durban.

Plus largement encore, le CCFD va être ainsi un des maillons de la « chaîne » formée par les groupes chrétiens qui vont se donner comme tâche d'accueillir un certain nombre de personnalités chrétiennes sud-africaines et de recueillir leurs témoignages afin d'en faire une source d'information fiable et parallèle. Par son intermédiaire, les personnalités sud-africaines informées vont pouvoir être mises en relation avec des journalistes ou spécialistes français qui décident d'effectuer un travail de fond sur la question sud-africaine, comme ce fut le cas pour Joseph Limagne.

En France, l'accueil de telles personnalités aura ainsi un impact sur l'information délivrée, mais sera aussi un moyen pour le CCFD de témoigner de sa solidarité vis-à-vis des populations d'Afrique du Sud et des chrétiens mobilisés.

Cette volonté est clairement exposée par Bernard Holzer, secrétaire général du CCFD, lors de la rencontre avec Mgr Desmond Tutu au siège du CCFD le 30 mai 1985, avec journalistes et membres de plusieurs organismes de développement :

« Pour cette petite rencontre entre nous, nous souhaiterions que les organisations de solidarité qui sont présentes ici, puissent se présenter rapidement et dire aussi ce qu'elles font en solidarité avec votre peuple, et qu'ensuite, vous puissiez prendre la parole pour nous dire quelques points importants de la situation de votre pays, et aussi ce que vous attendez de nous¹³⁶⁴ ».

Avant de laisser la parole à Mgr Tutu, Bernard Holzer met en évidence la dépendance des pays du Nord vis-à-vis de l'Afrique du Sud et revient sur la façon d'aborder la question sud-africaine :

« Dans notre opinion publique avec laquelle nous essayons de travailler, votre pays est peu connu, et que l'approche de l'apartheid reste souvent une approche uniquement morale, et non pas en termes de système d'oppression ».

Cette courte mention met en évidence ce que nous avons déjà pu constater en étudiant les organes de presse ou travaux d'information du CCFD : loin de se contenter de présenter le système d'apartheid comme un seul problème moral, l'accent est davantage mis sur l'objectif premier du « grand apartheid », celui visant à l'exploitation économique d'une main d'œuvre noire.

Bernard Holzer se charge ensuite d'énumérer les différents secteurs d'intervention du CCFD, point sur lequel nous reviendrons ultérieurement.

La présence de plusieurs interlocuteurs témoigne des orientations que le CCFD veut donner à la réflexion et à l'action et des groupes de chrétiens ayant les mêmes objectifs et désirant mener des actions communes sur des points similaires. La rencontre réunit ainsi des représentants de la Cimade, de la JOC (en la personne de Virgilio Francisco) et de l'ACAT (Association des chrétiens pour l'abolition de la torture). Des représentants du monde syndical français sont aussi présents dont Raymond Juin, de la CFDT, qui exprime le soutien de son syndicat aux actions pour la libération des travailleurs et qui rappelle « *la prise en charge la plus solidaire possible des travailleurs entre eux, à l'intérieur des entreprises françaises qui ont des intérêts en Afrique du Sud* ¹³⁶⁵ ».

Raymond Juin ne se limite cependant pas à un soutien aux travailleurs puisqu'il précise :

¹³⁶⁴ Les interventions faites durant la rencontre ont été enregistrées et mises par écrit. Je me base donc sur cette retranscription qui n'est malheureusement que partielle puisqu'il est signalé en fin de document que la deuxième cassette a été perdue.

¹³⁶⁵ Raymond Juin fait notamment référence au code de conduite élaboré par la CEE à l'égard des entreprises ayant des intérêts en Afrique du Sud.

« Pour aller très vite, il faut dire d'abord que nous soutenons les mouvements de libération qui agissent à l'extérieur et que vous connaissez ».

Un représentant du Mouvement anti-apartheid (MAA) est aussi présent à la rencontre, signe d'une action « transversale » entre groupes de chrétiens et le MAA.

Avant de laisser la parole à Desmond Tutu, un représentant de la commission « Justice et Paix » (son nom n'est pas mentionné) prend encore la parole pour parler du rôle de la commission à savoir celui de mettre en relation, de lier, de soutenir et d'appuyer des initiatives diverses prises en direction de l'Afrique du Sud.

Cette présentation des différents interlocuteurs réunis pour cette rencontre organisée par le CCFD permet d'avoir la confirmation que tous se retrouvent dans un esprit commun pour éclairer la situation en Afrique du Sud en axant particulièrement la réflexion et l'action sur les conditions de vie et l'exploitation économique des travailleurs noirs. Cela témoigne ainsi d'une véritable mobilisation au sein de différents groupes chrétiens, groupes restreints mais fortement mobilisés autour de questions concrètes et d'ordre économique.

Quel peut être l'objectif d'une telle rencontre ? Avant tout, il est important de rappeler que Desmond Tutu est devenu, depuis la réception de son prix Nobel de la Paix à la fin de l'année 1984, LA voix sud-africaine porteuse des souffrances du peuple noir au travers de multiples voyages en Europe et en informant toujours plus de la situation dans son pays, grâce à une aura médiatique nouvelle. Il est donc évident que lui donner la parole lors d'une telle occasion permettra à la question sud-africaine d'avoir une tribune importante.

Mais les initiateurs de cette rencontre ouverte à la presse ne peuvent pas ignorer que donner la parole à Desmond Tutu, c'est proposer une tribune à quelqu'un qui prône activement l'adoption de sanctions économiques et la mise en place de boycotts, seuls moyens non-violents efficaces pour atteindre la puissance du régime de Pretoria. Desmond Tutu réaffirmera d'ailleurs ses positions à ce propos lors de son passage au CCFD :

« [Il faut] essayer de trouver des solutions, des méthodes pacifiques. C'est là que nous avons besoin de la collaboration et de l'aide de la communauté internationale. Et c'est pour ça que je fais partie de ceux qui appellent à une pression internationale, sociale, politique, mais aussi économique, surtout économique [...]. Donc tout ce que vous pouvez faire au niveau des instances de décision de votre pays, c'est d'essayer d'œuvrer dans le sens d'une plus grande pression. Je ne peux pas me lever moi aussi à Paris, et dire : je suis pour les sanctions économiques, parce que ce serait un délit. Les gens ne devraient pas nous utiliser comme alibi. Un alibi, alors qu'eux ne font pas les choses qu'ils voudraient faire. Ce sera une des choses les plus importantes sur quoi agir. Et vous pouvez aussi

soutenir les groupes, les organisations, les personnes qui, en Afrique du Sud, essaient de s'opposer au système ».

Cette intervention de Desmond Tutu témoigne bien des difficultés pour des hommes d'Eglise à se positionner sur ce type de questions. Plusieurs interlocuteurs semblent être intéressés par ce genre de polémiques puisque de multiples questions se rapportent à ce thème, demandant plus de précisions sur les effets éventuels de telles mesures. A ces questions, Desmond Tutu répond prudemment, en mettant bien en évidence que ces positions ne sont pas prises en son nom propre mais que les arguments sont ceux utilisés par les défenseurs de telles sanctions...

Les Français présents à la rencontre ne peuvent pas éviter d'aborder la question de la nature de la théologie incarnée par Desmond Tutu et tant d'autres chrétiens devenus des interlocuteurs privilégiés en France (Beyers Naudé, Allan Boesak...). La question posée sur la façon dont Desmond Tutu parvient à concilier action politique et action religieuse témoigne bien de l'intérêt de ces Français pour une théologie fortement implantée dans la société et auprès des plus démunis. A la question de savoir s'il se considère comme un théologien de la libération, Desmond Tutu répond de la façon suivante :

« Selon moi, toute théologie authentique est finalement théologie de la libération. Parce que finalement, un théologien dit aux gens : « prenez possession de votre héritage » [...]. La Bible nous dit à tous : écoutez, vous êtes créés à l'image de Dieu, et votre valeur dépend de vous-mêmes. Cela n'a rien à voir avec des facteurs biologiques [...]. Cela n'a rien à voir avec votre intelligence, avec votre richesse ».

Desmond Tutu répond ainsi en veillant à ne pas utiliser de termes qui pourraient être perçus comme ayant une connotation socialisante trop marquée...

Aussi, cette rencontre a bien permis aux chrétiens français présents de témoigner de leur solidarité vis-à-vis de l'Afrique du Sud, de proposer une tribune à un acteur majeur de la mobilisation des Eglises en Afrique du Sud, mais aussi d'aborder des questions particulières, notamment celle des sanctions et du message théologique de tels acteurs. Concernant ce dernier point, le CCFD témoignera de son intérêt pour la théologie prophétique telle qu'elle est exprimée en Afrique du Sud oeuvrant pour une meilleure connaissance et diffusion en France du document Kairos.

Le CCFD et le document Kairos

Avant de traiter des projets soutenus par le CCFD et des partenariats formés, il me semble intéressant de s'arrêter un instant sur le regard que le CCFD a porté sur le document Kairos.

Je n'ai pas retrouvé de sources écrites, articles, déclarations rapportant la parution et décrivant le contenu du document Kairos. Pourtant, je sais que le document a fait l'objet d'un réel intérêt au sein du CCFD. Dominique Lesaffre, alors chargé de mission pour l'Afrique du Sud a pu m'informer du travail de diffusion que le CCFD a effectué pour permettre une meilleure connaissance du document en France. En effet, le Comité a pris la décision d'envoyer le « Kairos » à toutes les paroisses du pays afin que tous les membres de l'Institution catholique, prêtres et évêques, puissent avoir connaissance de la mobilisation chrétienne qui s'exprime en Afrique du Sud. Mais toujours selon Dominique Lesaffre, cette diffusion a suscité très peu de réactions dans les cercles les plus larges de l'Eglise catholique. On peut penser que comme le document traitait d'une situation bien trop lointaine des préoccupations de l'Eglise catholique française, nombre de membres du clergé et des laïcs se sont sentis peu concernés. Comme nous avons déjà pu le mettre en évidence, le document Kairos fut lu et suscita l'attention des chrétiens déjà « éclairés » par la situation sud-africaine et sensibilisés par le message contenu dans la théologie contextuelle développée dans ce pays à l'instigation des Albert Nolan, Beyers Naudé, Allan Boesak...

En ce qui concerne le travail de diffusion et de connaissance du Kairos, on peut dire que le CCFD effectua, du côté des catholiques, ce que le groupe « Afrique du Sud » de la CSEI, entreprit dans le monde réformé français. D'un côté comme de l'autre, il semble bien que les efforts n'aient pas forcément portés leurs fruits et que ces chrétiens ne parvinrent pas à diffuser le document au delà de cercles plutôt limités.

Nous avons ici dressé un tableau de la mobilisation exprimée au sein du CCFD pour permettre une meilleure information des Français sur la question sud-africaine. Si plusieurs actions et opérations ont été particulièrement orientées vers les jeunes, les articles paraissant dans *Faim et développement* permirent sans doute d'informer plus de Français, même s'il reste évident que l'information délivrée ne pouvait parvenir qu'aux Français déjà sensibilisés par le travail et les actions du CCFD. Quoi qu'il en soit, il est intéressant de noter que le CCFD privilégia toujours la présentation de l'apartheid comme étant avant tout un système permettant l'exploitation économique de la population noire. Enfin, le CCFD fut en quelque sorte un des maillons d'un réseau réunissant des chrétiens mobilisés, tissant des liens avec des chrétiens sud-africains.

Cette vocation du CCFD d'établir des relations se concrétisa dans la mise en place de projets d'aide en Afrique du Sud, révélant une réelle mobilisation et la volonté de donner aux Sud-Africains les moyens d'assurer leur propre libération de la suprématie blanche.

1-7 Les partenaires et les projets sud-africains

L'implication du CCFD en Afrique du Sud reflète la « ligne de conduite » du Comité depuis sa création dans les années 60, visant à promouvoir le développement (par eux-mêmes) des peuples des pays partenaires en leur donnant les moyens de s'affirmer et de se libérer de structures oppressives et aliénantes. Les projets soutenus par le CCFD sont souvent des projets en lien avec les institutions d'Eglise locales et créées sous l'autorité de l'évêque du lieu. Le CCFD pourra ensuite intervenir dans des lieux d'Eglise, au sein de communautés, congrégations, groupes d'action catholique. Enfin, des projets pourront aussi être menés sans lien direct avec l'Eglise (aide à des communautés paysannes, soutien à la formation...).

Cette « ligne de conduite » a été mise en pratique en Afrique du Sud. Si le CCFD a commencé à mettre en place des projets dans le pays dès le milieu des années 70, je me concentrerai sur ceux soutenus dans les années 80, du fait que j'ai retrouvé assez peu de sources sur les projets antérieurs.

Une première série de projets vient en aide aux peuples et communautés victimes de l'apartheid. Une liste datée de 1988 rend compte des actions menées dans ce but. Dans le domaine politique, la mention est ainsi faite d'une aide financière apportée à la JODAC (Comité d'action Démocratique de Johannesburg) qui a pour but de mobiliser les Blancs contre l'apartheid et de leur proposer une meilleure information sur la vie des Noirs, particulièrement ceux vivant dans les townships.

Le CCFD soutient également les campagnes menées en Afrique du Sud pour l'arrêt de l'enrôlement obligatoire des jeunes dans l'armée. C'est le cas de l'importante campagne *End Conscription Campaign* (ECC) regroupant en son sein 42 organisations dont plusieurs émanant des Eglises¹³⁶⁶. Mais c'est dans le domaine social que le CCFD va particulièrement s'impliquer, en soutenant par exemple la commission « Justice et Réconciliation » émanant de la SACBC, les victimes de la répression gouvernementale (toujours en liant avec la SACBC) et les familles des victimes. La question de la santé mobilise également le CCFD avec un soutien au programme mené par l'ONG Médecins du Monde...

Les actions de « décroisement »

Apparaissent ensuite des projets présentés comme des « actions de décroisement ». Le court descriptif qui en est fait permet de comprendre que ces projets doivent permettre de

¹³⁶⁶ Dans leur déclaration épiscopale de 1977, les évêques réunis au sein de la SACBC s'étaient déjà prononcés pour la défense du droit à l'objection de conscience.

meilleurs échanges et une meilleure compréhension entre les groupes qui, à cause des lois de l'apartheid, ne communiquent pas. Le CCFD, en liaison avec la Conférence des évêques et via le Programme d'éducation chrétienne au développement (CDE), va ainsi aider à une meilleure information autour de la question des bantoustans en suscitant des réflexions, particulièrement chez les Blancs, sur cette réalité du « grand apartheid », en mettant en évidence les effets réels d'un tel processus.

L'exploitation des Noirs étant un fait dénoncé très tôt par le CCFD (notamment au sein de plusieurs articles de *Faim et développement*), un effort particulier est dirigé vers l'aide et le soutien aux travailleurs, par l'intermédiaire de la JOC sud-africaine. Ces projets menés parmi les jeunes travailleurs chrétiens témoignent ainsi de l'intérêt du CCFD pour les questions syndicales et les emplois « réservés » qui sont des composantes essentielles du système d'apartheid.

Plusieurs programmes du CCFD concernent les questions formulées au sein de groupes de chrétiens qui réfléchissent à une théologie libératrice, prophétique, notamment au sein de l'Institut de théologie contextuel dont la réflexion a trouvé son expression avec le document Kairos. En soutenant cet institut œcuménique, le CCFD contribue à ce qu'une expression théologique soit rendue possible au sein des Townships, c'est à dire là où les Eglises peuvent et doivent s'incarner auprès des opprimés, en leur proposant un message concret et des voies de réflexions et d'actions au sein de communautés de base ou autres.

Les projets soutenant la formation et l'information

Le CCFD a soutenu en Afrique du Sud différents projets dans les domaines de l'éducation, de l'alphabétisation, de la formation et de l'information.

Dans le domaine d'éducation, le CCFD a appuyé un projet visant à la « formation de leaders étudiants » (la formulation est celle du CCFD) en collaboration avec le mouvement des jeunes chrétiens. Il est intervenu aussi auprès de MATCH (Mouvement international de l'Apostolat pour les enfants).

Concernant l'alphabétisation, le Comité soutient plusieurs organismes sud-africains proposant des cours d'anglais aux enfants et étudiants noirs qui n'y ont plus droit (le gouvernement privilégiant l'enseignement en langues vernaculaires...). Les organismes partenaires du CCFD, conscients que la pratique de la langue anglaise est facteur d'intégration et de développement, vont ainsi mettre en pratique des programmes d'alphabétisation en anglais

auprès des travailleurs noirs des homelands (partenariat avec USWE, Using spoken and written english) ou dans les quartiers noirs de Durban (avec Career Information Center)...

L'objectif de tels programmes a bien été de prendre le problème « à la base » et de proposer des modes d'apprentissages parallèles, la plupart en lien avec les Eglises ou des mouvements d'action catholique.

Le dernier axe d'intervention du CCFD (et non le moindre) concerne l'information. Il est ainsi mentionné que le CCFD a participé au financement des publications de la Conférence des évêques, notamment à celles traitant de l'éducation et du développement pour les plus jeunes. Ainsi, le CCFD a soutenu les initiatives dans le domaine de la production et de la diffusion d'organes de presse. Ces programmes prirent toute leur importance en Afrique du Sud, le régime de Pretoria exerçant un contrôle et une répression intenses à l'encontre de journaux et organismes susceptibles de véhiculer un message contestataire.

L'exposé des ces différents « axes » d'intervention fait sans le document du CCFD donne un aperçu des domaines vers lesquels il est nécessaire de faire porter les efforts. Si ce document ne donne pas beaucoup de précisions sur le contenu précis des programmes, il est toutefois facile de comprendre que tous visent à faciliter une prise de conscience des populations opprimées par le système d'apartheid.

Deux projets touchant à l'éducation et à la formation vont mobiliser davantage le CCFD : SACHED et le journal *New Nation*.

Deux exemples de projets : le soutien à l'association SACHED et au journal *New Nation*

La question de l'éducation va être au cœur de l'action de l'association sud-africaine SACHED créée en 1959 pour pallier aux effets d'un système éducatif discriminatoire et donner l'impulsion à un développement démocratique. L'association est implantée dans 7 villes d'Afrique du Sud, le siège étant basé à Johannesburg. Le travail de l'association fait l'objet d'un long article dans *Faim et développement* en février 1990¹³⁶⁷, article qui donne des informations intéressantes sur les activités et le fonctionnement de SACHED :

« L'organisation SACHED (South African Committee for Higher Education) compte aujourd'hui 250 salariés répartis en 10 centres et elle articule ses activités autour de plusieurs axes : des cours par correspondance pour les étudiants en enseignement ; des cours universitaires en littérature et histoire africaines, sociologie, psychologie, économie, mathématiques et physique, destinés à compléter les

¹³⁶⁷ Nathalie PREVOT, « une école pour tous au pays de l'apartheid », *op.cit.*

cours donnés par les institutions d'Etat ; une préparation à l'équivalent du baccalauréat (matric) par correspondance, mettant en particulier l'accent sur l'apprentissage de l'anglais ; édition de livres éducatifs en anglais, afrikaans et six langues africaines destinés à répondre aux carences de l'édition scolaire [...] ; cours et stages de gestion, de secrétariat [...] ; Upbeat : un magazine à vocation éducative destiné aux adolescents et distribué essentiellement dans les écoles ; soutien scolaire pour les jeunes ex-détenus, qui furent plusieurs dizaines de milliers à être emprisonnés sans jugement depuis l'instauration de l'état d'urgence, en 1986¹³⁶⁸ ».

Il est donc clair que l'accès à l'apprentissage de l'anglais permettra une meilleure intégration sociale des Noirs dont beaucoup sont illettrés, particulièrement dans les zones rurales. Comme l'indique l'article, les militants noirs anti-apartheid prônent l'anglais comme unique langue officielle. Le travail de SACHED est devenu d'autant plus difficile à partir de la promulgation des états d'urgence au milieu des années 80. L'association a ainsi tenté de venir en aide aux anciens détenus arrêtés pendant cette période de répression gouvernementale en les accueillant au sein de ses structures, et en leur proposant un soutien psychologique.

SACHED est ainsi l'illustration parfaite d'une initiative venant des populations les plus concernées et proposant des moyens de développement que le gouvernement ne peut pas leur proposer. Le CCFD soutient particulièrement ces projets se rapportant au domaine éducatif en ayant bien conscience que c'est au niveau des écoles qu'un changement et une prise de conscience pourront se faire. C'est d'ailleurs ce que relève Nathalie Prevot en conclusion de son article, soulignant que « *SACHED prépare l'Afrique du Sud de demain. Celle qu'il faut aider*¹³⁶⁹ ».

Il est intéressant de noter que la mention de l'action de SACHED en Afrique du Sud a permis d'éclairer sur les carences du système éducatif réservé aux Noirs sud-africains. En effet, *La Croix* consacre un article à l'association en reproduisant l'interview faite avec son directeur, John Samuel¹³⁷⁰. Ce dernier en profite pour présenter le système éducatif discriminatoire et le but de son association, c'est-à-dire celui d'instaurer dans le futur une école multiraciale et un système éducatif régi par un programme unique. L'association, mentionnée dans un organe de presse catholique à large diffusion, devient en quelque sorte un symbole de la lutte contre l'apartheid dans le domaine éducatif. Ce projet témoigne aussi de l'implication des Eglises puisqu'il est mentionné que, d'une part, Desmond Tutu fait parti du conseil d'administration

¹³⁶⁸ *Ibid.*

¹³⁶⁹ *Ibid.*

¹³⁷⁰ « L'éducation en Afrique du Sud : l'écart s'accroît entre Blancs et Noirs », *La Croix*, 22-23 juin 1986, p15.

de SACHED et que d'autre part, l'association reçoit l'aide financière d'organismes français, allemands et scandinaves.

Le CCFD a également soutenu activement un hebdomadaire appartenant à la Conférence épiscopale catholique, *New Nation*. Ce journal proposant une ligne éditoriale contestant le régime, il a eu à subir les effets de la répression gouvernementale qui s'abat, en 1988, sur plusieurs organismes politiques (dont l'UDF) et journaux. L'interdiction de parution de ce journal catholique, a mis l'éclairage sur le contexte répressif qui n'a cessé de s'accroître à partir du milieu des années 80. *Faim et développement* rend ainsi compte de cette interdiction en mai 1988 vu que la mesure répressive à l'encontre de leur journal a suscité la réaction des évêques catholiques sud-africains :

« Les évêques sud-africains se sont insurgés contre les restrictions commises par le gouvernement de Pretoria concernant 17 organisations et des individus qui luttent contre l'apartheid [...]. La lettre des évêques nous amène aussi des nouvelles du journal *New Nations*, hebdomadaire appartenant à la Conférence épiscopale catholique d'Afrique du Sud, appuyé par le CCFD. Ce journal a été interdit et des journalistes arrêtés¹³⁷¹. »

La nouvelle de cette interdiction a suscité des réactions au sein du CCFD mais la nouvelle a été répercutée dans plusieurs organes de presse catholique et susciter la solidarité de l'UCIP (Union catholique internationale de la presse). *Fides* rend aussi compte de la nouvelle de l'arrestation du rédacteur en chef du journal Zwelakhe Sisulu et surtout de sa détention sans procès¹³⁷²...

Ces références faites aux problèmes rencontrés par un journal catholique qui incarne une parole très percutante, informèrent ainsi les Français du climat délétère qui règne alors en Afrique du Sud, notamment à cause de la répression dont sont victimes l'Eglise catholique et les organes qui en émanent. Le soutien de plusieurs organismes de développement, dont le CCFD, est donc légitime vis-à-vis d'un Etat qui exerce une répression intense à l'encontre des institutions et des groupes chrétiens qui tentent de s'impliquer activement pour entraîner une prise de conscience et soutenir les populations opprimées.

Les projets soutenus par le CCFD décrits ci-dessus visèrent donc à apporter un appui financier à des projets élaborés le plus souvent dans un cadre ecclésial. Autrement dit, le CCFD agit en

¹³⁷¹ Marie-Paule DE PINA, « Afrique du Sud : un appel de l'Eglise », *op.cit.*

¹³⁷² « Solidarité de la presse catholique internationale avec *New Nation* », *Fides*, n°3534, 23 janvier 1988, p42. Quelques semaines plus tard, *Fides* revient sur l'événement et précise que les évêques catholiques s'élèvent bien contre les restrictions imposées à la liberté de la presse « en prenant leurs distances des opinions souvent publiées dans l'hebdomadaire catholique [...] mais réaffirment catégoriquement la nécessité que dans un pays civilisé, il y ait une place pour le désaccord », in « Lettre épiscopale sur la violation des droits de l'homme », *Fides*, 23 mars 1988, n°3548, p. 162.

collaboration étroite avec des organismes d'Eglises, et particulièrement avec le SACBC, faisant de l'Eglise catholique sud-africaine un interlocuteur privilégié. Mais si ces projets s'incarnent bien au sein de structures ecclésiales établies et plus ou moins impliquées dans la lutte anti-apartheid, le CCFD va souvent privilégier des initiatives sud-africaines extrêmes (mais non extrémistes) ou en tous cas fortement militantes et visant toutes (que ce soit dans le domaine de l'information, de l'éducation ou de la formation) à une « conscientisation » des populations opprimées, qu'il s'agisse des étudiants exclus d'un système défectueux, de jeunes travailleurs et travailleuses voulant améliorer leurs conditions de travail ou de vie, ou encore d'habitants des townships réunis au sein de comités de quartiers et autres organisations (civics...).

Face aux accusations diverses qui furent adressées au CCFD (particulièrement dans la deuxième moitié des années 80) concernant la nature des projets soutenus dans les pays du Sud, le CCFD rétorqua toujours que les projets soutenus étaient en lien avec les institutions d'Eglise. Ce fut bien le cas en Afrique du Sud, mais cette « protection » ecclésiale n'a pas suffi à apaiser les critiques les plus virulentes, vu que l'Eglise catholique sud-africaine et particulièrement les groupes d'action catholique comme la JOC, se mobilisèrent radicalement pendant l'apartheid et ne purent pas ne pas aborder les thèmes sociaux, politiques, économiques du système. Autrement dit, établir un partenariat avec un groupe comme la JOC sud-africaine entraînait forcément une prise en compte des problèmes de salaires, de syndicats, de conditions de travail qui étaient ceux des jeunes travailleurs...

1-8 D'autres formes de soutien

Le CCFD s'impliqua auprès du Mouvement anti-apartheid qui existe en France depuis la fin des années 70. Comme nous l'avons vu, un long chapitre de *L'apartheid sans masque* publié en collaboration avec le CCFD est consacré à l'histoire et à l'action du Mouvement anti-apartheid. Du point de vue de l'action, le Comité adopta les mêmes prises de position que celles du MAA concernant les boycotts.

Dominique Lesaffre, chargé de mission au CCFD au milieu des années 80, m'a informé que le Comité soutenait également financièrement les actions du MAA, tout en précisant bien que le CCFD ne partageait pas toutes les prises de positions de ce dernier. Par exemple, le CCFD ne partageait pas l'idée d'un « boycott religieux » qui consisterait à stopper l'envoi de missionnaires européens en Afrique du Sud.

Le CCFD établit également un « partenariat » de nature un peu particulière avec le bureau parisien de l'ANC. Dominique Lesaffre tient à préciser que le soutien du CCFD à ce dernier, dans les années 80, se traduisait par un appui financier et visait à venir en aide à une représentation à l'étranger de la principale force de résistance noire sud-africaine interdite dans son pays. L'ANC était alors considéré par le CCFD comme un mouvement de résistance en exil.

Son implication du CCFD auprès du bureau parisien de l'ANC se manifeste plus clairement encore lors de l'assassinat de la représentante de celui-ci, Dulcie September, en mars 1988. En effet, si cet assassinat suscite l'émotion au sein des milieux politiques de gauche (parti communiste en tête), le CCFD témoigne également de son implication lors des funérailles célébrées au Père Lachaise. En tant que représentant du CCFD, Dominique Lesaffre y assiste, aux côtés du prêtre Pierre Toulat qui les célèbre.

Toujours dans les années 80, le CCFD vient aussi en aide à des camps de réfugiés mis en place par l'ANC en dehors des frontières du pays.

Concernant la question des relations entre le CCFD et l'ANC, il est important d'apporter quelques précisions nécessaires afin d'éviter de nouvelles polémiques qui avaient déjà ébranlé, en leur temps, les dirigeants et les membres de l'organisme catholique.

Dominique Lesaffre tient, en effet, à rappeler et à préciser que le CCFD, s'il a bien eu des relations avec l'ANC, n'a jamais financé des actes de violence et de terrorisme. Le partenariat établi visait bien à soutenir un mouvement politique et de résistance qui, frappé d'interdiction en Afrique du Sud, pouvait faire entendre sa voix au sein de bureaux officiels établis dans la plupart des grandes villes du monde comme étant celle à l'étranger des opprimés au sein du pays.

1-9 Le CCFD et l'Afrique du Sud : pour la « conscientisation » des peuples et leur libération

L'exposé des mobilisations et actions que le CCFD a menées a pu susciter des réactions en leur temps. Les projets visaient tous à aider les populations locales à œuvrer pour leur propre développement. Cette démarche fut la même pour tous les pays en difficulté (politiquement, socialement, économiquement) où des programmes ont été mis en place. Ainsi, l'aide apportée en Afrique du Sud a pris, comme nous l'avons vu, la forme d'un soutien à des groupes à la fois liés aux institutions ecclésiastiques et composés de Sud-Africains opprimés. Le

terme « conscientisation » apparaît à plusieurs reprises dans différents documents internes au CCFD pour qualifier l'objectif commun des groupes soutenus. Cet effort de « conscientisation » se manifeste de plusieurs façons : aide à l'alphabétisation, à l'éducation, soutien aux jeunes travailleurs pour l'amélioration de leurs conditions de travail... Mais il en est qui se sont demandés si le terme de « conscientisation » n'avait pas un « sens caché » et une connotation idéologique, tout comme celui de « libération »...

Le CCFD a eu à répondre de l'utilisation d'une telle terminologie et à souffrir d'avoir intégré de telles notions dans les projets qu'il a soutenus, même si ces dernières n'étaient pas mentionnées explicitement. Le 13 avril 1985, le CCFD est accusé par le *Figaro magazine* d'utiliser ses fonds dans des buts très « orientés », visant à la libération de ses bénéficiaires. Mais l'accusation vise surtout à dénoncer l'orientation marxiste du Comité¹³⁷³. Le 26 octobre 1985, un nouvel article au titre accusateur « *Le CCFD : charité chrétienne ou subversion marxiste*¹³⁷⁴ ? » reprend plusieurs passages du livre à paraître de Guillaume Maury, *L'Eglise et la subversion. Le CCFD*¹³⁷⁵. L'objet de l'article (et de l'ouvrage) est de mettre en évidence et de dénoncer une charité dont l'arrière-pensée serait « *de transformer les pauvres et les révoltés pour le plus grand profit de la révolution mondiale dont le cratère toujours actif se trouve à Moscou*¹³⁷⁶ ». Les auteurs estiment ainsi qu'il est important d'informer les donateurs du CCFD de « *l'orientation idéologique*¹³⁷⁷ » de ses activités. Sont visés la notion de « conscientisation » et les programmes d'alphabétisation soutenus par le CCFD, ces derniers visant à « inculquer » les principes fondamentaux de la révolution à des populations pauvres et considérées comme étant instrumentalisées¹³⁷⁸. Derrière la teinte marxiste donnée aux objectifs du CCFD, c'est son corollaire théologique qui est visé :

« De l'aveu même de Paolo Freire, c'est dom Helder Camara qui a fait la fortune du mot conscientisation dans le monde en le diffusant partout. [...] Cette utilisation des analphabètes comme

¹³⁷³ Les accusations de marxisme apparurent dans le sillage de mai 68 et se multiplièrent orsqe le CCFD adopta en 1973 le slogan « la terre est à tous » qui faisait de la réforme agraire le préalable du développement économique. Voir Denis PELLETIER, « 1985-1987 : une crise d'identité du tiers-mondiste catholique ? », *Le mouvement social*, n°177, décembre 1986, pp. 86-106.

¹³⁷⁴ « Le CCFD : charité chrétienne ou subversion marxiste », *Le Figaro-magazine*, 26 octobre 1985, pp. 25-37.

¹³⁷⁵ Guillaume MAURY, *L'Eglise et la subversion : le CCFD*, Paris, Union nationale inter-universitaire (UNI), 1985, 166 p. Guillaume Maury est le pseudonyme de Jean-Pierre Moreau, alors journaliste au *Figaro-magazine*.

¹³⁷⁶ « Le CCFD : charité chrétienne ou subversion marxiste ? », *op.cit.*, p. 25.

¹³⁷⁷ *Ibid.*

¹³⁷⁸ « Ces pauvres parmi les plus pauvres ont demandé du pain et on leur a donné la pierre de la lutte des classes ; ils ont demandé du pain et on leur a donné la pierre de la lutte des classes ; ils ont demandé un œuf, on leur a donné le serpent de la dialectique marxiste-léniniste [...] », *op.cit.*, p. 26.

masse de manœuvre pour la révolution dans le tiers monde se double d'un travail non moins méthodique et corollaire par l'encadrement des populations et la pratique de la libération¹³⁷⁹ ».

Guillaume Maury perçoit très bien que le CCFD est sensible au message de la théologie de la libération telle qu'elle est pensée et développée en Amérique latine dès les années 60.

Et la polémique orchestrée par le *Figaro-magazine* en 1985-1986¹³⁸⁰ visait particulièrement les engagements du CCFD entrepris en Amérique centrale et latine, dans des pays vivant sous des régimes dictatoriaux (notamment au Chili après la chute de Salvador Allende et lors de l'arrivée au pouvoir du régime de Pinochet)...La ligne de défense du CCFD de changea pas jusqu'au livre d'entretien (publié en 1989) de Bernard Holtzer, secrétaire général. En voici un extrait :

« Les détracteurs du CCFD insinuent que nous soutenons des mouvements marxistes et terroristes. Nous ne soutenons pas ces mouvements. Nous essayons d'aider des réfugiés ou des habitants gravement lésés. Pour y arriver, nous avons des relations avec ces mouvements qui administrent le pays, la région ou les camps¹³⁸¹ ».

Dans une moins grande mesure, l'implication du CCFD en Afrique du Sud fut, elle aussi, mentionnée et remise en cause lors de cette campagne médiatique menée contre le CCFD . Dans son article du 26 octobre 1986, le *Figaro magazine* s'étonne de la mobilisation du CCFD concernant les investissements bancaires en Afrique du Sud :

« Lors d'une rencontre d'un comité diocésain de la région Est, une femme a eu le courage de dire qu'elle avait quelque argent à placer. Ayant consulté un ami, dit-elle, celui-ci lui a conseillé une société ayant l'ensemble de ses intérêts en Afrique du Sud comme étant d'un excellent rapport. Or cette personne avait beaucoup discuté et réfléchi à partir de l'opération « Jeunesse W » sur l'Afrique du Sud. Et, au grand étonnement de cet ami, elle s'est déterminée pour un autre placement¹³⁸² ».

¹³⁷⁹ *Ibid.*

¹³⁸⁰ La campagne de diffamation s'exprima au sein de plusieurs ouvrages et organes de presse. Citons par exemple Roland GAUCHER (journaliste à *Minute* et militant FN) : *Les finances de l'Eglise de France*, Paris, Albin Michel, 1981, 288p ; Michel ALGRIN : *La subversion humanitaire : les bonnes œuvres du CCFD*, Paris, J.Picollec, 1988, 271 p. D'autres articles parurent dans la presse catholique, notamment dans la revue catholique conservatrice *Famille Chrétienne*.

En « réponse », d'anciens présidents et secrétaires du CCFD rendirent compte de leur engagement dans plusieurs ouvrages : Bernard HOLZER et Frédéric LENOIR : *Les risques de la solidarité, entretiens sur le CCFD*, Paris, Fayard, 1989, 241 p ; Gabriel MARC : *Il faut aimer l'Eglise : nom de Dieu !*, Paris, Editions Ouvrières, 2000, 172 p.

Enfin, un ouvrage intéressant « décrypte » les sujets et les mécanismes de la campagne : Charles ANTOINE : *Procès d'une propagande : le Figaro-Magazine et l'opinion catholique*, Paris, éditions ouvrières, 1988, 168 p.

¹³⁸¹ Bernard HOLZER, Frédéric LENOIR, «*Les risques de la solidarité. Entretiens sur le CCFD*, Paris, Fayard, 1989, p. 100.

¹³⁸² « Le CCFD : charité chrétienne... », *op.cit.*, p. 27.

L'implication du CCFD concernant la question des banques focalise ainsi une partie des critiques. Les détracteurs du CCFD restent interrogatifs devant une telle prise de position qui relève pour eux d'une démarche clairement anti-capitaliste.

L'accusation porte donc ici sur une prise de position de nature économique. Mais le *Figaro-magazine* réagit également aux liens que le CCFD va tisser avec plusieurs personnalités sud-africaines qui prônent, au delà d'un message évangélique prophétique, l'adoption de mesures économiques contre le régime de Pretoria. Et c'est la plus charismatique de ces personnalités et le CCFD qui sont l'objet des principales critiques :

« L'évêques anglican, Mgr Tutu, est un grand ami du CCFD. Lorsqu'il a été invité pour les assises socialistes des droits de l'homme, c'est dans les locaux du CCFD qu'il a donné une conférence de presse¹³⁸³. Comme à son habitude, il n'a cessé de vitupérer contre le gouvernement de la République sud-africaine. Il est un des champions du désinvestissement en Afrique du Sud pour résoudre les problèmes de l'apartheid par la disparition du régime de Pretoria¹³⁸⁴ ».

Pour Guillaume Maury, Desmond Tutu conduit « une action révolutionnaire méthodique¹³⁸⁵ ». De là à parler d'instrumentalisation, il n'y a qu'un pas : les intentions de tels ecclésiastiques ne peuvent être, d'après le journaliste du *Figaro*, que d'inspiration marxiste, visant à changer les structures politiques, économiques et religieuses du monde... En donnant la parole à Desmond Tutu, le CCFD se fait le « complice » de personnalités aux discours teintés de théorie marxiste.... C'est ce qu'estime le journaliste du *Figaro-Magazine* qui ne parle pas de l'invitation de la FPF relevant pourtant de la même démarche informative...

Les projets de formation menés dans les camps de réfugiés namibiens par la SWAPO et soutenus par le CCFD vont également susciter les réactions négatives du *Figaro-magazine*¹³⁸⁶, alors que la SWAPO est reconnue par l'ONU depuis 1983. Ces critiques, peut-être les plus virulentes, témoignent du parti pris de la rédaction pour le régime de Pretoria concernant l'occupation de la Namibie, en voulant démontrer que l'aide du CCFD aux camps de réfugiés revêt là encore une teinte idéologique nette :

« Les braves gens de la SWAPO et les méchants Blancs d'Afrique du Sud. C'est faux ; mais ça marche... [...] Ce sont ces « réfugiés » [d'après le journaliste, les membres de la guérilla anti-

¹³⁸³ Il s'agit de la rencontre du 30 mai 1985. En fait, Desmond Tutu était invité d'une part par le CCFD et la Cimade et répondit ensuite à l'invitation de la FPF.

¹³⁸⁴ « Le CCFD : charité chrétienne... », *op.cit.* p. 27.

¹³⁸⁵ *Ibid.*

¹³⁸⁶ Le fait que le mouvement de la SWAPO soit soutenu par l'URSS et l'Angola, pays dans lequel sont implantés des maquis de la SWAPO.

gouvernementale] que le CCFD a choisi d'aider depuis 1982. En les « alphabétisant » par la méthode de « conscientisation » de Paulo Freire. Autrement dit, le CCFD assure le financement de la formation idéologique de la SWAPO et de ses guérilleros marxistes¹³⁸⁷ ».

Là encore, il est important de noter que le journal ne s'attaque qu'aux projets du CCFD alors que concernant l'aide aux camps de réfugiés, la Cimade mena également plusieurs actions, en son propre nom ou en collaboration avec le CCFD...

Les critiques exprimées au sein du *Figaro-magazine* concernant la mobilisation du CCFD, même si elles relevèrent purement et simplement d'une démarche diffamatoire, furent aussi révélatrices de la ligne éditoriale qui fut celle du journal concernant le traitement de la question sud-africaine. En effet, le *Figaro-magazine* porta un regard plutôt conciliant sur le régime de Pretoria, s'attachant à dénoncer la campagne de désinformation menée, d'après plusieurs journalistes de la rédaction, par des organes de presse « de gauche »... Le caractère profondément anti-démocratique de l'apartheid et les injustices qu'il engendra semblent donc, pour cette presse, moins graves qu'un « péril rouge » qui menace la forteresse sud-africaine, menace qui vient d'une part des mouvements de résistance intérieurs, et d'autre part des pays de la « ligne de front » qui tombent les uns après les autres sous le joug du marxisme (toujours d'après la rédaction du *Figaro magazine*...).

Un exemple suffira pour attester de cette « ligne » du journal. Un article consacré à l'Afrique du Sud paraît dans le même numéro que celui consacré au CCFD que nous venons de traiter. Sous le titre évocateur de « *La fantastique campagne de désinformation autour de l'apartheid : voici les vérités qu'on nous cache sur l'Afrique du Sud*¹³⁸⁸ », l'envoyé spécial Robert Lacontre rapporte ce qu'il a pu voir en Afrique du Sud. Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il n'y a rien vu de choquant : les populations sont respectées, l'ordre règne, le PNB des Sud-Africains est l'un des plus élevés d'Afrique et de toutes façons, « *les Blancs étaient déjà là lorsque les Zoulous sont descendus vers le Sud*¹³⁸⁹ ». Quant à l'opposition exprimée contre le régime de Pretoria, qu'elle émane des Eglises ou d'autres mouvements, elle témoigne surtout, selon lui, d'une réelle contagion communiste qui touche aussi les organismes en dehors des frontières sud-africaines :

¹³⁸⁷ « Le CCFD : charité chrétienne... », *op.cit.*, p. 34.

¹³⁸⁸ Robert LACONTRE, « la fantastique campagne de désinformation autour de l'apartheid : voici les vérités qu'on nous cache », *Le Figaro-magazine*, 26 octobre 1985, p. 96-106.

¹³⁸⁹ *Ibid.*, p. 99.

« Il est vrai que tous les pasteurs des Eglises réformées qui manifestent devant les drapeaux rouges de l'URSS touchent beaucoup d'argent du Conseil œcuménique des Eglises, du Conseil mondial de la paix (sous la tutelle de Moscou), de l'ONU, de l'UNESCO (c'est nous qui payons)¹³⁹⁰ ».

L'implication et la lutte des Eglises contre les lois de l'apartheid, la théologie prophétique développée par les chrétiens reconnus pour leur engagement pour la justice sont donc condamnées, car considérées comme étant le pendant religieux d'un courant marxiste contaminant... Comme c'était déjà le cas dans l'article que le *Figaro-magazine* a consacré au CCFD dans le même numéro, c'est Desmond Tutu, le plus médiatique de ces chrétiens mobilisés, qui cristallise toutes les critiques, en étant présenté comme un dangereux émeutier :

« Prix Nobel de la paix, prix Nobel de la guerre ? Mgr Desmond Tutu appelle à la révolte, à la violence. « Je ne suis pas un pacifiste », clame-t-il. Il a traité Reagan plusieurs fois de « dictateur raciste »¹³⁹¹ ».

Or, Desmond Tutu ne s'est jamais prononcé en faveur d'actes violents, mais s'était « contenté » de craindre que, dans un avenir proche, les actes de violence soient les seuls moyens de contestation possibles face à la violence gouvernementale.

Si j'ai choisi de m'arrêter, certes un peu longuement, sur le traitement de la question sud-africaine dans le *Figaro-magazine*, c'est que ce regard très « conciliant » que le journal porte sur les « bienfaits » de l'apartheid peut, dans une certaine mesure, donner une part d'explication aux critiques qu'il va adressées au CCFD concernant sa mobilisation en Afrique du Sud (et en Namibie). En effet, comme le *Figaro-magazine* interprète les actions anti-apartheid sous le prisme politique et dénonce une infiltration du « péril rouge » dans tous les actes militants (qu'ils soient français ou sud-africains), il n'est pas étonnant que le journal dénonce la mobilisation du CCFD comme étant elle-même dénoncée comme étant d'inspiration marxiste. Dès lors, l'implication de personnalités chrétiennes comme celle de Desmond Tutu paraît, si elle est lue sous le prisme politique, comme étant la dangereuse illustration de cette dérive marxiste qui trouve son incarnation au sein d'une théologie, qu'elle soit qualifiée de théologie de libération (en Amérique latine), de théologie prophétique ou encore de théologie contextuelle selon l'appellation employée en Afrique du Sud.

Finalement, pour le *Figaro-magazine*, la question de l'apartheid devient secondaire alors qu'un péril plus dangereux menace l'Occident et la forteresse sud-africaine. Sans vouloir aucunement défendre de telles thèses, il me semble important de replacer une telle conception

¹³⁹⁰ *Ibid.*, p. 97.

¹³⁹¹ *Ibid.*

dans le contexte de guerre froide des années 80, à une époque où tous les événements géopolitiques se lisaient sous le prisme du conflit Est-Ouest...

Dans la campagne de diffamation qui s'abattit sur le CCFD à partir de 1985 et qui dura environ 2 ans, la mobilisation du CCFD sur la question sud-africaine ne fut pas celle qui cristallisa toutes les critiques et fut donc secondaire par rapport aux projets menés par le CCFD en Amérique latine et centrale. Cependant, cette polémique mit aussi l'accent sur la mobilisation du CCFD engagée menée auprès des populations opprimées sud-africaines et soutenant des projets touchant à la formation, à l'éducation et à la prise en considération des natures et des effets concrets de l'apartheid, qu'ils soient politiques, économiques et sociaux. La crise du CCFD entraîna un changement dans l'attitude de l'épiscopat qui trouva là l'occasion « *de remettre de l'ordre dans une maison soupçonnée de dérive, et de renforcer sa tutelle sur un organisme jugé turbulent*¹³⁹² ». En janvier 1986, ils annoncèrent leur désir de voir apporter des « *modifications dans le fonctionnement et les statuts du CCFD*¹³⁹³ ». Cette crise entraîna donc bien une reprise en main d'un mouvement dont la culture, largement héritée de l'Action catholique des années 50, était porteuse d'une forte vocation d'autonomie des laïcs au sein de l'Eglise.

Le CCFD fut le seul organisme de développement catholique en France à s'impliquer en Afrique du Sud durant l'apartheid. Dès le milieu des années 70 et donc assez précocement, le comité commença à établir des liens et à s'intéresser à l'apartheid. Concernant ces liens, il accueillit rapidement à son siège des personnalités chrétiennes incarnant une mobilisation des Eglises contre l'apartheid. L'une d'elles est Mgr Hurley qui deviendra un interlocuteur privilégié pour les groupes de chrétiens mobilisés autour de l'apartheid.

Nous avons pu constater que les écrits internes au CCFD traitant du système abordèrent précocement et abondamment les natures économiques, sociales et politiques de l'apartheid et surtout ses effets dramatiques sur la population noire. En ce sens, une intervention du CCFD est jugée comme étant tout à fait légitime et répond à l'esprit de l'encyclique *Populorum Progressio* qui stipule notamment que le développement doit concerner tout l'homme et tous les hommes... Dans sa description de l'apartheid, le CCFD s'est concentré sur le « grand apartheid » et sur le but ultime de celui-ci : la formation et l'indépendance des bantoustans.

Les fondements théologiques et religieux de l'apartheid sont finalement assez peu rappelés, que ce soient dans les articles ou dans les documents d'information. René Valette, président

¹³⁹² Denis PELLETIER, « 1985-1987 : une crise d'identité... », *op.cit.*, p. 97.

¹³⁹³ *Documentation catholique*, n°1910, 19 janvier 1986, p. 115.

du CCFD de 1988 à 1997, m'a confirmé rétrospectivement cette « carence » en expliquant que si ces fondements religieux n'ont pas été rappelés, c'est qu'ils étaient suffisamment connus... Mais il a précisé par la suite que cette (unique) présentation socio-économique de l'apartheid a pu susciter des incompréhensions de la part de certains donateurs qui pouvaient se poser des questions sur la légitimité d'un tel traitement de la part d'un organisme catholique. Selon René Valette, le fait que le CCFD se soit « focalisé » sur de telles notions a donc pu, dans une certaine mesure, entraîner la remise en cause de la nature des actions du CCFD à partir du milieu des années 80...

Dans son engagement vis-à-vis de l'Afrique du Sud, le CCFD adopta l'approche tiers-mondiste dont le combat se formulait contre le mode de développement capitaliste « *accusé d'accroître par le jeu du marché et de la domination les disparités économiques internationales et de détruire de l'intérieur les sociétés du tiers-monde* ». En effet, comme nous avons pu le voir à de multiples reprises, c'est bien la dénonciation du système d'apartheid perçu comme permettant l'exploitation d'une main-d'œuvre noire par une minorité blanche qui domina dans le discours du CCFD.

Pourtant, le traitement de la question sud-africaine par le CCFD est l'illustration de la « ligne de conduite » générale du Comité en matière de projets de développement. Dans le soutien qu'il apporta à des projets sud-africains, le CCFD ne pouvait s'empêcher de traiter de la question sous ses aspects sociaux (éducation, formation, soutien aux comités de population dans les townships...) ou économiques (main d'œuvre migrante, exploitation des populations, question des salaires, syndicats...). S'impliquant dans des projets initiés par l'Eglise catholique sud-africaine, au sein de groupes d'action catholique (JOC...) qui agissaient auprès de communautés de locales, le CCFD privilégia ainsi les programmes visant à l'éducation et à la formation, dans un pays qui refusait de tels droits à la majorité de sa population...

Dans des documents internes du CCFD, le terme de « conscientisation », concept tellement remis en question dans le *Figaro-magazine*, apparaît à de multiples reprises. Faut-il cependant le comprendre comme révélateur d'une participation du CCFD à l'édification d'un projet marxiste ? Sans doute pas. Une chose cependant est réelle : le CCFD fut sensible au message de la théologie de la libération qui s'élabora en Amérique latine dans les années 60. Comme me l'a dit René Valette, le Comité a été sensibilisé aux concepts de « libération », de « conscientisation » tels qu'ils ont été exprimés par Paulo Freire¹³⁹⁴. Réfléchissant à la mise

¹³⁹⁴ Paulo FREIRE, *La pédagogie des opprimés*, Paris, F.Maspero, 1980. Dès le début des années 80, une part de l'aide du CCFD passait par l'intermédiaire de l'INODEP (institut œcuménique pour le développement des peuples) créé par Paulo Freire dont l'objectif était la prise en charge à la base, par les populations concernées,

en place d'une pédagogie pour les opprimés dans les années 60 au Brésil et au Chili, celui-ci a mis en évidence le fait que l'acte pédagogique doit partir de la réalité de « l'éduqué » et que la formation doit le mener à une analyse et un engagement personnel. Paolo Freire prône donc une participation active de l'opprimé et un changement radical dans l'attitude de l'opresseur qui devra apprendre lui aussi de l'opprimé et tenir compte de ses connaissances et de sa vision du monde.

Les concepts de « conscientisation » et de « libération » ont pu être développés sans arrière-pensée au sein du CCFD. Plus que cela, l'idée d'une Eglise qui se positionne du côté des opprimés et l'idée d'une « option préférentielle pour les pauvres » sont considérées comme étant un devoir pour une Eglise qui veut œuvrer pour le développement et qui se réfère au message de Vatican II ou de l'Encyclique *Populorum Progressio*.

De plus, pour ceux du CCFD qui accueillirent favorablement les messages prophétiques des chrétiens sud-africains mobilisés contre l'apartheid, ces termes ne pouvaient être que « familiers » puisque très présents dans cette théologie prophétique sud-africaine¹³⁹⁵.

Le CCFD a toujours su qu'une telle ligne de conduite pouvait susciter des réactions et des critiques. Ses présidents œuvrèrent cependant pour qu'un tel engagement demeure, pour que le CCFD reste l'incarnation d'une « Eglise du risque » (René Valette)¹³⁹⁶. La campagne contre le CCFD coïncida avec l'apogée de la crise tiers-mondiste et interpella une génération de militants issus de l'Action catholique des années 50, remettant en cause la tradition d'engagement politique et social qui existait jusqu'alors. Elle entraîna également des questionnements autour des formes d'apostolat au sein d'un monde sécularisé, démontrant une crise d'identité du militant.

La mobilisation du CCFD concernant la question sud-africaine suscita ainsi la reconnaissance de la Conférence des évêques d'Afrique du Sud qui s'exprima par la voix de son président, Mgr Napier, successeur de Mgr Hurley à la fois comme archevêque de Durban et président de la Conférence épiscopale :

d'opérations de développement et de formation. Mais en Amérique latine en particulier, l'INODEP avait été lié, dès son origine, au mouvement chrétien des « communautés de base » qui était le lieu d'élaboration privilégié des théologies de la libération. Voir Denis PELLETIER, « 1985-1987 : une crise d'identité... », *op.cit.*, p. 92.

¹³⁹⁵ Voir notamment Albert NOLAN, *Jésus avant le christianisme*, Paris, les éditions de l'Atelier, coll « foi vivante », 1995 (1^{ère} édition, 1979), 187 p.

¹³⁹⁶ En mars 1988, le cardinal Decourtray, alors président de la Conférence des évêques de France réaffirme son soutien au CCFD et rend hommage au travail de l'organisme de la façon suivante : « *Je tiens à exprimer ma reconnaissance et à redire mon soutien au CCFD pour son irremplaçable contribution au combat que mène l'Eglise contre la faim et pour le développement dans l'esprit des encycliques Populorum Progressio et Sollicitudo Rei Socialis [...]. Je souhaite que le CCFD continue à informer l'opinion publique de la manière la plus objective et la plus complète possible. Ce sera sa meilleure réponse aux critiques* », in « Communiqué du cardinal Decourtray, président de la conférence des évêques de France au sujet du CCFD », *SNOP*, n°706, 23 mars 1988.

« Nous savons parfaitement qu'en nous aidant, vous avez eu à en payer le prix pour promouvoir un développement intégral, la justice et la paix, non seulement en Afrique du Sud, mais partout ailleurs dans le monde¹³⁹⁷ ».

Il semble donc que les échos de la polémique qui ébranla le CCFD parvinrent jusqu'en Afrique du Sud...

Pour conclure, l'implication du CCFD par rapport à l'Afrique du Sud à l'époque de l'apartheid s'axa autour de volontés majeures : informer les Français des réalités socio-économiques d'un système discriminatoire, et soutenir à la base des populations en leur offrant les moyens de leur libération...

Selon les propres dires des membres et militants et membres du CCFD, l'impact de la mobilisation du CCFD concernant l'apartheid, bien que militante et percutante, fut relativement réduit et suscita assez peu de réactions chez ses donateurs, et encore moins sur l'ensemble des catholiques français... Cette constatation ne fait finalement que renforcer ce qui a déjà été pu mis en évidence : la question sud-africaine mobilisa des cercles restreints de chrétiens qui représentèrent une certaine frange de leur confession, celle qui considère que la question sociale est essentielle et que c'est vis-à-vis des opprimés que l'Eglise doit se positionner dans une démarche évangélique. Dans son engagement, la voie de la « simple » participation à un combat en vue d'un monde plus juste l'emporta sur la logique d'action caritative de type missionnaire. Cette démarche s'est particulièrement exprimée au sein du CCFD du côté catholique et aussi dans un organisme comme la Cimade du côté réformé.

2 Une mobilisation au sein du protestantisme : la Cimade

Alors que le CCFD est le principal organisme de développement catholique au sein duquel s'élabore une réflexion et une action autour de la question sud-africaine, la Cimade est en quelque sorte son « pendant » dans le milieu réformé. Historiquement, l'objectif de la Cimade, lancée par la protestante Madeleine Barrot et la théologienne Suzanne de Dietrich, était de venir en aide, à partir de 1939, aux populations françaises évacuées vers le Sud à cause de leur proximité avec la ligne Maginot¹³⁹⁸. La solidarité évangélique de l'organisme

¹³⁹⁷ « Hommage de Mgr Napier au CCFD », *La Documentation catholique*, n°2003, 1^{er} avril 1990, col 376-377.

¹³⁹⁸ Au début de la guerre, l'action du CIM (Comité inter-mouvements, première dénomination de la Cimade), émanait de plusieurs mouvements de femmes et de jeunes protestants, notamment la FACE (Fédération des Associations chrétiennes d'étudiants), les UCJ (Union chrétienne de jeunes) et l'EU (Fédération des éclaireurs et

s'exprima ainsi au sein des camps de réfugiés dans le Sud (Gurs, Rivesaltes...) et aida ensuite au passage d'enfants juifs vers la Suisse... Après la guerre, la Cimade travaille pour la réconciliation entre populations françaises et allemandes, la reconstruction, l'accueil des réfugiés et des migrants. Elle débute également un soutien en direction des pays du Sud, venant en aide à des réfugiés fuyant des situations de répression ou de guerre¹³⁹⁹. Dans cette optique, une implication de la Cimade vis-à-vis des populations opprimées d'Afrique du Sud trouve tout son sens. A partir des années 70, la Cimade devient ainsi un « maillon » important de la mobilisation chrétienne, révélant une réelle fédération de l'action au sein de la famille réformée, plusieurs actions étant menées en lien étroit avec le DEFAP et la FPF. Nous nous pencherons donc sur cette mobilisation, s'incarnant lors de campagnes et d'actions en France, mais aussi par la mise en place de projets et de programmes venant en aide aux populations réfugiées et opprimées, particulièrement en Namibie.

2-1 Août 1973 : la Cimade consacre un dossier à l'Afrique du Sud

[Août 1973 : la Cimade consacre un dossier à l'Afrique du Sud¹⁴⁰⁰]

Le 20 juin 1973, la cour suprême de Pretoria condamne, en vertu de la loi contre le terrorisme (*Terrorism Act*), 4 syndicalistes sud-africains et 2 étrangers blancs (un Irlandais et un Australien) à des peines de prison allant de 5 à 15 ans. Ce procès a rappelé à l'opinion internationale la répression que connaît alors ce pays.

Dans la première partie de ce dossier, la Cimade tient à informer de l'aggravation de la situation et justifie la publication d'un tel dossier :

« Tout un appareil de lois, les méthodes d'interrogation, le traitement des prisonniers, des suspects et même des témoins ont transformé l'Afrique du Sud en un véritable Etat policier fasciste [...].

Participant au soutien de projets de « développement » dans le cadre du « Programme de lutte contre le racisme » du Conseil œcuménique des Eglises, la Cimade, en commençant la publication de ce

éclairées unionistes). En avril 1940, le CIM devint la CIMADE (Comité inter-mouvements auprès des évacués).

¹³⁹⁹ En 1955, la Cimade vint en aide aux réfugiés d'Indochine dans plusieurs camps français (Noyant...). Pendant la guerre d'Algérie, la Cimade s'implanta dans le pays et dénonça les conditions de vie dans les camps de regroupement imposés par l'armée française. Elle aida à l'installation des pieds-noirs et des harkis. Aujourd'hui, le champ d'action de la Cimade est celui de l'aide aux migrants et réfugiés. Elle vient ainsi en aide aux demandeurs d'asile dans leurs démarches, participe à l'intégration des étrangers en France. Elle place ainsi au cœur de ses préoccupations le respect et la dignité de la personne étrangère fuyant une situation de crise et de misère.

¹⁴⁰⁰ Le dossier est reproduit dans le volume des annexes.

« *spécial Afrique du Sud* » entend contribuer à l'information de ses amis sur un des plus douloureux et plus explosifs problèmes actuels ¹⁴⁰¹».

L'Afrique du Sud « *état prison* » (titre de la première partie du dossier) et le régime de Pretoria incarnant un « *état policier fasciste* », de telles expressions témoignent de la condamnation radicale qui s'incarne déjà au sein de la Cimade. Dans sa volonté d'informer, l'organisme tient à parler « *des souffrances de tout un peuple de la lutte longue et difficile de quelques-uns*¹⁴⁰² » mais pointe aussi le doigt sur l'attitude passive de la plupart des observateurs :

« *Le soutien économique, militaire que notre gouvernement accorde au régime Vorster, le silence de la grande presse, la quasi inactivité des partis politiques et des églises sont autant de raisons pour nous inciter à informer* ¹⁴⁰³».

Les membres de la Cimade se sentent donc profondément impliqués par la situation en Afrique du Sud mais surtout par les liens qui unissent le régime de Pretoria à la France. Comme nous l'avons déjà vu, ces liens « honteux » ne cesseront d'être dénoncés par les réformés français mobilisés autour de la question de l'apartheid.

La deuxième partie du dossier (pp 3-5) est consacrée à l'emprisonnement de Nelson Mandela : on peut y lire une courte biographie jusqu'au procès de Rivonia. Y sont rapportés sa lutte, ses idéaux. Son exemple est ainsi considéré « *comme un drapeau d'inspiration à la tête de ceux qui continuent la marche*¹⁴⁰⁴ ».

Dans un tel contexte de répression, c'est toute une partie du dossier (pp 6-9) qui est ensuite consacrée au *Terrorism Act*, loi de 1967 sur la répression du terrorisme qui permet d'interdire et de sanctionner toute activité, même non politique, susceptible de remettre en cause l'ordre établi. Les rédacteurs rappellent qu'en 1969, l'Assemblée générale des Nations-Unies condamnait le régime sud-africain pour son refus d'abolir ces lois « *et de se conformer aux résolutions de l'Assemblée générale et du Conseil de sécurité demandant qu'il soit mis fin à l'oppression et à la persécution de toutes les personnes qui s'opposent à la politique d'apartheid* ». Sont donnés ensuite les exemples de plusieurs victimes de cette loi : les nombreux procès pour atteinte à la sécurité de l'état, les cas de torture et de « suicides » au sein des prisons ou des locaux de police. Le dossier présente assez clairement ces suicides comme des crimes perpétrés par la police...

¹⁴⁰¹ « Spécial Afrique du Sud », août 1973, p. 2.

¹⁴⁰² *Ibid.*

¹⁴⁰³ *Ibid.*

¹⁴⁰⁴ *Ibid.*

Une dernière partie (pp 10-12) rapporte quelques nouvelles venant d’Afrique du Sud : on y lit par exemple que le premier ministre Vorster, en visite en France « *a été particulièrement impressionné par le système français* » (p 10) ou encore que le ministre de la Défense a rencontré à Paris avec M. Robert Galley et les représentants des forces armées françaises. Etait présent au dîner le Général Hugues de L’Estoile , responsable pour l’exportation des armements français... Ces informations, données sans commentaires, auront, comme l’espèrent sans doute les rédacteurs du dossier, l’effet de susciter interrogations et peut-être réactions chez les lecteurs...

Ce dossier, par la précocité de sa parution témoigne de la volonté réelle de la Cimade d’informer des réalités du système d’apartheid à surtout des effets de la répression sur la population noire et sur tous ceux qui expriment une contestation au régime. Il informe aussi des liens économiques qui unissent la France et l’Afrique du Sud, liens qui seront critiqués d’une manière récurrente jusqu’à la fin des années 80, que ce soit au sein de la Cimade ou des autres groupes de chrétiens mobilisés autour de la question sud-africaine.

2-2 Une mobilisation lors de la campagne anti-Outspan

Comme nous l’avons déjà vu dans la partie consacrée aux mobilisations au sein du DEFAP¹⁴⁰⁵, l’émergence d’une action au sein de différents groupes réformés apparaît au moment de la campagne anti-Outspan débutant en 1975. L’événement marque ainsi le point de départ d’une action fédératrice au sein d’un mouvement plus vaste regroupé sous le sigle CAO (Campagne anti-Outspan) qui deviendra le Mouvement anti-apartheid (MAA)..

En juillet 1975, un numéro de l’organe de presse de la Cimade *Cimade informations*, est consacré à l’Afrique du Sud¹⁴⁰⁶. Par un bandeau traversant le coin gauche de la page de couverture et mentionnant « *Non aux oranges outspan* », la Cimade témoigne d’une manière visible de son implication. Sous le titre « *Pourquoi ce dossier ?* », Marcel Henriot du service Information, rend compte des objectifs d’une telle mobilisation et donne des informations sur l’ampleur d’une telle campagne :

« *A la demande des mouvements de libération d’Afrique du Sud, en liaison avec le COE et son Programme de Lutte contre le Racisme, en collaboration avec des groupes hollandais et allemands, la CIMADE participe avec 14 organisations françaises et africaines à une campagne de boycott des oranges Outspan en provenance d’Afrique du Sud. Par cette campagne anti-Outspan, nous voulons*

¹⁴⁰⁵ Voir précédemment.

¹⁴⁰⁶ « Afrique du Sud : l’empire de l’apartheid, l’illusion de la détente, les fruits du racisme », *Cimade informations*, juillet 1975, 31p. Le dossier est reproduit dans le volume des annexes.

contribuer à rompre le silence dont le pouvoir et la quasi totalité des médias en France entourent l'oppression de 18 millions de Noirs, Métis et Asiatiques par le régime de M.Vorster [...]. L'objectif de la campagne est d'informer vendeurs et acheteurs éventuels des conditions dans lesquelles ces fruits sont produits. Prenant appui sur le boycott des produits Outspan, il s'agit de faire connaître et de dénoncer : le régime d'apartheid, le véritable enjeu de la soi-disant détente lancée par Pretoria, la répression en cours, le soutien financier, économique, militaire et diplomatique que le gouvernement français ne cesse d'apporter au pouvoir raciste d'Afrique du Sud [...]. Depuis de nombreuses années, la CIMADE participe au soutien des mouvements de libération et à la lutte contre le racisme. Vous avez, chers amis lecteurs, l'occasion cet été de manifester avec nous votre refus de l'apartheid et du racisme en participant à la campagne anti-Outspan¹⁴⁰⁷ ».

Une telle présentation, si elle informe le lecteur des raisons de la participation de la Cimade à la campagne de boycott, nous permet aussi de comprendre que la Cimade suit fidèlement la « ligne de conduite » proposée par le COE et son Programme de Lutte contre le Racisme créé en 1969, qui vient financièrement en aide à plusieurs mouvements de libération d'Afrique australe notamment. Il peut ainsi paraître étonnant aujourd'hui de voir aussi nettement et limpide le soutien de la Cimade à ces mouvements de résistance sans que cela ne semble entraîner une quelconque polémique sur la légitimité d'un Comité confessionnel à se positionner de la sorte. On peut ainsi penser qu'auparavant, la Cimade avait déjà effectué un travail d'information autour du contenu du Programme de Lutte contre le Racisme du COE.

Comment pour la plupart des dossiers constitués par le DEFAP, celui de la Cimade est, dans sa plus grande partie, composé d'articles empruntés à des sources diverses. Concernant la première partie du dossier (pp 1-6) présentant le pays et le système d'apartheid, les deux sources principales utilisées sont indiquées en première page. Il s'agit du dossier « Apartheid » composé par le groupe de travail sur le racisme de la FPF en 1974¹⁴⁰⁸ et du dossier « L'apartheid et la France », publication à l'origine assez « floue » puisqu'il est seulement indiqué qu'elle émane de l'African National Congress¹⁴⁰⁹. Ce dossier de la Cimade est ainsi un travail de « seconde main », un « collage » de plusieurs articles réunis par thèmes, ponctué de courts articles qui doivent émaner des rédacteurs du dossier. Il a, d'après moi, le

¹⁴⁰⁷ *Ibid*, p. 1.

¹⁴⁰⁸ « Apartheid, dossier n°1 » (1974), *op.cit.*

¹⁴⁰⁹ J'ai pu retrouver cette brochure dans les archives du DEFAP. Datée de 1973, elle retrace les relations existant entre la France et l'Afrique du Sud entre 1958 et 1973. Le document s'articule autour de trois parties : l'apartheid ; la lutte du peuple sud-africain (histoire de l'ANC) ; la France et l'Afrique du Sud (relations commerciales, vente de matériel militaire, liens diplomatiques...).

défaut de ne pas montrer de manière claire les provenances des différentes sources, d'autant plus que ces dernières peuvent être françaises ou sud-africaines (émanant de l'ANC).

Il n'est donc pas étonnant de constater que le dossier reprend les thèmes déjà abordés dans les travaux du Défap et de la commission CSEI. La Cimade reprend ainsi les articles du dossier de la CSEI (1974) sans les transformer : présentation géographique et historique du pays, ressources naturelles, économie, description du système d'apartheid avec une grande partie consacrée aux bantoustans. Là encore, ce sont les effets économiques du système qui sont mis en évidence !

« **En théorie** : développement « parallèle » et séparé de nations différentes au sein d'une même république.

« **En pratique** : il s'agit là d'une idéologie justificatrice qui masque le fait de l'intégration des différents groupes raciaux au sein d'un même système économique où les uns occupent une position dominante et les autres une position subordonnée¹⁴¹⁰ ».

Le propos va même plus loin, comparant la situation à celle visible dans une autre région du monde :

« L'Afrique du Sud offre l'aspect d'une société coloniale avec cette différence que, comme en Israël, la puissance coloniale est implantée sur le sol du peuple colonisé¹⁴¹¹ ».

Le sort du peuple sud-africain est donc rapproché de celui du peuple palestinien qui lui aussi, vit une occupation jugée comme une force d'occupation de nature coloniale et donc illégitime. Il est d'après moi gênant que la source d'une telle affirmation, très virulente, n'apparaisse pas clairement dans le dossier. En effet, la provenance de l'article (c'est à dire l'ANC) figure de manière très peu lisible en fin de page... Ce problème, certes d'ordre purement formel, peut cependant témoigner, soit de la volonté de faire siens les propos et les combats de l'ANC, soit être la manifestation d'un manque de rigueur lors de la composition du dossier... Lorsque sera abordée la question de la lutte armée, la provenance des propos impliquera moins de doute puisque c'est le « nous » de l'ANC qui est utilisé lorsqu'il s'agit d'évoquer la création de « *notre armée de libération, Umkhonto We Sizwe* » (p 5) après l'échec des luttes non-violentes et le massacre de Sharpeville.

Concernant les relations commerciales et économiques existant entre la France et l'Afrique du Sud, la Cimade reprend là aussi les travaux de la CSEI. Seule la forme change : en effet, la Cimade choisit de mettre en exergue des phrases « choc » et des photos afin de susciter

¹⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 3.

¹⁴¹¹ *Ibid.*, p. 4.

l'intérêt du lecteur. Ainsi, dans la partie consacrée aux relations entre la République sud-africaine et les autres nations, la Cimade reproduit la photo d'un char d'assaut surmontée de la phrase « *la France est le premier fournisseur d'armes de l'Afrique du Sud*¹⁴¹² ». En dessous de la photo, une courte mention renseigne sur la provenance du char d'assaut : « *Société des forges et ateliers du Creusot* ».

La deuxième partie du dossier est consacrée à « *l'évolution de la situation en Afrique australe* » (pp 7-24). Là encore, il s'agit d'une reprise d'un document d'information émanant du Programme de Lutte contre le Racisme du COE, soumis à la commission réunie du 2 au 6 mars 1975. Il s'agit surtout de faire un tableau de la situation politique du pays et particulièrement de la formation des bantoustans, illustration ultime de la volonté de suprématie des Blancs :

« Le plan de décentralisation, qu'il serait plus exact de qualifier de « néo-colonialisme » est destiné à maintenir un réservoir fluctuant de main d'œuvre, capable de répondre aux besoins changeants des mines et de l'industrie, tout en éloignant du territoire national l'élément politique et social le plus instable : la main d'œuvre exploitée¹⁴¹³ ».

C'est bien la nature économique et capitaliste du système du « grand apartheid » qui est violemment dénoncée, système global d'exploitation de la majorité de la population. Il est intéressant de constater que l'exposé traite en longueur des effets économiques de ce processus mais n'aborde pas les conséquences politiques qui sont pourtant majeures puisque le processus devra aboutir à l'indépendance des bantoustans et donc à la formation d'une Afrique du Sud exclusivement blanche. Si les rédacteurs du document présentent bien la volonté de former un pays blanc, l'analyse du processus se fait encore une fois sous le spectre économique :

« Ce que les dirigeants de l'Afrique du Sud blanche désirent voir en consultant leur carte, ce ne sont pas tant de minuscules îlots blancs dans une mer noire, mais un centre industriel prospère (et blanc pour une grande part) qui ne soit pas entouré d'armées menaçantes, mais de marchés ouverts, de travailleurs disponibles et de débouchés intéressants pour les investissements¹⁴¹⁴ ».

Du point de vue de la politique extérieure, les observateurs du COE craignent de voir s'exprimer et se développer un certain soutien des puissances occidentales au régime de Pretoria, notamment lorsqu'il s'agit de voter une résolution aux Nations-Unies (en référence notamment au triple veto d'octobre 1974 des puissances américaines, britanniques et

¹⁴¹² *Ibid.*, p. 6.

¹⁴¹³ *Ibid.*, p. 9.

¹⁴¹⁴ *Ibid.*, p18.

françaises concernant l'exclusion de l'Afrique du Sud des Nations-Unies). Les relations commerciales franco-sud-africaines sont une nouvelle fois dénoncées :

« La France continue à jouer le rôle de principal fournisseur du gouvernement Vorster en matériel militaire. Et grâce à la collaboration de l'industrie française, l'Afrique du Sud est maintenant en mesure de fabriquer la plupart de ses tanks, de son artillerie lourde et de ses avions. Il ne fait pas de doute non plus que l'Afrique du Sud est aujourd'hui capable de produire et d'utiliser des armes atomiques¹⁴¹⁵ ».

Le propos de cette partie est bien de dénoncer un système qui, malgré quelques réformes « de façade » concernant certains aspects du « petty apartheid », conserve et renforce même ses fondements structurels, notamment par le processus de formation et d'évolution des bantoustans. Le ton se veut donc alarmiste puisque l'accent est mis sur la répression gouvernementale (hausse du nombre d'emprisonnements, record mondial pour les condamnations à mort...). Face à cette situation, les mouvements de libération s'organisent, autant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays. La conclusion du pays ne laisse ainsi aucun doute sur l'attitude à adopter concernant l'expression de la résistance :

« Le rôle vital que joueront les mouvements de libération constitue un élément clé de cette lutte de plus en plus acharnée. Le soutien international aux mouvements de libération doit plus que jamais être accru¹⁴¹⁶ ».

Rappelons que la deuxième partie de ce dossier est une reprise d'un document émanant du Programme de Lutte contre le Racisme du COE. Le texte est livré « brut », sans aucun commentaire ni précision. Comme cela fut déjà le cas dans la plupart des dossiers constitués par le DEFAP, le choix des chrétiens français de reproduire des textes du COE (et particulièrement ceux émanant du PLR) qui traitent du soutien concret (financier) aux mouvements de libération, révèle sans aucun doute une adhésion de ces Français à un tel message. Une interrogation demeure cependant : on peut légitimement se demander quelle fut la réception de tels articles chez les lecteurs, particulièrement chez ceux les moins informés de la situation en Afrique du Sud ou ne connaissant pas la nature de la mobilisation qui s'exprime au sein du COE.

La troisième partie (pp 26-31) est consacrée à la campagne anti-outspan sous le titre « *Oranges Outspan : les fruits du racisme* » ; Là encore, le texte émane d'une source extérieure. Il s'agit ici d'un dossier de M. Esau du Plessis (août 1972) et de notes et

¹⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

documents du groupe contre l'apartheid de l'ONU (1973-1974). Le but est de justifier la pratique du boycott des oranges Outspan à un moment (été 1972) où la compagnie sud-africaine débute une campagne publicitaire de grande ampleur en Europe et en France, le pays étant le deuxième importateur d'agrumes derrière la Grande-Bretagne. Il s'agit de démontrer que la plus grande partie de la production d'agrumes est destinée à l'exportation puisque le marché intérieur est réduit, la majeure partie de la population vivant en majorité en dessous du minimum vital et n'ont donc pas accès à ces produits « de luxe ». En fait, l'exportation massive des agrumes depuis l'Afrique du Sud donne l'occasion au rédacteur de parler de l'exploitation dont sont victimes les travailleurs noirs, particulièrement dans le domaine agricole. En effet, sous le titre « *des esclaves pour la terre* » (p 28), il est mis en évidence le fait que les travailleurs agricoles sont les plus mal payés de tous les travailleurs noirs, sont mal logés et travaillent dans des conditions intenable et peuvent même être victimes de sévices. Le travailleur se trouve dans un état de dépendance totale vis-à-vis de son employeur, son salaire l'empêchant de vivre dans des conditions de vie décentes. Ces conditions de vie (hébergement vétustes, manque de nourriture et d'eau...) sont décrites et ne peuvent que susciter une réaction écœurée chez le lecteur.

En dernière page du dossier, le lecteur peut acquérir différents « produits » proposés par la campagne anti-Outspan : tracts, dossier d'information et poster, le plus diffusé et connu étant celui représentant une tête d'homme noir pressée par une main blanche sur un presse-orange... Les demandes sont à adresser à la Campagne anti-Outspan (CAO) dont le siège est au 46, rue de Vaugirard (Paris, 6^{ème} arrondissement), signe de la participation active de la Cimade à la campagne.

Il est évident que ce dossier composé par la Cimade en juillet 1975 n'a pas comme seule fonction d'informer. Son objectif revêt un caractère beaucoup plus militant, visant à une plus grande mobilisation des Français contre le régime de Pretoria. Si la campagne de boycott contre les agrumes Outspan est une occasion pour manifester son accord, la Cimade, en reproduisant des textes de l'ANC ou du COE (par le Programme de Lutte contre le Racisme) cherche à susciter des réactions en informant avec précision des effets économiques de l'apartheid et de la « complicité » de la France qui maintient des relations économiques avec le régime de Pretoria. Concernant les textes émanant de l'ANC, ils ont la particularité d'émaner de Sud-Africains eux-mêmes opprimés et qui sont eux-mêmes impliqués dans la lutte contre le régime. Une grande partie du dossier n'est donc pas composée d'écrits « distanciés », c'est à dire d'observateurs étrangers donc moins impliqués. En reproduisant

ces textes, la Cimade veut sans doute donner la parole aux premiers concernés et donc ne pas se positionner, en tant que chrétiens français mobilisés, comme des observateurs qui seraient susceptibles de porter un jugement sur une situation qu'ils ne vivent pas. Un problème formel demeure puisque souvent, la source des textes reproduits n'apparaît pas clairement... on peut cependant penser que les lecteurs du dossier étaient déjà familiarisés avec la situation sud-africaine et connaissaient la mobilisation qui était en train d'émerger au sein de la CAO.

Concernant la reproduction des textes émanant du COE, elle reflète encore une fois sans doute l'adhésion de la Cimade au PLR et donc au financement apporté aux mouvements de libération d'Afrique australe. Mais encore une fois, ce texte ne pouvait être « lisible » que par des chrétiens « informés » de la mobilisation des Eglises à ce sujet.

Ce dossier de la Cimade est donc composé de la même manière que ceux composés par le Défap dans les années 70 : reprises de textes sans commentaires ni explications à visée « pédagogique ». Les travaux de la CSEI servent ici de base à une partie du dossier.

Ces emprunts et les nombreux points communs, tant sur la forme que sur le fond, entre les travaux de ces différents groupes mobilisés révèlent que la prise de conscience concernant l'Afrique du Sud est profondément fédératrice et regroupe donc des réformés qui n'agissent pas au sein d'un seul groupe cloisonné.

A la fin des années 70, la Cimade participera d'ailleurs au groupe œcuménique composé du groupe contre le racisme de la CSEI, la commission Justice et Paix, et le CCFD et au sein duquel s'élaborera une réelle réflexion et une mobilisation autour de la question sud-africaine tout au long des années 80.

Enfin, il est important de noter que ce dossier au ton souvent alarmiste paraît pratiquement un an avant que n'éclatent les émeutes de Soweto. Pour les membres du groupe contre le racisme de la CSEI (qui édite son dossier en 1974) comme pour ceux de la Cimade, la prise de conscience a donc été précoce, bien avant que la question sud-africaine n'apparaisse dans tout son drame sur le devant de la scène médiatique internationale.

2-3 Silences relatifs autour des fondements religieux de l'apartheid

Si l'apartheid est naturellement perçu comme un système portant atteinte aux libertés fondamentales des Noirs sud-africains, il est important de noter que les fondements religieux de l'apartheid ne sont pratiquement pas rappelés, que ce soit au sein des articles de *Cimade*

informations ou au moment de mobilisations pour des campagnes d'actions et de boycotts. A quelques occasions, cependant, la Cimade va faire référence au « christianisme d'état » qui donne une justification au système d'apartheid. C'est par exemple le cas en octobre 1977, date à laquelle la Cimade réagit explicitement à la « théologie d'Etat » qui sert de base au système. Cette référence apparaît dans une lettre que la Cimade adresse au Premier ministre Vorster à la suite de la mort de Steve Biko :

« Nous sommes indignés du fait du fait que vous osez encore vous réclamer du « christianisme » pour réduire les 18 millions de Noirs, de Métis et d'Asiates en esclaves dans leur propre pays. Votre « christianisme » n'a rien à voir avec l'Evangile du Christ qui ne fait acception de personne¹⁴¹⁷ ».

Un peu plus de 10 ans plus tard, la Cimade, dans un court document (sans doute à diffusion interne) consacré à la situation de l'Afrique du Sud en 1988, s'arrête plus longuement sur l'identité religieuse des Afrikaners. Le contexte est particulier puisque l'année 1988 est celle de la commémoration (tricentenaire) de l'arrivée des Huguenots français dans le pays :

« Une population exclue, persécutée, victime de la discrimination religieuses, quittait clandestinement son pays, la France, et rejoignait les quelques centaines de Hollandais et d'Allemands qui avaient déjà trouvé, une vingtaine d'années auparavant, dans la région du Cap, une terre d'accueil. De quel héritage sont-ils détenteurs les Afrikaners d'aujourd'hui ? Qu'ont-ils fait de cette terre d'Afrique du Sud ? Comment sont-ils arrivés à se forger une conscience de peuple « élu » de Dieu, dont la liberté passe par le mépris du « non-blanc » ?¹⁴¹⁸».

La commémoration du tricentenaire de l'arrivée des Huguenots sert donc de prétexte pour se questionner (rapidement) sur la mentalité afrikaner et surtout sur les circonstances qui ont amené ces Huguenots à quitter l'Europe. Tous les réformés européens partis au XVII^{ème} d'Europe du Nord ont bien fui les persécutions dont ils étaient les victimes. Si le rédacteur de ce document se « contente » de poser des questions, ne porte pas de jugements moralisateurs ni ne donne d'informations précises concernant le calvinisme qui fut le leur à leur arrivée dans le pays, cette mention démontre que du statut de « réfugiés » en fuite, les migrants devinrent progressivement dominateurs et les porteurs d'un calvinisme falsifié, développant une mentalité de peuple élu, légitimant ainsi en partie la mise en place progressive de mesures ségrégationnistes. La forme interrogative adoptée permet également d'éviter des jugements tranchés sur les fondements calvinistes de l'apartheid. Ce court passage permet également de

¹⁴¹⁷ « Après la mort du leader noir sud-africain Steve Biko », *Le christianisme au XX^{ème} siècle*, n°38, 10 octobre 1977, p. 7.

¹⁴¹⁸ « Afrique du Sud, l'état d'urgence reconduit », 1988, 1 p.

constater que la Cimade reste sensible, aux sorts des réfugiés et des victimes de répression, quelle que soit l'époque, quelle que soit leur identité.

Les fondements spirituels et religieux de l'apartheid sont donc rappelés souvent rapidement et sans beaucoup de détails. Un tel silence ne relève pas, je pense, d'un quelconque malaise ou d'une honte qui pourraient s'exprimer chez les réformés français. Je pense plutôt que les membres de la Cimade n'estiment pas comme essentiel de rappeler un tel fait et préfèrent se concentrer sur les effets réels du système sur les populations et proposer des actions pour leur venir en aide.

2-4 Un double intérêt : la Namibie et l'apartheid en Afrique du Sud

Un survol des articles traitant de l'Afrique du Sud dans la revue de la Cimade, *Cimade information*, permet d'avoir un aperçu des thèmes qui vont être privilégiés par le Comité. En effet, la Cimade, dans les années 80, va souvent porter son regard sur la région de l'Afrique australe mais pas forcément uniquement sur la situation interne en Afrique du Sud. La situation en Namibie va donc faire l'objet de plusieurs articles. La Cimade s'inquiète ainsi de l'occupation illégitime du pays par l'Afrique du Sud.

En janvier-février 1983, une grande partie de *Cimade informations* est consacrée aux deux thèmes de l'apartheid et de la Namibie¹⁴¹⁹. La couverture en elle-même traduit bien ce double intérêt et peut induire une certaine confusion : le titre du dossier « *Namibie : la recherche de la liberté* » figure à côté d'une affiche montrant un enfant noir derrière des barreaux avec la mention « Apartheid no ». La lecture du sommaire met également en évidence ce double traitement. Le dossier est bien consacré à la Namibie mais les sous-titres montrent bien que l'apartheid et l'Afrique du Sud seront abordés. Ces thèmes sont :

- A la recherche de la liberté (p 4)
- Les femmes d'Afrique australe et l'apartheid (p 6)
- Les Eglises en Namibie (p 14)
- Deux lettres de responsables d'Eglises (p 20)
- Le Conseil œcuménique et la Namibie (p 22)
- La Cimade et l'apartheid (p 25)

¹⁴¹⁹ « Namibie, la recherche de la liberté », *Cimade information*, n°1-2, janvier-février 1983, 39p.

Dans l'introduction du dossier, Marcel Henriet fait une présentation de la situation en Afrique du Sud en insistant sur le maintien du système d'apartheid qui bafoue les libertés fondamentales de l'homme. L'accent est donc mis sur la nature fondamentale du système :

« Ce régime continue d'institutionnaliser le racisme et de nier, par son existence même, le principe le plus fondamental sur lequel reposent les droits de l'homme : celui de l'unité de l'espèce humaine et de l'égalité de tous les êtres humains¹⁴²⁰ ».

Il est intéressant de remarquer que les fondements anti-démocratiques de l'apartheid, et donc ceux bafouant les principes de l'Évangile sont de nouveau mis en évidence. Cet aspect, doit « suffire » à mobiliser la communauté internationale car il représente une atteinte réelle et grave à la dignité humaine. Marcel Henriet mentionne également la responsabilité des Églises réformées blanches (sans donner plus de précisions sur ces Églises) qui justifient le système et proposent une justification théologique à un tel régime ségrégationniste.

Après ces considérations d'ordre théologique et moral, Marcel Henriet décrit longuement les applications concrètes d'un tel système : interdiction des mariages mixtes, séparation stricte dans les lieux communs et surtout la formation des bantoustans afin « *d'exiler les Noirs dans des réserves soigneusement délimitées, sur des territoires dont l'ensemble représente environ 13% de l'Afrique du Sud* ». Mais Marcel Henriet ne se « limite » pas à cette présentation factuelle du processus et livre sa vision pertinente sur les vrais objectifs recherchés par Pretoria :

« La politique d'apartheid nouvelle version consiste donc à chasser chacune des différentes ethnies des villes et des régions industrielles—où les Noirs sont cantonnés strictement hors des quartiers blancs—vers un territoire cyniquement appelé homeland. Ces zones réservées aux Noirs sont en fait une série d'enclaves minuscules, isolées les unes des autres, aux frontières aberrantes [...]. Par un tour de passe-passe, les Noirs deviennent des étrangers dans leur propre pays, l'Afrique du Sud, où ils travaillent de jour dans les zones blanches, avec un statut de travailleurs immigrés. Parallèlement, le régime refoule dans les homelands, où sont livrés à la misère, les vieux, les femmes, les malades, les chômeurs, ne gardant à proximité des industries blanches que le nombre de travailleurs noirs nécessaire à leur fonctionnement. La population en excédent est progressivement déportée dans des territoires plus ou moins éloignés. Tous ceux qui reviennent vers les zones blanches sans autorisation se trouvent en situation illégale et sont justiciables de lourdes peines de prison¹⁴²¹ ».

Les notions de « refoulement », de « déportation » exprimées ici témoignent bien du choc suscité par un tel processus qui vise en quelque sorte à « épurer » l'Afrique du Sud des

¹⁴²⁰ *Ibid.*, p. 1.

¹⁴²¹ *Ibid.*, p. 2.

populations noires improductives et à ne « conserver » que celles qui peuvent proposer leur force de travail, tout en leur refusant la pleine citoyenneté sud-africaine...

Les effets politiques et économiques du « grand apartheid » ne sont donc pas négligés dans cette présentation du système et cet exposé présente donc un système institutionnalisé régissant toutes les sphères de la vie sud-africaine.

Après cet exposé concernant la situation interne à l'Afrique du Sud, Marcel Henriet aborde le deuxième thème du dossier, la situation en Namibie. Deux faits justifient une telle mobilisation vis-à-vis de ce pays : l'occupation illégale du pays par l'Afrique du Sud depuis 1966 et la politique d'apartheid qui y est menée :

« La politique des homelands, accompagnée d'une militarisation à outrance, parque les Namibiens, au nombre d'environ 1 100 000 sur les 39% du territoire alors que les 110 000 Blancs disposent des 61% de ce même territoire¹⁴²² ».

C'est autour de cette situation que va se cristalliser la mobilisation de la Cimade. Le dossier a donc comme fonction première d'informer d'une situation « *guère connue en France [et de] contribuer à rompre le silence et l'indifférence dans lesquels le peuple namibien est enfermé¹⁴²³* ». Les questions qui se posent aux chrétiens concernant l'occupation de la Namibie sont les mêmes que celles impliquées par la situation en Afrique du Sud : comment les Eglises doivent-elles agir ? Que fait le gouvernement français ?...

La Cimade s'engage, aux côtés du COE, du CCFD et du MAA dans des actions de solidarité avec le peuple namibien, en particulier avec les réfugiés réunis dans des camps en Angola et au Botswana. Là encore, l'enjeu est bien de prendre la défense d'un peuple « *auquel on nie le droit à l'existence et à la liberté parce qu'il est composé d'hommes et de femmes dont la peau n'a pas la même couleur que celle des dictateurs de Pretoria¹⁴²⁴* ».

Les deux causes, l'apartheid en Afrique du Sud et l'occupation de la Namibie, demandent donc une intervention et une mobilisation urgente de la part de l'occident. La France doit donc répondre aux appels des chrétiens qui souffrent de leur position résistante :

« En Namibie, comme en Afrique du Sud, nombreux sont les chrétiens comme le pasteur Beyers Naudé, à être persécutés, bannis, emprisonnés, torturés, assassinés. La résistance à l'apartheid est vive au sein des Eglises qui le refusent, en particulier le Conseil sud-africain des Eglises dont le secrétaire général, l'évêque anglican Desmond Tutu, nous interpelle en ces termes : « L'Occident a un rôle capital à jouer pour assurer notre survie à tous en Afrique australe. Vous les Occidentaux, vous ne

¹⁴²² *Ibid.*, p. 2.

¹⁴²³ *Ibid.*

¹⁴²⁴ *Ibid.*

pouvez pas vous soustraire à votre responsabilité morale. N'avez-vous pas étayé l'apartheid, l'injustice et l'oppression par vos investissements, par l'usage de votre veto en faveur de l'Afrique du Sud aux Nations-Unies ?¹⁴²⁵ ».

Les interpellations de chrétiens sud-africains parviennent à leur « but », tout du moins chez les groupes de chrétiens français. Une telle accusation vis à vis de la politique de la France, thème récurrent dans les discours de Desmond Tutu, semble entraîner un sentiment de culpabilité qui ne reste pas stérile puisqu'il débouche sur des actions réelles, en Namibie notamment.

Sous le titre « *A la recherche de la liberté* », une longue partie du dossier (pp 6-12) est consacrée à la situation namibienne. L'article se base sur un entretien effectué avec M. Kalomoh, représentant en France de la SWAPO¹⁴²⁶, organisation qui est (le fait est souligné), la seule représentante authentique du peuple namibien reconnue par les instances internationales. Une façon de démontrer que la Cimade ne s'entretient donc pas avec un mouvement illégal et terroriste...

Les réponses apportées par M. Kalomoh aux questions de la Cimade permettent d'avoir un bon aperçu de la situation vécue par la Namibie à la fin de l'année de 1982. Bien sûr, le propos est bien de dénoncer l'occupation illégale du pays par l'Afrique du Sud mais il est aussi de souligner une situation politique confuse : absence de véritables négociations, difficultés à organiser des élections selon un processus démocratique, refus de Pretoria de négocier tant que des troupes cubaines se maintiendront au sud de l'Angola¹⁴²⁷ ...

Le dossier aborde ensuite l'attitude que doit adopter la France qui politiquement s'impliqua dans la résolution du conflit puisqu'elle fit partie du « groupe de contact¹⁴²⁸ » dont l'objectif fut, dans le courant de l'année 77, de négocier un engagement. Le travail du groupe aboutit d'ailleurs le 29 septembre 1978 à l'adoption par le Conseil de sécurité de l'ONU de la « Résolution 435 »¹⁴²⁹.

¹⁴²⁵ *Ibid.*, p. 3.

¹⁴²⁶ La SWAPO est en effet présente en France depuis 1981. Comme tient à le préciser son représentant M. Kalomoh interrogé par la Cimade, il ne s'agit pas d'un bureau de la SWAPO à Paris mais d'une association selon la loi de 1901, « Les amis de la Namibie ».

¹⁴²⁷ La politique extérieure menée par l'Afrique du Sud (en Namibie notamment) n'étant pas le sujet de cette thèse, je ne ferai pas ici un exposé précis des différents événements politiques se rapportant à cette question. Si j'en parle dans cette partie, c'est parce que la question namibienne, a été régulièrement traitée par la Cimade qui, dans son traitement, l'a souvent reliée au système d'apartheid.

¹⁴²⁸ Les groupe de contact était composé de représentants des cinq membres d'alors du Conseil de sécurité (USA, Grande-Bretagne, France, Canada et Allemagne de l'Ouest).

¹⁴²⁹ La résolution 435 réitérait notamment sa demande concernant le retrait de la Namibie par la puissance sud-africaine et le transfert du pouvoir au peuple de Namibie.

Je reviendrai ultérieurement sur les programmes soutenus par la Cimade concernant la question namibienne. Cet entretien avec le représentant de la SWAPO en France révèle déjà des liens solides avec le parti namibien. M. Kalomoh précise d'ailleurs bien que la SWAPO est en relation avec plusieurs organismes de développement français et demande la mise en place d'une aide dans un domaine bien précis :

« Ce que nous comptons étudier plus particulièrement avec la Cimade et le CCFD, c'est la possibilité d'obtenir des bourses qui permettraient à des Namibiens actuellement en Namibie de venir se former en France. Car la Namibie aura besoin de techniciens, de cadres... Lorsqu'elle aura gagné son indépendance ¹⁴³⁰ ».

Je ne suis pas en mesure de dire si ce projet a porté ses fruits et si des étudiants namibiens sont en effet venus en France pour faire des études. Cette démarche révèle la volonté namibienne d'établir des relations durables et intellectuelles entre la France et la Namibie et d'en faire donc un interlocuteur privilégié. Mais M. Kalomoh ne manque pas de préciser que la France doit aussi « clarifier » les relations économiques et commerciales qu'elle entretient avec l'Afrique du Sud... Il paraît donc clair que la prise en compte, par le gouvernement français comme par les organismes de développement sollicités, de la question namibienne doit s'accompagner également d'une prise en compte de la question sud-africaine...

Après avoir traité longuement de la mobilisation des Eglises namibiennes (pp 14-22), la Cimade reproduit la déclaration adoptée par le Comité central du COE réuni à Dresde en août 1981. Dans la partie de la déclaration consacrée aux recommandations, le Comité préconise le renforcement du soutien aux programmes d'éducation de la SWAPO et aux efforts humanitaires qu'elle entretient. Il demande notamment aux Eglises membres, comme il l'a fait déjà en 1977 et 1980, « *qu'elles pressent leurs gouvernements de suivre la décision des Nations Unies de reconnaître la SWAPO comme le représentant authentique du peuple namibien*¹⁴³¹ ».

La Cimade suit donc le programme et les décisions du COE concernant la Namibie. Le fait qu'une telle déclaration soit reproduite dans la revue de la Cimade témoigne sans doute d'une volonté de mettre en évidence l'implication du COE sur cette question, comme pour attester qu'une telle mobilisation est légitime de la part des Eglises, et donc des réformés français.

L'entretien effectué par la Cimade avec le représentant de la SWAPO en France permet ainsi de donner un certain nombre d'informations aux lecteurs sur cette organisation et la légitimité

¹⁴³⁰ « A la recherche de la liberté », *Cimade information, op.cit.*, p. 12.

¹⁴³¹ « Le conseil œcuménique et la Namibie », *Cimade information, op.cit.*, p. 24.

de sa lutte face à l'occupation sud-africaine. D'autre part, comme pour renforcer le propos, la déclaration du COE reconnaissant la SWAPO comme le seul représentant du peuple namibien reconnu par l'ONU met enfin bien en évidence le fait que les relations établies avec l'organisation namibienne ne relèvent pas d'un quelconque soutien apporté à un mouvement de libération clandestin et terroriste...

Si une grande partie du dossier est consacrée à la situation en Namibie, il est aussi question de la politique du gouvernement de Pretoria à l'intérieur du pays, et particulièrement aux relations commerciales qu'il entretient avec la France. La Cimade joua en effet un rôle de contestation important, que ce soit en son nom propre ou dans une démarche œcuménique, pour dénoncer ces relations économiques et commerciales. Le dossier reproduit ainsi la déclaration de la Cimade qui, alertée par le Mouvement anti-apartheid, réagit au projet du gouvernement français de vendre une deuxième centrale nucléaire à l'Afrique du Sud (après celle de Koeberg en 1976)¹⁴³². Le 2 décembre 1982, elle adresse une lettre au Président de la République, à M. Pierre Mauroy (premier ministre), M. Louis Mermaz (Président de l'Assemblée nationale), M. Alain Poher (Président du Sénat) et à M. Lionel Jospin, premier Secrétaire du Parti socialiste. Le même jour, elle rend public un communiqué dans lequel elle déclare notamment :

« Cette éventuelle livraison d'une centrale nucléaire au régime de Pretoria irait à l'encontre des engagements pris par le Président de la République et le gouvernement concernant la politique française à l'égard de l'Afrique du Sud. Permettant à Pretoria d'accroître son potentiel nucléaire [...], cette vente accentuerait les tensions dans le sud du continent africain, ruinerait le crédit de la France auprès des peuples d'Afrique, constituerait un soutien inacceptable à un régime, condamné par l'ONU, qui refuse de reconnaître les droits fondamentaux à 21 millions d'Africains qu'il maintient à l'état de quasi esclavage¹⁴³³ ».

Alors qu'aucune décision n'a été prise concernant la vente éventuelle de cette centrale¹⁴³⁴, la Cimade entend bien rester vigilante et comme un BIP le précise à la même période, le communiqué conclut en demandant *« de diffuser l'information relative à ce projet, d'écrire et*

¹⁴³² « La Cimade et l'apartheid », *Cimade information*, *op.cit.*, p. 25.

¹⁴³³ *Ibid.*

¹⁴³⁴ En 1981, le gouvernement français avait accepté de poursuivre les travaux de Koeberg, arguant de l'engagement pris lors de la vente de la centrale mais prétextant aussi que des coûts pour rupture de contrat seraient exorbitants. Fermement opposés à la participation d'entreprises françaises à la réalisation de la deuxième tranche de Koeberg, Claude Cheysson, ministre des affaires étrangères, et Jean-Pierre Cot, ministre de la Coopération, s'étaient montrés déterminés à rendre leurs portefeuilles si la France poursuivait une telle collaboration.

de faire écrire aux élus et de vous concerter avec d'autres associations pour organiser des actions locales appuyant cette campagne pour empêcher la conclusion de ce contrat¹⁴³⁵ ».

Comme cela fut déjà le cas lors de la vente de la centrale de Koeberg en 1976, ce sont les relations commerciales entre la France et l'Afrique du Sud, et particulièrement celles se rapportant au domaine du nucléaire qui focalisent les regards et suscitent les critiques. Cette mobilisation en 1982 témoigne également d'une certaine communion dans les actions des groupes mobilisés contre l'apartheid, la Cimade se joignant sur cette action au Mouvement anti-apartheid.

En fin de dossier, la Cimade revient sur la nature de l'apartheid et ses victimes les plus « directes », les habitants des bantoustans notamment, « *refoulés sur quelques espaces représentant seulement 13% de la surface de l'Afrique du Sud* ». L'article revient une nouvelle fois sur ce processus qui vise à l'exclusion des populations noires des villes, (hormis celles qui offrent leur force de travail) et sur le cynisme du gouvernement lorsque l'on constate que la plupart de ces territoires sont des enclaves minuscules, de véritables confettis situés sur les zones les moins productives du territoire. Là encore, les termes utilisés témoignent du « choc » suscité par un tel processus chez les observateurs. L'auteur de l'article parle en effet de refoulement, de parage, de populations chassées, mettant bien en évidence l'idée d'une déportation de la majeure partie de la population réduite à sa simple dimension « productive ». Mais l'idée avancée est aussi de « contenir » des populations urbaines devenues un peu trop revendicatrices et même de freiner leur évolution :

« La mise en œuvre de cette bantoustanisation traduit le fait qu'en raison de la croissance démographique, les Noirs sont de plus en plus nombreux, alors même que leur conscience politique progresse. Les refouler dans les bantoustans permet d'écarter le danger qu'ils représentent pour le régime raciste et même de freiner cette croissance démographique. En effet, la mortalité est très forte dans les bantoustans, en raison de la faiblesse de leur potentialités productives, de la surpopulation, de l'absence de structures sanitaires¹⁴³⁶ ».

Le propos est extrême et dénonce ainsi la démarche du gouvernement qui viserait, sans parler d'extermination, à une « élimination » des populations les plus faibles...

Il faut aussi replacer cet article dans le contexte sud-africain : les émeutes de Soweto ont eu lieu 5 ans plus tôt, le gouvernement a intensifié sa répression à l'encontre des populations noires, 4 bantoustans ont déjà obtenu leur indépendance (le Transkei en 1976, le

¹⁴³⁵ « Vente d'une centrale nucléaire française à l'Afrique du Sud : la Cimade s'associe à la campagne de protestation », *BIP*, n°866, 8 décembre 1982.

¹⁴³⁶ « Soutien alimentaire et médical aux réfugiés », *Cimade information*, *op.cit.*, p. 35.

Bophuthatswana en 1977, le Venda en 1979 et le Ciskei en 1981) et sont donc exclus de l'Afrique du Sud...

Devant cette situation sud-africaine désastreuse, devant la même politique menée en Namibie et face aux mouvements de réfugiés qu'elle entraîne, la Cimade s'est engagée, aux côtés du COE, pour venir en aide aux populations réunies dans les camps des pays voisins.

La critique de l'apartheid se fait donc percutante et les effets humains, politiques et économiques sont dénoncés avec virulence.

La Cimade restera sensible aux mobilisations des chrétiens qui ne cesseront de dénoncer un régime anti-démocratique et qui proposeront une théologie libératrice et impliquée auprès des pauvres. Mais cette mobilisation chrétienne ne se limitera pas à dénoncer la situation en termes uniquement spirituels et proposera aussi des propositions pour un changement réel. Parmi ces chrétiens mobilisés, c'est la personnalité et l'engagement de Desmond Tutu qui retiendra l'attention des membres de la Cimade.

2-5 Le prix Nobel de la Paix à Desmond Tutu, un nouvel intérêt

Le prix Nobel de la paix décerné à Desmond Tutu en octobre 1984 a eu comme effet notable de remettre la question de l'apartheid sur le devant de la scène médiatique. Grâce à sa mobilisation, son charisme, ses talents d'orateur, Desmond Tutu ne cessera d'interpeller la communauté internationale, les médias, les groupes militants... Avant qu'il ne passe par la FPF et le CCFD pour y donner une conférence de presse (mai 1985), la Cimade salut à la fin de l'année 84 l'attribution de ce prix l'éditorial du numéro de *Cimade information* de novembre 1984, largement consacré à la situation en Afrique australe :

« Au cœur du pays de l'apartheid, des violences, là où l'exil intérieur est une réalité au quotidien pour des millions de Noirs, un homme rit, d'un rire contagieux, subversif, un homme danse, dans sa joie, il est noir, il rit, il danse avec son peuple : Desmond Tutu, Prix Nobel de la Paix. Le petit homme n'a qu'une arme : la liberté de sa conscience¹⁴³⁷ ».

Dans cet éditorial, Desmond Tutu est présenté comme une personnalité à l'envergure équivalente de celle d'un Martin Luther King ou d'un Gandhi, tous ayant eu ou ayant la charge de libérer un peuple entier d'une oppression...

La majeure partie du numéro (pp 2-15) est consacrée à l'évolution politique des différents pays qui forment l'Afrique australe (Botswana, Zimbabwe, Lesotho, Angola, Swaziland,

¹⁴³⁷ Marc Brunschweiler, « L'exil intérieur » (Editorial), *Cimade information*, n°11, novembre 1984, p. 1.

Afrique du Sud, Mozambique, Namibie). Pour dresser ce tableau, la Cimade reproduit encore une fois un texte rédigé par la Commission des Eglises pour les Affaires Internationales (CEAI) et le Programme de Lutte contre le Racisme (PLR) du COE. Le texte, présenté au Comité central du COE lors de sa session de juillet 1984 à Genève se prononce notamment sur la récente réforme constitutionnelle proposée par le gouvernement de Pretoria, la condamnant car jugeant qu'elle maintient les Noirs en dehors de la vie politique. Le document informe également de la politique des bantoustans et des déplacements massifs de populations qui en découlent.

La question des relations que le régime de Pretoria entretient avec plusieurs pays d'Europe de l'Ouest (et du Vatican) est aussi mentionnée, tout comme les entretiens qui ont été effectués dans les milieux bancaires afin de bénéficier de l'octroi éventuel de prêts bancaires... L'accueil réservé en Europe à P.W. Botha en juin 1984 a soulevé une tempête de protestations de la part des Eglises et d'autres groupes et associations qui s'irritent de voir les portes de la diplomatie européenne s'ouvrir grandes devant le représentant d'un régime raciste.

En reproduisant cette déclaration du Comité du COE, la Cimade donne encore une fois l'occasion d'informer de la mobilisation exprimée au sein du Conseil, que ce soit concernant la politique intérieure de l'Afrique du Sud ou à propos des relations liant l'Afrique du Sud aux autres pays d'Afrique australe. En conclusion de cette longue déclaration, le COE ne manque pas d'affirmer « *qu'aujourd'hui plus que jamais, il est nécessaire d'accroître les pressions politiques et économiques sur Pretoria*¹⁴³⁸ » et qu'une telle politique de pression devra être maintenue tant que toutes les lois régissant l'apartheid ne seront pas abrogées et qu'un Etat démocratique sans distinction de races n'aura pas été établi.

Après avoir reproduit la ligne de conduite du COE, la Cimade revient sur le Prix Nobel accordé à Desmond Tutu. L'événement donne l'occasion à André Lanvin de dresser une courte biographie de l'archevêque (pp 15-16). Il retrace les étapes de sa résistance en tant qu'homme d'Eglise, pour le respect des droits des opprimés. C'est aussi l'occasion de reparler des relations ambiguës qui unissent les puissances étrangères à l'Afrique du Sud :

« Ce mardi 16 octobre, le prix Nobel de la Paix vient de lui être attribué alors qu'il se trouvait aux Etats-Unis pour une tournée de visites en Amérique et en Europe. Il voulait nous faire entendre la voix du peuple sud-africain après la visite du premier ministre Pieter Botha, reçu par de nombreuses

¹⁴³⁸ « Dossier : l'évolution de la situation en Afrique australe », *Cimade information*, n°11, novembre 1984, p. 15.

personnalités européennes et aussi par le Pape : « une gifle aux victimes de l'apartheid et à ceux qui se démènent pour susciter des changements aussi pacifiques que possible dans le pays¹⁴³⁹ » ».

La Cimade va également répercuter la venue de Desmond Tutu en France sur invitation du gouvernement à l'occasion du Colloque sur les Droits de l'Homme. Une partie du débat menée par le CCFD et la Cimade est ainsi reproduite dans le numéro de *Cimade information* de mai-juin 1985¹⁴⁴⁰. Dans l'introduction de l'entretien, Jean-François Fourel retrace les principaux points abordés dont deux essentiels :

« Face à l'apartheid, la porte est étroite. En effet, on ne peut s'en débarrasser par des élections, elles n'existent pas ; la violence ? Il faut l'éviter. Reste le chemin difficile de l'action non-violente, le seul réaliste aux yeux de l'évêque [...]. Enfin, pour clore son intervention, Desmond Tutu a insisté sur le rôle de la communauté internationale contre le régime d'apartheid¹⁴⁴¹ ».

La Cimade, dans les passages qu'elle choisit de reproduire dans sa revue, privilégie donc les prises de position de l'Archevêque concernant les sanctions qui peuvent être prises à l'encontre de l'Afrique du Sud et surtout les difficultés pour un homme d'Eglise à se positionner sur de telles questions et malgré l'interdiction qui lui en est faite, Desmond Tutu annonce qu'il en appellera au boycott si l'apartheid reste inchangé d'ici deux ans.

L'article reproduit également la réponse de Desmond Tutu à la question « Etes-vous un théologien de la libération ? » :

« Je suis un théologien de la libération ; la théologie noire est une théologie de la libération, mais elle est moins marquée par les concepts marxistes que ne le sont les théologies d'Amérique latine¹⁴⁴² ».

Voilà qui informe le lecteur de la nature de la mobilisation exprimée par Desmond Tutu et de sa volonté de se positionner clairement sur les questions concrètes qui touchent à l'évolution de l'Afrique du Sud. Sur la question de la théologie de la libération, la réponse apportée par Desmond Tutu a le mérite d'être claire même si le lecteur ne pourra pas véritablement en savoir plus sur le message porté par une telle théologie. On peut cependant penser que les lecteurs sont déjà sensibilisés aux « combats » menés par la Cimade auprès des réfugiés et des opprimés et connaissent notamment « l'option préférentielle pour les pauvres » qui caractérise la théologie de la libération.

¹⁴³⁹ André LANVIN, « Droits de l'homme : le prix Nobel de la Paix à Desmond Tutu », *Cimade information*, n° 11, novembre 1984, p. 15.

¹⁴⁴⁰ Une présentation de cette conférence de presse a déjà été faite dans la partie consacrée à l'implication du CCFD.

¹⁴⁴¹ Jean-François FOUREL, « Desmond Tutu : tout faire contre l'apartheid », *Cimade information*, mai-juin 1985, pp. 20-21.

¹⁴⁴² *Ibid.*

A la fin de l'article, Jean-François Fourel tient à rappeler l'envergure morale d'un tel personnage qui fait entendre sa voix alors que la situation s'aggrave en Afrique du Sud. Son implication, son engagement qui tend à empiéter sur le terrain politique ne semble donc susciter aucune réaction critique, bien au contraire :

« Desmond Tutu a conclu en remerciant la France de son invitation. Pour lui, la situation est plus grave aujourd'hui qu'en 1976, après Soweto car la répression touche maintenant l'ensemble de la communauté noire. Cet homme, pétillant de vie, fort de convictions profondes, est un symbole pour le monde entier¹⁴⁴³ ».

L'intervention de Desmond Tutu au printemps 1985 semble avoir un impact important sur les membres de la Cimade. En effet, dans un document daté sans doute de la rentrée 1985 (la date n'apparaît pas clairement, ni la destination d'un tel document), Jean-François Fourel revient sur la venue de l'archevêque qui représente plus que jamais une voix prophétique pour l'Afrique du Sud :

« Notre rencontre avec Monseigneur Tutu a été poignante. Sans doute parce que celui-ci a su dire, de la manière la plus percutante qui soit, quelle était la réalité dans son pays. Aujourd'hui comme hier, nous sommes avec le peuple noir qui secoue le joug de l'apartheid¹⁴⁴⁴ ».

Desmond Tutu devient, selon Jean-François Fourel un véritable « leader¹⁴⁴⁵ », l'incarnation de l'espérance de tout un peuple qui subit de plein fouet les violences de la police¹⁴⁴⁶ à l'occasion d'une manifestation pacifique pour protester contre les arrestations de plusieurs leaders (notamment celle d'Allan Boesak, président de l'UDF), violences longuement décrites, comme pour accélérer une prise de conscience devenue obligatoire :

« Sa police bastonne, fouette (le fouet n'était-il pas l'instrument de torture utilisé contre les esclaves ?) et tue des manifestants noirs qui, malgré l'absence du leader [Nelson Mandela] et des risques encourus pour une telle manif, entendaient dire leur détermination à refuser la situation présente. Ces faits pris au milieu de centaines d'autres dans l'actualité de ces dernières semaines, montrent à quel point ce système est impitoyable¹⁴⁴⁷ ».

Cimade information fait de nouveau une courte référence à la mobilisation de Desmond Tutu dans son numéro de décembre 1986¹⁴⁴⁸. L'implication de l'anglican pousse les réformés français de la Cimade à se questionner sur le rôle que les chrétiens ont à jouer en Afrique du

¹⁴⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴⁴ Jean-François FOUREL, « Des coups de boutoir contre l'apartheid », 1995, 1p.

¹⁴⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁴⁶ Rappelons que l'état d'urgence a été proclamé en juillet

¹⁴⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁴⁸ Claire-Lise OTT, « une société menacée d'éclatement », *Cimade information*, n°12, décembre 1986, pp. 28-29.

Sud mais aussi en France. Après avoir dressé le tableau des Eglises dans le pays, il apparaît que toutes jouent des rôles multiples : elles dénoncent les comportements et les abus de la police et de l'armée, les déplacements de populations, la violence oppressive du pouvoir ; elles s'engagent concrètement auprès des pauvres, des réfugiés ; elles soutiennent les victimes de la répression, les familles de prisonniers... Les Eglises chrétiennes sud-africaines s'engagent donc sur une voie théologique prenant en compte les données sociales et politiques du pays, suscitant ainsi une réelle réflexion, celle-ci s'incarnant notamment au sein du document Kairos :

« Le document Kairos (défi à l'Eglise, en invitant les chrétiens à changer d'attitude), met en cause une pierre angulaire du régime. Il est, selon sa préface, « un essai de développer, à partir de cette situation embrouillée, un modèle biblique et théologie alternatif, qui inspirerait des projets propres à redonner une espérance à notre pays¹⁴⁴⁹ » ».

Le document Kairos est donc perçu pour ce qu'il est, un message théologique prophétique, novateur pour l'Afrique du Sud par sa clarté et la virulence de ses dénonciations, que ce soit à l'encontre du régime ou lorsqu'il dénonce l'attitude « tiède » de la plupart des Eglises missionnaires anglophones. Le document est aussi porteur d'un message concret, réclamant l'action de tous, et à tous les niveaux de la société.

Mais loin de laisser le document Kairos aux mains des seuls chrétiens sud-africains, Claire-Lise Ott parle aussi de la mobilisation des Eglises d'occident qui peuvent également répondre à cet appel et ainsi devenir les miroirs des Eglises sud-africaines mobilisées :

« La conférence des évêques catholiques, qui s'est opposée à plusieurs reprises ces deux dernières années au gouvernement, notamment à propos de l'état d'urgence, à pris, comme le SACC, une position très claire à propos des sanctions économiques qu'elle demande aux pays occidentaux d'appliquer. Une délégation du Conseil le répétait à Genève en octobre dernier : la Communauté européenne a manifesté son appui aux Eglises et mouvements qui, dans notre pays, combattent l'apartheid par des mesures positives d'aide financière¹⁴⁵⁰ ».

La Cimade est plutôt favorable à l'adoption de sanctions économiques à l'encontre du régime de Pretoria mais réclame tout de même qu'une réflexion (notamment chez les gouvernements) soit menée sur les effets réels de telles mesures et afin de savoir qui seront les réels perdants... En effet, Claire-Lise Ott refuse d'aborder le problème sud-africain sous son angle « simpliste » et manichéen. Et encore une fois, comme cela fut souvent le cas dans la presse réformée,

¹⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴⁵⁰ *Ibid.*

apparaît la notion de solidarité envers des frères dont les comportements répondent à des peurs ou à des instincts de défense :

« Comment pouvons-nous, chrétiens de France, recevoir cette appel, être solidaires à la fois de ceux qui s'enferment dans la peur de leurs frères et de ceux qui subissent l'oppression ?¹⁴⁵¹ ».

Mais Claire-Lise Ott répond de manière indirecte à son dilemme en rappelant que le gouvernement a été hermétique aux recommandations de l'ONU (notamment concernant l'occupation de la Namibie), que l'Afrique du Sud occupe une place hégémonique en Afrique australe (pression économique et militaire en Angola, au Mozambique...)... Il semble donc clair à Marie-Lise Ott que l'Afrique du Sud n'a aucune intention d'adopter une attitude visant à plus de démocratie.

Alors qu'au sein du CCFD le traitement de la question sud-africaine s'oriente autour de deux axes principaux, celui de l'information et celui de l'action, il n'en est pas de même au sein de la Cimade qui a finalement consacré assez peu d'articles sur la question sud-africaine dans sa revue. En fait, lorsque la question est traitée, c'est souvent pour donner des nouvelles des projets en cours en Afrique australe. En effet, depuis son implication lors de la campagne anti-Outspan en 1975, le travail de la Cimade se caractérise par une implication précoce et il paraît clair que la Cimade privilégie l'action directe à l'information ou aux déclarations qui elles (sauf exceptions), seront exprimées au sein du groupe œcuménique rassemblant catholiques et réformés. Il me semble important de dresser un tableau des principaux programmes soutenus par la Cimade, en son nom propre ou aux côtés du CCFD dans les années 80 afin de bien comprendre les axes que l'organisme souhaite privilégier dans son action à l'encontre des populations d'Afrique australe.

2-6 Deux exemples de programmes soutenus dans les années

70

Dès 1977, un projet est élaboré conjointement par la Cimade et le CCFD, témoignant ainsi d'une action commune entre les deux organismes. Le programme porte sur la formation syndicale des travailleurs noirs. Nous avons déjà pu comprendre que la thématique de la « conscientisation » des travailleurs, notamment par l'aide apportée à la JOC, est récurrente au sein du CCFD. La Cimade s'inscrit donc dans la même ligne de conduite. Un programme est donc établi pour soutenir financièrement l'Institut pour l'éducation industrielle, créé à

¹⁴⁵¹ *Ibid.*

Durban en 1973, en vue de former des militants syndicaux parmi les travailleurs noirs. L'institut propose ainsi des cours de formation à une centaine de correspondants par an, sur plusieurs thèmes tels les organisations ouvrières, la législation du travail, les négociations... Dans le contexte particulier de l'Afrique du Sud, les cours ont lieu par correspondance mais prévoit aussi en 1977 une série de cours intitulés « labour studies » alternant des études théoriques et du travail pratique d'organisation syndicale. La courte présentation du programme stipule également que l'Institut possède un département de recherche qui s'occupe des programmes de formation dans le monde du travail en Afrique du Sud (salaires, comparaisons des conditions de travail...). Depuis mai 1976, l'Institut a lancé une action d'alphabétisation pour des groupes d'ouvriers.

Du point de vue du financement, il est précisé que la contribution demandée au CCFD et à la Cimade pour 1977 est de 100 000 F et se révélant en hausse par rapport aux années précédentes :

« L'Institut a été soutenu par le CCFD et la Cimade en 1975 et 1976, à raison de 80 000 F chaque année. Ce soutien est appelé à se prolonger, compte tenu des réalités politiques en Afrique du Sud et de la privation des libertés syndicales qui obligent les militants engagés dans ce combat à chercher des appuis à l'extérieur, dont l'aspect financier n'est pas le moins important ».

En 1978, un autre programme mené en commun par le CCFD et la Cimade est présenté dans un court document, sans doute distribué aux donateurs et bénévoles travaillant dans les comités locaux¹⁴⁵². Cette lettre ne se contente pas de présenter le contenu du programme mais dresse un tableau détaillé de la situation politique et sociale dans le pays : grèves et répressions depuis 1972, aggravation du chômage et revendications plus importantes chez les travailleurs noirs. La question des bantoustans est également évoquée sous l'angle économique et social, insistant sur le fait que les mines et complexes industriels restent en dehors des limites des territoires :

« C'est l'apartheid consolidé sur tous les plans avec un simulacre d'autonomie. En fait, ces bantoustans sont des réservoirs de main d'œuvre à bon marché, situés à proximité des centres de production blancs [...]. Ce système permet au régime de Pretoria de maintenir les Africains en esclavage pour continuer à faire de substantiels profits. Ainsi, les « improductifs » (femmes, enfants, vieillards) sont parqués aussi loin que possible des zones blanches, pendant que les « productifs »

¹⁴⁵² Le document se présente sous la forme d'une présentation du projet, mentionnant les partenaires et le pays soutenus (ici les Eglises en lutte contre l'apartheid) et le montant de l'aide apporté. Après un descriptif du projet, la dernière page mentionne l'adresse où doivent être envoyés les dons ainsi que les dossiers, films et expositions qui sont disponibles pour permettre une animation sur la question de l'apartheid.

assurent, par la force de travail qu'ils représentent, l'expansion économique de l'Afrique du Sud blanche, tout en restant à leur place d'êtres inférieurs, sans droits, sans racines ».

L'accent est donc mis sur le caractère économique des bantoustans, permettant l'exploitation totale des populations noires considérées comme de seules forces de travail. Cet apartheid est ainsi avant l'exploitation d'une classe de dominant sur une population exploitée. L'angle adopté pour décrire le système des bantoustans est, comme nous l'avons déjà vu, le même que celui utilisé par la plupart des observateurs chrétiens.

Une importante partie est consacrée au mouvement de la Conscience noire, quelques mois après la mort de son charismatique représentant Steve Biko (en octobre 1977). L'émergence de ce mouvement avait, avant cet événement, traduit la prise de conscience du peuple noir. Face à la répression, les Eglises apparaissent comme un espoir pour les populations opprimées. C'est la raison pour laquelle la Cimade et le CCFD décident de leur venir en aide :

« Elles ont besoin de notre soutien fraternel là-bas et ici en France. L'information et l'éducation de l'opinion sont donc plus jamais nécessaires, car la France a des liens étroits avec le régime blanc et son soutien permet à ce régime de se perpétuer dans la voie de l'injustice[...]. Le soutien accordé aux Eglises d'Afrique du Sud par le CCFD et la Cimade pour 1978 est de 100 000 F ».

Il n'est pas donné plus de précisions sur les Eglises aidées par les deux organismes français mais il paraît évident que les programmes soutenus par l'Eglise catholique et celles membres du Conseil sud-africain des Eglises (SACC) sont celles qui ont bénéficié d'un soutien financier puisque ce sont elles qui sont le plus majoritairement engagées dans la lutte anti-apartheid.

Ces deux projets sont deux exemples d'une action commune entre les deux organismes français. Si je n'en ai pas retrouvé les traces écrites, je pense que plusieurs autres programmes ont pu bénéficier d'un tel soutien commun. Les deux programmes présentés rapidement ici témoignent en tous cas d'une certaine précocité dans la mobilisation puisque l'intérêt pour l'Afrique du Sud et l'apartheid se développe dès le milieu des années 70, les émeutes de Soweto ayant sans doute joué un rôle important dans la prise de conscience des Français.

2-7 Les projets soutenus en Afrique du Sud par la Cimade dans les années 80

Comme nous le verrons par la suite, la Cimade aura tendance à privilégier les actions en lien avec la situation vécue par des milliers de réfugiés namibiens. A plusieurs reprises, l'organisme va tout de même se mobiliser autour de la question de l'apartheid et de ses effets

à l'intérieur du pays. Souvent, la Cimade va agir aux côtés du COE qui est particulièrement présent dans le pays. Ainsi, en novembre 1984, *Cimade information* consacre un article à son soutien à un programme mené par le Conseil sud-africain des Eglises en direction plus particulièrement des femmes qui sont, d'après l'auteur de la présentation du projet, doublement victimes de la situation puisqu'elles subissent d'une part « *les lois et les coutumes mises en place par des hommes, et justifiées par la religion, la tradition, la rentabilité économique*¹⁴⁵³ » et d'autre part, dans le contexte d'apartheid, elles subissent également le racisme institutionnalisé. La Cimade soutient ainsi le programme du SACC portant sur « *vie familiale et travail auprès des femmes* ». La mention de ce programme donne l'occasion au journal de rappeler la mobilisation du SACC concernant la condamnation de la politique d'apartheid alors que « *certaines Eglises n'hésitent pas à approuver l'apartheid et à lui trouver des justifications théologiques*¹⁴⁵⁴ »...

La dernière partie de l'article décrit avec précision le contenu du programme :

« *La première partie du travail consiste à éveiller les motivations des femmes : prise de conscience de la situation, refus de la fatalité, mise en place de groupes de travail [...]. Un tel programme implique la création d'ateliers locaux sur des thèmes précis tels que :*

- *faire face aux situations qui se présentent : résoudre les problèmes de la vie quotidienne, animer une réunion [...].*

- *connaître la législation : les femmes et la justice [...], droits et responsabilités des femmes, conseil juridique concernant les problèmes de la famille et du travail.*

- *Problèmes familiaux : préparation au mariage, l'éducation sexuelle[...].*

- *Le travail : savoir se servir de ses mains, avoir confiance en soi, compléter les salaires des maris [...].* ».

Il est intéressant, à la lecture de l'exposé de ce programme, de constater qu'il s'agit autant d'un programme visant à améliorer les conditions de vie matérielles des femmes sud-africaines qu'une réelle volonté de faire prendre conscience aux femmes qu'elles ont un réel rôle à jouer dans la société d'un point de vue politique, économique ou social. Le programme, mené par les Eglises (il est important de le rappeler) est donc plutôt novateur et tente de favoriser une affirmation des femmes au sein d'une culture qui a tendance à lui dénier tout rôle actif.

En conclusion de cette présentation, la Cimade informe qu'elle participe au soutien de ce programme pour la somme de 50 000 F.

¹⁴⁵³ « Formation des femmes », *Cimade information*, n°11, novembre 1984, p. 18.

¹⁴⁵⁴ *Ibid.*

Un article paraissant dans *Cimade information* en décembre 1986¹⁴⁵⁵ témoigne du nouveau souci de la Cimade pour la situation en Afrique du Sud alors que l'état d'urgence verrouille le pays et que la répression s'intensifie, rendant impossible toutes formes d'oppositions au système. L'article décrit avec détail les effets de l'état d'urgence sur la société : comités de sécurité à chaque échelon (commune, district, région, état) présidés par des policiers ou des militaires, la multiplication des cas de tortures et d'exécution, les nombreuses factions policières et militaires dans les quartiers noirs...

Au regard de cette situation, la Cimade appuie le Comité de soutien aux familles des prisonniers (DPSC) par l'intermédiaire du Conseil sud-africain des Eglises qui lui vient en aide. Le DPSC a été créé en 1981 et travaille en collaboration étroite avec les Eglises, les syndicats et toutes les organisations visées par la répression. Il a pour but de centraliser toute l'information que lui apportent les familles ou les organisations touchées par la répression, de publier des statistiques sur les arrestations, les libérations et les maintiens en détention en vertu de la loi sur la sécurité intérieure. Le soutien apporté conjointement par la Cimade et le Défap (engagement financier de 100 000 F pour l'année 1987) est ainsi justifié :

« Ses besoins financiers sont considérables pour apporter un soutien juridique (frais d'avocats et payer les lourdes cautions qui peuvent permettre la libération de détenus [...]). Le Comité de soutien aux familles des prisonniers est une structure fragile et menacée : elle a besoin d'appuis extérieurs pour poursuivre un travail que tous les témoignages s'accordent à reconnaître comme exemplaire¹⁴⁵⁶ ».

Par un tel soutien appui, la Cimade témoigne de sa solidarité vis-à-vis des premières victimes du système d'apartheid et de la répression qui s'abat sur le pays depuis plusieurs mois. Elle salue ainsi une initiative qui naît des victimes elles-mêmes et qui veulent trouver les voies d'une mobilisation capable de rendre les lois de l'apartheid moins insupportables et pesantes. D'autre part, elle s'associe à cette occasion à la mobilisation exprimée par les Eglises membres du SACC.

2-8 Dans les années 80, le soutien de la Cimade aux réfugiés namibiens

Dans les années 80, la Cimade soutient plusieurs programmes qui viennent plus particulièrement en aide aux populations d'Afrique du Sud et de Namibie qui fuient la

¹⁴⁵⁵ « Solidarité avec le comité de soutien aux familles des prisonniers », *Cimade information*, n°12, décembre 1986.

¹⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 30.

répression et qui se retrouvent en situation de réfugiés dans des camps dans les pays voisins. Un court exposé de l'aide apporté à ces réfugiés est fait dans le numéro de *Cimade information* de janvier-février 1983. Il s'agit en fait d'un programme commun entre la Cimade et le COE, programme d'aide alimentaire, médical et social proposé à des réfugiés réunis par milliers dans des camps, particulièrement en Angola. La mention du soutien financier de la Cimade à ce programme (pour un montant de 50 000 F pour l'année 1983) donne l'occasion de faire un exposé de la situation en Namibie¹⁴⁵⁷, de l'occupation du pays par l'Afrique du Sud, de la mise en place du système d'apartheid¹⁴⁵⁸, du refus de l'Afrique du Sud de reconnaître la légitimité de la SWAPO et surtout de la création par Pretoria de « plusieurs partis namibiens fantoches¹⁴⁵⁹ et d'une répression sanglante contre le peuple namibien et les Eglises, en particulier l'Eglise évangélique luthérienne très opposée à la présence sud-africaine et qui participe, à sa façon, à la lutte de tout un peuple pour son indépendance¹⁴⁶⁰ ».

Le numéro de *Cimade information* de mai-juin 1985 reproduit l'entretien effectué avec Tuliameni Kalomoh, représentant de la SWAPO en France depuis 3 ans. Parlant des conditions de vie dans les camps de réfugiés (scolarisation impossible par manque de matériel, urgence sanitaire, problème de l'eau...) il révèle ainsi l'urgence de la situation et la légitimité d'une aide venant de l'extérieur.

« Il y a 70 000 réfugiés Namibiens en Angola dont plus d'un tiers sont des jeunes en âge scolaire [...]. M. Tuliameni Kalomoh a remercié la Cimade pour l'aide apportée aux réfugiés, mais tout n'est pas encore gagné, là-bas comme ailleurs, un peuple se bat pour sa dignité¹⁴⁶¹ ».

L'aide apportée aux réfugiés namibiens répond bien, en ce sens, à la ligne de conduite suivie par la Cimade pour toutes ses actions, c'est à dire de venir en aide à des populations en exil, fuyant une situation d'oppression et dont la dignité et les libertés fondamentales sont bafouées.

En quoi consiste l'aide aux réfugiés des camps situés en Namibie ?

¹⁴⁵⁷ La Cimade répercute dans sa revue l'existence d'un numéro spécial de *Apartheid Non*, publication du mouvement anti-apartheid, consacré à la situation en Namibie, paru en janvier 1982.

¹⁴⁵⁸ En effet, dès la fin des années 50, le régime de Pretoria implantait dans le Sud-Ouest africain l'apartheid urbain (en créant notamment le township de Katutura près de Windhoek en 1959) puis commençait à y appliquer, dans les années 60, le programme de « grand apartheid » qui devait déboucher, comme en Afrique du Sud, sur la mise en place de bantoustans ou homelands autonomes.

¹⁴⁵⁹ Au milieu des années 70, le gouvernement de Pretoria, après des rébellions nationalistes, avait armé et soutenu des mouvements de guérilla comme l'UNITA de Jonas Savimbi et la RENAMO d'Afonso Dhakama. Ce soutien « permit » l'installation d'une véritable guerre civile.

¹⁴⁶⁰ « Soutien alimentaire et médical aux réfugiés », *Cimade information*, n°1-2, janvier-février 1983, p. 36.

¹⁴⁶¹ « Réfugiés namibiens en Angola : vivre malgré tout ! », *Cimade information*, mai-juin 1985, p. 22.

J'ai pu retrouver dans les archives de la Cimade un document daté de 1985 détaillant l'action de l'organisme menée auprès des réfugiés dans le camp de Kwanza-Sul en Angola. Cette action porte plus particulièrement sur la protection des enfants namibiens réfugiés. Après avoir fait un historique de l'occupation par l'Afrique du Sud du Sud-Ouest africain, le rédacteur présente les conséquences de l'apartheid, de la répression et de la guerre sur les populations, réunis notamment dans le camp de Kwanza-Sul :

« Le plus important de ces camps est celui de Kwanza-Sul en Angola, situé à 800 km au nord de la frontière namibienne. Le nombre de réfugiés dans ce camp est de 70 000. La SWAPO a dû étendre et compléter ses structures d'accueil en créant de nouveaux centres médicaux et scolaires aux environs du camp de Kwanza-Sul. Une attention particulière est donnée aux enfants qui sont, comme toujours en pareil cas, les principales victimes ».

La Cimade (tout comme le CCFD) soutient ainsi trois programmes menés par le Centre Education et Santé de Kwanza-Sul, émanation de la SWAPO : la création d'un atelier de fabrication et de réparation de chaussures, la construction d'un dispensaire et d'une clinique (la région étant touchée par le paludisme) et la mise en place d'une campagne d'alphabétisation alors que la politique sud-africaine vise à maintenir la population noire dans l'ignorance. Les Trois programmes soutenus doivent entraîner une amélioration profonde des conditions de vie des réfugiés et les aider à s'affranchir de la dépendance de la Namibie vis-à-vis de l'Afrique du Sud. Le document mentionne également l'installation par la SWAPO d'un centre de production agricole sur huit hectares prêté par l'Angola dont l'objectif est de fournir l'alimentation aux réfugiés. La Swapo semble donc considérer que la présence des réfugiés dans le camp risque de durer...

En conclusion, il est indiqué que la Cimade et le CCFD soutiennent les programmes de la SWAPO (leur apport financier pour l'année 1985 est de 150 000 F) destinés aux enfants namibiens réfugiés. Cette dernière mention vise sans doute bien à préciser que les deux organismes soutiennent les actions de la SWAPO en matière sociale et humanitaire et non son activité armée... Sans doute une façon de prévenir toutes critiques alors qu'en ce milieu des années 80, commence la campagne de diffamation menée contre le CCFD et contre ses actions trop « politisées »...

En 1987, le soutien aux réfugiés namibiens est encore d'actualité puisqu'il fait de nouveau l'objet d'un article d'une page dans *Cimade information*¹⁴⁶². Le soutien financier apporté par la Cimade et le CCFD a même augmenté puisque de 150 000 F en 1985, il passe à 170 000 F

¹⁴⁶² « Protection des enfants réfugiés dans le camp de Kwanza-Sul », *Cimade information*, n°12, p. 27.

en 1987. Si l'article revient sur la situation dans le camp de Kwanza-Sul, une longue partie est consacrée aux derniers événements et notamment au maintien des mesures d'apartheid, même si en juin 1985, le gouvernement sud-africain a installé un gouvernement intérimaire dit « multipartite » composé de représentants blancs et noirs. L'article reprend ensuite dans ses grandes lignes les données du document précédemment cité (concernant les trois programmes entrepris au sein du camp), précisant bien ici les familles namibiennes qui ont afflué dans le camp à la suite de l'occupation de la région de l'Ovamboland, flux grossi également par des milliers de jeunes préférant l'exil à l'enrôlement forcé dans les forces d'occupation.

Autrement dit, les programmes d'actions de la Swapo en matière sociale et humanitaire font l'objet d'un soutien important de la part de la Cimade et du CCFD au milieu des années 80. L'occupation de la Namibie par la puissance sud-africaine et ses conséquences (mis en place du système d'apartheid, répression...) sont ainsi considérées comme tout aussi condamnables que le système d'apartheid mis en place à l'intérieur des frontières de l'Afrique du Sud. D'autre part, il n'est pas étonnant de voir la Cimade s'impliquer auprès des réfugiés namibiens en Angola puisque cette mobilisation est historiquement sa raison d'être.

Aux côtés de la CSEI et du DEFAP, la Cimade est l'une des trois structures essentielles au sein de laquelle s'incarne une mobilisation vis-à-vis de l'Afrique du Sud. Au sein d'une confession minoritaire en France et comme ce fut le cas pour les actions menées au sein de la CSEI et du DEFAP, il est évident que tous les organismes mobilisés travaillèrent de manière collective et à l'unisson autour de thèmes et d'événements qui réclamèrent, d'un commun accord, une mobilisation et une action efficaces. La Cimade, en dehors des actions menées au sein du groupe œcuménique, privilégia cependant certaines actions se rapportant particulièrement au sort vécu par les populations, sud-africaines mais surtout namibiennes. En effet, rappelant les circonstances historiques de la guerre qui ont entraîné la création de l'organisme œcuménique, la Cimade se soucie, particulièrement dans les années 80, du sort des réfugiés namibiens qui tentent de fuir les effets d'une occupation sud-africaine et se réfugient particulièrement en Angola. Ainsi, le soutien au milieu des années 80 au programme de la SWAPO venant en aide aux réfugiés du camps de Kwanza-Sul témoigne bien de cette orientation.

Concernant la Namibie, il n'est pas exagéré de dire que la situation dans ce pays occupé par l'Afrique du Sud mobilisa la Cimade davantage que la situation interne à l'Afrique du Sud. L'hégémonie sud-africaine en Namibie, la formation de bantoustans sur le même principe que

ceux existants en Afrique du Sud, le déploiement militaire des forces sud-africaine dans le pays, les effets sur les populations, ont ainsi fait l'objet de plusieurs articles au sein de l'organe de presse *Cimade information*. La SWAPO, et particulièrement son représentant parisien, apparaît ainsi être l'interlocuteur privilégié pour la Cimade qui désire informer les Français de la situation. Il apparaît clair que la SWAPO est considérée comme le seul représentant légitime du peuple namibien et la Cimade s'inscrit sans demi-mesure dans un soutien aux actions d'aide menées par la SWAPO. Si sa tâche est l'entraide, cette option traduit bien une prise de position, considérée comme légitime puisque comme le disait son secrétaire général Roby Bois en 1977, « *la Cimade ne se doit de prendre position que là où elle mène une action concrète* » et devenue groupe de pression, elle est « *un organisme qui rend service en entrant dans le combat, et une force unitaire de catalyse et de synthèse*¹⁴⁶³ ».

A aucun moment la SWAPO n'est présentée comme étant un mouvement de libération ayant adopté les principes d'une lutte armée, peut-être pour éviter toutes polémiques qui agitent déjà depuis de nombreuses années les actions du COE ou les prises de positions de certains réformés français... Concernant ce type de positionnement sujet à critiques, la Cimade est le groupe, au sein du protestantisme, qui a soutenu sans doute le plus nettement les actions militantes du COE et particulièrement son Programme de Lutte contre le Racisme et impliquant un appui aux mouvements de libérations, qu'ils soient namubiens ou sud-africains.

La question sud-africaine n'est cependant pas absente des préoccupations de la Cimade. Faute d'archives accessibles, il n'a pas été possible de faire un exposé exhaustif de la mobilisation de l'organisme autour de l'Afrique du Sud. Cependant, diverses sources, décrites dans cette partie, témoignent bien d'un intérêt pour les effets de l'apartheid sur les populations noires. La Cimade manifeste alors son soutien à des programmes émanant d'organismes d'Eglises comme le SACC par exemple. Dans un esprit œcuménique et dès le milieu des années 70, la Cimade s'associe également au CCFD pour soutenir des programmes destinés à venir en aide aux populations opprimées et dans le but très évident de donner les moyens intellectuels et financiers nécessaires pour parvenir à leur libération.

Il n'est pas étonnant que la Cimade se retrouve aux côtés de son « équivalent » catholique dans le cadre de plusieurs actions. En effet, les deux organismes se retrouvent autour de la même ligne de conduite précitée. Le soutien de la Cimade au programme mené par la Swapo dans le camp angolais de Kwanza-Sul en est l'illustration parfaite puisque le but d'un tel soutien vise notamment à alphabétiser les réfugiés et à faciliter leur subsistance économique

¹⁴⁶³ Cité « A gauche ces chrétiens », *Autrement*, 8, février 1977, p. 211.

et commerciale en les aidant à produire eux-mêmes leurs moyens de subsistance. En cela, la Cimade représente bien le parfait équivalent du CCFD et les fondements communs des actions menées témoignèrent bien d'un « front commun » concernant la question sud-africaine.

Chapitre VI : Itinéraires et implications de personnalités chrétiennes francophones en Afrique du Sud

Le quatrième chapitre de cette thèse a été consacré aux travaux et mobilisations de chrétiens français concernant la question sud-africaine. Ce chapitre va s'attacher à présenter quelques exemples d'itinéraires de chrétiens francophones en Afrique du Sud durant la période d'apartheid. Leur « immersion » dans le contexte sud-africain leur permet ainsi de délivrer un témoignage différent, concerné, impliqué.

J'ai choisi de présenter les itinéraires personnels de personnalités catholiques et réformées, autant laïques qu'ecclésiastiques. Au cours des précédents chapitres, j'ai fait référence à des articles de Joseph Limagne écrits dans les *ICI*. La plupart d'entre eux provenaient du dossier paru dans la revue en avril 1977, à la suite de son voyage effectué après les émeutes de juin 1976. Je reviendrai ici sur cette expérience, m'attachant à retracer la genèse d'un tel voyage, de son élaboration à la réception du dossier qui en a été le fruit. La deuxième personnalité sur laquelle j'ai choisi de m'arrêter est celle de Jean-Marie Dumortier, prêtre aumônier au sein de la JOC française et à ce titre, représentant d'une certaine implication de l'action catholique auprès des jeunes noirs sud-africains.

Je traiterai ensuite de la présence emblématique du prêtre Emmanuel Lafont, notamment dans le township de Soweto, du pasteur Georges Mabile et enfin de celle du dominicain belge Philippe Denis.

1 Un journaliste catholique en Afrique du Sud : Joseph Limagne

Les émeutes de Soweto, en juin 1976, précipitent la prise de conscience des observateurs français concernant la nature du système d'apartheid et l'état de répression dans lequel est plongée l'Afrique du Sud. Les *ICI* estiment qu'il est nécessaire de proposer à leurs lecteurs un état complet de la situation grâce à un dossier qui paraîtra en avril 1977¹⁴⁶⁴. Loin de se contenter des informations qui circulent en France, la rédaction charge le journaliste Joseph Limagne (chargé des affaires africaines)¹⁴⁶⁵ d'organiser un voyage en Afrique du Sud et de rencontrer les vrais acteurs de l'apartheid, qu'ils soient défenseurs ou contestataires du système. Loin de vouloir donner une vision manichéenne du système, Joseph Limagne va surtout s'attacher à en présenter son histoire, ses fondements, ses effets sur les populations non-blanches et les principaux acteurs du système, militants pro et anti-apartheid. Les entretiens effectués avec Joseph Limagne en 2006 et 2007¹⁴⁶⁶, tout comme l'étude précise du dossier paru en avril 1977 dans les *ICI*, permettent ainsi d'avoir une bonne idée de la prise en compte de la question sud-africaine en 1977 au sein d'une rédaction déjà sensibilisée par les questions sociales et les problématiques liées aux droits de l'homme.

1-1 La genèse du voyage

Les *ICI* étaient, dans les années 70, un journal fortement influencé par le message de Vatican II, à la ligne éditoriale tournée vers le monde et désireux de rendre compte de l'implication des Eglises dans le champ politique et social. La revue, diffusée en France et à l'étranger par abonnement, s'adressait à des catholiques déjà sensibilisés par le message du concile. Nous l'avons vu dans les trois premiers chapitres de cette thèse, la question sud-africaine a été régulièrement traitée au sein du journal. Selon les propres dires de Joseph Limagne, ce sont les émeutes de Soweto qui le poussèrent à proposer à la rédaction le projet d'un reportage sur place. Le manque d'intérêt des Français pour cette région et le manque de moyens financiers expliquant le fait qu'aucun travail de fond n'ait été effectué auparavant par le journal.

¹⁴⁶⁴ Le dossier est reproduit dans le volume des annexes.

¹⁴⁶⁵ Joseph Limagne a été rédacteur aux *ICI* à partir de 1975 puis en a été son secrétaire général et rédacteur en chef de 1982 à 1985. Avant son arrivée au sein de la rédaction, il fut rédacteur au service étranger du quotidien *Le Monde*, rubrique Afrique (1970-71) et secrétaire de rédaction au service français de l'agence Associated Press à Paris (1971-75). De 1985 à 1989, il est le responsable de la rubrique politique de l'hebdomadaire *La Vie*, puis intègre la rédaction du quotidien *Ouest-France* comme éditorialiste de politique étrangère. Depuis 1991, il dirige les bureaux parisiens du journal.

¹⁴⁶⁶ Entretiens téléphoniques effectués les 8, 14 et 20 novembre 2006 puis entretien à Paris le 22 mars 2007.

Il fut très difficile à Joseph Limagne d'obtenir un visa pour se rendre en Afrique du Sud. Ses fréquentes visites à l'Ambassade à Paris lui permirent de comprendre qu'il n'était pas forcément bien vu qu'un journaliste français, à fortiori considéré comme catholique « de gauche » (comme il me l'a précisé), veuille enquêter seul. En effet, un séjour en Afrique du Sud, à la fin des années 70, ne pouvait se faire que d'une façon plus ou moins « encadrée ».... Les réticences de l'ambassade à délivrer un visa, les tentatives visant à décourager l'exigence de Joseph Limagne quant à l'indépendance de son reportage révèlent, en tous cas, la difficulté qu'eurent les observateurs français à effectuer un travail de « première main » sur l'Afrique du Sud.

Par l'accomplissement d'un tel voyage, les objectifs de Joseph Limagne étaient de faire une présentation objective et complète de la situation en Afrique du Sud, tout en rappelant la genèse du système d'apartheid, en retraçant sa construction et en insistant sur ses fondements idéologiques et religieux. Constatant les difficultés à obtenir son visa et conscient qu'un tel voyage serait peut-être impossible, Joseph Limagne m'a confié qu'il avait déjà pratiquement rédigé son dossier lorsque, par chance, le précieux Sésame lui fut délivré. Ainsi, une bonne partie du travail était déjà faite.

1-2 Le voyage, les personnalités rencontrées, le dossier

Le journaliste est parti en Afrique du Sud en janvier 1977 pour une durée de 4 semaines. Il l'a commencé par Johannesburg, puis s'est rendu quelques jours en Namibie, puis au Cap, à Port Elizabeth, enfin, via le Transkei, à Pietermaritzburg et Durban.

Joseph Limagne s'est longuement attaché à m'expliquer le contexte dans lequel il a effectué son voyage. S'il a pu le plus souvent circuler librement dans le pays, il a cependant remarqué à plusieurs étapes de son circuit qu'il était suivi par des policiers Sud-Africains blancs en civil. Cette « surveillance » confirme bien que le travail d'un journaliste étranger en Afrique du Sud était étroitement contrôlé.

Parler de l'apartheid avec ceux qui défendent le système, le « peuple élu » d'Afrique du Sud

Désireux d'avoir une vision complète du système, Joseph Limagne s'attache à rencontrer des personnalités afrikaners représentatives de la mentalité dans laquelle s'est élaboré le système et de l'importance de ses fondements religieux.

« J'ai senti combien le mépris du Noir s'ancre profondément dans la mentalité d'un Blanc. J'ai constaté que ce mépris se fonde surtout sur la peur et l'ignorance. J'ai aussi compris que rien, dans ce pays, ne s'explique sans référence au passé historique et religieux¹⁴⁶⁷ ».

En effet, précisant bien que les premières lois de l'apartheid sont relativement récentes (1948), Joseph Limagne explique que pour comprendre ce qu'est ce système, il est nécessaire de se plonger dans la mentalité de tout un peuple, le peuple afrikaner. Il dresse ainsi une « chronologie » de la présence hollandaise : la création de la colonie du Cap par la Compagnie hollandaise des Indes orientales, la formation d'un « *peuple nouveau, qui ne se réclame plus d'aucune mère-patrie* » avec sa langue, et se composant « *de pionniers individualistes, indisciplinés et obstinés qu'on appelle les Boers (fermiers)*¹⁴⁶⁸ ». D'autres épisodes, qui ont aussi servi à l'édification de l'« historiographie » afrikaner sont également rappelés : le grand Trek, la formation des républiques boers, la guerre anglo-boer... Joseph Limagne rappelle, bien évidemment, le creuset religieux dans lequel se sont forgés les principes discriminatoires qui vont donner naissance au système d'apartheid : un calvinisme austère, les Eglises hollandaises comme cadres ecclésiaux du système.

Désirant donner la parole à ceux qui défendent le régime, le journaliste a notamment rencontré le Dr Koort Vorster, leader de la principale Eglise hollandaise (NGK) et frère de Johannes Vorster, alors premier ministre du pays. « *La Bible a portée de la main*¹⁴⁶⁹ », le pasteur soutient que « *les mariages inter-raciaux sont une atteinte au plan de Dieu qui a voulu que chaque race préserve son identité*¹⁴⁷⁰ ». Cet entretien permet ainsi à Joseph Limagne de mettre l'accent sur le calvinisme austère prêché par la plupart des Afrikaners et qui imprègne la vie sud-africaine dans sa totalité. Il insiste sur la liaison étroite entre chefs politiques et religieux au sein de la nation boer :

« Grâce à elle, l'un des plus monstrueux systèmes de gouvernement, l'apartheid, peut aujourd'hui se prévaloir de la caution du christianisme¹⁴⁷¹ ».

Joseph Limagne prend ainsi le temps de décrire les fondements religieux de l'apartheid et la mentalité afrikaner, dans laquelle ont germé les principes de ségrégation, qui aboutiront à la mise en place institutionnelle du système. Il m'a déclaré qu'il lui semblait nécessaire de faire cette présentation afin que le lecteur français, d'une part connaisse avec précision les lois de l'apartheid telles qu'elles existent au XXème siècle, et d'autre part pour qu'il sache que ces

¹⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 30.

¹⁴⁶⁸ *Ibid.*

¹⁴⁶⁹ Joseph Limagne, « Afrique du Sud : le racisme aux abois », *ICI*, 15 avril 1977, n°513, p. 32.

¹⁴⁷⁰ *Ibid.*

¹⁴⁷¹ *Ibid.*

principes sont les fruits d'une mentalité aux formes particulières, née dans un contexte fort précis. Il a eu également comme volonté de montrer aux chrétiens français que des textes bibliques étaient utilisés pour justifier un système raciste, élément du système peu connu des Français à cette époque.

Si l'aspect religieux de la ségrégation raciale est ainsi évoqué avec précision, l'apartheid en tant que système politique est également décrit longuement. La rencontre avec M. Lloyd, député du Parti national à Pretoria, permet à Joseph Limagne de rendre compte de la nature du système. L'apartheid, selon le parlementaire afrikaner, permet ainsi une « *évolution harmonieuse* » de chaque groupe sur un principe « *d'autodétermination* ». « *Quoi de choquant là dedans ?*¹⁴⁷² », ironise Joseph Limagne. Le journaliste, après avoir reproduit ces propos, présente les véritables composantes du système : les bantoustans, véritables réservoirs de main d'œuvre et concrétisation du projet de formation d'une Afrique du Sud exclusivement blanche. Il décrit également les conditions de vie désastreuses des Noirs, dans les zones rurales comme dans les townships des zones urbaines.

Une étape importante : Soweto

Soweto, justement, est une étape instructive dans le voyage de Joseph Limagne. N'ayant pas pu visiter le township seul (ce dernier, étant situé en zone noire et alors interdit aux Blancs), un fonctionnaire du ministère de l'information l'accompagne. Il comprend très bien les raisons d'une telle présence :

*« Avant les événements de juin dernier, Soweto faisait la fierté de l'administration bantoue. Les touristes le visitaient en autocar. Maintenant, bien peu s'y risqueraient. Cependant, le ministère de l'information accepte volontiers d'y accompagner un journaliste. On lui montre l'hôpital moderne, le parc de loisirs, le stade de rugby, les villas coquettes du quartier « chic » où habitent les médecins et hommes d'affaires noirs (il y en a...)*¹⁴⁷³ ».

Alors que Joseph Limagne s'étonne du fait que seulement 20% de la population soit raccordée au réseau électrique et que la plupart n'ait pas l'eau courante, son guide l'emmène au parc Oppenheimer, pour lui faire comprendre que les conditions de vie des Noirs dans les townships ne sont pas si mauvaises...

*« Là, on a reconstitué deux cases bantoues à toit de paille. « Voici d'où ils viennent, explique t-il. Ni eau, ni électricité. Ils faisaient même le feu par terre »*¹⁴⁷⁴ ».

¹⁴⁷² *Ibid.*

¹⁴⁷³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁴⁷⁴ *Ibid.*

Le fonctionnaire insinue ainsi que les conditions de vie des Noirs dans les townships représenteraient donc un nouveau confort de vie avec robinet dans chaque cour, une avancée civilisatrice en quelque sorte...

Joseph Limagne relève cette conception mentale répandue chez les Afrikaners et la déplore, soulignant bien que « *l'image du sauvage rétif à la civilisation entretient la bonne conscience des Blancs*¹⁴⁷⁵ ». La mentalité afrikaner, Joseph Limagne la découvre également lors de sa rencontre avec l'écrivain afrikaner Ian Robie, notant que si une classe d'intellectuels commence à découvrir les réalités de l'apartheid, la fierté d'appartenir à la nation afrikaner demeure tenace.

Le regard de Joseph Limagne sur la montée de la répression

Quelques mois après les émeutes de Soweto, Joseph Limagne constate le climat de tension qui demeure autour du township et dans les quartiers urbains noirs du pays et condamne la répression policière :

« Plus grave, la torture devient systématique. Comment le nier ? Tant de gens sont passés entre les mains de la police ! Et tant de gens en parlent. J'ai recueilli plusieurs témoignages directs faisant état de brûlures à l'électricité, de coups sur la plante des pieds, de cheveux arrachés... Pour les Noirs, c'est la terreur. Une terreur orchestrée par la police. Accusation gratuite ?¹⁴⁷⁶ ».

Et Joseph Limagne se charge de décrire les récentes descentes de police à Langa, Nyanga et Guguletu, les townships noirs du Cap alors que la population, à l'appel du SACC, avait décidé de boycotter Noël, décidant d'en faire un jour de deuil : « *Affrontements tribaux titrèrent les journaux*¹⁴⁷⁷ »...

A plusieurs reprises, le journaliste laisse donc paraître son jugement critique sur l'attitude de la police, la violence et la répression dont elle fait preuve. Il a recueilli les témoignages de plusieurs anciens prisonniers, tous accablants pour la police. Alors qu'une mère de famille du township de Guguletu témoigne de la mort de son mari abattu par les policiers sur le seuil de sa maison, Joseph Limagne précise que même si elle l'autorise à citer son nom (« *maintenant, je n'ai plus rien à perdre* »), lui « *préfère pourtant taire son identité...*¹⁴⁷⁸ ». Cette mention témoigne des inquiétudes du journaliste concernant des représailles possibles qui pourraient

¹⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 35.

¹⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 40.

¹⁴⁷⁷ *Ibid.*

¹⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 40.

être menées par la police, envers ces témoins « gênants ». La police peut agir en toute impunité puisqu'un projet de loi « *mettra les policiers à l'abri de toutes poursuites pour les actes qu'ils ont commis « de bonne foi » dans l'exercice de leurs fonctions. Cette loi sera rétroactive...*¹⁴⁷⁹ ».

Joseph Limagne comprend bien que ce climat de tension, la répression policière accrue entraînent un regain d'activisme au sein des populations noires, particulièrement depuis les émeutes de Soweto. Face à cette situation dramatique, le journaliste présente ainsi comme compréhensible la montée de la violence chez les Noirs et après les émeutes de Soweto, déplore que le régime n'ait pas tiré les leçons des événements :

« *Au cours du débat de confiance qui a suivi l'ouverture du Parlement, fin janvier, le premier ministre, Johannes Vorster, s'est contenté d'annoncer qu'il poursuivrait sa politique de développement séparé*¹⁴⁸⁰ ».

L'analyse de cette aggravation conduit donc à un certain pessimisme chez le journaliste qui voit le pays s'enfoncer dans la peur, « *peur panique quelquefois*¹⁴⁸¹ »...

Un tableau de la résistance noire

Une grande partie du dossier est consacrée à la résistance mise en place face à la répression gouvernementale. Si la tension est à son paroxysme en 1976, Joseph Limagne rappelle que les revendications des Noirs sont bien plus précoces, et se sont exprimées de manière pacifique, notamment au sein de partis politiques : l'ANC fondée en 1912, le PAC en 1959... Mais c'est bien une radicalisation de la contestation qui est mise en évidence par le journaliste, radicalisation incarnée notamment par Steve Biko.

Joseph Limagne traite du mouvement de la « Conscience noire ». Plus qu'un parti politique, le mouvement de Steve Biko symbolise, selon lui, « *une mentalité nouvelle grâce à laquelle les Noirs cessent d'accepter avec résignation ce que le gouvernement blanc décide pour eux*¹⁴⁸² ». La rencontre du journaliste avec le militant noir, quelques mois avant la mort de ce dernier, permet de dresser un bref historique de la genèse du mouvement, l'occasion pour les lecteurs des *ICI* d'en savoir plus sur l'apparition de cette nouvelle contestation, plus radicale au sein de la jeunesse noire.

¹⁴⁷⁹ *Ibid.*

¹⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 38.

¹⁴⁸¹ *Ibid.*

¹⁴⁸² *Ibid.*, p. 36.

Joseph Limagne se souvient encore très bien du contexte de cette rencontre : Steve Biko était alors assigné à résidence très surveillée à King William's town. La rencontre se fit donc dans le véhicule de location du journaliste, sous les regards attentifs de deux policiers postés dans une autre voiture devant le lieu de résidence de l'activiste, un centre communautaire anglican. Le journaliste se souvient de la dimension du personnage, ampleur politique au delà des cercles universitaires, mais aussi ampleur charismatique, la stature d'un « futur chef de gouvernement » selon le journaliste. Le message du mouvement de la « Conscience noire » a alors particulièrement de poids auprès d'une jeunesse noire qui ne se reconnaît plus dans les messages de résistance plus « modérés » d'autres partis. Joseph Limagne fait mention du dynamisme de la « Conscience noire », qui touche aussi les Eglises, mais qui « *dresse chaque jour un peu plus les non-blancs contre leurs oppresseurs* ¹⁴⁸³ ». Le journaliste met donc en évidence le radicalisme du message de Steve Biko et, en parallèle, la nécessité pour les Eglises de se mobiliser et de se positionner clairement pour que ce radicalisme ne l'emporte sur un message chrétien plus pacifique et fédérateur, dans l'esprit de la Charte de la Liberté de 1955 autour de laquelle s'articule la mobilisation des militants de l'ANC notamment.

L'implication des chrétiens en Afrique du Sud

Dans une longue partie portant le titre de « *le christianisme, espoir ou cause perdue ?* » Joseph Limagne dresse un tableau de la chrétienté dans la société d'apartheid. Face à l'impatience des Noirs pendant et après les émeutes de Soweto, c'est un sentiment d'urgence qui est mis en évidence, urgence exprimée par un étudiant anglican interrogé par le journaliste :

« L'Eglise doit se mettre physiquement du côté des opprimés, m'a affirmé un étudiant anglican. Quand des jeunes manifestent pour la justice, elle devrait se trouver parmi eux, au premier rang, archevêque en tête, fût-ce au risque d'aller en prison¹⁴⁸⁴ ».

Certaines dominicaines du couvent du Saint-Rosaire, près de Port-Elizabeth, témoignent pourtant d'une évolution au sein des Eglises, notamment en matière d'éducation puisque pour la première fois, une trentaine de jeunes filles noires, métisses, chinoises ont été admises au sein de leur établissement. John Murphy, évêque de Port-Elizabeth souligne cependant les limites d'une telle évolution :

« L'Eglise avait si souvent, dans le passé, dénoncé l'apartheid sans que ses propos soient suivis d'actes concrets, qu'elle avait fini par se discréditer, surtout aux yeux des Noirs. Avec l'intégration

¹⁴⁸³ *Ibid.*, p. 44.

¹⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 46.

scolaire, limitée certes (à cause du coût élevé des scolarités) mais réelle, les choses commencent à changer¹⁴⁸⁵ ».

Joseph Limagne rappelle ensuite la répression dont sont victimes des prêtres catholiques (comme le Père Smangaliso Mkhathswa) et présente la physionomie de l'Eglise catholique sud-africaine :

« Dans l'ensemble, le clergé et les fidèles noirs se montrent agressifs à l'égard de la hiérarchie (à 80% blanche dans l'Eglise catholique). Ils lui reprochent de ne pas s'être soucée de la formation des prêtres noirs¹⁴⁸⁶ ».

Si Joseph Limagne met l'accent sur une certaine ségrégation existant au sein des séminaires, il précise aussi que cet état de fait n'est que passager et qu'après avoir traversé une crise, l'épiscopat a accepté de confier le séminaire Saint-Pierre d'Hammanskraal (Nord de Pretoria) à un corps enseignant totalement noir. Le constat concernant l'action de l'Eglise dans la lutte anti-apartheid reste cependant mitigé. Ce constat est dressé par certains catholiques sud-africains eux-mêmes. Joseph Limagne rencontre lors de son voyage plusieurs acteurs chrétiens de la lutte anti-apartheid, occasion pour lui de témoigner de l'action (ou de la non-action) des Eglises chrétiennes dans le champ social et politique. Mgr Hurley livre donc son témoignage et laisse apparaître un certain pessimisme :

« Nous affrontons un problème pour lequel nous ne sommes pas préparés. Je crains que l'Eglise ne joue pas un très grand rôle dans les bouleversements qui vont avoir lieu¹⁴⁸⁷ ».

Une grande partie du dossier est aussi consacrée à l'action de Beyers Naudé¹⁴⁸⁸ et à celle de l'Institut chrétien. Selon ses souvenirs, Joseph Limagne est entré en contact avec lui par l'intermédiaire de la Fédération protestante de France. En donnant la parole à Beyers Naudé, Joseph Limagne informe les Français du rôle des Eglises sud-africaines et du devoir des chrétiens *« de s'identifier avec tous les opprimés, les victimes de l'injustice, de la discrimination, ceux à qui on refuse toute dignité humaine¹⁴⁸⁹ »*. L'entretien révèle les prises de position nettes de l'Institut chrétien, de son soutien à des mouvements politiques qui oeuvrent pour une libération du peuple noir, même à ceux ayant opté pour la lutte armée. Joseph Limagne rapporte les propos de Beyers Naudé, selon lesquels si la violence doit être condamnée moralement, la violence institutionnelle du système d'apartheid doit l'être tout

¹⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 41.

¹⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 44.

¹⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 45.

¹⁴⁸⁸ Ancien pasteur de la NGK, Beyers Naudé est alors président de l'Institut chrétien.

¹⁴⁸⁹ *Ibid.*

autant. Reste au chrétien, dans son individualité, à prendre position en faveur de la violence « *s'il croit qu'il n'y a pas d'autre possibilité*¹⁴⁹⁰ ».

Joseph Limagne a tout de suite détecté l'indéniable force libératrice incarnée par certaines Eglises chrétiennes en Afrique du Sud dans les années 70. Ce dossier donna l'occasion au journaliste de présenter aux chrétiens français des Eglises qui, dans des situations de crise, savent prendre position du côté des opprimés et proposer des messages contestataires et libérateurs face à un régime raciste. Une façon peut-être de proposer le modèle de structures ecclésiales autres que celles, plus passives et frileuses, qui existent alors en Europe.

Le dossier se clôt sur un appel à la solidarité des chrétiens de France qui peuvent s'adresser par exemple au CCFD pour témoigner de leur soutien à l'action des chrétiens sud-africains.

Comme j'ai pu le faire apparaître dans ce récit de voyage et comme me l'a précisé Joseph Limagne, il fut relativement difficile pour lui d'effectuer son travail de journaliste en toute indépendance. En effet, il fut à plusieurs fois surveillé et suivi lors de son voyage ou encadré (notamment lors de sa visite à Soweto). Dans un tel contexte, Joseph Limagne comprit qu'il risquait d'être contrôlé à sa sortie du territoire sud-africain. Bien qu'ayant choisi de rentrer quelques jours plus tôt, il dut subir à l'aéroport un interrogatoire de 4 heures, durant lequel ses notes furent consultées et photographiées. Par précaution, Joseph Limagne avait pris le soin d'envoyer en France, par une voie sûre, certains de ses documents. Le journaliste se souvient encore aujourd'hui de cet « interrogatoire », des mesures d'intimidation, de la surveillance de la police, témoignages d'une époque durant laquelle il était particulièrement difficile, pour les observateurs étrangers, d'enquêter en Afrique du Sud.

1-3 La réception du dossier

Le dossier est paru dans le numéro du 15 avril 1978 des *ICI*. Selon ses propres dires, la réception du dossier resta assez confidentielle, ne dépassant pas, en tous cas, le cercle des chrétiens engagés. Le reportage fut aussi remarqué par les milieux anti-apartheid. Ainsi, il participe en 1977 à un débat organisé à la Mutualité à Paris par le Mouvement anti-apartheid notamment. Le débat suivait en fait la projection du film *La dernière tombe à Dimbaza* réalisé en 1972 et tourné clandestinement par le sud-africain Nana Mahomo. Le film retrace les différentes étapes de la colonisation européenne, décrit les effets de l'apartheid sur la population blanche et les conditions de vie des travailleurs dans les *Hostels* et les bidonvilles, Dimbaza étant le nom de l'un d'eux. Dans son exposé, Joseph Limagne s'attache à faire une

¹⁴⁹⁰ *Ibid.*

présentation complète et nuancée de la situation, montrant bien que le système puisait ses fondements dans une culture particulière et que la propagande gouvernementale pouvait jouer un rôle réel dans la compréhension du système et de ses effets. Il constate, surpris, que le passage de son discours soulignant que des Blancs sont soucieux de justice est accueilli par des huées venant d'une grande partie de l'assemblée qui considérait sans doute que le traitement du sujet ne pouvait conduire qu'à une condamnation massive et indistincte de tous les Blancs. Cet épisode révèle ainsi l'état d'esprit qui dominait au milieu des années 70 au sein des groupes français militants contre l'apartheid.

C'est notamment à la suite de la parution du dossier dans les *ICI* que Joseph Limagne fut contacté par les rédacteurs de la revue jésuite *Etudes* qui lui commandèrent un long article sur la situation en Afrique du Sud¹⁴⁹¹ et plus particulièrement sur le travail de Eglises chrétiennes en situation d'apartheid.

L'hebdomadaire *La Vie* commanda également un article à Joseph Limagne¹⁴⁹². Sa parution en avril 1977 dans une revue à large diffusion, donna l'occasion au journaliste de présenter aux lecteurs les conditions de vie dans les townships du Cap, les *Hostels* pour hommes célibataires, la criminalité, la violence policière. Il y a parlé également des bantoustans misérables et des migrations de populations vers les villes au risque d'être refoulés... Paraissant dans une revue moins « intellectuelle » que les *ICI* ou *Etudes*, l'article traite des effets sociaux et économiques de l'apartheid sur la population et n'évoque que très rapidement la position de l'Eglise catholique :

« après avoir trop longtemps toléré l'apartheid dans les faits tout en le dénonçant en pratique, les évêques catholiques viennent de se déclarer « sans réserve » du côté des opprimés¹⁴⁹³ ».

Joseph Limagne a tenu à me rappeler que la place tenue par l'Afrique du Sud dans les médias était peu importante en France. Même si les émeutes de Soweto eurent comme effet de mettre un éclairage sur la situation dans le pays, la question de l'apartheid mobilisait assez peu dans les milieux chrétiens. Le dossier des *ICI* eut tout de même le mérite de dresser un tableau très complet de la situation en Afrique du Sud, mais aussi de rappeler à des Français qui pouvaient l'ignorer, les fondements religieux de l'apartheid et les réalités d'un système politique. En présentant avec détails les lois et les effets de l'apartheid, Joseph Limagne propose la vision d'un système étant de nature économique qui, par la création des Bantoustans, vise à l'exploitation de la main d'œuvre noire. Le journaliste me confirma que la formation,

¹⁴⁹¹ Joseph Limagne, « Les Eglises et l'apartheid en Afrique du Sud », *Etudes*, septembre 1977.

¹⁴⁹² Joseph Limagne, « Afrique du Sud : les camps de la honte », *La Vie*, 19-25 avril 1977, p. 22-24.

¹⁴⁹³ *Ibid.*

l'indépendance et le but des bantoustans étaient des réalités peu connues des Français. Comme il me l'a dit, l'indépendance du Transkei, en octobre 1976, n'avait pratiquement pas eu de répercussion dans la presse française. Pour lui, ce silence n'était pas lié à un désir de « boycotter » un événement, mais signifiait qu'il était jugé d'un intérêt mineur.

Concernant la question plus particulière de l'engagement des Eglises chrétiennes en Afrique du Sud, Joseph Limagne m'a confirmé la bonne réception, au sein des réseaux chrétiens militants, d'une théologie comme celle de la théologie contextuelle. Ainsi, la parole du pasteur Beyers Naudé et son engagement dans la société, sa vision d'une Eglise mobilisée et libératrice ont bénéficié d'une lecture positive chez les lecteurs qui estimaient que cette théologie rejoignait les conceptions de certains chrétiens particulièrement influencés par les enseignements du concile Vatican II. Malgré tout, peu nombreux seront ces chrétiens, et particulièrement les catholiques, qui vont relayer le document Kairos un peu moins de 10 ans plus tard....

A l'époque de la parution du dossier, les personnalités sud-africaines mobilisées contre l'apartheid telles Beyers Naudé, Mgr Hurley ou même Steve Biko étaient peu connues des Français. Si les deux premières personnalités le deviendront davantage par la suite, surtout dans les milieux chrétiens, c'est après sa mort en 1977 que Steve Biko deviendra une « icône » de la lutte anti-apartheid. D'après Joseph Limagne, il prendra même une stature quasi-mythique en 1988 lors de la sortie en français du livre de Donald Woods (*Vie et mort de Steve Biko*¹⁴⁹⁴) et surtout lors de la sortie au cinéma, la même année, du film de Richard Attenborough, *Cry freedom*.

D'après Joseph Limagne, la difficulté d'informer sur l'Afrique du Sud était liée à plusieurs facteurs : comme je l'ai déjà évoqué, le bureau de l'information sud-africain basé à Paris effectuait, par la distribution de tracts ou l'envoi de brochures aux journaux notamment, un travail extrêmement efficace afin de présenter aux Français une image séduisante de l'Afrique du Sud et de l'apartheid. Autrement dit, l'apartheid était un système connu des Français mais présenté sous un prisme bien particulier, prisme qui permettait de présenter le système comme étant de nature quasi philanthropique.

Joseph Limagne se souvient que le dossier a suscité quelques réactions écrites de lecteurs. Si ces lecteurs avaient tendance à dire dans les lettres que l'apartheid n'était « pas si mauvais », le journaliste se refuse à dire que ces courriers étaient représentatifs de l'état d'esprit des lecteurs ou des Français en général puisque se sont le plus souvent les « mécontents » qui

¹⁴⁹⁴ Donald WOODS, *Vie et mort de Steve Biko*, Paris, Stock, 1988.

s'expriment lors de la parution d'un article...A son sens, ce sont des « lobbies » pro-apartheid, peu nombreux mais extrêmement actifs, qui s'exprimaient dès qu'un article critiquait le système. Il refuse donc de présenter la population française comme étant pro-apartheid dans son ensemble.

De plus, Joseph Limagne m'a confirmé le fait que la place de l'Afrique du Sud dans les médias était peu importante. L'Afrique du Sud était un pays fort lointain, sur un continent lui-même extrêmement lointain et qui ne suscitait que peu d'intérêt. L'article qu'il écrit pour l'hebdomadaire *La Vie* en avril 1977 (soit en même temps que le dossier des *ICI*) eut sans doute plus d'impact car la diffusion de la revue était beaucoup plus large. Il est donc naturel qu'il ait donné lieu à un courrier des lecteurs plus fourni. Comme dans son dossier des *ICI*, Joseph Limagne y traite des conditions de vie dans les *Hostels*, les townships, abordant aussi la vie misérable au sein des bantoustans. Comme il le fait dans les *ICI*, son objectif est de présenter les réalités d'un système, au delà de la propagande gouvernementale produite par le régime de Pretoria¹⁴⁹⁵.

Le cas de Joseph Limagne confirme le fait que le traitement journalistique la question de l'Afrique de Sud et de l'apartheid était extrêmement épineux, car très teintée politiquement. Traiter de l'apartheid impliquait de traiter de la question du communisme, le gouvernement de Pretoria se présentant comme l'un des derniers bastions contre le péril rouge. Autrement dit, les forces de résistance à l'apartheid, et toutes celles susceptibles de les soutenir à l'étranger, étaient assimilées au communisme. Joseph Limagne n'a cependant pas eu à subir ce type « d'accusation » malgré le fait qu'il ait présenté clairement la nature profondément économique du système, le mettant en accusation sans détour. Les policiers sud-africains lui avaient au contraire reproché d'être en possession de documents « subversifs » et « communistes »...

1-4 La portée du dossier, la richesse d'un témoignage

Le regard sensible d'un journaliste sur l'engagement de personnalités chrétiennes sud-africaines

Le dossier paru dans les *ICI* en avril 1977 est un travail journalistique d'une profondeur remarquable. En une vingtaine de pages, Joseph Limagne a traité de la situation en Afrique du

¹⁴⁹⁵ « Contrairement à ce que laisse entendre la propagande gouvernementale, les conditions de vie des Noirs, des Métis et des Indiens, loin de s'améliorer, se dégradent » in Joseph Limagne, « Afrique du Sud : les camps de la honte » *La vie*, 19-25 avril 1977.

Sud, explorant les fondements historiques et religieux du système, ses lois et ses effets sur les populations noires, l'organisation de la résistance face à la montée de la répression et surtout celle des Eglises chrétiennes au travers de quelques personnalités charismatiques¹⁴⁹⁶. Il est également intéressant de noter que cet intérêt fut précoce car le voyage a été décidé immédiatement après les émeutes de Soweto.

Comme j'ai déjà pu le dire, Joseph Limagne a été, à ma connaissance, le seul journaliste français à avoir pu rencontrer Steve Biko quelques mois avant sa mort et donc avant que son combat ne soit relayé par les médias étrangers. Lui seul a donc pu témoigner de son charisme et de son importance au sein de la jeunesse noire. Le jeune journaliste a été frappé par son discours radical et a compris que ce radicalisme ne pouvait inscrire son mouvement que dans une évolution particulière, bien éloigné des discours plus « fédérateurs » d'autres mouvements comme celui de l'ANC.

Mes différents entretiens avec Joseph Limagne m'ont permis d'avoir un aperçu différent ou plutôt complémentaire de l'engagement des diverses personnalités catholiques rencontrées. Ainsi, grâce à ses carnets de notes rédigés lors des entretiens mais aussi grâce à ses propres souvenirs, le journaliste m'a rapporté les impressions qui furent les siennes à la suite de ses rencontres avec deux hommes d'Eglise catholiques, Mgr Mc Cann (archevêque du Cap) et Mgr Hurley (archevêque de Durban), rencontres qui témoignèrent de deux visions pessimistes portées d'une part sur la situation de l'Afrique du Sud en 1976, et d'autre part sur l'engagement de l'Eglise catholique dans la lutte contre l'apartheid. Joseph Limagne se souvient par exemple du ton quelque peu modéré de Mgr Mc Cann. Bien que ce dernier ait pris des prises de position courageuses dans les années 50 (notamment lorsque les lois de l'apartheid entravèrent le travail des Eglises missionnaires), le journaliste se souvient de son ton neutre, de sa volonté de préciser que l'Eglise catholique a toujours fait « *ce qu'elle a pu* ¹⁴⁹⁷ ». Il souligne que Mgr Mc Cann a aussi beaucoup insisté sur la menace communiste, reconnaissant que l'apartheid est un système portant une atteinte flagrante aux droits fondamentaux de l'homme, mais il craignait, en le condamnant, de faire le jeu du communisme.

Le discours de Mgr Mc Cann est ainsi paru, aux yeux de Joseph Limagne, comme étant plus « traditionnel » et moins engagé que celui de Mgr Hurley qu'il rencontrera quelques jours

¹⁴⁹⁶ Quelques mois plus tard, Joseph Limagne consacre un nouvel article à la résistance des Eglises : « Afrique du Sud : « il ne reste plus que les Eglises pour lutter », *ARM*, 15 décembre 1977, pp. 15-17. Cet article est reproduit dans le volume des annexes.

¹⁴⁹⁷ Entretien du 20 novembre 2006.

plus tard. Ce dernier a, lui aussi, livré sa vision fort pessimiste de la situation, estimant que les émeutes de juin 76 avaient entraîné une division chez les Blancs, angoissés de voir une montée de la violence chez les Noirs et l'apparition de mouvements de libération plus radicaux . Pour Mgr Hurley, il était désespérant de constater que même les Blancs les plus « ouverts d'esprit » ne pensaient pas que les Noirs aient une place légitime dans la société sud-africaine... Malgré tout, il se refusait à condamner les fidèles blancs qui sont avant tout « victimes » de leur culture et de leur éducation. Ainsi, il était conscient que le changement viendrait d'une évolution des mentalités chez les Blancs. Il évoqua devant le journaliste sa volonté de « conscientiser » la population blanche et de lui faire connaître les vrais buts et effets de l'apartheid, effort qui trouvait un cadre dans la création, en 1976, de son institut *Diakonia*. Il savait, cependant, que les efforts à fournir pour cette conscientisation seraient coûteux, mobilisateurs et sans doute longs à venir...

Joseph Limagne se souvient du pessimisme de Mgr Hurley concernant l'avenir du peuple noir, pressentant une lutte longue et violente dont l'issue pourrait être un épuisement total au sein des deux « camps »..

Mgr Hurley avait conscience que la hiérarchie de l'Eglise catholique n'était pas très mobilisée et qu'elle s'était contentée de simples déclarations « de forme ». Mgr Hurley observait cependant une évolution au sein de la structure caractérisée par une pastorale plus engagée. D'autre part, il déplorait que l'Eglise catholique reste profondément occidentalisée, « *le produit du colonialisme européen*¹⁴⁹⁸ ».

Un dossier, symbole d'une prise de conscience en France

Ne se limitant pas à l'exposé des prises de position exprimées au sein des Eglises chrétiennes, la démarche de Joseph Limagne fut de dresser un tableau complet de la situation (exposé historique, présentation de la mentalité afrikaner, justification religieuse du système, rencontre avec des personnalités afrikaners...). Elle révèle une volonté d'échapper à un manichéisme trop simpliste qu'il était courant de rencontrer à cette époque. Joseph Limagne évite donc la dénonciation caricaturale tout en parvenant à faire une critique totale de tous les effets du système, en insistant sur le but ultime de l'apartheid, l'exploitation d'une main d'œuvre noire.

¹⁴⁹⁸ *Ibid.*

Enfin, le témoignage de Joseph Limagne, 30 ans après qu'il ait effectué son reportage, permet de mieux évaluer la difficulté que pouvait rencontrer un journaliste désirant travailler sur l'Afrique du Sud : difficultés à obtenir un visa, « surveillance » plus ou moins constante dans le pays, contrôle de l'information, difficulté pour rencontrer des témoins dans un contexte d'extrême répression...

J'ai en tous cas pu comprendre, d'un point de vue plus sensible qu'intellectuel, que Joseph Limagne a été transformé et bouleversé par cette expérience sud-africaine, expérience qu'il renouvellera en 1994, toujours en tant que journaliste, au moment des premières élections démocratiques que connaîtra le pays.

Si l'implication de Joseph Limagne vis-à-vis de l'Afrique du Sud fut ponctuelle, d'autres personnalités, au titre de leur appartenance à une confession religieuse et de leur engagement dans le champ social, s'engagèrent à plus long terme dans le pays. Jean-Marie Dumortier, au titre de son appartenance à la JOC française, fut l'un d'eux.

2 Un aumônier de la JOC en Afrique du Sud : Jean-Marie Dumortier

Le témoignage de Jean-Marie Dumortier donne un éclairage particulier et particulièrement riche de la situation en Afrique du Sud, depuis la fin des années 70 jusqu'à l'abrogation des lois de l'apartheid. Jean-Marie Dumortier a fait part de son expérience au sein d'un ouvrage biographique, *Pour ne pas vous oublier : prêtre en Afrique du Sud*¹⁴⁹⁹. Il nous y livre ses impressions vis-à-vis du fonctionnement du système d'apartheid dans les années 80 et il permet surtout d'avoir une vision sur la place et le travail de la JOC sud-africaine. Mais c'est aussi le témoignage sensible d'un prêtre français engagé auprès de jeunes sud-africains qui ont eu à subir l'oppression et la discrimination.

Afin de retracer le parcours de Jean-Marie Dumortier et de parler de son expérience sud-africaine, j'ai utilisé son ouvrage, source intéressante pour appréhender l'implication de cet acteur et témoin, mais je me suis également appuyée sur divers entretiens oraux effectués à Johannesburg à la fin de l'année 2005.

¹⁴⁹⁹ *Ibid.* Jean-Marie DUMORTIER, *Pour ne pas vous oublier, prêtre en Afrique du Sud*, Paris, Les éditions ouvrières, collection « A pleine vie », 1991, 181p.

Je parlerai donc successivement de son parcours d'homme d'Eglise en France, avant son départ, des circonstances de celui-ci et surtout de sa place et de son travail au sein de la JOC sud-africaine.

2-1 Avant l'Afrique du Sud...

L'implication de Jean-Marie Dumortier auprès des travailleurs et au sein des milieux ouvriers a débuté bien loin de l'Afrique du Sud, dans les quartiers ouvriers du Nord de la France. Issu d'un milieu ouvrier et modeste, il est ordonné prêtre à Lille à l'âge de 26 ans et est ensuite nommé vicaire à Tourcoing avant de s'engager au sein de la JOC en tant qu'aumônier fédéral (Tourcoing). Il vit ainsi mai 1968 au sein de la JOC, à une époque où le syndicalisme se diffuse dans les petites industries textiles du Nord de la France. Assumant sa charge dans un tel contexte social jusqu'au milieu des années 70, il devient ensuite aumônier national de la JOCF et prend en charge le secteur est (Alsace, Moselle, Meurthe-et-Moselle, Franche-Comté). Il le restera jusqu'en 1978, en étant aussi impliqué dans les échanges et activités internationales de la JOC.

Ainsi, en 1978, lors d'une rencontre entre aumôniers nationaux, un appel est lancé pour que des aumôniers aillent à l'étranger afin de « renforcer » des équipes déjà formées. Le Père Gérard de Fleuriot¹⁵⁰⁰ aumônier mauricien formé en France y exprime sa volonté qu'un Français rejoigne la JOC sud-africaine.

Sensible à la vision d'une Eglise universelle devant, comme lui avait alors dit l'évêque de Gand, primer sur l'Eglise du diocèse, Jean-Marie prend donc le départ pour l'Afrique du Sud en 1979 pour y retrouver des cellules jocistes encore très peu développées.

2-2 Court historique de la JOC sud-africaine jusqu'à l'arrivée de J-M Dumortier

[Court historique de la JOC sud-africaine jusqu'à l'arrivée de J-M Dumortier¹⁵⁰¹]

Les graines de la JOC sont semés en Afrique du Sud au milieu des années 50, par un jeune travailleur blanc de Johannesburg, Eric Tyacke, qui contacte la JOC de Londres pour se

¹⁵⁰⁰ Le Père de Fleuriot s'est fortement mobilisé au sein de la Commission épiscopale sud-africaine « Eglise et travail ». C'est au sein de cette commission qu'il travailla notamment auprès des travailleurs de la mine, des ouvriers vivant dans les « Hostels ». Il fut également responsable de deux paroisses dans la banlieue de Durban et se chargea de l'aumônerie de francophones à Durban.

¹⁵⁰¹ *La longue tradition de lutte des JOC d'Afrique*, publiée à l'occasion du 75^{ème} anniversaire de la JOC, 2000 (publication interne).

familiariser avec ses méthodes. Immédiatement, les premiers jocistes sud-africains choisissent une option résolument ouvrière mais aussi multiraciale, abordant les problèmes du travail, du syndicalisme, liés, bien sûr, aux problèmes raciaux. Le belge Joseph Cardjin (1882-1967) qui devait fonder la JOC dans les années 20 avait été, avant d'être nommé cardinal en 1965, invité en juin 1960 à la session de l'association Kolbe dont le but est de mener une réflexion autour du thème du travail et particulièrement sur le sujet : « L'Évangile et la société suivant la méthode « Voir, Juger, Agir » » qu'il avait lancée. En 1961, le mouvement compte 100 groupes répartis dans les villes de Johannesburg, de Durban et du Cap. Deux tiers de ces groupes sont composés d'Africains, les autres étant Métis et Blancs. Les lois de l'apartheid et la répression constante vont bien sûr rendre fort difficile le travail de la JOC qui parviendra difficilement à survivre dans un tel contexte. Le mouvement oscille alors entre la coordination de clubs de jeunes blancs proches de la bourgeoisie et l'engagement plus profond avec les jeunes noirs.

En 1961, la JOC d'Afrique du Sud s'affilie à la JOC internationale. A l'époque, une bonne partie des rapports d'activités concernait des visites aux malades des hôpitaux et autres œuvres de charité... mais ils signalent aussi des équipes engagées dans les industries. Renforçant cette option, la JOC contribuera, au début des années 80, au renouveau syndical sud-africain.

A la fin des années 60, la JOC précise ses actions et s'organise en catégories (groupes d'employés de maison, d'infirmières au Cap). Comme me l'a expliqué Jean-Marie Dumortier, l'apartheid devait être expliqué à la lumière de l'exploitation ouvrière et non comme un système basé sur l'inégalité des races. En raison de ce positionnement, la JOC a eu à subir de nombreuses critiques contestant la non-considération de la question raciale¹⁵⁰². Les campagnes de l'époque abordent ainsi de front les questions de conditions de travail et appellent à la rédaction de cahiers de revendications.

La JOC s'affirme notamment lors de la grève « sauvage » et spontanée qui est née dans l'industrie textile à Durban en 1973. Cette grève ne bénéficie d'autant soutien des syndicats, ceux-ci ayant été interdits et démantelés. A partir de cette date, la JOC cherche à regagner les droits des travailleurs et à les aider à s'organiser en syndicats autonomes et démocratiques.

¹⁵⁰² La JOC sud-africaine ne s'impliqua jamais auprès d'un parti politique qui lui, privilégiait forcément la notion de race. Elle maintient donc toujours ses distances vis-à-vis de mouvements de libération comme l'ANC et la « Conscience noire » et n'intégra pas l'UDF lors de sa création en 1986 à la différence de la JEC (Jeunesse étudiante chrétienne) qui adopta une conception plus politique de la lutte.

En 1978, la répression s'abat violemment sur la JOC et ses dirigeants à l'occasion de la célébration interdite du 1^{er} mai qui avait été organisée pour rassembler des travailleurs dans une paroisse de la banlieue est de Johannesburg. Plus de 30 dirigeants nationaux et régionaux sont arrêtés dans le pays dont Phelelo Magane, premier président noir du mouvement, et Roddy Nunes, secrétaire général. Cette répression suscite des réactions dans le monde entier. En Afrique du Sud, les prisonniers bénéficient du soutien sans faille de la Conférence épiscopale, du Conseil des Eglises d'Afrique du Sud et de Mgr Cassidy, délégué apostolique du Saint-Siège. Accusés d'activités terroristes, ils sont libérés sur un non-lieu et retrouvèrent leurs sièges après un an de procès.

Jean-Marie Dumortier arrive en Afrique du Sud au lendemain de cet épisode répressif, soucieux d'apporter sa contribution à un mouvement structuré et qui cherche à renforcer, malgré la répression, son action auprès des travailleurs.

2-3 L'installation

L'arrivée

Agé de 42 ans et déjà fort d'une longue expérience d'aumônier en France, Jean-Marie Dumortier arrive ainsi en Afrique du Sud en ayant en tête la récente vague d'arrestations dont ont été victimes la plupart des dirigeants de la JOC. Il sait déjà que le travail sera difficile à mener dans un tel contexte et qu'il devra respecter un certain nombre de consignes de sécurité...

Jean-Marie Dumortier s'installe plus exactement dans un bantoustan devenu indépendant en 1977 (mais non reconnu par la Communauté internationale), le Bophuthatswana. Il était en effet beaucoup plus évident pour un homme d'Eglise d'obtenir un visa pour un tel territoire que pour l'Afrique du Sud. Comme il le dit lui-même, « *sans autres attaches que mes engagements successifs au sein de communautés forcément mouvantes*¹⁵⁰³ », Jean-Marie Dumortier sait que c'est toujours auprès des jeunes de la JOC qu'il s'est senti le plus chez lui, alors « *pourquoi pas avec ceux de l'Afrique du Sud ?*¹⁵⁰⁴ ».

Il rappelle dans son ouvrage les raisons de son départ :

¹⁵⁰³ Jean-Marie Dumortier, *Pour ne pas vous oublier*, op.cit., p. 10.

¹⁵⁰⁴ *Ibid.*

« l'Eglise d'Afrique du Sud m'avait demandé de venir renforcer le clergé local et de travailler quelques temps dans le diocèse de Pretoria pour aider en particulier au développement de la « Jeunesse Ouvrière Chrétienne » (JOC) parmi les jeunes travailleurs de la région¹⁵⁰⁵ ».

Durant les quatre premières années qui suivent son arrivée, Jean-Marie Dumortier loge dans des communautés religieuses missionnaires italiennes qui, en plus de leur accueil, l'ont aidé à s'insérer dans la pastorale locale. En 1983, l'un des pères lui signale qu'un logement est possible pour lui dans une paroisse du Bophuthatswana. La paroisse est petite et lui laissera du temps pour la JOC. De plus, la paroisse étant située dans le bantoustan, il n'y a aucune restriction de résidence, ce qui convainc Jean-Marie Dumortier, désireux de pouvoir vivre et effectuer sa mission au plus proche de la population noire. C'est ainsi que le prêtre français commence son engagement au sein de la paroisse de Mothotlung.

Mouvances géographiques...

[Mouvances géographiques¹⁵⁰⁶...]

Mothotlung est situé dans le Nord Transvaal à quelques cinquante kilomètres de Pretoria et à une quinzaine de kilomètres de Brits. Les deux petites villes ont eu leurs évolutions profondément liées l'une à l'autre. Jean-Marie Dumortier l'explique très bien dans son ouvrage :

« Mothotlung ? Bien sûr, c'était un peu perdu. En fait cela avait été la première tentative de déplacement de l'ancienne location de Brits. On avait pris une partie des gens qui vivaient dans la banlieue immédiate de la ville blanche. On les avait réinstallés à une quinzaine de kilomètres de là, au milieu de nulle part : c'est Mothotlung. Plus tard, le gouvernement avait tracé une « frontière » autour de la location et des villages environnants et les avait insérés dans l'Etat libre du Bophuthatswana ce qui du même coup enlevait à ses résidents toute prétention à obtenir un jour la citoyenneté sud-africaine¹⁵⁰⁷ ».

Jean-Marie Dumortier s'est donc retrouvé au cœur de la politique du « Grand apartheid », projet insensé selon lui, entraînant des modifications de frontières, des déplacements de populations... Par ce processus, Mothotlung a été incorporé en 1977 en République indépendante du Bophutatswana et est devenu un véritable « réservoir de main-d'œuvre » pour les villes de Brits et de Pretoria.

¹⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 10.

¹⁵⁰⁶ Voir carte de l'Afrique du Sud et des bantoustans en début de volume.

¹⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 11.

Les conditions de vie y étaient rudimentaires : des maisons « boîtes d'allumettes », pas de routes goudronnées, pas d'égouts, pas d'hôpitaux à proximité, pas de magasins...

Le prêtre français juge son logement plutôt confortable au regard des conditions de vie de la population : un logement situé à côté de l'église et composé d'une grande pièce flanquée d'un WC avec douche.

C'est plus particulièrement à Oukasie (en Afrique du Sud) que Jean-Marie Dumortier s'implique. Vieille « location » noire de Brits, c'est là que « s'entassent » les populations noires rejetées de la proche ville de Brits encore une fois en vertu du « Grand apartheid ». Les conditions de vie y sont désastreuses, mais les structures sont là : les écoles, les églises et aussi « *cette salle des fêtes de l'Eglise catholique qui est devenue un haut lieu du mouvement ouvrier sud-africain et du mouvement de résistance aux lois de l'apartheid*¹⁵⁰⁸ ». L'évolution de la location, les tentatives du gouvernement de la déplacer (en vain) vers le bantoustan tout proche firent en effet que la mobilisation de la population y fut ici plus importante qu'ailleurs. En effet, alors qu'en 1985 est venu l'ordre définitif de déplacement de la « location », les habitants étaient prêts et avaient déjà de longue date établis des liens avec des organisations civiles tel le « Black Sash » (organisation de défense des droits de l'Homme basée à Pretoria)¹⁵⁰⁹. Principalement habitée par des travailleurs « offrant » leur force de travail aux industries toutes proches, la région d'Oukasie fut celle autour de laquelle s'est développé un syndicalisme dans les années 1982-83 :

« Il est évident que le seul fait d'habiter à deux pas du lieu de travail y rendait plus facile qu'ailleurs la possibilité d'y organiser les travailleurs et de mobiliser les résidents »¹⁵¹⁰.

C'est donc dans un tel contexte que la JOC tente de mobiliser la population ouvrière et aide à l'apparition d'une nouvelle mobilisation ouvrière que les lois de l'apartheid ont mis à mal.

2-4 Le travail de la JOC rendu difficile par la répression

A la suite de l'arrestation et du long procès des dirigeants de la JOC en 1978, le mouvement se reconstitue à partir de sa base grâce à une campagne « santé » soutenue par une profusion de divers moyens (affichettes, t-shirts, autocollants). Elle s'engage aussi dans une lutte pour

¹⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 37.

¹⁵⁰⁹ Le gouvernement tenta de déplacer la location noire vers le bantoustan au milieu des années 80. Elle a été ainsi « dé-promulguée » (de-proclaimed) par un décret ministériel daté du 7 décembre 1985. Comme les habitants n'ont pas voulu partir, le ministre du développement et de la coopération en a fait un « Camp d'urgence » e avril 1988.

¹⁵¹⁰ *Ibid.*

une « représentation authentique » des populations noires, pour l'acquisition de nouveaux droits sociaux et syndicaux...

En 1984, la JOC d'Afrique du Sud affirme son autonomie dans un document destiné à la différencier des autres organisations, tant politiques que religieuses. La JOC y privilégie toujours le principe de « classe » avant celui de « race » au risque d'être accusée d'être aveugle à la couleur de la peau. Elle s'engage ainsi clairement aux côtés du mouvement syndical démocratique et de classe qui se forme en Afrique du Sud. La promulgation de l'Etat d'urgence en 1985 oblige la JOC à poursuivre ses activités dans une semi-clandestinité. Elle compte à cette époque entre 30 et 40 groupes dans le pays, regroupant entre 300 et 400 militants. Toujours active malgré le contexte répressif, ses militants et militantes vont aider à l'émergence d'un véritable syndicalisme ouvrier autonome en Afrique du Sud avec le FOSATU et à partir de 1985, le COSATU (*Congress of South African Trade Union*).

Malgré tout, les six années d'Etat d'urgence ayant entraîné l'interdiction de toute activité publique et la menace constante d'arrestations préventives a affaibli la JOC. Elle n'a, en effet, pas pu recruter de nouveaux membres depuis 1986. D'autre part, les bureaux du Cap, de Port Elisabeth et de Durban ont dû cesser leurs activités par décret de la police. Il ne restait au mouvement que ses branches dans les entreprises aux côtés des militants ouvriers attachés à construire un syndicalisme authentiquement autonome et démocratique.

Au début des années 90, le mouvement ne compte plus qu'une vingtaine de groupes, tous dans la province du Transvaal, autour de Johannesburg et de Pretoria.

2-5 Les réunions de la JOC à Oukasie

Les réunions

La première réunion animée par Jean-Marie Dumortier en tant que prêtre et jociste a lieu dans la petite salle adossée au presbytère de la paroisse de Oukasie :

« Fidèle à la tradition jociste, le petit fascicule que nous avons décidé d'utiliser pour notre première rencontre appelait les participants à partager leurs expériences : cette fois-ci, il s'agissait précisément des accidents de travail dont ils avaient été personnellement témoins ou victimes [...]. J'ai le souvenir d'une vague prête à m'engloutir. Les faits succédaient aux faits. A chaque fois, les gens se tournaient vers moi : « et maintenant, qu'est ce que vous allez faire ? » ». Et à chaque fois, je reprenais : « Mais

non, c'est vous qui allez faire quelque chose. Nous allons trouver ensemble, nous allons chercher, la JOC c'est vous...¹⁵¹¹ ».

Cette évocation témoigne bien de la volonté du prêtre français de se présenter devant les participants comme un simple « intermédiaire » qui désire aider à une prise de conscience chez les Sud-Africains, prise de conscience qu'ils peuvent agir eux-mêmes pour le changement de leurs conditions de vie.

Les participants ne furent pas nombreux au début... deux ou trois, comme le précise Jean-Marie Dumortier. De plus, ils étaient rarement les mêmes et à chaque rencontre, il fallait repartir de zéro : informer de nouveau, mobiliser...

Malgré ces difficultés, un noyau se constitua petit à petit. Les méthodes réalistes et souples de la JOC séduisirent des jeunes travailleurs qui progressivement, exprimèrent leurs revendications : emplois non déclarés, heures supplémentaires non payées, toilettes et cantines insalubres...

Jean-Marie Dumortier ne s'étonne pas de retrouver les mêmes revendications que celles qui étaient exprimées par les jeunes travailleurs français :

« C'était la même société et la même humanité. J'en reconnaissais les traits, forcés certes mais si ressemblants, même au niveau du racisme : une caricature du monde où j'avais vécu jusqu'alors¹⁵¹² ».

Bien que la JOC soit d'essence religieuse, Jean-Marie Dumortier précise que le « recrutement » des membres ne s'est jamais fait sur des « critères » confessionnels :

« La JOC en Afrique du Sud, du fait de la mosaïque de confessions qui composent le pays, a toujours été très œcuménique au niveau de son recrutement. Ce qui détermine l'appartenance au mouvement, ce n'est pas l'adhésion à telle ou telle Eglise, mais c'est l'engagement auprès des camarades de travail pour l'amélioration de leurs conditions de vie. Bien sûr, le mouvement véhicule, sans insistance particulière, d'une manière presque naturelle dans l'ambiance globalement religieuse où nous nous mouvons, le témoignage de son identité chrétienne. Il n'y a pas de synthèse préalable, de corps de doctrine, plutôt une tradition dans laquelle on entre et que les jeunes travailleurs eux-mêmes, dans l'enthousiasme de l'action ou l'épreuve de la répression, enrichissent de leurs propres expressions de foi¹⁵¹³ ».

Si cette position est celle de la JOC sud-africaine dans sa globalité, Jean-Marie précise qu'il a eu à cœur de présenter aux membres les grands textes fondateurs du christianisme : Moïse et la libération de l'esclavage en terre d'Egypte ; la lutte des prophètes contre l'injustice et la

¹⁵¹¹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵¹² *Ibid.*, p. 20.

¹⁵¹³ *Ibid.*, p. 29.

corruption, l'annonce d'un Royaume pour les pauvres, les opprimés, les persécutés en raison de leur lutte pour la justice et pour la paix... Des messages qui avaient forcément une forte résonance dans la contexte sud-africain.

Il ne s'agissait donc pas de mettre en place un prosélytisme « forcené » et le prêtre précise qu'il a toujours préféré « *laisser cette rencontre de foi se faire au sein de l'expérience globale du mouvement* ¹⁵¹⁴ » et qu'il ne s'est jamais senti le droit ni le devoir de hâter cette rencontre.

La JOC propose ainsi un double message aux habitants d'Oukasié : un mouvement prêchant un courant de libération et de fraternité mais aussi pouvant proposer une aide aux travailleurs noirs. Le témoignage d'un permanent de la JOC rapporté par Jean-Marie Dumortier témoigne bien cette double orientation :

« Au boulot, j'ai vu les conditions de travail qui écrasaient mes camarades. Avec la JOC, j'ai commencé à les conscientiser, à les organiser, à bâtir le syndicat. Comme Jésus j'ai pris ma croix sur mes épaules. C'est lourd, c'est dangereux. Je marche à sa suite. C'est ça la foi de la JOC¹⁵¹⁵ ».

Ce témoignage rend bien compte du message pratique et concret de la JOC, de la conception d'une foi au service de la justice. Le message du « Voir, juger, agir » doit s'appliquer à des situations concrètes et permettre une vraie prise de conscience chez les travailleurs qui oeuvrent eux-mêmes pour l'amélioration de leur condition, mais il reste un message qui trouve ses racines dans les textes bibliques fondateurs et qui offre une base à l'implication de l'Eglise dans les domaines sociaux et politiques.

Les membres trouvent donc dans la JOC un message concret, en tous cas plus perceptible et plus impliqué que celui plus moralisateur et abstrait diffusé par l'Eglise catholique.

Un difficile passage à l'action, mais des initiatives concrètes et efficaces

Si les réunions et les échanges d'idées s'intensifient, c'est le passage à l'action (surtout au sein des entreprises) qui est le plus souvent difficile à obtenir, et ceci en raison du contexte propre à l'Afrique du Sud :

« Il n'y avait aucune structure sur laquelle s'appuyer. La plupart des ouvriers venaient des zones rurales environnantes et n'avaient aucune expérience de l'action collective. L'affrontement direct avec

¹⁵¹⁴ *Ibid.*

¹⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 30.

la maîtrise ou la direction paraissait être une perspective totalement hors d'atteinte. Ils ont donc choisi des terrains d'action qui leur paraissaient plus praticables ¹⁵¹⁶».

Concrètement, le petit groupe jociste d'Oukasié mène des actions destinées à mettre fin aux abus des employeurs, aux taxes indûment collectées auprès des résidents, à la disparition des fonds collectés parmi les parents d'élèves...

La JOC travaille en relation avec d'autres organismes de défense des droits de l'homme comme le « Black Sash » de Pretoria qui fournit à l'organisation un avocat. Celui-ci prit alors la défense des résidents et obtint le remboursement des taxes payées pour cent cinquante résidents.

D'autres revendications concrètes occupent également le petit groupe de la JOC. Dans la première moitié des années 80, le groupe désormais plus structuré se « lance » au niveau des usines :

« Ils sont allés distribuer un tract aux travailleurs d'une usine où la JOC avait des militants. Sur un ton humoristique, ils y dénonçaient l'aspect pitoyable des toilettes pour les travailleurs. Ils appelaient les ouvriers à s'unir et ils lançaient l'idée de se regrouper en syndicat¹⁵¹⁷ ».

Le même petit groupe organise pour le 1^{er} mai 1981 une messe de Saint Joseph Ouvrier où se pressent les travailleurs des entreprises locales.

C'est ce petit groupe, dont Jean-Marie Dumortier fut « l'animateur » et le coordinateur, qui servit de base à un mouvement syndical beaucoup plus vaste qui va animer la zone industrielle de Brits. C'est de cette expérience syndicale que Jean-Marie se déclare être le plus fier et le plus reconnaissant...

Comment se réunir, mener une action efficace lorsque la répression s'abat sur tous les mouvements qui oeuvrent, plus ou moins nettement, pour le respect des droits pour tous ? Par rapport à cette question et bien qu'étant un mouvement lié à l'Eglise, la JOC subit, comme nous avons déjà pu le voir en évoquant la campagne de répression dont elle fut victime en 1978, les effets d'une surveillance omniprésente, de contrôles incessants. Jean-Marie Dumortier parle de ce climat dès le début de son ouvrage en rapportant un épisode particulier, la visite et le contrôle de deux membres de la « SB », la Special Branch (renseignements généraux) :

« Il n'a pas fallu longtemps pour que « ils » se manifestent, trois mois peut-être après mon arrivée en Afrique du Sud, guère plus. [...] J'avais dans mon sac toute la paperasserie de la JOC : un fascicule

¹⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 22.

de schémas de réunions sur les problèmes d'hygiène et de sécurité, quelques documents explicatifs sur le rôle du mouvement. J'avais gardé par malchance quelques tracs que quelqu'un m'avait passé à Johannesburg et qui appelaient à un boycott de soutien en faveur des grévistes des abattoirs de la région du Cap. C'était plus qu'il n'en fallait pour être repéré comme un dangereux agitateur¹⁵¹⁸ ».

Cet épisode qui se termine dans les locaux de la police pour un long interrogatoire a fait sentir à Jean-Marie Dumortier qu'un jociste sud-africain est confronté à des problèmes propres à un contexte particulier, bien éloigné de celui qu'il a pu connaître dans le Nord de la France... Jean-Marie Dumortier m'a témoigné du fait que durant l'état d'urgence, les réunions, toujours tenues dans la salle adossée à l'église de la paroisse, s'organisèrent et se déroulèrent dans une semi-clandestinité, les activités de la JOC se réduisant aux rencontres hebdomadaires des petits groupes de base.

Jean-Marie Dumortier passe également de nombreuses journées au tribunal de Brits, afin d'accompagner et de tenter de faire libérer des membres du mouvement punis à cause de leurs engagements :

« On s'en est payé des audiences et des procès dans ce tribunal de Brits durant les années 1983-1984 : un véritable harcèlement, continu, systématique, épuisant. A chaque fois le même scénario : une interpellation sommaire suivie d'une détention plus ou moins longue et puis la mise en route de la procédure judiciaire [...]. Nous avons toujours réussi à protéger nos militants et le soutien des organisations des droits de l'homme ou de l'Eglise ne nous a jamais manqué. Aucun d'entre eux n'a jamais été condamné. Mais ils ont mangé de la vache enragée ceux de la première génération jociste de Oukasié¹⁵¹⁹ ».

La répression s'abat à de multiples reprises sur les militants jocistes, notamment lors de la réunion du 1^{er} mai précédemment évoquée¹⁵²⁰. A cette période, nombreux sont les jocistes à être fouillés, interrogés, arrêtés, passés à tabac.

Face à de telles intimidations, Jean-Marie Dumortier estime que ces jocistes surent manœuvrer, utiliser les bouts de lois qui les protégeaient, s'entourer d'hommes de loi ou d'hommes d'Eglise, alerter les organismes internationaux (notamment la JOC internationale) et les organisations internationales. Bien encadrés, informés de leurs droits, ils surent donc mener des actions efficaces donc la plus importante sera celle de la mobilisation des travailleurs de l'usine B&S, une entreprise de meubles métalliques.

¹⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 16.

¹⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 69-70.

¹⁵²⁰ En effet, la fête du travail n'est pas reconnue par le pouvoir qui la considère comme d'essence communiste.

2-6 La JOC aux côtés des travailleurs de l'usine B&S de Brits

Les événements et l'organisation de la mobilisation

A Brits, Jean-Marie Dumortier s'est trouvé au centre d'un important mouvement syndical qui avait pris naissance au début des années 80. En 1982, de jeunes militants de la JOC travaillant chez B&S dégagent, au cours des réunions, un certain nombre de problèmes existant dans leur entreprise : conditions d'hygiène et de sécurité défailtantes, prix de la cantine trop élevé, salaires trop bas... Ces jocistes, dans leur cadre de travail, tentèrent de mobiliser les collègues et de construire un début d'action revendicatrice. Cette mobilisation ne manqua pas de susciter la réaction de la direction, d'autant plus qu'elle s'accompagne d'une campagne d'adhésion au Syndicat des métaux alors naissant. Alors que les travailleurs mobilisés au sein d'un comité posent la question de la reconnaissance du syndicat dans l'entreprise, la direction, sous un prétexte futile, licencie un membre du comité. Jean-Marie Dumortier rapporte de la façon suivante la réaction d'un militant jociste travaillant à l'entreprise B&S :

« Pour faire bref, il avait saisi un papier d'emballage et y avait inscrit le slogan historique du mouvement ouvrier sud-africain : « An injury to one is an injury to all » (Fraper l'un d'entre nous, c'est nous frapper tous). Il y avait joint cet autre slogan qui lui venait de sa foi : « aimons-nous les uns les autres ». Tout le personnel avait débrayé. Déconcertée, la direction avait engagé la négociation et envoyé une voiture chercher le travailleur licencié pour une réintégration immédiate ¹⁵²¹».

Quelques semaines plus tard, ce militant jociste apprend son licenciement, ainsi que huit autres travailleurs connus pour leurs convictions syndicales, dont 5 jocistes.

Les militants se retrouvent dans la salle des fêtes de l'église d'Oukasie. C'est ainsi que commence le long combat des travailleurs de B&S qui dure un an, combat soutenu par Jean-Marie Dumortier.

Réclamant le réembauchage de tous, ils se rassemblent tous les jours dans la salle de Oukasie et bénéficient après quelques mois de mobilisation de l'aide d'un permanent syndical désigné pour suivre l'évolution du conflit et soutenir l'action en cours. Progressivement, le combat des travailleurs de Brits prend une envergure nationale. Un comité de soutien se constitue, regroupant des organisations humanitaires, des Eglises, les formations syndicales internationales... Quelques jours avant l'ouverture du procès, la direction de l'entreprise décida de négocier, négociations qui conduisent à une résolution du conflit avec la réintégration de l'ensemble du personnel et surtout la reconnaissance du syndicat dans

¹⁵²¹ *Ibid.*, p. 126.

l'entreprise. La victoire est célébrée avec les jeunes de la JOC lors d'un meeting près d'un an après le début de leur mobilisation.

Jean-Marie Dumortier se souvient avec émotion de cet épisode qui conduisit des travailleurs, inspirés et poussés par le message de la JOC, à se mobiliser pour leur respect de leurs droits et à lancer un important mouvement syndical :

« C'est vrai, j'avais pris l'habitude deux ou trois fois par semaine d'aller m'asseoir parmi eux dans la salle de l'Eglise de Brits-Oukasia où ils tenaient leurs réunions durant toute cette année. Quel a été mon rôle ? Pas grand chose : être là...écouter...participer occasionnellement à une réunion du comité...faire quelques liens avec la conférence épiscopale et des organisations humanitaires...[...]. Peut-être, au fond, n'ai-je fait que prier, me laissant absorber dans ce sentiment intense de solidarité pour que se lève enfin une lueur d'espoir et un début de réalisation de justice pour les travailleurs de Oukasia, la « vieille location » de Brits¹⁵²² ».

Jean-Marie Dumortier se présente ainsi surtout comme quelqu'un ayant été un lien et un soutien, lui-même inspiré par la spiritualité du mouvement. Par sa présence lors des réunions et surtout par le fait que ces dernières se tenaient dans la salle de l'église, il montrait qu'il était profondément solidaire de l'action des travailleurs et que cette dernière trouvait parfaitement son cadre auprès d'un mouvement d'inspiration chrétienne.

L'implication de la JOC pour un renouveau syndical

Ce combat des travailleurs de Brits soutenu par la JOC et l'action de l'organisation se poursuivant au cours des années 80, ce qui témoigne également du rôle que la JOC joua dans la région pour aider à l'apparition de syndicats structurés¹⁵²³. En dehors du combat des travailleurs de B&S, plusieurs militants jocistes font des liens avec le bureau du Syndicat des Mineurs naissant au milieu des années 80. Le 5 février 1985, Jean-Marie Dumortier trouve, alors qu'il rentrait chez lui, une foule agglutinée aux grilles de la salle au sous-sol de l'église. Sans réfléchir, il ouvre la porte et laisse entrer les trois ou quatre cents mineurs, réunis grâce aux appels de la JOC et du syndicat des mineurs. Cette réunion marqua le début de la grève des mineurs des mines de vanadium à Mothotlung¹⁵²⁴.

¹⁵²² *Ibid.*, p. 128-129.

¹⁵²³ Parmi ceux qui, au début des années 80, avaient participé au lancement de la JOC à Oukasia, l'un est devenu dans les années 90 Secrétaire général du syndicat des métaux d'Afrique du Sud, un autre en est le secrétaire international, un troisième est le secrétaire provincial pour la province de Johannesburg.

¹⁵²⁴ L'entreprise américaine gérant la mine a transmis le dossier au gouvernement du Bophuthatswana. Celui-ci a dépêché sa police sur les lieux et fait savoir qu'en aucun cas il ne laisserait un syndicat étranger (c'est à dire Sud-Africain) opérer sur son territoire national... Après trois jours, les grévistes ont repris le travail, non sans avoir obtenu quelques promesses de négociation.

La JOC a en quelque sorte servi de « laboratoire » ou de lieux d'apprentissage à des jeunes qui renforceront leur engagement par la suite, notamment au sein de syndicats. Jean-Marie Dumortier l'a bien remarqué et le note dans son ouvrage :

« En 1984, nos groupes locaux opéraient encore à la manière de laboratoires où des jeunes hommes, et quelques jeunes femmes, faisaient leurs premières expérience d'action collective avant de se lancer dans la vaste entreprise du déploiement d'un syndicalisme de masse¹⁵²⁵ ».

Le mouvement, grâce à un message concret adapté à la situation politique, économique et social du pays, aida donc bien à l'apparition et au développement d'un mouvement social et syndical. Bien que mouvement catholique, la JOC sut dépasser un message pouvant paraître comme parfois trop « moralisateur » et abstrait pour proposer des solutions concrètes et présenter un autre visage de l'Eglise.

2-7 Les liens entre la JOC et l'Eglise catholique sud-africaine

« Ce que je vois en Afrique du Sud me montre assez que le clergé catholique n'est pas plus que les autres aux avants-postes de la lutte anti-apartheid ¹⁵²⁶ ».

Cette prise de position exprimée dès la deuxième page de l'ouvrage de Jean-Marie Dumortier ne prête pas à confusion : le jugement du prêtre vis-à-vis de l'engagement de l'Eglise catholique est fort critique. Comme il me l'a souvent dit, le clergé catholique (à majorité blanche) était souvent passif face aux lois de l'apartheid et à leurs effets. Si la JOC parvint à « atteindre » de jeunes Sud-Africains, c'est parce qu'elle proposa un message engagé, abordant les problèmes sociaux et politiques.

Malgré ce jugement, Jean-Marie Dumortier est tout à fait conscient que dans un contexte de répression, les Eglises chrétiennes sud-africaines jouèrent un rôle de témoin auprès de la population opprimée :

« Ma seule force, c'est de me porter témoin de ce qui arrivera [...]. L'Eglise a toujours joué ce rôle en Afrique du Sud. Partout, jusque dans les circonstances les plus dramatiques, il y a eu des gens d'Eglise, prêtres, pasteurs, responsables de mouvements qui, du fait de leur lien quotidien avec la population, et de leurs convictions, se sont portés témoins des souffrances du peuple et des exactions du pouvoir. La plupart des rapports sur la répression policière en Afrique du Sud ont été recueillis et

¹⁵²⁵ *Ibid.*, p. 144.

¹⁵²⁶ *Ibid.*, p. 10.

diffusés à travers le réseau des Eglises, avant que les organisations de défense des droits de l'homme ne prennent le relais. La population de l'Afrique du Sud le sait ; le gouvernement aussi¹⁵²⁷ ».

Autrement dit, si les Eglises ne se placent pas véritablement en position de contestation vis-à-vis des lois de l'apartheid, elles endossent davantage un rôle de veille dans une société où toutes formes de contestations autres que celles qui s'expriment en leur sein sont rendues très difficiles. Jean-Marie Dumortier fait ici la distinction entre un haut clergé éloigné des réalités sociales et politiques du pays, et des dirigeants de mouvements, organisations chrétiennes beaucoup plus impliqués et capables de servir de « relais » pour une contestation :

« Leur rôle n'a pas été politique, au sens restreint du terme, elles ont toujours fait place aux organisations civiles et politiques dès que cela a été possible. Leur rôle a été essentiellement de ramener à la surface tous ces complots de l'ombre afin d'aider les gens à les affronter dans la lumière. Leur action a souvent été efficace¹⁵²⁸ ».

Dans ce contexte, la JOC a malgré tout maintenu des relations sereines avec l'Eglise catholique, notamment par l'intermédiaire de la Conférence épiscopale. Jean-Marie Dumortier a souvent servi de relais entre les deux organisations. Il fut à de nombreuses reprises en contact avec le Père S. Mkhathshwa, secrétaire général de la conférence épiscopale à partir de 1981 et qui s'intéressait à la situation à Oukasié. Ce dernier était militant de longue date impliqué dans la lutte contre l'apartheid et s'est sans doute retrouvé dans le message de la JOC. Le mouvement bénéficia également du soutien de la commission épiscopale « Church and Work » créée en 1978 et qui traitait elle aussi des problèmes rencontrés au sein des entreprises et dans le monde du travail¹⁵²⁹.

Jean-Marie Dumortier a également entretenu des rapports privilégiés avec le Délégué apostolique (représentant officiel du Vatican pour l'Afrique australe), Mgr Cassidy¹⁵³⁰. En 1982, celui-ci répond même à l'invitation du conseil paroissial qui lui demandait de venir présider les cérémonies en l'honneur de Saint Joseph, saint patron de l'église de Brits. Mgr Cassidy a été rapidement sensibilisé au message de la JOC parce qu'ayant lui-même exercé une partie de son ministère en Australie auprès des travailleurs et ayant gardé un très grand intérêt pour les affaires sociales et les revendications populaires. Il profita de sa venue à Brits pour y exposer les bases de la doctrine sociale de l'Eglise.

¹⁵²⁷ *Ibid.*, p. 46.

¹⁵²⁸ *Ibid.*, p. 138.

¹⁵²⁹ La commission aida également au financement de la mise en place des premiers syndicats et paya une partie des frais d'avocats lors de procès de jeunes travailleurs impliqués dans leur entreprise.

¹⁵³⁰ Edward Idris Cassidy est né à Sydney en 1924. Il est devenu le délégué apostolique d'Afrique du Sud en 1979.

Globalement, Jean-Marie Dumortier, et à travers lui la branche jociste de Brits/Oukasië, eurent des relations sereines avec l'épiscopat et la représentation vaticane en Afrique du Sud. Jean-Marie Dumortier m'a dit qu'aucune des deux structures n'exerçait un contrôle sur les activités de la JOC, et que grâce aux liens « fraternels » tissés entre le prêtre français et d'autres personnalités sensibilisés à la question sociale (dont Mgr Cassidy et le Père Mkhathshwa), le travail et les activités militantes de la JOC furent vues d'un œil favorable.

2-8 Réflexions de Jean-Marie Dumortier sur son expérience sud-africaine

Lorsqu'il revient sur son expérience au sein de la JOC sud-africaine, Jean-Marie Dumortier fait toujours preuve d'une très grande humilité, tendant à minimiser le rôle qu'il a joué dans la prise de conscience et la mobilisation des jeunes d'Oukasië. Il se présente ainsi toujours comme celui qui a initié la formation d'un groupe de jocistes et fait germer l'idée d'une mobilisation chez les jeunes, les convainquant que la mise en pratique de la méthode « Voir, juger, agir » de la JOC peut avoir des effets réels sur les conditions de vie et de travail des habitants de la cité. Plus que cela, il fut celui qui mit en évidence la nécessité d'une prise de conscience, de garder espoir alors que le contexte ne le permet plus :

« Je ne cache pas ma fierté et ma reconnaissance d'avoir été associé à la lutte des travailleurs de Oukasië, la vieille location de Brits. J'y ai vu le syndicat s'imposer pied à pied, dans les pires conditions de répression et d'y devenir une organisation de masse par laquelle les travailleurs et travailleuses ont conquis leur dignité. J'y ai vu les résidents se regrouper et faire pièce aux ordres de déportation proférés par le régime de l'Apartheid. J'ai conscience d'avoir été partie prenante d'une étape de l'histoire dans ce coin de l'Afrique où s'enfantera peut-être le monde de demain, au-delà de l'aventure immense du colonialisme. Je crois que dans ce bidonville sordide s'est joué pour une part la venue de ce Royaume de Justice dans la splendeur nous illumine déjà [...] ¹⁵³¹».

Si le prêtre met en évidence la part plus ou moins active qu'il eut à jouer dans cette action, il parle à de multiples reprises dans son ouvrage de la spiritualité qui fut la sienne tout au long de son engagement :

« Dans de telles circonstances, le croyant ressent un besoin intense de prier. Prier devient un acte d'ultime nécessité. Non pas prier pour se protéger ; prier pour assurer dans ce chaos comme une ouverture, un passage par lequel Dieu pourra s'introduire. Lancer une prière comme un cri dans un monde devenu fou, un appel devenu solennel à se raccrocher au milieu de la débâcle générale aux

¹⁵³¹ *Ibid.*, p. 23.

valeurs essentielles comme celle du respect de la vie [...]. Prier extrême dans une situation extrême¹⁵³² ».

Cette citation démontre bien la dimension spirituelle et religieuse de l'engagement de Jean-Marie Dumortier dans la société sud-africaine. Elle révèle que son action ne se « limita » pas à une action de nature politique ou sociale mais fut bien un engagement absolu au nom de principes évangéliques. Si le prêtre a bien témoigné du fait que l'action primait sur le prosélytisme ou l'inculcation d'une foi, il témoigne de la double nature de son engagement et du fait qu'il a toujours été, dans son action, guidée par sa foi et par le message plus spécifique de la JOC.

Jean-Marie Dumortier m'a dit qu'il s'était senti très proche de la démarche exprimée au sein de l'Institut de théologie contextuelle. Les messages véhiculés par celle-ci et celui de la JOC faisant référence à un Jésus opprimé, se rejoignent donc. Le prêtre français signa en 1985 le document Kairos en son nom propre et non en celui de la JOC, cette signature revêtant à l'époque un caractère symbolique important, un réel engagement alors que la répression s'abattait sur toutes formes de militantisme anti-apartheid.

La citation précédente met également en évidence que la « pratique » de la prière n'est pas la même selon le contexte. Prier dans une situation de crise revêt un caractère d'urgence, une ressource essentielle alors que toutes les autres valeurs sont bafouées dans un contexte de violence et de répression. Dans un tel contexte, l'engagement de Jean-Marie Dumortier devint spécifique, proche des besoins et attentes des victimes du système d'apartheid, et surtout devant s'adapter aux menaces de répression s'abattant sur toutes les initiatives, religieuses ou non, visant à proposer des pistes de libération aux populations opprimées.

Pour Jean-Marie Dumortier, le terrain sud-africain a donc été bien différent de celui du Nord de la France, même si, comme il a pu me le dire, les revendications pouvaient parfois être identiques. Plus que cela, c'est la physionomie de l'Eglise catholique qui diffère totalement dans les deux pays :

« Cette vieille Eglise, si triste dans ses rassemblements clairsemés ; si malhabile dans sa liturgie besogneuse où tout est écrit, vérifié, minuté ; si dogmatique dans ses distinctions scrupuleuses des domaines du temporel et du spirituel ; si vide de motivations en ces temps cyniques et froids de la mort des idéologies ; si gênée aux entournures dans la société moderne qu'on la croirait rhumatisante sinon paralytique... cette vieille Eglise a frémi à la visite de sa jeune cousine d'Afrique [...]. Cette Eglise qui

¹⁵³² *Ibid.*, p. 159.

s'est comme éteinte sur la scène internationale au lendemain de la condamnation des prêtres ouvriers, peut-être y naîtra-t-il encore des prophètes ?¹⁵³³ ».

Jean-Marie Dumortier dresse donc un tableau fort critique d'une Eglise catholique de France vieillissante, trop éloignée de ses fidèles, maladroite en ce qui concerne le message à délivrer. Le prêtre met surtout en évidence sa frilosité lorsqu'il s'agit de s'engager plus clairement dans le champ de la justice sociale. La référence faite à la condamnation des prêtres ouvriers témoigne bien de la déception de Jean-Marie Dumortier d'avoir vu échouer une tentative d'insertion du religieux dans la sphère sociale et ouvrière. Un tel engagement, Jean-Marie Dumortier a pu le mener à bien dans un pays où le message de la JOC a pu trouver une résonance dans une réalité sociale particulière.

Engagements politique et religieux ont donc été mis en parallèle sans tabous ni questionnements coupables... Comment la JOC française a-t-elle pu percevoir un tel travail ? Ancien aumônier de la JOC en France, Jean-Marie Dumortier est parti en Afrique du Sud bien avant la scission de la JOCI (Jeunesse ouvrière chrétienne internationale) et la création de la CIJOC (coordination internationale de la JOC) à laquelle s'est rattachée la JOC de France et des JOC internationales (spécialement d'Afrique) qui rejetaient, tout comme le Vatican et les évêchés concernés, la manière à leurs yeux trop politique de pratiquer le « Voir, Juger, Agir de la JOCI. Manière à laquelle sont restées fidèles la JOC sud-africaine travaillant depuis longtemps dans un contexte fortement politisé et l'équipe panafricaine de la JOCI auxquelles a collaboré Jean-Marie qui n'avait de compte à rendre ni à la CIJOC, ni à la JOC de France.

Jean-Marie Dumortier termine son ouvrage en livrant son sentiment sur son Eglise qui a été un « *instrument de communication entre les deux communautés* ¹⁵³⁴ », ne parlant pas des communautés noires et blanches en Afrique du Sud, mais des habitants des quartiers populaires de la banlieue lilloise et ceux de la vieille location de Brits. Il est vrai que le message de la JOC est resté le même dans les deux contextes, celui d'œuvrer auprès des travailleurs et de privilégier la notion de classe plutôt que celle de race :

« Je pensais que, par delà les distances géographiques et culturelles, il était possible de nous retrouver ensemble, en Eglise¹⁵³⁵ ».

La vision redevient optimiste, celle d'une Eglise, certes à la physionomie différente, mais qui exprime, de façons là encore diverses, un même message. Quoi qu'il dise, Jean –Marie Dumortier a mené en Afrique du Sud un engagement radical et forcément différent, par le

¹⁵³³ *Ibid.*, p. 176.

¹⁵³⁴ *Ibid.*, p. 174.

¹⁵³⁵ *Ibid.*

contexte particulier sud-africain, de celui qu'il aurait pu exprimer s'il était resté auprès des travailleurs dans le Nord de la France.

Jean-Marie Dumortier ne fut pas le seul à vivre un engagement en dehors des frontières européennes. Il côtoya ainsi en Afrique du Sud notamment un autre prêtre français qui devint son ami, Emmanuel Lafont.

3 Emmanuel Lafont, prêtre français à Soweto

Les paroissiens du Père Emmanuel Lafont l'appelaient *Ntate Senatla*, le Père la Force en langue sotho. Ce surnom témoigne de l'importance qu'il a eu pour les habitants du township de Soweto durant les années 80 : un rôle de prêtre au message spirituel puissant mais au delà de cela, celui d'un homme impliqué et mobilisé, un médiateur qui oeuvra à une prise de conscience de ses paroissiens pour un changement de leurs conditions de vie. Dépassant souvent son « strict » rôle de prêtre, il s'est, à de multiples reprises, impliqué au sein d'organismes auprès des habitants afin de mener des actions concrètes à Soweto. L'engagement d'Emmanuel Lafont au cœur du township est le témoignage d'une volonté de lier foi et engagement dans un contexte de crise. Loin de se « cacher » derrière ses institutions, le prêtre s'engagea le plus souvent en son nom propre, prenant souvent des risques dans un tel climat répressif. Son expérience permet ainsi d'entrevoir un autre visage de la présence catholique en Afrique du Sud et de dresser le portrait d'un homme au parcours singulier et atypique.

Pour cette étude, je me suis appuyée sur la biographie qui lui a été consacrée en 1997¹⁵³⁶ et surtout sur l'entretien que j'ai pu effectuer avec lui le 17 janvier 2003 au siège des OPM (Paris) alors qu'il en était le directeur¹⁵³⁷.

La volonté d'Emmanuel Lafont d'œuvrer pour une plus grande justice sociale est née bien avant son arrivée en Afrique du Sud. Séminariste à Rome alors que s'ouvre le concile Vatican II, c'est naturellement qu'il se questionne sur la place de l'Eglise dans le monde. Revenu en France, il s'engage auprès de la JOC et entre en contact avec les prêtres de « *Fidei donum* » qui ont choisi de vivre leur sacerdoce auprès des populations du tiers monde. Seul Blanc installé dans une zone noire, Emmanuel Lafont va ainsi mener toute une série d'actions concrètes alors que l'Afrique du Sud vit ses heures les plus violentes. L'étude de ces actions,

¹⁵³⁶ Isabelle MARQUE, *Un prêtre à Soweto*, Paris, ed de l'atelier, 1997, 127 p.

¹⁵³⁷ Emmanuel Lafont a en effet été le directeur des Œuvres pontificales missionnaires (OPM) jusqu'en 2003. En août 2004, il est ordonné évêque de Guyane.

menées toujours en accord avec une spiritualité très profonde, montreront la singularité d'un engagement chrétien dans un contexte particulier.

3-1 Une naissance dans un milieu catholique traditionnel, le séminaire à Rome

Emmanuel Lafont est né à Paris en 1945 dans une famille pieuse pratiquant un catholicisme plutôt traditionnel. Les 9 enfants de la famille bénéficient d'une éducation religieuse intense et c'est sa mère qui lui apprend que la foi n'est pas seulement un sentiment passif, mais aussi et surtout un effort. Quant à son père, il inculque à ses enfants que la foi doit se traduire dans tous les actes de la vie... Porté par un tel contexte religieux, Emmanuel se sent précocement « appelé » pour devenir prêtre, alors qu'il a 7 ans... Bien plus tard, son bac de philo en poche, s'affirme sa vocation de prêtre. Son père, méfiant vis à vis des séminaires français jugés trop progressistes, l'envoie à Rome. Il y commence ses études théologiques en 1962, alors que s'ouvre le concile Vatican II. Présent à Rome pendant les 4 années du Concile, Emmanuel Lafont se souvient avoir été très marqué par cet événement qui lui permit de comprendre que l'institution catholique et son message théologique étaient capables de se renouveler. Il y découvre notamment une Eglise qui s'ouvre au monde et qui se positionne davantage sur le plan social... Emmanuel Lafont est particulièrement touché par le message d'Helder Camara, l'archevêque brésilien de Récife qui livre sa vision d'une « Eglise des pauvres » et qui a contribué à la définition de « l'option préférentielle pour les pauvres ». Après une éducation religieuse plutôt traditionnelle et conservatrice, le Concile lui ouvre ainsi l'esprit sur le monde :

« Dans ma famille, le socialisme, c'était Satan et la Révolution avec sa devise « Liberté, Egalité, Fraternité », c'était le péché pur et simple. Mon père ne m'a jamais embrigadé, mais on était plutôt maurassien et antisémite autour de moi¹⁵³⁸ ».

Emmanuel Lafont va donc passer 4 ans dans cette ambiance conciliaire porteuse d'un message nouveau pour l'Eglise. Il fréquente la faculté jésuite de théologie la Grégorienne où il côtoie 3000 étudiants venus de tous horizons.

¹⁵³⁸ *Ibid.*, p. 20.

3-2 Les voyages, les premiers contacts avec la JOC, les actions

Après son expérience italienne, Emmanuel Lafont accomplit son service militaire à bord de la *Jeanne d'Arc*. Il part pour 7 mois et demi pour un tour du monde et fait des escales, accueilli par des prêtres et notamment par ceux partis dans le cadre de « *Fidei donum*¹⁵³⁹ ». Emmanuel Lafont voit d'un œil favorable cette expérience qui permet à l'Eglise de s'enrichir au contact d'autres expériences apostoliques.

Le voyage lui permet de découvrir Dakar et sa ségrégation raciale entre bidonvilles africains et riche quartier européen, la Guadeloupe où il découvre qu'en France des enfants fouillent dans des poubelles pour manger, Rio et ses favelas...

« Ce fut la première fois que je perçus réellement ce qu'étaient l'injustice et l'inégalité. Ni la France, ni Rome ne m'avaient préparé à cela. J'eus une réaction très forte de refus, confortée alors par la lecture sur le bateau d'une encyclique fondamentale sur le Développement des Peuples¹⁵⁴⁰ qui dénonce les déséquilibres mondiaux et appelle à la transformation des rapports économiques de la planète. J'ai alors mieux compris la position des évêques du tiers monde que j'avais entendus à Rome¹⁵⁴¹ ».

C'est à son retour qu'il entre en contact avec la JOC. Sa prise de conscience et son engagement en tant que prêtre vont alors prendre tout leur sens au sein de l'organisation. Tout comme l'a été Jean-Marie Dumortier, Emmanuel Lafont est séduit par la démarche du « Voir, Juger, Agir » et par l'idée de laisser aux travailleurs la possibilité de décider et d'agir par eux-mêmes. Le pasteur devient alors plus qu'un meneur, un écoutant, l'animateur d'un groupe.

Cette rencontre avec la JOC parachève en quelque sorte une expérience qui avait commencé à Rome au moment du Concile et qui s'était poursuivie par la découverte de l'inégalité et de la pauvreté lors de ses escales en Afrique et en Amérique latine. Sa foi peut alors véritablement prendre corps et devenir acte là où les circonstances le demandent :

« Cela m'a mis en prise directe avec les gens en difficulté. On part de leur vie et de leurs problèmes pour comprendre l'Evangile, on en fait une lecture plus terre à terre mais du coup, il n'y a plus de fossé entre la vie et la foi. Ma vision des choses a été transformée, ça m'a donné envie de relire la Bible dans cette perspective, en faisant le lien avec les réalités politiques et sociales qui m'entouraient¹⁵⁴² ».

¹⁵³⁹ « *Fidei donum* » (don de la foi) est le titre de la lettre que Pie XII a envoyé à tous les évêques du monde le 21 avril 1957. Le pape les invitait à porter le « souci de tous les Eglises » (2 Cor 11,28), non seulement par la prière et l'entraide, mais aussi en mettant des prêtres à la « disposition » des évêques des pays du tiers monde, et ceci pour une durée limitée.

¹⁵⁴⁰ Il s'agit de l'encyclique *Populorum Progressio*.

¹⁵⁴¹ Isabelle MARQUE, *op.cit.*, p. 22.

¹⁵⁴² *Ibid.*, p. 26.

Sa première expérience de terrain, Emmanuel Lafont la vivra en juin 1968 auprès des ouvriers de Brest. Il y découvre les problèmes concrets des jeunes travailleurs, leur contexte économique et social. Devant ensuite retourner à Rome pour y finir ses études, il choisit de quitter les murs de sa confortable pension pour aménager dans les quartiers populaires de la ville et poursuivre le travail de la JOC. Il reste à Rome le temps d'être ordonné prêtre et de poursuivre ses études bibliques puis part dans le cadre de la JOC en Israël.

Emmanuel Lafont est de retour en France en 1973. Nommé vicaire à Tours, il s'installe dans une paroisse du centre-ville, dans un quartier relativement populaire. Il se présente immédiatement comme un prêtre proche de ses paroissiens. Dès ses premiers prêches, il part des problèmes raciaux en France, se fait le défenseur de la non-violence et pousse les fidèles à se questionner sur leur engagement en tant que chrétiens, mettant en évidence le fait qu'ils ne peuvent pas occulter les réalités du monde. Pour exprimer cette position, il aime utiliser une citation simple et évocatrice : « *L'Évangile et le journal sont dans chaque main, mais les deux mains appartiennent à la même personne. Elle ne doit pas l'oublier* ».

Malgré ses prêches impliqués et vivants, Emmanuel Lafont ne parvient pas à sortir la plupart de ses paroissiens d'une certaine « indifférence » comme il la caractérise lui-même. Il choisit alors de s'impliquer davantage au sein de la JOC et se manifeste auprès des jeunes travailleurs dans les rues de Tours. Il choisit de quitter son presbytère et emménage dans une maison avec des étudiants, accueillant tous ceux, étudiants, ouvriers ou sans domicile fixe, à venir pour un temps d'écoute et d'entraide.

C'est à cette époque qu'Emmanuel Lafont entre en contact avec les communistes, appréciant, comme le dit Isabelle Marque dans sa biographie, « *leur façon concrète d'aborder la réalité, leur souci de coller aux problèmes des gens, de rester toujours très proches d'eux*¹⁵⁴³ ». Il s'engage auprès d'eux notamment pour défendre le droit des familles expulsées de leur HLM. D'après Isabelle Marque, les positions d'Emmanuel Lafont vis-à-vis du marxisme étaient les suivantes :

« *Du marxisme, il retient des clés d'analyse, comme le poids déterminant des facteurs économiques sur la société toute entière et les individus qui la composent. Mais dans le même temps, à la différence des communistes, il revendique pour son engagement en faveur de la justice une dimension spirituelle*¹⁵⁴⁴ ».

¹⁵⁴³ *Ibid.*, p. 31-32.

¹⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 32.

Dans cet esprit et sans aucune « frilosité », il renforce ses liens avec les organisations syndicales et les partis de gauche. Avec la JOC, il crée des comités de chômeurs, agit aux côtés des objecteurs de conscience...

Alors qu'il devient aumônier régional, son engagement s'affine et devient plus concret. Mais Emmanuel Lafont n'évacue en aucun cas la dimension spirituelle de cet engagement. Son expérience française, marquée par un profond militantisme et un message spirituel intense, le prépare en quelque sorte à son engagement futur en Afrique du Sud, engagement qui trouva ses sources dans la même volonté de mettre sa foi en relation avec ses actions.

3-3 Le départ et la première installation

Après 10 années passées dans sa paroisse à Tours, Emmanuel Lafont décide de partir en tant que prêtre « Fidei Donum » dans le but de vivre « immergé » dans un pays du tiers-monde, désireux de voir un autre visage de l'Eglise dans le monde. Pour Emmanuel Lafont, l'autre intérêt à partir en tant que prêtre « Fidei Donum » est de pouvoir bénéficier d'une indépendance certaine, indépendance qui serait moins évident s'il partait en tant que missionnaire au sein d'une congrégation. C'est au contraire par hasard qu'il choisit de partir en Afrique du Sud répondant simplement à la proposition d'un jociste blanc sud-africain.

Comme j'ai déjà pu l'aborder dans les parties précédentes de ce chapitre, il n'était pas facile pour un homme d'Eglise de se rendre dans le pays en 1982 et d'autant plus qu'étant en lien avec la JOC, mouvement particulièrement mal perçu par les autorités sud-africaines. Emmanuel Lafont finit par trouver une vague couverture par l'intermédiaire de diplomates...

Emmanuel Lafont connaissait les réalités du système d'apartheid bien avant son départ. Impliqué au sein de la JOC française, il avait été sensibilisé par la situation des jocistes sud-africains lors de la vague de répression qui avait touché le mouvement en 1979. Il avait également participé, en tant que prêtre à la campagne anti-outspan.

Bien qu'informé des réalités du système d'apartheid, Emmanuel Lafont est choqué, lors de son arrivée à Johannesburg par les quartiers réservés, la ségrégation dans les lieux publics, les moyens de transport... il est surtout frappé de constater l'ignorance existante entre les races.

Il se rend compte qu'il sera difficile pour lui de travailler en tant que prêtre et jociste auprès des populations noires. Il entend les récits d'arrestations, les risques que prennent ceux qui combattent l'apartheid. Il comprend aussi que « l'étiquette » religieuse ne suffira pas à le protéger... Malgré tout, il décide de rester, conscient que là plus qu'ailleurs, son rôle sera d'agir et de ne pas seulement célébrer la messe le dimanche :

« J'ai compris que si je m'installais dans ce pays, il me serait impossible de rester sur la touche tandis que ceux dont je me voulais solidaire se brûleraient les doigts. Sans jouer nécessairement les imprudents, il me fallait accepter de prendre des risques. La solidarité ne se mesure pas. On ne peut pas « être avec » un jour et se calfeutrer le lendemain¹⁵⁴⁵ ».

Emmanuel Lafont a donc pris contact avec le pays, mais il décide de rentrer en France pour une année afin de se perfectionner en anglais. De plus, il prend soin d'obtenir des papiers ne stipulant pas son appartenance à la JOC et obtient un permis de séjour de 3 mois et une recommandation de l'évêque de Johannesburg. Il arrive en Afrique du Sud le 26 octobre 1983.

3-4 A Soweto, les différents « visages » d'Emmanuel Lafont : un engagement spirituel ancré dans l'action

Avant de s'installer à Soweto, Emmanuel Lafont se joint à une communauté de Pères Blancs au Kwa Kwa, l'un des bantoustans. Son but est d'y apprendre la langue sotho qui lui permettra de communiquer plus facilement :

« Apprendre cette langue, et par la suite le Zoulou, me paraissait fondamental. Comment faire passer un message si on ne parle pas la langue de ceux à qui il est destiné ?¹⁵⁴⁶ »

Emmanuel Lafont est affecté à Soweto le 1^{er} mars 1984. En vertu des lois de l'apartheid, il ne peut pas loger au cœur du township réservé aux Noirs. Il emménage dans une ferme proche avec un prêtre affecté lui aussi dans un quartier de Soweto, Chris Vangerfeld, un des adeptes de la théologie contextuelle.

Emmanuel Lafont a passé une grande partie de son temps à tenter de mettre en place des groupes jocistes dans la paroisse dirigée par Chris Vangerfeld. Immédiatement, il reçoit la visite des représentants des services de renseignements qui « cordialement », le préviennent du danger communiste susceptible de s'infiltrer dans son mouvement...

Hormis la surveillance constante du gouvernement sur ses activités, une autre difficulté rend plus difficile le travail d'Emmanuel Lafont, un problème purement matériel puisque le prêtre n'a pas d'espace pour accueillir les jeunes de la paroisse. Face au refus de l'évêque de lui offrir un espace et face aux multiples difficultés, Emmanuel Lafont choisit de prendre une activité pastorale à mi-temps dans une paroisse qui se libère au cœur du township dans le quartier de Moletsane. Il s'installe ainsi dans la paroisse de Saint-Philippe-Neri et loge dans

¹⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 36.

¹⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 38.

un 2 pièces exigü dans la sacristie. C'est au cœur de cette paroisse qu'il commence à mettre en place les premières actions auprès des habitants. Parlant leur langue, Emmanuel Lafont est accepté rapidement et participe à la vie du township :

« Cela m'a ouvert le cœur des gens. Cela m'a aidé non seulement à gagner leur confiance, mais aussi à m'identifier à eux. J'ai appris à connaître, de l'intérieur, ce qui fait leur vie et ce qui leur tient à cœur ou les soucie. Jen'aurai jamais pu le faire en restant hors de Soweto. C'était indispensable pour avoir un véritable échange car, selon mon expérience à la JOC, on ne peut parler de l'Evangile sans connaître les gens en face de soi. Après tout, Jésus n'a prêché que trois ans sur trente-trois mais il savait tout de ceux auxquels il s'adressait ¹⁵⁴⁷».

Emmanuel Lafont va donc vivre à Molestane en immersion totale, le plus proche possible de ses paroissiens. Il les écoute, leur donne confiance pour qu'ils oeuvrent eux-mêmes à l'amélioration de leurs conditions de vie. Comme il le dit lui-même, il a joué le rôle de « *guérisseur des âmes* ¹⁵⁴⁸».

L'immersion lui donne l'occasion de réfléchir à la liturgie qu'il veut proposer à ses paroissiens. Constatant que c'est une Eglise catholique « européenne » plutôt figée et encadrée qui s'est implantée à Soweto, Emmanuel Lafont choisit d'introduire petit à petit des rituels et pratiques plus proches de celles qui existent en Afrique du Sud : un artiste sud-africain peint ainsi un chemin de croix inspiré de la vie au township au sein de l'église, la crèche provençale est abandonnée au bénéfice de personnages africanisés :

« Il me paraissait essentiel que l'Eglise ne donne pas l'impression d'être un lieu déconnecté de l'environnement quotidien des gens. Je voulais que les catholiques de Saint-Philippe-Néri se sentent chez eux et que ce qu'ils y voient leur soit familier, en lien avec leur vie au-dehors ¹⁵⁴⁹ ».

Dans la sacristie de la paroisse, il héberge de jeunes militants jocistes ou d'autres qui demandent une protection.

Emmanuel Lafont acquiert très tôt la certitude que sa place n'est pas seulement dans l'église de Moletsane, mais qu'il doit aller au devant des habitants du quartier. Il va célébrer Noël dans un camp de *squatters* proche de son église et régulièrement, il se rend aux veillées funèbres et dit la messe pour tous les morts de sa paroisse. Emmanuel Lafont devient ainsi un prêtre proche des habitants, oreille attentive et rassurante, mobilisé et franc dans son engagement, visant à proposer le visage d'une Eglise « du quotidien » qui réagit et témoigne de sa présence lorsque la vie le demande.

¹⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 41.

¹⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 49.

¹⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 50.

Malgré le manque de moyens matériels, Emmanuel Lafont parvient à fédérer quelques jeunes et à leur enseigner le « Voir, Juger, Agir » de la JOC. Il comprend rapidement que le système d'apartheid porte sérieusement atteinte aux droits à l'éducation, celle-ci restant de seconde zone pour les élèves noirs. Avec lui, la JOC locale lance ainsi une campagne dénonçant les châtiments corporels, demandant l'allongement de l'âge scolaire et la fin du système anglo-saxon des *prefects*, les responsables de classes nommés par le Proviseur. Emmanuel Lafont participe aux réunions de conciliation entre professeurs et meneurs étudiants, ouvre son église à des classes informelles.

Rapidement, l'action d'Emmanuel Lafont s'amplifie et s'exprime au sein d'organismes autres que celui de la JOC. Mais même au sein d'organisations civiles auxquelles il participe, Emmanuel Lafont garde le souci constant de vivre sa foi auprès des plus démunis.

Dans un contexte de crise, Emmanuel Lafont se trouve confronté à la nécessité morale et spirituelle d'agir, en venant en aide à des populations qui attendent de l'Eglise une intervention efficace pour un changement de leurs conditions de vie. A ce titre, il devient, un pasteur qui écoute, soutien, fédère...

Dans ce rôle plus que dans aucun autre, il fait constamment le lien entre le message de la Bible et les réalités sociales et politiques qui l'entourent.

« Le Christ n'a pas prêché l'Evangile chapitre par chapitre, dit-il, mais en fonction des situations qu'il rencontrait au hasard du chemin. Si une société est agitée par un événement dans la semaine, l'Eglise ne peut l'ignorer le dimanche¹⁵⁵⁰ ».

La crise des écoles précédemment évoquée l'amène à rencontrer une association de prêtres et de pasteurs appelé MUCCOR (Ministres unis pour la responsabilité commune des chrétiens), association dont il deviendra le président en 1990. Elle regroupe une quarantaine de membres, tous chrétiens, venant de diverses confessions (anglicans, méthodistes, luthériens, catholiques...). Emmanuel Lafont en est le seul Blanc...C'est le principe de MUCCOR qui attire le prêtre français car cette association rejoint parfaitement son propre engagement : « On ne peut prêcher la vie éternelle sans participer aux combats de ceux auxquels on s'adresse ».

Durant les états d'urgence de 1985 et 1986, les Eglises et groupes religieux restent les plus actifs dans la situation de répression que connaît l'Afrique du Sud et particulièrement Soweto qui reste un cœur névralgique de la lutte contre l'apartheid :

¹⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 52.

« Les groupes de religieux ont pris le relais des mouvements politiques. Nous étions les seuls membres de la population capables de rassembler, guider et reconforter les gens pris dans la tourmente¹⁵⁵¹ ».

Si Emmanuel Lafont devient rapidement le « pivot » de MUCCOR, il continue à accueillir au sein de son église diverses réunions clandestines, va de foyer en foyer afin d'apaiser les tensions, d'écouter les parents ayant perdu un de leurs enfants victimes de la répression policière... Il organise les veillées funèbres là où d'autres prêtres ne se déplacent même plus.

L'association MUCCOR va jouer un grand rôle dans le boycott des élections organisées par le gouvernement en 1988. L'enjeu était de refus quelques réformes qui n'étaient que des réformes de « surface » et qui surtout privaient toujours les Noirs de leurs droits civiques. Malgré la promulgation d'une loi interdisant le boycott des élections, MUCCOR s'engouffre dans la lutte et plusieurs pasteurs consacrent une grande partie de leur prêche à informer les habitants de la nécessité de ne pas aller voter. La mobilisation sera efficace puisque le taux d'abstention aux élections sera très élevé.

En 1990, MUCCOR s'engage dans le processus de paix et tente d'apaiser les conflits violents qui naissent dans les *hostels*, ces logements vétustes réservés aux travailleurs. Parti aux bases zouloues, l'Inkatha y est puissante et pousse les habitants à se soulever et à mener des expéditions punitives contre ceux proches de la puissance gagnante de la lutte contre l'apartheid, l'ANC. La paroisse d'Emmanuel Lafont est au cœur de ses violences. Avec d'autres pasteurs membres de MUCCOR, il organise en 1991 une messe lors du dimanche des Rameaux au cœur dans un *hostel* proche du township : 200 chrétiens s'y réunissent avec une quinzaine de pasteurs. Rapidement, la tension monte, les habitants de l'*hostel* voyant d'un mauvais œil ces habitants de Soweto qui leur paraissent plus proches du « camp » politique de l'ANC. Alors que les habitants de l'*hostel* demandent au prêtre pourquoi ils n'y a pas une prière commune avec les pasteurs proches de l'*hostel*, Emmanuel Lafont prend conscience du risque pour un religieux de faire prendre une teinte politique à son engagement :

« Cela fit tilt en moi, ils avaient raison. La manière dont nous étions venus signifiait en quelque sorte que nous étions du côté des habitants de Soweto. C'était en leur nom et avec eux que nous agissions, au lieu de nous mettre au dessus de la mêlée. Trop de religieux se sont laissés utiliser par les partis qui ont tenté de les récupérer, il faut maintenant réapprendre à servir toute la population, il faut retrouver la spécificité spirituelle de l'Eglise¹⁵⁵² ».

¹⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 62.

¹⁵⁵² *Ibid.*, p. 106.

Etre prêtre à Soweto signifiait donc pour Emmanuel Lafont s'engager totalement pour des actions concrètes dans la société. L'action de MUCCOR témoigne bien de cette démarche mais elle fut impliquée dans des conflits aux dimensions forcément politiques. Bénéficiant d'un esprit indépendant et militant, Emmanuel Lafont s'engage à plusieurs reprises aux côtés des populations opprimées.

En juin 1986, la crise s'amorce à Soweto alors que se décide un boycott des loyers dans le but de dénoncer les conditions de vie et d'hébergement déplorables dans le township (coupures de courant, d'eau, absence de réparations...). Emmanuel Lafont soutient la grève, et participe au Comité de crise des parents de Soweto constitué par des adultes soucieux de prendre des initiatives pour offrir un avenir meilleur à leurs enfants. Les autorités réagissent en arrêtant les responsables de l'association puis en expulsant les familles qui participent au boycott. Le prêtre français accompagne les familles à la mairie pour les aider à défendre leurs droits. A partir de l'état d'urgence promulgué en 1985 jusqu'à la fin de l'apartheid, Emmanuel Lafont reste auprès des expulsés, leur trouve des avocats pour récupérer leurs toits ou au moins les biens matériels qu'ils possédaient. Il loge même des locataires expulsés dans son logement. A la même époque, il garde des contacts avec les membres devenus clandestins de l'Association Civique, une association sociale d'entraide importante née en 1980 après l'enterrement d'un groupe d'enfants tués dans un accident de bus.

Emmanuel Lafont est également à l'origine de la création d'un comité de paix qui se réunit dans son église dans le but de réfléchir à des moyens efficaces pour résoudre les conflits internes à la communauté.

Après la libération de Nelson Mandela début 1990 et alors que le pays est toujours en proie à une violence accrue entre partisans de l'ANC et ceux de l'Inkatha, Emmanuel Lafont participe à la création du Comité de paix de Soweto et en devient l'un des membres actifs.

Avant son départ en Afrique du Sud, Emmanuel Lafont avait déjà conscience qu'il serait difficile pour lui de tenir son rôle d'homme d'Eglise et de jociste... Quelques années après la vague de répression qui a touché plusieurs membres de la JOC à la fin des années 70, Emmanuel Lafont sait que le mouvement impliqué auprès des travailleurs et proposant des moyens efficaces de contestation du régime est perçu d'un mauvais œil par le régime.

Si, comme je l'ai déjà signalé, deux agents de police lui rendent visite et lui font comprendre qu'il aura à répondre régulièrement aux questions qui lui seront posées afin de savoir si le mouvement n'a pas été « infiltré », Emmanuel Lafont découvrira plus tard que deux

informateurs de la police s'étaient en fait infiltrés dans le petit groupe de jociste qui s'était mis en place.

Ce sont ses activités au quotidien qui sont sans cesse entravées par les contrôles de la police. Au milieu des années 80, lors des grandes périodes de tension, le prêtre ne peut même pas entrer à Soweto quand l'accès y est empêché par des barrages... Il est également plusieurs fois interpellé par la police, voit sa voiture fouillée, se fait confisquer plusieurs de ses documents... Il apprit donc, comme tous les opposants sud-africains au régime, à adopter des règles de sécurité particulières, à cacher les documents susceptibles d'être compromettants, à prendre des chemins parallèles pour éviter les contrôles...

Malgré la surveillance, Emmanuel Lafont poursuit ses activités et ses actions auprès des habitants de sa paroisse, aide à une mobilisation active et continue d'accueillir des opposants au sein de son église... en étant protégé par son statut d'étranger et par l'aide de diplomates français...

Mais une interpellation intervenant alors qu'il marche dans la rue avec un petit groupe de jeunes aggrave ses problèmes avec les autorités. Alors qu'il aide des expulsés en 1987, il entre plus directement dans leur collimateur... Il n'est alors pas question d'arrestation mais Emmanuel Lafont sent qu'il lui sera difficile d'obtenir un nouveau visa.

Le 17 août 1989, alors qu'il attend la réponse concernant sa demande de « permis de résidence permanente », la police débarque dans son église et l'emmène dans l'un des commissariats de Soweto. Il y subit un interrogatoire complet et est ensuite emmené au ministère de l'intérieur puis est relâché avec l'ordre de quitter le pays avant le 15 janvier de l'année suivante :

« Il y avait eu tellement de gens écartés, arrêtés ou emprisonnés que je ne pouvais guère me plaindre de l'injustice. Je ne pouvais qu'assumer. Je savais, bien sûr, que la lutte continuerait sans moi. Comme on disait aux funérailles des victimes de la répression : « une lance est tombée, ramasse-la ! ». Mais j'étais malade de devoir quitter ce pays sans voir le couronnement de nos efforts, si près du but¹⁵⁵³ ».

Comme leur curé était très proche de ses paroissiens, ces derniers créent un comité de soutien pour aider au maintien d'Emmanuel Lafont parmi eux. C'est le cours de l'histoire sud-africaine qui va permettre à Emmanuel Lafont de rester dans le pays. En février 1990, c'est la libération de Nelson Mandela et le début du processus de paix...

¹⁵⁵³ *Ibid.*, p. 85.

Ces problèmes d'insécurité ont amené le prêtre à comprendre ce que des militants peuvent subir dans une société répressive. En vertu de sa situation au cœur du township et de sa proximité avec des jeunes engagés dans la lutte, Emmanuel Lafont est également en première ligne pour constater les rapports de violence entretenus par les autorités. Dès lors, il ne cesse pas de réfléchir à la question de la violence et à sa nature, à la nécessité de faire preuve d'un regard juste sur cette violence et sur la façon d'y faire face.

Aussi, pendant l'état d'urgence de 1986, Emmanuel Lafont se rend bien compte de la brutalité de la police. Dans une telle situation d'oppression, il ne cesse de se questionner sur la façon de réagir à cette violence des partisans de l'apartheid et à celle des adversaires de celui-ci. Le prêtre sait qu'il serait incorrect et simpliste de parler d'une seule forme de violence, les deux formes de violence mises face à face étant réelles mais fort distinctes :

« Je n'ai jamais voulu parler indistinctement de la violence, car cela renvoie dos à dos ceux qui la commettent, et on confond injustement la violence des opprimés et celle de l'Etat ¹⁵⁵⁴».

Immergé dans un tel contexte, le prêtre voit sa position sur la notion de non-violence se préciser. Par ses convictions, par ses actions, il a tendance à comprendre l'homme qui se révolte. Mais du fait de son statut d'étranger non victime directe du système, il refuse de se positionner sur une situation qu'il ne vit pas directement et il ne peut pas dire aux gens quels moyens utiliser pour se battre. Lui ne peut que écouter, accompagner, soutenir :

« Je pouvais témoigner sur la non-violence mais je n'avais pas à la prêcher en tant que telle. Pourtant, plus ça allait, plus je haïssais la violence et j'essayais d'éviter le pire. La solidarité avec les gens qui souffrent ne veut pas dire que l'on accepte tous leurs excès¹⁵⁵⁵ ».

Emmanuel Lafont, s'il ressent qu'il ne lui revient pas de se positionner sur la légitimité de recours à la violence, refuse toute passivité, mais comprend les ripostes violentes au système d'apartheid.

Sa difficulté à se prononcer sur la légitimité d'un tel recours s'explique aussi par le fait qu'il a toujours constaté que la violence a toujours détruit ceux qui la pratiquent. Face à une violence institutionnelle, comment peuvent se faire entendre des opposants opprimés ?

Emmanuel Lafont apprit que parfois, il n'y avait pas de réponse à apporter face à une situation qui semble s'enliser. Prêtre actif, militant, prenant des risques lorsque la situation le demandait, Emmanuel Lafont est ainsi toujours guidé par une spiritualité profonde,

¹⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 65.

¹⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 67.

spiritualité qui l'aïda à ne pas faire de son engagement un engagement politique au service d'un parti.

Lors du concile Vatican II, Emmanuel Lafont avait été impressionné par le discours et l'engagement de l'archevêque brésilien Helder Camara auprès des populations pauvres et opprimées. Il ne pouvait se sentir que proche de lui, notamment lorsqu'il disait :

« Lorsque je donne du pain au pauvre, ils disent que je suis un saint, mais quand je demande pourquoi il est pauvre, ils disent que je suis communiste¹⁵⁵⁶ ».

Lui aussi eut à subir des remarques critiques concernant son engagement, engagement taxé lui aussi de communiste. Il dépassa cependant le « simple » cadre politique et il agit toujours au nom des principes évangéliques :

« Il ne s'agissait pas pour moi d'entrer en politique, mais d'être fidèle au message et à l'exemple du Christ¹⁵⁵⁷ ».

Emmanuel Lafont a donc toujours perçu son engagement comme la concrétisation dans un contexte de crise de son engagement religieux. Ses actes, il les a toujours accomplis à la lumière des Ecritures :

« Nous vivions l'Exode du peuple hébreu, le passage difficile de l'esclavage à la liberté. Ce n'était pas simple et souvent les combattants comme Moïse se sont retrouvés isolés en face de Pharaon. La Bible donne des réponses en apportant à toute expérience de libération sa dimension spirituelle, celle qui rend aux hommes leur humanité. C'est ce message que je voulais contribuer à faire passer. Je vivais cela au quotidien depuis cinq ans et je n'imaginais pas sans chagrin de rester au bord de la mer Rouge¹⁵⁵⁸ ».

Mais dans le contexte sud-africain, il n'était pas toujours facile de faire une séparation nette entre engagement religieux et engagement politique. Emmanuel Lafont le reconnaît bien et les occasions furent nombreuses où il porta les bannières de l'ANC ou du Parti communiste et lors de la libération de Nelson Mandela, Emmanuel Lafont a arboré ces symboles jusqu'alors interdits. Cependant, lorsque la violence et la répression se firent plus intenses, le besoin se fit ressentir pour Emmanuel Lafont de se recentrer sur lui-même et de revenir à une spiritualité plus intériorisée.

« Il est à peu près dix heures du matin ce mardi 11 septembre 1990. Je viens d'arriver à l'église Saint-Philippe-Néri en plein cœur de Soweto. Quelques jours plus tôt, par les journaux, j'ai appris que le prêtre de la paroisse, le père Emmanuel Lafont, avait entamé une période illimitée de jeûne total pour

¹⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 66.

¹⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 55.

¹⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 85-86.

demander la fin des violences insensées qui ravageaient Soweto depuis près de deux semaines [...]. A l'arrivée dans la cour de l'église, j'avoue que j'éprouve des sentiments assez mêlées. Un jeûne total illimité, c'est plutôt inhabituel, ça n'entre pas facilement dans mes catégories de pensée et d'action. Pourquoi ? Pour quoi faire ? jusqu'où ? N'est-ce pas un type d'action un peu trop individuel ? Mais je connais Emmanuel. Je sais la sincérité de son engagement auprès de son peuple à Soweto et le sérieux des liens qu'il a tissés avec les responsables locaux. Je connais aussi sa détermination. Il n'est certes pas homme à s'engager à la légère¹⁵⁵⁹ ».

Jean-Marie Dumortier témoigne ainsi de l'engagement de son ami Emmanuel Lafont au lendemain de la libération de Nelson Mandela et du début du processus de négociations alors qu'il s'interroge sur les effets d'un jeûne, initiative personnelle et extrême, forme de contestation ultime. Mais comme le sait Jean-Marie Dumortier, cet engagement est celui d'un homme sincère, déterminé, aux convictions profondes. Emmanuel Lafont a d'ailleurs utilisé ce mode de contestation à plusieurs reprises lors de sa présence en Afrique du Sud.

La période de violences que l'Afrique du Sud traversa à partir de 1990 entraîne des doutes réels chez Emmanuel Lafont, sur sa capacité à agir dans une situation de crise et sur les solutions que peuvent alors apporter les Eglises. La situation sud-africaine est alors tragique : des bandes armées de sagaies, arcs, machettes viennent des *hostels* « tenus » par l'Inkatha et désirent s'en prendre aux partisans de l'ANC. Certes, il tente d'écouter, de comprendre et soutenir. Il organise des funérailles collectives, parcourt Soweto et se précipite sur les lieux de massacres, mais se sent impuissant face à un tel déferlement de violence. Désespéré, il contacte le Révérend Frank Chikane qui lui témoigne également de son impuissance face à des habitants qui ne peuvent plus se contenter de paroles réconfortantes. Emmanuel Lafont prend alors la décision de se retirer pour un temps afin de manifester un autre type d'engagement :

« Ce n'était pas une grève de la faim, c'était une attitude spirituelle, un acte de foi. Ca m'a fait un bien fou de rentrer en moi-même au lieu de m'agiter en tous sens. J'ai ressenti une grande paix et ma décision m'a donné l'impression que j'étais dans le vrai. J'ai peut-être aidé ceux qui sont venus me voir à se poser, à réfléchir¹⁵⁶⁰ ».

Par cette démarche fortement ancrée dans la spiritualité et la méditation, l'engagement d'Emmanuel Lafont est resté un engagement qui plonge ses racines dans le message de l'Évangile. Parallèlement à ses actions dans le township de Soweto et à ses prises de position contre les lois de l'apartheid, il continue à prier et à se recueillir, seule moyen pour lui de

¹⁵⁵⁹ Jean-Marie DUMORTIER, *Pour ne pas vous oublier, op.cit.*, p. 153.

¹⁵⁶⁰ Isabelle MARQUE, Emmanuel Lafont, un prêtre à Soweto, *op.cit.*, p. 101.

retrouver une paix intérieure face aux agitations politiques et sociales, mais aussi de façon à constater son impuissance :

« En 1988, j'ai vécu une petite révolution intérieure. J'ai pris conscience de mon incapacité à changer les personnes. Ce ne peut-être que l'oeuvre de Dieu. Alors j'allais prier, le soir, avant de me coucher entre 23h et minuit. C'était une prière de contemplation et de méditation de l'Écriture [...]. C'est un temps de paix avec soi-même, mais aussi avec les autres¹⁵⁶¹ ».

Emmanuel Lafont exprime la même idée alors qu'il évoque la retraite spirituelle qu'il a effectuée au monastère de La Verna dans le diocèse de Johannesburg :

« Prier est un moment-clé où on se retrouve au fond de soi-même la paix et la maîtrise de soi. On puise la force d'accepter avec humilité ce qu'on ne peut changer. C'est un dialogue avec le Seigneur, dont l'exemple est une source d'inspiration continue [...]. La prière est un temps où le film de la vie est repris posément. Je rentre en moi-même, je réfléchis aux questions des gens qui m'entourent dans la journée et je cherche les réponses en Dieu ¹⁵⁶²».

La dimension spirituelle de l'engagement resta donc toujours présente chez Emmanuel Lafont. Sa foi, il l'a vécue le plus souvent dans la rue, auprès de ses paroissiens. Avant de revenir en France en 1997, il reste quelques temps au séminaire de Pretoria afin de réfléchir à sa « transformation » et de l'adapter à la nouvelle société post-apartheid. Mais comme si les « affaires » intra-religieuses ne lui suffisaient pas, il s'engage parallèlement au sein d'une organisation non-gouvernementale, Streetwise, qui travaille auprès des enfants de rue de Pretoria. L'action et la prière restent intrinsèquement liées.

3-5 Une nouvelle implication dans la société post-apartheid

Après tant d'années de lutte dans une société ravagée par la répression et la ségrégation, Emmanuel Lafont voit avec confiance la société sud-africaine évoluer vers la démocratie pour tous. Dans la liesse qui accompagne et suit la libération de Nelson Mandela, le prêtre français se fait une place et parvient à assister à une interview accordée que ce dernier a accordée des journalistes français. Il est alors impressionné par la stature et le charisme de cet homme, parlant avec calme et réflexion. Il rencontrera Nelson Mandela à de multiples reprises par la suite, conservant toujours les mêmes impression face à un homme devenu figure mythique.

¹⁵⁶¹ « L'évangile à Soweto », *Prier*, octobre 1999, n°215, p. 6 – 8.

¹⁵⁶² *Ibid.*, p. 74.

Malgré la violence qui a continué à agiter l’Afrique du Sud après la libération de Nelson Mandela, Emmanuel Lafont est resté conscient de la force des Eglises et surtout du nouveau rôle qu’elles peuvent jouer dans ce nouveau contexte :

« Nous devons croire en la paix plus qu’eux-mêmes, pour répondre à leurs interrogations, leurs doutes, c’est ce que les responsables attendent de nous. Que se passerait-il le jour où découragés par l’ampleur de la tâche, les gens de bonne volonté ne trouvaient devant eux que des hommes et des femmes d’Eglise sans espérance ? ¹⁵⁶³»

Son engagement demeure également un engagement civil puisque c’est en 1991 qu’il intègre le Comité du grand Soweto, l’un de ces nombreux comités de paix qui se sont formés après la fin de l’apartheid, témoins d’une nouvelles mobilisation démocratique.

Par l’intermédiaire du Secours populaire, Emmanuel Lafont s’implique également au sein du bidonville de Weilers Farm et oeuvre pour que des salles de cours soient construites, que des professeurs soient nommés. Il organise également la distribution de repas une fois par jour.

Les premières élections démocratiques et multiraciales vont donner l’occasion à Emmanuel Lafont de se mobiliser et de prendre une part active dans ce moment historique pour l’Afrique du Sud. Le 26 avril 1994, il ouvre le bureau de vote situé dans l’église de Saint-Philippe-Néri. Depuis plusieurs mois, il avait transformé son église en forum où l’on pouvait apprendre les modalités du vote ou discuter des nouveaux enjeux démocratiques.

Dans le contexte de reconstruction que connaît l’Afrique du Sud à partir de 1990 et alors que les Sud-Africains non-blancs peuvent reprendre en main leur destin par l’acquisition des droits fondamentaux, Emmanuel Lafont s’interroge sur la légitimité de la participation d’étrangers, à fortiori Blancs, au sein d’organisations sud-africaines, qu’elles soient religieuses ou civiles.

« Il n’était pas normal que des étrangers, à fortiori blancs, soient à la tête d’organisations de la communauté. L’Afrique du Sud est déjà trop blanche, trop européenne. Ce n’est pas à nous de construire son Eglise. Nous sommes là pour servir, pas pour nous substituer aux gens¹⁵⁶⁴ ».

Après s’être engagé corps et âme dans un contexte de crise et de répression, Emmanuel Lafont estime ainsi que sa présence n’est plus nécessaire dans la société post-apartheid. Après un premier retour en France en 1993 pour quelques mois, il rentre définitivement en 1997.

¹⁵⁶³ *Ibid.*, p. 104.

¹⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 113.

3-6 Un engagement particulier dans un contexte spécifique

Si le « militantisme » d'Emmanuel Lafont a pu susciter quelques réactions lorsqu'il avait en charge sa paroisse de Tours, l'Afrique du Sud a eu le privilège d'être un pays bien éloigné de la France et du Vatican... En effet, par rapport aux activités au sein de sa paroisse et à ses actions en tant que jociste, Emmanuel m'a dit n'avoir jamais ressenti un regard intéressé de la part de la structure catholique. Son engagement fut donc avant tout celui d'un homme indépendant.

Quant à la position de l'institution catholique sud-africaine concernant l'apartheid, Emmanuel Lafont estime qu'elle n'était pas à proprement parler résistante dans ses structures, mais beaucoup plus par certains de ses représentants, comme Mgr Hurley.

Emmanuel Lafont n'a pas eu à subir de « contrôle » de la part de son évêque, mais il ne bénéficia pas du soutien de celui-ci lorsque la situation aurait pu le demander. Ainsi, sa demande pour bénéficier d'une salle pour ses activités de jociste resta sans réponse. D'autre part, l'évêque accepta rarement de se déplacer jusqu'à la paroisse d'Emmanuel Lafont lorsque ce dernier désirait montrer l'image d'une Eglise catholique proche des réalités du pays. Alors que le pays est soumis à l'état d'urgence, l'évêque accepta cependant de venir à Soweto pour y célébrer une messe. Il restera cependant impuissant à exprimer son soutien aux victimes du système et de la répression :

« Ce jour-là, il était venu présider l'Eucharistie à la cathédrale Régina Mundi de Soweto. J'avais organisé un échange entre lui et des laïcs. Quand quelqu'un a dit : « ça fait plaisir de voir que l'Eglise est solidaire, ça n'a pas toujours été le cas », il s'est cabré et n'a donné aucune réponse significative. J'ai eu honte de mon Eglise¹⁵⁶⁵ ».

Au sein de MUCCOR, il est le seul membre blanc et catholique. Pour lui, le fait que l'Eglise catholique est minoritaire en Afrique du Sud et que seulement 9% des habitants de Soweto sont catholiques témoigne aussi du manque d'implication de sa structure dans la société sud-africaine. Emmanuel Lafont s'est donc toujours senti plus proches des pasteurs anglicans et d'autres représentants d'Eglises chrétiennes que de prêtres catholiques. Dès lors, c'est auprès de pasteurs comme Desmond Tutu ou Frank Chikane qu'Emmanuel Lafont s'est le plus souvent trouvé lors d'actions ou d'événements marquants, comme ce 10 février 1985 quand il rencontre Desmond Tutu lors d'un grand rassemblement à Soweto ou à d'autres reprises, lorsqu'il s'agit d'organiser des funérailles collectives.

¹⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 78.

Emmanuel Lafont a toujours porté un regard positif sur l'expression d'une théologie qui réponde directement aux attentes et espérances des populations opprimées. A son niveau, il a toujours cherché à ce que ses paroissiens « s'approprient » la liturgie et la ressentent à la lumière de leur expérience. Il a donc toujours été à des années-lumière d'une conception européanisée de l'Eglise à la liturgie figée et loin des préoccupations du monde. Emmanuel Lafont l'exprime de cette façon :

« Il y a une puissance, une liberté de parole chez les Noirs qui est extraordinaire. Peu à peu j'ai découvert que les oraisons de la messe traduites du latin ont un génie en latin, mais qu'elles n'ont pas beaucoup de génie en français, et n'en ont aucun en Sotho ou en Zoulou ! C'est figé et c'est bien trop court. Depuis lors, quand je célèbre la messe, après le Gloria je ne lis plus l'oraison, je m'exprime dans une prière spontanée. Il ont aussi cette capacité de célébrer la présence de Dieu dans tous les actes de leur vie. Le matin, par exemple, dans les trains qui les conduisent au travail, ils prient, chantent et dansent, prêchent à haute voix. Pour l'Africain, la dimension spirituelle de l'homme est une évidence et la religion n'est pas une affaire privée ¹⁵⁶⁶».

Annoncer l'Evangile dans un contexte de crise a donc conduit Emmanuel Lafont à choisir des textes bibliques qui sachent apporter l'espérance et la Lumière. Il a voulu surtout incarner une Eglise qui ne soumet pas ses fidèles à un projet divin irréversible, mais qui sache écouter aussi la colère et les revendications :

« Je me souviens qu'à Soweto quand il y avait un massacre ou un événement important, je choisissais un Evangile qui puisse apporter à mes paroissiens une lumière, un réconfort qui représentait un défi. D'autre part, les Sud-Africains ont une prière vraie et spontanée qui exprime une grande confiance, sans cacher leur colère. Elle s'exprimait lors des enterrements. Et le rôle des prêtres et des pasteurs était de les aider à comprendre que cette colère, Dieu l'entendait et la partageait. Leur manière de prier m'a beaucoup appris pour l'exercice de mon ministère [...]. Les paroissiens chantaient, dansaient et prêchaient à partir des textes. Ils exprimaient leur souffrance et leur foi, leur espérance de « sortir d'Egypte » c'est à dire de mettre fin à l'apartheid¹⁵⁶⁷ ».

Dans un tel contexte, il découvre l'importance d'une « théologie » noire sud-africaine qui serait sans doute plus ancrée dans la réalité sud-africaine, capable de mobiliser et de proposer un message marquant. Il avoua même, lors de notre entretien, qu'il trouva que la théologie exprimée par les pasteurs au sein de MUCCOR n'était pas assez africaniste et ne répondait donc pas assez aux attentes des chrétiens noirs.

¹⁵⁶⁶ « L'évangile à Soweto » (1999), *op.cit.*

¹⁵⁶⁷ *Ibid.*

Par ses engagements de prêtre et de jociste à Soweto, Emmanuel Lafont a intégré une expérience sud-africaine de la foi, proche des réalités politiques et sociales, une expérience de foi vivante, expressive et omniprésente. Cette expérience, il la vit de nouveau dans un autre contexte géographique et culturel, en Guyane où il occupe la fonction d'évêque depuis 2003. Comme cela fut le cas en Afrique du Sud, il est un homme d'Eglise proche des communautés qui composent son évêché.

Son expérience sud-africaine fut surtout celle d'un homme indépendant et libéré d'un certain carcan institutionnel. A la fin de son ouvrage, Isabelle Marque reproduit une lettre écrite par Emmanuel Lafont et datée du 24 avril 1996. Je choisis de la reproduire partiellement en conclusion de cette partie puisqu'elle traduit parfaitement, avec ses mots, la vision d'un prêtre français sur l'Afrique du Sud après 10 années d'engagement dans un pays et sa dimension spirituelle :

« Ce qui compte ici, c'est ce que l'on est et ce que l'on est ensemble : là est la vraie richesse, bien plus que ce que l'on a. J'ai rencontré une communauté qui croit et vit la dimension spirituelle de l'existence. L'Esprit est la grandeur de l'Homme. Dieu est présent dans tous les moments de la vie et pas seulement le dimanche, comme trop d'Eglises chrétiennes en donnent l'impression... Il est plus naturel d'être croyant ici que dans nos sociétés matérialistes [...]. J'ai encore appris ce que c'est de se battre pour la liberté et la dignité [...]. Dans ce coin d'Afrique, le vrai combat pour la liberté m'a rendu proche de chrétiens d'autres Eglises, mais aussi de Juifs, Musulmans, Hindous et « Incroyants » tout autant passionnés que nous pour l'Homme [...]. Le dialogue des religions me semble plus important que jamais [...]. Ici, l'Eglise toute simple des gens de Soweto, elle me rappelle ma mère : elle fut malade si longtemps et si douloureusement que je ne pouvais rien faire d'autre que l'aimer, la faire sourire, la rendre fière de moi [...]. C'est ainsi que je souhaite revenir en France. Je veux partager avec les miens ce que l'on m'a donné. J'ai un souhait profond, presque brûlant de les aider à s'ouvrir davantage aux autres cultures, aux autres religions. J'ai le secret désir de chercher avec eux le moyen d'accueillir les immigrés comme des frères et des sœurs, une chance et un défi, non une menace [...]. Je souhaite partager ma passion pour la liberté et l'Evangile que je crois inséparables, et cette conviction que l'homme est spirituel. Si se préoccuper de son pain est un souci matériel, se soucier de celui des autres est un devoir spirituel ¹⁵⁶⁸».

Jean-Marie Dumortier et Emmanuel Lafont furent ainsi deux figures emblématiques, y compris par leur caractère occasionnel, de l'engagement de prêtres français dans le contexte post-conciliaire et dans la mouvance de la JOC. Si Philippe Denis est aussi francophone, il est

¹⁵⁶⁸ Cité dans I. MARQUE : *Emmanuel Lafont, un prêtre à Soweto*, op.cit., p. 123-125.

surtout belge et découvre l'Afrique du Sud, envoyé par l'ordre des dominicains auquel il appartient.

4 Le pasteur Georges Mabile et le centre de Wilgespruit : pour une action multiraciale

Le parcours de Georges Mabile est celui d'un missionnaire. L'intérêt de l'étude d'un tel parcours réside dans le fait que ce pasteur a, d'une part, été un observateur privilégié de la situation sud-africaine, et ceci dès la mise en place des premières lois de l'apartheid. Il s'exprima en effet à de multiples reprises dans la presse, et particulièrement dans *Réforme*. D'autre part, le pasteur Mabile a pris une part active dans la contestation du système d'apartheid puisqu'il a joué un rôle important lors de la création et dans le fonctionnement du centre œcuménique et multiraciale de Wilgespruit près de Johannesburg.

4-1 Le travail de missionnaire

Né en 1909, Georges Mabile effectue, envoyé par la Société des Missions Evangéliques de Paris, ses premières années de mission au royaume du Lesotho en 1934¹⁵⁶⁹. A la fin de l'année 42, la SMEP l'envoie en Afrique Occidentale où il passera 2 années. Il prend ensuite part, comme aumônier, aux opérations qui amenèrent la libération de la France. A la fin de l'année 45, il séjourne en Côte d'Ivoire quand il reçoit une lettre officielle du président de la Conférence Missionnaire au Lesotho :

« Il s'agissait d'un appel pressant pour que je revienne en Afrique du Sud pour occuper le poste de missionnaire de Johannesburg au Transvaal. Depuis plusieurs mois une rébellion mettait en danger l'existence même des églises du Rand et toute l'œuvre missionnaire entreprise parmi les Basotho. Le missionnaire en charge du district avait été amené à quitter son poste, sous la pression des événements¹⁵⁷⁰ ».

Il arrive avec sa famille à Johannesburg à la fin de décembre 1946. Il travaille ainsi dans les quartiers pauvres de la ville et prend en charge notamment la paroisse de Village Main :

« Sa communauté se recrute surtout parmi les travailleurs des mines et parmi les domestiques employés par les Blancs. C'est là, dans le temple relativement grand, que je réunis mon premier

¹⁵⁶⁹ Georges MABILLE témoigne de ses années de missionnaire au Lesotho et en Afrique du Sud dans un ouvrage : *Un noir + un blanc = une équipe*, publié par l'auteur, 1976, 133p.

¹⁵⁷⁰ Georges MABILLE, *Un noir + un blanc....., op.cit.*, p. 69.

Consistoire, composé d'évangélistes et d'anciens d'église ou délégués laïques. La lecture des rapports des différentes églises me fait entrer dans la vie et les activités de nos communautés¹⁵⁷¹ ».

Son travail de missionnaire, il le fait comme il peut dans le contexte d'apartheid. Sa fonction de missionnaire le pousse à réfléchir au rôle et à la place des Eglises blanches en Afrique du Sud :

« Est-il juste que les Blancs dominent jusque dans les églises édifiées parmi les Noirs et pour les Noirs ? Certes ce sont les Blancs qui ont apporté l'Évangile à l'Afrique et qui l'ont fait bénéficier de la civilisation occidentale, mais n'est-ce pas cette civilisation qui a jeté à bas et détruit les fondations de la société indigène ? Les institutions traditionnelles bantoues qui sauvegardaient la dignité et l'ordre au sein des peuples d'Afrique australe se sont maintenant effondrées¹⁵⁷² ».

Son statut d'homme d'Église ne l'empêche pas d'aborder les natures économiques et sociales du système et ses effets sur la population noire :

« Ce sont les Blancs qui ont attiré dans ces zones urbaines des millions de Noirs pour leur fournir une main-d'œuvre abondante et bon marché. Très peu d'hommes sont restés dans les réserves indigènes et les femmes, les vieillards et les enfants sont abandonnés à une disette chronique. La vie de famille est disloquée. La situation des femmes est dangereusement compromise [...]. Cette société est faite d'insécurité, de frustration et de cruauté, à cause de toutes les lois iniques et injustes imposées par les Blancs à ceux qui n'étaient, après tout, que leurs esclaves¹⁵⁷³ ».

Se référant ensuite à Alan Paton et à la sortie de son livre *Pleure, ô mon pays bien aimé*, Georges Mabilille regrette, comme l'écrivain, que les Blancs et les non-Blancs ne puissent se rencontrer en des endroits où toutes les traces d'apartheid et de discrimination seraient bannies. Ce propos lui donne l'occasion de rappeler la responsabilité des Eglises dans le maintien de la ségrégation jusque dans les lieux de culte :

« Les quelques églises blanches qui, avec une certaine condescendance, autorisent les Noirs à s'asseoir sur les derniers bancs du temple, ne sont pas appréciées des autres églises blanches. Les prières dans les églises des Blancs ne sont pas sincères parce qu'il y a un abîme entre la prédication sur la responsabilité qu'en tant qu'enfants de Dieu nous avons les uns pour les autres et le fait qu'en quittant l'église nous acceptons tous les privilèges des Blancs que nous vaut la discrimination et tout le mal fait aux non-Blancs¹⁵⁷⁴ ».

Son envie de voir les Blancs et les non-Blancs dans des endroits non ségrégués sera concrétisé lorsque Georges Mabilille découvrira la ferme de Wilgespruit près de Johannesburg. Mais

¹⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 74.

¹⁵⁷² *Ibid.*, p. 97.

¹⁵⁷³ *Ibid.*

¹⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 98.

avant d'évoquer la participation du pasteur français à la mise en place et au fonctionnement du centre multiracial de Wilgespruit, il me semble intéressant d'évoquer son statut d'observateur éclairé de la situation sud-africaine.

4-2 Les interventions de Georges Mabilles dans *Réforme*

Dès sa première intervention dans *Réforme* en 1955, George Mabilles manifeste sa clairvoyance concernant la vraie finalité du système d'apartheid :

« L'Africain sait actuellement que le Parti nationaliste croit fanatiquement en la politique de « l'apartheid » et qu'il fera tout pour la mettre en éducation. Il regarde donc la politique de séparation bien plus comme un tour de vis qui l'opprime que comme un développement séparé des différents groupes raciaux de la communauté sud-africaine. Pour lui, « apartheid » veut dire : prendre de l'Africain tout ce qu'on croit assez bon pour le Blanc et lui laisser tout ce qui n'a guère de valeur pour l'Européen¹⁵⁷⁵ ».

Les « réserves » sont déjà bien perçues comme des territoires « destinés à devenir pleinement la propriété des Noirs en sorte qu'ils s'y sentent chez eux¹⁵⁷⁶ ».

Au delà de cette réalité territoriale et politique, George Mabilles livre son sentiment concernant l'identité psychologique de l'Afrikaner, avec sa « *mystique de la préservation à tout prix, de la pureté de la race blanche, alliée au sentiment d'être le peuple élu de Dieu pour le salut de l'Afrique du Sud par la civilisation occidentale*¹⁵⁷⁷ ».

D'un point de vue politique et économique, George Mabilles rappelle l'hégémonie des Afrikaners dans le domaine des affaires notamment, sûrs de leur victoire face aux libéraux anglophones. Cette hégémonie le convainc « *d'être dans le vrai, parce que le Dieu de ses pères est à ses côtés*¹⁵⁷⁸ ».

En décembre 1983, Georges Mabilles consacre un article dans *Réforme* au « *souffle de réconciliation qui se manifeste dans ce pays où nos pères huguenots ont trouvé refuge en 1688*¹⁵⁷⁹ ». Georges Mabilles a participé quelques jours auparavant à une assemblée interr raciale groupant des délégations venues du monde entier qui ont réfléchi aux implications de la politique de l'apartheid, faisant apparaître des opinions opposées. Un pasteur noir profite

¹⁵⁷⁵ Georges MABILLES, « En Afrique du Sud, les nationalistes ont les mains libres », *Réforme*, n°551, 8 octobre 1955, p. 4.

¹⁵⁷⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷⁷ *Ibid.*

¹⁵⁷⁸ *Ibid.*

¹⁵⁷⁹ Georges MABILLES, « Pour des protestants noirs : un ministère de réconciliation », *Réforme*, n°2019-20, 31 décembre 1983, p. 10.

de l'assemblée pour féliciter Georges Mabile de la création du centre de Wilgespruit en 1948. Les propos de ce pasteur sont reproduits de la manière suivante :

« A cette époque, le parti nationaliste afrikaner du Dr Malan est venu au pouvoir pour notre malheur. Si vous, nos quelques frères blancs et noirs, n'aviez pas fondé Wilgespruit cette année-là, nous perdions confiance dans le bien fondé de l'Évangile apporté par les blancs. Merci pour ce que vous avez fait pour tenter de sauver la situation des divers groupes raciaux de notre pays¹⁵⁸⁰ ».

Georges Mabile salue ensuite l'existence de la SUCA, « l'union des étudiants pour une action chrétienne », organisation créée par trois étudiants noirs au début des années 80 qui œuvre pour la réconciliation entre étudiants noirs et blancs :

« Quoi de plus admirable que de penser que des Noirs, les principales victimes de l'apartheid, qui sont les instigateurs chrétiens d'un mouvement de réconciliation tel que SUCA ?¹⁵⁸¹ ».

Si Georges Mabile s'exprime sur les sujets de réconciliation, il pose également un regard éclairé sur les lois de l'apartheid. Il intervient en effet en octobre 1984 dans *Réforme*¹⁵⁸² en consacrant un article entier au « Grand apartheid », reproduisant la déclaration du Dr Mulder (ministre de l'Administration bantoue) du 7 février 1978 faite devant le parlement du Cap concernant la perte de la citoyenneté pour les habitants des bantoustans¹⁵⁸³. Ce thème est abordé alors que s'élabore la nouvelle Constitution du gouvernement Botha. Georges Mabile rappelle que cette évolution politique n'apportera aucun changement aux fondements du « grand apartheid » :

« En vérité, cette pratique de déchéance de la nationalité constitue la composante fondamentale de la nouvelle Constitution du gouvernement Botha, rejetée par le Conseil de sécurité de l'ONU le 17 août 1984¹⁵⁸⁴ [...]. En fait, ces bantoustans ne sont même pas pleinement reconnus non plus par le gouvernement d'Afrique du Sud (RSA) puisque leur indépendance n'est pas complète. En effet, la RSA refuse d'accorder aux nationaux de ces Etats un statut et un traitement sans discrimination, ce qui est une entorse aux principes de la législation internationale concernant les étrangers¹⁵⁸⁵ ».

¹⁵⁸⁰ *Ibid.*

¹⁵⁸¹ *Ibid.*

¹⁵⁸² Georges MABILLE, « Etre noir en Afrique du Sud : apatrides », *Réforme*, n°2061, 13 octobre 1984, p. 2.

¹⁵⁸³ « Si notre politique suit sa conclusion logique, relativement au peuple noir, il ne restera plus un seul homme noir de nationalité sud-africaine... Chaque homme noir en Afrique du Sud sera finalement incorporé dans un nouvel Etat indépendant de façon honorable et il n'y aura plus d'obligation morale de la part de ce Parlement d'offrir à ces gens une hospitalité politique » cité par Georges Mabile : « Etre noir en Afrique du Sud : apatrides » (1984), *op.cit.*

¹⁵⁸⁴ En effet, la résolution 554 du 17 août 1984 déclara que la « prétendue constitution » était contraire aux principes de la Charte des Nations Unies, persistant à exclure les Noirs sud-africains de la vie politique du pays. Les changements résidaient en la suppression des aspects les plus choquants du système et proposait le principe d'un partage limité du pouvoir avec les Métis et les Indiens.

¹⁵⁸⁵ Georges MABILLE, « Etre noir en Afrique du Sud... » (1984), *op.cit.*

Georges Mabilles se concentre ici sur le système des bantoustans qui ne sont pas touchés par les réformes constitutionnelles et informe les Français sur le renforcement de ce pilier du système. Les conséquences très concrètes sont exposées clairement :

« Enfin, les Noirs font l'objet d'un traitement inhumain et brutal lors de leur transfert et de leur réinstallation par les autorités de l'administration sud-africaine. C'est la mise en pratique de l'idéologie qui préside à cette politique de « dénationalisation » : les Noirs ne font plus partie de la Nation sud-africaine : ils peuvent donc être soumis à un traitement inférieur... « Dénationalisation » et déshumanisation sont l'avant et le revers d'une même monnaie ¹⁵⁸⁶».

Le propos est celui d'un homme éclairé, bien informé des réalités, des fondements et des effets les plus graves du « Grand apartheid », comparant le sort des populations noires à celui des ressortissants de la Russie soviétique en 1920 ou des juifs allemands en 1941, « *déchus de leur nationalité par Hitler*¹⁵⁸⁷ ».

4-3 Le centre de Wilgespruit

Les autres interventions de Georges Mabilles dans la presse réformée française ont eu comme sujet le centre de Wilgespruit. *Réforme* fait pour la première fois référence à ce centre œcuménique en janvier 1971. Créé en 1947 par Georges Mabilles, il a été ensuite offert au Conseil sud-africain des Eglises. Situé à une trentaine de kilomètres de Johannesburg, il est présenté comme étant un « *centre d'échanges entre communautés chrétiennes, noires, blanches et métis*¹⁵⁸⁸ ». L'article reporte particulièrement les difficultés que rencontrent le centre et menacé de fermeture puisque celui-ci est situé en zone blanche, et les résistances qui s'organisent pour éviter le déménagement dans une zone noire. Ces événements donnent l'occasion à Georges Mabilles de préciser les objectifs du centre de Wilgespruit et ses difficultés à survivre dans le contexte d'apartheid :

« Le conseil des Eglises cherche à sauvegarder la vision originale de la communauté chrétienne qui transcende les races et les couleurs... mais nous devons réaliser que son rôle n'est pas facilité par son gouvernement qui se prétend, lui aussi, chrétien¹⁵⁸⁹ ».

Les tentatives du gouvernement pour déloger le centre de Wilgespruit vont être récurrentes durant les années 70 et 80. De multiples articles, écrits ou pas par Georges Mabilles, vont

¹⁵⁸⁶ *Ibid.*

¹⁵⁸⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸⁸ Georges MABILLE, « Afrique du Sud : une communauté multiraciale », *Réforme*, n°1346, 2 janvier 1971, p. 14.

¹⁵⁸⁹ *Ibid.*

rapporter ces tensions mais aussi présenter les objectifs du centre. C'est le cas par exemple en janvier 1982, où un article de *Réforme* est consacré dans son entier à Wilgespruit :

« Alors que des restrictions demeurent dans de nombreux aspects de la vie publique, ici la ségrégation raciale est supprimée dans le sport en commun, le travail et les autres activités [...]. Notre Centre communautaire ouvre ses portes à tous ceux qui demandent notre hospitalité, quelle que soit leur couleur ou leur race. Nous espérons revenir aux intentions originelles des membres fondateurs de créer un endroit où tous soient les bienvenus, dans un esprit de réconciliation, dans notre pays divisé ¹⁵⁹⁰ ».

Le but du centre est donc de proposer une « enclave » dans un pays régi par les principes d'apartheid. Des programmes sont créés, visant de proposer une aide dans des domaines majeurs :

« Vers la fin de la décennie nos programmes visaient de façon plus pragmatique les privations économiques. C'était à la suite de notre recherche sur les causes sous-jacentes du chômage chez les Noirs des régions urbaines et rurales. Parallèlement, nous avons été amenés à nous engager davantage aux côtés des Africains faisant des efforts personnels pour échapper à leur misère [...]. Nous avons découvert combien l'exclusion délibérée de la société blanche dominante avant arrêté dans leur croissance les capacités de ceux qui s'étaient engagés à aller de l'avant dans la voie de l'autonomie¹⁵⁹¹ ».

L'un des buts du centre est donc d'accompagner les populations les plus pauvres dans leur prise en charge pour l'amélioration de leurs conditions de vie. Les programmes touchent ainsi particulièrement aux implications sociales de la ségrégation raciale.

La contribution du centre est décrite avec détails dans un article du *Christianisme au XXème siècle* en juin 1979¹⁵⁹² qui reproduit des extraits d'une lettre circulaire venant de Wilgespruit à l'occasion de la préparation de l'assemblée générale prévue quelques mois plus tard. Elle détaille les renforcements de l'apartheid dans les domaines politique (exclusion de la citoyenneté sud-africaine des habitants des bantoustans.), économique (hausse du chômage chez les Noirs et religieux notamment (« Dans les églises, la scission s'accroît entre ceux qui luttent pour intégrer et ouvrir communautés, ministères et directions à tous les groupes

¹⁵⁹⁰ Georges MABILLE, « Centre international de Wilgespruit : non à l'apartheid », *Réforme*, n°1917, 16 janvier 1982, p. 4.

¹⁵⁹¹ *Ibid.*

¹⁵⁹² « Extrait d'une lettre circulaire du Centre œcuménique interracial de Wilgespruit reçue par le pasteur Georges Mabilille », *Réforme*, 25 juin 1979, p. 3.

raciaux »). Le centre agit en tant qu'organisation chrétienne « *auprès des gens, des organisations et des situations susceptibles de s'entraider dans notre société*¹⁵⁹³ ».

En avril 1986, René Lacoumette présente, dans le christianisme au XX^{ème} siècle, le centre de Wilgespruit comme un centre multiracial « s'attachant aux relations entre Eglise et société » et jouant un « rôle d'intermédiaire afin de permettre d'ouvrir un dialogue indispensable entre noirs et blancs¹⁵⁹⁴ ».

Le journal catholique *La Croix* s'intéressa également au centre de Wilgespruit :

« *Dès l'institutionnalisation de l'apartheid en 1948, un groupe œcuménique s'était inquiété de l'avenir de l'Afrique du Sud et avait acheté puis aménagé cette ancienne ferme de Wilgespruit. Depuis 1949, le Centre a multiplié ses activités : conférences, ateliers, camps de jeunes, sessions de formation... [...] L'objectif a toujours été d'encourager les personnes et les groupes à franchir les différentes barrières : celle de la religion, celle de la race, celle de la culture. Le racisme n'est pas fatal. La foi chrétienne à autre chose à proposer*¹⁵⁹⁵ ».

A partir des émeutes de Soweto, le centre s'est focalisé davantage sur les problèmes socio-économiques. Ses missions sont présentées de la façon suivante :

« *Le rôle de Wilgespruit est de donner l'inspiration, de faire démarrer des groupes de formation, de pousser la concertation. Un de ses objectifs actuels est d'aider les Eglises de Soweto à parler d'une seule voix [...]. Le centre de Wilgespruit, fourmille d'initiatives, est bien évidemment membre du Conseil sud-africain des Eglises. Et sa mission est de développer l'engagement social et économique des différents groupes chrétiens qui font appel à ses services*¹⁵⁹⁶ ».

Plusieurs revues, catholiques ou plus souvent réformées, vont faire référence au centre, alors que celui-ci est l'objet d'attaques de la part de la police sud-africaine, au milieu des années 80.

En avril 1983, René Lacoumette, de retour d'un voyage au Lesotho et en Afrique du Sud, s'exprime dans *Réforme* et décrit ce qu'il nomme « *l'affaire de Wilgespruit*¹⁵⁹⁷ ». Après l'intervention de la police et de l'armée dans le township d'Alexandra (nord de Johannesburg), 65 jeunes, se sont réfugiés dans les églises puis vers le centre multiracial « *dont la vocation est d'assurer une relation entre Eglise et société*¹⁵⁹⁸ ». La police a attaqué

¹⁵⁹³ *Ibid.*

¹⁵⁹⁴ René Lacoumette, « Kotso house à Johannesburg », *Le christianisme au XX^{ème} siècle*, n°64, 21 avril 1986, p. 12.

¹⁵⁹⁵ Bernard DOLON, « La vie en communauté : une subversion », *La Croix*, 6-7 décembre 1987, p. 14.

¹⁵⁹⁶ *Ibid.*

¹⁵⁹⁷ René LACOUMETTE, « Quelle parole pour l'Eglise ? Situation explosive en Afrique du Sud », *Réforme*, 5 avril 1986, p. 4.

¹⁵⁹⁸ *Ibid.*

le centre et a arrêté une quarantaine de jeunes. René Lacoumette précise que « *les Eglises sont intervenues et ont obtenu leur libération, mais on est sans nouvelles de la vingtaine qui s'est enfuie lors de l'attaque du centre*¹⁵⁹⁹ ».

Quelques semaines plus tard, Georges Mabile consacre un article à l'attaque du centre¹⁶⁰⁰. Il choisit de reproduire le témoignage du Rév. Dalewhite qui a assisté aux événements :

« A 6h45 le 13 février 1986, nous entendîmes des hélicoptères tourner autour de la maison du centre de Wilgespruit [...]. Au moment où je retourne chez moi, j'entends des tirs dont l'écho vient du côté de la chapelle. Je me précipite et aperçois un policier un revolver à la main, alors que les enfants les mains sur leurs têtes défilent à la queue leu leu [...]. Les bâtiments, les chambres et les bureaux ont aussi été perquisitionnés. Deux dames de notre personnel ont subi des fouilles humiliantes et préparent des plaintes écrites auprès du Ministère [...]. Nous avons ramassé une balle chargée dans les locaux du personnel. Cela nous fit réaliser que la police avait effectivement tiré sur des gosses et nous en étions indignés et également soucieux à l'idée que l'un des enfants arrêtés était blessé... les journalistes arrivèrent et les animateurs de nos diverses branches s'en occupèrent tandis que le directeur et l'évêque anglican faisaient face à la police et aux avocats¹⁶⁰¹ ».

Ce récit effectué par un témoin direct de l'attaque informe du côté répressif de celle-ci. En reproduisant ce témoignage, Georges Mabile cherche à rendre compte de l'attitude de la police vis-à-vis de simples enfants et du fait qu'un centre œcuménique ne puisse même plus servir de « refuge » à des jeunes opprimés.

Cette attaque donne l'occasion à plusieurs observateurs français de se poser une nouvelle fois la question de la place de l'Eglise dans l'aide aux victimes de la répression. C'est le cas par exemple de Bertrand de Luze qui, dans un article des *Actualités religieuses dans le monde*, qui, quelques semaines après l'attaque du centre par la police, demande à ce que les chrétiens doivent mettre le sort des populations opprimées au premier rang de leurs préoccupations. Lorsque cet épisode est ensuite évoqué dans la presse chrétienne, souvent par Georges Mabile, c'est pour démontrer la surveillance et la répression mises en place contre les institutions religieuses sud-africaines. Le 10 mars 1990, Georges Mabile s'exprime dans *Le christianisme au XXème siècle*¹⁶⁰² pour informer les lecteurs du climat de tension existant entre le gouvernement sud-africain et le Conseil sud-africain des Eglises après qu'une bombe ait fait exploser son immeuble en 1988. Le centre de Wilgespruit a eu également a subir la

¹⁵⁹⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰⁰ Georges MABILLE, « La police à Wilgespruit », *Réforme*, 31 mai 1986, p. 5.

¹⁶⁰¹ *Ibid.*

¹⁶⁰² Georges MABILLE, « La « séurocratie » attaque le centre de Wilgespruit », *Le christianisme au XXème siècle*, n°249, 10 mars 1990, p. 17.

répression policière et le centre fut déclaré « *organisation devant soumettre régulièrement un rapport sur les fonds reçus d'Outre-mer et sur leur utilisation*¹⁶⁰³ ». Georges Mabilles complète son propos de la manière suivante :

« *Au sein même de l'administration sud-africaine, nous devons affronter à présent des mesquineries et des attaques sournoises de tous que l'idée anti-raciste de notre centre à toujours brossés à rebrousse-poil. Le fait que nous prétendions conjuguer l'inter-racialisme fraternel et l'œcuménisme chrétien nous place dans la cible préférée des pro-apartheid blancs qui n'ont pas fini de se manifester*¹⁶⁰⁴ ».

En 1990, le climat semble donc loin d'être apaisé entre organisations multiraciales œcuméniques et le gouvernement sud-africain qui, même quelques semaines après la libération de Nelson Mandela et le début de démantèlement des lois de l'apartheid, ne voit pas d'un œil favorable l'implication des Eglises dans le champ de la réconciliation.

Le centre de Wilgespruit reste ainsi le témoignage des persécutions dont furent victimes plusieurs centres religieux qui mirent en place des programmes visant à l'amélioration des conditions de vie des populations non-blanches. L'attaque dont il fut l'objet en 1986 fut aussi l'occasion pour Georges Mabilles de témoigner en France de la violence de la police sud-africaine, notamment à l'encontre d'enfants qui avaient trouvé refuge à Wilgespruit.

4-4 Pour une action œcuménique et multiraciale...

Le pasteur Georges Mabilles fut donc à l'initiative du centre multiracial et œcuménique de Wilgespruit. Si le centre passa rapidement sous l'égide du Conseil sud-africain des Eglises, il est intéressant de mettre en évidence la responsabilité d'un réformé français dans une telle initiative. Un sentiment de culpabilité a pu entraîner une telle action, sentiment d'ailleurs exprimé dans *Réforme* en 1983 :

« *Il est incontestable qu'à côté des Britanniques et des Boers, les descendants des Français huguenots ont leur part de responsabilité dans l'élaboration de ce régime anti-biblique*¹⁶⁰⁵ ».

Georges Mabilles a ainsi œuvré pour une intervention des Eglises dans le champ social, dans un esprit œcuménique et multiracial. Parallèlement à ce travail « sur le terrain » dès la fin des années 40, Georges Mabilles a été un témoin privilégié, capable d'informer les lecteurs chrétiens français des réalités de l'apartheid.

¹⁶⁰³ *Ibid.*

¹⁶⁰⁴ *Ibid.*

¹⁶⁰⁵ Georges MABILLES, « Pour des protestants noirs : un ministère de réconciliation »(1983), *Réforme*, *op.cit.*

Homme éclairé et actif, il réagit à la lettre envoyée par Frédéric Albrecht à tous les pasteurs de France et publiée dans le dossier de l'ACFA de décembre 1980¹⁶⁰⁶. Il réagit notamment aux critiques de Frédéric Albrecht à l'encontre de l'implication du COE :

« Croyez-moi, entre l'extrémisme que vous reprochez au Conseil œcuménique (qui d'après vous fournit des aides financières aux terroristes anti-blancs) et les tenants du capitalisme blanc sud-africain, ivre de sang des noirs de Soweto et des métis du Cap, se place Wilgespruit dont je suis un des fondateurs en 1948. Le Dieu vengeur, c'est bien celui de ce nationalisme pseudo-chrétien de Vorster et dans une mesure peut-être moindre de l'actuel Botha¹⁶⁰⁷ ».

Les propos sont donc clairs et Georges Mabilie met l'accent sur la nature économique du système et l'exploitation des populations non-blanches.

Si l'action de Georges Mabilie en Afrique du Sud naquit particulièrement d'une initiative personnelle, il fut lié étroitement à la Fédération protestante de France. En effet, c'est lui qui prononce en 1988, à l'occasion de la commémoration du tricentenaire de l'arrivée des huguenots en Afrique du Sud, le discours dont l'a chargé la FPF. Ce sera une occasion pour lui de rendre hommage aux grandes voix chrétiennes sud-africaines de la lutte anti-apartheid, *« le passage relatif aux voix prophétiques venues d'Afrique du Sud étant déjà suffisamment explicite¹⁶⁰⁸ »*. Cet événement fut ainsi l'occasion pour lui de véhiculer le soutien de la Fédération Protestante de France aux combats d'hommes d'Eglises dont Georges Mabilie ne pouvait se sentir que très proche, ces derniers, loin de fustiger l'identité afrikaner, sachant bien que le changement en Afrique du Sud ne pourrait se faire que dans un esprit multiracial et avec l'apport de tous.

5 Un dominicain belge en terre sud-africaine : Philippe Denis

Il me semble intéressant de m'arrêter sur l'expérience sud-africaine du dominicain et historien belge Philippe Denis¹⁶⁰⁹, cette dernière étant fort différente de celles des deux personnalités françaises précédemment étudiées dans ce chapitre. En effet, cette étude me permet de dresser

¹⁶⁰⁶ Un chapitre entier est consacré au dossier de l'ACFA dans la dernière partie de cette thèse.

¹⁶⁰⁷ « L'Eglise protestante face à l'Afrique du Sud : l'Eglise piégée », *ACFA information*, Volume II, fascicule 3, novembre 1980, p. 12.

¹⁶⁰⁸ « Festivités au Cap : Botha en appelle à Marie Durand », *Réforme*, n°2246, 30 avril 1988, p. 6.

¹⁶⁰⁹ Je m'appuierai ainsi sur plusieurs écrits de Philippe Denis et sur les informations qu'il m'a délivré lors de l'entretien effectué le 24 novembre 2005 à Pietermaritzburg (Afrique du Sud).

un court tableau de la présence dominicaine en Afrique du Sud, de son implication et de celle d'autres membres de l'ordre durant l'apartheid.

5-1 Le cadre du départ, l'arrivée et l'intégration

Court historique de l'ordre

[Court historique de l'ordre¹⁶¹⁰]

L'ordre dominicain s'est implanté en Afrique du Sud au milieu du XIX^{ème} siècle avec l'arrivée de dominicains irlandais. Durant les premières années du XX^{ème} siècle, l'ordre se structura et un apostolat se mit en place autant dans les campagnes que dans les villes. Les dominicains prirent également conscience de la nécessité de former un clergé indigène, mais aussi de pénétrer le milieu afrikaner. Dans les années 20, l'ordre s'établit dans la province du Transvaal. Les paroisses furent alors divisées en deux pour répondre aux exigences de la loi : une située dans les zones blanches avec une église et un presbytère et une dans les quartiers noirs avec chapelle de fortune.

Un noviciat fut créé à Stellenbosch en 1947. Dans les années 60, la communauté comptait une trentaine de membres et au lendemain de Vatican II, l'ordre s'engagea plus nettement dans le combat social¹⁶¹¹ et devint alors un ordre considéré comme « dangereux » par le pouvoir. A partir de cette date, les activités des dominicains furent toujours sous surveillance. En 1968, au moment de la création du vicariat général d'Afrique australe, les frères étaient au nombre de 74. Le début des années 80 vit le recrutement de plusieurs membres noirs. Dans les années suivantes, l'ordre s'exprima régulièrement en matière de droits de l'homme et de justice sociale. Déjà en 1977, Albert Nolan, qui venait d'être élu provincial de l'ordre, invita les membres de l'ordre à s'engager en faveur de la justice sociale. Symbole de cet engagement, le provincial et 3 frères emménagèrent en 1979 à Mayfair, un quartier populaire multiracial de Johannesburg.

Albert Nolan fut la personnalité dominicaine la plus marquante en ce qui concerne la lutte contre l'apartheid. Déjà connu par son livre *Jésus avant le christianisme*¹⁶¹² paru en français en 1979 (traduction Jean-Marie Dumortier), il se rendit célèbre en 1983 en refusant son élection comme maître de l'ordre des dominicains pour pouvoir poursuivre son engagement.

¹⁶¹⁰ Je me base principalement sur les informations contenues dans l'ouvrage de Philippe Denis : *Histoire des dominicains en Afrique*, Mémoire dominicaine, n°spécial n°IV, Cerf, 2001.

¹⁶¹¹ En décembre 1968, il aide notamment à se reloger des métis chassés de leur quartier.

¹⁶¹² Albert NOLAN : *Jésus avant le christianisme*, Paris, ed de l'Atelier, 1979.

Poursuivi pour avoir pris la défense de jeunes noirs, il échappe à la prison en se cachant des autorités policières pendant un an.

Mais d'une manière générale et comme le dit Philippe Denis dans son ouvrage sur l'implantation dominicaine en Afrique du Sud, les Frères, dans leur ensemble, s'accommodèrent des politiques discriminatoires de l'Etat quasiment jusqu'à la fin du régime. S'ils tachèrent de limiter les effets des déplacements de population, ils ne s'y opposèrent pas.

Au début des années 2000, l'ordre comptait en Afrique du Sud 29 frères dont 14 sont sud-africains (blancs, noirs et métis).

La genèse d'un départ

D'origine belge, Philippe Denis était, avant son départ en Afrique du Sud, membre du groupe « Justice et Paix » dominicain. Ce groupe rassemblait des membres dominicains de France, de Belgique et de Suisse. C'est le coordinateur européen de la commission Victor Hofstetter qui fit le lien entre l'Afrique du Sud et Philippe Denis. L'ordre cherchait alors du « renfort » pour assurer la formation des séminaristes en Afrique du Sud. Philippe Denis obtint son visa en « omettant » de spécifier son appartenance à l'ordre des dominicains, ordre alors mal perçu par le régime, car engagé dans le champ social. Son séjour était alors prévu pour 6 mois. A son arrivée, il enseigna l'histoire de l'Eglise à l'Institution Saint Joseph à Cedara situé à une centaine de kilomètres de Durban, institut théologique créé par les Oblats de Marie Immaculée dans les années 40 et qui accueille alors des étudiants de différentes congrégations. Il prit immédiatement contact avec plusieurs chrétiens déjà impliqués dans la lutte anti-apartheid comme le père Mkatswha alors secrétaire de la Conférence épiscopale (SACBC). Pour lui et comme elle le fut déjà pour Jean-Marie Dumortier, cette rencontre fut une révélation, lui faisant prendre conscience qu'une résistance réelle s'incarnait au sein de structures chrétiennes grâce à de telles personnalités.

A la fin de ses six mois de présence en Afrique du Sud, Philippe Denis rentra en Europe jusqu'à la fin de l'année 1989, date à laquelle il revint dans le pays pour s'y établir. En 1992, il obtint un poste à l'université du Natal pour y enseigner la théologie et l'histoire de l'Eglise.

Il s'intéressa particulièrement à la place des Eglises dans la société sud-africaine au temps de l'apartheid, dont celui de Mgr Hurley, au message et à l'engagement des Eglises chrétiennes dans la société sud-africaine.

5-2 Le travail et l'implication de Philippe Denis pendant l'apartheid

Peu de temps après son arrivée en Afrique du Sud, Philippe Denis est contacté par l'ANC qui est conscient que les Eglises peuvent être une force utile dans la lutte contre l'apartheid et recruté par le théologien anglican Mickael Worsnip. En 1989, il se rend à de multiples reprises à Londres pour rencontrer des membres de l'ANC dans le but de les informer de la place et de l'implication qui pourraient être celles des Eglises dans la lutte anti-apartheid. Philippe Denis joua ainsi en quelque sorte un rôle « d'informateur » auprès de l'ANC, parti en exil pour lequel les Eglises pouvaient constituer un relais et incarner une force de résistance efficace.

Durant la période d'apartheid, Philippe Denis écrit de nombreux articles dans la presse francophone. Il est ainsi le correspondant du journal belge *Le Soir* mais écrit également des articles dans plusieurs journaux et revues français comme *La Vie*, *Esprit*, ou *Les Actualités Religieuses dans le Monde*¹⁶¹³, utilisant alors le pseudonyme de Xavier Desjardins. Tous ses articles auront le même thème, l'engagement (ou le non engagement) des chrétiens dans la lutte contre l'apartheid.

Au delà de l'écriture d'articles, Philippe Denis va se consacrer également à la traduction en Français d'un ouvrage d'Albert Nolan, *God in South Africa. The Challenge of the Gospel*¹⁶¹⁴, ouvrage écrit alors que son auteur était en exil au Lesotho. Il y développe son idée de théologie contextuelle, le message que doit proposer une Eglise aux opprimés, en confrontant les réalités quotidiennes à la révélation biblique et à la tradition chrétienne. C'est au Lesotho que Philippe Denis le retrouve et que se décide la traduction de l'ouvrage en France. L'ouvrage est publié en 1991 avec le concours d'Entraide et Fraternité (Bruxelles), le CCFD (Paris) et l'Action de Carême des catholiques suisses (Lucerne)¹⁶¹⁵.

5-3 Une nouvelle implication dans la société post-apartheid

En 2008, Philippe Denis continue à animer un laboratoire de recherche à l'université du Kwazulu-Natal et étudie notamment l'implication des chrétiens durant l'apartheid. Il

¹⁶¹³ Citons par exemple le dossier parue sous le titre : « Apartheid : chrétiens, encore un effort », *ARM*, n°61, 15 novembre 1988, p. 18 à 27.

¹⁶¹⁴ Albert NOLAN, *God in South Africa. The Challenge of the Gospel*, Cape Town, David Philip Publisher, 1988.

¹⁶¹⁵ *Dieu en Afrique du Sud*, Paris, Les éditions du Cerf, 1991, 293 p.

s'implique également dans divers projets humanitaires. En 1992, il est de ceux qui lancent le Zenzeleni Project (« Faisons-le nous-mêmes ») au sein du township de Mphohomeni à une vingtaine de kilomètres de Pietermaritzburg en vue d'aider les jeunes habitants à se former et à trouver du travail. Le Zenzeleni Project est devenu rapidement un lieu névralgique pour le développement local où s'organisèrent des permanences juridiques, des activités en matière de protection de l'environnement... Depuis le début des années 2000, des activités de conscientisation des habitants s'y déroulent au sujet de l'épidémie de VIH¹⁶¹⁶.

Philippe Denis s'occupe activement du centre Sinomlando (« Nous avons une histoire »), centre pour l'histoire orale et le travail de mémoire qui est né dans le cadre du département de religion de l'université du Kwazulu-Natal. A travers la méthodologie de l'histoire orale, le centre travaille notamment sur la mémoire des communautés chrétiennes durant la période de l'apartheid. Le travail du centre traduit la volonté profonde de proposer une histoire de l'Afrique du Sud qui s'appuie sur les témoignages de ses habitants. Né en 1994, le centre s'est intéressé d'abord à l'histoire des communautés chrétiennes puis à la problématique du Sida et aux problèmes liés aux relations hommes-femmes, aux religions traditionnelles et à l'histoire familiale au sein des townships.

L'un des programmes majeur de Sinomlando est celui des *Memory boxes* mis en place en 2000 : les souvenirs et histoire des familles touchées par le virus du Sida sont recueillis et stockés dans des « boîtes de la mémoire », sous formes écrites ou enregistrées. Le but de ce programme est de faciliter la résilience des enfants orphelins en leur permettant de connaître l'histoire de leur famille¹⁶¹⁷.

Philippe Denis enseigne ainsi plus particulièrement dans son centre les techniques de l'histoire orale prise comme discipline à part entière et essentielle dans des sociétés qui privilégient ce genre de transmission¹⁶¹⁸.

5-4 L'expérience sud-africaine de Philippe Denis : une optique particulière

L'itinéraire de Philippe Denis apparaît, comme les deux premiers, exceptionnel, mais il manifeste bien les mutations de l'engagement chrétien autour de 1990 au sein des clercs les

¹⁶¹⁶ Le Zenzeleni Project est soutenu en France par le Secours catholique.

¹⁶¹⁷ Sur cette question particulièrement : Philippe DENIS (dir), *Les enfants aussi ont une histoire : travail de mémoire et résilience au temps du sida*, Paris, Karthala, 2007, 218 p.

¹⁶¹⁸ D'un point de vue personnel Philippe Denis vit actuellement à Pietermaritzburg près de Durban et a adopté un garçon sud-africain atteint par le VIH.

plus militants. On y aperçoit la double volonté de concilier le besoin d'histoire et les nouvelles formes d'engagement social.

Philippe Denis est arrivé en Afrique du Sud seulement deux années avant la fin de l'apartheid. Cependant, son arrivée à une époque où l'oppression à l'encontre de tous les mouvements anti-apartheid et de la population dans sa globalité était totale, lui permet de comprendre la violence de l'apartheid et ses effets sur la population. S'il arrive en Afrique du Sud en tant que dominicain, c'est surtout à titre personnel et laïc que Philippe Denis s'impliqua dans la société sud-africaine. Ses activités d'historien et de chercheur le conduisent encore aujourd'hui à étudier l'histoire des communautés chrétiennes durant l'apartheid, les positions et engagements des Eglises vis à vis du système. Aujourd'hui, ces sujets d'étude se prolongent dans la société post-apartheid et doivent prendre en compte les nouvelles questions qui se présentent à la société sud-africaine comme celle du Sida ou de la violence civile. Le travail de Philippe Denis ne se « limite » donc plus à un travail d'historien classique mais devient davantage sociologique et psychologique tout en respectant les techniques rigoureuses de l'histoire orale. Bien que d'origine européenne, Philippe Denis porte un regard particulier sur l'histoire sud-africaine car il est devenu un observateur éclairé de l'évolution de l'Afrique du Sud et à la différence des expériences précédemment tracées, la sienne semble s'inscrire dans la perspective d'un établissement durable.

Troisième partie : la question sud-africaine et la cristallisation des questions concernant l'engagement des églises

Chapitre VII : Questions d'ordre temporel et embarras des chrétiens français

La presse chrétienne fait rapidement écho aux questionnements de la communauté internationale concernant les mesures à adopter en matière économique et commerciale vis-à-vis de l'Afrique du Sud. Les différents groupes de chrétiens étudiés (commission « Justice et Paix », groupe « Afrique du Sud » de la CSEI...) ont traité en leurs seins de ces questions et se sont interrogés eux-même sur le rôle qu'ils pouvaient jouer dans la contestation sur le plan économique. Ces prises de position ont été abordées dans le chapitre IV. Je me concentrerai davantage ici sur le traitement, dans les organes de presse étudiés, des décisions prises à l'échelle internationale concernant les sanctions et boycotts décidés contre le régime de Pretoria. Comment les chrétiens observateurs se positionnent-ils ? Comment présentent-ils ces questions d'ordre économique à un lectorat peu habitué à voir des chrétiens se positionner sur de tels sujets d'ordre « temporel » ?

Aborder la question sud-africaine pour des observateurs s'exprimant dans des organes de presse à « large diffusion » amenait à une autre difficulté, celle-ci de nature idéologique : s'engager contre l'apartheid impliquait en effet de devoir se positionner sur la politique d'un pays qui se présentait lui-même, aux yeux du monde occidental, comme un rempart contre le

communisme. Se positionner sur la politique d'un pays n'obligeait-il pas le chrétien à se positionner lui-même politiquement ?

Cette démarche a pu se faire à la lumière du document « Eglise, politique et foi » paru en 1972¹⁶¹⁹. Mgr Matagrín, évêque de Grenoble et président de la commission sociale de l'épiscopat en 1969, y élaborait une série de questionnements sur les rapports entre l'Eglise, la politique et la foi. L'objectif prioritaire consistait à la reconnaissance de la légitimité d'un pluralisme de choix politiques chez les catholiques.

Le document naît dans un contexte particulier, alors que la « secousse » de mai 1968 a atteint de plein fouet l'Eglise catholique et ses institutions et que certains commencent à s'inquiéter d'une « subversion communiste » qui tend à occuper une place grandissante dans les sphères intellectuelles françaises.

La partie du document intitulée « *Pour une pratique chrétienne de la politique* » tentait de « clarifier » les positions des catholiques vis-à-vis de la politique, demandant que les engagements d'une telle nature doivent demeurer exceptionnels et que « *l'influence exercée par la communauté ecclésiale ne soit pas une recherche d'intérêt ou de puissance mais un service de l'homme, des personnes et d'abord des pauvres, du Bien Commun national et international, de la liberté, de la justice et de la paix*¹⁶²⁰ ».

Pourtant, il est bien mentionné que l'Eglise ne doit pas négliger la politique car elle appartient aux réalités humaines. Les années 70 marquèrent ainsi en quelque sorte un « tournant » dans la considération de la légitimité, pour les chrétiens, à agir politiquement. Le contexte politique de guerre froide compliquera cependant le rapport des Eglises au monde politique.

Concernant l'Afrique du Sud, la question du « péril communiste » a surtout été présente dans la presse catholique qui, dans les années 50. Autrement dit, si le système d'apartheid était critiqué, la crainte de voir des forces marxistes « s'infiltrer » dans les voies de la libération était omniprésente et tendait à l'emporter... Ce traitement par certains organes de presse fut facilité par le message anti-communiste du régime de Pretoria, message quasi-propagandiste qui trouva facilement sa place dans le contexte historique de la guerre froide. Beaucoup de chrétiens français se posèrent ainsi la question de la justesse de l'information, information qui serait délivrée des jeux de tension politique et idéologique.

¹⁶¹⁹ Mgr Gabriel MATAGRIN, *Politique, Eglise et foi. Pour une pratique chrétienne de la politique*, Lourdes 1972. Rapports et études présentés à l'Assemblée plénière de l'Episcopat français, Paris, Centurion, 1972. Pour une analyse de l'élaboration du document et de sa réception au sein de l'Eglise catholique voir Denis PELLETIER, *La crise catholique: religion, société, politique (1965-1978)*, Paris, Payot, 2002, pp. 125-129.

¹⁶²⁰ « Pour une pratique chrétienne de la politique » (document adopté par l'Assemblée plénière de l'épiscopat français le 28 octobre 1972), *La documentation catholique*, n°1620, 19 novembre 1972, col 1011.

1 Les interrogations des chrétiens sur les mesures diplomatiques et économiques

1-1 Un soutien prudent et inégal aux sanctions économiques et diplomatiques

Les journalistes chrétiens français ne vont que très rarement prendre position en faveur des sanctions économiques prises à l'encontre de l'Afrique du Sud. Lorsque la presse aborde le sujet, elle le fait souvent en reproduisant les positions d'autres personnalités, ecclésiastiques ou autres. Ainsi, la question est traitée dans *Réforme*¹⁶²¹ le 31 octobre 1970 à l'occasion de la venue à Paris du Président de la République de Zambie, M. Kenneth Kaunda :

« M. Kaunda avait, en effet, reçu mission, à la fois de l'O.U.A et de la conférence des Non-Engagés, de mettre les puissances occidentales en face de leurs responsabilités concernant l'aide, avouée ou non, qu'elles apportent aux régimes coloniaux ou racistes, sud-africain, portugais et rhodésien. Il s'agissait, plus spécialement, de la fourniture matériel de guerre à l'Afrique du Sud [...]»¹⁶²².

La visite de M. Kaunda donne l'occasion au journaliste de rappeler que la France est une escale particulièrement importante pour le président puisque cette dernière continue à faire « d'excellentes affaires avec le régime de M. Vorster¹⁶²³ »... En précisant que la France est le plus grand fournisseur en matière d'armement, Paul Adeline prend position implicitement en déplorant cet état de fait. Les propos du président zambien ne font que renforcer la pensée du journaliste :

« Le fait essentiel, souligné par le Président, est que, en diminuant ses fournitures, la France donne une preuve concrète de son hostilité à l'apartheid, sinon à l'Afrique du Sud [...]. C'est pourquoi M. Kaunda insiste sur le fait que l'important dans les fournitures d'armes, c'est moins leur valeur militaire - les arsenaux sont pleins et l'industrie sud-africaine suffit presque aux réparations et au renouvellement des stocks- que l'espèce de caution morale que les vendeurs fournissent aux régimes¹⁶²⁴».

Mais Paul Adeline comprend bien que la question morale ne fait pas le poids face à des considérations d'ordre commercial... il est cependant clair qu'il partage les positions du président Kaunda sur ce point : au delà d'une collaboration économique et militaire entre la

¹⁶²¹ « Le président Kaunda à Paris : pas d'armes pour l'Afrique du Sud », *Réforme*, 31 octobre 1970, n° 1337, p3.

¹⁶²² *Ibid.*

¹⁶²³ *Ibid.*

¹⁶²⁴ *Ibid.*

France et l'Afrique du Sud, c'est la valeur symbolique de cette collaboration qui est à dénoncer.

Le 27 mars 1976, un autre article de *Réforme* aborde de nouveau le sujet des sanctions. Le journal reproduit une déclaration du chef du Zoulouland Gatsha Buthelezi faite le 14 mars devant 12 000 personnes au stade de Soweto. Il y aborde la question des investissements étrangers, les qualifiant « *d'immoraux*¹⁶²⁵ ». Dans un article joint, Daisy de Luze commente la déclaration et donne surtout son sentiment sur la question. Partant du principe que les Blancs sud-africains ne pourront plus travailler pour l'exportation, il restera alors deux solutions : l'émigration (des gens et des capitaux) ou la production pour le marché intérieur :

*« Une fois l'Afrique du Sud isolée économiquement, et si les Blancs ne veulent pas quitter le pays, la seule issue sera de contribuer au développement du marché intérieur. L'industrie devra prendre en considération la demande locale de 19 millions de non-blancs [...]. Et le seul moyen de répondre effectivement aux immenses besoins de cette population noire sera de créer des emplois pour les noirs et de leur offrir des salaires honnêtes*¹⁶²⁶ ».

L'article reproduit ensuite les propos d'Hans Linneman, professeur d'économie de l'université d'Amsterdam pour qui le désinvestissement de capitaux étrangers ne conduirait pas à une détérioration des conditions de vie des Noirs. Au contraire, il contribuerait à améliorer leur situation. L'article se termine par la demande de Daisy De Luze d'entendre avec sérieux et gravité ces propos « *avant que ne sonne la vingt-cinquième heure*¹⁶²⁷ ».

« L'alignement » des réformés sur la ligne de conduite du COE mais la conscience d'une particularité française

Quelques jours après les émeutes de Soweto, Bertrand de Luze fait part de ses inquiétudes face à l'urgence de la situation et constate l'inutilité des avertissements exprimés par les puissances internationales.

Le 11 septembre 1976, *Réforme* publie le texte de la résolution adoptée par le Comité central du COE lors de sa session de Genève alors que se posent les questions du commerce des armes et du danger de prolifération du risque nucléaire, deux domaines dans lesquels la France est directement impliquée. Si les chrétiens français s'expriment avec prudence sur la

¹⁶²⁵ Daisy DE LUZE, « Désinvestissement et lutte contre l'apartheid », *Réforme*, n°1618, 27 mars 1976, p. 16.

¹⁶²⁶ *Ibid.*

¹⁶²⁷ *Ibid.*

question des désinvestissements, souvent en préférant donner la parole à ceux qui les défendent, le Comité, lui, est clair dans ses prises de position :

« Le Comité central du Conseil œcuménique des Eglises [...] prie instamment les Eglises membres, dans les pays qui entretiennent des relations militaires et économiques avec l'Afrique du Sud, de faire pression sur leurs gouvernements respectifs pour qu'ils mettent un terme à cette collaboration¹⁶²⁸ ».

La mention de cette décision du Comité central du COE dans *Réforme* témoigne assurément de l'alignement de l'Eglise réformée française sur cette position.

Concernant la question des interventions du COE vis-à-vis de la question des banques, la presse réformée rapporte soigneusement les prises de position successives du Comité, et ceci à partir des années 80¹⁶²⁹. Ainsi, *Le christianisme au XXème siècle*, dans son numéro du 5 octobre 1981, propose aux lecteurs un historique de la question du COE et des banques¹⁶³⁰. Quelques jours plus tard, *Réforme* fait de même et reproduit les propos d'André Bieler (docteur en sciences économiques) qui estime que les Eglises doivent proposer aux banques deux options évangéliques : la pauvreté et la gestion responsable d'autre part, « une gestion dominée par l'éthique chrétienne originale et nécessairement critique à l'égard des pratiques courantes...¹⁶³¹ ». Daisy de Luze profite de cette occasion pour réaffirmer que « les chrétiens sont confrontés là avec **un signe contraignant**, obligeant une fois de plus à réfléchir à ce que signifie, en quoi consiste, notre engagement¹⁶³² ». Par cette phrase, Daisy de Luze justifie et défend les prises de position du COE sur la question des banques. Quelques semaines auparavant, un *BIP* rapportait également la décision du COE de mettre fin à ses relations avec trois banques en rapport avec l'Afrique du Sud¹⁶³³. A cette occasion, sont rappelés les cinq critères qui doivent être étudiés auprès des banques qui sont en relation avec le COE¹⁶³⁴. Un

¹⁶²⁸ « Pour le COE, l'Afrique australe, objectif prioritaire », *Réforme*, n°1642, 11 septembre 1976, p. 4.

¹⁶²⁹ Dès 1972, la session d'Utrecht demande au Comité financier et au directeur financier du COE de vendre toutes les parts présentes et de ne plus entreprendre d'investissements dans les entreprises qui entretiennent des investissements ou des rapports commerciaux avec certains pays, dont l'Afrique du Sud. En même temps, il est demandé aux Eglises membres, aux organisations chrétiennes et aux chrétiens en dehors de l'Afrique du Sud d'entreprendre tout ce qui est en leur pouvoir pour pousser les entreprises à retirer leurs investissements de ces pays et à cesser tout commerce avec eux.

En 1975, la Vème assemblée du COE, réunie à Nairobi, prie les Eglises membres d'œuvrer notamment en faveur du retrait des investissements et de l'arrêt des prêts bancaires. En février 1981, le Comité exécutif du COE adopte cinq critères pris en compte afin de décider de l'avenir des relations bancaires du COE (si la banque a un établissement en Afrique du Sud ; si elle intervient comme gestionnaire de prêts et/ou d'émissions d'obligations à l'égard de l'Afrique du Sud ; si elle a continué d'accorder des prêts après les émeutes de Soweto ; si elle accorde des prêts servant directement ou indirectement à des fins militaires ; si elle accorde des prêts qui profitent à l'industrie nucléaire).

¹⁶³⁰ « Le COE et les banques : historique de la question », *Le christianisme au XXème siècle*, 5 octobre 1981, p3.

¹⁶³¹ « Le COE, les Eglises, l'apartheid, l'argent et les banques », *Réforme*, 24 octobre 1981, p. 10.

¹⁶³² *Ibid.*

¹⁶³³ « le COE met fin à ses relations avec trois banques en rapport avec l'Afrique du Sud, *BIP/SNOP*, 16 septembre 1981.

¹⁶³⁴ Les cinq critères sont énumérés dans la note 9.

tel *BIP* témoigne bien de la volonté de la FPF d'informer ses Eglises membres de la mobilisation du COE en matière économique et sur la question plus particulière des banques. Quelques jours plus tard, un *BIP/SNOP* reproduit les réflexions théologiques des commissions tiers-monde des Eglises catholique et nationale protestante suisses à propos de la décision du COE prise en février 1981. Cette réflexion met en évidence l'obligation des chrétiens de prendre en compte des critères d'ordre éthique et politique, tout en reconnaissant bien que cette prise de position peut être « *risquée et discutable* » mais surtout que lorsque l'on prétend ériger « *en absolu un régime social reposant sur une disqualification raciale et où l'on pense, de plus en plus, le légitimer par des argumentations religieuses, la protestation des chrétiens n'est plus une question d'options politiques mais elle découle directement de la confession de foi au Dieu libérateur*¹⁶³⁵ ». En choisissant de rapporter la mobilisation du COE autour de la question des banques, il est permis de penser que l'Eglise réformée se reconnaît dans cette action et soutient une telle décision. Elle souscrit ainsi à la conclusion des Eglises suisses, non sans précautions :

« *C'est pourquoi la décision du COE n'a pas à être lue comme un mot d'ordre mais comme la volonté de rendre compte publiquement d'un choix, avec toutes les ambiguïtés et les risques que cela peut comporter. Elle ne devrait pas non plus être lue comme un jugement sur quiconque, mais comme la résistance à un ordre avec lequel le COE a cru ne pas pouvoir transiger*¹⁶³⁶ ».

La réunion de Massy (1978) comme catalyseur

Le 18 novembre 1978, le même journal consacre un long article au récent congrès organisé par le mouvement anti-apartheid à Massy autour de la question du boycott des oranges Outspan¹⁶³⁷. Comme Laurent Roumegoux le mentionne dans l'introduction de son article, le 3^{ème} congrès du mouvement, quatre ans après sa création, s'est surtout intéressé à la collaboration économique et financière qui se développe alors entre la France et l'Afrique du Sud.

« *Votre argent est utilisé pour la défense de l'apartheid*¹⁶³⁸ » : le titre de l'article est choc et vise clairement à susciter une réaction chez les lecteurs et à les conduire à se poser des questions sur la responsabilité de chacun concernant le soutien de la France au régime

¹⁶³⁵ « Réflexion théologique au sujet de la décision du COE de retirer des fonds de deux banques suisses qui entretiennent des relations avec l'Afrique du Sud », *BIP/SNOP*, 23 septembre 1981.

¹⁶³⁶ *Ibid.*

¹⁶³⁷ Laurent ROUMEGOUX, « Congrès de Massy, campagne anti-Outspan : votre argent est utilisé pour la défense de l'apartheid », *Réforme*, n°1756, 18 novembre 1978.

¹⁶³⁸ *Ibid.*

d'apartheid. Là encore, Laurent Roumegoux rappelle les liens économiques qui unissent les deux pays en insistant sur ces liens :

« Notre pays a une politique d'aide à l'Afrique du Sud qui, si elle est relativement faible par rapport à celle de la Grande-Bretagne, est par contre située dans des domaines stratégiques et permet le renforcement de l'apartheid : domaine militaire, télécommunication, énergétique...¹⁶³⁹ ».

Le journaliste semble déplorer que d'une manière générale, les Français n'aient guère l'habitude des campagnes de boycott, tout en informant que la campagne de boycott contre les oranges Outspan a permis une diminution de 30% des importations. Si pour lui le moyen d'action est utile, il pose la question suivante : *« une action est-elle possible ? »* :

« En France, une campagne de boycott des banques est rendue plus difficile non seulement parce que les Français s'y prêtent mal mais aussi parce que les banques sont dans leur majorité nationalisées. C'est donc le gouvernement français qui encourage ces prêts [...]. Les difficultés sont très grandes mais l'utilisation de notre argent par les banques nous engage et il vaut la peine de lutter contre tout ce qui renforcera l'apartheid ¹⁶⁴⁰ ».

C'est donc la question de la position des banques françaises qui est soulevée ici. Le journaliste propose divers moyens d'actions possibles : retraits de fonds, interventions auprès des assemblées générales, action concertée avec les syndicats des banques... Si Laurent Roumegoux ne parle pas des actions qui pourraient venir des chrétiens plus spécifiquement, il est clair que le traitement de cette question dans cet article vise surtout à mobiliser les lecteurs réformés et à susciter une prise de conscience, particulièrement chez ceux qui avaient des placements dans les banques impliquées avec l'Afrique du Sud par l'intermédiaire des prêts.

Pour renforcer son propos, le journaliste mentionne que *« parmi les noirs d'Afrique du Sud, tous ceux qui combattent pour leur liberté et l'égalité des droits sont en faveur d'un boycott et de l'arrêt total des investissements et des prêts¹⁶⁴¹ ».*

Des prises de position sont également nées chez plusieurs chrétiens sud-africains comme ceux réunis au sein de l'Institut chrétien. En France aussi, une mobilisation apparaît :

« Des autorités comme Mgr Ménager, président de la Commission « Justice et Paix », et comme le Conseil œcuménique des Eglises, demandent aux particuliers et aux Eglises d'être responsables de l'utilisation qui est faite de leur argent¹⁶⁴² ».

¹⁶³⁹ *Ibid.*

¹⁶⁴⁰ *Ibid.*

¹⁶⁴¹ *Ibid.*

¹⁶⁴² *Ibid.*

Il est donc implicitement suggéré que les réformés français doivent bien prendre le pas sur les positions des catholiques réunis au sein de la commission « Justice et Paix » et sur celles du COE exprimées tout au cours des années 70 dans diverses déclarations¹⁶⁴³.

Dans les années 80, les questions demeurent sur l'attitude à adopter :

« *L'Afrique du Sud est, pour le reste du monde dit libre, d'un intérêt stratégique et économique si vital que ce dernier ne peut envisager de la perdre*¹⁶⁴⁴ »

Ce préambule à l'article paraissant dans *Réforme* le 28 septembre 1985 donne le ton... Mettant en évidence les nombreux liens économiques entre l'Europe et l'Afrique du Sud, et alors qu'un mouvement s'exprimant en faveur des sanctions tend à émerger, Eric Meyer précise que la réalité est plus nuancée, particulièrement en France :

« *On assiste aujourd'hui à un fait nouveau, peut-être une première historique mondiale : la mise au ban des nations de Pretoria, par le biais de sanctions. En France, et ailleurs, les médias suggèrent généralement que les démocraties, excédées de la survivance du régime raciste, auraient soudainement – et ensemble – décidé d'en finir ; le cheminement des douze pays européens prouve que la réalité, tout en restant honorable, est à la fois plus subtile et moins morale*¹⁶⁴⁵».

La réalité des nombreux liens économiques entre la CEE et l'Afrique du Sud rend ainsi la réalité plus complexe avec, d'un point de vue international, des hésitations de certains pays (Allemagne, Grande-Bretagne) à adopter les sanctions. A un moment où les 12 pays membres de la CEE prennent conscience de la nécessité d'une action commune, des questions demeurent concernant la nature des sanctions à adopter. Les Douze décident d'opter pour une « *double stratégie*¹⁶⁴⁶ » : adopter des sanctions symboliques mais communes qui reviendraient « *en fait à une simple menace de sanctions*¹⁶⁴⁷ », ou négocier secrètement l'appui européen en échange de l'ouverture d'un dialogue avec la communauté noire.

Une attitude globalement favorable aux sanctions dans la presse réformée

¹⁶⁴³ En 1972, le Comité central du COE décide d'appliquer la règle de conduite définie lors de l'Assemblée D'Uppsala en 1968 et de mettre fin aux investissements auprès d'institutions qui perpétuent le racisme. En 1975, lors de l'Assemblée de Nairobi, un appel est lancé aux Eglises membres, les priant instamment de s'associer aux campagnes en vue d'arrêter le trafic des armes et d'œuvrer en faveur du retrait des investissements et de l'arrêt des prêts bancaires.

Pour plus d'informations sur le COE et les banques : Daisy DE LUZE, « Le COE, les Eglises, l'apartheid, l'argent et les banques », *Réforme*, 24 octobre 1981, p. 10 et *Breaking down the walls, statements and actions on racism (1948-1985)*, special report by the World Council of Churches, Genève, 1985, 107 p.

¹⁶⁴⁴ Eric MEYER, « Sanctions : en teintes douces », *Réforme*, n°2111, 28 septembre 1985, p. 4.

¹⁶⁴⁵ *Ibid.*

¹⁶⁴⁶ Jean DUQUESNE, « Hors de propos...l'Afrique du Sud », *La Croix*, 4 août 1971.

¹⁶⁴⁷ *Ibid.*

La totalité des articles précédemment citée est issue de la presse réformée et plus particulièrement de *Réforme*. En effet, parmi la presse réformée étudiée, cet hebdomadaire est le seul à aborder la question des sanctions économiques et à faire de cette dernière l'objet de plusieurs articles. Les articles de *Réforme* tranchent, plus ou moins clairement, en faveur de sanctions économiques (boycotts, désinvestissements...), que ce soit par l'intermédiaire de diverses personnalités impliquées ou d'une manière plus directe, sous la forme de plaidoyers. Ainsi, ces sanctions sont considérées comme étant efficaces et susceptibles de susciter un changement d'attitude du régime de Pretoria. Mais plus que cela, plusieurs observateurs de *Réforme* mettent l'accent sur le caractère symbolique de la nature des liens économiques qui unissent la France et l'Afrique du Sud. Autrement dit, par les liens dans le domaine militaire notamment, la France est présentée comme une puissance économique soutenant de manière active le régime et la militarisation de l'Afrique du Sud.

Réforme relaie aussi de manière régulière les actions et prises de position du Mouvement anti-apartheid et les déclarations du COE, particulièrement concernant la question des banques ayant des liens avec l'Afrique du Sud par l'intermédiaire des prêts.

1-2 Du côté de la presse catholique, des articles plus nuancés face aux sanctions

Le quotidien *La Croix* s'intéresse de manière relativement précoce à la question des sanctions contre le régime de Pretoria. Le 4 août 1970, Jean Duquesne consacre son éditorial à la situation sud-africaine et plus particulièrement à la position de l'Europe face au régime de l'apartheid. Abordant l'idée du blocus qui apparaît en Europe comme moyen de contester le régime de Pretoria, Jean Duquesne le présente comme une solution inutile, et plus que cela, un moyen pour les Français (plus particulièrement) de se déculpabiliser de leur propre attitude vis à vis de l'étranger :

« Nous contribuons à renforcer l'apartheid par nos prises de position théoriques – et sans risque – à des milliers de kilomètres du problème¹⁶⁴⁸ ».

Après avoir jugé utile de préciser qu'il n'était pas raciste, « *pas plus raciste pro-blancs que raciste (ou masochiste) anti-blancs* ¹⁶⁴⁹ », il avoue son incompréhension devant l'attitude européenne vis-à-vis de l'Afrique du Sud. La mise en place d'un blocus est pour lui assimilée

¹⁶⁴⁸ *Ibid.*

¹⁶⁴⁹ *Ibid.*

à une « *conspiration* » contre des Blancs qui sont nés dans le pays « *et ne peuvent pas être rapatriés*¹⁶⁵⁰ ».

Quelques mois plus tard, un nouvel article aborde la question des sanctions économiques et diplomatiques susceptibles d'être prises contre l'Afrique du Sud¹⁶⁵¹. Pierre Nassara y livre son sentiment d'impuissance face à l'embargo détourné... D'un point de vue économique, les mesures prises par l'Occident restent donc sans effet. Sur le plan diplomatique, le journaliste se prononce pour le maintien de liens avec Pretoria, seul moyen pour que l'Occident puisse jouer un rôle dans un assouplissement du système. Face à l'attitude de Pretoria qui, selon lui, veut mener parallèlement une politique d'ouverture à l'extérieur et un renforcement de l'apartheid à l'intérieur, il estime tout de même nécessaire pour l'Occident de maintenir une pression économique et politique sur le pays. Mais le propos se fait cependant pessimiste devant des « *slogans fracassants qui, pour avoir été déversés abondamment sur l'Afrique les années passées, ne recueillent plus aujourd'hui que scepticisme et ironie*¹⁶⁵² ».

Le 27 septembre 1978, Noël Darbroz revient sur la question dans un article au sous-titre choc : « *l'Occident complice de la violation des droits de 30 Millions de non-Blancs*¹⁶⁵³ ». Le journaliste déplore que l'Occident n'apparaisse pas crédible face au régime de Pretoria, ses prises de position n'étant que de « principe » et surtout restant souvent inefficaces ou ayant un effet double :

« *l'Occident garde une arme, celle des sanctions contre l'Afrique du Sud mais il s'agit d'une arme à double tranchant qui, à court terme, se retourne économiquement contre lui. Mais à raisonner à courte vue, l'Occident perdra la partie sur tous les tableaux*¹⁶⁵⁴ ».

Comme la plupart des observateurs réformés, Noël Darbroz se pose la question de l'éventuel effet négatif des sanctions sur les populations noires. Si les réformés sont convaincus que ces sanctions ne peuvent entraîner à long terme qu'un assouplissement du système (Desmond Tutu jouera dans les années 80 un rôle important dans cette prise de conscience), Noël Darbroz, lui, reste sceptique devant une prise de conscience de l'Occident qui reste abstraite.

Une nouvelle évaluation de l'utilité des sanctions économiques apparaît dans *La Croix* en juillet 1985 à la suite de l'adoption le 26 juillet par les Nations-Unies de la résolution 569¹⁶⁵⁵

¹⁶⁵⁰ *Ibid.*

¹⁶⁵¹ Pierre NASSARA, « L'opinion publique africaine divisée sur le dialogue avec l'Afrique du Sud », *La Croix*, 6 janvier 1972.

¹⁶⁵² *Ibid.*

¹⁶⁵³ Noël DARBROZ, « l'impasse du pouvoir racial en Afrique du Sud », *La Croix*, 27 septembre 1978, p. 8-9.

¹⁶⁵⁴ *Ibid.*

(avec deux abstentions, celles des Etats-Unis et de la Grande-Bretagne) prônant l'adoption de sanctions¹⁶⁵⁶. Le journal ne se prononce cependant pas expressément et se contente de rapporter les faits en rappelant que c'est le gouvernement français, en la personne de Laurent Fabius, qui a pris l'initiative de la réunion du Conseil de sécurité¹⁶⁵⁷.

Quelques mois plus tard, l'aggravation de la situation sud-africaine avec l'instauration de l'état d'urgence replonge cependant l'Occident et certains observateurs catholiques dans le doute concernant l'efficacité des sanctions économiques :

« Le gouvernement de Pretoria s'est enfoncé tellement loin dans son entêtement à refuser toute réforme sérieuse de l'apartheid, on voit effectivement mal quelles pressions pourraient bien, aujourd'hui, le faire changer d'avis¹⁶⁵⁸ ».

Ce pessimisme est partagé par J. Duquesne qui, en dernière page du même numéro de *La Croix*, livre son sentiment sur l'inefficacité des sanctions et surtout sur leur double effet. Pour lui, cette inefficacité est en partie due à la mentalité afrikaner et au double sentiment « *de supériorité et de singularité¹⁶⁵⁹* » :

« Les pressions des milieux d'affaires eux-mêmes, inquiets de la catastrophe qui s'annonce, n'ont rien pu contre ces convictions quasi-religieuses. Le boycott qu'ils ont subi, qui les écarte de nombre de réunions et de manifestations internationales, a contribué à les refermer sur eux-mêmes, à les rendre insensibles à tout argument¹⁶⁶⁰ ».

J. Duquesne propose donc une explication sociologique et psychologique plutôt qu'économique à l'inefficacité des sanctions, même si cette dernière mention n'est pas évacuée.

Les observateurs catholiques restent ainsi dans leur ensemble perplexes devant la mobilisation de l'Occident et les mesures prises pour sanctionner le régime de Pretoria. Ces inquiétudes sont renforcées par le fait que l'Afrique du Sud connaît, à partir de 1985, un regain de violence et une nouvelle poussée répressive. Si l'Occident est unanime pour réagir et

¹⁶⁵⁵ Le conseil de sécurité demandait notamment aux états membres la suspension de tout nouvel investissement, l'interdiction de tout nouveau contrat dans le domaine nucléaire, l'interdiction de vente de matériel informatique pouvant être utilisé par l'armée ou la police sud-africaine.

¹⁶⁵⁶ Yves PITETTE, « La France entraîne le conseil de sécurité » : l'Afrique du Sud au piquet », *La Croix*, 28-29 juillet 1985, 1^{ère} page.

¹⁶⁵⁷ Julia FICATIER, « Les sanctions économiques annoncées par Laurent Fabius contre l'Afrique du Sud : le conseil de sécurité réunit à la demande de la France », *La Croix*, 26 juillet 1985, p. 4.

¹⁶⁵⁸ Yves PITETTE, « Pretoria instaure la censure préalable sur l'information : black-out sur Soweto », *La Croix*, 17 juin 1986, 1^{ère} page.

¹⁶⁵⁹ J. DUQUESNE, « La vraie question sud-africaine », *La Croix*, 17 juin 1986, dernière page.

¹⁶⁶⁰ *Ibid.*

condamner cet état de fait, aucune action concrète ne parvient à faire tomber les murs de la forteresse sud-africaine.

1-3 Une position en pointe, celle d'Anne-Marie Goguel

En tant qu'observatrice particulièrement impliquée vis à vis de la question sud-africaine, Anne-Marie Goguel va prendre position sur le thème des sanctions économiques. Si elle soutient avec vigueur et d'une façon naturelle l'idée que des pressions économiques et diplomatiques peuvent être efficaces, elle considère que la mobilisation de l'Occident doit aller plus loin :

« Il faut bien sûr appuyer toutes les pressions d'ordre économique et diplomatique venues de l'extérieur qui peuvent contribuer à créer les conditions d'un changement, mais il faut aussi nous mettre à l'écoute des chrétiens qui là-bas, luttent par les armes de la non-violence, rester en communion avec eux par la prière et par l'échange, prendre conscience de notre propre « co-responsabilité¹⁶⁶¹ ».

Si la prise de position dans le champ diplomatique et économique est claire, Anne-Marie Goguel met cependant en avant son identité chrétienne et considère la question sud-africaine et le sort des populations non-blanches sous un angle profondément humain, dans un esprit de solidarité et de communion. Plus qu'une question d'ordre économique, la prise en compte de l'apartheid est envisagée sous un angle chrétien.

Anne-Marie Goguel revient sur le nécessaire engagement des chrétiens dans un article de *Réforme* le 11 mars 1989, engagement non-violent « *qui demande discipline, maîtrise de soi, fidélité et persévérance¹⁶⁶²* ». Pour elle, un engagement non-violent peut se manifester par l'adoption de sanctions économiques et financières :

« Engagement non-violent dont vient également de faire preuve, à l'échelle modeste de la Fédération protestante, en demandant aux Eglises membres de s'adresser aux banques – le Crédit lyonnais et Indosuez – qui s'appêtent à renouveler les créances en devises fortes dont l'économie sud-africaine à le besoin le plus urgent. Ce que le message du Conseil nous demande de dire à ces banques, c'est qu'il faut assortir le renouvellement des crédits de conditions qui obligent le gouvernement sud-africain à s'engager dans le démantèlement de l'apartheid et dans une négociation avec ses adversaires »¹⁶⁶³.

¹⁶⁶¹ Anne-Marie GOGUEL, « Editorial », *le christianisme au XXème siècle*, N°30, 26 août 1985.

¹⁶⁶² Anne-Marie GOGUEL, « Une victoire de la non-violence », *Réforme*, 11 mars 1989, p. 4.

¹⁶⁶³ *Ibid.*

Par la mention de la décision de la Fédération protestante d'agir auprès des banques, Anne-Marie Goguel témoigne bien du fait qu'un engagement des chrétiens est possible dans le champ économique. Loin d'isoler le pays, une telle position doit aider à l'amorce d'un dialogue entre les différentes communautés.

Anne-Marie Goguel livre le même sentiment dans un article de *Réforme* en août 1985. Elle reconnaît qu'il est heureux que le gouvernement français ait pris l'initiative de recommander l'arrêt de tout nouvel investissement, tout en précisant bien qu'il ne s'agit pas encore de suspendre les relations commerciales entre les deux pays. L'action économique venue de l'extérieur conjuguée à une résistance organisée à l'intérieur pourraient ainsi, selon Anne-Marie Goguel, mener à une transformation du système. Mais comment le chrétien peut-il se positionner dans cette évolution ?

« Mais il ne suffit pas d'applaudir aux « condamnations » et aux sanctions. Il pourrait y avoir là un singulier pharisaïsme de notre part, si, en même temps, nous n'étions attentifs aux voix prophétiques de ceux qui, Blancs et Noirs, sont en lutte contre l'apartheid ¹⁶⁶⁴ ».

Je reviendrai sur le « pharisaïsme » si souvent évoqué par Anne-Marie Goguel. Elle insiste ici sur la nécessité, pour les chrétiens français, certes d'applaudir aux décisions politiques et économiques prises par la France, mais surtout d'entrer en communion avec ces « voix prophétiques » sud-africaines, parmi elles celles de Beyers Naudé, Alan Boesak ou Desmond Tutu.

Le 20 juin 1988, *Le Christianisme au XXème siècle* aborde de nouveau la question des sanctions et surtout le risque de la « spirale de l'exclusion ¹⁶⁶⁵ » dans laquelle risque d'être engagée l'Afrique du Sud :

« Les nations civilisées rétorquent en mettant l'Afrique du Sud au ban du monde économique : encore l'exclusion. Les Eglises réformées pratiquent aussi les sanctions. On exclut - pardon on suspend - l'Eglise réformée blanche de sa qualité de membre de l'Alliance réformée mondiale. Les Blancs, nos frères aussi » osait écrire récemment Anne-Marie Goguel dans *Réforme*. *Ne serait-ce pas s'évader de la spirale infernale des exclusions que de tendre à la fois une main d'amitié fraternelle à nos frères blancs comme à nos frères noirs d'Afrique du Sud ? ¹⁶⁶⁶ ».*

Jacques Poujol, comme l'a fait Anne-Marie Goguel, parle de la nécessité chrétienne de ne pas exclure ni repousser. Au contraire, il place la nécessité de maintenir le dialogue comme l'une

¹⁶⁶⁴ Anne-Marie GOGUEL, « Au-delà de la violence, le « saut de la foi » », *Réforme*, n°2105-2106, 17-24 août 1985, p. 4.

¹⁶⁶⁵ Jacques POUJOL, « Croix huguenote sous croix du Sud. Au pays de l'interdit », *Le christianisme au XXème siècle*, n°169, 20 juin 1988, p. 4.

¹⁶⁶⁶ *Ibid.*

des seules issues possibles à la spirale de violence et de répression dans laquelle peut s'engager le pays. En cela, sa position est également identique à celle qu'exprimera à plusieurs reprises Anne-Marie Goguel, notamment dans l'article de *Réforme* du 11 mars 1989¹⁶⁶⁷.

En mai 1989, le pessimisme est de nouveau de mise, André Ecalte jugeant les sanctions contre l'Afrique du Sud totalement inefficaces « *sauf qu'elles renforcent l'autonomie du pays*¹⁶⁶⁸ ». Cependant, André Ecalte voit d'un œil plus favorable les sanctions lorsqu'elles touchent au sport, puisqu'elles ont un impact symbolique plus fort.

1-4 Les mesures diplomatiques : le poids des symboles

Si les sanctions économiques sont présentées comme un moyen concret, mais à l'efficacité discutée, de contestation du régime de Pretoria, les sanctions diplomatiques sont davantage perçues comme une action symbolique. La visite en Europe de Pieter Botha l'illustre bien.

Réactions à la venue de Pieter Botha en France

L'année 1984 fut l'année de nombreux débats concernant les relations diplomatiques existant entre la France et l'Afrique du Sud, notamment à l'occasion de la visite en France du président de la République sud-africaine Pieter Botha. Le quotidien *La Croix* relaie un communiqué de Gabriel Marc, alors président du Comité de continuité des commissions « Justice et paix » d'Europe, demandant au président de la République française François Mitterrand « *qu'il manifeste publiquement de la fermeté à l'égard du régime d'apartheid qui continue à prévaloir en Afrique australe et qui cherche à obtenir une légitimation en Europe*¹⁶⁶⁹ ».

Après son passage à Paris où il est en visite officielle, Pieter Botha se rend à Longeval (Picardie) où il doit poser la première pierre d'un musée commémorant la participation en Picardie des troupes sud-africaines aux deux guerres mondiales¹⁶⁷⁰. Julie Ficatier signale que le maire de la ville de Longeval a des liens avec l'ambassadeur sud-africain à Paris et considère que « *c'est pour nous une affaire banale que de recevoir un représentant de ce*

¹⁶⁶⁷ Anne-Marie GOGUEL, « Une victoire de la non-violence » (1989), *op.cit.*

¹⁶⁶⁸ André ECALLE, « Les chemins rocaillieux du post-apartheid », *Réforme*, 20 mai 1989, p. 3.

¹⁶⁶⁹ « Apartheid : « Justice et paix » en appelle à François Mitterrand », *La Croix*, 6 juin 1984, p. 10.

¹⁶⁷⁰ Julie FICATIER, « Pieter Botha, visiteur contesté en Picardie », *La Croix*, 8 juin 1984, p. 7. La journaliste signale que 12 000 sud-africains ont trouvé la mort durant la guerre 1914-18 et 6000 durant la 2^{ème} guerre mondiale.

*gouvernement*¹⁶⁷¹ ». Le 9 juin 1984, *La Croix* publie encore un article concernant cet événement, mettant surtout l'accent sur les remous que la cérémonie provoqua, notamment au sein du PC, d'organisations syndicales (CGT) et anti-racistes (MRAP). Même si l'article rapporte les propos du secrétaire d'Etat aux anciens combattants (Jean Laurain) selon lesquels une telle commémoration « *ne saurait valoir approbation de la politique que mène aujourd'hui le gouvernement sud-africain*¹⁶⁷² », la journaliste Claire Guillemain juge tout de même utile de mettre en évidence « *l'ambiguïté d'une cérémonie qui accueillait aussi des personnalités de l'opposition dont l'ancien premier ministre Pierre Messmer (RPR) fort chaleureusement nommé par Pieter Botha*¹⁶⁷³ ».

Réactions à la visite de Pieter Botha au Vatican

Il faut d'abord noter que les articles à paraître dans la presse chrétienne rapportant la visite en audience privée de Pieter Botha au Vatican furent peu nombreux. Ainsi, *La documentation catholique* se « contente » de reproduire le communiqué de l'*Osservatore romano* (11 et 12 juin 1984) rappelant que « *ces rencontres, qui ne comportent pas par elle-même une approbation de la politique que suit un gouvernement déterminé, offrent l'occasion de faire connaître aux interlocuteurs le point de vue du Saint-Siège et de l'Eglise sur des questions spécifiques*¹⁶⁷⁴ ». Dans la presse catholique, *La Croix* ne consacre pas non plus d'articles de « première main » à cet événement, mais reproduit la mise au point du Vatican selon laquelle le Pape a condamné l'apartheid comme « *absolument contraire aux principes chrétiens*¹⁶⁷⁵ ». Autrement dit, si certains observateurs chrétiens s'expriment sur les liens diplomatiques entre la France et l'Afrique du Sud et sur leur valeur symbolique, aucun observateur, en tous cas dans la presse chrétienne étudiée, ne prend la responsabilité de remettre en cause l'attitude vaticane.

Les débats des réformés français lors de la commémoration du tricentenaire de l'arrivée des huguenots français en Afrique du Sud

¹⁶⁷¹ *Ibid.*

¹⁶⁷² Claire Guillemain, « Pieter Botha en Picardie : le souvenir ambigu », *La Croix*, 9 juin 1984, p. 9.

¹⁶⁷³ *Ibid.*

¹⁶⁷⁴ « La visite du premier ministre de l'Afrique du Sud », *La documentation catholique*, n°1878, 15 juillet 1984, col 765.

¹⁶⁷⁵ « Visite de Pieter Botha : mise au point du Vatican », *La Croix*, 12-13 juin 1984, p. 4.

La presse réformée, tout comme la CSEI au sein de la FPF, est conduite à traiter, en 1988, la commémoration en Afrique du Sud de l'arrivée des huguenots français dans le pays 300 ans plus tôt.

Marianne Cornevin consacre un article à l'événement dans *Le journal des missions évangéliques* (numéro d'avril-juin 1988)¹⁶⁷⁶. Elle y retrace l'histoire de ces protestants français arrivés en 1688 et qui représentaient un an plus tard 20% de la population européenne du Cap. Dans le même numéro, Anne-Marie Goguel livre un sentiment beaucoup plus personnel sur les enjeux d'une telle commémoration, en se questionnant sur la participation des protestants français à l'événement :

« Ne faut-il pas se souvenir que l'évocation historique en cette matière n'est pas innocente et qu'il s'agit d'une opération de « relations publiques » de grande envergure visant à resserrer les liens entre le régime minoritaire de Pretoria et ses alliés potentiels à l'Occident, au détriment, faut-il le dire, des sentiments de l'immense majorité des « non-Blancs » de ce pays ?¹⁶⁷⁷ ».

La participation d'une délégation protestante française à cette commémoration en avril 1988 revêt un aspect politique majeur. Quelques semaines plus tard, Anne-Marie Goguel renouvelle ses mises en garde dans un article de *Réforme* alors que les cérémonies ont eu lieu au Cap quelques jours plus tôt. Après y avoir fait un historique de la présence française en Afrique du Sud, elle revient sur les cérémonies commémoratives, indiquant que peu nombreux ont été les protestants français à avoir répondu à l'invitation du gouvernement sud-africain. Etaient présents notamment le pasteur Georges Mabile, Jacques Pujol (secrétaire général de la Société du Protestantisme Français), Thierry du Pasquier (président du Comité protestant des amitiés françaises à l'étranger), Robert Charbonneau (président régional de l'ACFA, « une association française soutenant le régime de Pretoria¹⁶⁷⁸ »). Anne-Marie Goguel précise vaguement qu'ils représentent tous « un éventail de personnes dont les objectifs ou les réserves à l'égard de l'Afrique du Sud sont assez variés¹⁶⁷⁹ ». D'une manière plus précise et incisive, Anne-Marie Goguel ajoute :

¹⁶⁷⁶ Marianne CORNEVIN, « Le tricentenaire de l'arrivée des huguenots en Afrique du Sud », *Le journal des missions évangéliques*, avril-juin 1988, p. 65-74.

¹⁶⁷⁷ Anne-Marie GOGUEL, « Afrique du Sud : l'enjeu d'une commémoration historique », *Le journal des missions évangéliques*, avril-juin 1988, p. 75-77.

¹⁶⁷⁸ Anne-Marie GOGUEL, « Botha en appelle à Marie Durand », *Réforme*, 30 avril 1988, p. 6.

¹⁶⁷⁹ *Ibid.*

« Aucun membre de la Fédération protestante de France ou des Eglises qui la composent n'avait semble-t-il reçu d'invitation officielle. Quant aux journalistes, l'ostracisme qui les frappait en général n'avait pas épargné la presse protestante¹⁶⁸⁰ ».

Pourtant, c'est le pasteur Mabile qui va prononcer un discours au nom de la Fédération protestante, tout en abandonnant l'idée de parler d'Allan Boesak alors qu'il était prévu de le faire, puisque la mention de son nom et de celui de Desmond Tutu par exemple « *provoquent aussitôt des réactions passionnelles qui les rendent pour le moment imprononçables*¹⁶⁸¹ ». Cet article démontre la décision de participer aux cérémonies n'a pas été unanime au sein du protestantisme et que parmi les participants eux-mêmes, il fallut faire quelques « concessions » afin de ne pas froisser l'Afrique du Sud en évitant d'aborder l'implication de certains chrétiens dans la lutte contre l'apartheid. Ce fait est d'ailleurs rappelé par Jacques Poujol dans un *BIP* :

« *Attaquer de front les tabous, dire les mots que seuls certains initiés peuvent prononcer, c'est agiter un chiffon rouge devant un public installé dans ses certitudes. Conscient de cette donnée fondamentale, le pasteur Mabile, lisant devant les centaines de sud-africains blancs rassemblés à Franskoek le message de la Fédération protestante de France a cru devoir sauter dans son message la mention du nom d'Allan Boesak*¹⁶⁸² ».

En mars 1988, le pasteur J. Stewart, alors président de la Fédération protestante, adresse un message au conseil des Eglises sud-africaines (SACC) à l'occasion du tricentenaire de l'arrivée des huguenots français en Afrique du Sud. Il évoque la nécessité, en cette occasion, de manifester le soutien de la Fédération aux « *voix prophétiques qui viennent d'Afrique du Sud*¹⁶⁸³ »... Cette commémoration redonne donc l'occasion à la FPF d'exprimer son soutien aux chrétiens sud-africains mobilisés.

Le protestantisme français a donc été représenté lors des cérémonies du tricentenaire de l'arrivée des huguenots. Mais comme l'a précisé Anne-Marie Goguel, les participants ne représentèrent qu'une certaine partie du protestantisme, notamment au travers d'organismes proches du régime de Pretoria¹⁶⁸⁴. Si le pasteur Georges Mabile était loin de cette branche du protestantisme et était davantage présent aux cérémonies en tant que représentant de la Fédération protestante, il dut cependant, sans doute malgré lui, « édulcorer » quelque peu son

¹⁶⁸⁰ *Ibid.*

¹⁶⁸¹ *Ibid.*

¹⁶⁸² « Interdits, tabous, dits et non-dits », *BIP*, n°1099, 1^{er} juin 1988, p. 11.

¹⁶⁸³ « Troisième centenaire de l'arrivée des huguenots français en Afrique du Sud : message de la FPF au conseil des Eglises sud-africaines », *BIP*, n°1089, 9 mars 1988.

¹⁶⁸⁴ Je reviendrai sur l'ACFA (Amis français des communautés sud-africaines) créée en 1977 avec l'aide financière de Pretoria.

discours en évitant de faire référence aux « voix prophétiques » auxquelles fait référence Jacques Stewart dans sa lettre envoyée au SACC.

1-5 Des chrétiens partagés sur la question des liens économiques et diplomatiques entre la France et l’Afrique du Sud

Les articles étudiés reflètent ainsi une diversité de positions en ce qui concerne les questions d’ordre économique et diplomatique. D’une manière générale, il est intéressant de noter que les réformés s’exprimèrent plus souvent sur la question que les catholiques. D’une manière générale, les chrétiens mobilisés ne parvinrent pas à l’unanimité sur la question. Si le plus souvent l’adoption de sanctions économiques fut comprise et soutenue, nombreux furent les observateurs qui soulignèrent les faits suivants : soit les sanctions ne suffisent pas, soit elles sont inefficaces, cette dernière opinion étant la plus fréquemment exprimée. On peut aussi penser que la réception faite à l’idée du boycott témoigne du peu d’affinité avec cette forme d’action dans la culture catholique, au contraire de la culture protestante lié au monde anglo-saxon.

Si certains observateurs chrétiens isolent la question économique, d’autres l’abordent sous un angle plus symbolique et plus global, les considérant comme la manifestation d’un soutien direct de la France au régime d’apartheid. Enfin, d’autres observateurs comme Anne-Marie Goguel ou Jacques Poujol abordent la question sous un angle plus chrétien et « spirituel », mettant en évidence qu’au delà des sanctions, c’est le maintien du dialogue qu’il faut privilégier, dans un esprit de « communion ».

Les réformés, dans leurs organes de presse, traitent donc des questions économiques et diplomatiques sans véritablement de gêne ni de frilosité. La considération et le traitement d’une telle question ne semblent donc pas relever d’un « tabou » idéologique.

Il n’en est pas tout à fait de même du côté catholique où une certaine frilosité peut apparaître concernant ce type de questions. Si un journal comme *La Croix* traite régulièrement des décisions et résolutions prises à l’échelle internationale, peu nombreux sont les journalistes catholiques à utiliser leurs plumes pour se positionner clairement en faveur ou contre les sanctions économiques. Lorsqu’ils le font, c’est souvent pour présenter les sanctions économiques comme étant inefficaces ou pire, comme étant une arme à double tranchant dont les Noirs seraient les premiers à pâtir. Si les réformés peuvent exprimer parfois cette même

idée, c'est sans doute notamment grâce à l'impact d'un discours comme celui de Desmond Tutu qui n'eut de cesse, particulièrement à partir de 1984, de prôner l'adoption de sanctions.

D'autre part, il est évident que les journalistes s'exprimant dans des journaux catholiques (*La Croix* en tête) à la diffusion plus large que les journaux protestants bénéficiaient peut-être d'une liberté éditoriale plus « réduite ».

A une époque où l'Afrique s'engouffre dans la spirale de la violence et de la répression à partir de la moitié des années 80, il n'était pas possible pour les observateurs de ne pas traiter de la question des liens économiques entre la France et l'Afrique du Sud, liens considérés souvent comme moralement condamnables. Mais parler de l'apartheid revenait également à traiter d'un régime symbolisant un capitalisme exacerbé et se présentant comme un rempart contre le « péril rouge » menaçant.

Au delà des questions d'ordre économique et diplomatique, comment des chrétiens purent-ils se positionner face à un tel contexte politique, pris dans un jeu de tensions nord-sud omniprésent ?

2 Les difficultés d'une mobilisation lorsqu'il est question de propagande et d'idéologie

2-1 L'obstacle du communisme dans la revue *Fides*

Les revues catholiques françaises avaient en général comme source les informations délivrées par les bulletins de l'agence *Fides*, bulletins qui avaient pour but de communiquer à la presse les nouvelles missionnaires catholiques. Les communiqués étaient ainsi envoyés à la presse par l'intermédiaire d'un Bureau national établi sous la direction de la Propagation de la Foi basé à Paris. A partir du début des années 50, l'Agence *Fides* commença donc à rendre compte des événements se déroulant en Afrique du Sud. Ce sont donc globalement sur ces informations que se basèrent les grands journaux catholiques français pour délivrer une information sur l'Afrique du Sud.

Quelques mois avant l'arrivée au pouvoir du Parti national et la mise en place officielle du système d'apartheid, *Fides* consacre un article à la situation avec le titre évocateur suivant : « *La menace communiste en Afrique du Sud*¹⁶⁸⁵ ». Il ne s'agit donc pas encore de parler de l'apartheid mais du danger communiste qui menace (avant tout) le catholicisme en Afrique du

¹⁶⁸⁵ « La menace communiste en Afrique du Sud », *Fides*, 21 février 1948, NF 56/48.

Sud. La « menace » est évoquée à l'occasion de la réunion du comité de « l'association des professeurs et instituteurs catholiques sud-africains » à Witbank (Transvaal) :

« Ce n'est un secret pour personne que les agents de Moscou essayent, par tous les moyens et toutes sortes de promesses, de soulever la population noire contre la religion et contre l'Etat pour propager le communisme athée¹⁶⁸⁶ ».

Quelques semaines plus tard, un article rappelle le rôle des écoles dans la lutte contre le communisme¹⁶⁸⁷ et le financement par le gouvernement des écoles catholiques... Avant même que le système d'apartheid ne régisse l'ensemble de la société sud-africaine, le danger relevé est avant tout celui du communisme susceptible de porter atteinte à l'influence des Eglises catholiques.

Le sujet est abordé une nouvelle fois dans un long article qui paraît en septembre 1949 sous le titre : « *Le communisme en Afrique méridionale*¹⁶⁸⁸ ». Sans évoquer le système d'apartheid et ses effets sur les populations non-blanches, l'article « se contente » de dire que la situation est un « *champ fertile à la propagande communiste*¹⁶⁸⁹ ». Pourtant, l'article reconnaît qu'alors que 8 Millions de noirs vivent comme des « *primitifs* », le Parti communiste est « *le seul parti qui accueille tout le monde et qui prône l'égalité, qui travaille à renverser les barrières entre les races*¹⁶⁹⁰ ». Malgré cela, l'influence du communisme sur les populations noires reste relative :

« Seuls les métis et les indiens ont répondu jusqu'ici à la propagande communiste [...]. On se rend parfaitement compte que la besogne des agents du communisme est facilitée du fait que les conditions économiques, en particulier parmi les non-Européens, sont loin d'être satisfaisantes. Des mesures en vue d'améliorer ces conditions sont à l'étude. Mais tout délai apporté à leur exécution signifie un appui donné à la propagande communiste¹⁶⁹¹ ».

Avant que le Parti communiste ne soit banni une année plus tard (*Suppression of Communism Act*¹⁶⁹²), l'existence du parti est évoquée à de multiples reprises dans *Fides*. Le parti est présenté davantage comme un danger pour l'Eglise catholique que comme une force libératrice.

¹⁶⁸⁶ *Ibid.*

¹⁶⁸⁷ « L'Eglise en Afrique du Sud », *Fides*, 5 juin 1948, NF 180/48.

¹⁶⁸⁸ « Le communisme en Afrique méridionale », *Fides*, 3 septembre 1949, NF 254/49.

¹⁶⁸⁹ *Ibid.*

¹⁶⁹⁰ *Ibid.*

¹⁶⁹¹ *Ibid.*

¹⁶⁹² En fait, le parti communiste s'est sabordé avant que la loi ne soit entrée en vigueur.

Le communisme est évoqué également dans les déclarations des évêques sud-africains, en juillet 1957 et en février 1960.

Dans leur déclaration de juillet 1957, si les évêques appellent les Blancs du pays à changer leur politique, ils précisent bien que le changement doit être graduel « *sous peine de provoquer un désastre*¹⁶⁹³ ». Ils livrent ainsi leur crainte de voir une « *Révolution* » naître chez les populations noires et en présentent les risques éventuels sur un ton quelque peu catastrophiste :

« *Le chaos qui suivra, l'écroulement de l'ordre public, la disparition de la société dans l'holocauste et peut-être leur propre disparition ne les arrêtera pas, et ceci est vrai en particulier pour tous ceux qui puisent dans le communisme athée leurs aspirations présentes et fondent sur lui leurs espoirs pour l'avenir*¹⁶⁹⁴ ».

Les évêques sud-africains, s'ils reconnaissent que des changements progressifs sont nécessaires, expriment implicitement qu'un système instaurant une stricte séparation des races est toujours préférable au communisme qui accompagnera la libération... Encore une fois, les évêques craignent surtout que l'apparition d'une force communiste porte atteinte à la présence catholique en Afrique du Sud...

Lorsque la lettre pastorale suivante (27 février 1960) « exhorte tout le monde à tenir compte de l'enseignement des évêques pour que l'étude des problèmes exposés par eux se fasse à la lumière de la doctrine du Christ¹⁶⁹⁵ », on peut se demander si les évêques ne demandent pas une réaffirmation des principes évangéliques, certes face à un système discriminatoire, mais aussi face à l'émergence d'un mouvement communiste donc par définition anti-chrétien.

Cette « pression » communiste que semblent ressentir plusieurs membres de la hiérarchie catholique est une nouvelle fois exprimée en 1960 par Mgr Boyle alors que le nombre de missionnaires catholiques en Afrique du Sud ne cesse de diminuer, leurs entrées étant rendues de plus en plus difficile par le gouvernement. Ses propos sont partiellement reproduits dans le numéro de *Fides* du 22 octobre 1960 :

« *Aujourd'hui, l'Afrique du Sud traverse une crise : si elle n'est pas conquise par le Christ, elle le sera par le Communisme ou l'Islam*¹⁶⁹⁶ ».

Face à cette menace, il semble important que l'Eglise catholique se renforce en assurant une meilleure formation à son clergé et en privilégiant l'apparition d'un clergé autochtone. C'est

¹⁶⁹³ « Les évêques et le problème racial », *Fides*, 27 juillet 1957, NF 253.

¹⁶⁹⁴ *Ibid.*

¹⁶⁹⁵ *Ibid.*

¹⁶⁹⁶ « Exposition en faveur des vocations », *Fides*, 22 octobre 1960, NF 403.

l'idée qu'exprime Mgr Hurley alors qu'il participe au 24^{ème} congrès des organisations catholiques qui se réunit à Manzini (Swaziland) :

« Nul doute que dans une Afrique du Sud où bouillonnent des passions capables de l'entraîner vers le communisme ou vers un nationalisme exagéré, l'Eglise a besoin de dirigeants compétents et sûrs¹⁶⁹⁷ ».

L'enjeu pour l'Eglise catholique sud-africaine est donc de renforcer son encadrement des populations non-blanches par un clergé autochtone et par la mise en place d'un système éducatif qui permette de prendre en charge les enfants noirs, par des œuvres sociales qui témoignent de la présence réelle de l'Eglise catholique, force capable de « contrer » celle du communisme.

En août 1978, les évêques sud-africains adressent une lettre au premier ministre après l'arrestation de plusieurs membres de la JOC dont celle de Simon Magane, premier président noir du mouvement. L'assimilation du mouvement catholique au communisme est claire puisque les arrestations ont lieu en vertu du « *Suppression of Communism Act* », loi interdisant le parti communiste. La lettre des évêques sud-africains témoigne de leur solidarité totale avec le mouvement jociste et son message :

« M le Premier ministre, vous êtes très inquiets devant la menace du communisme. Le meilleur antidote contre le communisme n'est pas la répression. C'est la justice. Pour cette raison, les JOC sont parmi vos meilleurs alliés. Mais ceci ne peut être compris tant que demeure cet état d'esprit qui considère que toute tentative pour améliorer la condition sociale et politique des Noirs en Afrique du Sud est communiste [...]. Désirer ardemment l'égalité, la libération, la reconnaissance de ses droits, n'est pas du communisme. La possession de ces choses est la plus grande sauvegarde contre le communisme¹⁶⁹⁸ ».

Autrement dit, lorsque l'Eglise catholique, ou un mouvement qui en est issu, est attaquée et taxée de communiste, la hiérarchie s'exprime afin de mettre en évidence que ce sont les lois ségrégationnistes elles-mêmes qui provoquent la violence et non le communisme. Des mouvements (tels que la JOC) qui luttent contre la ségrégation n'agissent pas au nom du communisme et les évêques signalent que la JOC, mouvement apolitique, est sur la « même ligne » que le gouvernement de Pretoria concernant la lutte contre le communisme.

Dans les années 50 et 60, *Fides* traite donc de la question du communisme en le présentant comme un danger réel pour l'Afrique du Sud, abordant plus souvent la question sud-africaine sous l'angle de ce danger. Cet organe de presse tend à « édulcorer » la réalité du système

¹⁶⁹⁷ « Le 24^{ème} congrès des organisations catholiques », *Fides*, 24 janvier 1962, NF 47.

¹⁶⁹⁸ « Lettre ouverte des évêques au Premier ministre », *Fides*, 2 août 1978.

d'apartheid et de considérer l'apparition d'éventuels mouvements de libération comme un danger plus grand que celui de l'apartheid. En relayant cette idée que la « citadelle » sud-africaine est en danger, la revue *Fides* tend à se situer du côté du régime de Pretoria et à présenter un régime ségrégationniste comme préférable à la montée en puissance du communisme...

Dans les années 70, la position change puisque la hiérarchie catholique sud-africaine se positionne du côté des militants jocistes eux-mêmes taxés de communistes. Elle en profite cependant pour préciser que tous luttent contre le même danger mais que la répression reste inefficace et à comme effet d'attiser les tensions et les insurrections... Dans les années 80, *Fides* ne fait pratiquement plus mention du danger communiste.

Quel put être l'impact sur la presse catholique française (la plupart abonnée à *Fides*) de ces articles ? Autrement dit, la presse catholique (étudiée dans le cadre de ce travail) a-t-elle rendu compte avec tant d'intensité d'un éventuel danger communisme susceptible d'apparaître avec les mouvements contestataires au régime ?

2-2 Le « péril communiste » dans les revues catholiques

La Croix

Le premier article paraissant dans *La Croix* et traitant du danger communiste est daté du 28 octobre 1955. Il est une reprise de *l'Osservatore Romano*. Son titre est évocateur du sujet abordé mais en même temps, il laisse apparaître deux thèmes totalement différents : « *Les serviteurs du communisme : l'Osservatore Romano condamne la politique raciste de l'Union sud-africaine*¹⁶⁹⁹ ». Le journal officiel du Vatican condamne bien l'apartheid comme étant « *injuste et immoral dans ses buts et dans ses moyens*¹⁷⁰⁰ » mais voit dans le racisme une doctrine qui profite au communisme :

« *L'Osservatore Romano souligne une fois de plus qu'une telle politique fait le jeu du communisme bien que ceux qui la pratiquent prétendent à être les adversaires [...]. Les communistes n'hésitent pas à cultiver les haines de races et à s'en servir lorsqu'ils croient pouvoir les substituer à la haine de classes. Le racisme, en effet, est une forme de déterminisme matérialiste comme le marxisme*¹⁷⁰¹ ».

¹⁶⁹⁹ « les serviteurs du communisme : *l'Osservatore Romano* condamne la politique raciste de l'Union sud-africaine », *la Croix*, 28 octobre 1955, p. 6.

¹⁷⁰⁰ *Ibid.*

¹⁷⁰¹ *Ibid.*

Racisme et communisme sont donc perçus comme deux systèmes à combattre, deux systèmes exacerbant les haines entre les groupes, groupes raciaux pour le premier, groupes de classe pour le second.

La question du « danger communiste » sera par la suite rarement évoquée dans *La Croix*. Elle l'est cependant dans le numéro du 14 juin 1986 alors que le journal rapporte la rencontre entre le premier ministre Pieter Botha et Desmond Tutu. Noël Darbroz rapporte les propos de l'archevêque anglican expliquant que l'enfermement de l'Afrique dans le *laarger* s'explique par le peur du communisme et que cette peur peut conduire à un grave état de violence :

« Cette argumentation qui se fonde sur l'anticommunisme se retourne contre elle-même. C'est la politique sud-africaine elle-même qui engendre le communisme et aussi la violence en refusant des droits élémentaires à la majorité de la population¹⁷⁰² ».

Le thème du communisme est donc assez rarement évoqué dans *La Croix*. Le journal ne « suit » donc pas la ligne de *Fides* puisque lorsque le journal catholique français traite de la question sud-africaine, elle ne parle pas du risque de voir apparaître une force communiste avec la libération du peuple noir.

L'Actualité Religieuse dans le Monde/Les Informations Catholiques Internationales

Dans le dossier que les *ICI* consacrent à l'Afrique du Sud au lendemain des émeutes de Sharpeville, une large reprise est faite de l'idée du « péril communiste » développée à la même période dans les bulletins de l'agence *Fides*, mettant en évidence le fait que les Africains se tournent vers Moscou face au silence du reste du monde :

« Le jour où les 11 Millions de non-Européen, persuadés qu'ils n'ont rien à espérer des Blancs qui les oppriment ni du monde qui demeure neutre ou hésitant en face de leur abaissement, finiront par accepter l'aide offerte par le bloc soviétique, le cataclysme prédit par les pessimistes sera bien près de devenir une redoutable réalité¹⁷⁰³ ».

Malgré cette mention, dans un contexte de guerre froide, la revue va rarement traiter du communisme en Afrique du Sud.

Elle rapportera cependant certains positionnements de personnalités sud-africaines sur la question du politique. Ainsi, la revue rappelle, sans l'analyser ou le juger, le soutien de

¹⁷⁰² Noël Darbroz, « Tutu chez Pieter Botha », *La Croix*, 14 juin 1986, 1^{ère} page.

¹⁷⁰³ « En Union sud-africaine : Blancs et Noirs face à face », *ICI*, n°122, 15 juin 1960, p. 17.

Desmond Tutu à l'ANC mais pas à ses méthodes, tout en précisant bien que l'homme d'Eglise juge le marxisme (comme l'apartheid) comme étant un système à combattre¹⁷⁰⁴.

La question du marxisme est également évoquée au sein de la commission « Justice et Paix »

La question du marxisme est abordée par plusieurs membres de la commission alors qu'il s'agit de se positionner par rapport au rapport final de la Commission d'enquête sur l'apartheid qui s'est réunie à deux reprises le 23 mai 1976 et le 28 janvier 1977¹⁷⁰⁵. Ce rapport final suscite en effet divers questionnements qui s'expriment lors de la réunion du 15 février 1977 :

« Le Père Ménager fait remarquer qu'il y a un soutien aux mouvements de libération qui leur fait question. Il ne souhaite pas que l'Afrique australe devienne marxiste. Soutenir les mouvements de libération soit, mais pas le marxisme. Ce à quoi certains membres rétorquent que, s'il y avait possibilité de choix, ce serait effectivement préférable mais dans la réalité, qu'en est-il ? L'essentiel est de nous demander si nous sommes, par rapport à l'apartheid, dedans ou dehors. Si l'on a la certitude de voir l'Afrique australe devenir marxiste, il n'y a qu'à se conduire comme M Ian Smith, par exemple. Certes, mais n'avons nous pas à sensibiliser l'opinion publique sur un plan moral (lutte contre l'apartheid) plus que sur un plan de pression politique ? Ne changeons-nous pas la nature de notre intervention et de notre être ? Cette interrogation clôt provisoirement l'échange à ce sujet mais cette question doit être reprise¹⁷⁰⁶ ».

La question du communisme est donc omniprésente lorsqu'il s'agit d'aborder les moyens d'action possibles vis-à-vis de l'Afrique du Sud. Le compte-rendu de la réunion du 15 juin 1977 rapporte les interrogations de certains membres de la commission concernant la participation éventuelle de « Justice et Paix » au meeting de la Mutualité du 16 juin 1977, organisé sur l'initiative de plusieurs organismes et partis politiques français. C'est la participation du Parti communiste à la réunion qui pose problème, « *de même, les méthodes employées pour obtenir la participation d'hommes d'Eglise au plus haut niveau¹⁷⁰⁷* ». La dénonciation de ces méthodes est faite de manière plus claire par la suite :

« La prise en main, par le parti communiste, des questions relatives à l'Afrique australe, semble se faire avec rigidité et cela se ressent ¹⁷⁰⁸».

¹⁷⁰⁴ « Royaume de Dieu ou Royaume de l'apartheid », *ARM*, n°56, 15 mai 1988, p. 11.

¹⁷⁰⁵ Voir la partie consacrée à la mobilisation de la commission « Justice et Paix ».

¹⁷⁰⁶ Réunion du 15 février 1977, CJP/77/17.

¹⁷⁰⁷ Réunion du 15 juin 1977, CJP/77/48.

¹⁷⁰⁸ *Ibid.*

La question du communisme régit ainsi l'ensemble des prises de position des chrétiens mobilisés. En somme, porter un regard sur les mouvements de libération revient forcément à aborder la question du marxisme. En France, aborder la question sud-africaine revient à réfléchir aux types d'actions à mener et surtout auprès de qui les mener, la mobilisation en France s'étant surtout exprimée au sein de partis politiques et organismes proches du parti communiste¹⁷⁰⁹.

2-3 Lorsque les Eglises chrétiennes sud-africaines sont « accusées » de mener un combat politique

Nombreuses sont les revues, catholiques et protestantes, qui traitent du combat et de l'implication des Eglises chrétiennes sud-africaines. Si la mobilisation est souvent évoquée par l'intermédiaire de celle de ses militants (Desmond Tutu, Beyers Naudé...), les revues françaises font également un tableau plus global de la mobilisation des Eglises chrétiennes et surtout des difficultés qu'elles rencontrent au titre du combat qu'elles mènent contre les lois de l'apartheid. Les articles rapportent ainsi les accusations (émanant du gouvernement de Pretoria) adressées aux Eglises de mener un combat d'ordre davantage politique que religieux. Ces articles apparaissent en effet dans la presse chrétienne française alors que l'Afrique du Sud est en plein état d'urgence et qu'il ne reste plus que les Eglises pour lutter... Les titres des articles paraissant sur ce thème sont significatifs. Ainsi, dans son numéro du 15 mars 1987, *l'ARM* titre un article de la manière suivante : « *l'Eglise peut-elle rester en dehors de la politique ?*¹⁷¹⁰ ». L'article rapporte la réaction du nonce en Afrique du Sud demandant la prudence du clergé en matière de politique... Un an plus tard, la même revue traite, une nouvelle fois, des frontières floues entre implication de nature politique et rôle spirituel. L'article reproduit la pétition signée par Desmond Tutu et par 25 hommes d'Eglise. Le propos de la lettre était le suivant :

« Nous n'innovons pas lorsque nous apportons la parole de Dieu comme nous la voyons s'appliquer à la situation dans laquelle nous sommes impliqués. Les prophètes qui disaient « Ainsi parle le Seigneur » aux dirigeants et aux puissants de leur temps sont nos prédécesseurs¹⁷¹¹ ».

¹⁷⁰⁹ La militante Jacqueline DERENS dresse un tableau intéressant des mouvements politiques au sein des groupes de contestation français dans son ouvrage : *Nous avons combattu l'apartheid*, Paris, Non lieu, 2006, 150 p. Elle joua, pour sa part, une part active dans l'AFASPA (Association française d'amitié et de solidarité avec les peuples d'Afrique). En 1984, des militants de l'AFASPA issus des milieux communistes et syndicaux et d'autres organisations comme le MRAP, décidèrent de créer une structure dévolue à la lutte contre l'apartheid et à la solidarité avec l'ANC, la RNCA (Rencontre Nationale Contre l'Apartheid).

¹⁷¹⁰ « L'Eglise peut-elle rester en dehors de la politique ? », *ARM*, 15 mars 1987, n°43, p. 7.

¹⁷¹¹ « Royaume de Dieu ou Royaume de l'apartheid ? » (1988), *op.cit.*

Pieter Botha répond de la manière suivante à cette pétition, réponse témoignant des accusations que le gouvernement de Pretoria adressa aux dirigeants des Eglises :

« Vous devez à tous les chrétiens une explication, car nous sommes des adultes et le temps du bluff ou du jeu est passé. Agissez-vous au nom du Royaume de Dieu ou du Royaume promis par l'ANC et le Parti communiste d'Afrique du Sud ? Si c'est de celui-ci qu'il s'agit, dites-le et ne vous cachez pas derrière la structure et le manteau de l'Eglise chrétienne. Le christianisme et le marxisme sont inconciliables¹⁷¹² ».

Cette réponse du Premier ministre sud-africain est révélatrice du climat de tension existant entre le pouvoir politique et les Eglises mobilisées. Elle témoigne aussi de l'accusation récurrente adressée aux Eglises et à quelques-uns de ses membres de mener une lutte similaire à celle des marxistes.

6 mois plus tard, preuve de l'intérêt de la revue pour la mobilisation chrétienne en Afrique du Sud, l'ARM consacre un dossier de 9 pages à cette question. L'auteur de ce dossier n'est autre que Philippe Denis qui a choisi d'écrire en utilisant le pseudonyme de Xavier Desjardins. Si Philippe Denis retrace l'historique de la mobilisation des chrétiens face aux lois de l'apartheid, il prend position affirmant que « *la neutralité est impossible*¹⁷¹³ ».

Rapportant les tensions et les questionnements qui traversent les Eglises chrétiennes, il met en évidence deux thèses : l'une indiquant la nécessité pour les Eglises de prendre position sur la scène politique. Cette thèse est celle de Desmond Tutu, qui estime que « *le rôle des Eglises est de remplacer les mouvements d'opposition laïc réduits au silence*¹⁷¹⁴ ». L'autre thèse, opposée à la première, considère que l'Eglise n'a pas à diriger le combat contre l'apartheid.

Dans l'éditorial du *Christianisme au XXème siècle*, Philippe Liard met également en évidence le difficile combat des Eglises et la difficile relation avec le pouvoir politique qui les accuse de « *faire le jeu du communisme international*¹⁷¹⁵ ». Dans le numéro du 9 juin 1986, Philippe Liard revient sur la question alors que la violence s'aggrave et que la répression s'accroît :

« Il faut rappeler, une fois de plus, à ceux qui défendent inconditionnellement les positions blanches en Afrique du Sud que depuis plus de 35 ans, les Eglises ont crié casse-cou, sans être entendues ; ou, le plus souvent, en se voyant soupçonnées de communisme [...]. L'on ne prie pas pour ou contre des idéologies ou des systèmes. Mais pour des hommes, tous les hommes dressés face à face¹⁷¹⁶ ».

¹⁷¹² Xavier Desjardins, « Apartheid : chrétiens, encore un effort », *ARM*, 15 novembre 1988, p. 26.

¹⁷¹³ *Ibid.*

¹⁷¹⁴ *Ibid.*

¹⁷¹⁵ Anne-Marie GOGUEL, « *Le christianisme au XXème siècle* » (Une), n°30, 26 août 1985, p. 1.

¹⁷¹⁶ Philippe LIARD, « 16 juin : journée de prière et de jeûne pour l'Afrique du Sud », *Le christianisme au XXème siècle*, n°71, 9 juin 1986, p. 6.

Le journaliste précise ainsi que le combat des Eglises reste un combat profondément humain et ne prend pas la forme d'un engagement pour le compte d'un parti politique. Les Eglises agissent surtout au nom d'un combat humain et éthique.

Ces différentes mentions, autant dans la presse catholique que réformée, démontrent un positionnement des chrétiens français du côté des Eglises sud-africaines mobilisées contre l'apartheid. En aucun cas les observateurs ne jugent négativement cette mobilisation qui est considérée comme étant légitime, ne relevant pas d'un combat politique et donc n'ayant rien à voir avec le communisme. Les observateurs français se sentent ainsi solidaires. Ce regard est assez compréhensible dans une presse catholique française influencée par le discours de Vatican II désireuse de voir l'Eglise davantage impliquée dans la société et dans le monde¹⁷¹⁷. Du côté de la presse réformée, les observateurs, beaucoup plus à l'aise lorsqu'il s'agit d'évoquer la place des Eglises dans la société, soutiennent encore plus clairement les Eglises chrétiennes sud-africaines dans leur combat et mettent en évidence que le rôle des Eglises est bien de s'engager auprès des hommes et non dans un combat pour un parti politique.

2-4 Le refus d'être instrumentalisé par la propagande gouvernementale

Le gouvernement de Pretoria ne cessa donc de délivrer au monde des messages anti-communistes, revenant à dire que le système d'apartheid était préférable à l'avènement d'un régime d'inspiration marxiste. Le discours s'intensifia dans les années 70 alors que l'indépendance des anciennes colonies portugaises, l'intrusion de l'URSS et de ses alliés cubains, la révolte de Soweto et la victoire de Robert Mugabe au Zimbabwe posèrent la question de la survie du régime. L'Afrique du Sud prit ainsi l'image d'un pays « rempart » face à un assaut considéré comme généralisé. Comment ce message fut-il reçu et perçu par les observateurs chrétiens français ? Autrement dit, comment ces derniers se positionnèrent-ils face à une propagande visant à présenter le système comme étant de nature philanthropique et diabolisant les mouvements de libération les présentant comme d'inspiration marxiste ?

Dans son numéro du 14 mai 1960, *Réforme* consacre un article à la situation en Afrique du Sud et met les choses au clair dès l'introduction concernant la réalité du pays :

¹⁷¹⁷ Il est évident que le regard aurait été tout autre dans une revue catholique plus « conservatrice »...

« La propagande du gouvernement de M. Verwoerd fait de l'Afrique du Sud un pays idyllique et ensoleillé, mais elle omet de dire qu'on y lutte pour se garder ou pour obtenir une place au soleil¹⁷¹⁸ ».

Tout au cours des années 60 et 70, les observateurs continuent à dénoncer la propagande sud-africaine et s'attaquent à l'image de citadelle anti-communiste qu'elle entend véhiculer.

Dans *Le christianisme au XXème siècle*, Paul Ollier revient, sur un ton fort critique, sur la situation politique de l'Afrique du Sud et sur le volontaire isolement des Blancs face aux menaces venues de l'extérieur :

« Il faut aussi qu'ils cessent de s'accrocher passionnément à leur bon droit, à leur croyance qu'ils sont les avants-postes de la civilisation occidentale, à leur anti-communisme viscéral car nous savons bien que le tiers-monde n'acceptera notre civilisation que par le degré d'humanité et de coopération dont elle témoignera : en actes et non en paroles¹⁷¹⁹ ».

Dans le numéro des *ICI* du 15 décembre 1979¹⁷²⁰, Joseph Limagne met en évidence le même message gouvernemental alors que P. Botha annonce la fin de certaines mesures discriminatoires. Pour le journaliste, c'est la volonté de l'Afrique du Sud de « constituer un bastion anti-communiste » qui la pousse à « faire des Noirs ses amis par l'éclosion d'une bourgeoisie noire¹⁷²¹ » qui elle-même deviendrait une force anti-communiste. La démarche est donc uniquement politicienne...

Les observateurs comprennent bien que, sous couvert de se protéger contre la menace communiste, les Afrikaners pratiquent une politique d'isolement. Toutes les contestations du régime reviendraient ainsi à se positionner implicitement en faveur du communisme.

Le message politique du régime est davantage répercuté dans la presse chrétienne au cours des années 80.

Alors que les réformés français se questionnent sur la façon dont ils peuvent réagir concernant l'apartheid, ils font part, notamment au sein de *Réforme*, de l'accusation qui est faite aux plus mobilisés de ne prendre en compte qu'un caractère spécifique des informations délivrées par le régime de Pretoria.

Ariane Bonzon, dans le numéro de *Réforme* du 21 juin 1986, rapporte les dissensions sur ce sujet au travers d'un épisode particulier : à l'occasion de la commémoration des émeutes de

¹⁷¹⁸ Anne-Marie LABARRAQUE, « L'Afrique du Sud, pays des contrastes et de la peur », *Réforme*, n°791, 14 mai 1960, p. 5.

¹⁷¹⁹ Paul OLLIER, « L'Afrique du Sud à la croisée des chemins », *Le christianisme au XXème siècle*, n°11, 13 mars 1975, p. 7.

¹⁷²⁰ Joseph LIMAGNE, « Botha applique la doctrine de la sécurité nationale », *ICI*, 15 décembre 1979, p. 19.

¹⁷²¹ *Ibid.*

Soweto le 16 juin 1986, Jean Hoffman, pasteur membre du bureau de la Fédération protestante, adresse une lettre aux pasteurs des Eglises de France :

« Il y accuse « **le caractère unilatéral des informations que vous avez reçues...la présentation mensongère...et l'orientation politique** »¹⁷²²».

Le pasteur Hoffman sous-entend que la plupart des observateurs réformés français n'ont qu'une vision partielle de la réalité, arguant notamment que les réformes du gouvernement Botha ont marqué un tournant décisif dans le système d'apartheid, que le SACC « *n'est pas l'émanation de la majorité de la population noire d'Afrique du Sud* » et que « *la violence des Noirs contre les Noirs naît de l'incitation au désordre et à l'action violente qu'enseignent les hommes du COE, du SACC et les agents de l'ANC*¹⁷²³ ». Jean Hoffman et d'autres pasteurs de la FPF sont donc sensibles aux messages délivrés par le gouvernement de Pretoria. Ces arguments sont démontés les uns après les autres par Ariane Bonzon, précisant que les réformes n'ont rien changées au système de l'apartheid et que le SACC regroupe en son sein 8 millions de membres, « *les Eglises multiraciales membres des grandes confessions mondiales, anglicane, luthérienne, réformée, presbytérienne, morave, méthodiste, baptiste*¹⁷²⁴ ».

Cet article témoigne ainsi des différentes perceptions, d'une part face à un régime qui tend à mettre en place des réformes et d'autre part d'une résistance chrétienne qui fut souvent présentée par le régime de Pretoria comme étant motivée par des idéaux politiques.

Le débat devient polémique à la même période lorsqu'il est évoqué dans *Le christianisme au XXème siècle*, non pas au sein d'un article mais dans le cadre d'une réponse à un courrier des lecteurs¹⁷²⁵. Un lecteur réagit au dossier du DEFAP paru le 14 avril 1986 et aux propos de Daisy de Luze, très critiques concernant le système d'apartheid et la privation de libertés qu'il entraîne. Le lecteur rétorque que les informations contenues dans *Panorama* (numéro de novembre 1985), la revue sud-africaine diffusée en France donne, un tout au visage au système et au pays. Il y a notamment relevé les nouvelles réformes (suppression prochaine du *Pass*), la double nationalité des Africains vivant dans les bantoustans devenus indépendants. Le propos du lecteur se fait alors plus accusateur :

¹⁷²² Ariane BONZON, « Les protestants français et l'apartheid : une épine dans le pied ? », *Réforme*, n°2149, 21 juin 1986, p. 3.

¹⁷²³ *Ibid.*

¹⁷²⁴ *Ibid.*

¹⁷²⁵ « Deux regards », *Le christianisme au XXème siècle*, n°71, 9 juin 1986, p. 8.

« Alors je me pose la question : pourquoi cette désinformation, j'allais dire systématique et haineuse, que manient nos dirigeants protestants ? Il faut savoir que les troubles et les affrontements sanglants que nous déplorons tous en Afrique du Sud sont, en grande partie, le fait d'agitateurs et d'émeutiers qui veulent justement faire échouer les réformes voulues par le gouvernement [...]. Car si la violence révolutionnaire triomphait, elle aboutirait à un bain de sang, et ne profiterait qu'aux vautours qui convoitent les richesses minières d'Afrique du Sud : les capitalistes internationaux et l'URSS. Laissons donc les Sud-Africains s'arranger entre eux¹⁷²⁶ ».

Cette intervention d'un lecteur du *Christianisme au XXème siècle* accusant les journalistes réformés de désinformer amena tout naturellement une réponse de la rédaction en la personne de Bertrand de Luze qui, en préambule de sa réponse, note que la lettre du lecteur est « typique et révélatrice¹⁷²⁷ ». Il cite ensuite Beyers Naudé qui, lors d'une visite de la CEVAA au Conseil chrétien des Eglises d'Afrique du Sud, avait dit que les Français devaient se tenir informés de tout ce qui se passe en Afrique du Sud en consultant d'autres sources que la presse gouvernementale. Après avoir relevé la naïveté du lecteur, Bertrand de Luze dénonce les messages quasi-propagandistes du gouvernement de Pretoria :

« Car le propre du gouvernement actuel de M. Botha est de tromper l'opinion internationale par des demi-vérités qui dissimulent la réalité de ses objectifs¹⁷²⁸ ».

Pour étayer son propos, il rappelle que les réformes restent « de surface » et que l'interdiction faite aux habitants des bantoustans de résider en zones blanches demeure. Alors que le lecteur demande que les Eglises membres de la FPF se « contentent » de prier pour l'Afrique du Sud, Bertrand de Luze rappelle la chose suivante :

« Les Eglises de République d'Afrique du Sud nous on demandé des actes concrets d'entraide, et qu'il n'y a pas de prière réelle si elle ne correspond pas à un changement [...]. La prière qui n'est pas soutenue par la recherche d'une information vraie comme celle que nous donnent les chrétiens en Afrique du Sud, est une prière qui risque fort d'être vaine¹⁷²⁹ ».

Cet échange démontre que la question des sources d'information est bien présente dans la presse chrétienne française. Les questionnements multiples à ce propos jouèrent également un rôle dans l'apparition des dissensions au sein de la famille réformée.

Le lecteur livre également ses doutes concernant la place que les réformés français ont à tenir concernant l'Afrique du Sud. Comme nous le verrons par la suite, nombreux en effet ont été

¹⁷²⁶ *Ibid.*

¹⁷²⁷ *Ibid.*

¹⁷²⁸ *Ibid.*

¹⁷²⁹ *Ibid.*

ceux qui jugèrent que le soutien exprimé aux Eglises mobilisées (notamment au sein du SACC) et la mobilisation en faveur de l'Afrique du Sud étaient non fondés.

Cette question de la propagande ou de la désinformation a été une problématique récurrente, notamment dans les années 80. *Réforme* répercuta de manière critique et sur un ton ironique certaines visites politiques de Français en Afrique du Sud.

Le ton devient acerbe lorsque la journaliste Ariane Bonzon rapporte dans *Réforme* la visite en Afrique du Sud d'une délégation parlementaire française. Le titre de l'article « *Tout va très bien Madame la Marquise*¹⁷³⁰ » témoigne bien du regard de la journaliste sur cette visite (non-officielle) de plusieurs politiques français qui, « *de trop bonne grâce [...] ont posé devant le monument huguenot de Franschoek lors de ce voyage organisé par le Bureau de l'Information sud-africain*¹⁷³¹ ».

« Un groupe de neuf députés (RPR, PR, CDS, FN) nous reviennent, porteurs d'une bonne nouvelle : « l'apartheid a été aboli par le gouvernement sud-africain » [...]. Désavoués à leur retour par MM. Malhuret, Stasi, Barrot et consort à qui la différence entre « l'apartheid mesquin » (qui disparaît effectivement peu à peu) et la logique du développement séparé (plus vivace que jamais) n'a pas échappé, ces messieurs auraient voulu nous faire prendre des vessies pour des lanternes¹⁷³² ».

Par un tel voyage, le groupe de députés démontre donc leur soutien au régime sud-africain et aux réformes (de surface) apportées au système d'apartheid. Le propos se fait très critique, dénonçant le manque de clairvoyance de ces visiteurs français qui ne perçoivent pas la perversité du régime et qui deviennent les victimes d'un message gouvernemental bien huilé.

Les réformés français, particulièrement préoccupés par la question de l'information à délivrer, vont particulièrement donner la parole à des acteurs chrétiens de la lutte anti-apartheid (Beyers Naudé, Desmond Tutu...) et donc répercuter un message sur la réalité de l'apartheid autre que celui exprimé par le régime.

En juin 1988, un *BIP*¹⁷³³ dont la teneur est reproduite également dans le *Christianisme au XXème siècle*¹⁷³⁴, reproduit les propos de Frank Chikane, alors secrétaire général du SACC, propos qu'il adresse à une délégation de réformés français en visite au siège du Conseil sud-africain des Eglises à Johannesburg. Alors que Jacques Pujol pose la question « *Les protestants français doivent-ils aller en Afrique du Sud ?* » il précise aussi que la question

¹⁷³⁰ Ariane BONZON, « Tout va très bien Madame la Marquise », *Réforme*, n°2206, 25 juillet 1987, p. 3.

¹⁷³¹ *Ibid.*

¹⁷³² *Ibid.*

¹⁷³³ Jacques POUJOL, « Notes de voyage en Afrique du Sud », *BIP*, n°1099, 1^{er} juin 1988.

¹⁷³⁴ Jacques POUJOL, « Croix huguenote sous croix du Sud », n°169, 20 juin 1988, p. 4.

démontre « toute notre culpabilité latente, la réprobation ouverte de notre entourage au moment du départ ¹⁷³⁵ ». Frank Chikane répond que oui, il est nécessaire de venir en Afrique du Sud, mais de façon préparée :

« Pas seulement à l'aide des bonnes brochures qui circulent en France dans les milieux anti-apartheid, mais aussi par la lecture de la propagande sud-africaine soit disant post-apartheid, de façon à être immunisé contre l'intoxication subreptice de l'idéologie dominante ou, tout simplement, pour ne pas être en regard d'une guerre, en se récriant d'admiration devant les lieux publics, des hôtels et des toilettes ou effectivement, la ségrégation n'existe plus. Il faut aussi être introduit par des filières officieuses dans ces immenses dépotoirs de Noirs type Soweto pour se persuader que ça existe. Il ne faut pas s'y promener comme dans un zoo¹⁷³⁶ ».

2-5 Déjouer la propagande, aborder la question du communisme, deux enjeux importants chez les observateurs chrétiens

La presse réformée ainsi que le groupe de travail de la CSEI, bien conscients des informations « orientées » qui émanent du bureau d'information sud-africain donnèrent régulièrement la parole aux grands témoins sud-africains. Ils ont également mis en évidence le message propagandiste délivré par l'Afrique du Sud, terme extrême, volontairement employé par plusieurs observateurs dans la presse réformée qui affirmèrent et la nécessité de proposer aux lecteurs d'autres modes d'information.

D'un point de vue catholique, la question de la propagande (le terme n'est jamais employé) s'est moins posée et a rarement été mise en évidence dans la presse. Pourtant, ils surent préciser, lorsque cela était nécessaire, que les piliers de l'apartheid demeuraient alors que le gouvernement s'engageait, au milieu des années 80, dans la mise en place de réformes qui ne touchaient qu'à l'apartheid « mesquin ». En cela, ils surent faire preuve d'un regard juste sur la situation.

La question de la propagande et la nécessité de la « déjouer » ont donc été davantage évoquées chez les réformés que chez les catholiques. Quant à la question du communisme, elle a été traitée de façon différente chez les catholiques et chez les réformés. Dans les années 50, le communisme était perçu, particulièrement dans les bulletins de l'agence *Fides*, comme un système plus dangereux que celui de l'apartheid. Les réalités de ce dernier système furent

¹⁷³⁵ *Ibid.*

¹⁷³⁶ Jacques POUJOL, « Notes de voyage en Afrique du Sud » (1988), *op.cit.*

par conséquent souvent éludées... Si *La Croix* et les *ARM*, à la suite de *Fides*, évoquèrent bien les dangers du communisme dans les années 50 et 60, le sujet ne fut plus évoqué dans les décennies suivantes. Lorsqu'il l'est dans les années 50, c'est aussi parce qu'il peut porter atteinte à l'influence des Eglises catholiques en Afrique du Sud... Le silence dans les années 70 et 80 n'évoque sans doute pas un tabou lié à la question mais plus une volonté d'évoquer les vrais problèmes liés à l'apartheid (qui se renforce). Comme l'a fait la presse réformée, les *ARM*, sous la plume de Philippe Denis, évoquèrent sans détour la mobilisation des Eglises chrétiennes dans le champ politique, mobilisation qui entraîna de multiples critiques du gouvernement de Pretoria.

L'engagement des Eglises françaises dans la voie du politique fut en partie réhabilitée par le document « Eglise, politique et foi » paru en 1972, proposant de mettre fin à un modème intransigeant qui dominait au sein de l'institution catholique jusque là...

Quoiqu'il en soit, la question sud-africaine fut révélatrice des nouveaux enjeux qui se présentèrent à l'Eglise catholique au lendemain des bouleversements sociaux amorcés par mai 68. Les polémiques touchant la nature « marxiste » de l'engagement des chrétiens purent être « canalisées » à partir de la déclaration de l'épiscopat dans laquelle Mgr Matagrín, initiateur du document, précisa que les analyses marxistes des rapports de force étaient réductrices de la réalité d'une situation.

La question du communisme a été moins évoquée dans la presse réformée, à la différence de celle de la propagande. En effet, les observateurs réformés ont mis rapidement en évidence le thème de la citadelle assiégée face au communisme menaçant l'Afrique australe. Les observateurs réformés ne se sont sentis pas particulièrement « encombrés » par la question du communisme

Ils se sont concentrés sur l'implication plus globalement politique des chrétiens sud-africains réunis au sein du SACC. Les prises de position des réformés traduisent, dans leur globalité, un soutien à la mobilisation chrétienne sud-africaine.

D'une manière générale, tous les observateurs, qu'ils soient catholiques touchés par le message de Vatican II ou réformés, ont soutenu l'implication de certains chrétiens dans une lutte directe contre le système d'apartheid, en présentant ce combat comme étant d'ordre humaniste et éthique plus que politique et idéologique.

En lien avec cette question de l'engagement des chrétiens vis-à-vis de la question sud-africaine, les réformés français ont été confrontés à une problématique plus spécifique, celle touchant à leur relation avec le COE et plus particulièrement à leur participation au

Programme de Lutte contre le Racisme (PLR) et à l'aide de ce dernier aux mouvements de libération.

Chapitre VIII : Pour l'Eglise réformée française, la question sud-africaine comme une « épine dans le pied¹⁷³⁷ »

La question sud-africaine a occupé une place particulière chez les réformés français pour des raisons déjà évoquées notamment dans la première partie de cette thèse. Je reviendrai ici sur la notion de responsabilité des réformés français qui est apparue particulièrement lorsqu'il s'agit d'évoquer et d'établir des liens avec les « frères » d'Afrique du Sud.

La question conduisit également les réformés français à se questionner sur les liens qu'ils entretiennent avec le Conseil œcuménique des Eglises. En effet, la mobilisation du COE concernant la situation raciale en Afrique du Sud fut réelle, notamment en matière économique et financière, par l'intermédiaire d'une série d'actions en direction des banques ayant des intérêts en Afrique du Sud¹⁷³⁸. Elle le fut aussi au sein du Programme de Lutte contre le Racisme créé en 1968. Les réformés français repercutèrent régulièrement l'évolution du programme et les aides apportées à l'Afrique du Sud par son intermédiaire. Il s'agira ici d'étudier les interrogations de certains réformés face à l'option du COE.

La commémoration du 10^{ème} anniversaire des émeutes de Soweto en juin 1986 a ainsi permis de voir l'adhésion toute relative des fidèles chrétiens à l'événement, organisé par le SACC et relayé par le COE. La dernière partie de ce chapitre sera consacrée à l'étude de deux voix réformées françaises, témoignages de courants multiples au sein du protestantisme français. La première voix réformée, celle du pasteur Frédéric Albrecht, émane de l'ACFA (Amis français des communautés sud-africaines) et livre un regard à contre-courant de celui le plus souvent repercuté concernant l'Afrique du Sud. L'autre voix, s'exprimant dans deux articles

¹⁷³⁷ Expression utilisée par Ariane BONZON : « Les protestants français et l'apartheid : une épine dans le pied ? », *Réforme*, 21 juin 1986.

¹⁷³⁸ La presse réformée va régulièrement rendre compte de la mobilisation du COE sur la question des banques. Voir par exemple « Le COE, les Eglises, l'apartheid », *Réforme*, 24 octobre 1981 ; « Sud de l'Afrique : les combats de la liberté et de la dignité », *Le christianisme au XXème siècle*, n°37, 5 octobre 1981, p. 3.

majeurs de *Réforme* en 1986, est celle de Jacques Ellul, dont les positions, contraires sur plusieurs points à celles des membres du groupe racisme de la CSEI, suscitèrent des réactions animées de ces derniers, réagissant ainsi aux questions notamment idéologiques évoquées par Jacques Ellul.

1 Retour sur l'idée d'une responsabilité protestante : « nos frères aussi... »

1- Le Comité protestant des amitiés françaises à l'étranger

La lettre ouverte aux représentants des sociétés huguenotes d'Afrique du Sud (septembre 1972)

En 1972, un événement particulier donne l'occasion à une partie des réformés de se questionner sur les relations existant entre eux et leurs « frères » sud-africains. En effet, la visite en France « d'huguenots sud-africains », du 6 au 13 septembre 1972 entraîna une correspondance entre différents membres de la Fédération protestante, souvent sur l'initiative d'Anne-Marie Goguel. Ces huguenots sont en effet en visite en France pour y rencontrer l'ensemble des sociétés huguenotes invitées par les « Amitiés protestantes » à l'occasion de la grande réunion internationale qui doit avoir lieu à Fontainebleau¹⁷³⁹. Anne-Marie Goguel, en prévision de cet événement, envoie une lettre aux pasteurs de France afin de les informer de cette venue et du caractère que peut revêtir une telle visite :

« L'affaire est moins anodine qu'il n'y paraît : se taire sur l'apartheid, et recevoir, en France, des protestants sud-africains sans que le problème de l'apartheid soit posé, ce serait en fait donner un appui moral à la perpétuation du régime actuel ; le gouvernement sud-africain utilise dans sa propagande la participation de protestants français à diverses célébrations du « souvenir huguenot » en Afrique du Sud, et cela, au moment même où les opposants chrétiens à l'apartheid sont, en Afrique du Sud, victimes d'une vague de répression [...]. Inversement, être reçus « comme si de rien n'était », ils l'interpréteront comme le signe que le régime sud-africain gagne en « respectabilité internationale » [...]. Nous précisons également qu'il ne s'agit pas pour nous de jouir d'une prétendue « supériorité morale » sur les « racistes » d'Afrique du Sud [...]. Ils nous ressemblent comme des frères [...]. C'est parce que l'apartheid, c'est à dire la dictature d'une minorité de riches sur une majorité de pauvres

¹⁷³⁹ Le Comité protestant des amitiés françaises à l'étranger a été fondé en 1915. Il a pour but, d'une part de faire connaître le protestantisme français dans les milieux protestants du monde, et d'autre part d'établir des liens entre les huguenots du monde. Tous les 3 ans, le comité organise en France une réunion internationale de descendants de huguenots.

nous renvoie l'image grossie de notre propre visage qu'il nous faut aujourd'hui assurer de notre solidarité ceux qui portent aujourd'hui en Afrique du Sud un témoignage prophétique¹⁷⁴⁰ ».

Comme nous allons le voir, les thèmes développés dans cette lettre par Anne-Marie Goguel, la responsabilité française et la nécessité de ne pas juger sans une solide remise en question, vont être évoqués régulièrement au cours des années 70 et 80.

La FPF s'interrogea naturellement à sur la question de cette visite. Dans une lettre datée du 18 août 1972, André Bertrand, président du Comité protestant des amitiés françaises à l'étranger informe Stephen Du Toit, président de la société huguenote d'Afrique du Sud de la volonté du président de la FPF Jean Courvoisier de le rencontrer pour « *un entretien sur les problèmes raciaux qui se posent dans le monde et dans votre pays* ». André Bertrand tient à souligner le fait que l'entretien « *se veut très fraternel, peut-être une occasion très utile de vous informer plus directement du point de vue des protestants français sur le point de vue des protestants d'Afrique du Sud¹⁷⁴¹* ». Cette mention soulignée témoigne bien d'une certaine tension et de la volonté de souligner que l'entretien en question ne prendra pas la forme d'une mise en accusation...

Le 29 août 1972, Anne-Marie Goguel, dans une lettre adressée au pasteur Jean Courvoisier, l'informe des signatures de pasteurs obtenues à la lettre datée du 10 août :

« A la date du 25 août, nous avons déjà recueilli 158 signatures de pasteurs et une lettre de refus, celle du pasteur Bresch de Colmar qui déplore la « politisation » de la vie religieuse, et ne semble pas avoir saisi que l'initiative prise l'est en accord avec les résistants chrétiens à l'apartheid, en Afrique du Sud même¹⁷⁴² ».

Il est alors décidé que la lettre en question accompagnée des signatures devra être remise au groupe d'huguenots sud-africains lors de leur visite à la Fédération protestante.

Le 8 septembre 1972, la lettre ouverte aux représentants des sociétés huguenotes d'Afrique du Sud est remise aux Sud-Africains en visite, accompagnée des signatures de 300 pasteurs (et responsables d'universités ou associations protestantes). Voici quelques extraits de sa forme finale :

« Nous avons appris que vous venez en France pour célébrer le souvenir des huguenots qui, au 17^{ème} siècle, furent persécutés pour avoir préféré « obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ». Nous sommes troublés cependant de penser que les églises réformées auxquelles vous appartenez sont

¹⁷⁴⁰ Lettre rédigée par Anne-Marie Goguel et le pasteur Marcel Henriet, en direction des pasteurs de France, 10 août 1972.

¹⁷⁴¹ Lettre d'André Bertrand à Stephen Du Toit, 18 août 1972

¹⁷⁴² Lettre d'Anne-Marie Goguel au pasteur Jean Courvoisier, 31 août 1972

actuellement divisées sur une base raciale, et qu'elles apportent un soutien théologique à la thèse « chrétienne-nationale » d'une mission de la minorité blanche sud-africaine, mission de tutelle et de domination, imposée à vos compatriotes de couleur [...]. Il est très grave qu'elle se couvre d'une interprétation religieuse qui est en fait, à nos yeux, une perversion de la foi chrétienne authentique [...]. Le redoutable privilège de l'Afrique du Sud, c'est que loin d'être un cas « à part », elle présente aujourd'hui, sous une forme grossie, éclatante [...], les problèmes qui sont aujourd'hui ceux de notre monde blanc occidental « chrétien » qui s'accommode encore trop facilement de la perpétuation des rapports de domination, sous une forme directe ou indirecte, militaire, culturelle, économique, sur des centaines de millions d'hommes « de couleur » et de pauvres : nous savons bien que le « jugement » que nous portons sur l'apartheid c'est aussi un jugement que nous portons sur nous-mêmes. C'est pourquoi l'appel à la repentance et au changement radical n'est pas une accusation que nous aurions à porter contre vous, c'est une parole d'espérance que les uns et les autres, nous avons à entendre de la part de Dieu ¹⁷⁴³».

Le propos de la lettre est donc la dénonciation du soutien théologique apporté au système d'apartheid. Elle est aussi un appel à la repentance adressée à une minorité de Sud-Africains blancs. D'émanation chrétienne, la lettre débute par une référence biblique et se clôt par la citation de Philippiens 3,8 :

« Et même je regarde toutes choses comme un perte, à cause de l'excellence de la connaissance de Jésus-Christ, mon Seigneur, pour lequel j'ai renoncé à tout, et je les regarde comme de la boue, afin de gagner Christ et d'être trouvé en lui, non avec ma justice, celle qui vient de la loi, mais avec celle qui s'obtient par la foi en Christ¹⁷⁴⁴ »

Cet épisode de la visite de la délégation des huguenots sud-africains témoigne, et ceci dès le début des années 70, de l'importance symbolique de la filiation des huguenots français aux Sud-Africains. Tout au long des années 70 et 80, ce lien n'a cessé d'être évoqué, particulièrement dans la presse réformée, un lien perçu comme douloureux, une épine dans la chair du protestantisme français.

« Quelle pagaille dans notre attitude vis-à-vis de nos frères... »

[« Quelle pagaille dans notre attitude vis-à-vis de nos frères¹⁷⁴⁵... »]

¹⁷⁴³ Lettre ouverte aux représentants des sociétés huguenotes d'Afrique du Sud, 8 septembre 1972.

¹⁷⁴⁴ *Ibid.*

¹⁷⁴⁵ Paul OLLIER, « L'Afrique du Sud à la croisée des chemins », *Le christianisme au XXème siècle*, n°11, 13 mars 1975, p. 5.

Plus que des liens réels, les liens religieux furent plutôt des liens symboliques. L'évocation de ce noyau huguenot, vite assimilé aux colons hollandais, a souvent fait l'objet d'articles au sein de la presse réformée française¹⁷⁴⁶. Au delà de cette évocation historique et religieuse, plusieurs observateurs étrangers, à partir de ce fait, justifiaient une action vis-à-vis de la situation sud-africaine.

C'est ce que Christian Piton met en évidence dans un article de *Réforme* en août 1971 :

« N'oublions pas – les chrétiens d'Afrique du Sud me l'ont dit- que les protestants français ont une responsabilité particulière à l'égard de leurs coreligionnaires d'Afrique du Sud, à cause de l'attachement sentimental des réformés hollandais au souvenir des réfugiés huguenots qui vinrent grossir le nombre des colons du Cap [...]. Les réformés français n'ont-ils pas un devoir tout particulier de dénoncer une idéologie qui ose se réclamer des dogmes calvinistes de la prédestination et du salut par la foi ?¹⁷⁴⁷ ».

Noël Christol interpelle lui-aussi les lecteurs du journal *Le christianisme au XXème siècle* en mai 1971, interpellation en direction des protestants blancs en particulier, *« puisque parmi les Blancs de ce pays, nombreux sont les descendants de huguenots qui partirent pour le Cap pour fuir la persécution¹⁷⁴⁸ »*. Une telle filiation doit ainsi obliger les protestants français à entendre *« le cri des populations noires sud-africaines froidement, indignement exploitées, car ainsi le veut « l'intérêt matériel » de leurs maîtres¹⁷⁴⁹ »*.

La foi calvinisme unissant réformés de France et réformés d'Afrique du Sud conduit ainsi plusieurs observateurs français à ressentir un sentiment de responsabilité et même de culpabilité. Daisy de Luze laisse apparaître un tel sentiment dans un nouvel article de *Réforme* en février 1976 :

*« Un proverbe sud-africain dit : « **tu ne sais pas combien pèse le fardeau que tu ne portes pas** ».* Cette petite phrase douloureuse nous interpelle, nous les chrétiens d'Europe occidentale, et nous invite à la solidarité avec les peuples d'Afrique australe qui luttent pour leur **libération**, c'est à dire pour être libérés de tout ce qui déshumanise, et dont l'**apartheid** est un exemple épouvantable¹⁷⁵⁰ ».

« Quelle pagaille dans notre attitude vis-à-vis de nos frères¹⁷⁵¹ » : c'est ainsi que Paul Ollier caractérise la situation, tout en précisant bien que la condamnation aveugle ne suffit pas :

¹⁷⁴⁶ Voir chapitre I, 1.

¹⁷⁴⁷ Christian PITON, « La résistance à l'apartheid » (1971), *op.cit.*, p. 8.

¹⁷⁴⁸ Noël CHRISTOL, « A propos de l'Afrique du Sud », *Le christianisme au XXème siècle*, n°19, 13 mai 1971, p. 16.

¹⁷⁴⁹ *Ibid.*

¹⁷⁵⁰ Daisy DE LUZE, « Afrique du Sud : la fin des certitudes », *Réforme*, n°1614, 28 février 1976, p. 4.

¹⁷⁵¹ Paul OLLIER, « L'Afrique du Sud à la croisée des chemins » (1976), *op.cit.*

« Nous bramons ici notre fierté d'avoir gardé notre indépendance et ce sont pourtant nos cousins qui ont créé l'apartheid pour aussi la conserver. Là, également, si cet apartheid est scandaleux, nous ne pouvons pas, comme on le fait allégrement dans certains milieux chrétiens français rejeter tout simplement « les démons ». Nous avons l'obligation charitable de chercher à comprendre ¹⁷⁵²».

En novembre 1987, à la suite, le 17 octobre, de la visite en France d'Allan Boesak (invité par le Service protestant français de Missions et de Relations internationales), la pasteur Claudette Marquet exprime dans une lettre¹⁷⁵³ les raisons pour lesquelles elle souhaite continuer de parler de l'Afrique du Sud :

« Comme protestante réformée, je me sens solidaire de la grande famille réformée mondiale. Les accrocs faits au témoignage évangélique me posent question, d'où qu'ils viennent. Mais encore plus lorsqu'ils sont l'œuvre d'Eglises très proches de la mienne, c'est le cas des Eglises réformées néerlandaises d'Afrique du Sud. De plus, je sais que ce sont nos aïeux huguenots qui au XVIIème siècle sont partis en Afrique du Sud, préférant l'exil au reniement de leur foi. Je sais enfin que c'est un pasteur qui, il y a 40 ans, a fondé bibliquement la doctrine du développement séparé connue sous le nom d'apartheid. Je me sens donc en famille, ce qui donne la liberté de laver ensemble son linge sale. Alors je ne peux pas faire comme si je n'avais pas entendu les cris et les plaintes d'un peuple [...] en butte à un autre peuple, les blancs sud-africains, chrétiens à 100% et protestant à 90%. N'y a-t-il pas en effet de quoi être déroutée en apprenant que ce sont des chrétiens qui s'affrontent là-bas ? Que de part et d'autre, on lit la Bible, on prie, on demande à Dieu sa force pour le triomphe de sa cause ? »

Ce sentiment de responsabilité, cette culpabilité latente induisent ainsi plusieurs observateurs chrétiens à se poser la question de la nécessité d'une action et l'abandon d'un statut « confortable » de simple spectateur. Cette idée sera particulièrement développée par la réformée Anne-Marie Goguel.

Le rejet de tout pharisaïsme par Anne-Marie Goguel

La réformée Anne-Marie Goguel, spécialiste de la question sud-africaine et membre du groupe CSEI intervient à de nombreuses reprises dans *Réforme* et *Le christianisme au XXème siècle*. Ses articles traitent tous de la perversion du système d'apartheid, de l'aggravation de la répression (particulièrement à partir du milieu des années 80) et des fondements religieux de l'apartheid...

Ainsi, dans un article du *Christianisme au XXème siècle* consacré notamment au combat des Eglises chrétiennes d'Afrique du Sud. Anne-Marie Goguel met en évidence la « co-

¹⁷⁵² *Ibid.*

¹⁷⁵³ Il m'a été impossible de savoir quels ont été les destinataires de cette lettre et quelle en a été la diffusion au sein du protestantisme.

*responsabilité*¹⁷⁵⁴ » commune aux chrétiens français et sud-africains, et surtout la nécessaire d'une action, au delà d'une condamnation passive :

« Notre tâche de chrétiens et de protestants aujourd'hui, c'est d'aller plus loin que la simple « condamnation morale » du racisme institutionnalisé de là-bas – qui risquerait fort d'être teintée de pharisaïsme -, il faut bien sûr appuyer toutes les pressions d'ordre économique et diplomatique venues de l'extérieur qui peuvent contribuer à créer les conditions d'un changement, mais il faut aussi nous mettre à l'écoute des chrétiens qui, là-bas, luttent par les armes de la non-violence, rester en communion avec eux par la prière et par l'échange, prendre conscience de notre propre « co-responsabilité » dans le maintien des structures injustes et trouver nous aussi et pour notre propre vie le chemin « d'un changement rapide, radical et pacifique vers une société fondée sur les voies du Christ » auquel appelait l'Institut Chrétien dans son « Manifeste » de 1974, qu n'a rien perdu de son actualité ¹⁷⁵⁵».

Si Anne-Marie Goguel défend la nécessité des pressions économiques et diplomatiques, sa prise de position ne se « limite » pas à une prise de position « temporelle ». Elle place sa réflexion sous un angle plus moral et spirituel. Le rejet d'une attitude pharisaïsme vis-à-vis de l'Afrique du Sud sera une notion récurrente chez Anne-Marie Goguel. Par la référence aux pharisiens, parti religieux caractérisé par un zèle très apparent et ostentatoire vis-à-vis du culte de Dieu et à un attachement à la lettre de la loi plus qu'en la justice et en l'amour de Dieu, Anne-Marie Goguel dénonce les manifestations hypocrites et l'obéissance stricte à des codes rituels qui ne seraient pas suivis d'actes pour la justice sociale. Autrement dit, et concernant la question sud-africaine plus particulièrement, il s'agit de dépasser le simple stade de la condamnation afin d'adopter des mesures en accord avec les principes évangéliques. Elle conclut sa réflexion par un passage du « Manifeste » de l'Institut chrétien qui prône une participation active des chrétiens pour un changement de la société.

Le même propos fait également l'objet d'un article à la même période dans *Réforme* :

« Mais il ne suffit pas d'applaudir aux « condamnations » et aux sanctions. Il pourrait y avoir là un singulier pharisaïsme de notre part, si, en même temps, nous n'étions attentifs aux voix prophétiques de ceux qui, Blancs et Noirs, sont en lutte contre l'apartheid [...] ¹⁷⁵⁶».

Anne-Marie Goguel réclame « qu'il nous soit donné, à nous aussi, de comprendre à temps par quelle conversion matérielle et spirituelle nous avons à passer pour pouvoir nous associer

¹⁷⁵⁴ Anne-Marie GOGUEL, « Editorial », *Le christianisme au XXème siècle*, n°30, 26 août 1985, première page.

¹⁷⁵⁵ *Ibid.*

¹⁷⁵⁶ Anne-Marie GOGUEL, « Au delà de la violence, le « saut de la foi » », *Réforme*, n°2105-2106, 17-24 août 1985, p. 4.

à l'acte de foi d'Alan Boesak¹⁷⁵⁷ », ce dernier réclamant une action des chrétiens contre l'inhumanité et la discrimination.

C'est l'image d'une Eglise « à la pointe même du combat civique¹⁷⁵⁸ » que la même Anne-Marie Goguel cherche à imposer dans un autre article quelques jours plus tard, la vision d'une Eglise « à la pointe » du combat social afin qu'elle garde sa crédibilité auprès des jeunes et des travailleurs. En juin 1987, alors que l'Afrique du Sud traverse une période de répression intense entraînant le bâillonnement de la plupart des opposants à l'apartheid, Anne-Marie Goguel continue à demander à ce que soit propagé en France le message de chrétiens sud-africains :

« Il nous faut nous garder de la tentation du « pharisaïsme » dans la condamnation du « racisme » des autres, et bien plutôt nous rendre attentifs aux voix des Sud-Africains et des Sud-Africaines, faire connaître leur témoignage autour de nous afin que leur combat ne soit pas défiguré et caricaturé, porter dans la prière et l'action solidaire ceux qui s'efforcent de préserver les chances d'un avenir « non racial » et aussi participer aux campagnes de pressions sur les compagnies françaises¹⁷⁵⁹ engagées en Afrique du Sud¹⁷⁶⁰ ».

Encore une fois, Anne-Marie Goguel ne « fragmente » pas action d'ordre politique et implication chrétienne. Elle cherche à proposer aux lecteurs français le visage d'Eglises chrétiennes sud-africaines qui savent lier prière et action pour la justice sociale. Les « voix prophétiques », qu'elles émanent de personnalités noires ou blanches, doivent être entendues. Ne pas condamner aveuglément reste le leitmotiv de la réformée française qui est amenée à se questionner particulièrement sur l'attitude des Blancs sud-africains. Noël Christol avait déjà exprimée cette volonté de non-jugement dans un article du journal *Le christianisme au XXème siècle*, et ceci dès 1971 :

« Ceux qui ont édicté ces lois, les Blancs de là-bas, ils sont nos frères eux-aussi, des frères égarés, eux-mêmes victimes d'antiques conceptions, de tragiques préjugés. La lutte contre l'apartheid doit les libérer eux-aussi¹⁷⁶¹ ».

¹⁷⁵⁷ *Ibid.*

¹⁷⁵⁸ Anne-Marie GOGUEL, « Afrique du Sud : l'engagement non-violent de l'Eglise », *Réforme*, n°2108, 6 septembre 1985, p. 3.

¹⁷⁵⁹ Anne-Marie GOGUEL fait principalement référence à Total et à son implication avec l'Afrique du Sud. En effet, à la fin du mois de juin 1987, une campagne de sensibilisation des automobilistes partant en vacances à été organisée afin d'informer des liens économiques unissant la compagnie Total et l'Afrique du Sud.

¹⁷⁶⁰ Anne-Marie GOGUEL, « Femmes d'Afrique du Sud : victimes d'Afrique du Sud », *Réforme*, 27 juin 1987, p. 3.

¹⁷⁶¹ Noël CHRISTOL, « A propos de l'Afrique du Sud » (1971), *op.cit.*

Si le propos de Noël Christol est ici teinté d'un jugement moral, il n'en est pas de même pour Anne-Marie Goguel qui réfléchit aussi à l'attitude à adopter vis-à-vis des réformés sud-africains blancs. Cette réflexion fait l'objet d'un article dans *Réforme* le 30 avril 1988 :

« Ce dont ont besoin nos frères afrikaners, comme toutes les autres composantes du peuple sud-africain, c'est de notre respect, de notre amour, de notre prière en même temps que d'un rejet ferme et intransigeant des forces de mort à l'œuvre parmi eux et qui emprisonnent encore beaucoup d'entre eux dans la spirale suicidaire de la répression et de la violence. Nous n'avons pas à nous comporter envers eux en « pharisiens » et en donneurs de leçons » mais en témoins du pouvoir libérateur de l'Évangile, tel qu'il est porté par le message prophétique d'hommes comme Beyers Naudé [...]»¹⁷⁶² ».

Si Anne-Marie Goguel réclame une action concrète pour venir en aide au peuple noir, sa prise de position est teintée du principe spirituel et évangélique. Le chrétien doit ainsi agir au nom de sa foi, au nom de la solidarité envers des membres de la « famille » protestante, qu'ils soient noirs ou blancs. C'est le message libérateur et juste de l'Évangile qui doit être annoncé à tous, sans esprit de division et de condamnation.

1-2 Du traitement de la question sud-africaine à une considération plus globale du racisme dans le monde

Cette réflexion autour de la responsabilité réformée a également amené plusieurs observateurs français à réfléchir sur la question du racisme dans leur propre pays et plus globalement dans les pays industrialisés.

En août 1971, Christian Piton exprime la nécessité, pour les chrétiens français, de réfléchir à leur action dans leur propre société et à leur position en matière économique et sociale :

« Nous ne pouvons pas esquiver le changement fondamental de nos propres vies et de nos propres sociétés auquel nous appelle la vocation chrétienne. Il nous faut en effet cesser de regarder l'Afrique du Sud comme une sorte de chancre sur la face de « l'Occident chrétien » et les blancs d'Afrique du Sud comme des espèces de « monstres » moraux. Si l'apartheid en Afrique du Sud nous gêne tant, c'est qu'il nous révèle sous une forme particulièrement désagréable notre propre visage, et la logique d'une société fondée sur les valeurs d'efficacité et de libre entreprise. Nous disions tout à l'heure que le système de l'apartheid repose à la fois sur l'utilisation de la main d'œuvre africaine dans l'économie « blanche » et sur le refoulement des « improductifs » dans de misérables « réserves ». Mais y a-t-il

¹⁷⁶² Anne-Marie GOGUEL, « Les Blancs, nos frères aussi », *Réforme*, n°2246, 30 avril 1988, p. 7.

quelque chose de fondamentalement différent de ce qui est notre attitude, à nous, pays industrialisés, à l'égard du tiers-monde ?¹⁷⁶³ ».

La question sud-africaine devient alors beaucoup moins lointaine et devient internationale puisqu'elle donne l'occasion aux chrétiens de se questionner sur les droits de l'homme et du racisme dans leur société.

Anne-Marie Goguel met aussi en évidence le souci pour les chrétiens, à partir de la situation sud-africaine, de se sentir concernés par « *le racisme le plus quotidien, celui qui se manifeste tous les jours à l'égard des étrangers et des immigrants¹⁷⁶⁴ ».*

René Lacoumette, président de la Communauté Evangélique Apostolique, se livre à la même réflexion dans un article de *Réforme* en janvier 1983. Il présente l'apartheid comme un système né de « *la crainte des Blancs de perdre les énormes avantages de leur situation privilégiée¹⁷⁶⁵ ».* Une telle crainte n'est-elle propre qu'au contexte sud-africain ?:

« Sommes-nous à l'abri de vouloir garder pour nous ce que nous possédons sans partager avec ceux qu'inconsciemment souvent nous avons dépossédés, Maghrébins, Africains ? Les réactions d'autodéfense, la soif de possession nous guettent aussi. Certes, nous sommes encore loin de promouvoir un système d'apartheid mais la pente est facile. Saurons-nous être vigilants ?¹⁷⁶⁶ ».

Les témoignages des chrétiens mobilisés contre l'apartheid doivent également « faire résonance » chez les chrétiens français, leur permettre de porter leur regard sur les relations sociales et économiques internes à la France, relations qui se retrouvent à l'échelle mondiale entre pays riches et pays pauvres :

« L'Afrique du Sud n'est pas seulement un étrange anachronisme, une sorte de scandale historique gênant pour « l'image de marque » de l'Occident chrétien, mais plutôt un microcosme où l'on retrouve, à l'intérieur des mêmes frontières, le type de relations que l'on appelle ailleurs les relations entre le « monde industrialisé » et le « tiers monde », un miroir grossissant dans lequel nous pouvons reconnaître aussi notre propre visage¹⁷⁶⁷ ».

Un propos similaire est tenu par Anne-Marie Goguel dans un nouvel article de *Réforme* en juin 1987. Si une prière et une action solidaire sont demandées par les chrétiens français, la vigilance est aussi nécessaire, la question sud-africain n'étant que la représentation à une échelle réduite d'un état de racisme présent dans la plupart des sociétés, une acceptation inconsciente des rapports hiérarchiques qui restent, injustes et inégalitaires :

¹⁷⁶³ Christian PITON, « La résistance à l'apartheid » (1971), *op.cit.*, p. 8.

¹⁷⁶⁴ Anne-Marie GOGUEL, « Afrique du Sud : un an après », *Réforme*, 13-20 août 1977, p. 13.

¹⁷⁶⁵ René LACOUMETTE, « Notes de voyage : au pays de l'apartheid », *Réforme*, n°1970, 22 janvier 1983,

¹⁷⁶⁶ *Ibid.*

¹⁷⁶⁷ Anne-Marie GOGUEL, « Au delà de la violence, le « saut dans la foi » » (1985), *op.cit.*

« Gardons aussi les yeux ouverts sur les formes banales et quotidiennes de racisme autour de nous. Une des leçons les plus importantes de l'expérience sud-africaine n'est-elle pas que « le racisme », ce n'est pas seulement la peur et la haine « consciente » de « l'autre » différent, mais aussi l'aveuglement devant des privilèges auxquels on finit tellement par « s'habituer » qu'ils apparaissent comme « tous naturels »¹⁷⁶⁸ ».

En avril 1988, Anne-Marie Goguel double de nouveau son propos d'une teinte religieuse, présentant ainsi la question sud-africaine comme ayant un double enjeu, réclamant une action responsable et une conversion profonde liée aux exigences évangéliques :

« Nous sommes des Blancs sud-africains à notre manière, participant comme le dit Jean-Paul II à des « structures de péché » dont nous ne pourrions sortir ni par la simple piété individuelle, ni par de simples réformes économiques et sociales mais par une conversion intégrale et radicale, à la fois personnelle et communautaire, dont nous voyons se lever les prémices dans ce pays torturé et riche de promesses qu'est l'Afrique du Sud¹⁷⁶⁹ ».

Plusieurs observateurs français réclament donc que « l'expérience sud-africaine » serve donc de base à une réflexion plus globale, réflexion qui doit elle-même aboutir à un questionnement sur le comportement du chrétien dans sa propre société. De tels discours sont ainsi reproduits dans les principaux journaux réformés et dans les compte-rendus des réunions de la CSEI notamment¹⁷⁷⁰. En cela, la question est perçue au sein de la famille réformée, comme une « épine dans le pied » qui provoqua questionnements, débats et scissions, centrés autour des notions d'engagement, de prises de position et de légitimité d'action dans le champ politique, économique ou social.

1-3 Lorsqu'il s'agit pour l'Eglise réformée de prendre position dans le champ politique...

Une situation inconfortable

¹⁷⁶⁸ Anne-Marie GOGUEL, « Victimes non consentantes » (1987), *op.cit.*

¹⁷⁶⁹ Anne-Marie GOGUEL, « Les blancs, nos frères aussi » (1988), *op.cit.*

¹⁷⁷⁰ En effet, dans la lettre du 9 novembre 1986 de la CSEI rappelant les objectifs principaux du groupe « Afrique du Sud », Anne-Marie Goguel parle de la nécessité de mettre en question le « rôle joué par des protestants et même par des théologiens réformés dans la justification du « développement séparé », rôle qui risque de « porter atteinte à l'image peut-être trop avantageuse que nous avons de nous même ». Elle rajoute ensuite : « Nous n'avons pas à jouer les pharisiens et les donneurs de leçons, mais à prendre conscience de nos propres responsabilités dans la longue complicité de nos pays avec le « désordre établi » en Afrique du Sud, à prendre conscience également de ce qu'est notre propre racisme en France, et à chercher avec nos frères d'Afrique du Sud comment bâtir un ordre social qui ne trahisse pas l'Évangile et qui soit signe crédible de l'espérance du Royaume ».

« Les chrétiens sont appelés à obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, même si cela implique la désobéissance aux autorités civiles, la résistance passive ou la violation des lois anti-chrétiennes, et même si les solutions qu'ils proposent sont impopulaires¹⁷⁷¹ ».

Cette référence à *Actes V,29* dans le Manifeste publié en 1974 par l'Institut chrétien (et repris par Anne-Marie Goguel) témoigne bien d'un engagement d'une partie des chrétiens sud-africains en faveur d'une désobéissance à un régime politique lorsque celui-ci est de nature tyrannique. Les moyens de contester un tel régime peuvent paraître comme étant « impopulaires » mais justifiés dans une telle situation. D'une manière globale et comme nous avons pu le voir tout au long de ce travail, les observateurs réformés français s'exprimant dans la presse et au sein des groupes mobilisés dans la CSEI ou à l'intérieur de la Cimade, témoignèrent de la légitimité d'une désobéissance face à un régime qui va à l'encontre des principes évangéliques. Cela ne fut cependant pas sans susciter un certain nombre de débats. En effet, l'étude de l'engagement d'un certain nombre de chrétiens dans une société en crise, même si cet engagement se manifesta dans un contexte politique autre que celui de la France, a entraîné des questionnements sur la place du chrétien dans le champ politique et social :

« L'attitude des chrétiens a été incertaine, tiraillée entre les habitudes séculaires de relations privilégiées avec l'ordre établi, et l'ordre impératif de l'Évangile de se tenir du côté des pauvres et des opprimés. Il aura fallu des atrocités répétées, des lois discriminatoires inacceptables, pour que l'indignation soulève les Églises et que leurs autorités protestent de plus en plus fermement¹⁷⁷²».

Daisy de Luze fait ici référence aux positions « inconfortables » et parfois floues des chrétiens sud-africains, partagés entre une tradition de positionnement « discret » dans la société et un impératif évangélique d'aide et de soutien aux pauvres et aux opprimés. Ces difficultés sont universelles et traversèrent (et traversent encore) les familles chrétiennes françaises.

Une autre difficulté spécifiquement française est mise en évidence par Ariane Bonzon dans *Réforme* en mars 1987 :

« Les « professionnels » du protestantisme, en particulier ceux du bureau de la Fédération protestante de France, lorsqu'ils font une déclaration pour l'Afrique du Sud, doivent naviguer entre deux écueils : ne pas risquer l'éclatement d'une fédération qui connaît actuellement un certain effacement des

¹⁷⁷¹ Anne-Marie GOGUEL, « Au delà de la violence, le saut dans la foi » (1985), *op.cit.*

¹⁷⁷² Daisy DE LUZE, « la fin des certitudes », *op.cit.*

conflits confessionnels et ne pas perdre sa spécificité chrétienne en faisant des déclarations identiques à celles d'un parti politique ou d'une organisation humanitaire ¹⁷⁷³».

Jacques Stewart, président de la Fédération protestante à la fin des années 80, m'a confirmé cette difficulté. Par crainte de voir émerger des tensions entre les Eglises et groupes membres de la Fédération, les déclarations du conseil de la FPF furent relativement peu nombreuses. Lorsque la FPF se positionna, ce fut souvent en reproduisant des déclarations d'organismes internationaux comme le COE. Elle laissa sinon le soin au groupe racisme de la CSEI de travailler et de réfléchir à la question de l'apartheid et aux moyens d'actions possibles.

Le document « Eglise et pouvoirs » : une légitimité à agir

Même si aucune mention n'est faite au document « Eglise et pouvoirs » (1971) dans la presse et les déclarations étudiées, il me semble important ici d'en parler rapidement, ce document marquant un tournant important dans le protestantisme français concernant les relations entre Eglise et politique. En 1969, la Fédération protestante réunie à Grenoble s'interroge sur les relations entre la Fédération et les questions d'ordre social et économique. Une réflexion théologique est menée notamment autour du message contenue dans *Romains 13* sur l'obéissance aux autorités. En décembre 1971, un texte diffusé par la Fédération protestante est soumis aux Eglises membres. Présentée par Roger Mehl, la conviction du document est la suivante :

*« La foi ne concerne pas notre seule vie intérieure et nos relations interpersonnelles. Les Eglises n'ont pas le droit d'abandonner aux seules instances politiques, économiques et technocratiques, les questions de justice sociale*¹⁷⁷⁴ ».

Le document s'inscrit ainsi dans la lignée du barthisme qui rappelait que le dualisme âme-corps et celui entre l'être individuel et l'être social n'avait aucun fondement évangélique.

Le document déplore également que les Eglises se soient toujours positionnées du côté de l'ordre, parfois complice d'un ordre social injuste. L'un des rédacteurs, Georges Casalis, exprime de la façon suivante la nature du document :

*« Notre point de départ n'a pas été idéologique, mais de solidarité réelle, vécue avec les pauvres, les laissés-pour-compte, les marginaux de la société de consommation*¹⁷⁷⁵ ».

¹⁷⁷³ Ariane BONZON, « Les protestants et l'apartheid : en France, les clivages habituels », *Réforme*, 28 mars 1987, p. 7.

¹⁷⁷⁴ Roger MEHL, « Remarques sur la théologie implicite du document « Eglise et pouvoirs », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°2, 1972, p. 341-351.

Le document invitait donc les chrétiens à retrouver « le nerf de l'Évangile, qui ne saurait être identifié avec un timide réformisme social, mais s'exprime au contraire dans une joyeuse audace eschatologique : l'attente de l'autre monde, le Royaume, impliquant un effort incessant pour rendre ce monde autre¹⁷⁷⁶ ».

Les réactions au document furent nombreuses, qualifiant souvent les rédacteurs de « gauchistes ». Certaines reprochèrent l'absence de références théologiques alors que pour d'autre, il s'agissait bien de la compréhension de l'Évangile lui-même et du fait que l'obéissance à Jésus-Christ ne s'arrêtait pas à la frontière du politico-social¹⁷⁷⁷. Le document « Eglise et pouvoirs », publié sous forme d'études (lui enlevant donc tout caractère officiel) prit donc naissance alors que l'Église réformée française était secouée par divers mouvements (de jeunesse notamment) qui réclamaient un engagement politique plus poussé et une plus grande prise en compte de la dimension politique de l'Évangile. En cela, il est légitime de penser que ceux qui se mobilisèrent autour de la question sud-africaine au sein de l'Église réformée purent lire dans ce document une justification et un soutien à leur action.

Malgré ces précautions institutionnelles, la question sud-africaine mit au jour et confirma des tensions au sein du protestantisme. C'est la conclusion de l'article d'Ariane Bonzon paraissant dans *Réforme* en mars 1987 :

« La façon dont la communauté protestante française réagit vis-à-vis de l'Afrique du Sud est à l'image de ce qu'elle vit : une coupure entre le peuple protestant qui ignore encore parfois jusqu'à la justification théologique qui a été donnée à l'apartheid et une élite extrêmement mobilisée pour qui la situation en Afrique du Sud est bien une « écharde dans leur chair » et pose un véritable problème d'identité¹⁷⁷⁸ ».

Cette situation témoigne bien de la place qui a été laissée au problème sud-africain et à un certain paradoxe qui naquit de son traitement. Si l'intérêt pour l'Afrique du Sud peut être considéré comme mineur, la réflexion que la question de l'apartheid suscita eut la particularité de dévoiler ou de révéler des positionnements nets et souvent contradictoires entre différentes familles réformées composant la FPF. En ce sens, la question sud-africaine fit apparaître les malaises d'une confession face au sens de son engagement dans la société et plus

¹⁷⁷⁵ Jean BAUBEROT, *le pouvoir de contester...*, *op.cit.*, p. 312. De Georges CASALIS, il est intéressant de consulter : *Prédication, acte politique*, Paris, Le Cerf, 1970.

¹⁷⁷⁶ Jean-Paul WILLAIME, *les orientations éthiques du protestantisme in Histoire du christianisme (chapitre 6 : Eglises et société)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 316.

¹⁷⁷⁷ En novembre 1872, lors de l'assemblée de la FPF à Caen, plusieurs soulignèrent la convergence des propos avec ceux prononcés lors de l'Assemblée de l'épiscopat réunie à Lourdes 15 jours auparavant, autour du thème « Politique, Eglise et Foi ».

¹⁷⁷⁸ *Ibid.*

particulièrement dans les champs politique, économiques et sociaux. Elle sert aussi de « révélateur » de tensions concernant l'adhésion à un organisme international tel que celui du COE et à son Programme de Lutte contre le Racisme qui vint, en aide, à partir du début des années 70, aux mouvements de libération.

2 Les réformés français et leur relation avec le COE : adhésion et tensions autour du Programme de Lutte contre le Racisme (PLR) et questions autour de la légitimité du recours à la violence

2-1 L'évocation du Programme de Lutte contre le Racisme dans la presse

La presse réformée française fait régulièrement référence à la mobilisation et aux prises de position de Conseil œcuménique des Eglises vis-à-vis de la question sud-africaine. Cette mobilisation prit place dans un mouvement plus vaste de positionnements et de déclarations du COE concernant la question du racisme, et ceci dès le début des années 60¹⁷⁷⁹.

Les réformés français réunis au sein du groupe Racisme de la Commission sociale, économique internationale (CSEI) publient, eux aussi, dans le dossier qu'ils font paraître en 1974, un long article retraçant l'historique du Programme de Lutte contre le Racisme. L'auteur de la partie du dossier consacrée à cette question est le sociologue hollandais Baldwin Sjollema¹⁷⁸⁰, directeur du Programme de Lutte contre le Racisme.

Avant la création du Programme, diverses déclarations du Comité central du COE témoignent déjà de la nécessité pour le Conseil de prendre en compte l'aspect moral de la question raciale dans les conflits mondiaux :

« Dans leurs déclarations, les Eglises insistaient sur le fait que « toute forme de ségrégation fondée sur des considérations de race, de couleur et d'origine ethnique est contraire à l'Evangile » (déclaration officielle de l'Assemblée du COE à Evanston (USA) en 1954), mais elles refusaient en même temps les implications nécessaires de la position qu'elles prenaient de ce fait, car elles

¹⁷⁷⁹ Les programmes antiracistes du COE sont décrits dans : « Le racisme et les Eglises chrétiennes », *Concilium*, n°171, 1982.

¹⁷⁸⁰ Le propos est reproduit en partie dans « Racisme », *le christianisme au XXème siècle*, n°6, 6 février 1975, p. 3.

agissaient plutôt au nom d'une morale qui soutenait les intérêts du pouvoir occidental dominant, lequel n'était prêt à accepter aucune modification radicale des relations de pouvoir existantes¹⁷⁸¹ ».

La mobilisation devient plus concrète lors de l'Assemblée du Comité du COE à Uppsala (1968). La déclaration finale présente le racisme comme une violation de la foi chrétienne et attire l'attention sur l'entrelacement du racisme avec l'économie et la politique, et en déduit la nécessité d'aider les victimes du racisme avec, en vue, un changement des structures économiques et politiques existantes pour pouvoir garantir la même participation de tous dans ces domaines. Le « programme antiraciste » du COE (Program to Combat Racism, PCR) est approuvé par le Comité central à Cantorbéry en août 1969, « ayant pour objectif d'élever le niveau de conscience de ceux qui sont opprimés du point de vue racial et d'affermir leurs possibilités d'organisation¹⁷⁸² ».

Le Programme de Lutte contre le Racisme (PLR) entre en vigueur en janvier 1970, mettant l'accent sur différents points :

- Le combat contre le racisme blanc.
- La nécessité de mettre en question le racisme institutionnalisé tel qu'il se reflète dans les structures sociales, économiques et politiques du pouvoir.
- La lutte contre le racisme qui doit impliquer une redistribution du pouvoir social, économique, politique et culturel.
- La nécessité d'analyser et d'éliminer « la complicité des Eglises qui tirent profit du racisme blanc et le perpétue. C'est là une priorité absolue si les Eglises veulent contribuer à résoudre le problème du racisme blanc dans la société¹⁷⁸³ ».

Le fonctionnement, les objectifs

Le Programme crée un Fonds spécial qui lui permet d'accorder son appui à différents groupes et organisations parmi les groupes d'opprimés et les organisations venant en aide aux victimes de l'injustice raciale :

« Il a voué une attention particulière aux luttes de libération en Afrique australe. Il a distribué à ce jour 1,5 million de dollars à divers groupes de toutes les régions du globe, contre la garantie que ces

¹⁷⁸¹ Baldwin Sjollem, « Lutte contre le racisme du COE », dossier n°1 du groupe Racisme de la CSEI, 1974, p. 19.

¹⁷⁸² « Le racisme et les Eglises chrétiennes » (1982), *Concilium*, op.cit.

Pour un historique des déclarations du COE en rapport avec la question raciale, voir également *Breaking down the walls : statements and actions on racism (1948-1985)*, World Council of churches, 1980, 107p. (2^{ème} édition d'une brochure publiée en 1980 en préparation à la consultation mondiale : Les Eglises répondent au racisme (Netherlands))

¹⁷⁸³ *Ibid.*

sommes seraient utilisées dans un but humanitaire, conforme aux objectifs et à la ligne d'action du COE¹⁷⁸⁴ ».

Est donc énoncée clairement la volonté de venir en aide à des programmes humanitaires menées par les Eglises et non à la lutte de nature politique des mouvements de libération. Il s'agit surtout de favoriser un dialogue qui seul permettra une action efficace de la part d'un organisme d'Eglises :

« L'un des rôles les plus importants du PLR a été de créer des possibilités de contact, de discussion et de dialogue avec les chefs des groupes opprimés. Souvent les chefs d'Eglises responsables entretiennent un dialogue avec les chefs de ces mouvements de libération. Le PLR a facilité ce dialogue persuadé qu'il est que cette fonction fait partie intégrante d'un programme de la justice raciale. Ceci revêt une importance particulière puisque de nombreux chefs de mouvements de libération ont reçu une éducation chrétienne¹⁷⁸⁵ ».

Il semble donc nécessaire à Baldwin Sjollema de rappeler que la prise de contact avec les chefs de mouvements de libération fait partie intégrante d'un programme visant à aider des peuples victimes du racisme¹⁷⁸⁶.

Il termine son exposé en mettant en évidence les débats nés dans les Eglises, pas seulement en France mais au sein de certaines Eglises en Occident. Le propos est clairement de démontrer la légitimité d'un tel programme au sein du COE :

« Le PLR a subi des attaques de la part d'un certain nombre d'Eglises ou de certains secteurs d'Eglises, mais la seule question qu'il est logique de se poser est celle de savoir si le COE est disposé à se mettre au service de la fraction de ses Eglises-membres dont le PLR cherche à exprimer les aspirations : les victimes de l'oppression raciale ¹⁷⁸⁷ ».

L'objectif du Programme implique d'avoir une « vision de la communauté mondiale où non seulement toutes les races, mais également toutes les nations ont la part qui leur revient ; une société internationale responsable dans laquelle chaque élément a la possibilité d'être lui-même et de vivre selon sa propre identité¹⁷⁸⁸ ».

Dans l'ouvrage *La France et l'apartheid* (1978), Baldwin Sjollema rappelle la mission évangélique de l'Eglise en matière de racisme :

¹⁷⁸⁴ « Le programme de lutte contre le racisme... » (1974), *op.cit.*, p. 20.

¹⁷⁸⁵ *Ibid.*

¹⁷⁸⁶ En 1970, des organisations comme la SWAPO, le PAC et l'ANC furent soutenues financièrement par le « Fonds spécial de lutte contre le racisme ». L'ANC, pour sa part, reçut 10 000 dollars « à titre d'aide à son travail d'information de l'opinion mondiale » in A.M GOGUEL et P. BUIS : *Chrétiens d'Afrique du Sud face à l'apartheid* », Paris, L'Harmattan, 1979, p. 72.

¹⁷⁸⁷ « Le programme de lutte contre le racisme... » (1974), *op.cit.*, p. 21.

¹⁷⁸⁸ « Le programme de lutte contre le racisme... » (1974), *op.cit.*, p. 22.

« Les Eglises ont indiqué leur forte conviction que la ségrégation sous toutes ses formes est contraire à l'Evangile, qu'elle est incompatible avec la doctrine chrétienne de l'homme et avec la nature de l'Eglise du Christ. Le deuxième concile du Vatican et les grandes assemblées du Conseil œcuménique des Eglises ont adjuré leurs membres de renoncer à toute forme de racisme ou de discrimination et de travailler à les abolir dans leur propre sein comme dans la société¹⁷⁸⁹ ».

La presse réformée rend compte de la mise en place du Programme de Lutte contre le Racisme en précisant bien qu'une telle entreprise révèle un passage à l'acte des Eglises dans leur soutien à l'Afrique du Sud, tout en précisant la nature d'un tel soutien :

« Le COE a décidé de passer aux actes, c'est à dire de soutenir financièrement les mouvements de résistance au racisme établi [...]. Soutien symbolique assurément. Qu'est ce que 200 000 dollars pour l'ensemble des mouvements antiracistes (dont 120 000 pour l'Afrique australe), mais pas décisif dans l'engagement qui entend ne pas demeurer indéfiniment platonique et se borner à souligner et à répéter des déclarations comme celle d'Evanston : « La ségrégation sous toutes ses formes est contraire à l'Evangile. Elle est incompatible avec la doctrine chrétienne de l'homme et avec la nature de l'Eglise. L'Assemblée adjure les Eglises membres de travailler à l'abolir dans leur propre sein comme dans la société ». Que signifie cette adjuration, si l'on refuse d'aider ceux qui lui obéissent¹⁷⁹⁰ ».

En octobre 1979, *Le christianisme au XXème siècle*, à l'occasion d'une nouvelle allocation de dons (349 000 dollars répartis entre 33 groupes et organisation du monde), rappelle que les fonds sont « alimentés par des dons et des revenus donnés à cet effet. Les ressources du fonds viennent d'Eglises, de groupes, et de particuliers ¹⁷⁹¹ ».

Les Eglises sud-africaines face aux actions du PLR

L'Afrique du Sud entra naturellement dans le cadre des travaux du Programme de Lutte contre le Racisme¹⁷⁹²... Ainsi l'implication du COE au travers du PLR provoqua de nombreuses réactions en Afrique du Sud même, et ceci dès la création du Programme.

Tout comme la presse réformée, la presse catholique rapporte ces réactions. En septembre 1970, *La Croix* reproduit les propos du Révérend Selby-Taylor, archevêque anglican du Cap selon lesquels « les Eglises protestantes et anglicanes sud-africaines risquent de se retirer du COE après l'attribution par celui-ci d'une aide de 200 000 dollars à 18 mouvements

¹⁷⁸⁹ *La France et l'apartheid*, Paris, L'Harmattan, 1978, p. 208.

¹⁷⁹⁰ « Apartheid : la voie du COE », *Réforme*, 21 novembre 1970.

¹⁷⁹¹ « 7 nouvelles organisations reçoivent pour la première fois un don spécial de Programme de Lutte contre le Racisme (PLR) », *Christianisme au XXème siècle*, n°41, 29 octobre 1979, p. 3.

¹⁷⁹² Le Programme de Lutte contre le Racisme publia plusieurs rapports concernant la situation en Afrique du Sud au travers de ses bulletins d'information. Citons par exemple « The churches' involvement in Southern Africa », *PCR information*, n°14, 1982 ; « South African in crisis », *PCR information*, n°17, 1983.

*nationalistes et antiracistes*¹⁷⁹³ ». L'article décrit un archevêque « *choqué*¹⁷⁹⁴ » par une telle décision et mentionne la demande du premier ministre Vorster adressée aux Eglises sud-africaines membres pour qu'elles quittent le COE¹⁷⁹⁵.

En 1971, *Le Christianisme au XXème siècle* rend compte de l'ajournement de la réunion qui devait avoir lieu entre le COE et les Eglises sud-africaines au sujet du « *programme controversé lancé par le COE pour lutter contre le racisme*¹⁷⁹⁶ ». Selon l'article, la réunion a été ajournée *sine die* sur décision du gouvernement. Un mois plus tôt, les Eglises membres du COE avaient discuté autour des « *dons faits par le COE à des groupes de guérilleros en Afrique australe, et les résolutions prises par les Eglises membres d'Afrique du Sud en fonction de leur conception de leur responsabilité en Afrique du Sud*¹⁷⁹⁷ ». Cet incident démontre bien que gouvernement de Pretoria condamne la ligne de conduite du COE¹⁷⁹⁸, Vorster qualifiant même la décision du COE de venir en aide aux mouvements de libération de « *méprisable*¹⁷⁹⁹ ».

Quelques semaines plus tard, les *ICI* rendent compte de la décision du SACC de se « *désolidariser du COE*¹⁸⁰⁰ » (tout en continuant de collaborer avec lui). L'article précise bien que cette décision intervient dans le contexte du Programme de Lutte contre le Racisme et de son aide financière accordée aux mouvements de libération de l'Angola, du Mozambique (Frelimo) et à l'ANC. Il précise aussi que pour le COE, cette aide ne concerne pas la lutte armée. Il reproduit surtout les positions d'hommes d'Eglise sud-africains comme ceux de l'Archevêque anglican du Cap pour qui une telle décision est le signe de « *la répugnance qu'éprouvent les chrétiens du monde entier à l'égard des inégalités raciales inhérentes à la politique d'apartheid*¹⁸⁰¹ ». Le gouvernement de Pretoria, qui joua sans doute un rôle dans

¹⁷⁹³ « Les Eglises d'Afrique du Sud risquent de quitter le COE », *La Croix*, 6-7 septembre 1970, p. 16.

¹⁷⁹⁴ *Ibid.*

¹⁷⁹⁵ Rappelons que les deux Eglises mères hollandaises (NGK et NHK) étaient membres du COE. A ce titre, elles cotisèrent, jusqu'en 1974, au Fonds spécial du Programme de Lutte contre le Racisme.

¹⁷⁹⁶ « le COE indésirable ? », *Christianisme au XXème siècle*, n°25, 24 juin 1971, p. 13.

¹⁷⁹⁷ *Ibid.*

¹⁷⁹⁸ En 1979, le scandale du Mulder (du nom du ministre sud-africain de l'information) révéla l'utilisation illégale de fortes sommes d'argent destinées à donner une meilleure image de marque du pays à l'étranger. Des sommes furent également utilisées pour mener une campagne de dénigrement et de calomnies visant à discréditer le COE.

¹⁷⁹⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰⁰ « Remous après la décision du COE d'aider 19 organisations antiracistes », *ICI*, n°369, 1^{er} octobre 1970, p. 12. En effet, le 11 septembre 1970, le SACC publia un communiqué critiquant la décision du COE tout en affirmant la volonté des Eglises d'en rester membres : « [...] *Nous désavouons cette décision du COE et l'appui qu'elle implique à la violence... Nous reconnaissons que les Eglises d'Afrique du Sud ont largement failli à leur tâche d'œuvrer pour la vérité et la justice, et de lutter contre le racisme, et qu'il faut qu'elles réexaminent avec le plus grand soin leur rôle et leur responsabilité, afin de remplir leur tâche plus efficacement à l'avenir* ». Reproduit dans A.M GOGUEL et P. BUIS, *Chrétiens d'Afrique du Sud...* », *op.cit.*, p. 73.

¹⁸⁰¹ *Ibid.*

cette décision du SACC, vit donc d'un œil très hostile les actions du Programme concernant l'Afrique du Sud. En 1974, *Christianisme au XXème siècle* rend compte des pressions faites sur l'Eglise presbytérienne pour qu'elle rompe ses relations avec le COE. Des pressions semblent également persister sur le SACC. Les Eglises sud-africaines, sans qu'il soit fait mention de plus de précisions, sont ici présentées comme globalement hostiles au PLR :

« Les Eglises d'Afrique du Sud espèrent persuader le COE de renoncer à une discrimination sélective dans ses structures et de donner une nouvelle orientation christocentrique à l'ensemble de son travail et de son témoignage ¹⁸⁰² ».

Ainsi, la politique du COE devait susciter de vifs débats au sein du protestantisme, en Afrique du Sud comme en France.

2-2 Questions sur l'aide apportée aux mouvements de libération

Si des articles de la presse réformée rendent compte de la mise en place des actions dans le cadre du PLR, d'autres, plus nombreux, témoignent d'interrogations sur les positions du COE par l'intermédiaire du PLR. Le 14 août 1971, Christian Piton dans *Réforme* s'interroge sur la position que doivent adopter les réformés français :

« *Pouvons-nous nous contenter d'approuver la récente décision du Conseil œcuménique qui consiste, rappelons-le, à accorder quelques subsides aux mouvements de résistance africains et à certaines organisations qui luttent contre l'apartheid ? Bien qu'un tel geste soit surtout symbolique, les répercussions qu'il a eu dans le monde, et en particulier dans les milieux gouvernementaux sud-africains, atteste qu'il représente une option courageuse et efficace [...]*¹⁸⁰³ ».

L'ambiguïté de l'aide du COE : la vision de l'ECAAL

Réforme consacre un article entier à l'implication du COE. Le titre et le sous-titre de l'article sont évocateurs : « *L'aide du COE aux mouvements de libération, une déclaration ambiguë*¹⁸⁰⁴ ». En guise d'introduction, Bertrand de Luze parle de la nécessité d'aborder le sujet avec précaution :

« *J'espère que la publication d'une telle motion sera accompagnée d'une notice explicative, montrant dans quelles limites elle doit être comprises. Autrement, elle sera immédiatement utilisée par les*

¹⁸⁰² « Le racisme et ses problèmes », *Christianisme au XXème siècle*, n°20, 16 mai 1974, p. 2.

¹⁸⁰³ Christian PITON, « La résistance à l'apartheid », *Réforme*, n°1378-1379, 14 août 1971, p. 7.

¹⁸⁰⁴ Bertrand de LUZE, « L'aide du COE aux mouvements de libération, une déclaration ambiguë », *Réforme*, n°1757, 25 novembre 1978, p. 3.

partisans de l'apartheid et de la domination blanche. Ce n'est pas ce qu'a voulu le Consistoire supérieur ; mais c'est ce qui a beaucoup de chances d'arriver¹⁸⁰⁵ ».

La résolution en question, reproduite dans l'article, est celle adoptée par le consistoire supérieur de l'ECAAL (Eglise de la confession d'Augsburg d'Alsace et de Lorraine). Si le consistoire reconnaît bien que « *le racisme est un péché contre Dieu et contre nos semblables* » et « *condamne à nouveau le principe et la pratique de l'apartheid en Afrique australe¹⁸⁰⁶* », il déplore le caractère ambigu de l'aide du COE. L'ECAAL demande au COE de « *manifester plus clairement que toute violence est contraire à l'esprit de l'Evangile* » et qu'il cesse « *tout soutien unilatéral de caractère politique, de promouvoir au contraire les aides aux blessés, aux malades, aux affamés quels qu'ils soient et où qu'ils soient¹⁸⁰⁷* ».

Bertrand de LUZE (qui n'appartient pas à l'ECAAL) critique ces résolutions qui portent un coup important à l'action du PLR. Il déplore surtout qu'aucune explication précise ne soit donnée aux accusations portées contre le COE. Autrement dit, Bertrand de Luze s'interroge sur le sens des mots employés, particulièrement les mots « politique » et « unilatéral ». Pour le premier terme, Bertrand de Luze juge utile de rappeler les deux orientations majeures du programme, au travers du Département d'entraide des Eglises (qui prend en compte les critères humanitaires) et du Fonds spécial (qui aide financièrement les mouvements et organisations de lutte contre l'apartheid).

Si, comme le dit le secrétaire adjoint du COE Kontad Raiser, « *toute aide à un poids politique¹⁸⁰⁸* », conception que semble partager Bertrand de Luze, ce dernier admet que « *l'aide du Fonds spécial est obligatoirement plus politisée que celle du Département d'entraide¹⁸⁰⁹ [...] Mais est-ce possible de refuser une action parce qu'elle a un poids politique ?¹⁸¹⁰* ». Il est évident que l'observateur réformé français répond par la négative à cette question. Il s'arrête également sur le sens du mot unilatéral :

¹⁸⁰⁵ *Ibid.*

¹⁸⁰⁶ *Ibid.*

¹⁸⁰⁷ *Ibid.*

¹⁸⁰⁸ *Ibid.*

¹⁸⁰⁹ En effet, selon la résolution, « *le fonds spécial a une action plus politisée que celle du Département d'entraide puisqu'il prend nettement parti en luttant contre l'apartheid. Ainsi, en juillet 1978, il a fait parvenir un don de 85 000 dollars US au Front patriotique du Zimbabwe et a refusé d'aider les mouvements de l'évêque Muroewa et du pasteur Sithole, qui ont choisi de collaborer avec le gouvernement Smith* » in « *Une déclaration ambiguë* », *op.cit.*

¹⁸¹⁰ *Ibid.*

« Que veut-on dire par là ? Si cela signifie que seules peuvent être aidées les actions non violentes, c'est en contradiction avec les idées exprimées au cours du débat ; si cela signifie que l'aide doit être donnée avec discernement, c'est une évidence¹⁸¹¹ »

Bertrand de Luze se plaint du manque de précision des termes employés dans la résolution. Il livre ainsi ses interrogations devant un texte qui condamne toute lutte contre le racisme tout en condamnant ce dernier :

« La logique n'est guère respectée ! Cette motion signifie en réalité que le COE doit aider tous ceux qui participent à la lutte anti-apartheid, sans distinction entre eux, qu'ils collaborent ou non avec les autorités en place¹⁸¹² ».

Pour clore son analyse, Bertrand de Luze déplore que la résolution ait été votée 5 minutes avant la clôture, « en remplacement d'un paragraphe positif qui demandait au COE d'accorder son aide uniquement à des projets de caractère humanitaire » :

« Il est dommage, et un peu triste, que nos Eglises acceptent encore de voter à la hâte des motions proposées au dernier moment, sans que les mots en aient été pesés ni les conséquences envisagées. Sur un tel sujet, c'est grave...¹⁸¹³ ».

Cet « épisode » témoigne du fait que les Eglises réunies au sein de la Fédération protestante réagirent de façon différente aux actions du COE et plus particulièrement aux aides financières accordées aux mouvements de libération. L'ECAAL se déclare ainsi en défaveur d'une mobilisation jugée comme trop « politique », exprimant implicitement une adhésion à une lutte au caractère idéologique marqué. La réaction de Bertrand de Luze témoigne de son adhésion (et plus globalement de celle de la rédaction de *Réforme*) aux actions du PLR, ces dernières étant considérées comme totalement légitimes car relevant d'une lutte contre le racisme et un système discriminatoire.

Le débat lancé par l'ECAAL fait encore l'objet d'un article dans *Réforme* en décembre 1978¹⁸¹⁴. L'article reproduit une lettre de Ph. Bieber, membre du Consistoire supérieur de l'ECAAL, et, comme il le dit, est « mis en cause comme « promoteur de la phrase¹⁸¹⁵ » ». Cette lettre lui permet d'exprimer le refus de l'ECAAL d'entrer dans des affaires d'ordre politique :

¹⁸¹¹ *Ibid.*

¹⁸¹² *Ibid.*

¹⁸¹³ *Ibid.*

¹⁸¹⁴ Bertrand de LUZE, « le COE et l'aide aux mouvements de libération : un témoignage impossible ? », *Réforme*, 9 décembre 1978.

¹⁸¹⁵ Il s'agit de la phrase contenant les idées de soutien politique et au caractère unilatéral.

« Notre refus est celui d'entrer nous-mêmes dans la bataille (dans la « croisade ») qui à l'heure qu'il est ne se résume plus du tout à une lutte des noirs contre les blancs, mais tourne déjà en une effroyable mêlée concurrentielle des Noirs entre eux pour la conquête des futurs pouvoirs avec comme arrière fond les Russes et les Cubains qui attendent leur moment d'arbitrer¹⁸¹⁶ ».

La question du communisme est donc centrale dans la « répulsion » de l'ECAAL vis-à-vis de l'aide apportée par le COE. Ph. Bieber évoque aussi le fait que le Programme de lutte contre le Racisme vient en aide à des programmes mis en place par des mouvements de libération et peut refuser d'apporter son aide financière à des programmes d'Eglises. C'est en cela qu'il estime que de tels choix relèvent du domaine politique¹⁸¹⁷.

La question se pose également chez les catholiques

Les membres de la commission catholique « Justice et Paix » évoquent également la question de l'aide aux mouvements de libération. Lors d'une réunion en février 1977, ils laissent apparaître quelques questionnements sur ce soutien mais refusent de dire que ce dernier reviendrait à soutenir le marxisme. Le soutien doit donc être apporté en priorité à des organisations qui ne sont pas marxistes mais qui oeuvrent aussi pour une libération. D'autre part, d'autres types d'actions, comme celles menées au sein du COE, sont possibles :

« En appuyant les mouvements de libération à partir d'organisations qui ne sont pas marxistes, on rétablit un certain équilibre. Il est en effet dommage que les gens soient contraints à ne trouver, de fait, des appuis que du côté marxiste. A ce point de vue là, le rôle du COE apparaît intéressant et invite à examiner s'il n'y a pas une action à mener [...]. Les mouvements de libération sont animés par des gens qui ont été formés au sein de l'Eglise [...] ».

Les membres de la commission, et particulièrement le Père Ménager, n'abordent cependant pas la teneur précise du programme du COE et son soutien particulier aux mouvements de libération (et à leurs programmes humanitaires). Le soutien des Eglises aux mouvements est présenté comme étant davantage légitime lorsqu'il est précisé que certains de leurs dirigeants ont été influencés par le message des Eglises.

Quel engagement pour les Eglises ?

¹⁸¹⁶ *Ibid.*

¹⁸¹⁷ Rappelant les faits, Bertrand de Luze parle du refus du PLR d'aider le programme humanitaire du pasteur Sithole et de l'évêque Murozewa qui, avant l'indépendance du pays, acceptèrent le règlement interne proposé par Ian Smith, soit une participation au gouvernement. Le COE estima que seul le Front patriotique menait une lutte pour la libération des Rhodésiens...

Ce débat entre *Réforme*, par la plume de Bertrand de Luze, et le Consistoire de l'ECAAL donne l'occasion de préciser la position de la rédaction (et plus globalement de l'Eglise réformée française) face à la mobilisation exprimée au sein du COE :

« M. Bieber nous reproche d'être des défenseurs inconditionnels du COE. Réforme a toujours pensé et continue d'affirmer que c'est non seulement le droit mais le devoir des Eglises de pratiquer une solidarité critique avec le COE en tous domaines, y compris en ce qui concerne les programmes auxquels elles ne participent pas¹⁸¹⁸ ».

Bertrand de Luze cherche à mettre l'accent sur la vraie question, s'agissant de savoir « *quelle forme doit prendre le témoignage des Eglises dans le problème de l'apartheid* ¹⁸¹⁹ ». Cette question le pousse à aborder de nouveau la fonction du « Fonds spécial », ce dernier provoquant le plus de remous au sein des Eglises :

« Le comité central du COE a estimé qu'il fallait aller au-delà et donner un signe que le COE participe à la lutte anti-apartheid. C'est pour cela qu'il a créé le Fonds spécial. Faut-il supprimer ce Fonds puisqu'il est unilatéral (il n'aide que les gens qui luttent contre l'apartheid) et politique (il entre dans le combat contre des institutions et des gouvernements) ? Si c'est cela que voulait le Consistoire supérieur, il fallait le dire clairement [...]. Si le Comité central décide de renoncer au Fonds spécial, comment devra s'exprimer le témoignage des Eglises dans la lutte contre les institutions pratiquant et propageant le racisme ?¹⁸²⁰ »

Le Fonds spécial du PLR est donc un cadre utile aux Eglises pour exprimer leur mobilisation contre l'apartheid. Mais plus que cela, par l'aide financière apportée, se pose la question précise et essentielle pour des chrétiens, du principe de l'aide aux mouvements de libération qui sont susceptibles d'utiliser la violence.

« Faut-il choisir entre les groupes et mouvements qui luttent contre l'apartheid et n'aider que les non-violents ? C'est ce qui avait été proposé au Consistoire supérieur, qui a refusé la formulation suivante : ... « demande au COE de s'interdire toute aide à tout groupe et mouvement dont l'intervention par la force armée est clairement déclarée et manifestement attestée ». C'est une optique possible, qui demande à définir ce qu'est la violence et là où elle se trouve¹⁸²¹ ».

Bertrand de Luze ne donne pas de réponse catégorique à la question posée. Les questionnements vis-à-vis de la légitimité du recours à la violence vont être récurrents chez les réformés français.

¹⁸¹⁸ *Ibid.*

¹⁸¹⁹ *Ibid.*

¹⁸²⁰ *Ibid.*

¹⁸²¹ *Ibid.*

2-3 Soutenir le PLR est-ce soutenir la lutte armée ?

L'existence du PLR pousse tout naturellement les chrétiens concernés à se questionner sur le recours à la violence et à son caractère légitime dans certaines occasions. Un document du COE évoque particulièrement cette question dans un document paraissant en 1978.

Les observateurs chrétiens français lisent le document « L'Afrique du Sud, quel prix ? »

Plusieurs journaux, catholiques et réformés, rendent compte de la parution d'un document concernant la position du COE vis-à-vis de l'apartheid, document visant à l'élaboration d'une ligne de conduite sur la question :

« le COE a envoyé le 12 janvier à ses 233 Eglises-membres, ainsi qu'à des groupes et différentes personnes, un document devant stimuler le débat sur l'Afrique du Sud ¹⁸²² ».

Le document questionne en effet les Eglises sur les différents moyens de réactions possibles face à une menace de violence. Le COE donne la piste suivante :

« Ne pas juger les victimes du racisme qui sont amenées à la violence comme seul moyen qui leur soit laissé pour réparer les torts et ouvrir ainsi la voie à un ordre nouveau plus juste ¹⁸²³ ».

Le document laisse apparaître une autre question :

« Pouvons-nous nous déclarer solidaires de ceux qui se rebellent pour une juste cause en refusant simplement de les juger ? ¹⁸²⁴ »

Il met ainsi en évidence la nécessité pour les chrétiens de ne pas ignorer la question de la violence, considérée comme un moyen possible pour des opprimés de lutter contre un état de violence institutionnalisée. Implicitement, c'est l'aide aux mouvements de libération qui est évoquée. Si le document du COE fait suite et réagit à la mort de Steve Biko et au bannissement de 18 organisations, il met en évidence l'attitude du gouvernement qui réagit avec de plus en plus de répression vis-à-vis des organisations de lutte contre le système. Le document met donc bien en évidence et condamne la violence institutionnalisée du gouvernement. Face à elle et dans un tel contexte, une contestation violente est-elle compréhensible ? Un tel questionnement est également répercuté dans un *BIP* :

¹⁸²² « La conscience chrétienne devant l'apartheid », *La Croix*, 15-16 janvier 1978, p. 7.

¹⁸²³ *Ibid.*

¹⁸²⁴ *Ibid.*

« Comment, en tant que chrétiens, pouvons-nous répondre à cette menace de violence demande le rapport. La position du COE « de ne pas juger les victimes du racisme qui sont amenées à la violence comme seul moyen qui leur soit laissé pour réparer les torts et ouvrir ainsi la voie à un ordre nouveau plus juste » est qualifiée d'insuffisante¹⁸²⁵ ».

Le concept de « rébellion juste »

Le concept de « rébellion juste » est apparu dès le début des années 70, souvent abordé de manière simultanée avec le thème des actions du PLR. *Réforme* en fait référence dès 1970 :

« Le problème est une fois de plus celui de la violence. Il est apparu au COE qu'on ne pouvait indéfiniment exiger des opprimés de répondre par la non-violence à la violence qui leur est faite. Et qu'à choisir, mieux vaut la violence de la justice en mouvement que celle de l'injustice établie. Il ne s'agit pas d'avaliser n'importe quelle violence, ni surtout des méthodes pareilles à celles du FLQ ou des Palestiniens. Il s'agit d'admettre que pour briser des chaînes injustes il faille bien recourir à la force quand il n'est pas d'autres moyens. Il semble difficile à ceux qui ont ces autres moyens de faire la leçon à ceux qui ne les ont pas [...]. Si sa propre défense armée est pour un chrétien toujours problématique, celle de son prochain est assurément la seule que l'on soit en droit d'appeler légitime¹⁸²⁶ ».

Le journaliste insiste bien sur le fait que la violence peut être considérée comme légitime lorsqu'elle répond à une autre violence, établie, institutionnalisée. Elle doit, par contre, relever d'un choix éclairé et doit intervenir lorsque tous les autres modes d'action ont été vains. Il ne s'agit pas ici de défendre le recours à la violence mais plutôt de le comprendre.

Quelques mois plus tard, Christian Piton aborde, lui-aussi dans *Réforme*, la question de l'aide aux mouvements de libération (et de leur recours à la violence) en qualifiant les actions du Programme de Lutte contre le Racisme « d'option courageuse et efficace¹⁸²⁷ ». Le journaliste aborde surtout l'angle symbolique du soutien accordé, symbole de l'engagement des Eglises vis-à-vis d'opprimés qui refusent de se soumettre à une autorité temporelle :

« Les Eglises ne bénissent pas toujours la « légalité » lorsque celle-ci va contre la loi divine, et que « l'autorité instituée par Dieu pour le bien », à laquelle le chrétien doit obéissance, c'est l'autorité « légitime » et non la force et la violence qui en usurpent les apparences¹⁸²⁸ ».

Les réformés traitent dans leurs organes de la presse de la question du recours légitime à la violence sans tabou ni détour. Ils rejoignent l'opinion exprimée par Pierre Toulat au sein de la

¹⁸²⁵ « Document : le COE relance dans les Eglises le débat sur l'Afrique du Sud », *BIP*, n°289, 18 janvier 1978.

¹⁸²⁶ « Apartheid : la voie du COE » (1970), *op.cit.*

¹⁸²⁷ Christian PITON, « Afrique du Sud : la résistance à l'apartheid » (1971), *op.cit.*, p. 7.

¹⁸²⁸ *Ibid.*

commission « Justice et Paix ». Le recours à la violence est présenté comme étant légitime face à un régime qui ne recherche par le Bien commun.

Le recours à la violence abordé lors de la conférence d'Harare (1985)

L'un des rôles du Programme de Lutte contre le Racisme a été d'établir le dialogue avec les chefs de mouvements de libération « *qui ont reçu l'éducation chrétienne*¹⁸²⁹ ». La question est ainsi abordée dans *Le christianisme au XXème siècle* en février 1975. Elle l'est de nouveau au milieu des années 80, alors qu'une vingtaine d'Eglises d'Europe, d'Amérique du Nord, d'Australie, d'Afrique du Sud et d'autres régions d'Afrique, sur l'invitation du COE, se réunissent à Harare (Zimbabwe) du 4 au 6 décembre 1985¹⁸³⁰. La conférence doit aboutir à un témoignage commun des chrétiens face à la situation actuelle en Afrique du Sud. Elle « *réaffirmera la solidarité des Eglises avec les victimes de l'apartheid racial*¹⁸³¹ ».

La presse réformée particulièrement va rendre compte des résultats de la conférence d'Harare. *Le christianisme au XXème siècle*, dans son numéro du 10 février 1986, reproduit la déclaration finale de la conférence, sans en faire l'analyse. Le document du COE renseigne donc les lecteurs du journal de l'orientation adoptée par les Eglises présentes, notamment sur la question de leur implication :

« La lutte pour la libération est une lutte enracinée dans la foi. Les chrétiens ne peuvent pas séparer la prière et l'action politique. Leur engagement dans l'action découle de leur engagement spirituel et de leur obéissance à la seigneurie de Jésus-Christ. Le ministère chrétien aujourd'hui doit être un ministère de l'engagement et de la participation à la lutte ».

Dans la déclaration, les Eglises se positionnent ainsi nettement en faveur d'un changement (un régime politique fond sur le suffrage universel, le droit inaliénable de chacun à la terre...) et réclament pour cela des changements fort concrets :

« Pour qu'un tel changement ait lieu, il faut transmettre le pouvoir au peuple. Les mesures suivantes s'imposent d'urgence : la fin de l'état d'urgence ; le retrait des troupes des cités noires ; la libération de Nelson Mandela et de tous les prisonniers politiques ; la création de conditions qui permettent aux exilés de rentrer ; la libération de tous les détenus ; la levée de l'interdiction pour tous les mouvements qui en sont frappés ; des négociations avec les véritables chefs du peuple pour que le pouvoir soit

¹⁸²⁹ « Racisme... », *Le christianisme au XXème siècle*, n°6, 6 février 1975, p. 3.

¹⁸³⁰ Sont aussi présents des représentants du COE, de la Fédération luthérienne mondiale, de l'Alliance réformée mondiale et de la Conférence des Eglises de toute l'Afrique. L'Eglise réformée française ne participa officiellement au sommet mais le pasteur Montsarrat y assista, non mandaté par son Eglise.

¹⁸³¹ « Sommet ecclésiastique sur l'Afrique du Sud à Harare », *SOEPI*, n°38, 15 novembre 1985, p. 3.

transmis au peuple. Les Eglises de ces pays ont la tâche de continuer à attirer l'attention de leurs gouvernements respectifs sur la question¹⁸³² ».

Le document fait également référence au Programme de Lutte contre le Racisme, réclamant, face à l'urgence de la situation en Afrique du Sud, un renforcement des effectifs du Programme et l'accroissement de ses ressources. En dehors de l'action entreprise, il est également nécessaire de mener un travail de réflexion :

« Nous recommandons au PLR de nommer un groupe de réflexion théologique qui examinera la question de l'engagement permanent des Eglises dans la lutte contre l'apartheid. A ce travail de réflexion, devraient prendre part des Eglises d'Afrique du Sud et d'autres régions. Le groupe se penchera également sur d'autres questions comme celles de la tyrannie, l'exercice légitime du pouvoir et les moyens de parvenir à un changement politique¹⁸³³ ».

En 1986, le *Journal des missions évangéliques* consacre un long article à l'Afrique du Sud et à la conférence. Il reproduit notamment les réflexions d'un groupe ayant travaillé sur la question du recours à la violence :

« En République sud-africaine, on ne peut plus parler de la non-violence et être suivi par les jeunes. La lutte armée n'est qu'un aspect de la lutte pour la libération : négocier, c'est le premier moyen de lutte. S'il échoue, la violence devient inévitable. Nous demandons aux Eglises, non pas de fournir des armes, mais de comprendre les raisons de ceux qui envisagent ce moyen de lutte¹⁸³⁴ ».

La presse catholique rend également compte des conclusions de la conférence. Ainsi, les *ARM* rappellent que les participants se sont déclarés unanimes concernant la condamnation de l'apartheid, dénonçant sans détour le régime politique qui l'a institué. L'article rappelle surtout la nécessité pour les Eglises de soutenir « *les mouvements sud-africains qui oeuvrent pour la libération de leur pays¹⁸³⁵* ». Le but de l'article, par son contenu et par son titre (« *Les Eglises se prononcent pour le soutien aux mouvements de libération* »), met donc l'accent sur l'implication des Eglises membres du COE mais ne commente pas cette recommandation adoptée par l'assemblée¹⁸³⁶.

¹⁸³² « Une autre Afrique du Sud », *Le christianisme au XXème siècle*, p. 9-10.

¹⁸³³ *Ibid.*

¹⁸³⁴ « Afrique du Sud : une voix qui proclame la foi qui chante l'espérance », *Journal des missions évangélique*, n°4, 1986 (couverture et dossier), p. 148.

¹⁸³⁵ « Les Eglises se prononcent pour le soutien aux mouvements de libération », *ARM*, n°30, 15 janvier 1986, p. 7.

¹⁸³⁶ Le communiqué final s'acheva sur 6 recommandations : continuer de prier pour le peuple sud-africain ; faire cesser le prolongement, la reconduction et le renouvellement des prêts bancaires au gouvernement, aux banques, aux sociétés et aux institutions para-gouvernementales sud-africaines ; appliquer des sanctions immédiates et globales ; soutenir les mouvements de libération ; approuver et soutenir les progrès intervenus au sein du mouvement syndical pour former un front uni contre l'apartheid ; réclamer l'application immédiate de la résolution 435 des Nations-Unies sur la Namibie.

Une année plus tard, *Les ARM* rendent compte d'une nouvelle réunion du COE à Lusaka (Zambie) en mai 1987. L'assemblée réaffirme sa prise de position adoptée lors d'Harare concernant le recours à la violence :

« Par ailleurs, le COE réunit à Lusaka (Zambie) a reconnu le 8 mai que l'usage de la force était un des moyens de « mettre un terme à l'oppression » c'est à dire au régime de l'apartheid et à l'occupation de la Namibie¹⁸³⁷ ».

2-4 Des positions spécifiques face au Programme de Lutte contre le Racisme

Les archives de la Fédération protestante de France conservent plusieurs lettres échangées entre différents membres du bureau de la FPF et du COE.

La première lettre date du 30 juin 1971, soit quelques mois après la création du PLR. Elle est signée par Baldwin Sjollema, alors directeur du Programme. Le destinataire en est Albert Nicolas, secrétaire de la commission d'entraide de la FPF. Ce dernier, alors que le Comité anti-apartheid a contacté le Programme pour obtenir des fonds, veut s'assurer du soutien de la FPF au Comité. La réponse, quelques jours plus tard, affirme le soutien du Conseil de la FPF aux travaux du Comité.

Cet échange conduit à plusieurs conclusions :

- Le Comité anti-apartheid et le FPF ont une visée commune concernant l'action à mener en Afrique du Sud.
- Le souci du COE de venir en aide financièrement à des organismes qui travaillent en lien avec les Eglises.

Une autre série de lettres apporte davantage de renseignements sur les positionnements de certaines Eglises membres de la FPF. En effet, le 19 octobre 1970, le pasteur Nicolas adresse une lettre aux membres de la Commission d'Entraide de la Fédération Protestante de France. L'objet de la lettre est le suivant :

« Je souhaite avoir la réaction des membres de la Commission d'Entraide à cause d'un débat auquel je suis mêlé personnellement comme Vice-président du Comité de la Division d'Entraide du COE, mais ceci sur une question qui déborde largement cette responsabilité ».

La lettre vient en réaction aux « remous provoqués par la décision du Comité exécutif du COE, réuni en Allemagne en septembre 1970, et qui a décidé d'affecter 200 000\$ à différents

¹⁸³⁷ « En bref », *ARM*, n°46, 15 juin 1987, p. 6.

organismes engagés dans la lutte contre le racisme, à la suite de la décision générale du Comité central du COE de Canterbury en août 1969 ». Le pasteur Nicolas demande ainsi aux Eglises membres de se pencher sur une question essentielle :

« Le Conseil œcuménique peut-il soutenir financièrement des mouvements ou des organisations, chrétiennes ou non, dont le but est de lutter contre l'oppression raciale, par tous les moyens ? Ou bien le Conseil œcuménique ne doit-il soutenir que des mouvements excluant l'usage des armes ? ».

Le but est de réfléchir aux moyens d'actions possibles et à la façon dont le sujet peut être traité au sein des Eglises françaises, le pasteur Nicolas se proposant ensuite de transmettre le fruit de la réflexion au directeur de la Division d'Entraide du Conseil œcuménique.

Plusieurs des Eglises membres répondent à la lettre du pasteur Nicolas. Il me semble intéressant de faire un tableau succinct de quelques-unes des Eglises membres. Ainsi, le 22 octobre 1970, le président de l'Eglise évangélique luthérienne de France répond à la question de la façon suivante :

« Je pense, en tout état de cause, qu'il est impensable que des fonds réunis par les Eglises chrétiennes puissent être utilisés de quelque manière que ce soit pour soutenir des actions fondées sur la violence. Je suis bien persuadé de la grande difficulté qu'il y a à distinguer entre les entreprises et les mouvements qui se préoccupent de la lutte contre le racisme quant aux méthodes qu'ils utilisent mais il m'apparaît que cette règle devrait être le fondement même de toute distinction ».

Les diaconesses de Strasbourg réagissent également sans véritablement répondre à la question : s'il est impensable que l'argent provenant des Eglises puisse servir à l'achat d'armes, il faut se demander si les mouvements utilisant la violence ont d'autres choix...

Le pasteur Crapoulet, directeur de la Mission populaire évangélique de France, réagit par contre sans demi-mesure à la circulaire :

« A l'unanimité de ses 22 membres notre Comité a approuvé l'initiative du Conseil œcuménique en faveur des mouvements antiracistes [...]. Chaque fois que dans l'Eglise on entre activement dans les combats pour la paix, la justice et la liberté, il y a toujours des risques à courir, en particulier le risque de se compromettre avec des organismes dont on ne peut prétendre assurer le contrôle. Nous voyons les Eglises et les chrétiens se salir tellement les mains en acceptant l'inacceptable : racisme, justice sociale, guerres impériales, régimes d'oppression... qu'il ne faut pas trop faire la fine bouche lorsqu'elles se compromettent dans l'autre sens, ce qui est plus rare ».

Dans la même lignée, la Cimade défend un engagement clair dans sa réponse datée du 22 octobre 1970 :

« J'estime que nous participons tous à un monde de violence et que vouloir échapper à ce monde de violence en y introduisant les distinctions subtiles que trop souvent les Eglises ont faites, n'est en définitive qu'une hypocrisie ou un alibi pour refuser un engagement clair. En effet, je ne vois pas de différence fondamentale entre fournir des armes à des combattants dans le cadre d'une lutte de libération au Vietnam ou en Afrique, ou fournir du matériel médical et sanitaire pour soigner des combattants blessés et donc les remettre en état de reprendre les armes... ».

La distinction entre aide aux mouvements de libération et aide aux organisations à but humanitaire n'est ainsi pas faite au sein de la Cimade, cette dernière estimant que les deux se confondent... Cette position n'est pas étonnante lorsque l'on sait que la Cimade, en son propre nom, est venue en aide de manière régulière aux programmes de la SWAPO notamment¹⁸³⁸.

L'Eglise réformée plus particulièrement, a apporté son soutien au Programme de Lutte contre le Racisme. La presse réformée s'est globalement faite l'écho de ce soutien. Il est également exprimé dans une lettre datée du 5 juillet 1973 adressée à Baldwin Sjollema du PLR. Tout en précisant que la FPF est une Fédération d'Eglises, Jean Courvoisier exprime l'adhésion spécifique de l'Eglise réformée au Programme de la manière suivante :

« Nous savons que vous souhaiteriez une approbation sous forme plus officielle de votre programme venant de la Fédération Protestante de France. Je me permets de vous rappeler que la FPF groupe des Eglises qui ne sont pas toutes membres du COE. C'est à chacune des quatre Eglises membres qu'il faudrait donc vous adresser pour cette approbation officielle. Vous avez déjà cette approbation de la part de l'ERF. Il ne vous serait sans doute pas difficile de l'obtenir d'autres Eglises également ».

Jean Courvoisier ne fait aucune distinction, dans sa lettre, aux dons accordés aux mouvements de libération, ou ceux plus spécifiques accordés aux programmes humanitaires. Même si, comme nous avons pu le voir dans la presse, la distinction fut souvent faite dans la presse réformée, une nouvelle affirmation d'une frontière floue existant entre aide aux mouvements de libération et aide humanitaire est établie dans *Réforme* en juin 1986 :

*« L'ERF par exemple a contribué au fonds spécial de lutte contre le racisme (dons affectés) du COE. Le COE accorde également une aide à l'ANC, organisation anti-apartheid interdite. Ces aides sont attribuées selon des règles très strictes et ne « **peuvent servir que des causes humanitaires** ». Mais ne nous leurrions pas, ces soutiens ont « évidemment des conséquences politiques, puisque le but de ces mouvements est bien la libération politique¹⁸³⁹ ».*

¹⁸³⁸ Voir chapitre V, 2.

¹⁸³⁹ Ariane BONZON, « Les protestants français et l'apartheid : une épine dans le pied ? », *Réforme*, 21 juin 1986, p. 3.

Les dirigeants réformés français, dans leur ensemble, n'ont donc pas vu d'un œil particulièrement critique les activités du COE effectuées dans le cadre du PLR. Ils ont ainsi été conscients que la mobilisation exprimée, même si elle ne devait servir que des causes humanitaires, était aussi d'ordre politique puisqu'elle impliquait une position claire vis-à-vis des actions et de l'idéologie exprimés au sein de mouvements oeuvrant pour la libération. En effet, s'il a toujours été précisé que les fonds recueillis ne devaient pas servir à financer des achats d'armes, mais des projets de type éducatif et humanitaire, il était évident que l'aspect moral d'un tel soutien débordait sa portée matérielle. Il n'était ainsi pas évident que tous les réformés comprennent que lorsque le Fonds venait en aide à l'ANC, se n'était pas pour financer la lutte armée mais bien ses projets humanitaires et son travail d'information en direction de l'opinion internationale. L'existence d'un tel programme et les questionnements concernant la destination des fonds recueillis poussa les réformés à se questionner sur l'aide à apporter à l'Afrique du Sud et plus globalement, sur le regard à poser sur la légitimité du recours à la violence. Les débats portèrent ainsi sur les relations que l'Eglise réformée entretient avec le COE et son Programme de Lutte contre le Racisme. D'autres questionnements sur ces relations vont faire surface à une autre occasion, alors qu'il s'agit de commémorer le 10^{ème} anniversaire des émeutes de Soweto, en juin 1986.

3 L'exacerbation des tensions à l'occasion de la commémoration des émeutes de Soweto (16 juin 1986)

3-1 L'appel du SACC, la préparation de la journée française par la FPF

A l'occasion du 10^{ème} anniversaire des émeutes de Soweto, le Conseil sud-africain des Eglises (SACC), par la voix de son secrétaire général Beyers Naudé, adresse un appel aux Eglises du monde pour une journée de prière et de jeûne.

Photo 10 : Affiche française de la journée mondiale de prière et de jeûne pour l'Afrique du Sud (16 juin 1986)



Source : *La Croix*, 14 juin 1986.

Le christianisme au XXème siècle reproduit une partie de cet appel :

« Au nom des millions d'opprimés de notre pays, nous, le Conseil des Eglises d'Afrique du Sud, appelons tous les chrétiens et tous les fidèles d'autres religions, qui considèrent la politique d'apartheid comme nuisible, inhumaine et destructrice pour l'humanité tout entière et la condamnent, à se joindre à nous et à se rassembler, peuple de Dieu, jeunes et moins jeunes, dans les églises, dans les cathédrales et dans les lieux de prière, dans la rue et sur les places, la maison, au bureau et à l'usine, pour prier Dieu avec ferveur et lui demander la destruction de ce régime odieux et l'avènement d'une société juste, multiraciale et démocratique, fondée sur la participation¹⁸⁴⁰ ».

Plus qu'un appel adressé aux Eglises du monde pour une unité dans la prière et la solidarité, Beyers Naudé demande que soient mentionnés dans les prières « *les dirigeants de l'oppression et de l'exploitation et tous ceux qui, pendant toutes ces années, en ont récolté les*

¹⁸⁴⁰ Philippe LIARD, « 16 juin : journée de prière et de jeûne pour l'Afrique du Sud », *Le christianisme au XXème siècle*, 9 juin 1986, p. 6.

fruits » mais aussi et surtout l'apparition d'une Eglise « véritablement servante, le corps du Christ au service du peuple de Dieu¹⁸⁴¹ ».

Le 4 mars 1986, Anne-Marie Goguel, membre du groupe « Afrique du Sud » de la CSEI adresse une lettre au pasteur Michel Wagner, lui même président de la Commission sociale économique internationale. Elle lui informe de la nécessité de préparer avec méthode la journée de commémoration des émeutes de Soweto :

« Il nous semble qu'un premier objectif à court terme est de préparer les paroisses de la Fédération à la journée de jeûne, de prière, de don du 15 juin prochain. Pour cela il nous semble que vous (Commission économique et sociale) devriez adresser une lettre à toutes les paroisses en leur expliquant le pourquoi et le comment de la chose, et en allant au devant d'objections prévisibles, en montrant combien le « là-bas » dans le monde (lieux de conflits et de souffrances entre groupes différents qui ont à apprendre à vivre ensemble) et l'ici (notre société, notre vie de tous les jours) sont liés, et qu'il ne s'agit pas de nous ériger en censeurs moralisants de nos frères, mais au contraire de partager et leurs souffrances, et leurs espoirs et de nous placer en position de « receveurs » de toutes les richesses spirituelles que nous pouvons recevoir des chrétiens sud-africains [...]. Une journée comme celle du 15 juin doit être convenablement préparée pour pouvoir en tirer tout le bénéfice intellectuel et spirituel qu'elle pourrait apporter¹⁸⁴² ».

En avril 1986, le bureau de la FPF élabore un court texte, texte informant les protestants français de l'appel du SACC et qui doit être lu en chaire dans les temples du pays :

« Les Eglises d'Afrique du Sud, membres ou associées du Conseil sud-africain des Eglises, nous demandent le secours de notre prière, de notre réflexion, de notre solidarité pratique pour les aider à tout faire pour que leur pays puisse sortir de l'impasse et « empêcher l'Afrique du Sud de se précipiter elle-même dans une totale destruction » (Beyers Naudé). En réponse à cet appel transmis par le COE, la Fédération Luthérienne Mondiale et l'Alliance Réformée Mondiale, ce dimanche 15 juin est, dans le monde entier, un jour d'intercession pour toutes les victimes, tous les acteurs du drame sud-africain et pour l'avènement dans cette terre déchirée d'une société juste et fraternelle. C'est aussi un jour de jeûne et d'offrande pour marquer notre solidarité avec ceux qui souffrent et qui luttent ; un jour de réflexion et de décision pour mettre notre vie plus courageusement au service de l'Évangile¹⁸⁴³ ».

Un autre texte émanant de la FPF et adressé aux Eglises membres rappelle en six points les objectifs d'une telle journée : il s'agit notamment de se préoccuper de l'instauration d'un

¹⁸⁴¹ Texte du SACC transmis « pour information » aux présidents d'Eglises et Unions d'Eglises de la FPF, daté du 5 mai 1986.

¹⁸⁴² Lettre d'Anne-Marie Goguel au pasteur Michel Wagner, 4 mars 1986.

¹⁸⁴³ Appel à lire en chaire concernant la journée mondiale de prière pour l'Afrique du Sud, élaboré par le bureau de la FPF réuni le 25 avril 1986.

ordre social plus juste. Au delà d'une attitude solidaire, le texte demande aux chrétiens français de prendre en compte la question du racisme de manière plus globale :

« Craignons enfin que notre engagement pour une société non raciste et démocratique en Afrique du Sud ne porte témoignage contre nous et ne nous place dans la situation du pharisien qui juge son frère sans s'examiner lui-même. Aussi devons-nous réfléchir sur notre propre façon de vivre avec ceux qui nous entourent et dont si souvent les différences qui nous séparent d'eux nous blessent et nous inquiètent¹⁸⁴⁴ ».

Si le texte n'est pas signé, il est permis de croire que c'est Anne-Marie Goguel qui en est une des rédactrices, puisqu'elle évoque ici, comme elle l'a souvent fait dans la presse réformée, le danger du pharisaïsme.

Le texte se clôt par un appel aux dons, ces derniers devant être versés à la Cimade ou au DEFAP.

Le 4 juin 1986, un bulletin œcuménique d'information informe du projet de commémoration des émeutes de Soweto, projet initié par le Conseil sud-africain des Eglises (SACC) et relayé par le Conseil œcuménique des Eglises (COE). Il est ainsi révélé dans le bulletin que *« le Conseil œcuménique des Eglises, le Président de la Conférence des Evêques de France, la Fédération Protestante de France ont lancé des appels à la prière et à la solidarité¹⁸⁴⁵ »*. A cette occasion, les chrétiens français mobilisés re-affirment leur union sur *« la conviction que toute discrimination raciale est contraire à l'Évangile. Chez nous comme ailleurs, le racisme va directement à l'encontre de l'enseignement du Christ et de la dignité donnée par Dieu à tout être humain¹⁸⁴⁶ »*.

Le bulletin présente ensuite les lignes directes qui ont été dressées pour une action lors de cette commémoration, invitant les organisations et membres des mouvements chrétiens à agir *« selon leur vocation propre »* :

- « - à faire connaître le plus largement possible les conséquences de l'apartheid et les prises de position de nos Eglises à ce sujet ;*
- à faire tout ce qui est en leur pouvoir pour l'élimination totale de l'apartheid, cause fondamentale des violations des droits de l'homme ;*
- à soutenir, dans ce but, les efforts de tous ceux qui mettent en œuvre une lutte non-violente ;*
- s'adresser au gouvernement français pour qu'il examine les pressions économiques appropriées que notre pays pourrait prendre pour hâter l'abolition de l'apartheid ;*

¹⁸⁴⁴ Texte de la FPF à l'occasion de la journée mondiale de prière pour l'Afrique du Sud (15 juin 1986), 10^{ème} anniversaire des émeutes de Soweto.

¹⁸⁴⁵ « Un appel œcuménique à la prière pour l'Afrique du Sud », BSS, n°548.

¹⁸⁴⁶ *Ibid.*

- à faire pression pour que les conditions d'une vraie négociation entre les parties concernées soient réunies (notamment le retour d'exil et la libération de prison des leaders noirs).

Et en conséquence :

- à prendre part aux manifestations marquant le 10^{ème} anniversaire des événements de Soweto ;

- à susciter, là où elles n'ont pas déjà eu lieu, des rencontres d'information et de prière, des jeûnes de solidarité ;

- à envoyer des messages de soutien au Conseil sud-africain des Eglises [...]¹⁸⁴⁷.

Dans la lettre du 5 mai que Jacques Maury envoie aux présidents d'Eglises et Unions d'Eglises de la FPF, il précise sa volonté que l'initiative de cette journée soit de dimension œcuménique :

« J'ajoute enfin que, naturellement, il n'y aurait aucun inconvénient, bien au contraire, à ce que la participation à cette journée de prière et de jeûne soit organisée œcuméniquement, c'est à dire avec des paroisses catholiques, partout où cela s'avérerait possible ».

Quelques jours plus tard, le BSS daté du 28 mai 1986, est signé par les différents groupes chrétiens dont la mobilisation a été retracée tout au long de cette thèse : le CCFD, la Cimade, la CSEI, la commission « Justice et Paix » et le DEFAP. Se sont joints également à cette initiative œcuménique la Mission de France, Pax Christi (section française) et l'ACAT (Action des chrétiens pour l'abolition de la torture).

Si cet appel entraîne une mobilisation « tranquille » du côté catholique, il n'en est pas de même chez les réformés chez qui l'idée d'une commémoration des émeutes de Soweto s'accompagne de questionnements multiples sur la nature de cette participation.

L'appel de Beyers Naudé, en partie reproduit dans un article du *Christianisme au XXème siècle*¹⁸⁴⁸, donne naissance, dans le même article, à une réflexion concernant cette initiative du SACC, perçue comme étant un message d'ordre politique autant que spirituel. En effet, cet appel intervient alors que la violence en Afrique du Sud s'aggrave et qu'à cause de leur engagement, les Eglises chrétiennes sud-africaines mobilisées contre l'apartheid se sont vues soupçonner de communisme. Prédissant qu'un tel soupçon peut naître également chez des chrétiens « spectateurs », Philippe Liard tient à préciser que les chrétiens français ont le choix de répondre ou pas à l'appel de Beyers Naudé. Il est cependant clair que Philippe Liard se positionne en faveur d'une adhésion des réformés français à cet appel :

« [...] le risque généreux vaut mieux que le silence, même désapprobateur. A chacun de décider s'il a, ou non, à s'associer à ce jour de jeûne et de prière. L'on ne prie pas pour ou contre des idéologies ou

¹⁸⁴⁷ *Ibid.*

¹⁸⁴⁸ « 16 juin : journée de prière et de jeûne pour l'Afrique du Sud » (1986), *op.cit.*

des systèmes. Mais pour des hommes, tous les hommes dressés face à face. [...] C'est avec humilité que, de notre vie paisible en France, nous pouvons porter devant Dieu ce souci de pardon et de réconciliation entre nos frères de toutes races vivant dans la tourmente en Afrique du Sud, justes et pécheurs, martyrs et bourreaux, saints et blasphémateurs¹⁸⁴⁹ ».

L'adhésion des chrétiens au message du SACC est présentée comme étant une adhésion d'ordre spirituel, oeuvrant pour la réconciliation et la paix. Philippe Liard cherche ainsi à susciter une réelle prise de conscience, condamnant un silence qui serait synonyme de consentement face à une politique qui dresse les hommes les uns contre les autres.

Le 18 juin 1986, un *BIP* est consacré à l'Afrique du Sud. Le pasteur Montserrat, président du Conseil national de l'Eglise réformée de France et vice-président de la FPF, répond à un certains nombres de questions qui circulent alors au sein du protestantisme français. L'une d'elles porte sur la commémoration des émeutes de Soweto :

« La fédération protestante de France est-elle dans son rôle en répondant à l'appel du Conseil sud-africain des Eglises ?

Nous nous faisons l'écho de la conviction du Conseil [des Eglises d'Afrique du Sud] que la pression de la communauté internationale est le seul moyen d'obtenir du gouvernement sud-africain qu'il prenne des mesures qui évitent un bain de sang. Le Conseil confond-il le salut en Jésus-Christ et une solution politique pour l'Afrique du Sud ? Bien sûr que non ! Mais il est convaincu, avec nous, que l'Evangile concerne le présent des hommes et pas seulement l'éternité et il cherche comment favoriser une issue favorable pour tous. On peut contester son analyse politique. La FPF a estimé pour sa part qu'elle devait la faire connaître comme celle d'hommes et de femmes engagés au service de l'Evangile ».

3-2 La liturgie proposée par le Conseil œcuménique des Eglises, celle retenue par la FPF

A l'occasion de la commémoration, le COE proposa une liturgie aux Eglises de France. S'il n'est pas question ici de détailler avec précision cette liturgie, il me semble intéressant d'en souligner quelques traits. La liturgie débute ainsi par une prière d'ouverture :

« En cette occasion solennelle, nous venons t'offrir notre culte et nos prières pour la fin d'un régime injuste ».

L'acte de confession met ensuite l'accent sur les souffrances à l'échelle mondiale *« depuis les croisades et les holocaustes du passé jusqu'à l'agonie des habitants des cités en Afrique du Sud »* puis sur la nécessité d'un Dieu proche des opprimés :

¹⁸⁴⁹ *Ibid.*

« Car tu n'es pas un Dieu ami des oppresseurs. Tu ne soutiens pas leurs voies détournées, et leur propagande ne te touche pas. Tu méprises leur arrogance, tu ne peux supporter la vue de ces orgueilleux et leur oppression systématique te remplit d'horreur [...]. Ils parlent de paix tout en augmentant leur production d'armes. Ils font publiquement courir des bruits de négociation et de réforme tout en ourdissant une oppression toujours plus violente... Condamne et punis-les, ô Dieu, que leurs propres complots soient la cause de leur ruine. Chasse-les de notre vue à cause de leurs nombreux péchés et de leur révolte contre toi ».

La liturgie se termine par la « prière pour la fin d'un régime injuste » et avec ces paroles de l'officiant :

« Nous sommes aussi plein de colère devant l'incessante répression des noirs en Afrique du Sud, l'intransigeance de ceux qui prétendent les gouverner, l'apathie de ceux qui continuent à vivre dans le confort, l'abus systématique et incessant de pouvoir, et le déni de justice et de liberté [...]. Mets fin au régime injuste et fais qu'à sa place règne la justice ».

En France, c'est le groupe « Afrique du Sud » de la FPF qui sélectionne les textes qui seront lus lors de la journée mondiale de prière pour l'Afrique du Sud. Ces derniers sont nettement moins évocateurs de la réalité du système et de ses effets. Dans la prière d'intercession, c'est le Dieu d'espoir qui est interpellé, un appel pour la défaite de l'injustice et la guérison des plaies. La prière laisse ensuite place à la confession de Foi de l'Eglise presbytérienne d'Afrique du Sud datée de 1973 qui affirme sa croyance en un Dieu réconciliateur, « *brisant toutes les barrières qui séparent les hommes, barrières de religion, de race, de culture ou de classe, pour créer une seule humanité unie* ».

Ensuite, une courte prière du pasteur Zephania Kameeta évoque un Dieu silencieux :

« Pourquoi ne réponds-tu pas à nos cris ? Combien de temps resteras-tu dans l'inaction, contemplant silencieusement notre agonie et nos larmes. Le joug est devenu insupportable. Nous le porterons plus. Pourquoi permets-tu à l'iniquité et au mensonge de nous régir Toi qui nous a rachetés au prix de ta vie ? ».

Le groupe « Afrique du Sud » choisit enfin de laisser une place au texte « je fais le rêve... » de Martin Luther King, paroles nées dans un autre contexte de ségrégation et paroles d'espoir pour une société plus juste dans laquelle les Noirs auront leur place. Globalement, les textes qui sont choisis par les protestants français sont des textes repris de personnalités ou d'Eglises sud-africaines. Ces choix peuvent être expliqués de deux façons : la volonté de présenter les paroles et confessions de chrétiens sud-africains directement confrontés à l'apartheid et celle d'éviter des réactions trop virulentes face à des prières et à des textes élaborés par des

Français et qui pourraient être jugés comme trop « politiques » ou en tous cas émanant d'observateurs qui ne vivent pas directement les réalités d'un système discriminatoire.

La liturgie proposée par le COE, qui dénonce sans détour la politique du gouvernement de Pretoria, n'a donc pas trouvé sa place en France où l'on préféra donner la parole à des chrétiens qui certes, se positionnent contre l'apartheid mais qui se positionnent au cœur d'un débat théologique, notamment celui du silence de Dieu.

3-3 Après la commémoration...

Il m'a été difficile de savoir quel fut l'effet de la journée de commémoration chez les fidèles réformés. En effet, comment savoir si ces derniers furent sensibles à la cause sud-africaine, particulièrement en cette journée du 15 juin 1986 ? Cependant, une lettre d'Anne-Marie Goguel donne une indication de l'adhésion des fidèles. En effet, dans cette lettre du 9 septembre adressée au pasteur Michel Wagner, Anne-Marie Goguel informe des fonds recueillis par le DEFAP et la Cimade en direction des Eglises d'Afrique du Sud (par l'intermédiaire du SACC) dans leur effort pour venir en aide aux familles des emprisonnés : 19 440 Frs par le DEFAP et « *nettement plus pour la Cimade*¹⁸⁵⁰ » (le montant n'est alors pas connu d'Anne-Marie Goguel). La lettre nous donne plus d'informations sur l'adhésion des pasteurs à la journée de commémoration. La présentation de la situation est plutôt claire et sans nuances :

« Des paroisses ont organisé des réunions d'informations ; d'autres des débats ; à Lyon (peut-être ailleurs ?) il y a eu un culte œcuménique ; mais il y a aussi des cas où des pasteurs se disant « de gauche » avec des paroissiens « de droite » ont mis au panier tout l'envoi en pensant que « cela ne passerait jamais »¹⁸⁵¹.

La commémoration passée, Anne-Marie Goguel estime nécessaire d'informer les paroissiens du montant recueilli pour l'occasion et surtout de ce qu'est le « comité de soutien aux familles des détenus ». Un effort d'information doit également être fait sur un autre point :

« Informer sur la situation présente en Afrique du Sud en mettant l'accent sur les 300 prêtres et pasteurs emprisonnés, et en montrant bien la dimension « Eglise » de tout ce qui se produit là-bas, y compris le problème des divisions et de ce qui rassemble malgré tout ; et montrer que l'Afrique du Sud n'est pas seulement « une charge » à ajouter à mille autres « soucis » mais un lieu de témoignage

¹⁸⁵⁰ Lettre d'Anne-Marie Goguel au pasteur Wagner, 9 septembre 1986.

¹⁸⁵¹ *Ibid.*

prophétique dont nous avons de grands bénéfiques spirituels à recueillir dans nos présents désarrois¹⁸⁵² ».

La journée de commémoration et ses suites doivent donc donner l'occasion aux pasteurs et membres actifs du protestantisme de prendre conscience de l'ampleur de la question sud-africaine, cette dernière devant susciter un vrai questionnement sur le rôle que les Eglises doivent jouer dans la société.

En conclusion de la lettre destinée au pasteur Wagner, Anne-Marie Goguel laisse apparaître sa déception face à une mobilisation des réformés français qu'elle juge insuffisante. A partir de cette constatation, Anne-Marie Goguel comprend qu'une mobilisation plus « axée » en faveur du boycott de Total serait plus que délicate. Elle exprime sa pensée d'une manière directe et percutante :

« Autre problème : la campagne de boycott de l'essence Total qui va être lancée dans quelques mois par le mouvement anti-apartheid en raison de la présence de Total en Afrique du Sud et de la fourniture d'essence à l'armée et à la police. Il nous semble – à notre grand regret qu'on ne peut demander à la Fédération protestante de s'engager comme telle à soutenir ce boycott étant donné la difficulté qu'il y a eu à mobiliser réellement les membres des paroisses pour quelque chose d'aussi peu « politique » qu'un jeûne, une prière, une action de solidarité financière ; mais peut-être est-ce un manque d'audace ? Qu'en pensez-vous ? En tous cas, la question devrait être mûrement réfléchie, et le travail d'information activement poursuivi avant de lancer des mots d'ordre qui risqueraient tragiquement de rester en l'air. Voilà ; nous sommes des tièdes, mais heureusement, même pour les tièdes, l'invitation au réveil et à l'accueil de l'Etranger qui frappe à la porte subsiste !¹⁸⁵³ ».

La campagne de boycott contre Total fut en effet difficile à mener au sein de la Fédération protestante. Anne-Marie Goguel, partisane d'une implication de l'Eglise réformée (au moins) dans une sphère plus large que celle strictement religieuse se rend ainsi compte, lors de cette journée de commémoration, que les réformés, peu réceptifs au message exprimé ce jour là, ne sont sans doute pas prêts à adhérer à un boycott qui les poussera à se positionner politiquement et économiquement.

La commémoration des émeutes de Soweto révéla ainsi divergences et questionnements concernant la mobilisation à exprimer à cette occasion. L'année 86 marqua en quelque sorte un « pic » concernant l'expression de tendances divergentes au sein de la Fédération, ces divergences touchant principalement à différentes conceptions concernant l'engagement de la FPF dans la société et dans le monde. Par l'intermédiaire d'une personnalité réformée

¹⁸⁵² *Ibid.*

¹⁸⁵³ *Ibid.*

majeure, une contestation apparut et s'exprima notamment au sein de l'ACFA (Amis français des communautés sud-africaines) en 1980.

4 Une voix réformée au sein de l'ACFA (Amis français des communautés sud-africaines)

4-1 Le dossier de l'ACFA de novembre 1980 et son titre évocateur : « l'Eglise piégée »

L'ACFA (Amis français des communautés sud-africaines) est une association créée en 1977. A son lancement, elle reçoit, selon Jacques Marchand, une aide financière venant de Pretoria estimée à 120 000 francs¹⁸⁵⁴. Placée sous la présidence d'Antoine Pinay, « *le comité de gestion comprend des vétérans du lobby sud-africain comme Léon Delbecque, Philippe Malaud et Jacques Soustelle*¹⁸⁵⁵ ». En 1979, l'ACFA compte 300 adhérents. Il n'est pas question ici de retracer un historique de l'ACFA mais uniquement de poser un regard sur la ligne de conduite de cette association à une période donnée.

J'ai en effet pu retrouver dans les archives du DEFAP un dossier important émanant de l'ACFA et daté du mois de novembre 1980. Portant le titre « *l'Eglise protestante face à l'Afrique du Sud, l'Eglise piégée*¹⁸⁵⁶ », le document livre un positionnement radical sur l'engagement des réformés français vis-à-vis de l'Afrique du Sud. Ce document prend donc légitimement sa place ici, d'autant plus que Frédéric O. Albrecht, fils de Berthie Albrecht et président des Amis français des communautés sud-africaines, a pris une part importante dans sa rédaction. Dans le liminaire, il précise l'intention d'un tel document :

*« Les nombreux articles parus sur l'apartheid dans notre presse religieuse attestent de la relativité des informations dont disposent nos hommes d'Eglise [...]. Il me semble indispensable de rappeler la manière dont le Conseil œcuménique des Eglises (COE) a engagé sa lutte contre le racisme et comment il la continue en demandant à nos Eglises d'y participer de façon de plus en plus active*¹⁸⁵⁷ ».

Sans parler directement de « propagande », Frédéric Albrecht cherche à faire réfléchir à l'orientation politique de ces informations. Sous-entendu, il semble évident que le pasteur

¹⁸⁵⁴ Jacques MARCHAND, *La propagande de l'apartheid*, Paris, Karthala, 1985, p. 150-151.

¹⁸⁵⁵ *Ibid.*

¹⁸⁵⁶ « L'Eglise protestante face à l'Afrique du Sud », *ACFA information*, Volume II, fascicule 3, novembre 1980, 22p.

¹⁸⁵⁷ *Ibid.*, p. 1.

dénonce une information trop pro-apartheid. D'autre part, il tient à informer du programme du COE.

Le fascicule propose ensuite un article du mensuel *Le protestant de l'Ouest* paru en décembre 1979 ainsi que plusieurs réactions de lecteurs à cet article. Son étude est fort éclairante concernant les différents courants traversant le protestantisme et le message que tient à transmettre l'ACFA par une telle entreprise.

Quel est le contenu de l'article paru dans le journal « progressiste » *Le protestant de l'Ouest* ? Il rend compte des réalités du système d'apartheid (exploitation de la majorité de la population par une minorité blanche, ségrégation au quotidien) et surtout de la nécessité, pour les chrétiens français, de se sentir concernés (« *pouvons-nous rester en paix tant qu'un seul homme est bafoué dans sa dignité ?*¹⁸⁵⁸ »). L'article rend compte de la mobilisation qui s'est incarnée au sein de plusieurs groupes chrétiens (CSEI, CCFD, « Justice et Paix »...), des mouvements anti-apartheid et des campagnes de boycott... L'article demande très clairement la participation des chrétiens à cette mobilisation qui s'exprime dans les domaines politiques et économiques.

Deux réactions à l'article parues dans le courrier des lecteurs sont également reproduites dans le fascicule. La première réaction, plutôt claire est la suivante :

« [...] En page 17, un article purement politique, sous des dehors chrétiens, s'en prend violemment à l'Afrique du Sud, appelle au boycott des banques françaises commerçant avec ce pays, propose lettres et affiches pour dénoncer ce régime [...]. Je ne me savais pas abonné à « Libération » ou autre « Nouvel observateur »... d'une seule face des choses. Un article honnête aurait signalé, entre autres choses, que le plus haut niveau de vie de toutes les populations noires d'Afrique est celui des Noirs d'Afrique du Sud, que des milliers de Noirs d'autres pays essaient d'y entrer pour y trouver des conditions de vie qui n'existent pas chez eux. L'enfer de l'Apartheid semble les attirer. Dans notre culture, dans notre éducation, l'Apartheid peut choquer. Comme peuvent choquer les castes en Inde, la domination des membres du parti en URSS, ou ici ou là le mépris des plus hautes castes pour les plus basses, à couleur de peau identique. Mais ces phénomènes ont des explications historico-économiques et c'est une superbe arrogance que présumer notre idéal démocratique, égalitaire et chrétien, d'emblée adaptable partout et pour tous, sans analyse honnête de la situation, de ses origines et de ses raisons. Vous voulez faire naître chez les lecteurs le phénomène bien connu de l'indignation vertueuse : les blancs d'Afrique du Sud sont ignobles et condamnables ; nous, lecteurs, ne sommes pas comme cela¹⁸⁵⁹ ».

¹⁸⁵⁸ « Racisme : une nouvelle action contre l'apartheid », *Le protestant de l'Ouest*, n°41, décembre 1979.

¹⁸⁵⁹ *Ibid.*

La deuxième réaction de lecteur est la suivante :

« Je reviens d'Afrique du Sud et l'article sur l'Apartheid n'est certainement pas fait dans un but d'entente religieuse, contrairement à ce qui devrait exister, mais de contribuer à entretenir une ambiance néfaste à ce problème plus que délicat. Dans le monde entier il y a du racisme, mais on n'en parle pas. Je voyage beaucoup et j'ai pu constater que souvent nous nous mêlons de sujets qui ne sont pas de notre compétence ! Restons sur un plan religieux¹⁸⁶⁰ ».

Plusieurs enseignements peuvent être tirés de la lecture de ces deux réactions : le premier lecteur s'indigne du jugement extérieur et peu nuancé porté par la France sur le régime d'apartheid. Ce dernier doit être considéré comme une manifestation propre à une culture et qui ne doit pas donner lieu à des interprétations (ou à des mobilisations) émanant de sociétés étrangères. De plus, il est considéré que l'apartheid ne doit pas être « si mauvais » puisque l'Afrique du Sud conserve un niveau économique élevé en Afrique... Le lecteur dénonce aussi (et surtout) la teinte politique de l'article. La deuxième lectrice exprime le même sentiment. Il est sous-entendu que c'est ainsi la prise de position du journal en faveur d'une mobilisation des chrétiens français qui n'est pas tolérée : il n'appartient pas aux chrétiens de se positionner sur des questions complexes, extérieures à la France et de nature politique... Deux conceptions s'opposent ainsi : celle d'un journal positionné « à gauche » du protestantisme défendant une participation active des chrétiens dans la société et celle d'un groupe plus conservateur considérant que la Foi doit se « cantonner » aux murs du temple.

Dans l'introduction du fascicule, Frédéric Albrecht revient sur l'article et ses réactions, en élargissant son propos à l'ensemble de l'information délivrée en France par les journalistes :

« Nos adhérents ont tous été choqués à un moment donné ou autre par des articles contre l'Afrique du Sud. Mais lorsque c'est la voix de l'Eglise qui invite ses fidèles à engager une action contre les populations blanches d'Afrique australe on ne peut que se révolter. Certes, ce n'est pas la première fois que mon attention est attirée par l'attitude extrémiste de l'Eglise à laquelle j'appartiens ; Mais l'article en question dépasse les bornes... Alerté par les membres de mon association qui, eux aussi, sont perturbés de voir notre Eglise s'ériger en tribunal, j'ai voulu savoir pourquoi une telle attitude de haine et de condamnation va à l'encontre de ce que nous lisons dans la Bible. D'où ma lettre circulaire adressée le 17 juin dernier aux 1300 pasteurs de France et reproduite ci-contre [...]. Vous observerez que certains pasteurs sont tombés dans le christo-marxisme et tiennent des propos absolument inconcevables [...]. Vous noterez également combien la majorité de nos pasteurs sont « désinformés »

¹⁸⁶⁰ Ibid.

par ceux qui exploitent leur sensibilité chrétienne au profit des nouvelles tendances que l'on veut imposer à notre Culte. Notre Eglise est piégée [...] ¹⁸⁶¹».

Le fascicule reproduit ensuite la lettre aux pasteurs envoyée par l'ACFA. Il reproduit les deux points sur lesquels ont porté les réactions des pasteurs, désunion de l'Eglise et sa politisation. Frédéric Albrecht y répond en utilisant la thématique de « l'Eglise-tribunal » qui trahit « *tout à la fois son dogme et sa mission* ». Le propos se fait ensuite plus précis :

« Est-ce au nom du Christ également que se font les collectes dans nos temples au profit du Conseil œcuménique ? Nos pasteurs ignorent-ils donc que cet argent sert à faire du racisme anti-blanc et anti-occidental et à financer les organisations terroristes africaines, organisations armées par l'impérialisme soviétique ? [...] Quel rapport ces activités ont-elles avec la religion chrétienne ? L'Eglise réformée représente-t-elle un Dieu vengeur ou un Dieu de bonté ? Son rôle consiste-t-il à politiser la chrétienté ou à christianiser la politique ? ¹⁸⁶²».

Frédéric Albrecht met ainsi l'accent sur la politisation de l'Eglise réformée qui se manifeste particulièrement autour de la question sud-africaine. Le programme de Lutte contre le Racisme du COE est clairement mis en cause. Apparaît également dans cette lettre la crainte de voir les Eglises s'aligner sous le drapeau soviétique...

La partie restante du numéro publié par l'ACFA reproduit, en les classant, les réactions des pasteurs à la lettre. La première partie concerne les réponses mettant en évidence les réflexions des pasteurs concernant l'engagement politique de l'Eglise réformée. Frédéric Albrecht en vient en effet à cette conclusion en lisant des lettres de pasteurs regrettant « *la politisation de l'Evangile* », le fait que « *l'Eglise réformée de France s'engage dans des actions politiques contestables* » mais aussi la réaction d'autres qui déplorent que la lettre soit « *un tissu d'insinuations trompeuses, d'accusations grossières et de mépris à l'égard de l'Eglise réformée et du Conseil œcuménique des Eglises* » ou d'un autre qui ne « *partage en rien votre représentation des choses étrangement conforme à ce que répète depuis des décades la propagande gouvernementale sud-africaine*¹⁸⁶³ ».

La thématique communiste intervient à plusieurs reprises dans les réactions des pasteurs. En voici deux exemples :

« Vous stigmatisez la campagne anti-apartheid menée par certains groupes gauchisants de notre protestantisme. Vous avez bien raison de relever cette critique haineuse d'un pays qui n'est pas du bon côté de la barricade [...] ».

¹⁸⁶¹ « L'Eglise protestante... » (1980), *op.cit.*, p. 4.

¹⁸⁶² Lettre de M Frédéric Albrecht aux pasteurs de France (17 juin 1980), in « l'Eglise piégée... », *op.cit.*, p. 5.

¹⁸⁶³ *Ibid.*, p. 6.

« Je suis d'accord avec vous pour regretter que l'Eglise réformée de France s'engage dans des actions politiques contestables. Laissons aux hommes politiques la responsabilité de leur métier. Si l'Eglise réformée veut dénoncer la ségrégation, le racisme et le colonialisme, qu'elle les dénonce aussi dans les pays communistes où ils sévissent d'autant plus impunément que tout contradicteur est envoyé en prison ou en camp de travail forcé ¹⁸⁶⁴ ».

Le numéro publié par l'ACFA reproduit également des opinions plus modérées de pasteurs, particulièrement concernant le Programme de Lutte contre le Racisme du COE. Les réactions reproduites témoignent là encore de la diversité des positions existantes au sein du protestantisme :

« Notre Eglise n'a jamais aidé personne. Les fonds distribués par le « Fonds contre le Racisme » du COE le sont pour donner des soins à des blessés, pour donner une formation culturelle et autres choses semblables. Mais il est faux d'affirmer qu'ils sont donnés pour l'achat d'armes ! J'ignore d'où vous viennent vos informations, mais on vous a menti ».

« Voilà des années que je suis engagé dans un combat pour une information non manipulée et que je demande que le Conseil œcuménique soit épuré des éléments qui en ont faussé l'orientation et les buts, des années que je mets en œuvre toutes les possibilités de publication pour rétablir les faits, aussi bien en Amérique latine qu'en Afrique. Il importe qu'une action soit entreprise dans le but d'obtenir le retrait de nos Eglises du Conseil œcuménique jusqu'à ce qu'il revienne à son but naturel et à sa raison d'être : l'union dans la foi¹⁸⁶⁵ ».

D'une manière plus globale, c'est ensuite la question du racisme qui est abordée et le rôle que les Eglises ont à jouer face à un tel problème. Les réactions reproduites témoignent des positions radicales de plusieurs pasteurs assimilant le régime d'apartheid au régime nazi. La filiation de Frédéric Albrecht à la résistante Berthie Albrecht, tuée par les nazis est soulevant relevée :

« Vous indiquez que Madame Albrecht, votre mère, était protestante. « Son corps mutilé repose dans la crypte du Mont Valérien ». Elle s'est donc vigoureusement élevée contre l'apartheid antisémite pratiqué par les nazis ».

La confession religieuse ne doit donc en aucun cas empêcher de se mobiliser contre le racisme ou l'antisémitisme. C'est ce qu'affirme cet autre pasteur :

« J'ai toujours considéré que la défense des droits de l'homme et la lutte contre le racisme et l'antisémitisme faisaient partie intégrante du témoignage des Eglises évangéliques¹⁸⁶⁶ ».

¹⁸⁶⁴ *Ibid.*

¹⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 14.

Cette dernière réponse de pasteur témoigne bien d'un certain degré de tension dans la manifestation des prises de position :

« Je ne puis taire la tristesse qui est la mienne de vous voir invoquer le souvenir de votre vénérée mère alors que vous êtes engagé dans un combat en faveur de ce contre quoi elle a donné sa vie ! Je pense surtout à l'identité qui existe entre le racisme hitlérien et celui d'Afrique du Sud. Lors de la dernière guerre, un « collaborateur » aurait très bien pu écrire à propos de votre mère et de son combat à peu près ce que vous écrivez aujourd'hui ¹⁸⁶⁷».

Les réactions des pasteurs reproduites anonymement dans ce numéro de l'ACFA témoignent bien de la diversité des positions concernant les questions de l'engagement politique des Eglises, de l'adhésion au PLR, de l'engagement autour de la problématique du racisme et des droits de l'homme.

La réponse de Frédéric Albrecht aux pasteurs, reproduite sur deux pages dans ce numéro, reprend les principaux points précédemment cités. En voici quelques passages :

« Ce qui frappe en premier à la lecture de vos lettres, c'est la « désinformation » dont un grand nombre d'entre vous êtes les victimes [...]. Cela prouve que l'information que vous recevez de la part de la Fédération protestante de France est tronquée, incomplète, volontairement unilatérale, et marquée par l'intolérance et le refus de la réalité. Comment pouvez-vous accuser nos cousins germains d'Afrique du Sud d'être des « occupants » au même titre que les nazis qui sont venus fouler de leurs bottes notre territoire national ? [...]. Je n'exclus pas que la fidélité chrétienne puisse vous amener à prendre position en faveur des plus malheureux sur des bases strictement morales issues de l'Evangile. Mais votre rôle n'est pas de juger et de condamner avec l'inéluctable conséquence de semer et d'entretenir, qu'on le veuille ou non, la haine et la révolte. De plus en plus nombreux sont les fidèles qui s'interrogent sur la crédibilité que l'on peut encore accorder au COE qui, en s'abritant derrière l'Evangile, puis en se lavant les mains de l'usage qui pourrait être fait de leur aide financière, arment psychologiquement par leurs encouragements, et sans doute, militairement par leurs subsides, les terroristes de la SWAPO et de l'ANC [...]. L'expérience tentée en RSA peut permettre aux Noirs, aux Métis et aux Hindous de passer de l'enfance à la maturité sans connaître la violence. Mais comment expliquer cela à certains d'entre vous ? ¹⁸⁶⁸»

Si Frédéric Albrecht dénonce ici la « désinformation » dont sont victimes les milieux chrétiens et défend le système d'apartheid comme système permettant une évolution séparée pour les populations non-blanches, il concentre sa réponse autour de la dénonciation du Programme de Lutte contre le Racisme et du caractère illégitime des Eglises à intervenir à propos de l'Afrique du Sud :

¹⁸⁶⁷ *Ibid.*

¹⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 16.

« Il importe que vous entrepreniez une action dans le but d'obtenir le retrait de nos Eglises du Conseil œcuménique jusqu'à ce qu'il revienne à son but naturel et à sa raison d'être : « l'Union dans la Foi ». Il importe également que vous rétablissiez le dialogue avec l'Eglise sud-africaine exclue par le COE. La solution du problème sud-africain, c'est le dialogue, non la condamnation [...]. Ajoutons que ce n'est pas en finançant les terroristes de la SWAPO et de l'ANC, et en participant par ce moyen, volontairement ou non, à leur armement, que nos Eglises peuvent espérer « une conversion des cœurs et des attitudes des populations blanches en République sud-africaine ». Bien au contraire ! Laissons donc les Sud-Africains de toutes ethnies régler leurs problèmes entre eux, voilà leur désir le plus cher !¹⁸⁶⁹»

La lecture des extraits de lettres suscitées par la question du comportement à l'égard de l'Afrique du Sud permet ainsi de relever différents thèmes abordés et discutés, souvent dans un climat de tension et de désaccord : l'information, l'adhésion au COE, la question de l'idéologie politique et des Eglises « infiltrées ». Dans une dernière partie, Frédéric Albrecht laisse la parole au Pasteur J.G.H Hoffmann, professeur de la Faculté de théologie de Paris. Son propos achève de condamner le regard faussé par les Eglises françaises sur la situation sud-africaine. Il évoque ainsi « l'intoxication de l'opinion », « l'infiltration dans nos Eglises de l'idéologie christo-marxiste ».

A partir de la question sud-africaine, le pasteur Hoffmann tire des considérations générales sur l'état du protestantisme français, dénonçant la proclamation de « l'athéisme chrétien », des lectures bibliques teintées d'idéologie, citant l'œuvre de Fernando Belo, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*¹⁸⁷⁰ :

« Depuis que l'ex-prêtre lusitanien Fernando Belo a été l'un des bénéficiaires de la promotion doctorale jubilaire de la Faculté de Paris, sa « lecture matérialiste de l'Evangile de Marc » s'aligne aux côtés de « l'Evangile autrement » de R. Parmentier et de diverses productions de même inspiration. Georges Casalis a salué dans l'ouvrage de Belo, une œuvre « tellement importante que toute la théologie dominante a été jetée cul par dessus tête », le premier texte « contre-théologique européen qui puisse redonner espoir au « Tiers-Monde » en ce qui concerne l'avenir du christianisme sur notre continent ». Adeptes du « matérialisme historique », Belo, comme ses collègues, procède plus de spéculations théoriques dérivées de l'idéologie marxiste que d'une étude exégétique réelle des textes [...]. [Jésus] ne finit pas d'apparaître que comme un contestataire, un révolutionnaire luttant contre la puissance occupante, l'inspirateur de la lutte des classes. Rejoignant les pseudo-théologies de la

¹⁸⁶⁹ *Ibid.*

¹⁸⁷⁰ Fernando BELO, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc ; récit, pratique, idéologie*, Paris, Le Cerf, 1974, 416 p.

libération, de la subversion, et autres, dont nous ne parlerons pas ici, ces « lectures » nous présentent le Salut comme étant la libération politique, économique et sociale de l'Homme¹⁸⁷¹ ».

Si l'engagement des chrétiens vis-à-vis de l'Afrique du Sud n'est pas directement évoqué par le pasteur Hoffmann, c'est une condamnation plus générale d'une lecture « matérialiste » de la Bible qui est condamnée. L'expression théologique qui s'incarna en Afrique du Sud au sein de l'Institut chrétien ou la théologie développée par Albert Nolan dans le document Kairos ou dans ses ouvrages¹⁸⁷² entre dans le cadre de cette expression théologique proposant, dans la démarche d'une relecture des Evangiles, l'image d'un Christ libérateur, proche des pauvres et des opprimés.

Ce numéro de l'ACFA se termine par un entretien avec le Dr Geldenhuys, directeur des affaires œcuméniques d'Afrique du Sud qui réaffirme les fondements religieux et bibliques de l'apartheid. Il tient cependant à préciser que si la Bible influence bien la vie politique sud-africaine, « *le gouvernement ne prétend pas justifier chaque point de sa politique par la Bible¹⁸⁷³ ».*

4-2 Que nous apprend l'existence d'un tel numéro de l'ACFA ?

Ce numéro « L'Eglise protestante face à l'Afrique du Sud : l'Eglise piégée » rédigé par Frédéric Albrecht témoigne tout d'abord de l'intervention et de la participation d'une branche de l'Eglise réformée au sein de l'ACFA, formant ainsi une partie du lobby pro-apartheid qui s'exprima en France dans les années 80. Si l'ACFA regroupa en son sein hommes politiques ou intellectuels, elle réunit aussi des chrétiens qui jugèrent d'un œil critique la place et le rôle que les chrétiens tiennent dans la contestation du régime d'apartheid.

Sans aller jusqu'à dire que les réformés ont occupé une place importante au sein de l'ACFA et que les prises de position de Frédéric Albrecht furent représentatives d'un courant majoritaire au sein du protestantisme français, la lecture de ce dossier informe de certains points autour desquels se concentrèrent un certain nombre de tensions et de dissensions : légitimité à intervenir et moyens d'intervention à apporter face à une question d'ordre politique et international, intervention dans le champ d'action de l'idéologie marxiste, adhésion à la ligne de conduite du COE, désinformation dont seraient victimes les observateurs français et éventuels bienfaits du système d'apartheid pour les populations non-blanches...

¹⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 19.

¹⁸⁷² Citons par exemple *Jésus avant le christianisme*, Paris, Ed de l'Atelier, coll « Foi vivante », 1995, 187 p.

¹⁸⁷³ « L'Eglise protestante face à l'Afrique du Sud... », *op.cit.*, p. 20.

Ces tensions et dissensions n'intervinrent pas seulement lorsqu'il s'agit de se positionner autour de la question sud-africaine. Cette dernière servit plutôt de « catalyseur » à des tensions et à des différents courants théologiques à l'intérieur du protestantisme entre des groupes, Eglises et membres partisans d'une stricte séparation entre foi et politique et d'autres qui estiment que la foi peut et doit s'exprimer dans le temporel, par des actions concrètes (et pas seulement par la prière), pour des changements politiques, économiques et sociaux dans le but de venir en aide aux opprimés et aux plus faibles.

La tendance théologique exprimée par Frédéric Albrecht ne fut pas celle de la Fédération protestante ni celle de la CSEI. Cependant, par une multitude de précautions prises lors de déclarations officielles, la FPF, en tant que Fédération unissant différents courants, a dû bien prendre en compte de tels courants et les ménager. Elle ne s'est engagée que tièdement autour de la question sud-africaine ou encore en restant prudente face à la liturgie très politisée proposée par le COE à l'occasion de la commémoration des émeutes de Soweto en juin 1986. La position de Frédéric Albrecht et d'un certain nombre de protestants français est par contre radicalement opposée à celle qui put s'exprimer au sein de la CSEI qui s'engagea sans complexe dans les campagnes de boycott contre différents produits sud-africains et qui ne virent pas comme un « tabou » de s'engager pour les droits de l'homme et autour d'une question à la teinte politique et idéologique forte rendant inconfortable son traitement.

J'ai retrouvé dans les archives de la Fédération protestante une lettre datée du 21 mars 1986 écrite par le Colonel Frédéric Goguel-Florentin et destinée au Président du Conseil de la Fédération protestante. La lettre faisant référence à la lettre envoyée en juin 1980 par le Professeur Albrecht aux pasteurs de France, témoigne 6 ans plus tard, de tensions encore exacerbées :

« je voudrais vous faire comprendre combien je suis douloureusement consterné de devoir constater que, dans ce domaine [regard porté sur les « réformes » entreprises par le gouvernement sud-africain dans le système d'apartheid], l'attitude des instances dirigeantes du protestantisme français s'est encore durcie au cours de ces dernières années, car elles ne cessent de « crier haro » sur ce baudet qu'est sans doute à leurs yeux le gouvernement de Pretoria [...]. Pourquoi nos gens d'Eglise s'associent-ils à la meute lancée contre l'Afrique du Sud [...] ? S'agit-il des effets d'une savante désinformation, de naïveté ou d'aveuglement, de tartuferie, de daltonisme ou d'œillères, de christo-marxisme (donc en fait de crypto-marxisme) ? [...] S'il en était ainsi [saluer les réformes présentées par le président Botha], nos Eglises cesseraient de naviguer dans le sillage de ce COE d'orientation christo-marxisme, qui finance les terroristes de l'ANC, elles cesseraient aussi d'ajouter foi au SACC et aux imprécations haineuses des Tutu, Boesak et Beyers Naudé, ces apprentis sorciers qui ont choisi

Barrabas-mandela plutôt que le Christ [...]. Mais tous nos pourfendeurs d'apartheid se rassurent ; ils ne seront pas au chômage, car ils pourront alors consacrer toute leur énergie à la lutte contre un type d'apartheid qui n'ose pas dire son nom, mais qui est hélas bien réel : la discrimination dont sont victimes tant de nos frères chrétiens en URSS et dans d'autres pays communistes, et qui est une véritable ségrégation pour motifs religieux¹⁸⁷⁴ ».

Cette lettre est la seule de ce type que j'ai retrouvé au sein des archives. Je ne suis donc pas en mesure de dire si elle représente, au milieu des années 80, un courant important au sein du protestantisme. Selon le pasteur Jacques Stewart, président de la Fédération protestante à la fin des années 80, il était assez fréquent que de telles voix se fassent entendre auprès de la Fédération. Cette lettre peut donc être lue comme une représentation d'un courant traversant le protestantisme français, plutôt représentative d'une de ses franges. Si le colonel Goguel-Florentin condamne le COE, il dénonce, avec des propos violents, la théologie sud-africaine telle qu'elle est exprimée par Desmond Tutu ou Beyers Naudé. Le colonel est donc loin de concevoir une théologie contextuelle qui prend forme dans un contexte de crise pour une libération des peuples opprimés.

Les questions de la désinformation, de la légitimité des chrétiens français à intervenir vont également être abordées par une personnalité importante, celle de Jacques Ellul.

5 « L'affaire » Jacques Ellul (juin-juillet 1986)

Le 28 juin 1986, soit quelques jours après la commémoration des émeutes de Soweto, Jacques Ellul s'exprime dans *Réforme* dans un article au titre évocateur : « Craintes et tristesse ¹⁸⁷⁵ ».

Jacques Ellul (1912-1994) fut à la fois sociologue, historien et théologien. Né d'un père orthodoxe et d'une mère réformée, il se convertit au christianisme dans les années 30, sans adhésion immédiate à la foi réformée. Il s'engage dans le mouvement d'Emmanuel Mounier autour de la revue *Esprit* mais en démissionnera en 1937. Il découvre Marx en 1929 et sans rejeter la doctrine marxiste, il en sera son commentateur en mettant l'accent sur ses dérives possibles. Il participe au journal *Réforme*, est élu en 1947 au synode national de l'Eglise Réformée de France comme délégué des Eglises réformées du Béarn, de Dordogne et de Guyenne. En 1956, il est élu au Conseil national de l'ERF. Professeur des institutions à la faculté de droit de Bordeaux de 1944 à 1980, il exprime, dans plusieurs ouvrages, sa pensée et

¹⁸⁷⁴ Lettre du colonel Frédéric Goguel-Florentin au Président de la Fédération protestante de France, 21 mars 1986.

¹⁸⁷⁵ Jacques ELLUL, « Craintes et tristesse », *Réforme*, 28 juin 1986, p. 3.

sa réflexion sur la société moderne assujettie à la technique, critiquant le « système technicien » (1977). Parmi les « techniques de l'homme », il retient la question de la propagande perçue comme un obstacle au règne de la parole, une technique visant à faire entrer la politique dans le monde des images et tendant à transformer le jeu démocratique en exercice d'illusionnisme, conduisant ainsi à une perte d'authenticité. Son refus des systèmes est d'abord une fidélité à l'individu contre l'Etat, à la liberté contre les conformismes, à la qualité de vie contre le matérialisme. Tout au long d'une production abondante d'articles et de livres¹⁸⁷⁶, il dénonce les illusions politiques et les méfaits idéologiques de la crédulité aussi bien face au marxiste qu'au libéralisme.

En tant que théologien, il rédige de nombreux travaux sur les aspects subversifs et libérateurs de l'Evangile. Il réfléchit notamment, dans *Anarchie et politique*¹⁸⁷⁷, au sens de certaines paroles de Jésus comme étant le témoignage de la poursuite de l'hostilité au pouvoir politique.

5-1 Le premier article paru dans *Réforme*

Jacques Ellul s'exprime à propos de l'Afrique du Sud dans *Réforme* le 28 juin 1986. Il réagit notamment aux récentes réformes politiques proposées par le premier ministre P.W. Botha¹⁸⁷⁸ mais aussi au climat de durcissement que connaît alors le pays avec la promulgation de l'Etat d'urgence. Il donne également son opinion concernant la nature de l'information délivrée aux Français :

« Je voudrais ici dire seulement ma tristesse devant la propagande insensée contre un pays, et devant la quasi impossibilité de recueillir des informations non truquées. C'est partiellement possible au prix de grands efforts. Je ne prétends pas ici que tout ce que j'écris ici est rigoureusement exact, mais c'est le résultat d'une documentation accumulée depuis 10 ans¹⁸⁷⁹ ».

Jacques Ellul développe quatre thèses résumant sa position vis-à-vis de la situation sud-africaine et de son traitement dans la presse étrangère :

Dans un premier temps, Jacques Ellul affirme son hostilité au système d'apartheid qui est devenu « un régime d'ostracisme, de répression, de surveillance policière...¹⁸⁸⁰ ». Il reconnaît

¹⁸⁷⁶ Parmi les nombreux ouvrages de Jacques Ellul, citons par exemple : *L'illusion politique*, Paris, ed R. Laffont ; *le système technicien*, Calmann Levy, 1977 ; *La subversion du christianisme*, Paris, Seuil, 1984.

¹⁸⁷⁷ Jacques ELLUL, *Anarchie et christianisme*, Lyon, atelier de création libertaire, 1988.

¹⁸⁷⁸ Abrogation des lois sur *l'influx control* (contrôle de l'urbanisation des Noirs), remplacement du *Pass* par une carte d'identité identique pour tous.

¹⁸⁷⁹ Jacques ELLUL, « Craintes et tristesse », *op.cit.*

¹⁸⁸⁰ *Ibid.*

cependant que le projet primitif « *d'il y a 40 ans de développement d'une culture noire autonome et l'accession des noirs à une aptitude politique* ¹⁸⁸¹ » pouvait se défendre.

La deuxième thèse s'attache davantage à condamner l'attitude de la communauté internationale :

*« Mais je trouve inouï que, pendant cette période de durcissement, il n'y ait eu aucune protestation mondiale (sauf celle du Conseil œcuménique), aucune campagne de propagande et que ce soit **maintenant**, en présence du gouvernement le plus libéral que l'Afrique du Sud ait connu depuis 25 ans, que l'on déclenche cette propagande (s'est d'ailleurs un fait bien connu qu'en présence d'un gouvernement terroriste personne ne bouge et que c'est lorsque la situation se libéralise que l'on commence à se libérer !)*¹⁸⁸² ».

Jacques Ellul évoque ici le thème de la propagande, dérive de l'information qui « intoxique » les observateurs en cherchant à démontrer que le système se renforce et que la répression s'intensifie. Il manifeste son incompréhension face à une « levée de bouclier » qu'il estime comme étant trop tardive et injustifiée alors que les deux symboles les plus choquants de l'apartheid, l'interdiction des mariages mixtes et le port obligatoire du *Pass* ont été revus. Jacques Ellul observe ainsi les réformes progressives mises en place par le gouvernement en reconnaissant bien que les réformes « de fond » (suppression du *Group Area Act*, droit de vote accordé aux Noirs) sont à venir. D'après lui, la contestation de la communauté internationale risque d'avoir des conséquences fâcheuses :

*« Il est imbécile d'attaquer ce gouvernement car cette attitude ne peut que **retarder** la libération, comme la multiplication des émeutes ne peut qu'aggraver le régime policier ! Il faudrait aussi rappeler que le niveau de vie des Noirs d'Afrique du Sud est **de loin** le plus élevé de toute l'Afrique ! [...] que depuis 1981, il y eut **deux millions** de Noirs qui sont venus en Afrique du Sud, demandant l'asile politique, fuyant l'Angola, le Botswana ou le Mozambique. Si le régime était aussi atroce en Afrique du Sud, il n'y seraient pas venus !*¹⁸⁸³ ».

L'évocation du niveau de vie « élevé » des Noirs sud-africains, la migration d'Africains venant de pays limitrophes vers l'Afrique du Sud sont des thèmes récurrents chez ceux qui posèrent un regard favorable sur le régime d'apartheid et qui jugèrent comme essentiel de maintenir de bonnes relations diplomatiques avec le régime de Pretoria...

La troisième thèse de Jacques Ellul se concentre sur la place et l'importance économique de l'Afrique du Sud dans la région :

¹⁸⁸¹ *Ibid.*

¹⁸⁸² *Ibid.*

¹⁸⁸³ *Ibid.*

*« Il faut aussi rappeler que l’Afrique du Sud est le véritable moteur économique de **toute** l’Afrique australe [...]. Que la puissance et la richesse de l’Afrique du Sud soient fondées sur l’irrégularité, l’injustice et l’oppression envers les Noirs, c’est partiellement exact. Et, bien entendu, il faut faire évoluer le régime, mais ceci est possible par des alliances, une coopération et non par la violence et les sanctions. Or, cette force économique, ce rôle de moteur, ces richesses du sous-sol provoquent évidemment des convoitises – et en premier lieu- depuis très longtemps (déjà avant guerre), celle de l’URSS, qui vise toute l’Afrique ¹⁸⁸⁴».*

Le critère économique rentre donc en compte dans la prise en compte de la question sud-africaine. Le critère politique est évoqué en parallèle, puisque la richesse économique du pays entraîne, selon Jacques Ellul, des convoitises de la part de pays communistes comme l’Angola ou le Mozambique.

La question du communisme est ensuite évoquée plus directement :

« L’ANC est apparemment un mouvement communiste [...] et par lui, c’est en réalité l’URSS qui prend pied dans ce pays [...]. L’ANC a maintenant une organisation de combat : l’Ukomto we Sizwe, qui est capable de multiplier attaques et attentats terroristes ».

La crainte de voir l’Afrique du Sud infiltrée par les forces communistes (venant de l’extérieur ou par l’intermédiaire de l’ANC) est donc longuement exposée dans cette troisième thèse. De là à dire que le régime de Pretoria est le dernier rempart contre le communisme, une « citadelle » menacée d’être assiégée, il n’y a qu’un pas. La prise de position n’est donc pas claire. Jacques Ellul n’a jamais fait preuve, dans ses ouvrages, d’un anti-communisme massif. Il estime cependant ici qu’une contestation du régime conduira à une infiltration des forces communistes dans le pays, infiltration qui peut s’avérer plus dangereuse et condamnable que l’apartheid lui-même.

La dernière thèse développée par Jacques Ellul touche à une question interne à l’Afrique du Sud :

« On présente toujours « les Blancs » et « les Noirs ». On néglige le fait majeur : c’est la haine des Noirs entre eux. Les Hottentots (ce qu’il en subsiste) ont été massacrés massivement par les Bantous (lors de l’arrivée de ceux-ci en 1680-1700) et ils conservent une haine terrible contre tout ce qui est Bantou [...]. Comment empêcher les Noirs de s’entregorger ? Si la police blanche intervient, elle est aussitôt déclarée coupable ! Bien entendu, cela n’excuse pas les violence extrêmes de la police et de l’armée sud-africaines¹⁸⁸⁵ ».

¹⁸⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁸⁵ *Ibid.*

Cet argument des violences inter-ethniques comme causes de la violence policière fut également un argument régulièrement utilisé pour démontrer que la violence ne venait pas du système d'apartheid mais bien de tensions inter-ethniques...Cet argument lui permet de justifier la formation des bantoustans, seul moyen d'assurer la tranquillité entre les ethnies :

« Les 13% du territoire, ce sont les Homeland, dont le principe n'est pas absurde ! Puisque des tribus se haïssent, on va attribuer à chacune un territoire particulier avec un gouvernement noir (mais lié par une sorte de féodalité à celui de l'Afrique du Sud) ».

Jacques Ellul ne parle pas ici de la perte de citoyenneté sud-africaine des habitants des homelands, ni des conditions de vie dans ces territoires pratiquement incultes. Nous sommes donc bien loin ici de la vision qui fut celle de la plupart des observateurs chrétiens, présentant le caractère pervers du « grand apartheid » visant à l'exploitation d'une main-d'œuvre.

Dans le dernier paragraphe de son article, Jacques Ellul livre ses craintes face à la situation :

« Qu'est ce qui peut arriver ? Grâce à la campagne de propagande et à l'hostilité générale organisée, le gouvernement sud-africain peut en effet s'effondrer. Que se passera-t-il ? Ou bien l'URSS prendra le pouvoir (ce qu'elle souhaite depuis longtemps) : ceci a peu de chance de réussir, l'URSS a toujours échoué en Afrique (Tanzanie, Ethiopie et même Angola) ou bien il s'installera un « gouvernement noir » incapable de maintenir l'ordre [...]. Bien entendu sans compter le sort des Blancs qui n'auront que le choix entre s'expatrier (où ?) et se faire assassiner [...]. Telles sont mes craintes, du plus probable, et ma tristesse, que les Eglises européennes, dans l'aveuglement, préparent cet avenir ¹⁸⁸⁶».

Jacques Ellul ne fait donc référence à l'action des chrétiens concernant l'Afrique du Sud qu'en fin d'article, et succinctement. Il ne faut pas oublier que cet article parut quelques jours seulement après la commémoration des émeutes de Soweto. Jacques Ellul ne semble donc pas être partisan d'une telle action des chrétiens dans le champ politique et social, considérant que de telles mobilisations entraînent les Eglises sur un terrain glissant. Le regard « édulcoré » que Jacques Ellul porte sur le système d'apartheid et sur ses effets ne fut pas celui qui, comme nous l'avons vu, fut généralement répercuté dans la presse réformée. Ses arguments furent identiques à ceux qui furent évoqués par ceux qui se souciaient de préserver de bons liens diplomatiques et économiques avec l'Afrique du Sud, ou par ceux qui perçurent le système d'apartheid non pas comme un système discriminatoire, mais comme un système permettant une évolution harmonieuse des peuples...

En reproduisant de tels propos, l'intention de *Réforme* fut sans doute de permettre à une personnalité intellectuelle forte du protestantisme (et plus généralement de la théologie et du

¹⁸⁸⁶ *Ibid.*

droit), d'exprimer une position marginale sur l'Afrique du Sud. Un tel article ne pouvait ainsi qu'entraîner un débat au sein du protestantisme. On peut d'ailleurs se demander dans quel mesure la volonté de *Réforme* de reproduire de telles thèses ne fut pas justement de provoquer un tel débat.

5-2 La réaction d'Anne-Marie Goguel : espérer...

Avec le titre « *Espérer contre toute espérance*¹⁸⁸⁷ », Anne-Marie Goguel donne le ton de son article. Il s'agit avant tout de réagir face au pessimisme de Jacques Ellul quant à l'avènement d'une société post-apartheid. Dans l'introduction de son article, elle met en évidence le caractère délicat de la question et de son traitement :

« La crainte de « hurler avec les loups », le désir de se faire le défenseur de causes impopulaires doivent-ils conduire un intellectuel de la stature de Jacques Ellul à déplorer « l'aveuglement » des Eglises européennes lorsqu'elles s'engagent, dans la mesure de leurs moyens, pour la fin du régime d'apartheid, préparant à ses yeux par là un avenir catastrophique pour l'Afrique du Sud ?¹⁸⁸⁸ »

Concernant l'éventualité d'un « *complot marxiste* », Anne-Marie Goguel parle, pour réfuter ce propos, du soutien populaire dont bénéficie l'United Democratic Front (UDF) qui regroupe plus de 700 associations et mouvements parmi lesquels militent beaucoup de chrétiens « *qui se réclament, comme l'ANC, de la « Charte de la liberté » de 1955 se donnant pour but une Afrique du Sud démocratique et non raciale, régie par la loi de la majorité*¹⁸⁸⁹ ».

Autrement dit, l'ANC et l'UDF n'ont aucunement le projet de former une Afrique du Sud exclusivement noire et d'exclure, par la violence notamment, la population blanche.

A propos des sanctions, Anne-Marie Goguel conserve sa ligne de conduite en défendant l'adoption de sanctions, déplorant que Jacques Ellul les mette sur le même plan de la violence.

Enfin, c'est la vision profondément manichéenne de Jacques Ellul que dénonce Anne-Marie Goguel, particulièrement concernant son regard sur des relations entre les Noirs. L'Afrique du Sud ne se résume donc pas à une population noire divisée entre « *les amis des Blancs et les révolutionnaires*¹⁸⁹⁰ ».

¹⁸⁸⁷ Anne-Marie GOGUEL, « Espérer contre toute espérance », *Réforme*, 5 juillet 1986, p. 4.

¹⁸⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁸⁹ *Ibid.*

¹⁸⁹⁰ *Ibid.*

L'un des regrets exprimé par Anne-Marie Goguel touche au fait que Jacques Ellul « *ne fait pas mention du rôle que jouent aujourd'hui les Eglises chrétiennes*¹⁸⁹¹ ». En cela, Anne-Marie Goguel cherche à replacer la question sud-africaine dans le champ théologique et à réaffirmer la place des chrétiens, qu'ils soient français ou sud-africains, dans la lutte contre l'apartheid. Quelques jours plus tard, c'est l'historienne Marianne Cornevin qui répond aux propos de Jacques Ellul.

5-3 La réponse de l'historienne Marianne Cornevin

L'historienne africaniste Marianne Cornevin, dans un long article paraissant dans *Réforme* en juillet 1986¹⁸⁹², répond à Jacques Ellul en mettant en évidence son ignorance sur plusieurs points. Le sous-titre de l'article place le propos sous un angle historien :

« *L'antériorité des Noirs au nord du fleuve Orange est donc démontrée ; Jacques Ellul, et avec lui l'immense majorité des Français l'ignorent car jusqu'en 1980 aucun texte officiel n'admettait cette antériorité*¹⁸⁹³ ».

Avant de revenir sur cette question d'histoire, Marianne Cornevin aborde la question de l'information en citant plusieurs articles qui, tout en faisant bien référence aux réformes entreprises, gardent un ton pessimiste. C'est le cas par exemple pour un article paru dans *Le Figaro* le 2 février 1986 et un autre dans *Valeurs actuelles* le 23 juin 1986, « *deux journaux réputés moins hostiles au gouvernement de Pretoria* ». Le premier souligne ainsi que « *cet assouplissement considérable de l'apartheid ne signifie pas pour autant que toutes les revendications des Noirs seront satisfaites, loin s'en faut* » et le deuxième que « *depuis un an, le gouvernement Botha a multiplié les réformes. Pourtant, l'impression prévaut que l'apartheid est toujours en place*¹⁸⁹⁴ ».

Reprenant la thèse de Jacques Ellul selon laquelle l'évolution du pays n'est pas possible si on lui applique des sanctions, Marianne Cornevin réplique de la façon suivante :

« *En soulignant à deux reprises, l'impact, à ses yeux capital, de l'opinion étrangère sur la politique de Pretoria, Jacques Ellul passe à côté des **facteurs internes** d'évolution de la société sud-africaine qui apparaissent prédominants aux observateurs ayant une expérience personnelle du pays de l'apartheid*¹⁸⁹⁵ ».

¹⁸⁹¹ *Ibid.*

¹⁸⁹² Marianne CORNEVIN, « Mots et réalité », *Réforme*, 12/19 juillet 1986, p. 4.

¹⁸⁹³ *Ibid.*

¹⁸⁹⁴ *Ibid.*

¹⁸⁹⁵ *Ibid.*

Quant à l'argument concernant le taux d'immigration important, Marianne Cornevin précise bien que Jacques Ellul se fonde sur des documents officiels distribués par l'ambassade sud-africain. Pour le contredire, elle cite un article de *Valeurs actuelles* daté du 19 août 1985 qui affirme que « **les deux tiers de ces immigrants (les documents officiels les chiffraient alors à 1,5 et non à 2 millions) viennent des homelands indépendants**¹⁸⁹⁶ ».

La troisième thèse de Jacques Ellul concernant la question du communisme est également évoquée par l'historienne. Pour la démontrer et après un court préambule, elle cite encore une fois un article du *Figaro*, journal qui porta (pourtant) souvent un regard favorable sur le régime de Pretoria :

« Il conviendrait d'expliquer pourquoi on parle tant du communisme en Afrique du Sud alors que le PC y a été interdit en 1950 ; c'est ce que François Hauter exprime parfaitement dans *Le Figaro* du 26 mars 1986. Sous le sous-titre « Une société idéale pour Marx, il écrit : « **Nourris par la mythologie des héros de leur histoire...les Afrikaners cultivent un complexe d'encerclement...ils croient entrevoir des communistes sous chaque lit. Sans se rendre compte qu'ils ont bâti un mode de société idéale pour les travaux pratiques de n'importe quel marxisme débutant** »¹⁸⁹⁷ ».

La dernière partie de l'article est consacrée plus particulièrement à la quatrième thèse de Jacques Ellul qui contient, d'après Marianne Cornevin, « *des erreurs historiques, à la fois nombreuses et graves*¹⁸⁹⁸ ». En tant qu'historienne, elle estime nécessaire d'apporter quelques précisions concernant la disparition des hottentots qui, contrairement à ce que dit Jacques Ellul, n'ont pas été massacrés par les Bantous mais que « *les deux causes principales de la disparition des Hottentots sont deux grandes épidémies de variole au XVIIIème siècle et surtout le métissage*¹⁸⁹⁹ ».

Marianne Cornevin corrige également une deuxième erreur faite par Jacques Ellul, erreur figurant dans le sous-titre de l'article. Alors que Jacques Ellul écrit que « *les Bantous sont arrivés en 1680-1700* », l'historienne rétablit la vérité historique :

« La recherche historique poursuivie depuis un quart de siècle a prouvé de façon indiscutable que « *des communautés d'agriculteurs noirs connaissant la métallurgie du fer étaient établies dès le VIIème siècle [...]*¹⁹⁰⁰ ».

Ce fait historique ayant été reconnu par l'Afrique du Sud elle-même¹⁹⁰¹, Marianne Cornevin a conscience que l'information délivrée par le gouvernement de Pretoria, même si elle a changé

¹⁸⁹⁶ *Ibid.*

¹⁸⁹⁷ *Ibid.*

¹⁸⁹⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰⁰ *Ibid.*

depuis 6 ans concernant l'occupation du territoire par les populations bantous, a encore une emprise certaine sur plusieurs observateurs étrangers, dont Jacques Ellul :

« La grande majorité des auteurs de langue anglaise ou allemande ont tenu compte de ce retournement. Faut-il penser que Jacques Ellul et quelques autres auteurs français connus pour écrire volontiers sur le pays de l'apartheid vont rester les seuls à ne pas admettre ce retournement et ses conséquences évidentes sur le statut politique des Noirs sud-africains ?¹⁹⁰² »

Concernant les autres thèses développées par Jacques Ellul, Marianne Cornevin parvient à le contrer en utilisant des articles de journaux et revues plutôt « pro » régime de Pretoria... Elle parvient ainsi à démontrer que d'une part, l'ensemble de la presse n'est pas massivement anti-apartheid et que d'autre part, même pour des journalistes du *Figaro* ou de *Valeurs actuelles*, il est important de porter un regard mesuré et nuancé sur les réformes entreprises et que la peur d'un « encerclement » communiste est véhiculée par la culture et une mythologie afrikaner.

5-4 L'instauration d'un débat

Dans son numéro du 12/19 juillet 1986, *Réforme* continue à répercuter les (nombreuses) réactions à l'article de Jacques Ellul paru dans le même journal le 28 juin. Après avoir donné la parole à l'historienne Marianne Cornevin, le journal consacre une page entière aux réactions de lecteurs, se félicitant de faire de *Réforme* un « lieu de débat ouvert¹⁹⁰³ ».

Globalement, les lecteurs considèrent que Jacques Ellul « reprend les poncifs de la propagande officielle en Afrique du Sud (rivalités tribales, communisme) » et signalent que si des réformes sont entreprises, c'est surtout grâce à la pression internationale.

Cette tribune donne également l'occasion à plusieurs lecteurs réformés, eux-mêmes impliqués dans la lutte contre l'apartheid, de réagir aux propos de Jacques Ellul concernant le « fourvoiement » de certaines Eglises chrétiennes dans la contestation du système. C'est le cas par exemple d'Alain Perrot, pasteur militant au sein du mouvement anti-apartheid suisse qui met l'accent sur le nombre impressionnant de pasteurs, prêtres, laïcs emprisonnés en Afrique du Sud :

¹⁹⁰¹ En 1980, l'Annuaire officiel de la République sud-africaine (publié par le ministère des Affaires étrangères à Pretoria, à l'intention des étrangers) apporta un changement au texte des précédentes éditions dans le chapitre : *Les peuples de l'Afrique du Sud*.

¹⁹⁰² *Ibid.*

¹⁹⁰³ « Courrier : à propos de l'Afrique du Sud », *Réforme*, 12/19 juillet 1986, p. 8.

« Que les lecteurs de l'article incriminé sachent que ces chrétiens profondément évangéliques ont été arrêtés pour avoir parlé ou agi, ou soupçonnés d'avoir agi ou parlé en fonction de positions radicales contraires à celles prises par Jacques Ellul¹⁹⁰⁴ ».

Concernant la question plus particulière du communisme, il me semble intéressant de relever plus particulièrement la réaction de René Lacoumette qui s'exprima régulièrement au sein des groupes mobilisés autour de la question sud-africaine :

« Il y a très probablement des communistes parmi les membres de l'ANC mais 90% de ses membres sont chrétiens [...]. Il est certain que ce parti d'opposition, rejeté dans la clandestinité par suite de son interdiction en 1962, cherche des appuis là où il les trouve et l'URSS en profite bien sûr. Mais malgré cela, l'ANC n'a rien à voir avec le PAC marxiste, qui rejette toute relation avec les Eglises et avec les Blancs même opposés à l'apartheid¹⁹⁰⁵ ».

Sous prétexte de rejeter massivement tous les groupes qui, de près ou de loin, peuvent se rapprocher du communisme, René Lacoumette estime que cette attitude du régime de Pretoria (et par extension l'Occident) risque d'entraîner un effet inverse, *« rejeter l'ANC dans les bras de l'URSS faute de dialoguer avec lui...¹⁹⁰⁶ ».*

Un autre lecteur estime qu'il est nécessaire de continuer à faire pression sur l'Afrique du Sud *« pour l'amener vers des solutions qui ne tardent que trop » :*

« Voilà pourquoi aujourd'hui des aides sont accordées aux mouvements d'opposition (pour qu'ils n'aient pas que Moscou comme seul interlocuteur) et des sanctions économiques exigées. En cela les Eglises européennes ne sont nullement aveugles mais au contraire conscientes de l'avenir, elles essaient de ménager par leur opposition une solution qu'on espère qu'on espère encore pacifique¹⁹⁰⁷ ».

Ce lecteur réproouve donc le fait que les Eglises, par leur engagement légitime, fassent le jeu du communisme.

Enfin, c'est le regard conciliant de Jacques Ellul sur le système d'apartheid qui est condamné, parfois avec violence par plusieurs lecteurs :

« Jacques Ellul, qui a fait de la résistance, devrait se rappeler que les résistants avaient plus de haine pour les « collaborateurs » (les miliciens par exemple) que pour les Allemands. Alors ? Faites la transposition actuelle : un Africain à qui un policier noir met des menottes¹⁹⁰⁸ ».

Ou encore :

¹⁹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁹⁰⁸ *Ibid.*

« je suis horrifiée par les propos d'un homme qui craint et qui est triste – ce qui devrait être très troublant- parce que 24 millions d'êtres humains qui sont traités en esclaves veulent se libérer de leurs chaînes¹⁹⁰⁹ ».

Les réactions de lecteurs reproduites par *Réforme* sont donc globalement hostiles aux propos et prises de position de Jacques Ellul. On peut cependant légitimement se poser la question suivante : ces réactions sont-elles représentatives de l'état d'esprit des lecteurs de *Réforme* ? Deux choses sont sûres : les lecteurs qui réagissent aux propos de Jacques Ellul sont ceux qui se sentent concernés par la question sud-africaine. Ensuite, ceux qui réagissent à un article sont en général des « mécontents » qui désirent réagir à un propos particulier. On peut se demander si l'absence de mention de réactions favorables à l'article de Jacques Ellul est le reflet d'une réalité ou celui d'une volonté de ne faire apparaître des critiques nettes. Comme il le dit clairement, l'intention de *Réforme* fut de provoquer un débat . La démarche fut une réussite et le débat continua le temps d'un autre article signé par Jacques Ellul.

5-5 Une nouvelle intervention de Jacques Ellul en août 1986

Devant l'ampleur des réactions au premier article de Jacques Ellul, ce dernier choisit de reprendre la plume « *non pour conclure mais afin de poursuivre la réflexion*¹⁹¹⁰ ». Dès le début de son article, Jacques Ellul tient à apporter des nuances concernant la provenance des réactions :

« Dans mon courrier personnel, j'ai reçu un bon nombre de lettres d'approbation de personnes qui connaissant bien l'Afrique du Sud, ne sont ni racistes, ni d'extrême droite (et sont en général comme moi hostiles à l'apartheid) mais étaient satisfaites d'entendre un autre son de cloche que l'unique et exclusive de propagande contre le gouvernement Botha¹⁹¹¹ ».

Jacques Ellul rappelle que son propos est surtout de défendre et de saluer les réformes entreprises par le président Botha en rappelant son incompréhension devant le fait que « *tout éclate contre un gouvernement plus libéral, qui entreprend des réformes*¹⁹¹² ».

Sur la question du communisme, Jacques Ellul conserve des positions nettes, réaffirmant qu'un contexte de libération en Afrique du Sud entraînera inévitablement une infiltration des forces communistes dans le pays :

¹⁹⁰⁹ *Ibid.*

¹⁹¹⁰ Jacques Ellul, « Comment éviter le départ des Blancs ? », *Réforme*, 9 août 1986, p. 4.

¹⁹¹¹ *Ibid.*

¹⁹¹² *Ibid.*

« Sitôt qu'un mouvement de rébellion anti-coloniale s'amorce, l'URSS cherche à s'infiltrer et orienter ce mouvement [...]. En second lieu, l'URSS apparaît aux peuples en révolte contre les colonisateurs ou contre les tyrans comme le premier atout et fournisseur d'armes par exemple ¹⁹¹³».

Le propos se fait donc ici alarmiste, puisqu'il est sous-entendu que la guerre civile sera inévitable en cas de libération. Un régime maintenant l'ordre n'est-il pas préférable à une violence qui semble inévitable ? Jacques Ellul répond indirectement en affichant un certain pessimisme :

*« Il n'y a pas un seul exemple de pays où les anciens colonisés aient laissé un statut acceptable pour les Blancs. Quant aux relations entre Noirs, Métis, indiens, je maintiens qu'elles sont catastrophiques. Les Indiens sont haïs par les Noirs parce qu'ils sont un peu comparables aux « Juifs » du Moyen Age : petits commerçants, prêteurs sur gage, ils ont exploité les Noirs au niveau des micro-relations commerciales. Et les groupes bantous qui se haïssent, ce n'est pas une invention du gouvernement actuel ! Tous les africanistes savent que si les Anglais ont pu envahir totalement le territoire, c'est qu'ils n'ont pas rencontré une opposition unie, mais les diverses tribus bantous se faisaient la guerre entre elles ! [...] Il est maintenant impossible de croire que **dans un mouvement de rébellion ou de « libération »** qui triomphe, ce soit l'aile modérée, qui prenne le pouvoir : ce sont **toujours** les extrémistes (de gauche ou de droite) qui s'en emparent ».*

Jacques Ellul met donc en évidence les tensions entre différents groupes raciaux et dresse des traits caractéristiques très « généraux » pour ne pas dire caricaturaux des groupes peuplant l'Afrique du Sud. Il peut être étonnant de lire ce type de considérations sous la plume d'un intellectuel. Au milieu des années 80, ces considérations rejoignent d'autres parues dans *La Croix* en 1949 :

« Civilisés de fraîche date, les Noirs de l'Afrique du Sud n'ont pas encore un sens très avisé des affaires. Partout d'ailleurs ils se heurtent à la concurrence des Indiens, plus intelligents et naturellement doués pour le commerce [...]. C'est un fait cependant que les Indiens ont mauvaise réputation, et qu'ayant en main la majeure partie du commerce, leur malhonnêteté est plus manifeste¹⁹¹⁴ ».

En aucun cas, et dans aucun des deux articles écrits à une quarantaine d'années d'intervalle, n'est évoqué la responsabilité des Blancs et la violence induite par le système d'apartheid lui-même. Et c'est le sort des Blancs qui inquiètent avant celui des populations maintenues dans le système d'apartheid.

¹⁹¹³ *Ibid.*

¹⁹¹⁴ « Le conflit racial en Afrique du Sud », *La Croix*, 25 février 1949, p. 3.

Concernant la question des pressions économiques, Jacques Ellul renforce son propos en faisant référence aux déclarations du chef zoulou Mangosuthu Buthelezi dans lesquelles il condamne les actions terroristes, l'ANC et les sanctions extérieures en constatant que « *si l'économie sud-africaine s'effondrait, « ce sont d'abord les Noirs qui seraient écrasés* » » et estimant que « *c'est par une pression pacifique et démocratique que l'on doit finir par obtenir la suppression de l'apartheid*¹⁹¹⁵ ».

En reproduisant de tels propos, Jacques Ellul cherche à démontrer que des Noirs eux-mêmes sont hostiles à des pressions internationales (en utilisant l'argument utilisé par tous ceux qui s'exprimèrent contre l'adoption des sanctions) et que d'autre part, de réelles tensions existent entre groupes ethniques, Zoulous et Xhosas, l'ANC étant majoritairement composée de Xhosas. Les Noirs ne sont donc pas unis dans les moyens à mettre en œuvre pour parvenir à la libération des populations non-blanches.

Jacques Ellul reste ainsi partisan du maintien des relations avec le gouvernement de Pretoria, condamne les actions de l'ANC, actions qu'il juge de nature terroriste. Il fait preuve d'une vision pessimiste à long terme, estimant que le pays, divisé par des tensions internes, sombrera dans la violence si des solutions pacifiques ne sont pas trouvées rapidement et si les réformes entreprises ne sont pas saluées par la communauté internationale. Il maintient également ses positions concernant le risque communiste et l'infiltration inévitable de l'URSS lors d'éventuelles futures campagnes de libération menées par l'ANC notamment.

Le pessimisme de Jacques Ellul apparaît enfin dans cette phrase, exprimant son incapacité à voir l'avènement d'une Afrique du Sud multiraciale :

« On doit supprimer le « grand apartheid » (c'est à dire la prééminence d'une chambre blanche sur les autres dans le gouvernement) et appliquer la règle « d'un homme une voix ». Ce qui conduirait à une « Afrique du Sud multiraciale et démocratique ». Là encore, je manque d'idéalisme, et je regarde ce qui s'est passé. Promesse d'une république multiraciale au « Congo belge » : 90% des Blancs ont dû fuir, et les autres sont administrativement écrasés. Même chose en Algérie¹⁹¹⁶ ».

Cette citation atteste de la peur de Jacques Ellul de voir les Blancs dans l'obligation de partir d'Afrique alors que les peuples colonisés s'émanciperont. Concernant l'Afrique du Sud plus particulièrement, l'avènement d'une Afrique du Sud où tous auraient le droit de vote lui semble une conception relevant de l'utopie... Le principe « un homme, une voix » sera

¹⁹¹⁵ *Ibid.*

¹⁹¹⁶ *Ibid.*

cependant appliqué un peu plus de 10 ans plus tard lors des premières élections démocratiques en 1994...

5-6 Les « enseignements » d'une telle intervention

« L'épisode » Jacques Ellul, tel qu'il a été rapporté ici, témoigne d'un point de vue particulier répercuté dans un journal qui n'avait pas pour habitude d'offrir sa tribune à de telles positions concernant l'Afrique du Sud. Ils sont ceux d'un intellectuel indépendant, théologien, historien et sociologue, très au fait des questions du monde, des idéologies technicistes, au sens de l'information et à son dérivé, la propagande.

Jacques Ellul a-t-il été victime d'une propagande sud-africaine ? C'est ce que lui reprochèrent plusieurs réformés qui réagirent à son premier article paru dans *Réforme* le 28 juin 1986, en mettant en évidence le fait que la question du communisme, susceptible comme force politique d'envahir le pays, fut un argument récurrent pour mettre en évidence qu'un statu-quo était préférable. L'accueil très favorable fait aux réformes superficielles (et touchant uniquement le « petty apartheid) et l'absence de références aux effets désastreux du « grand apartheid » sur les populations noires et aux conditions de vie dans les bantoustans témoignent bien d'une certaine méconnaissance des réalités du système d'apartheid.

Le tableau qu'il brosse de la société d'apartheid, si elle devait sortir un jour de l'apartheid, est d'un pessimisme intégral. Il décrit une société qui sera aux mains de l'URSS et de l'idéologie marxiste. Alors qu'il écrit ses articles en 1986, il considère les mouvements de libération comme l'ANC comme étant déjà « gangrenés » par les communistes et mus par la violence. Jacques Ellul ne porte finalement aucun regard sur les effets sociaux et humanitaires du système d'apartheid et se « contente » de quelques propos caricaturaux pour dénoncer des tensions entre les groupes raciaux. Autrement, le système d'apartheid n'est en aucun cas mis en cause dans la situation de crise et de répression que connaît l'Afrique du Sud au milieu des années 80.

Si Jacques Ellul fut victime dans une certaine mesure d'un message gouvernemental bien huilé qui put toucher les milieux intellectuels français, il est aussi le témoignage d'une position française qui, sans être majoritaire au sein du protestantisme (et par extension dans le pays), fut bien réelle et s'exprima notamment au sein de lobbies plus ou moins importants comme l'ACFA.

Jacques Ellul n'a fait qu'une courte référence à l'implication des chrétiens vis-à-vis de la question sud-africaine, semblant déplorer cette implication. En effet, Jacques Ellul s'est

intéressé à la question de l'intérêt du chrétien pour la politique, consacrant deux ouvrages à la question¹⁹¹⁷. Il déplore que l'Eglise se transforme en un corps sociologique comme un autre alors qu'elle est appelée à être Sainte et donc en dehors des affaires temporelles. Jacques Ellul observe donc la pénétration de l'Eglise par les problèmes politiques et regrette que « *même ses rapports internes sont conformes aux stratégies et manœuvres politiciennes, et au point que la politique est devenue la seule forme de mise en œuvre de la foi*¹⁹¹⁸ ». Concernant la présence protestante en France, Frédéric Rognon reproduit la pensée de Jacques Ellul dans l'ouvrage qu'il lui consacre :

« *Les protestants français, dont les prises de position peuvent s'offrir le luxe de la radicalité du fait de leur situation ultra minoritaire sans aucun impact sur le pouvoir, souffrent du complexe de Barmen : ils aimeraient faire preuve d'une aussi grande lucidité politique que l'Eglise confessante d'Allemagne en 1934, alors que le contexte est tout autre. Par une exégèse abusive, on a tiré dans un sens politique des textes qui n'ont rien à y faire, tandis que la Bible ne présente absolument pas le politique comme le lieu privilégié d'incarnation de la foi [...]. Le politique est le plus grand piège que le Prince de ce monde tend sans cesse à l'Eglise (Fausse présence au monde moderne, p 81-153)*¹⁹¹⁹ ».

Le chrétien doit bien être présent au monde, mais sans entrer dans les voies de la politique, de l'économie et de la technique. En ce sens, son engagement doit être un engagement dégagé.

Il est permis de penser que Jacques Ellul a jugé comme trop politique la mobilisation des chrétiens concernant l'Afrique du Sud, une présence au monde faussée par la politisation.

Cependant, Jacques Ellul est loin de défendre une attitude inverse, celle d'un spiritualisme désengagé ou d'une attitude apolitique. En cela, il défend véritablement une présence au monde du chrétien. En cela, il se place dans une position « médiane » entre partisans d'une Eglise « spiritualiste » et réformés qui occupent une place dans le monde en abordant les questions d'ordre politique ou social.

Lorsqu'il parle de l'« *aveuglement*¹⁹²⁰ » de réformés mobilisés, c'est surtout pour mettre en évidence leur volonté de promouvoir l'isolement du régime de Pretoria alors que celui commence à proposer des réformes, et à condamner la désinformation dont sont victimes les observateurs étrangers.

Son intervention dans *Réforme* suscita un réel débat, mettant en évidence des tensions déjà existantes au sein du protestantisme, autant du point de vue théologique (place du chrétien

¹⁹¹⁷ Jacques ELLUL : *Présence au monde moderne : problèmes de la civilisation post-chrétienne*, Genève, ed Roulet, 1948 et *Fausse présence au monde moderne*, Paris, ed les bergers et les mages, 1964.

¹⁹¹⁸ Frédéric ROGNON, *Jacques Ellul, une pensée en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 136.

¹⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 136-137.

¹⁹²⁰ Jacques ELLUL, « Craintes et tristesse », *op.cit.*

dans le monde) que du point de vue de la compréhension du système d'apartheid en France. La question de la propagande dont serait autant victime Jacques Ellul (ne voyant pas les réalités du système, trop influencé par les messages du gouvernement de Pretoria) que ceux qui réagissent contre ses propos (accusés par Jacques Ellul de diaboliser aveuglement le régime de Pretoria sans voir les efforts entrepris) évoquée à de multiples reprises témoigne bien des difficultés qui se présentèrent à ceux qui voulurent délivrer une information éclairée sur l'apartheid. Son intervention témoigne également de l'omniprésence de la question idéologique, cette dernière teintant l'ensemble des prises de position manifestées au cours de ce débat.

5-7 Essais d'interprétations

Ce chapitre a mis en évidence un certain nombre de tensions existantes au sein du protestantisme français. L'étude des positions et réactions des réformés face au Programme de lutte contre le racisme (PLR) démontre des divergences sur la nature de l'aide à apporter, notamment aux mouvements de libération. Adhérer au PLR était-ce favoriser la lutte armée ? La question fut posée à de multiples reprises. Même ceux qui jugèrent qu'il était nécessaire de financer le « Fonds spécial » afin de venir en aide aux programmes humanitaires menés par les mouvements de libération savaient bien que les fonds recueillis étaient susceptibles de servir à la lutte armée. C'est donc assez naturellement que les réformés français (et dans une moindre mesure les catholiques) eurent à s'interroger sur le concept de « guerre juste ». Cependant, cette hésitation autour de l'aide du COE à l'Afrique du Sud n'entraînèrent pas de débats purement théologiques, signe d'une certaine « vacance » sur ce sujet. Il s'agissait surtout de répondre « sur le vif » à une situation urgente et jugée comme alarmante pour la population sud-africaine noire. Les réformés français participèrent au financement du « Fonds spécial » du Programme de Lutte contre le Racisme. Les manifestations sont venues surtout d'Eglises membres de la FPF qui jugèrent un tel soutien trop politisé.

A l'intérieur même du protestantisme, les réactions à l'occasion d'événements rappelant le lien historique et religieux unissant huguenots sud-africains et français ou la commémoration en France des émeutes de Soweto, témoignèrent de divergences et de tensions. En effet, les célébrations régulières organisées par le Comité protestant des amitiés françaises à l'étranger eurent comme effet d'enfoncer un peu plus l'épée dans le pied des protestants gênés par cette filiation embarrassante. La commémoration des émeutes de Soweto, à l'appel de SACC relayé par le COE, mobilisa une petite partie de l'Eglise réformée mais sans parvenir à susciter

l'intérêt des paroisses dans leur ensemble. Quant à la liturgie adoptée par les réformés français pour cette journée de jeûne et de prières, beaucoup moins radicale et « politisée » que celle du COE, elle témoigne d'une certaine « frilosité » des réformés qui préférèrent proposer aux pasteurs et aux fidèles une série de prières abordant plus généralement la question des droits de l'homme. Encore une fois, cet événement démontra que la mobilisation se limitait à un petit groupe de réformés face à une communauté relativement passive.

L'interpellation de l'ACFA en la personne du pasteur Frédéric Albrecht vise également à dénoncer une relecture des Evangiles jugée comme trop idéologique et teintée de marxisme. L'expression d'un tel mécontentement témoigne d'une tendance minoritaire au sein du protestantisme estimant que l'Eglise n'a pas à s'engager dans les champs politiques et sociaux. Elle témoigne aussi du fait que des réformés, par conviction ou par méconnaissance, portèrent un regard favorable sur le système d'apartheid, estimant notamment qu'il était un rempart contre le communisme et le seul moyen possible pour le maintien de l'ordre.

Les interventions de Jacques Ellul dans *Réforme* témoignent d'une position particulière. L'intellectuel dresse un tableau caricatural et pessimiste de l'avenir de l'Afrique du Sud, sous-entendant que le maintien d'une puissance blanche était favorable. La position de Jacques Ellul est représentative d'un courant qui vit un danger dans la légitimation de la participation des chrétiens aux œuvres humaines et politico-sociales, prenant le risque, selon lui, qu'en se mettant « au goût du jour », ces chrétiens viennent confirmer l'analyse de Marx d'après laquelle le christianisme est une super-structure s'élaborant en fonction de l'évolution économique et technique du monde¹⁹²¹.

Les tensions, divergences d'opinion mises en évidence dans ce chapitre témoignent de la capacité de la question sud-africaine de raviver des tensions déjà existantes, poussant les réformés à s'interroger sur le rapport à entretenir avec le COE, la prise en compte des idéologies, des engagements des chrétiens dans les champs économiques et sociaux.

Dans un milieu protestant déjà hétérogène, connaissant une crise d'identité et perte d'attractivité au niveau idéologique et culturel, les questionnements qui agitèrent les réformés français autour de l'appréhension du système d'apartheid, prennent place dans un contexte déjà réel de vifs débats internes révélateurs de tensions théologiques.

Cependant, il faut aussi observer que ces tensions agitèrent un noyau du protestantisme, la majorité des fidèles restant bien éloignée de telles considérations.

¹⁹²¹ Cette idée est contenue dans l'ouvrage de Jacques Ellul, *Fausse présence au monde moderne*, op.cit, et reprise par Jean BAUBEROT : *Le pouvoir de contester. Contestations politico-religieuses autour de « mai 1968 » et le document « Eglise et pouvoirs »*, Genève, Labor et Fides, 1983, 329 p.

Conclusion

L’Afrique du Sud, terrain lointain et étranger... « *Au terme de ce parcours à la pointe sud du continent africain, faut-il regretter notre choix ? Nous estimons au contraire que la moisson est riche pour notre réflexion chrétienne sur le prophétisme, et dans le rapport de l’Eglise à elle-même, et dans le rapport à la société* ». Cette réflexion de l’assomptionniste Bruno Chenu dans son ouvrage *L’urgence prophétique*¹⁹²² témoigne bien de la valeur qu’a pu prendre le message prophétique formulé par des chrétiens sud-africains et des réflexions qui en ont découlé chez certains français.

En effet, le pays et son système d’apartheid ont interpellé des chrétiens au sein de l’Eglise catholique et de l’Eglise réformée françaises. De cette observation est née cette recherche.

Elle a eu pour objet d’appréhender la place qui fut celle de l’Afrique du Sud dans les organes de presse les plus représentatifs de chaque confession et au sein de groupes dans lesquels s’élaborèrent une réflexion et une action autour de l’Afrique du Sud. La situation sud-africaine a induit des débats plus globaux sur des questions précises et récurrentes au sein des confessions chrétiennes. Autrement dit, il s’est agi de partir de la question sud-africaine et de son traitement dans la presse et au sein de groupes de chrétiens pour aboutir à une série de conclusions concernant les effets de la mobilisation et les enjeux que la question dévoila au sein de chaque confession.

Evoquer les différents aspects du système, condamner...

La première partie de cette étude a permis de donner une idée précise de la place que la question sud-africaine a occupé au sein des principaux journaux de la presse catholique et réformée française.

L’apartheid fut traité au rythme des événements qui entraînèrent le pays dans la ségrégation et la violence. Des journaux comme *La Croix*, par sa fréquence quotidienne et sa large diffusion, ou *Réforme*, qui consacra le plus grand nombre d’articles à l’Afrique du Sud durant la période étudiée, témoignent d’un traitement fluctuant, rythmé par des événements majeurs comme les

¹⁹²² Bruno CHENU, *L’urgence prophétique*, Paris, Bayard, 1997, p. 243.

événements de Sharpeville (avril 1960), les émeutes de Soweto (juin 1976) ou les grandes vagues de répression qui touchèrent les milieux d'opposition (chrétiens ou non) en 1978.

Au delà d'une évocation « linéaire » des événements qui touchent le pays, de nombreux articles ont traité de la nature du système d'apartheid. Ce traitement a été cependant tardif et n'est apparu dans la presse que plusieurs années après l'arrivée au pouvoir du Parti national et l'institutionnalisation du système. Au début des années 50, la ségrégation raciale est très peu évoquée et les observateurs mettent davantage l'accent sur des conflits qui ont agité les milieux noirs. Il ne s'agit donc pas encore d'évoquer un système politique régissant strictement les rapports entre Blancs et non-Blancs mais de présenter la situation sud-africaine comme étant similaire à celle existant dans tant d'autres pays africains touchés par des conflits inter-ethniques. Le 25 février 1949, *La Croix* évoque ainsi d'un « *conflit racial*¹⁹²³ » entre Noirs et Indiens. Le journal est cependant le premier à faire mention de la « *politique du maintien des barrières sociales et économiques*¹⁹²⁴ » en citant explicitement le terme « d'apartheid » en juillet 1952. Les deux principales lois de l'apartheid, le *Population Registration Act* (1950) instaurant une classification de la population entre trois groupes distincts et le *Group Area Act* (1950) définissant les lieux de résidence obligatoires pour chacun des groupes raciaux, ne sont pas évoquées avant le milieu des années 50.

Le regard des observateurs s'affûte davantage dans la décennie suivante, notamment à partir des événements de Sharpeville (mars 1960) qui ont entraîné chez les Français une meilleure connaissance des réalités de l'apartheid et notamment de celle du *Pass*. Le système est présenté avec plus de précisions, entraînant des critiques et des inquiétudes chez ceux qui perçoivent une montée de la répression et des principes discriminatoires stricts.

Les articles paraissant dans la presse réformée particulièrement, ne se contentent alors plus de décrire les événements mais livrent un regard accusateur sur le régime de Pretoria et le maintien d'une suprématie blanche.

Les émeutes de Soweto (juin 1976) ont été une date charnière dans la prise de conscience des réalités de l'apartheid. : les victimes sont jeunes, frappées parce qu'elles ont contesté l'imposition dans les écoles de l'afrikaans considéré comme langue de l'opresseur. Plusieurs journaux, *La Croix* particulièrement, publient les photos des émeutes et celles des townships en état de siège. Au fur et à mesure des années 80, les observateurs noteront les oscillations du système.

¹⁹²³ « Le conflit racial en Afrique du Sud », *La Croix*, 25 février 1949, p. 3.

¹⁹²⁴ « Les problèmes sociaux et raciaux en Afrique du Sud sont-ils insolubles ? », *La Croix*, 11 juillet 1952, p. 3.

Dans leur majorité, les chrétiens français ont abordé le système d'apartheid sous ses aspects les plus visibles : séparation stricte dans les espaces publics, lieux de résidence différents... Autrement dit, c'est l'apartheid mesquin (*petty apartheid*) qui attire l'attention et qui offense, témoignage le plus visible de la ségrégation.

Le système des bantoustans, pivot du « Grand apartheid » est, quant à lui, abordé avec moins d'assiduité. Les premières indépendances des bantoustans (Transkei, Bophuthatswana...) trouvent assez peu d'écho dans la presse. La même constatation peut être faite si l'on se penche sur le traitement de ce type d'informations dans la presse non-confessionnelle où le « Grand apartheid » a été également moins évoqué. Il est permis d'expliquer cette carence de l'information de plusieurs façons : manque d'intérêt pour une question lointaine, mauvaise perception de la « gravité » du programme gouvernemental... De plus, plusieurs journalistes jugèrent sans doute qu'il n'était pas opportun d'offrir une place médiatique importante à des indépendances qui n'étaient pas reconnues par la communauté internationale. D'ailleurs, peu nombreux furent les observateurs français à se déplacer pour l'indépendance du premier bantoustan, le Transkei, en octobre 1976. Régis Faucon de *La Croix*, seul journaliste de la presse chrétienne à être présent lors de l'événement oscille entre la vision d'un « *état fantoche permettant aux Sud-Africains de se donner bonne conscience* » ou celle, plus réfléchie, d'une « *première étape d'une sorte de processus de décolonisation voulue par Pretoria*¹⁹²⁵ ».

Si ces interrogations témoignent du questionnement d'un journaliste autour de l'ampleur d'un événement, la plupart des observateurs chrétiens s'exprimant sur les bantoustans ont bien perçu les intentions profondes du projet et n'ont que peu ou pas répercuté la nature philanthropique que tentait de lui accorder le gouvernement de Pretoria. Les bantoustans sont présentés comme étant des territoires dépourvues de richesses, des réservoirs de main-d'œuvre. L'apartheid devient ainsi système d'exploitation économique, témoignage d'un capitalisme poussé à l'extrême n'envisageant la population noire que sous l'angle de sa force de travail. Cette nature économique du système est abordée en profondeur et sans détour dans les organes de presse catholiques et réformés. Plus que d'informer, les observateurs dénoncent, d'une manière quasi-unanime le principe du « Grand apartheid ».

Les deux aspects du système sont donc identifiés par les observateurs français : « l'apartheid mesquin » est unanimement repris et condamné, la presse reproduisant les images et les situations choquantes d'une ségrégation qui pouvait alors rappeler celle mise en place dans le Sud des Etats-Unis dans les années 50. Le « grand apartheid », quant à lui, est évoqué

¹⁹²⁵ Régis FAUCON, « J'ai vu naître le Transkei indépendant », *La Croix*, 6 novembre 1976.

davantage en profondeur par un noyau d'observateurs éclairés et bons connaisseurs de l'Afrique du Sud (Joseph Limagne, Anne-Marie Goguel...). Le traitement des différentes natures du système d'apartheid par la presse chrétienne est probablement représentatif de celui de la presse généraliste française. D'autres thèmes sont cependant davantage traités dans la presse chrétienne, car touchant à la nature religieuse du système.

La plupart des observateurs se sont sentis concernés face à l'utilisation de textes bibliques pour la justification d'une ségrégation raciale. Ce sont particulièrement les réformés qui, se considérant comme les « frères » (ils évoquent ce terme régulièrement) des Afrikaners, y ont été les plus sensibles. Les fondements calvinistes du système, la présence d'un noyau huguenot au sein de la population blanche du XVII^{ème} siècle (même si cette présence n'a pas revêtu un caractère identitaire fort, les Français ayant été rapidement « assimilés » au groupe afrikaner) jouèrent un rôle important dans la prise en compte de la question sud-africaine pour les réformés français qui trouvèrent dans cette réalité historique et religieuse une légitimité plus grande à leur engagement.

Le système d'apartheid est majoritairement perçu comme niant l'identité de la majorité des habitants du pays, il l'est aussi lorsqu'il prétend trouver sa légitimité dans les textes bibliques. Chez les catholiques, l'assomptionniste Bruno Chenu consacra de multiples articles et travaux à la théologie du système et à la religiosité développée par les Boers.

La question sud-africaine revêt en effet une double dimension religieuse : si les observateurs français évoquent la Bible utilisée comme « outil » d'oppression, ils ont aussi perçu l'immense force libératrice qu'incarnent des Eglises chrétiennes sud-africaines quand elles se mobilisent contre les lois discriminatoires dans leur pays. Dans *Réforme* ou *Le Christianisme au XX^{ème} siècle*, des articles entiers sont consacrés à l'implication des Eglises dans les champs politiques et sociaux. Leurs titres sont évocateurs de la réalité de leurs positions dans la société d'apartheid. Ainsi, en juin 1988, *Réforme* consacre deux articles à cette question sous les titres « *Des Eglises en première ligne* » (11 juin) et « *Des Eglises en état d'urgence* » (25 juin). En réaction à une foi appelant à une ségrégation des races, il devient primordial pour les chrétiens français de présenter aussi l'engagement de chrétiens sud-africains dans un combat social et luttant contre le caractère inhumain des lois de l'apartheid. Le thème du combat de certains chrétiens sud-africains au sein de leurs Eglises est donc un thème récurrent dans la presse étudiée. Alors que les réformés ont davantage fait référence à l'engagement des Eglises issues du protestantisme et réunies au sein du SACC, la presse catholique a fait écho à

la résistance des catholiques sud-africains, particulièrement lors de la promulgation des lois réduisant l'influence des Eglises dans la société sud-africaine.

Dans les années 50, et à la lecture de la presse spécialisée catholique française (*Fides*, *Documentation catholique*), il en faut peu pour que l'Eglise catholique sud-africaine soit présentée comme l'unique et principale victime de l'apartheid. Le travail difficile des clercs, les problèmes d'évangélisation sont évoqués sans que le soit forcément les effets du système sur les populations noires. La *Documentation catholique* occupe un statut à part dans les sources utilisées. Son étude a permis de constater la bonne répercussion des déclarations officielles de l'institution catholique sud-africaine. Les chrétiens français se trouvent donc informés de la prise de conscience des évêques, évoquant notamment la première (prudente) déclaration de 1952¹⁹²⁶ qui aborde le sous-développement des populations noires ou celle, plus « courageuse », de 1957 qui condamne « *comme sévèrement anti-chrétienne la politique de l'apartheid suivie par le gouvernement* » et qui dénonce « *le caractère intrinsèquement mauvais de l'apartheid* ¹⁹²⁷ ». Ces déclarations épiscopales sont reprises, souvent partiellement, dans les organes de presse catholique. Les mobilisations au sein du SACC, la prise de conscience qui s'élabore au sein de l'épiscopat sud-africain sont commentées, soutenues et défendues par des chrétiens français la plupart séduits par une expression théologique percutante et prophétique. La mise en relief, par plusieurs observateurs, des fondements religieux de l'apartheid a pu servir de ciment à une mobilisation, particulièrement chez les réformés qui ont pu trouver dans cet argument une justification supplémentaire à leur dénonciation et à leurs actions : condamner le système d'apartheid, ce n'est pas seulement condamner un système politique, c'est mettre l'éclairage sur une falsification du message des Evangiles.

La question sud-africaine a également été abordée sous l'angle des relations que le pays entretient avec la France. Les chrétiens se sont engagés, ont jugé et critiqué la politique de la France en matière économique et diplomatique. L'appartenance religieuse ne semble pas être entrée en compte lors du traitement de telles questions. Il s'agissait avant tout de s'exprimer en tant que citoyens d'un pays qui prétend être celui des droits de l'homme et qui pratique cependant une politique de « main tendue » avec le régime de Pretoria, d'autant plus que la collaboration porte sur des questions de nature épineuse (nucléaire, armement...). Cette portée

¹⁹²⁶ « La hiérarchie catholique de l'Afrique du Sud rappelle les principes chrétiens qui commandent la solution du problème social », *Documentation catholique*, n°1132, 19 octobre 1952, col 1373-1384).

¹⁹²⁷ « La ségrégation raciale en Afrique du Sud », *Documentation catholique*, n°1262, 13 octobre 1957, col 1321-1326.

symbolique n'a pas échappé aux observateurs français. Noël Darbroz parle ainsi dans *La Croix* de « *compromissions politiques inévitables*¹⁹²⁸ », choquantes par leur nature, notamment lors de la vente de la centrale nucléaire de Koeberg quelques jours avant que n'éclatent les émeutes de Soweto. « *Faire des affaires, faire tourner la machine économique indépendamment de toute contrainte d'ordre moral ou politique*¹⁹²⁹ » est unanimement dénoncé, autant dans la presse catholique que réformée. Noël Darbroz déplore également que la France soit prise « *entre l'enclume de la théorie et le marteau de la pratique*¹⁹³⁰ ». Questionner la politique de la France en matière économique et commerciale revient ainsi à se poser la question de la place des droits de l'homme lorsque des intérêts économiques sont en jeu... Les réformés, par le statut minoritaire en France et par la faible diffusion de leurs organes de presse ont été sans doute les plus critiques vis-à-vis de la politique française. Cependant, il est important de relever que *La Croix* a consacré plusieurs éditoriaux virulents consacrés à cette question, notamment sous la plume de Noël Darbroz.

Des micro-mobilisations

Certains auteurs des articles les plus approfondis se sont retrouvés au sein des groupes mobilisés. C'est la cas d'Anne-Marie Goguel qui a joué un rôle très actif au sein de la CSEI ou de Bertrand et Daisy de Luze qui se sont exprimés autant dans la presse réformée que catholique. Dans la presse catholique, les plumes ont été plus diverses, même si là encore, des auteurs sont devenus des « spécialistes » de la question sud-africaine et se sont notamment engagés au sein de la commission française « Justice et Paix ». Citons par exemple l'assomptionniste Bruno Chenu qui a traité dans la presse (particulièrement dans *La Croix*), et au sein de plusieurs ouvrages, des fondements religieux de l'apartheid et de la religiosité afrikaner. Plus globalement, son objet d'étude a été celui des théologies africaines et de la missiologie. Il l'enseigna notamment à l'Université catholique de Lyon jusqu'à sa mort en mai 2003. Joseph Limagne fut également un témoin essentiel. Le dossier qu'il rédige pour les *Actualités religieuses dans le monde* en avril 1977 est le plus complet que l'on puisse trouver dans la presse chrétienne au lendemain des émeutes de Soweto. S'étant rendu sur le terrain pour le préparer, il a livré, par la suite, toujours dans les *ARM* mais aussi dans des revues à plus large diffusion comme *La Vie*, des articles de fond sur l'implication des Eglises dans un

¹⁹²⁸ Noël DARBROZ, « Quand Pretoria crie « Vive la France » », *La Croix*, 1^{er} Juin 1976.

¹⁹²⁹ J.F MOUGEL, « Après la vente.... », *Réforme*, n°1631, 25 juin 1976.

¹⁹³⁰ Noël DARBROZ, « La France et l'apartheid », *La Croix*, 6-7 février 1977, p. 5.

contexte de crise. Il a été lui-aussi membre de la commission française « Justice et Paix » à la fin des années 80. Philippe Denis fut également un témoin privilégié sur ce même sujet. Pour les questions d'ordre événementiel, *La Croix* a laissé la plume à son correspondant ou envoyé spécial présent sur place. Chez les réformés, c'est la journaliste Ariane Bonzon, envoyée spéciale pour *Réforme* dans le pays dans les années 80 qui est l'auteur du plus grand nombre d'articles sur l'Afrique du Sud.

L'étude du traitement de la question sud-africaine a enfin permis d'appréhender la place qui lui fut donnée, les points privilégiés et les angles adoptés. Les journaux étudiés sont ceux les plus représentatifs du catholicisme et du protestantisme français, se « calquant » sur la ligne majoritairement existant au sein de chaque confession, même si les *ICI/ARM* et le *Christianisme au XXème siècle* étaient davantage situés « à gauche » au sein de chaque confession. Il serait intéressant de mener une étude similaire auprès de journaux reflétant les regards de groupes de chrétiens situés davantage aux « franges » de leur Eglise : ceux s'exprimant dans *Témoignage chrétien* ou *Le protestant de l'Ouest* pour qui l'engagement du chrétien dans la société est considéré comme légitime et nécessaire, ou à l'inverse, des revues à tendance plus conservatrice (revues issues de la mouvance évangélique chez les protestants, *La France catholique* ou *Famille chrétienne* chez les catholiques) pour qui la foi ne doit pas influencer sur les engagements politiques.

Cette étude a permis de mettre en évidence les modes de mobilisation au sein de groupes de réflexion et d'action, révélant des formes d'engagement possibles au sein de chaque confession. Les thèmes abordés ont souvent été communs. Ils témoignent d'un intérêt et de la volonté, dans les années 70, chez des hommes et des femmes, laïcs ou clercs, d'attirer l'attention sur l'Afrique du Sud et l'apartheid. On relève une volonté commune à chaque groupe d'aborder de front les questions liées au développement, à la solidarité et à la discrimination. Leurs réflexions se sont articulées autour de la place de l'Eglise dans la prise en compte de ces questions et des types d'action à mener. Leurs déclarations et actions ont souvent porté sur des questions d'ordre politique. Chez les catholiques, les groupes sont nés dans le sillage de Vatican II qui ouvrit la possibilité de nouveaux engagements politiques, « à condition de ne pas trop y mêler l'institution¹⁹³¹ ». La mobilisation s'est incarnée principalement au sein de la commission française « Justice et Paix » ou du CCFD, tous deux nés dans les années 60. En 1967, « Justice et Paix » se présente ainsi comme « une voix autorisée et qualifiée participant à l'autorité morale de l'Eglise et collaborant avec

¹⁹³¹ Sabine ROUSSEAU, *La colombe et le napalm. Des chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Vietnam 1945-1975*, Paris, CNRS éditions, 2002, p. 297.

*l'épiscopat pour les questions touchant au développement, à la paix et aux droits de l'homme*¹⁹³²». Traiter de l'apartheid entre ainsi naturellement dans son « champ de compétence ». les principaux animateurs de la commission, Pierre Toulat ou Mgr Fauchet, ont réfléchi à l'aide à apporter aux Sud-Africains et ont été amenés à élaborer des moyens d'actions à mettre en place en France. Plusieurs déclarations et actions se sont faites en lien avec le CCFD qui a mis en place, sur le terrain, des projets en lien avec les communautés de base dans le but, à long terme, de servir de leviers pour le développement par l'éducation, la défense des droits des travailleurs, l'aide aux associations religieuses et culturelles...

Du côté réformé, la mobilisation s'est incarnée au sein de la CSEI (groupe « racisme » puis groupe « Afrique du Sud ») et du DEFAP, les membres inscrivant souvent leur mobilisation au sein des deux organismes. Les actions sont souvent faites conjointement avec celles exprimées au sein de la CIMADE, organisme aux avant-postes de l'action, qui a pris en charge les actions à mener depuis la France. C'est elle notamment qui coordonna les actions autour de la campagne de boycott des oranges Outspan en 1975 et qui a soutenu le boycott de Total en 1986.

Les activités des groupes mobilisés se sont intensifiées à partir des années 70, et particulièrement à partir des émeutes de Soweto. Une action « transversale » se met en place à partir de la fin des années 70 entre la commission « Justice et Paix », le groupe « racisme » de la CSEI, le DEFAP, le CCFD et la Cimade. Le groupe œcuménique réagit à la campagne de répression qui frappe en octobre 1977 18 organisations anti-apartheid dont 17 proches du mouvement de la « Conscience noire ». Les mobilisations exprimées n'ont alors plus de « spécificité » confessionnelle. Les chrétiens font « cause commune » et unissent leurs voix pour atteindre une « audience » plus large. Réunis au sein de « Justice et Paix », du DEFAP, du groupe « Racisme » (puis groupe « Afrique du Sud »), du CCFD ou de la Cimade, tous réagissent d'une même voix aux grands événements sud-africains, procèdent à la même condamnation du système d'apartheid et de ses fondements religieux, soutiennent de la même façon des chrétiens engagés dans une théologie prophétique au message « séduisant » pour des chrétiens français soucieux de voir un plus grand engagement des chrétiens dans le champ politique et social.

Les groupes de réflexion, groupe « Afrique du Sud » de la CSEI, commission « Justice et Paix », DEFAP, restent des groupes restreints (toujours moins d'une vingtaine de membres chacun), disposant d'assez peu de moyens pour organiser des actions et assurer une diffusion

¹⁹³² Présentation de la commission dans *Coopérer autrement*, Paris, Le Centurion, 1986, p. 2.

de leurs idées et réflexions. Ainsi, les activités de la CSEI ont été répercutées dans quelques feuillets dactylographiés et agrafés (*Infos CSEI*). La diffusion de ces bulletins resta plutôt confidentielle et ne dépassa pas des cercles restreints du protestantisme déjà concernés par les questions d'ordre international.

Un espace militant fragmenté

Concernant la question sud-africaine, on observe ainsi une fragmentation de l'espace militant : plusieurs lieux de militance au sein de chaque confession mais aussi des lieux communs, signes d'un engagement œcuménique réel et concret. On peut se demander dans quelle mesure la mise en place d'une action dans un esprit œcuménique ne peut pas être comprise comme une contestation indirecte, par les catholiques, de leur institution. Le groupe leur permet ainsi de s'exprimer dans un cadre moins rigide et hiérarchisé que celui de l'Eglise catholique. Cette unité témoigne en tous cas bien d'une certaine autonomisation du sujet qui vit une expérience subjective et où la conscience individuelle devient le lieu central et exclusif de l'expérience chrétienne. L'unité dans l'action devient ainsi en quelque sorte l'illustration d'un christianisme d'incarnation.

Les actions « transversales » mises en place entre catholiques et réformés sont symptomatiques du fait que concernant la question sud-africaine, la mobilisation s'exprima sans lien avec la hiérarchie et que les groupes, bien qu'appartenant à des institutions religieuses, parvinrent à prendre leurs distances avec ces dernières qui n'entravèrent pas l'expression de leur mobilisation.

La naissance du groupe « Afrique du Sud » au sein de la CSEI confirme la volonté des réformés français de traiter de la question comme d'une question spécifique et particulière. Le racisme institutionnalisé devient ainsi sujet de réflexion et d'action, abordé sous ses aspects politiques, sociaux, économiques et culturels. Des partenariats sont établis entre catholiques et réformés français, et des personnalités chrétiennes sud-africaines deviennent des porte-paroles des victimes de l'apartheid qui informent de l'état des Eglises chrétiennes sud-africaines sous le régime d'apartheid.

L'engagement exprimé au sein des groupes est un engagement continu, dont l'intensité est accentuée par les événements marquant sud-africains. Il a pu prendre la forme d'un engagement thématique pour certains groupes, la Cimade s'engageant ainsi particulièrement autour du boycott des oranges Outspan ou de la question de l'occupation de la Namibie par

les forces sud-africaines. Le groupe « Afrique du Sud » de la CSEI a établi, quant à lui, des liens avec des réformés sud-africains engagés dans la lutte contre l'apartheid.

Sur certains points, les réformés de la Cimade ou de la CSEI ont bénéficié d'une plus grande « facilité » d'expression. Là où ils se sont sentis impliqués le plus directement dans leur foi (fondements calvinistes du système, liens avec la société huguenote d'Afrique du Sud), ils ont débattu longuement, ancrant leur engagement dans des racines profondes, au nom de la « grande famille » du protestantisme.

Les groupes ont mis l'accent sur des points similaires à ceux abordés par des organismes luttant contre l'apartheid, le Mouvement anti-apartheid (MAA) ou la Commission d'enquête contre l'apartheid à laquelle ont participé certains membres de « Justice et Paix ». Les questions des boycotts ou celle de l'implication des banques françaises en Afrique du Sud ont donc été communes et transversales.

Du côté protestant, les chrétiens mobilisés au sein de la CSEI sont représentatifs de chrétiens centrés sur les implications éthico-politiques et sociales de l'Évangile. Ils mènent des travaux axés davantage sur l'histoire (notamment grâce à l'historienne Marianne Cornevin, membre du groupe travaillant sur l'Afrique du Sud) ou la sociologie. Les travaux menés ne furent pas de nature théologique ou exégétiques, même si des membres comme Roger Mehl ont approfondi, dans le dossier que la CSEI consacra à l'apartheid en 1974, le thème des fondements évangéliques de l'apartheid. Une telle démarche est représentative d'une certaine « ligne » qui traverse le protestantisme français dans les années 70. Comme le note Ariane Bonzon, « *il n'y a pas de commission ni de département proprement théologiques au sein de la Fédération protestante alors qu'existe une Commission sociale, économique et internationale, par exemple*¹⁹³³ ».

La hiérarchie catholique, quand elle s'est exprimée, a témoigné de sa solidarité avec les évêques d'Afrique du Sud. C'est le cas en 1977 où le président de la Conférence épiscopale, le cardinal Etchegaray reconnaît « *que le sens de la justice et des problèmes sociaux est au cœur même de l'évangélisation et constitue un élément essentiel de l'activité et du témoignage de l'Évangile*¹⁹³⁴ ». La lettre témoigne de l'intérêt des évêques français pour la situation sud-africaine, du soutien « d'évêques à évêques » et de sa condamnation nette de l'apartheid. Si l'Église condamne l'apartheid, elle ne propose pas de moyens d'actions et laisse aux membres l'initiative et le choix de leurs engagements. Cependant, les formes possibles d'une action

¹⁹³³ Ariane BONZON, « Les protestants français et l'Afrique du Sud », in Daniel C. BACH (sous la direction de), *La France et l'Afrique du Sud*, Paris, Karthala, 1990, p. 358.

¹⁹³⁴ *Documentation catholique*, 7-21 août 1977, n°1725, col 741.

concrète pour mettre fin au système sont davantage abordées au sein de la commission « Justice et Paix ». En tant que commission épiscopale, elle est bien liée à la hiérarchie. Cependant, selon les propres dires de Pierre Toulat, les membres de la commission bénéficiaient d'une certaine autonomie dans le choix de leurs actions concernant l'Afrique du Sud. L'autre organisme national catholique dans lequel s'est incarnée une mobilisation est le CCFD. Les actions entreprises en son sein touchèrent davantage à des programmes sur place touchant au développement et à l'émancipation des populations opprimées. Les actions du CCFD, organe officiel de l'Eglise catholique chargé du développement, lui valurent d'être présenté comme un soutien actif à la « subversion marxiste » par des détracteurs de l'organisme.

En définitive, les hommes et les femmes, laïcs ou ecclésiastiques engagés, ont agi davantage en tant que citoyens choqués face à un système violent et discriminatoire qu'en tant que chrétiens prétendant agir au nom des fondements évangéliques. Le concile Vatican II, en insistant sur l'apostolat des laïcs, les droits de l'homme, la solidarité, la constitution *Gaudium and Spes* (1965) a accéléré une évolution notable dans les pratiques religieuses des catholiques et légitimé les jalons d'une perception religieuse nouvelle des questions politiques du monde. Le traitement de la question sud-africaine par les groupes mobilisés catholiques s'est inscrit tout naturellement dans cette tendance post-vaticane.

La question de l'apartheid ne mobilisa que des cercles restreints de fidèles, autant chez les catholiques que chez les réformés. Elle n'a pas atteint les cercles les plus larges qui, globalement, ne se sentaient pas ou peu concernés par des questions d'ordre international et surtout celles touchant au terrain africain. Le manque de « résonance » chez les fidèles de la journée de prière et de jeûne organisé à l'occasion de la commémoration des émeutes de Soweto, le 15 juin 1986 démontre bien un désintérêt ou en tous cas une tiédeur chez les catholiques (l'Eglise catholique participa en effet à cette journée) comme chez les réformés face au problème sud-africain.

Les actions collectives prenant corps au sein d'organismes officiels, d'autres actions, individuelles celles-là, ont témoigné de la diversité des engagements possibles au sein des Eglises. Chez les catholiques, Emmanuel Lafont ou Jean-Marie Dumortier témoignent d'un engagement « sur le terrain », porté par le message jociste du « Voir, juger, agir ». Selon leurs propres dires, ils ressentirent leur expérience comme étant profondément intime et indépendante, non liée à une hiérarchie européenne. Là encore, se dessine la physionomie d'une Eglise composée d'une minorité agissante, une aile d'actifs et une masse qui, au mieux

condamne moralement l'apartheid ou, au pire, reste passive. En cela, ils représentent une « frange » de l'Eglise qui peuvent encore aujourd'hui se reconnaître dans cette citation de Marcel Gauchet parlant de ceux « *qui n'ont que faire de ce que peut raconter l'autorité et même s'ils se trouvent au cœur de l'institution, ils n'obéissent pas pour autant* ¹⁹³⁵ ». La question sud-africaine mit en évidence des modes d'actions qui n'entraînèrent pas de différences dans les prises de position et les engagements. C'est la recherche d'une sociabilité œcuménique et horizontale qui a alors primé dans le mode d'intervention, les militants s'appuyant davantage sur leur propre réflexion que sur des principes institutionnels. Au travers de leur militance, les chrétiens se sont construits une identité religieuse sans entrer pour autant dans un conflit ouvert avec leurs structures religieuses. Des implications antérieures de chrétiens vis-à-vis d'autres questions comme les guerres du Vietnam avaient pourtant conduit à une contestation plus nette de la fonction des Eglises constitutionnelles ¹⁹³⁶.

S'engager au nom de la foi : jusqu'où et comment ?

Une seconde série de conclusions touche plus largement aux conséquences que la question sud-africaine entraîna chez les chrétiens mobilisés. En effet, elle n'a pas occupé une place essentielle au sein de chaque confession religieuse, elle a mis en évidence plusieurs caractères spécifiques. Son traitement a servi, d'une part, de terrain d'application à une doctrine sociale de l'Eglise ou à un christianisme social. Elle servit d'autre part de « révélateur » de tensions pré-existantes au sein de chaque confession, concernant notamment la place que doivent occuper les Eglises sur des questions d'ordre économique et social. Enfin, la question sud-africaine a eu comme mérite de proposer aux observateurs chrétiens français un modèle théologique différent. Par tous ces aspects et bien qu'occupant une place mineure, elle a eu la spécificité de susciter de nouveaux débats.

La question sud-africaine conduit à s'interroger sur la place que les Eglises doivent tenir « dans le monde ». Comme je l'ai déjà évoqué, de ponctuel, l'engagement des chrétiens concernant l'Afrique du Sud a rapidement pris la forme d'un engagement plus global en faveur des droits de l'homme et du développement. Son traitement permet ainsi de faire entrer

¹⁹³⁵ REMOND (René, dir.), *Chrétiens, tournez la page*, Paris, Bayard, 2002, 140 p.

¹⁹³⁶ Sur ce point, voir Sabine ROUSSEAU, *La colombe et le napalm. Des chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Vietnam, 1945-1975*, Paris, CNRS Editions, 2002, 370 p.

le discours de l'Église dans le champ politique et social. Les catholiques, réunis au sein de la commission « Justice et paix », du CCFD ou s'exprimant dans une revue comme les *ICI/ARM* (influencée par le message conciliaire), furent tous influencés et « imprégnés » par la doctrine sociale de l'Église telle qu'elle évolue à partir de Vatican II, doctrine vécue comme la « *formulation des résultats d'une réflexion attentive sur les réalités complexes de l'existence de l'homme dans la société et dans le contexte international à la lumière de la foi et de la tradition ecclésiale*¹⁹³⁷ ». Elle rappelle, notamment depuis le ralliement à la philosophie des droits de l'homme en 1963 (*Pacem in Terris*), la nécessité de dépasser et d'éliminer « toute forme de discrimination touchant aux droits fondamentaux de la personne, comme le soulignent aussi bien *Gaudium et Spes* (1965) que l'encyclique *Octogesima Adveniens* de Paul VI (1971).

Concernant l'Afrique du Sud, les catholiques se sont montrés également proches du message du « Voir, juger, agir » de la JOC : ils furent observateurs du monde (voir), réfléchissant sur le développement et la responsabilité de l'homme (juger) et proposant des perspectives (Agir). Ils ont été lecteurs des « grandes » encycliques sociales et particulièrement de *Populorum Progressio* (1967).

Pierre Toulat, en conclusion de l'ouvrage *Solidarité et développement*, traduit bien, sans parler particulièrement de l'Afrique du Sud, les difficultés que rencontre l'Église catholique lorsqu'il s'agit de s'engager dans le champ social, rappelant bien que « *ce qui est en jeu, au delà des malades ou des récupérations possibles des uns et des autres, c'est la « compréhension » de l'annonce évangélique : l'Évangile est-il une parole qui concerne le destin des peuples et de la société ? Cette parole comporte-elle, en elle-même, une capacité de transformation du monde vers plus de justice ?*¹⁹³⁸ ».

Pierre Toulat, au sein de la commission « Justice et Paix », fut la voix la plus claire sur ce point et exprima plusieurs fois des interrogations sur les formes possibles de l'action au sein de la commission, réclamant surtout à ce que soient dépassées des considérations générales afin que le discours conserve une certaine crédibilité.

Abordant la question du « Bien commun », la doctrine sociale pousse naturellement les chrétiens à se questionner sur les questions du pouvoir et de sa légitimité. L'encyclique *Redemptor hominis* (1979) rappelle que « *ce bien commun, au service duquel est l'autorité dans l'État, ne trouve sa pleine réalisation que lorsque tous les citoyens sont assurés de leurs*

¹⁹³⁷ Jean-Yves CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale de l'Église*, Paris, ed de l'Atelier.

¹⁹³⁸ Pierre TOULAT : *Solidarité et développement : l'engagement de l'Église catholique* (documents présentés par la commission « Justice et Paix », Paris, Cerf, 1992, p. 367.

droits [...]. C'est ainsi que le principe des droits de l'homme touche profondément le secteur de la justice sociale et devient la mesure qui en permet une vérification fondamentale dans la vie des organismes politiques » (113). Déjà dans *Pacem in terris* (1963), il était spécifié que « les pouvoirs publics doivent se porter garant de ce bien [commun] » (n°53). Se soucier du bien commun des peuples entraîne à réfléchir aux moyens à mettre en œuvre pour y parvenir. La question de la libération est évoquée pour la première fois dans l'Encyclique *Sollicitudo Rei Socialis*, (1987) rappelant que « l'aspiration à la libération par rapport à toute forme d'esclavage pour l'homme et pour la société est quelque chose de noble et de valable ». Les catholiques engagés présentent la situation des Sud-Africains comme étant proche d'un état d'esclavage et d'exploitation économique. Face à une telle situation, il est légitime de critiquer un système politique qui « enferme » la majorité de sa population, la privant des droits les plus fondamentaux. La contestation peut amener à une désobéissance qui devient un droit qui est « toujours exprimé de façon très restrictive par l'Eglise catholique depuis Léon XIII » et qui « semble pouvoir être invoqué et légitimé théologiquement pour le cas de l'Afrique du Sud¹⁹³⁹ ».

La question sud-africaine a ainsi servi en quelque sorte de « question modèle » sur laquelle purent s'appliquer un certain nombre de critères favorisant un processus de contestation. Philippe Portier les résume de la façon suivante à partir de *Populorum Progressio* : celui « d'atteinte aux droits de la personne et aux biens communs du pays », « de tyrannie évidente et prolongée » et « d'irrémediabilité¹⁹⁴⁰ ». Le droit des chrétiens de contester un régime considéré comme tyrannique est donc considéré comme un droit légitime. Les chrétiens français, autant dans la presse qu'au sein des différents groupes exprimeront cette contestation sans aucune gêne dans la ligne du message officiel de l'Eglise. Mais des positions françaises ne se sont pas « calquées » aussi nettement sur celle du Pape. La question sud-africaine pousse en effet des chrétiens, catholiques, ou réformés, à admettre le thème du recours à la violence comme mode de contestation. Si *Populorum Progressio* reconnaît la tentation de « repousser par la violence de telles injures à la dignité humaine » (30), la doctrine sociale condamne tout recours à la violence, présentée comme « une illusion destructrice, ouvrant la voie à de nouvelles servitudes ». Elle condamne cependant aussi « la violence exercée par les

¹⁹³⁹ « L'Eglise catholique face à l'apartheid » in *La France et l'Afrique du Sud*, op.cit., p. 372.

¹⁹⁴⁰ Philippe PORTIER, « La philosophie politique de l'Eglise catholique : changement ou permanence », *Revue française de Science politique*, Vol XXXVI, n°3, juin 1986, p. 325-341 ; J.Y Calvez, « L'Eglise catholique a-t-elle changé dans son appréciation du politique ? », *Revue française de science politique*, Vol XXXVI, n °3, juin 1986, p. 342-348.

*possédants contre les pauvres, l'arbitraire policier ainsi que toute forme de violence établie en système de gouvernement*¹⁹⁴¹ ».

Au delà de la simple condamnation morale, comment les chrétiens français se sont-ils exprimés sur la question de la violence ? Le régime de Pretoria fut perçu comme étant le symbole d'une violence institutionnalisée. En ce sens, et selon les préceptes de l'Eglise, plusieurs observateurs estimèrent que cette violence institutionnalisée qu'incarne l'apartheid était tout aussi condamnable que celle pratiquée par les mouvements de libération. Dans une certaine mesure, certains observateurs allèrent au delà de considérations théoriques, admettant que des populations opprimées puissent en venir à faire le choix des armes. Pierre Toulat, en tant que secrétaire général de « Justice et Paix » a exprimé une telle idée en avril 1985, à la suite de la consultation informelle sur l'apartheid organisée par l'UNESCO (Dakar, 25-28 mars 1985), proposant la nécessité « *de passer à d'autres types d'actions [...], qu'il s'agisse de boycottage économique ou démographique (refus de l'immigration) ou bien même de l'emploi de méthodes violentes*¹⁹⁴² ». En ce sens, la situation sud-africaine donna l'occasion à des chrétiens d'aller au-delà des principes énoncés par la hiérarchie.

Des prises de position similaires sont apparues chez des réformés qui eux, pouvaient s'exprimer sans contraintes institutionnelles. Surtout à propos du Programme de Lutte contre le Racisme créé au sein du COE, les observateurs de l'Eglise réformée se sont toujours situés du côté des populations opprimées en jugeant la violence comme étant légitime face à une violence gouvernementale « broyant » les populations noires.

D'autres questions ont été évoquées au sein des organismes de développement. La même prégnance de la doctrine sociale de l'Eglise, sans qu'elle soit explicitement évoquée, apparaît dans la mobilisation exprimée au sein du CCFD qui considère que les projets qu'il soutient dans les pays du tiers monde doivent interpellier en France les chrétiens et remettre en cause leurs habitudes et leur présence au monde.

Le traitement de la question sud-africaine au sein du CCFD est représentatif de l'évolution du comité dans les années 70 et 80. Les acteurs du Comité agissant en Afrique du Sud rompent avec le discours missionnaire ancien axé sur la diffusion de la civilisation chrétienne dans le monde. C'est le développement de l'homme qui occupe une place centrale dans la mission du CCFD et non plus la conversion religieuse. La question sud-africaine illustre la trajectoire du CCFD (et d'autres organismes de développement tels *Croissance des jeunes Nations* et *Frères*

¹⁹⁴¹ *La liberté chrétienne et la libération. Instruction de la congrégation pour la doctrine de la foi « La vérité nous rend libre », Documentation catholique, n°1916, 1986, col 393-411.*

¹⁹⁴² Pierre TOULAT, « Eglise catholique et apartheid » (1985), *op.cit.*

des hommes) qui affirme une certaine « *indépendance à l'égard de l'autorité ecclésiastique, la même affirmation de l'autonomie du temporel, la même importance attribuée à l'analyse des situations et à la compétence, la même priorité accordée à la transformation des structures sur la conversion du cœur, la même volonté de déconnecter engagement dans la Cité et promotion du catholicisme*¹⁹⁴³ ». S'unissant dans ses actions en France en faveur de l'Afrique du Sud à d'autres organismes comme la JOC, le CCFD laisse paraître, dès le début des années 80, son intérêt pour les conditions de vie et de travail des travailleurs noirs sud-africains. Il s'associe également à la campagne pour le boycott des oranges Outspan. Les effets de l'apartheid sont surtout évoqués sous l'angle économique, plusieurs références étant faites à l'exploitation économique dont sont victimes les populations noires. Tous les projets soutenus visent à une prise de conscience chez les sud-africains opprimés qui sont agents de leur propre libération. La campagne de diffamation amorcée par un journaliste du *Figaro-Magazine* Jean-Pierre Moreau (sous le pseudonyme de Guillaume Maury) à partir de l'automne 85 dénonçait une « *pratique idéologique de la charité*¹⁹⁴⁴ » et accusait le CCFD de soutenir financièrement les mouvements de libération et de s'engager dans un dérive marxiste. La polémique révéla surtout un ébranlement idéologique plus profond concernant les formes d'apostolat possibles. La crise traversée par le CCFD au milieu des années 80 rejoint un mouvement général au sein du catholicisme.

Comme l'indique Denis Pelletier, elle est en partie liée « avec l'émergence d'une nouvelle forme d'engagement, davantage soucieux d'affirmer l'identité catholique au sein d'un monde sécularisé [...], reléguant à une place seconde voire secondaire l'idéal missionnaire de témoignage et de conversion¹⁹⁴⁵ ». Au travers de la dénonciation du système des bantoustans perçus et présentés comme des réservoirs de main-d'œuvre, les observateurs du CCFD (comme beaucoup d'autres) critiquent un système capitaliste blanc inhumain. Le caractère raciste du système d'apartheid dans lequel s'inscrit ce système des bantoustans renforce cette condamnation qui devient plus globale et en vient à condamner un système capitaliste. En cela, les catholiques ont pu rejoindre l'approche politique des tiers-mondistes, la rencontre se faisant autour du combat commun « contre le mode de développement capitaliste accusé d'accroître, par le jeu du marché et de la domination, des disparités économiques

¹⁹⁴³ Claude PRUDHOMME, « de l'aide aux missions à l'action pour le tiers monde », *Le mouvement social*, n°177, octobre-décembre 1996.

¹⁹⁴⁴ Guillaume MAURY, *l'Eglise et la subversion. Le CCFD*, Paris, U.N.I, Centre d'études et de diffusion, 1985.

¹⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 104.

internationales et de détruire de l'intérieur les sociétés du tiers-monde¹⁹⁴⁶ ». Si elle n'est pas exprimée explicitement, c'est aussi le maintien d'une suprématie blanche qui est visée.

Les observateurs n'ont cependant pas « versé » dans une conception idéologique de la question sud-africaine. Il fut toujours question d'œuvrer pour le développement des populations du tiers-monde. Plusieurs Encycliques ont bien signalé le danger pour les chrétiens d'un engagement de nature idéologique. « *La doctrine sociale de l'Eglise ne propose aucun système particulier, mais à la lumière de ses principes fondamentaux, elle permet d'abord de voir dans quelle mesure les systèmes existants sont conformes ou non aux exigences de la dignité humaine*¹⁹⁴⁷ ».

La question sud-africaine eut encore le mérite de questionner les chrétiens français sur la place qu'ils ont à tenir dans la société et dans le monde. Chez les catholiques particulièrement, il s'agit de légitimer une action sur une question à forte teneur politique (et idéologique) sans que l'engagement ne devienne de nature politique. L'encyclique *Octogesima adveniens* précise bien que « *les chrétiens sollicités d'entrer dans l'action politique s'efforceront de rechercher une cohérence entre leurs options et l'Evangile, et de donner, au sein d'un pluralisme légitime, un témoignage personnel et collectif du sérieux de leur foi, par un service efficace et désintéressé des hommes* » (n°46).

Cette question fut également récurrente lorsqu'il s'agit de se réfléchir aux types d'actions à mener et surtout aux côtés de qui les mener. La commission « Justice et Paix » s'interrogea à de multiples reprises sur la légitimité de la participation d'hommes d'Eglises à des actions politisées. La réunion de la commission datée du 15 juin 1977 exprime le regret de voir « *la prise en main, par le PC, des questions relatives à l'Afrique australe*¹⁹⁴⁸ ». Cette constatation entraîna la volonté de voir s'organiser une action spécifique des Eglises et la création d'un groupe œcuménique à la fin des années 70.

Cependant, des rapprochements ont bien lieu avec le Mouvement anti-apartheid, notamment du côté des réformés, moins « tenus » dans leurs actions par une hiérarchie qui reste omniprésente du côté des catholiques. Les chrétiens mobilisés ont cependant abordé cette position avec davantage de « sérénité », rejoignant par là la considération d'Emmanuel Mounier selon laquelle « *ceux d'entre nous qui sont chrétiens affirment le droit de prendre*

¹⁹⁴⁶ Denis PELLETIER, « 1985-1987 : une crise d'identité du tiers-mondiste catholique ? », *Le mouvement social*, n°177, novembre-décembre 1996, p. 101.

¹⁹⁴⁷ *La liberté chrétienne et la libération...n°74*, (1986), *op.cit.*

¹⁹⁴⁸ Réunion du 15 juin 1977, CJP/77/48.

*librement des engagements politiques qui relèvent de la raison pratique. Ils n'entendent pas y compromettre des valeurs qui sont par nature transcendante au politique*¹⁹⁴⁹ ».

La spécificité réformée

L'Eglise réformée française, dans son engagement, n'eut pas à souffrir des mêmes écueils que l'Eglise catholique. Par sa structure même et son mode propre de régulation, liée à l'absence d'une hiérarchie, ses prises de position n'étaient pas « conditionnées » ou dépendantes d'un assentiment supérieur. Cela n'empêcha pas, comme nous avons pu le mettre en évidence, l'affirmation de tensions et de dissensions au sein de la communauté protestante et de son organe fédérateur, la Fédération protestante de France.

En effet, avec l'Afrique du Sud, c'est la question du ministère politique des Eglises protestantes que l'on touche : au nom de quoi les Eglises se mêlent-elles de politique ? Est-il légitime pour des Eglises de participer à des actions de boycotts et de condamner un régime politique ? Les réponses apportées par l'Eglise réformée se firent rarement en termes théologiques. Cette « vacance » théologique fut sans doute révélatrice d'une certaine crise que traverse alors le protestantisme après avoir connu une période dominée par la théologie barthienne.

J'ai choisi de traiter des positions de l'Eglise « majoritaire » française, celles de l'Eglise réformée. Cependant, une étude approfondie d'autres confessions au sein du protestantisme, celles proches notamment proches du mouvement évangélique, beaucoup plus réservées concernant le type d'engagement que pratiquèrent les réformés français, serait à entreprendre. Elle témoignerait aussi d'une autre manière de fonder le discours sur la Bible.

Les réformés français se préoccupèrent peu de trouver dans un passage de l'Evangile une légitimité à l'action ou les raisons de la mise en place d'une certaine philosophie ou morale. La mobilisation s'exprima par une considération plus vaste pour les fondements évangéliques et les chrétiens apportèrent ainsi un commentaire qui se distingua assez peu de celui de la Ligue des droits de l'homme. Le commentaire n'a donc rien de spécifiquement chrétien.

Les membres du conseil de la FPF, lorsqu'ils s'exprimèrent sur l'Afrique du Sud, durent naviguer entre deux écueils, formulés de la façon suivante par la journaliste Ariane Bonzon : « *ne pas risquer l'éclatement d'une Fédération qui connaît un effacement des conflits*

¹⁹⁴⁹ BOISSONAT (Jean) et GRANNEC (Christophe), *L'aventure du christianisme social*, Paris, Bayard, 1999, p. 15.

*confessionnels et ne pas perdre sa spécificité chrétienne en faisant des déclarations identiques à celles d'un parti politique ou d'une organisation humanitaire*¹⁹⁵⁰ ». L'attitude de la FPF vis-à-vis des sanctions économiques est en effet révélatrice d'un tel malaise. Alors qu'elle interpelle directement le gouvernement en mai 1965 pour lui demander la cessation des livraisons d'armes à Pretoria, elle opère ensuite un certain recul dans les années 70, laissant à la CSEI le soin de traiter une question d'une telle nature.

Dans les années 70 et 80, les militants chrétiens sont représentatifs de la continuité du mouvement du christianisme social ou du socialisme chrétien, mouvement appelant à une plus grande implication des principes de l'Évangile dans la société. Cependant, ils ne sont pas « *militants parce que chrétiens* » comme avait tendance à le penser le premier christianisme social, mais « *chrétiens en tant que militants* »¹⁹⁵¹. Ils ont cependant rejoint les motivations des fondateurs du christianisme social selon lesquels « *l'action politico-sociale n'est qu'une conséquence logique de la foi ou une propédeutique à la foi, non le centre de la foi constitué par des expériences spirituelles*¹⁹⁵² ».

Comme je l'ai déjà évoqué, la prise en compte de la question sud-africaine apparaît dans un contexte de crise au sein du protestantisme. La perte d'influence de Barth dans les années 60 a permis la redécouverte de « théologies du monde » à la démarche « inductive », prenant l'expérience humaine comme point de départ, à la différence des théologies « déductives » qui partent de la Révélation (barthisme). Georges Casalis, qui prit une part active dans la rédaction du document « Eglise et pouvoirs » promut cette théologie, la considérant comme la « *lecture évangélique d'une militance*¹⁹⁵³ ».

Beaucoup de militants cités dans cette étude sont représentatifs d'une tendance « socialiste chrétienne » qui évoque et souhaite s'attaquer aux structures économiques, aux pouvoirs politiques et aux rapports sociaux, se démarquant ainsi d'une aile modérée qui met davantage l'accent sur l'aspect « moralo-individualiste ». Une personnalité comme Anne-Marie Goguel ne cessa en effet de dénoncer les aspects politiques, sociaux, économiques de l'apartheid et se servit de cette situation pour appeler à une action des chrétiens dans leur propre société, appelant à une réflexion sur la façon dont la France considère « ses » étrangers...

¹⁹⁵⁰ Ariane BONZON, « Les protestants français et l'Afrique du Sud », in Daniel C. BACH, *La France et l'Afrique du Sud, op.cit.*, p. 358-359.

¹⁹⁵¹ Jean BAUBEROT, « Protestantisme et militantisme », *Études théologiques et religieuses*, 1980.

¹⁹⁵² Article « Christianisme social/Socialisme chrétien », *Encyclopédie du protestantisme*,

¹⁹⁵³ Georges CASALIS, *Les idées justes ne tombent pas du ciel. « Éléments de théologie inductive »*, Cerf, 1977, 230 p.

Le théologien Roger Mehl, membre du groupe « Racisme » de la CSEI consacra, dans le premier dossier du groupe consacré à l'apartheid en 1974, une partie importante au « *refus évangélique*¹⁹⁵⁴ » de l'apartheid. Les références qu'il y fait à l'Évangile pour condamner le système d'apartheid sont le témoignage du besoin, pour des réformés, de maintenir une « teinte » spirituelle à la mobilisation contre l'apartheid perçue comme une « *négarion du dessein salutaire de Dieu qui veut l'unité de l'humanité*¹⁹⁵⁵ ». L'éthique sociale défendue par Roger Mehl « *a pour objet la réflexion critique sur les structures sociales et l'action collective en vue de la réforme de ces structures ou la mise en place de structures nouvelles*¹⁹⁵⁶ ».

La question sud-africaine servit également de révélateur à des tensions portant sur les relations que l'Église réformée entretient avec le COE, notamment autour de l'existence et du fonctionnement du Programme de Lutte contre le Racisme (PLR). Suscitant des remous en Allemagne, en Suisse, en Angleterre et en Suède, l'existence d'un tel fonds et l'aide apportée aux mouvements de libération suscita également des interrogations chez les protestants français. S'il a été expliqué que le fonds venait en aide aux programmes humanitaires mis en place par ces mouvements, des questions furent tout de même soulevées chez des protestants français bien conscient du caractère militant d'une telle démarche. L'Église réformée française n'a soutenu le fonds qu'à partir du milieu des années 70, et plutôt modestement. Plus globalement, c'est la politisation du COE qui est dénoncée par quelques membres de la communauté protestante. De tels réactions furent cependant limitées à des cercles restreints du protestantisme. En effet, la majorité des réformés français ignoraient sans doute tout de l'existence d'un tel programme et se souciaient assez peu de ce type d'actions.

Si la question sud-africaine fait resurgir des divergences qui existaient déjà au sein du protestantisme, il est cependant possible de parler d'un large consensus au sein des Églises « historiques » concernant la condamnation de l'apartheid. Les différences surgirent lorsqu'il s'agit de réfléchir à des moyens pour parvenir à y mettre un terme. Autrement dit, les débats portèrent moins sur le ministère politique des Églises que sur la façon de l'exercer dans la société.

L'étude de la prise en compte de la question sud-africaine au sein de l'Église réformée (et plus globalement de la FPF) sert ainsi, encore une fois, « d'illustration » à une disparité et à une hétérogénéité au sein du protestantisme. Comment fédérer une communauté hétéroclite

¹⁹⁵⁴ « Apartheid : dossier n°1 », groupe « Racisme » de la CSEI, novembre 1974.

¹⁹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁹⁵⁶ Jean-Yves CALVEZ, *Chrétiens, penseurs du social (2)*, Paris, Cerf, 2006.

sur une question lointaine ? la dissolution de la minorité protestante a représenté un frein à la vie communautaire et à la formation d'associations qui soutiendraient ou impulseraient une action à propos de l'Afrique du Sud. De plus, la structure fédérative du protestantisme, un intérêt plus marqué des réformés français pour le Lesotho (par sa présence missionnaire), des hebdomadaires d'audience nationale ne totalisant pas ensemble 15 000 abonnés ne permirent pas aux quelques réformés mobilisés de susciter un intérêt important chez les fidèles. Une coupure nette a ainsi séparé le peuple protestant, qui a pu rester ignorant des fondements religieux de l'apartheid, et une élite très mobilisée pour qui la question sud-africaine a posé un réel problème d'identité. L'idée d'une «*écharde dans leur chair*¹⁹⁵⁷» est une métaphore particulièrement parlante. De plus, comme le note Ariane Bonzon, «*l'absence de relais médiatiques et associatifs explique en partie pourquoi, vis-à-vis de l'Afrique du Sud, les clivages au sein de la population protestante recourent ceux de la population française : on est à droite ou à gauche plutôt que réformé. Et l'on s'intéresse à la question sud-africaine lorsque celle-ci permet aux partis politiques français de déroger à l'humeur consensuelle en affirmant sur la scène politique, et à peu de frais, leurs différences*¹⁹⁵⁸».

La réception discrète de la théologie contextuelle

Il faut enfin évoquer la dimension théologique qu'à pu prendre la question sud-africaine pour des chrétiens français. La redéfinition du débat théologique que connaît le protestantisme dans les années 70 et une certaine « vacance » théologique explique peut-être pourquoi le document Kairos élaboré par les théologiens sud-africains de l'Institut de théologie contextuelle n'a pas reçu de réponse du même ordre en France. Sa diffusion fut organisée, au sein du protestantisme comme au sein de l'Eglise catholique, par la CSEI et le CCFD. Le document ne suscita pas d'intérêt au delà des franges déjà sensibilisées à la portée sociale du message évangélique. Plusieurs raisons peuvent expliquer le caractère relativement confidentiel de la diffusion du document. Tout d'abord, cette dernière fut faite avec peu de moyens. Autre élément important, le document se rapportait à une situation précise et lointaine, peu susceptible d'intéresser le prêtre ou le pasteur d'une province française éloignée des grands centres où s'élaborent une pensée et une réflexion théologiques. Enfin, les

¹⁹⁵⁷ Ariane BONZON, «Les protestants français et l'Afrique du Sud », *op.cit.*, p. 360.

¹⁹⁵⁸ *Ibid.*

chrétiens français mobilisés au sein de leur Eglise et au courant des « affaires du monde » ont pu garder une attitude « méfiante » vis-à-vis d'une théologie sud-africaine proche de la théologie de la libération élaborée en Amérique du Sud à la fin des années 60.

« L'option préférentielle pour les pauvres » exprimée lors de l'Assemblée de Puebla (1979) mit au centre des préoccupations de l'Eglise catholique sud-américaine le pauvre et son devenir. La considération des pauvres par les évêques sud-américains fut proche de celle des opprimés tels qu'ils furent considérés par les théologiens sud-africains du Kairos. Comme ils l'exprimèrent, il s'agissait surtout de voir les pauvres non plus comme des objets (d'aide, de compassion, de charité) mais comme des sujets de leur propre histoire et de leur libération. La théologie de la libération considère que l'Eglise doit aller jusqu'à s'opposer aux puissants et dénoncer l'injustice, conduisant ainsi à une re-politisation du champ religieux et à une intervention religieuse dans le champ politique... Dans ce même esprit, les théologiens du Kairos procédèrent à une critique de l'Etat et de ses structures et de la passivité des Eglises missionnaires anglophones devant les effets de l'apartheid et leur manque d'analyse sociale.

La théologie prophétique exprimée par le document Kairos met en effet l'accent sur le caractère conflictuel de la situation sud-africaine et appelle à une conversion radicale pour la désaliénation des populations opprimées. Cette théologie est incisive et hardie, présentant un Dieu qui n'est pas neutre et qui se place du côté des opprimés. L'Eglise doit ainsi se positionner dans la contestation d'un régime tyrannique, contestation qui se base sur le passage biblique *Actes 5,29* prônant l'obéissance à Dieu plutôt qu'aux hommes dans le cas où les autorités ne veulent pas le bien du peuple. La Bible est lue sous un angle particulier, où le Dieu est un Dieu libérateur. Les Eglises se doivent de participer à cette libération et doivent pratiquer un ministère d'engagement et de participation pouvant aller jusqu'à la désobéissance civique.

Parmi tant d'autres questions, le document évoqua celle du type d'actions que l'Eglise peut assumer en tant que structures religieuses. Le Kairos proposa ainsi des actions concrètes comme les boycotts, les grèves...

Le document fut perçu comme étant l'expression d'une théologie percutante mais fort lointaine. Autrement dit, il fut difficile aux chrétiens français lecteurs du document Kairos d'adhérer à un message formulé dans un contexte de crise et d'oppression qui leur était étranger. Le document entraîna assez peu de commentaires au sein des Eglises françaises et ne fut pas discuté théologiquement. Pourtant, son message aurait pu servir de « support » à une

mobilisation française qui, dans les faits, répondait aux exigences formulées dans le document. L'embarras des Eglises françaises vis-à-vis des théologies prophétiques n'a sans doute pas permis une expression claire des groupes mobilisés à ce propos, même au sein de groupes fortement mobilisés dans le champ social. C'est aussi et sans doute la relecture, par des chrétiens sud-africains (Albert Nolan en tête), des Evangiles et la ré-appropriation de la théologie dans le but de la mettre au service d'une praxis quasi révolutionnaire qui « inquiéta » les militants français pas encore prêts à aborder une approche matérialiste de la Bible déchiffrée au travers de la grille de lecture du marxisme et faisant un amalgame entre le pauvre (évoqué dans les Ecritures) et le prolétariat.

L'image d'un Jésus engagé politiquement contre la domination romaine et donc contre les pouvoirs en place semblait en rupture avec celle d'un Jésus sauveur, par un amour qui transforme, pacifie, un amour de pardon et de réconciliation comme l'a évoqué Jean-Paul II lors de l'Assemblée de Puebla.

Une question avant un repli frileux des institutions religieuses ?

Si l'Afrique du Sud et l'apartheid ne furent pas au premier plan des préoccupations françaises, son appréhension en tant qu'objet de militance a permis de mettre en évidence différents types d'engagements. Concernant l'Afrique du Sud, on peut alors parler d'engagement de solidarité vis-à-vis de population opprimées et exploitées et, dans une moindre mesure, d'engagement de conscience puisque les chrétiens s'insurgèrent aussi au nom de l'Evangile contre un système lui-même basé sur des fondements religieux. Si les effets de la mobilisation furent assez restreints, l'existence de « micro-groupes » a témoigné de la possibilité, au sein des structures religieuses, d'exprimer des positions progressistes concernant l'implication des Eglises dans le champ politique et social et, dans une moins grande mesure, de mettre l'accent sur une certaine apathie de la masse des fidèles. Ces faits se situent au début d'un processus plus global que connaît l'Eglise catholique depuis la disparition de « modèles mobilisateurs » comme ont pu l'être les guerres coloniales (Indochine, Algérie...). Concernant la « baisse d'influence » des chrétiens de gauche dans la société actuelle, Henri Tincq déplore la chose suivante : *« L'époque est au repli frileux et à la défense des intérêts des intérêts particuliers. »*

Ces catholiques qui veulent changer leur Eglise sont devenus impuissants face à ce que les philosophes appellent la « privatisation » ou la désinstitutionnalisation de la foi¹⁹⁵⁹ ».

Paul Valadier, dans entretien accordé au quotidien *La Croix*, aborde la question des droits de l'homme qui a cessé de mobiliser les catholiques dans une société sécularisée: « *L'engagement des catholiques en faveur des droits de l'homme n'est jamais acquis, ne serait-ce que par l'histoire de ces droits qui n'est jamais finie. Aujourd'hui, je crois que l'Eglise vit une période de repli. Il y a une sorte de retour vers un « religieux » pur et pour certains catholiques, le sujet devient secondaire. Par ailleurs, les autorités ecclésiales, qui exaltent plus que tout ces droits de l'homme, ne les respectent pas toujours à l'intérieur de l'Eglise¹⁹⁶⁰ ».* L'engagement de l'Eglise est donc à l'image de ce que vivent les sociétés industrialisées actuelles marquées par un repli sur soi et la primauté de la conscience individuelle de chrétiens qui, lorsqu'ils s'engagent, le vivront davantage comme une expérience subjective, ne suivant plus les enseignements d'une Eglise qui ne parvient plus à mener son projet d'encadrement de la société.

D'autre part, une grande partie de la période prise en compte dans cette thèse a été celle qui a vu la disparition partielle d'une génération de militants chrétiens politisés qui, après s'être mobilisée avec vigueur autour des combats pour la décolonisation par exemple, se trouve vieillissante et surtout sans héritier. Les actions collectives tendent également à disparaître alors qu'émergent les groupes charismatiques (qui importent au sein du catholicisme le modèle du réveil pentecôtiste apparu aux Etats-Unis au début du XIX^{ème} siècle), nés de la volonté de différenciation à l'intérieur d'une Eglise jugée comme trop intellectuelle, politisée et versant trop dans l'action sociale.

De plus, les chrétiens se trouvent à la fin d'un cycle de militantisme correspondant à la fin de certaines utopies politiques dont l'une d'elles s'incarnait dans le communisme. Tous ces facteurs n'ont pu que contribuer à la place discrète qui fut laissée à l'Afrique du Sud dans la deuxième moitié du XX^{ème} siècle.

L'Afrique du Sud, terrain étranger pour des chrétiens français si éloignés des réalités de l'apartheid et de la théologie élaborée dans un contexte de lutte et d'oppression propre au terrain sud-africain. L'Afrique du Sud est ainsi, peut-être, la preuve de la difficulté intellectuelle, sensible, psychologique de se « projeter » dans la réalité de l'autre.

¹⁹⁵⁹ Henri TINCQ, *Les catholiques*, Pars, Grasset, 2008, 372 p.

¹⁹⁶⁰ Paul VALADIER, « l'engagement concret des chrétiens rend crédible le discours de l'Eglise », *La Croix*, 7 décembre 2008.

Aujourd'hui, le terrain sud-africain reste toujours aussi lointain, par ses réalités politique, économique et social. Des spécialistes de diverses disciplines continuent à porter leur regard sur la société post-apartheid, attirés par cette « *efflorescence de vie* ¹⁹⁶¹ » après un demi siècle de régime d'apartheid. Les Sud-Africains continuent cependant de vivre dans un contexte de mort et de crise : agressions, délinquance, criminalité, trafics... Si les médias informent de ces difficultés, rares sont ceux qui évoquent les racines de ces fléaux, fruits de l'ancien système ségrégationniste.

Face à l'un de ces fléaux, le Sida¹⁹⁶², des Eglises sont présentes sur le terrain, actives, dans la prévention comme dans le soin apporté aux malades. Qu'en savent les chrétiens français ? Sur ce terrain aujourd'hui touché par l'épidémie, les Eglises françaises pourraient s'inspirer du message de certaines Eglises sud-africaines et de structures évoquées dans l'introduction de ce mémoire (PACSA, Diakonia) qui se trouvent aujourd'hui confrontées à de nouveaux enjeux. Mais là encore, la réalité et l'ampleur du Sida en Afrique du Sud ne sont pas les mêmes que celles vécues en France. Le « nous » et le « eux » évoqué par André Brink dans *une saison blanche et sèche*¹⁹⁶³ demeure.

Sources

I- Archives et sources manuscrites

- Archives de la commission « Justice et Paix » : centre national des archives de l'Église de France (CNAEF). Cotes 34CO 8 ; 34 CO 9 ; 34 CO 12 ; 34 CO 13 ; 34 CO 14.
- Archives de la Fédération Protestante de France (classiers Afrique du Sud, CSEI, Racisme, Apartheid).
- Archives du CCFD (classier Afrique du Sud)
- Archives de la Cimade.

¹⁹⁶¹ Xavier FAUVELLE-AYMAR, *Histoire de l'Afrique du Sud*, op.cit., p. 419.

¹⁹⁶² Entre 1990 et 2004, le pays a connu les plus forts taux de croissance de l'épidémie. En 2004, il touchait environ 6 millions de Sud-Africains (sur une population totale d'environ 50 millions).

¹⁹⁶³ André BRINK, *Une saison blanche et sèche*, op.cit.

II- Sources imprimées

- Périodiques chrétiens

Périodiques catholiques :

- *Documentation catholique* : étude systématique (1948-1990).
- Informations Catholiques Internationales/Actualité Religieuse dans le Monde : étude systématique (1948-1990).
- *La Croix* : étude systématique (1948-1990).
- *Fides* : étude systématique (1948-1990)

Périodiques réformés :

- *Le christianisme au XXème siècle* : étude systématique (1948-1990).
- *Journal des missions évangéliques/Mission* : prise en compte des principaux articles et dossiers.
- *Réforme* : étude systématique (1948-1990).

- Dossiers, articles parus dans la presse :

Périodiques catholiques :

Les Informations Catholiques Internationales/
L'Actualité Religieuse dans le Monde :

- « Afrique du Sud, Kenya : racisme pas mort », *ARM*, 15 avril 1953, p. 13 à 19 (dossier).
- « En Union sud-africaine : blancs et Noirs face à face », *ICI*, 15 juin 1960 (dossier).
- LIMAGNE (Joseph), « Afrique du Sud : il ne reste plus que les Eglises pour lutter », *ICI*, 15 décembre 1977, p.15 à 17.

- LIMAGNE (Joseph), « Afrique du Sud : le racisme aux abois », *ICI*, 15 avril 1977, p. 26 à 47.
- DENIS (Philippe) (sous le pseudonyme de X. DESJARDIN) : « Apartheid, chrétiens, encore un effort », *ARM*, 15 novembre 1988, p. 18 à 27.

La Croix :

- « Le conflit racial en Afrique du Sud », *La Croix*, 25 février 1949, p. 3.
- « Les problèmes sociaux et raciaux en Afrique du Sud sont-ils insolubles ? », *La Croix*, 11 juillet 1952, p. 3.
- « Ségrégation raciale en Afrique du Sud », *La Croix*, 24 février 1955, dernière page.
- « Le drame des races en Afrique du Sud », *La Croix*, 5 mai 1960, p. 1 à 4.
- « Le drame des races en Afrique du Sud », *La Croix*, 7 mai 1960, p. 1 à 4.
- HONORIN (Michel), « I : L'Afrique du Sud, un pays au ban du monde », *La Croix*, 26 septembre 1964, p. 1 et 8.
- HONORIN (Michel), « II : Les Blancs ont trop resserré leur étreinte. Ce qui va se passer risque d'être terrible », *La Croix*, 27-28 septembre 1964, p. 1 et 8.
- HONORIN (Michel), « III : La redoutable solution de M Verwoerd : les « Etats bantous » », *La Croix*, 29 septembre 1964, p. 1 et 8.
- HONORIN (Michel), « IV : de l'opposition légale à la violence », *La Croix*, 30 septembre 1964, p. 1 et 8.
- HONORIN (Michel), « V : le monde libre a peut-être encore les moyens d'éviter l'irréparable », *La Croix*, 1^{er} octobre 1964, p. 8.
- FAUCON (Régis), « J'ai vu naître le Transkei indépendant », *La Croix*, 6 novembre 1976.
- CHENU (Bruno), « Les fondements théologiques de l'apartheid en Afrique du Sud », *La Croix*, 19-20 février 1978.
- FICATIER (Julia), « Apartheid : le désespoir de 25 Millions de Noirs », *La Croix*, 27-28 mars 1983, pp. 1-6-7 (dossier).
- DARBROZ (Noël), « Les élections en Afrique du Sud : les métis votent, l'apartheid reste », *La Croix*, 24 août 1984, pp. 1-3-4.

- « L'apartheid inacceptable » (enquête), *La Croix*, 26 février 1987, p. 1 à 4.
- COPIN (Noël), « Apartheid : l'aveuglement » (éditorial), *La Croix*, 14-15 juillet 1987.
- FICATIER (Julia), « 1 : Retour dans un Soweto déchiré », *La Croix*, 17 octobre 1989, p. 1 à 3.
- FICATIER (Julia), « 2 : Blancs, Noirs, Métis, chacun chez soi », *La Croix*, 18 octobre 1989, p. 4.
- FICATIER (Julia), « 3 : Les fils de Gandhi piégés par la violence », *La Croix*, 19 octobre 1989, p. 4.
- CHENU (Bruno), « Apartheid : l'itinéraire de l'Eglise réformée hollandaise », *La Croix*, 9 février 1990, p. 15.
- FICATIER (Julia), « Retrouvailles au Cap », *La Croix*, 13 février 1990, p. 2 à 4.
- CHENU (Bruno), « Les évêques sur le front de l'apartheid », *La Croix*, 15 février 1990, p.22.
- FICATIER (Julia), « La course de fond du « mandarin noir » », *La Croix*, 20 février 1990, p. 2 à 4 et dernière page (Jacques Duquesne).

Périodiques réformés

Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français

- HERISSON (Charles D.), « La contribution des huguenots français et de leurs descendants à la vie nationale sud-africaine », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, avril-juin 1951, p. 69 à 90.
- HERISSON (Charles D.), « Les réfugiés huguenots du XVIIème siècle et la survivance française en Afrique du Sud », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, avril-juin 1953, p. 57 à 93.

Christianisme au XXème siècle

- « Le mur », *Christianisme au XXème siècle*, n°3, 20 janvier 1955.

- CHRISTOL (Noël), « A propos de l'Afrique du Sud », *Christianisme au XXème siècle*, 13 mai 1971, p. 16.
- « L'Afrique du Sud à la croisée des chemins », *Christianisme au XXème siècle*, 13 mars 1975, p. 5 à 8 (dossier).
- « Une déclaration de l'évêque anglican Desmond Tutu : nous ne nous contenterons pas des miettes », *Christianisme au XXème siècle*, 1 juin 1981, pp. 7-8 (+ couverture).
- « Afrique du Sud, jeûne et prière », *Christianisme au XXème siècle*, 9 juin 1986, p. 6 à 8.
- « Le Cap de bonne espérance », *Christianisme au XXème siècle*, 17 février 1990, p. 6 à 8.

Journal des missions évangéliques

- PONT (Maurice), « Spécial Afrique du Sud », *Journal des missions évangéliques*, n°4-5-6, 1977, p. 49 à 91.
- CORNEVIN (Marianne), « Le tricentenaire de l'arrivée des huguenots en Afrique du Sud », *Journal des missions évangéliques*, n°2, avril-juin 1986, p. 65 à 72.
- BALDENSPERGER (Thierry) ; BEAUME (Gilles) ; ZORN (Jean-François), « Afrique du Sud : une voix qui proclame la foi, qui chante l'espérance », *Journal des missions évangéliques*, , n°4, 1986, p. 147 à 167.
- COUPRIE (Pierre), « Est-ce la fin de l'apartheid en Afrique du Sud ? », *Journal des missions évangéliques*, avril-juin 1988, p. 59 à 64.

Réforme

- PITON (Christian), « La résistance à l'apartheid », *Réforme*, 14 août 1971 (couverture et dossier).
- DE LUZE (Bertrand), « Afrique du Sud : christianisme, politique et apartheid », *Réforme*, 27 septembre 1975, p. 7 à 11 (dossier, 1^{ère} partie).
- DE LUZE (Bertrand), « Afrique du Sud : développement séparé, un sursis, à quel prix ? », *Réforme*, 4 octobre 1975, p. 7 à 10 (dossier, 2^{ème} partie).

- « Afrique du Sud : ce frère dont tu fais un étranger », *Réforme*, 29 octobre 1977, p. 3 à 5.
- BONZON (Ariane), « Les protestants français et l'apartheid : une épine dans le pied ? », *Réforme*, 21 juin 1986, p. 3.
- ELLUL (Jacques), « Crainte et tristesse », *Réforme*, 28 juin 1986, p. 3.
- GOGUEL (Anne - Marie), « Espérer contre toute espérance », *Réforme*, 5 juillet 1986, p.4.
- CORNEVIN (Marianne), « Mots et réalités », *Réforme*, 12 et 19 juillet 1986, p. 4.
- ELLUL (Jacques), « Comment éviter le départ des Blancs ? », *Réforme*, 9 août 1986, p. 4.
- BONZON (Ariane), « Les protestants français et l'apartheid : en France, les clivages habituels », *Réforme*, 28 mars 1987, pp. 6 et 7.
- « Il y a 300 ans, l'arrivée des huguenots en Afrique du Sud », *Réforme*, 30 avril 1988, pp. 6 -7.
- CORNEVIN (Marianne), « Les Eglises en première ligne dans la lutte anti-apartheid », *Réforme*, 16 septembre 1989, p. 3.

Autres publications sur la question de l'apartheid :

Apartheid non ! : mensuel de la « Campagne anti-Outspan » puis du Mouvement anti-apartheid (MAA) :

- BOUILLON (Antoine), Les bantoustans d'Afrique du Sud : archipel de l'apartheid, *Apartheid non !*, n°71 (numéro spécial), 1989, 148 p.
- DURANT (A.), Afrique du Sud : un peuple sous les verrous, *Apartheid non !*, n°68 (numéro spécial), 1988, 128 p.
- [Mouvement anti-apartheid], L'isolement de l'Afrique du Sud : des sanctions contre l'apartheid, colloque UNESCO, 19-20 octobre 1985, *Apartheid non !*, n°62, 1986, 172 p.

- PASSEBOIS (Sophie), Total : le carburant de l'apartheid, *Apartheid non !*, 1986, 127 p.

Publications de l'UNESCO :

- SCHMIDT (Folk), L'apartheid : ses effets sur l'éducation, la science, la culture et l'information, Paris, UNESCO, 1968.

- *Le racisme et l'apartheid en Afrique australe : Afrique du Sud et Namibie*, Paris, UNESCO, 1975, 176 p (dossier établi d'après une documentation réunie par le Mouvement anti-apartheid).

- *Table ronde sur l'apartheid*, 21 mars 1978, Paris, UNESCO, 1978.

Publication du MRAP :

- *L'apartheid*, les dossiers du MRAP, 1986.

Bulletins, lettres internes aux groupes et organismes :

- *BIP (Bulletins d'information protestante)* : bulletin dactylographié (une page ou deux). Etude systématique à partir des archives de la FPF.

- *SOEPI (Bulletins du COE)* : étude par années charnières. Consultés à la bibliothèque du Centre Saint-Irénée.

- *Cimade informations* : étude des numéros trouvés dans les archives de la Cimade.

- *Faim et développement (CCFD)* : étude des articles trouvés dans les archives du CCFD.

- *Info-CSEI (Commission Sociale, Economique et Internationale)* : Feuilles dactylographiés et agrafés, conservés aux archives de la FPF (classeurs CSEI, apartheid).

Principaux dossiers élaborés par les groupes mobilisés :

« groupe racisme » puis « groupe Afrique du Sud » de la CSEI :

- « Dossier n°1 : l'apartheid », groupe racisme de la Commission Sociale Economique et Internationale, 1974, 22 p.

DEFAP :

- « La campagne anti-outspan : pour informer l'opinion publique française sur l'Afrique du Sud, l'apartheid, l'exploitation des travailleurs noirs » (collection de documents, tracts, circulaires, bulletins, revues de presse, dossiers d'information), publiés par la CAO (Campagne anti-Outspan), réunis par le DEFAP (1975-1978).

- « Afrique du Sud », dossier DEFAP, 1978, 96 p.

- « Afrique du Sud, prisonnière de l'espérance », dossier DEFAP, janvier 1986, 78 p.

- « Afrique du Sud : les derniers événements », dossier DEFAP, mai 1987, 16 p.

Cimade :

- « Spécial Afrique du Sud », août 1973, 12 p.

- « Afrique du Sud : non aux oranges Outspan », *Cimade informations*, juillet 1975, 31 p.

- « La situation en Afrique australe », *Cimade informations*, novembre 1984, 19 p.

Publications du COE et du PLR :

Documents du COE:

- *Report on the World Council of Churches mission in South Africa (april-décember 1960)*, World Council of Churches, 1961, 36 p.

- *Racism in theology, theology against racism (report of a consultation by the commission of faith and order and the programme to combat racism)*, WCC, 1975, 21 p.

- L'Afrique du Sud: quel prix?, 1978.

- SJOLLEMA (Baldwin), *Isolating Apartheid. Western collaboration with South Africa : policy decisions by the world council of churches and church responses*, Geneva, WCC, 1982.

- *Déplacements de populations* (Rapport des Eglises sur les déportations de populations en Afrique du Sud), PCR, 1984 (traduction du rapport du SACC et du SACBC sur les déplacements forcés en Afrique du Sud).

- [Groupe des théologiens du Kairos], *Challenge to the Church. A theological Comment on the Political Crisis in South Africa. The Kairos Document and Commentaries*, Genève, World Council of Churches, 1985.

- *Breaking down the walls: statements and actions on racism 1948-1985*, Genève, World Council of churches (PCR), 1985, 107 p.

PCR Information (organe du Programme de lutte contre le racisme):

- "Bank Loans and Investments in Southern Africa: a survey of actions taken by churches and groups in relation to WCC policies", *PCR Information* (reports and background papers), n°3, 1979.

- "The churches' involvement in Southern Africa", *PCR Information* (reports and background papers), n°14, 1982.

- "Organized, racial violence. New trends", *PCR Information* (report and background papers), n°15, 1982.

- "South African in crisis", *PCR Information* (reports and background papers), n°17, 1983, 19p.

- "Southern Africa: the continuing crisis", *PCR Information* (reports and background), n°21, 1985.

III- Entretiens oraux

- Entretien avec Pierre TOULAT, secrétaire général de la commission « Justice et Paix » de 1967 à 1990, le 6 septembre 2002 (Fontenay-sous-Bois).

- Entretien avec Emmanuel LAFONT, prêtre à Soweto de 1983 à 1997, le 17 janvier 2003 (Paris, siège des OPM).
- Entretien avec Dominique LESAFFRE (CCFD), ancien chargé de mission du CCFD, juin 2005 (téléphone).
- Entretiens multiples avec Jean-Marie DUMORTIER, prêtre aumônier de la JOC en Afrique du Sud (à partir de 1979), en octobre 2005 (Johannesburg, Afrique du Sud)
- Entretien avec Philippe DENIS, dominicain belge, professeur d'histoire et de théologie à l'université du Kwazulu-Natal, les 24 et 27 novembre 2005 (Pietermaritzburg, Afrique du Sud).
- Entretien avec Albert NOLAN, dominicain sud-africain, ancien membre de l'Institut de Théologie Contextuelle et l'un des instigateurs du document Kairos, le 27 novembre 2005 (Pietermaritzburg, Afrique du Sud).
- Entretiens avec Joseph LIMAGNE, journaliste aux *Informations Catholiques Internationales/ Actualité Religieuse dans le Monde* de 1975 à 1985, les 8, 14, 20, 21 novembre 2006 (téléphone) et le 22 mars 2007 (Paris).
- Entretien avec René VALETTE, ancien président du CCFD, le 10 février 2007 (Lyon).
- Entretien avec le pasteur Jacques STEWART, président de la FPF de 1987 à 1999, le 17 février 2007 (téléphone).
- Entretien avec le pasteur Michel WAGNER, ancien président de la CSEI et secrétaire général de la Cimade de 1967 à 1984, le 20 mars 2007 (Paris).
- Entretien avec le pasteur Jacques MAURY, président de la FPF de 1977 à 1987, le 21 mars 2007 (Paris, siège de la FPF).
- Entretien avec Fabienne YVER (CCFD), ancienne chargée de mission du CCFD (Secteur Afrique australe), le 27 avril 2007 (Paris, CCFD).

IV- Récits de voyage et témoignages

Récits de voyage :

- Récit de voyage par Bruno CHENU : Afrique du Sud et Lesotho : Evangile et apartheid. 24 septembre-12 octobre 1987 (en compagnie notamment du pasteur Couprie). Voyage réalisé dans le cadre d'un voyage CLEO (Culture, Loisirs et Œcuménisme). Document dactylographié prêté par Bruno CHENU.

Témoignages :

- ALBERTINI (Pierre-André), *Un français en apartheid*, Paris, Gallimard, 1988, 261 p.
- DERENS (Jacqueline), *Nous avons combattu l'apartheid*, Paris, Non Lieu, 2006, 150 p.
- DUMORTIER (Jean-Marie), *Pour ne pas vous oublier : prêtre en Afrique du Sud*, Paris, Les Editions Ouvrières, Paris, 1991, 177 p.
- MABILLE (Georges), *Le centre œcuménique interracial de Wilgespruit en Afrique du Sud*, publié par l'auteur, 1977.
- MABILLE (Georges), *Un noir + un blanc : une équipe. Ceux qui font tomber la barrière de couleur au pays de l'apartheid*, Paris, Librairie protestante, 1976, 133 p.
- MANDELA (Nelson), *L'apartheid*, Paris, ed. de Minuit, 1965, 112 p.
- MANDELA (Nelson), *Un long chemin vers la liberté*, Paris, Le Livre de Poche, 2007 (1^{ère} édition : 1995).

Bibliographie

Instruments de travail

Catholicisme hier, aujourd'hui, demain, Paris, ed Letouzey et Ané, 1948.

[Conseil pontifical « Justice et Paix »], *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, Paris, Cerf/Bayard, 2006, 530 p.

GISEL (Pierre) et KAENNEL (Lucie dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, PUF, coll « Quadrige », 2006 (2^{ème} édition corrigée et augmentée), 1572 p.

LACOSTE (Jean-Yves), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007 (3^{ème} édition revue et augmentée), 1587 p.

MAYEUR (Jean-Marie, dir.), *Histoire du christianisme, des origines à nos jours. Crise et renouveau : de 1958 à nos jours* (tome 13), Paris, Desclée, 2000.

REYNAL (Gérard), *Dictionnaire des théologiens et de théologie chrétienne*, Paris, Bayard Editions/Centurion, 1998, 507 p.

SAUNDERS (Christopher) et SOUTHEY (Nicholas), *A dictionary of South African History*, Le Cap, David Philip, 2001 (ed révisée).

Ouvrages généraux

Histoire de l'Afrique du Sud et de l'apartheid

BOCKEL (Alain), *De l'apartheid à la conquête du pouvoir. Le défi démocratique en Afrique du Sud*, Paris, Publisud, 1986, 230 p.

BULLIER (A.J), *Géopolitique de l'apartheid : stratégie ethnique de Pretoria*, Paris, PUF, 1982, 175 p.

BULLIER (A.J), *Partition et répartition: Afrique du Sud, histoire d'une stratégie ethnique (1880-1980)*, Paris, Didier Erudition, 1988.

COQUEREL (Paul) : *L'Afrique du Sud des Afrikaners*, Bruxelles, Complexe, 1992, 289 p

CORNEVIN (Marianne), *L'apartheid, pouvoir et falsification historique*, Paris, UNESCO, 1979, 155 p.

CORNEVIN (Marianne), *L'Afrique du Sud en sursis*, Paris, Hachette, 1977, 286 p.

CORNEVIN (Marianne), *La République sud-africaine*, Paris, PUF, coll « Que sais-je ? », n°463, 127 p.

FAUELLE-AYMAR (François-Xavier), *Histoire de l'Afrique du Sud*, coll « L'univers historique », Paris, 2006, 469 p.

GUITARD (Odette), *L'apartheid*, Paris, PUF, coll « Que sais-je ? », 1990 (3^{ème} édition), 127 p.

HASKI (Pierre), *L'Afrique blanche : histoire et enjeux de l'apartheid*, Paris, Seuil, 1987, 303 p.

WILSON (Monica) et THOMPSON (Leonard) ed., *The Oxford History of South Africa*, Oxford, Clarendon Press, 1969, 2 vol. (le volume I a été réédité sous le titre: *A History of South Africa to 1870*, Le Cap, David Philip, 1982).

Histoire et sociologie du catholicisme et du protestantisme

BAUBEROT (Jean), *Histoire du protestantisme*, Paris, P.U.F, coll « Que sais-je ? », 1987, 125 p.

BAUBEROT (Jean), *Où va le protestantisme ?*, Paris, ed. de l'Atelier, 2005, 93 p.

BELO (Fernando), *Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc : récit, pratique, idéologie*, Paris, Le Cerf, 1974, 416 p.

BOEDEC (François) et MADELIN (Henri), *L'Évangile social*, Paris, Bayard/Centurion, 1999, 154 p.

BOFF (Leonardo), *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?*, Paris, Cerf, 1987, 159 p.

CHABOT (J.L), *La doctrine sociale de l'Église*, Paris, P.U.F, coll « Que sais-je ? », 1992, 127 p.

DELUMEAU (Jean), *Guetter l'aurore : le christianisme va-t-il mourir ?*, Paris, Hachette littératures, 2004, 431 p.

DUBIEF (Henri) et POUJOL (Jacques), *La France protestante : histoire et lieux de mémoire*, Paris, ed. de Paris, 2005 (3^{ème} édition revue et corrigée), 454 p.

DUSTIN (D.) et PIRE (C.), *La politique selon Jean-Paul II*, Editions universitaires, 1993, 266 p.

FREIRE (Paulo), *La pédagogie des opprimés*, Paris, F. Maspero, 1980, 202 p.

GUTIERREZ (Gustavo), *La force historique des pauvres*, Paris, Cerf, 1986, 240 p.

MEHL (Roger), *Le protestantisme français dans la société actuelle, 1945-1980*, Genève, Labor et Fides, 1982, 253 p.

PELLETIER (Denis), *Les catholiques en France depuis 1815*, Paris, ed La Découverte, coll « Repères », 1997, 125 p.

POULAT (Emile), *Eglise contre bourgeoisie : introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Berg International Editeurs, 2006 (1^{ère} édition : 1977), 300 p.

REMOND (René) dir., *Histoire de la France religieuse, t. IV, Société sécularisée et renouveau religieux (XX^{ème} Siècle)*, Paris, Le Seuil, 1992, 478 p.

TINCQ (Henry), *Les catholiques*, Paris, Grasset, 2008, 460 p.

WILLAINE (Jean-Paul), *Protestantisme, histoire des religions*, Paris, Cerf, 1988, 295 p.

WILLAIME (Jean-Paul), *Sociologie du protestantisme*, Paris, P.U.F, coll « Que sais-je ? », 2005, 126 p.

WOLFF (Philippe dir.), *Les protestants en France, 1800-2000*, Toulouse, Ed. Privat, 2001, 246 p.

ZORN (Jean-François), *Le grand siècle d'une mission protestante*, Paris, ed. Karthala, Les Bergers et les Mages, 1993, 791 p.

Ouvrages, articles specialises

Sur l'Afrique du Sud

African National Congress (ANC), *L'apartheid et la France (1958-1973)*, Budapest, Interpress, 1973, 63 p.

« L'apartheid, une idéologie raciste élaborée par des chrétiens. La lutte anti-apartheid et le Congrès National Africain (ANC) », *Missi*, n°517, janvier 1990, p 10 à 19.

ABRAHAM (Garth), *The catholic church and apartheid. The response of the catholic church in South Africa to the first decade on National Party rule (1948-1957)*, Johannesburg, Ravan Press, 1990, 161 p.

BERNETEL (Paul), *Les enfants de Soweto: l'Afrique du Sud en question*, Paris, Stock, 1977, 310 p.

BIKO (Steve), *I write what I like: a selection of his writings*, Johannesburg, Raven Press, 1996, 216 p.

BLOOMBERG (Charles) : *Christian-nationalism and the Rise of Afrikaner Broederbond in South Africa, 1918-1948*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

BOESAK (Allan), *Farewell to Innocence : A social-Ethical Study of Black Theology and Black Power*, Raven Press, Johannesburg, 1977.

[Comité catholique contre la faim et pour le développement : CCFD], *Afrique du Sud : l'apartheid sans masque*, (textes réunis et présentés par Jeff Tremblay ; traduction de l'anglais et compl. Par Jean-Pierre Richard), Paris, Karthala, 1987, 126 p.

CHENU (Bruno), « Des Eglises en noir et blanc », *Témoignage chrétien*, 10-16 décembre 1984.

CHENU (Bruno), *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Le Centurion, 1987, 161p.

CHENU (Bruno), *L'urgence prophétique*, Paris, Bayard, 1997, 290 p.

COULON (Christian) et DARBON (Dominique), « Afrique du Sud ambiguë », *Politique africaine*, n°25 (numéro spécial), 1987, 156 p.

DE FLEURIOT (Père Gérard), « Afrique du Sud : étrangers dans leur propre pays », *Spiritus*, n°102, février 1986, p 3 à 11.

DENIS (Philippe) et BECKER (Charles), *L'épidémie de SIDA en Afrique subsaharienne, regards historiens*, Paris, Karthala (espace Afrique), 2006, 427 p.

DENIS (Philippe, dir.), *Les enfants aussi ont une histoire*, Paris, Karthala, 2007, 218 p.

DE KLERK (W.A), *The Puritains in Africa: a story of Afrikanerdom*, London, Pelican books, 1975.

DU BOULAY (Shirley), *Desmond Tutu, la voix de ceux qui n'ont pas la parole*, Paris, Centurion, 1989, 347 p.

DUMORTIER (Jean-Marie), *Pour ne pas vous oublier : prêtre en Afrique du Sud*, Paris, les Editions ouvrières, 1991, 177 p.

DUNBAR MOODIE (T.), *The Rise of Afrikanerdom. Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion*, Berkeley, University of California Press, 1975.

DU TOIT (André), « No Chosen People. The Myth of the Calvinist Origins of Afrikaner Nationalism and Racial Ideology », *American Historical Review*, 88, 1983, p 920-952.

FAURE (Véronique, dir.), *Dynamiques religieuses en Afrique australe*, Paris, Karthala, 2000, 354 p.

GAMLEY (Anthony M.), *Denis Hurley: a portrait by friends*, Pietermaritzburg, Cluster Publications, 2002 (2nd revised edition), 192 p.

GOGUEL (Anne-Marie) et BUIS (Pierre), *Chrétiens d'Afrique du Sud face à l'apartheid*, Paris, L'Harmattan, 1978, 288 p.

GOGUEL (Anne-Marie), « Quel Dieu pour quelle libération ? La théologie noire des Etats-Unis et la théologie noire d'Afrique du Sud », *Politique africaine*, n°15, septembre 1984, p 48 à 64.

GOGUEL (Anne-Marie), « Une nouvelle vision des droits de l'homme pour l'Afrique du Sud », *Etudes théologiques et religieuses*, n°4, 1989.

GRUCHY (John W. De), *The church struggle in South Africa*, Le Cap, David Philip, 1979, 290 p.

HURLEY (Denis), *Memories of archbishop Denis E. Hurley, OMI*, edited by Paddy Kearney, Pietermaritzburg, Cluster publications, 2006, 2nd Edition.

HURLEY (Denis), *Vatican II: keeping the dream alive*, South Africa, Cluster Publications, 2005, 300 p.

KLERK (W.A de), *The Puritans in Africa: a story of Afrikanerdom*, Harmondsworth, Penguin Books, 1975, 376 p.

LACHARTRE (Brigitte), *Luttes ouvrières et libération en Afrique du Sud*, Paris, Syros, 1977, 200p.

MARCHAND (Jacques), *La propagande de l'apartheid : comment l'Afrique du Sud se crée une image de marque*, Paris, Karthala, 1985, 284 p.

MARQUE (Isabelle), *Emmanuel Lafont, un prêtre à Soweto*, Paris, ed. de l'Atelier, 1997, 127 p.

MEILLASSOUX (Claude) et MESSIANT (Christine) (dir.), *Génie social et manipulations culturelles en Afrique du Sud*, Paris, Arcantère, 1991, 314 p.

NOLAN (Albert), *Dieu en Afrique du Sud* (traduit de l'anglais par Philippe Denis), Paris, Cerf, 1990, 300 p.

NOLAN (Albert), *Jésus avant le christianisme*, Paris, ed de l'Atelier, coll « Foi vivante », 187 p.

SALAZAR (Philippe-Joseph), *L'intrigue raciale, essai de critique anthropologique: l'Afrique du Sud*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989, 230 p.

Towards an agenda for contextual theology : essays in honour of Albert Nolan, Pietermaritzburg, Cluster Publications, 2001, 424 p.

TEULIE (Gilles), « L'Eglise d'Afrique du Sud : une histoire du calvinisme afrikaner 1652-2002 », *Etudes théologiques et religieuses*, t 77, 2002/4, p 537 à 562.

TEULIE (Gilles), « Le mythe afrikaner du "peuple élu" de Dieu ou le long trek des calvinistes sud-africains », *Etudes théologiques et religieuses*, t 83, 2008/2, p 229 à 248.

TUTU (Desmond), *Dieu fait un rêve*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008, 150 p.

TUTU (Desmond), *No future without forgiveness*, New York, Doubleday, 1999 (trad française : Il n'y a pas d'avenir sans pardon. Comment se réconcilier après l'apartheid ?), Paris, Albin Michel, 2000, 282 p.

TUTU (Desmond), *Prisonnier de l'espérance* (présentation et choix de textes par Bruno Chenu), Paris, Le Centurion, 1984, 155 p.

VILLA-VICENCIO (Charles), *Trapped in apartheid*, David Philip, Cape Town, 1988.

WALSHE (Peter), *Prophetic christianity and the liberation movement in South Africa*, Pietermaritzburg, Cluster Publications, 1995, 171 p.

WOODS (Donald), *Vie et mort de Steve Biko* (traduit de l'anglais) , Paris, Stock, 1988 , 484 p.

ZORN (Jean-François), « De l'apartheid à la réconciliation. La théologie protestante aux prises avec les droits de l'homme en Afrique du Sud », *Perspectives missionnaires*, n°45-46, 2003, p 63 à 85.

ZURCHER (Lucas), *L'Église compromise ? La Fédération des Églises protestantes de Suisse et l'apartheid (1970-1990)*, Genève, Labor et Fides, 2007, 164 p.

Sur la France

« A gauche ces chrétiens », *Autrement*, 8, février 1977, 224 p.

BACH (Daniel C. Dir.), *La France et l'apartheid*, Paris, Karthala, 1990, 432 p.

BAUBEROT (Jean), *Le pouvoir de contester. Contestations politico-religieuses autour de « mai 1968 » et le document « Église et pouvoirs »*, Genève, Labor et Fides, 1983, 329 p.

BAUBEROT (Jean), « Le protestantisme français trois cents ans après la révocation de l'édit de Nantes. Auto-révocation ou nouveau souffle ? », *Vingtième siècle. Revue d'Histoire*, avril-juin 1985, p 39 à 52.

BAUBEROT (Jean), « Protestantisme et militantisme », *Études théologiques et religieuses*, 1980, I, p 121 à 141.

BOISSONAT (Jean) et GRANNEC (Christophe), *L'aventure du christianisme social*, Paris, Bayard, 1999, 154 p.

CABANEL (Patrick), *Les protestants français et la République*, Bruxelles, Complexe, 2000, 270 p.

CALVEZ (Jean-Yves), *Chrétiens, penseurs du social : 1920-1940 (I)*, Paris, Cerf, 2002, 208 p.

CALVEZ (Jean-Yves), *Chrétiens, penseurs du social : L'après-guerre (II)*, Paris, Cerf, 2006, 206 p.

CALVEZ (Jean-Yves), *Chrétiens, penseurs du social : L'Après-concile, l'après 68, 1968-1988 (III)*, Paris, Cerf, 2008, 288 p.

CALVEZ (Jean-Yves), *Les silences de la doctrine sociale catholique*, Paris, ed. de l'atelier, 1999, 158 p.

CASALIS (Georges), *Les idées justes ne tombent pas du ciel. Éléments de théologie inductive*, Paris, Cerf, 1977, 230 p.

[Commission d'enquête sur l'apartheid en Afrique du Sud], *La France et l'apartheid*, Paris, L'harmattan, Droit et Liberté, Paris, 1978, 220 p.

[Commission française « Justice et Paix »], *Solidarité et développement : l'engagement de l'Eglise catholique* (dossier préparé par Pierre Toulat), Paris, Cerf, 1992, 373 p.

CONGAR (Yves), *L'Eglise catholique devant la question raciale*, Paris, UNESCO, 1953, 63 p.

DANIELOU (Jean), *Autorité et contestation dans l'Eglise*, Genève, C. Martingay, Centre catholique d'études, 1969.

DONEGATI (Jean-Marie), *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la FNSP, 1993, 485 p.

DUMONS (Bruno), *Catholiques en politique : un siècle de ralliement*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, 140 p.

FERENZI (Thomas dir.), *Religion et politique, une liaison dangereuse ?*, Paris, Complexe, 2003, 255 p.

FOUILLOUX (Etienne), *Au cœur du XXème siècle religieux*, Paris, Editions ouvrières, 1993, 317 p.

GOGUEL (Anne-Marie), « La France et l'Afrique du Sud », *Les cahiers du combat pour la paix*, n°290, mars 1977.

GUERRAND (Roger-Henri), « La lutte de l'Eglise catholique contre le racisme », *Concilium*, n°171, 1982, p 55 à 59.

HERVIEU-LEGER (Danièle), *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, 332 p.

HERVIEU-LEGER (Danièle), CHAMPION (Françoise), *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986, 394 p.

HOLZER (Bernard) et LENOIR (Frédéric), *Les risques de la solidarité : entretiens sur le CCFD*, Paris, Fayard, 1989, 241 p.

MARGUERAT (Daniel) dir., *Dieu est-il violent ?*, Paris, Bayard, 2008, 240 p.

MATAGRIN (Gabriel), *Le chêne et la futaie : une Eglise avec les hommes de ce temps* (Entretiens avec Charles Ehlinger), Paris, Bayard/Centurion, 2000, 447 p.

MAUGENEST (Denis) dir., *Le discours social de l'Église catholique de Léon XIII à Jean-Paul II. Les grands textes de l'enseignement social de l'Église catholique.*

Rassemblés et présentés par le CERAS [Centre de recherches et d'action sociales], Paris, Le Centurion, 1990, 806 p.

MAUGENEST (Denis) dir., *Le mouvement social catholique en France au XX^{ème} siècle*, Paris, Cerf, 1990, 254 p.

MEHL (Roger), *Pour une éthique sociale chrétienne*, Neufchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967.

MEHL (Roger), « Remarques sur la théologie implicite du document « Eglise et pouvoirs », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°2, 1972, p 341 à 351.

« Les militants d'origine chrétienne », *Esprit*, n°4-5, avril-mai 1977.

MOTTU (Henry), *Dieu au risque de l'engagement. Douze figures de la théologie et de la philosophie religieuse au XX^{ème} siècle*, Genève, Labor et Fides, 2005, 251 p.

PELLETIER (Denis), *La crise catholique. Religion, société, politique (1965-1978)*, Paris, Payot, 318 p.

PELLETIER (Denis), « 1985-1987 : une crise d'identité du tiers-mondisme catholique ? », *Le mouvement social*, n°177, novembre-décembre 1986, p 89 à 106.

PIHAN (Jean), « L'Église devant le racisme en France », *Concilium*, n°171, 1982, p 125 à 130.

« Pour une pratique chrétienne de la politique : document adopté par l'Assemblée plénière de l'épiscopat français le 28 octobre 1972 », *La Documentation catholique*, n°1620, 19 novembre 1972, p 1011.

PORTIER (Philippe), *Eglise et politique en France au XX^{ème} siècle*, Paris, Montchrestien, 1993.

PRUDHOMME (Claude), « De l'aide aux missions à l'action pour le tiers-monde », *Le mouvement social*, n°177, novembre-décembre 1986.

REMOND (René), *Le catholicisme français et la société politique*, Paris, ed. de l'Atelier, 1995, 248 p.

ROGNON (Frédéric), *Jacques Ellul, une pensée en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 2007, 386 p.

TAILLEFER (Bernard), *Le dernier rempart, France-Afrique du Sud*, Paris, Le Sycomore, coll « contradictions », 1980, 259 p.

TOULAT (Pierre), *Les évêques français prennent position* (recueil de textes), Paris, Le Centurion, 1972, 287 p.

TOULAT (Pierre), *Solidarité et développement : l'engagement de l'Eglise catholique* (documents présentés par la commission française « Justice et Paix), Paris, Cerf, 1992, 373 p.

TRANVOUEZ (Yvon), « Utopie missionnaire, militantisme catholique », *Le mouvement social*, n°177, octobre-décembre 1996, p 49 à 69.

[Annexes]

Annexe 1 : Repères chronologiques¹⁹⁶⁴

1488 : Le portugais Bartholome Dias double pour la première fois le cap de Bonne-Espérance.

1497-1498 : Le portugais Vasco de Gama franchit le cap de Bonne-Espérance.

1591-1595 : Premières expéditions anglaises et néerlandaises sur la route des Indes ; escales au cap de Bonne-Espérance.

1602 : Création de la Compagnie néerlandaise des Indes orientales (VOC).

1652 : La VOC fonde au Cap de Bonne-Espérance une station de ravitaillement.

1657 : Van Riebeeck de la VOC autorise l'importation d'un contingent d'esclaves venus d'Angola. Une vingtaine de fermiers boers deviennent « libres », c'est à dire détachés de leur statut d'employés de la Compagnie des Indes orientales.

1659-1660 : Première « guerre hottentote » entre colons et Africains (Khoekhoe).

1688 : Installation de Huguenots dans la colonie du Cap.

1703 : début de l'expansion territoriale des paysans migrants (*trekboers*) blancs.

1779-1781 : Première guerre frontalière (dite « guerre cafre ») entre la colonie et les Xhosa.

1791 : la VOC abandonne son monopole sur la traite des esclaves.

1793 : Deuxième guerre frontalière entre la colonie et les Xhosa ; début du processus de christianisation des Africains.

1795 : Soulèvement des colons de la frontière contre l'administration du Cap. La Grande-Bretagne s'empare militairement de la colonie du Cap.

1799 : premiers missionnaires de la London Missionary Society. Révolte des colons afrikaners contre l'administration britannique.

1799-1803 : Révolte des Khoekhoe et des Xhosa (troisième guerre frontalière).

1802 : Traité d'Amiens entre la France et la Grande-Bretagne : restitution de la colonie du Cap aux Néerlandais (République batave).

¹⁹⁶⁴ Cette chronologie s'appuie largement sur celle de Xavier FAUVELLE-AYMAR publiée dans son ouvrage : *Histoire de l'Afrique du Sud*, Paris, Seuil, p 9 à 19.

1806 : La Grande-Bretagne reconquiert la colonie du Cap.

1807 : Loi d'abolition de la traite des esclaves dans toutes les colonies britanniques.

1811-1812 : les forces coloniales expulsent les Africains (Xhosa) des territoires situés à l'ouest du fleuve Fish : quatrième guerre frontalière.

1818-1819 : Cinquième guerre frontalière.

1833 : abolition de l'esclavage.

1834-40 : Grand Trek : des milliers d'Afrikaners quittent la colonie et s'avancent dans l'intérieur du pays.

1838 : fondation de la république afrikaner de Natalia au Natal. Un groupe de colon est massacré sur ordre de Dingane (février). Dispersion de l'armée zulu à la bataille de Blood River (16 décembre).

1843 : Annexion de la république de Natalia par la Grande-Bretagne (colonie du Natal).

1848-1854 : Souveraineté de la Grande-Bretagne sur les territoires situés entre Orange et Vaal.

1852 : Convention de Sand River : la Grande-Bretagne reconnaît l'indépendance des communautés afrikaners installées au nord du Vaal (Transvaal).

1853 : La colonie du Cap obtient l'autonomie législative.

1854 : Convention de Bloemfontein : la Grande-Bretagne reconnaît l'indépendance de l'Etat libre d'Orange.

1856 : La colonie du Cap obtient l'autonomie législative.

1867 : Début de la ruée vers le diamant à Kimberley.

1877 : La Grande-Bretagne proclame l'annexion du Transvaal.

1886 : Ruée vers l'or dans le Transvaal.

1899-1902 : « Guerre des Boers ». La Grande-Bretagne défait et annexe les deux républiques afrikaners. Paix de Vereeniging (31 mai 1902).

1910 : Formation de l'Union sud-africaine, dominion britannique. Louis Botha, premier ministre de l'Union.

1912 : Fondation du South African Native National Congress (SANNC) qui deviendra en 1923 l'African National Congress (ANC).

1913 : Le *Native Land Act* généralise le système des « réserves indigènes ».

1914 : Fondation du Parti national par J.B.M. Hertzog.

1948 : Le Parti national afrikaner de D.F. Malan remporte les élections ; Malan Premier ministre. Début de l'application du programme d'apartheid.

1949 : Premières lois de l'apartheid, dont le *Prohibition of Mixed Marriages Act* (interdiction de mariages entre Blancs et non-Blancs)

1950: *Population Registration Act* (tout individu doit être rattaché à un groupe ethnique).

Group Area Act (loi qui définit des lieux de résidence obligatoires pour chacun des groupes raciaux vivant dans les zones blanches donc en dehors des bantoustans).

Immorality Act (interdiction des relations sexuelles entre personnes de groupes différents).

Suppression of Communism Act (interdiction du parti communiste).

1951: *Bantu Authorities Act* (suppression des derniers droits politiques dont bénéficiaient les Noirs).

1953: *Bantu Education Act* (extension de l'apartheid à l'enseignement désormais placé sous la tutelle de l'Etat).

Reservation of Separate Amenities Act (ségrégation rigoureuse instituée dans les lieux et les services publics).

1954: Retrait de D.F. Malan; Johannes Strijdom Premier ministre.

1955 : Adoption, à l'appel de l'ANC, de la Charte de la Liberté (*Freedom charter*) par 3000 délégués des partis d'opposition (juin).

1958 : Hendrik Verwoerd Premier ministre.

1959: Fondation du Pan-Africanist Congress (PAC) par des dissidents de l'ANC.

Promotion of Bantu Self-Government Act

1960: Manifestations contre le système du *Pass* (mars). Plusieurs dizaines de manifestants tués par la police à Sharpeville (mars) ; état d'urgence ; dissolution des organisations africaines, dont l'ANC et le PAC.

1962 : Arrestation de Nelson Mandela (5 août) ; condamnation à 5 ans d'emprisonnement pour sortie illégale du territoire. L'assemblée générale de l'ONU vote des sanctions contre l'Afrique du Sud.

1963 : Arrestation à Rivonia, près de Johannesburg, de l'ensemble des membres du haut commandement de la branche armée de l'ANC (juillet). Début du procès de Rivonia.

Le Transkei, premier homeland autonome.

1964 : condamnation à perpétuité de huit personnes, dont Nelson Mandela (11 juin).

1966 : Mort de Verwoerd. Balthazar Johannes Vorster devient premier ministre.

1967 : *Terrorism Act* (redéfinition du concept de terrorisme dont la définition permet d'interdire et de sanctionner toute activité, même non politique, susceptible de remettre en cause l'ordre établi).

1970 : *Bantu Homelands Citizen Act* (loi sur la citoyenneté qui impose à tous les Africains son rattachement à l'un des 10 bantoustans).

1971 : *Bantu Homeland Constitution Act* (fixe aux homelands un cadre d'évolution constitutionnel en 2 volets : autonomie puis indépendance).

1972 : autonomie du Ciskei, du Kwazulu et du Bophuthatswana.

1976 (16 juin) : A Soweto, la police ouvre le feu sur une foule d'adolescents. La violence embrase les townships.

Indépendance du Transkei.

1977 : indépendance du Bophuthatswana.

Mort de Steve Biko.

Embargo international sur la fourniture d'armes à l'Afrique du Sud.

1978: Vorster démissionne de ses fonctions de premier ministre pour être remplacé par Pieter W. Botha.

Résolution 435 de l'ONU sur la transition du Sud-Ouest africain vers l'indépendance.

1979 : indépendance du Venda.

1981 : Indépendance du Ciskei.

1983 : réforme constitutionnelle menée par Botha.

Fondation de l'UDF (Front démocratique uni), vitrine de l'ANC et de l'ensemble de l'opposition démocratique.

1984 : Entrée en vigueur de la nouvelle constitution instaurant un système présidentiel et un Parlement tricaméral (blanc, métis, indien).

Pieter W. Botha devient président de la République.

Desmond Tutu prix Nobel de la paix.

1985 : Botha annonce l'entrée de l'Afrique du Sud dans une ère nouvelle et l'instauration d'une société post-apartheid (« discours du Rubicon »).

1986 : abrogation de la loi sur les *Pass*.

Proclamation de l'Etat d'urgence (en vigueur jusqu'en 1989) dans tout le pays.

Abrogation de plusieurs lois de l'apartheid.

1987 : Rencontre entre des intellectuels afrikaners et l'ANC à Dakar (juillet).

1989 : Frederik de Klerk succède à P.W Botha à la tête du Parti national (février) puis comme chef de l'Etat (août).

Libération des prisonniers politiques donc Walter Sisulu.

Déségrégation des lieux publics.

L'armée sud-africaine quitte la Namibie.

Première rencontre entre Frederik de Klerk et Nelson Mandela (13 décembre).

1990 : Discours de Frederik de Klerk (2 février) posant les bases de la transition politique.

Légalisation des organisations dissoutes. Libération des prisonniers politiques dont Nelson Mandela (11 février).

Heurts violents entre l'Inkatha et l'ANC, généralisation de la violence.

1991 : abrogation des principales lois de l'apartheid.

Nelson Mandela devient président de l'ANC (juillet).

Accord national de paix (14 septembre).

1992 : Victoire du oui au référendum (réservé aux Blancs) sur la poursuite des négociations (mars).

Deuxième convention : échec (15 mai), tuerie à Boipatong (17 juin) ; l'ANC se retire des négociations (19 juin). Accord pour la reprise des pourparlers (septembre).

1993 : Levée des sanctions européennes contre l'Afrique du Sud.

Nelson Mandela et Frederik de Klerk reçoivent conjointement le prix Nobel de la paix (octobre).

Accord sur une constitution intérimaire (novembre).

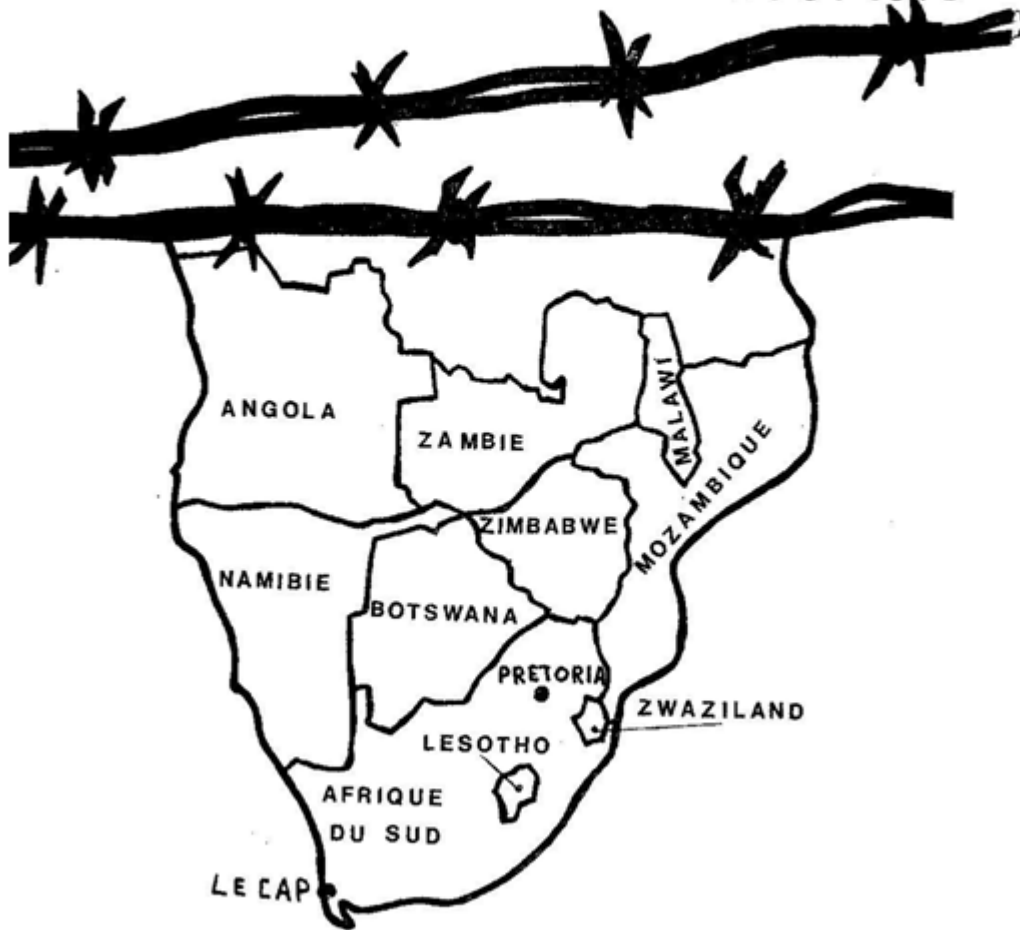
1994 : Premières élections démocratiques et multiraciales (26-29 avril). Victoire de l'ANC ; Nelson Mandela président de la République (10 mai) ; gouvernement d'unité nationale.

L'Afrique du Sud retrouve son siège au Commonwealth (mai) et à l'ONU (juin).

Annexe 2 : Dossier de la Cimade (août 1973).

SPECIAL AFRIQUE DU SUD

AOUT 1973



UN PAYS PRISON

UNE CITATION SANS COMMENTAIRE

" Réduit à sa plus simple expression, le problème se ramène à ceci : nous voulons que l'Afrique du Sud reste blanche... Qu'elle " reste blanche " ne signifie qu'une chose, à savoir la domination blanche, non pas la " direction " ou " l'orientation " par les Blancs, mais leur " pouvoir " et leur " suprématie ". Si nous sommes d'accord que tel est bien le désir de la population, à savoir que l'homme blanc doit pouvoir continuer à se protéger en maintenant la domination par les Blancs... nous disons que cela ne peut être réalisé que par l'apartheid . "

Dr. H.F. Verwoerd, Premier Ministre de
l'Union sud-africaine, janvier 1963,
discours prononcé devant le parlement.

□ Accusés d'avoir " comploté " en vue de renverser le régime raciste d'Afrique du Sud, six hommes ont été condamnés, le 20 juin 1973, par la cour suprême de Pretoria, à de lourdes peines de prison. Quatre syndicalistes africains : Théophile CHOLO, Justice MPANZA, Petrus MTEMBU, Gardner SIJAKA à 15 ans. Un Irlandais, John William HOSEY à 5 ans. Un Australien d'ascendance grecque et française, bien connu des milieux orthodoxes français, Alexandre MOUBARIS à 12 ans. Arrêtés le 19 juillet 1972, ces hommes étaient poursuivis en vertu de la loi contre le terrorisme (Terrorism act) dont on trouvera plus loin une analyse.

□ Ce procès a rappelé à l'opinion internationale que le pays de l'apartheid est une immense prison. Chaque année plus de 600.000 Africains sont emprisonnés pour infraction à la loi sur les laissez-passer : tout Africain âgé de plus de 16 ans doit être porteur d'un épais livret de contrôle s'il ne veut pas courir le risque d'être arrêté et emprisonné. Ce livret, qu'à toute heure du jour et de la nuit un policier peut réclamer, est recouvert de nombreux cachets officiels qui indiquent le lieu où son porteur est autorisé à habiter, à travailler et la durée pendant laquelle il est autorisé à séjourner dans une zone déterminée. C'est pour avoir protesté pacifiquement contre l'obligation d'être porteur de ce " pass " que, le 21 mars 1960, à Sharpeville, plusieurs milliers d'Africains furent mitraillés par la police : 69 tués, 180 blessés.

□ Dans son premier rapport daté d'octobre 1967, le groupe de travail créé par la Commission des Droits de l'Homme de l'O.N.U. signalait une augmentation du nombre des détenus en Afrique du Sud de 70 % chaque année.

.../...

NELSON MANDELA :

DIX ANNEES DEJA

○ Le 11 juillet 1973 marquait le 10ème anniversaire de l'arrestation à RIVONIA, faubourg de Johannesburg, de 16 responsables du mouvement de libération sud-africain. Ces patriotes, traités de " terroristes " et de " criminels " par les autorités de Pretoria, étaient des militants de l'UMKHONTO WE SIZWE (la Lance de la Nation), branche armée de l'African National Congress dont le but était de continuer et d'intensifier la lutte contre le régime oppresseur et raciste. Parmi eux, il y avait des Noirs, comme Walter SISULU secrétaire général de l'A.N.C.; des Indiens, comme Ahmed KATHRADA; et des Blancs, comme Harold WOLPE. Décrits tous comme des " rouges " par le pouvoir et sa presse, il y avait parmi eux aussi bien des communistes, dont deux membres du Comité Central du Parti Communiste Sud-Africain, que des non-communistes. Ces derniers étaient d'ailleurs les plus nombreux.

Il y avait surtout Nelson MANDELA, un des fondateurs de l'UMKHONTO. Le procès des 16 accusés est entré dans l'histoire sous le nom de " Procès de RIVONIA ".

LA PRISON A PERPETUITE

○ En juin 1964, le tribunal rendit son verdict : la prison à perpétuité pour MANDELA et ses compagnons. Si la peine de mort n'a pas été prononcée, cela est dû principalement au grand mouvement d'indignation que l'arrestation et le procès de ces défenseurs de la liberté et des droits de l'homme avait soulevé à travers le monde. Aux Nations Unies, l'Assemblée Générale exigea par 106 voix contre 1 (celle de l'Afrique du Sud) " la libération inconditionnelle de tous les détenus politiques internés pour s'être opposés à la politique de l'apartheid " (Résolution 1881 - XVIII - du 11 octobre 1963. Inutile de souligner que l'Afrique du Sud n'en tint aucun compte ! Cette condamnation impose très exactement comme son nom l'indique : la prison à vie. John Balthazar VORSTER, Ministre de la Justice à l'époque, actuellement Premier Ministre, a confirmé récemment " qu'ils resteront en prison aussi longtemps que je serai vivant ". C'est la mort lente.

ROBBEN ISLAND

○ Sur l'île de Robben - dès les premières heures de la colonisation, elle sera une île pénitentiaire pour les résistants Khoisan et Xhosas, plus tard elle deviendra une colonie de lépreux - île

.../...

blanche et peu hospitalière dans la baie du Cap, île balayée par les vents froids venant de l'Atlantique, ils sont là 593 prisonniers. 383 sont des " politiques ", 20 sont condamnés à finir leur vie sur ce caillou, dans les conditions tristement connus des rescapés des camps de la mort nazis. " En 1965, raconte MANDELA, je travaillais dans la carrière d'où je ne voyais que le ciel. Après, en 1968, on m'a mis dans une autre carrière de chaux - mais, au moins, je pouvais voir la ville du Cap. Depuis 1971, je suis de ceux qui sont envoyés pour aller ramasser les algues pour faire de l'engrais. Je préfère cela. On peut voir la mer, la sentir, et nous regardons les bateaux qui font escale ". Et qui s'en vont vers la liberté; ces bateaux qui constituent les liens entre " le monde libre " et l'Afrique du Sud, les liens de l'exploitation.

○ " Moi aussi, on m'a forcé à rester debout, tout nu, au garde à vous pendant des heures ". Les humiliations de tous les jours, les années qui passent, on sachant que ses proches sont inquiétés par les policiers - quel lourd tribut payé pour l'amour de son peuple. Nous savons que sa protection et celle de ses camarades internés, que la légalité de leur lutte, dépendent de la communauté internationale, de tous ceux qui demandent à voir la fraternité, la justice et la liberté triompher en Afrique du Sud. L'Afrique ne peut pas se permettre de vivre avec le régime de Pretoria.

AVOCAT DE SES FRERES

○ Nelson Rolihlahla MANDELA est né en 1918 dans le Transkei - " Homeland " des Xhosas - dans une famille influente. Après des études supérieures, il devient avocat à Johannesburg en 1952 en association avec Oliver TAMBO. C'est à partir de cette date que l'A.N.C. lui confie des tâches importantes et que commencent ses démêlés avec la " justice " de son pays. Ce jeune dirigeant avait déjà montré sa valeur comme l'un des responsables de la Ligue de la Jeunesse de l'A.N.C. qui avait réussi à donner une poussée plus radicale à la vieille organisation nationaliste après la seconde guerre mondiale. Après l'adoption par 2.800 délégués anti-racistes sud-africains de la Charte de la Liberté à Kliptown en 1955, MANDELA fut arrêté avec plus d'une centaine de dirigeants des syndicats et des partis d'opposition, et fut accusé de haute trahison contre l'Etat. Le procès se poursuivit de 1956 à 1961 et se termina par l'acquiescement des accusés.

○ C'est alors de nouveau les grèves, la campagne pour brûler les " pass " - ces livrets de la honte et de l'esclavage des Africains - et c'est le massacre de Sharpeville. C'est aussi le moment que choisit le pouvoir pour dissoudre l'A.N.C. et les organisations qui lui sont alliées. Continuant désormais le combat dans la clandestinité, MANDELA est de nouveau arrêté en août 1962 après une tournée des capitales africaines où il obtint l'engagement de leur soutien

.../...

à la libération de l'Afrique australe. Il sera accusé d'avoir quitté le pays sans autorisation.

LE PROCES DE L'APARTHEID

○ MANDELA a fait du procès de Rivonia un procès politique retentissant. Il récusait la légalité de la justice blanche qui prétendait pouvoir le juger. Devant ces juges blancs, nommés par un gouvernement blanc élu exclusivement par la population blanche du pays, MANDELA prononça un discours qui restera dans les annales de l'histoire comme l'un des plus grands réquisitoires contre la tyrannie.

○ " Si ma vie était à refaire, j'espère pouvoir mener le même combat ... L'African National Congress sait que notre lutte doit continuer et qu'elle nous demande des sacrifices, l'emprisonnement et même la mort. Nous sommes prêts à payer ce prix ... La victoire sur le colonialisme des peuplements, le racisme et l'exploitation est aussi sûre que le lever du soleil . "

○ Ces paroles trouveront, étrangement, un écho lors d'un autre procès aussi célèbre que celui de Rivonia à peine une année plus tard. Bram FISCHER, le défenseur des accusés de Rivonia, avait opté à son tour, et à l'âge de 57 ans, pour la clandestinité. Son père avait été un Premier Ministre de l'Etat Libre de l'Orange. Il pouvait aspirer à devenir l'un des plus hauts magistrats du pays. Traqué par la police comme un dangereux criminel, FISCHER est arrêté en octobre 1965 et accusé d'être un dirigeant du Parti Communiste Sud-Africain. Le 9 mai 1966, il est condamné à la prison à perpétuité.

○ A la barre cet Afrikaner, descendant des maquisards Boers qui avaient lutté au début du siècle contre l'impérialisme britannique, devait citer Paul KRUGER - le dernier président de la République du Transvaal : " Nous soumettons notre cas avec confiance à la conscience du monde entier. Que nous vainquions ou que nous mourrions la liberté se lèvera sur l'Afrique comme le soleil se lève derrière les brumes du matin ".

○ Ces hommes languissent en prison, mais leur exemple est comme un drapeau d'inspiration à la tête de ceux qui continuent la marche. Après dix ans de prison, MANDELA disait encore : " Je peux affirmer que je n'ai jamais eu un seul moment de désespoir. Je crois fermement à la victoire de notre cause. C'est le seul résultat possible ".

TERRORISM ACT

LOI N°83 DE 1967 SUR LA

REPRESSION DU TERRORISME

① Le Terrorism Act a été promulgué le 12 juin 1967, mais il s'applique à tout acte commis dès le 12 juin 1962 inclus, afin de justifier à posteriori la garde à vue au secret pendant 2 ans de 37 Namibiens qui n'ont été jugés qu'en 1968 en vertu du Terrorism Act.

② STRANGE DEFINITION

Cette loi définit le terrorisme comme " toute action qui a eu ou aurait pu avoir pour résultat de gêner l'administration des Affaires de l'Etat "; toute action " qui aide ou encourage une action politique qui a pour but d'obtenir un changement social ou économique ...avec ou sans l'aide d'une partie étrangère ou internationale ou d'une institution étrangère " ; toute action qui peut causer une perte financière à une personne ou à l'Etat; toute action qui encourage " des sentiments d'hostilité entre Blancs et non-Blancs "; toute action qui empêche la libre circulation de véhicules terrestres, aériens ou maritimes.

③ ARBITRAIRE ET SECRET

La section 6 stipule : " Un officier de police du rang de lieutenant colonel ou d'un rang supérieur qui a des raisons de penser qu'une personne s'abstient de communiquer à la police des renseignements relatifs au " terrorisme " peut arrêter et incarcérer ladite personne pour une durée indéfinie ".

" Seul le Ministre de l'Intérieur ou un fonctionnaire peut prendre contact avec la personne ainsi détenue et nul (même s'il s'agit de l'un de ses proches) ne sera habilité à recevoir des renseignements concernant le sort et le lieu de détention de ladite personne ".

" Aucune juridiction ne pourra ordonner la relâche de la personne ainsi détenue ou statuer sur la validité d'une décision prise à son encontre ".

" Un détenu peut recevoir en privé la visite d'un magistrat une fois au moins tous les jours " si les circonstances le permettent ", mais le magistrat n'est pas tenu de rendre compte de l'état

dans lequel il se trouve ou de prendre des mesures à la suite de plaintes formulées par le détenu ".

④ DETENTION INDEFINIE SANS JUGEMENT

Cette clause qui permet la détention sans jugement au secret pendant une durée indéfinie remplace la loi n° 56 de 1965 (Criminal Law and Procedure Act) qui permettait au Ministre de la Justice " lorsqu'il estime que cette mesure est dans l'intérêt d'une personne susceptible de fournir des témoignages utiles à l'Etat dans un procès pénal, de délivrer un mandat d'amener et de dépôt à l'encontre de ladite personne pour une durée maximum de 180 jours, cette période pouvant être reconduite ".

A son tour cette loi dite des 180 jours remplaçait la Loi n° 37 du 1er mai 1963 (General Law Amendment Act) qui permettait de garder une personne au secret pendant 90 jours (" et par la suite, pour un nombre illimité de périodes de 90 jours ") sur l'avis du Ministre de la Justice si cette personne "est susceptible de fournir des renseignements sur des activités subversives ". L'avocat Bram FISCHER avait commenté l'adoption de cette loi en disant que désormais la torture était devenue légale .

⑤ LA MORT

Les peines prévues pour infraction à la loi sur le terrorisme vont de 5 ans de prison à la peine capitale.

⑥ CONDAMNATION PAR L'O.N.U.

En 1968, l'Assemblée Générale des Nations Unies demandait au gouvernement Sud-africain d'abolir la loi des 180 jours et le Terrorism Act (Résolution 2440 (XXIII) du 19 décembre. En 1969, l'Assemblée Générale condamnait le gouvernement Sud-africain pour son refus d'abolir ces lois et de se conformer aux résolutions de l'Assemblée Générale et du Conseil de Sécurité demandant qu'il soit mis fin à l'oppression et à la persécution de toutes les personnes qui s'opposent à la politique d'apartheid (Résolution 2506 A (XXIV)).

⑦ OPINIONS D'HOMMES DE LOI EN AFRIQUE DU SUD

□ a) Professeur Barend Van NIEBERK de la Faculté de Droit de l'Université de Durban : " N'importe quelle action peut tomber sous le coup de la loi contre le terrorisme et mener ainsi à la condamnation à mort... Cette loi définit le crime d'une façon tellement vague et large qu'il n'est pas possible de réduire les actions réprimées à une seule définition logique. Quiconque est simplement

.../...

accusé d'un acte " terroriste " ainsi défini risque la détention sans aucun recours durant toute sa vie. Le but évident de la clause sur la détention indéfinie est de permettre d'obtenir des preuves par l'usage de la torture. Personne ne peut nier que la relégation au secret - même si elle n'est accompagnée d'aucune violence - est une forme de torture. Cette loi est la négation de ce qu'un avocat considère comme étant la justice ". (Discours prononcé en novembre 1971).

b) Albie SACHS, avocat à la Cour Suprême du Cap (*) ;
"Aujourd'hui les procès politiques sont organisés de telle sorte que l'apparence soit celle de la légalité maximum et que - au minimum - l'accusation n'ait aucune chance d'échouer. Cette loi permet non seulement d'inculper, elle donne en plus la certitude que les accusations sont démontées ... Les juges collaborent en fait avec la police puisqu'ils condamnent des gens sur la foi de témoins sortis directement des cellules où ils ont pu passer des mois et parfois même des années, au secret, et qui retourneront à leurs cellules si la police juge leur déposition insuffisante ".

c) Un grand nombre de personnalités, universitaires, députés et hommes d'églises ont signé une pétition en 1970 qui déclarait :
" Il est absurde de parler du règne de la loi comme d'une composante de notre système légal tant que la section 6 de la loi de 1967 sur le terrorisme reste dans notre Code... Cette loi a fait de la police chargée de la sécurité une autorité au-dessus des tribunaux. Nous ne pouvons accepter en silence cette situation plus longtemps ".

⑧ 12 PROCES EN 5 ANS

Depuis le premier procès des 37 Namubiens en 1968, il y eut jusqu'à juin 1973, 12 autres procès ou inculpations où la loi sur le terrorisme a été appliquée. Quelques unes de ces affaires ont défrayé la chronique ces dernières années. Parmi elles, il faut rappeler le cas de Mme Winnie MANDELA, épouse de Nelson MANDELA qui purge une peine de prison à perpétuité à Robben Island, et de ses 24 compagnons qui furent acquittés le 16 février 1970 durant un premier procès pour être aussitôt arrêtés et inculpés aux termes de la loi contre le terrorisme. Le cas de Doris de l'église anglicane de Johannesburg, le révérend Aubie Gonville French-BRYTACH, est aussi très connu. Condamné le 1er novembre 1971 à 5 ans de prison pour avoir aidé des " terroristes ", le Doyen fut acquitté en appel mais a dû quitter l'Afrique du Sud. 15 personnes accusées d'appartenir au " Unity Movement " furent jugées en 1971 et 1972 en vertu du Terrorism Act et condamnées à des peines de prison après que deux des accusés aient disparu, le premier à la suite de tortures et le second en se " suicidant ". Durant ce procès, le lieutenant-colonel SWANEPEL chargé de l'enquête devait déclarer :

(*) aujourd'hui en exil.

" Généralement après quelques heures, quelques jours ou quelques mois, n'importe quel homme abandonne et parle ..."

⑨ LES SUICIDES

Plusieurs hommes sont morts alors qu'ils étaient détenus en vertu de la loi contre le terrorisme. Les cas les plus connus sont ceux de l'Imam de la Communauté musulmane du Cap Abdullah BARON tué par la police le 27 septembre 1969, cinq mois après son enlèvement, et de l'instituteur Ahmed TIMOL jeté du 10^{ème} étage du quartier général de la police le 27 octobre 1971 quelques jours après sa disparition. Depuis 1963, 19 hommes au moins sont morts alors qu'ils étaient détenus au secret par la police. Souvent la police déclare, comme pour Ahmed TIMOL : "Il s'est suicidé. Nous avions tout fait pour l'en empêcher". (Déclaration du brigadier Kruger).

⑩ LE DERNIER EN DATE DES PROCES

Le dernier en date des procès où la loi contre le terrorisme a été appliquée concerne les 6 hommes arrêtés en juillet 1972 et accusés d'avoir participé à la préparation d'un complot pour renverser le pouvoir, parmi eux deux étaient étrangers. Le principal accusé, Alexandra MOUBARIS a été arrêté avec sa femme, de nationalité française, alors qu'ils s'apprêtaient à entrer en Afrique du Sud à partir du Botswana. Enceinte de trois mois, Mme MOUBARIS fut gardée au secret pendant quatre mois sans que les autorités australiennes ou françaises ou sa famille aient été avisées. Au terme de ces quatre mois Mme MOUBARIS fut expulsée vers la France, après l'intervention du Ministre français des Affaires Etrangères d'alors : M. SCHUMANN (Lettre de Mme MOUBARIS au Journal Le Monde 22.6.73). Quant à son mari, il fut condamné avec les 5 autres accusés à de lourdes peines de prisons/.



QUELQUES CHIFFRES

SUPERFICIE : 1.221.037 km² - POPULATION : 21.400.000 - La loi répartit officiellement la population en 4 groupes, les Blancs : 3.800.000; les Asiatiques et les Métis : 2.600.000; les Africains, eux-mêmes classés en 10 groupes linguistiques et ethniques : 15.000.000.

Un tiers des Africains vit dans les villes " blanches ", il y excède les Blancs dans une proportion de 15 pour 10.

Le revenu moyen mensuel par tête est, pour la population blanche de 1.140 rands (6.400 F) ce qui place la population blanche sud-africaine au 3^{ème} rang mondial; et, pour les Africains de 49 rands (280 F) soit 13 fois moins. Les Blancs qui représentent seulement 19 % de la population reçoivent 74 % des revenus.

NOUVELLES RECENTES

POLITIQUE NATIONALE ET INTERNATIONALE

- Un nouveau plan de recherche national va coordonner et déterminer les priorités de la recherche pour tout le pays. Un Comité des priorités regroupera des savants, des ingénieurs, des sociologues, des financiers, des économistes, des experts en éducation et des représentants des mines. Ils ne seront pas employés de l'Etat.
- Il est à noter que des représentants du secteur privé vont participer à l'élaboration des priorités nationales en matière de recherche. La recherche privée va donc s'accorder de plus en plus aux priorités nationales, notamment en politique de défense et en politique sociale.
- M. T. N. JANSEN, Ministre adjoint de l'Administration Bantou vient de déclarer : " Il y aura encore des Africains dans les zones blanches dans 30 ou 40 ans; il est important de maintenir un " dialogue " et une " communication " pas seulement entre les Noirs et les Blancs mais encore vers le Nord jusqu'au cœur de l'Afrique et au-delà ".
- Le prof. J. L. SADIE, démographe, prévoit que vers l'an 2.000 il y aura entre 6 et 9 millions de Blancs (en comptant sur 30.000 immigrants par an)
4 et 9 millions de Métis; 1 et 2 millions d'Asiatiques; et 37,3 millions d'Africains - ou peut-être 62,8 (On appréciera la fourchette !)
- 350 nouveaux policiers Bantous viennent de finir leur entraînement à Hammanskraal près de Pretoria. 35 postes de police sont maintenant entièrement assurés et commandés par des Noirs. Il semble que le but poursuivi est de " protéger " les zones noires par des policiers Bantous.
- Les Noirs " étrangers " en Afrique du Sud sont actuellement au nombre de:
Mozambique : 121.708 - Malawi : 131.291 - Lesotho : 131.749
Botswana : 31.960 - Swaziland : 10.108 - Rhodésie : 6.200 -
Zambie : 638 - Angola : 154 - Autres pays Africains : 7.340 -
- Le Premier Ministre VORSTER a récemment visité 8 pays pour étudier de près leur administration. Il a été particulièrement impressionné par le système français, a-t-il déclaré.
- 21 membres du Parlement Sud-africain vont visiter la Grande Bretagne, l'Europe, les Etats-Unis et le Canada. Leur voyage est organisé par l'Association Parlementaire.
- Le Dr. N. BIEDERICH, Ministre des finances, a récemment visité Paris. Il a discuté avec les autorités françaises d'un éventuel prix de l'or si l'on cherche à établir un système monétaire stable. Il aimerait voir ce prix augmenté à \$ 150 l'once (actuellement \$ 135 l'once).

.../...

Vincente Soiano LIMA, vice-président du gouvernement péroniste d'Argentine a promis, lors d'un dîner à Buenos-Aires, de resserrer encore plus les liens entre les 2 pays. L'Argentine va avoir une politique de " porte ouverte " avec l'Afrique du Sud.

ECONOMIE ET COMMERCE

L'Anglo-American Corporation et ses associés ont augmenté de 40 % leurs investissements en Afrique du Sud entre 1971 et 1973.

66 bateaux passent par le Cap chaque jour - 24.000 par an. Pour le seul mois de mai 1973, 592.000 tonnes de minerai de fer ont transité par Port Elizabeth.

Une délégation de 25 étudiants et licenciés français est en Afrique du Sud pour étudier les possibilités d'augmenter le commerce entre les 2 pays. Leur visite est financée par la Banque de l'Indochine, Paris et son associée The French Bank of Southern Africa.

Pour le mois de mai, l'Afrique du Sud a importé de Grande Bretagne pour 31.485.000 £ - le total pour les 5 premiers mois de 1973 est de 148.136.000 £. Les exportations vers la Grande Bretagne se sont élevées en mai à £ 40.470.000 pour les 5 premiers mois de 1973 à 164.994.000 £. (A noter que les exportations dépassent de loin les importations).

La société Alpha-Roméo espère acheter des pièces détachées pour voitures en Afrique du Sud. Elle a installé une nouvelle usine pour une somme de 10 millions de Rands (60 millions de FF), à Brits dans le Transvaal. L'usine a commencé sa production en juillet 1973.

L'Afrique du Sud est maintenant le 9ème pays en importance parmi les partenaires commerciaux du Japon, devançant ainsi l'U.R.S.S. En 1972, le commerce avec le Japon a atteint 600 millions de Rands. Exportations de l'Afrique du Sud vers le Japon : 329 millions de Rands; importations : 293 millions de Rands; excédent de la balance commerciale en faveur de l'Afrique du Sud : 36 millions de Rands.

DEFENSE

Le Ministre de la Défense sud-africain, M.P.W. BOTHA, lors de sa visite à Paris accompagné du chef des Forces armées, l'Amiral H.H. BIERMANN, a dîné avec M. Robert GALLEY et les représentants des Forces Armées Françaises. Parmi les officiers français assistant au dîner il y avait l'Amiral IELHE, M. Boisdevaix Directeur adjoint au Ministère des Affaires Etrangères et le Général Hugues de l'ESTOILE, responsable pour l'exportation des armements français.

M.P.W. BOTHA a déclaré que l'Afrique du Sud maintient des relations militaires cordiales avec au moins 20 pays du " monde libre ".

.../...

- Un squadron de la Royale Navy comprenant 6 vaisseaux mouille dans le port du Cap. Parmi ces navires de guerre il y a un sous-marin nucléaire " Drednought " qui restera à la base navale de Simonstown. Il y a également un porte-hélicoptères " le Tiger ". Le personnel de cette flotte s'élève à 2.000 officiers et marins.
- L'Afrique du Sud négocie actuellement avec un certain nombre de pays non identifiés l'achat et la vente d'armements ainsi que l'échange d'informations et d'expertises militaires.
- Le Ministre de la Défense a déclaré que, dans un avenir proche, la durée du service militaire sera augmentée.
- Le Lieutenant-Général C.A. FRASER - auparavant Commandant des Forces Unies de Combat - vient d'être nommé Consul Général de L'Afrique du Sud en Iran.
- L'Amiral A.M. SEPHERI, Directeur des services techniques de la Marine Impériale Iranienne a visité dernièrement l'Afrique du Sud. Au cours de cette visite il a eu des conversations stratégiques avec son homologue Sud-africain J.R. NORTEER.

Informations tirées du SOUTH AFRICAN DIGEST
(juin - 13 juillet 1973) et du FINANCIAL
MAIL (fin juin 1973).

LOI SUR LE RECENSEMENT DES POPULATIONS

Une personne blanche est a) " une personne qui, d'aspect extérieur, est de toute évidence une personne blanche et qui n'est pas généralement considérée comme une personne métis " - ou b) " qui est généralement considérée comme une personne blanche et qui n'est pas de toute évidence non blanche quant à son aspect extérieur, mais ceci n'inclut pas toute personne qui, librement et volontairement, admet qu'elle est de descendance africaine ou métis, à moins qu'il ne soit prouvé que cet aveu n'était pas fondé sur une réalité ".

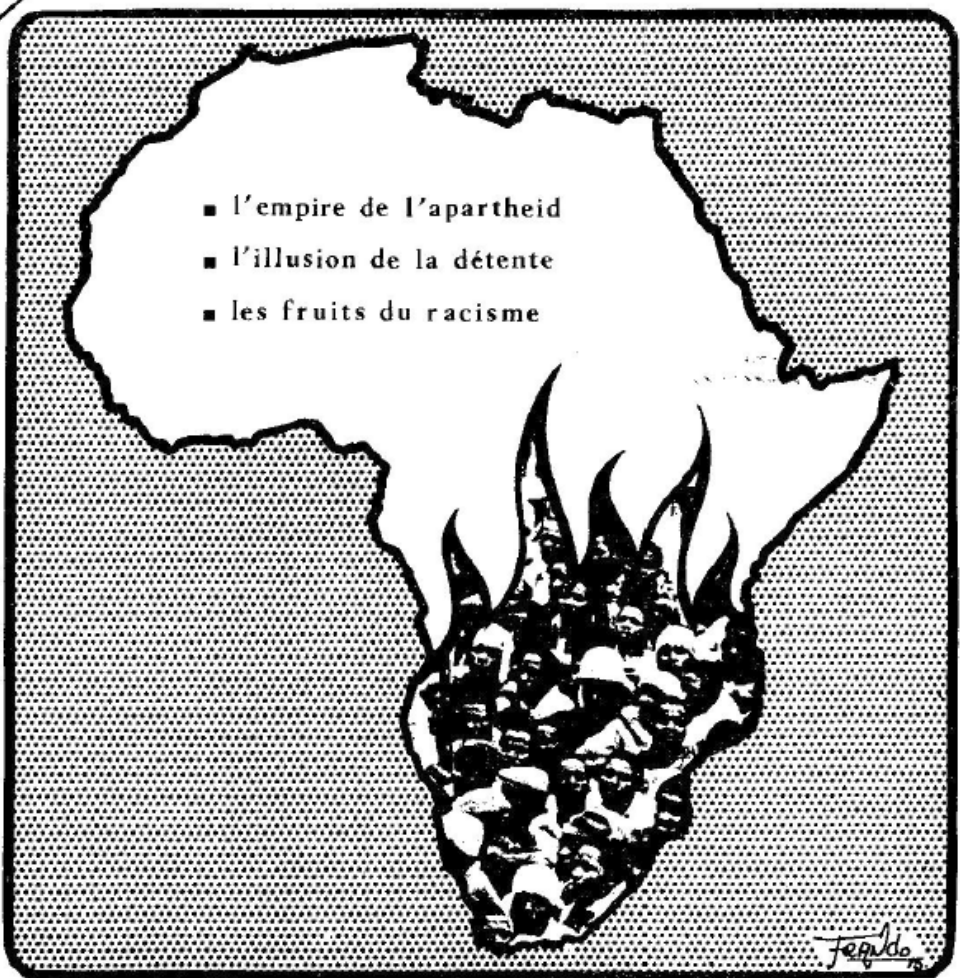
Un Africain " est une personne qui est en fait ou est généralement considérée comme membre de n'importe quelle race aborigène ou tribu d'Afrique ".

Une personne métis est " une personne qui n'est ni une personne blanche ni une personne africaine ".

Annexe 3 : Dossier paru dans *Cimade Informations* (juillet 1975).

Non aux oranges Outspan

AFRIQUE DU SUD



cimade informations

P O U R Q U O I C E D O S S I E R ?

A la demande des mouvements de libération d'Afrique du Sud, en liaison avec le Conseil oecuménique des églises et son Programme de lutte contre le racisme, en collaboration avec des groupes hollandais et allemands, la CIMADE participe avec 14 organisations françaises et africaines à une campagne de boycott des oranges Outspan en provenance d'Afrique du Sud.

Par cette campagne anti-Outspan, nous voulons contribuer à rompre le silence dont le pouvoir et la quasi totalité des média en France entourent l'oppression de 18 millions de noirs, métis et asiatiques par le régime de M. Vorster. Partant d'un fait que chacun peut connaître : la vente sur nos marchés, de juin à décembre, des oranges, citrons et pamplemousses Outspan, vente précédée et accompagnée d'une campagne publicitaire de grande envergure - radio, caravane, jeux publics, opération "propreté" dans les colonies de vacances, concours d'étalages, etc. - l'objectif de la campagne est d'informer vendeurs et acheteurs éventuels des conditions dans lesquelles ces fruits sont produits.

Prenant appui sur le boycott des produits Outspan, il s'agit de faire connaître et de dénoncer : le régime d'apartheid, le véritable enjeu de la soi-disant détente lancée par Prétoria, la répression en cours, le soutien financier, économique, militaire et diplomatique que le gouvernement français ne cesse d'apporter au pouvoir raciste d'Afrique du Sud.

Vous trouverez dans ce dossier :

- 1/ une information générale sur l'Afrique du Sud faite par le groupe de travail sur le racisme de la Fédération protestante de France,
- 2/ une étude sur l'évolution de la situation en Afrique australe présentée à la Commission du Programme de lutte contre le racisme du C.O.E. en mars 1975,
- 3/ une information sur le système d'exploitation des ouvriers agricoles,
- 4/ une liste du matériel disponible pour la campagne anti-Outspan.

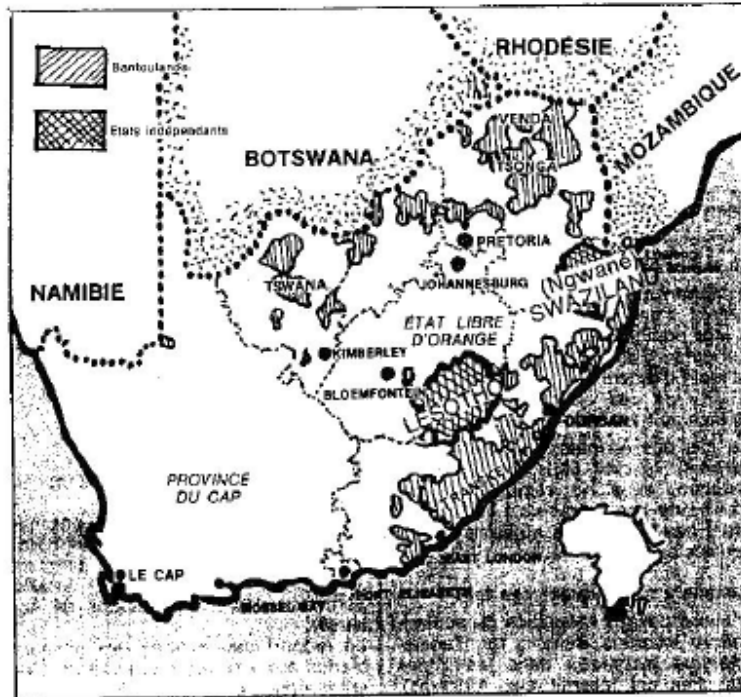
Depuis de longues années, la CIMADE participe au soutien des mouvements de libération et à la lutte contre le racisme. Vous avez, chers amis lecteurs, l'occasion cet été de manifester avec nous votre refus de l'apartheid et du racisme en participant à la campagne anti-Outspan.

Marcel HENRIET
Service Information

Pour ceux qui voudraient s'associer à la campagne de boycott et d'information, un secrétariat de liaison est à leur disposition pour fournir matériel et renseignements. Ecrire à :

CAMPAGNE ANTI-OUTSPAN, 46 rue de Vaugirard, 75006 PARIS.

l'Afrique du Sud



POPULATION (recensement de 1970)

<p>Africains : 15 057 952 (officiellement appelés « Bantous » et divisés en 9 groupes ethniques)</p> <p>Blancs : 3 751 382</p> <p>Métis : 2 018 453 (issus des unions entre Blancs et Noires surtout dans le cadre de l'esclavage)</p>	<p>Asiatiques : 620 436 (surtout Indiens amenés à partir de 1860 pour travailler dans les plantations de cannes à sucre de la province du Natal)</p> <p>Total : 21 448 223 pour une superficie de 1 223 618 km² (deux fois la surface de la France).</p>
---	---

XX

Sources : "DOSSIER APARTHEID", Groupe de travail sur le racisme,
Fédération Protestante de France,
"L'APARTHEID ET LA FRANCE", African National Congress.

la population

Les Bantoustans

13% du territoire constituent les « Bantoustans », territoires promis à l'autonomie interne pour les neuf « nations africaines » officiellement reconnues, mais où les affaires étrangères, le maintien de l'ordre, la défense restent entre les mains du gouvernement (blanc) de Pretoria. Ces territoires sont divisés en 276 morceaux : un seul — le premier Bantoustan ayant accédé à l'autonomie en 1963 — le Transkei est d'un seul tenant.

Dans les Bantoustans vivent 7 034 125 personnes dont 6 997 179 Africains, 20 377 Blancs, 13 128 Métis et 3 441 Asiatiques.

5 millions des Africains des zones blanches vivent dans les villes. Mais seuls y jouissent du droit de résidence permanente ceux qui peuvent prouver qu'ils y ont vécu sans interruption pendant 15 ans, ou qui y ont travaillé pendant 10 ans de suite pour le même employeur.

Sur les 2 583 000 Africains salariés (emplois déclarés) F. Wilson évalue à 1 305 000 le nombre de ceux qui ont le statut de travailleurs migrants. A ce total, il faut ajouter 359 000 Africains venant de l'extérieur de la République d'Afrique du Sud. D'après les chiffres officiels, il y aurait dans les zones urbaines blanches, 2 Africains pour une Africaine, en réalité, à cause des migrants clandestins, il faut plutôt considérer que le rapport est de 3,6 hommes pour 1 femme (1)

(1) La proportion est inversée dans les Bantoustans ; 3,6 femmes pour 1 homme, au Venda, par exemple.

Les zones blanches

Dans les zones blanches — 87% du territoire réservé en principe à 19% de la population — se trouvent toutes les richesses minières, toutes les entreprises industrielles et commerciales, toutes les villes (sauf certains faubourgs africains des régions industrielles, administrativement rattachées aux Bantoustans), tous les ports et aérodrômes, la presque totalité des emplois salariés.

Y vivent : 3 730 951 Blancs
8 060 773 Africains
2 005 325 Métis
616 995 Asiatiques

88% des Métis vivent dans la province du Cap.

83% des Asiatiques vivent dans celle du Natal.

3 millions des Africains des zones blanches vivent dans les régions rurales où ils constituent 90% de la main-d'œuvre rurale.

Le revenu réel des fermiers blancs a doublé entre 1947 et 1960. 50% des exploitations assurent 95% de la production totale.

Pour les salariés agricoles africains, il n'y a ni lois sociales ni salaire minima : 7 jours de travail par semaine pour des salaires mensuels de 12 à 15 Rands par mois (1 Rand = 7 FF) (salaires agricoles moyens pour Blancs / pour Africains = 15 pour 1).

SELON LE GOUVERNEMENT SUD-AFRICAIN :

Les Bantoustans sont des nations "bantoues" promises à l'indépendance dans le cadre d'un "commonwealth" sud-africain.

SELON LA REALITE :

Les Bantoustans sont de pauvres réserves, la plupart très morcelées, avec des gouvernements fantoches manipulés par le gouvernement sud-africain.

le statut concédé aux Bantoustans

Vorster en personne a insisté sur le fait que les Bantoustans seraient un jour totalement indépendants, et que pour lui le terme d'indépendance n'avait qu'une seule signification. Le ministre Koornhoof a déclaré il y a à peine un an que d'ici 1979 ils feraient partie de l'O.N.U., et l'on comprend que certains esprits naïfs y aient puisé quelque espoir. Il faut se souvenir que les huit états prévus devront contenir les 4/5 de la population et qu'ils ne représentent que les 13% de tout le territoire. Ils ne possèdent pas d'industrie digne de ce nom, aucun accès à la mer, pas de villes, pas de routes, pas de sous-sol riche, mis à part quelques gisements découverts après la division des terres. Du point de vue politique, leur indépendance est toute relative, et ils n'ont pas droit de regard sur les affaires étrangères, les finances, la défense nationale, et même dans certains cas sur l'éducation. Ils n'ont pas la liberté d'accepter des investissements étrangers sans passer par Pretoria, ils ne peuvent pas avoir de contacts multilatéraux, mais toutes leurs démarches doivent obligatoirement passer par le gouvernement central. Enfin, pour mieux contrôler les actions des chefs d'états, ces derniers n'ont plus le droit de sortir de leur pays sans donner à Pretoria un préavis de trois mois! C'est, dit-on dans les milieux officiels, pour mieux assurer leur sécurité.

ressources naturelles et développement économique

La République d'Afrique du Sud est le premier producteur d'or du monde (70% de la production mondiale U.R.S.S. exclue), le premier producteur de diamants et de platine, le deuxième producteur d'uranium. Elle produit 92% du charbon extrait en Afrique et 40% de l'acier. Les seules ressources importantes qui lui manquent sont le pétrole et la bauxite ; sa production industrielle constitue,

en valeur, 70% de la production industrielle totale de l'Afrique.

Grâce aux exportations minières et aux entrées de capitaux (surplus net des entrées sur les sorties : 587 millions de Rands en 1972), elle a sérieusement amorcé son développement industriel ; (agriculture 9,5% du P.N.B., mines 11,7%, industries de transformation 30% en 1969).

le système social : le "développement séparé" ou apartheid

En théorie : développement = parallèle et séparé de nations différentes ou selon une même république.
En pratique : il s'agit là d'une idéologie justificatrice qui masque le fait de l'intégration des différents groupes raciaux au sein d'un même système économique où les uns occupent une position dominante et les autres une position subordonnée.

RÉPARTITION DE LA POPULATION ACTIVE					
Population active totale		Nombre de personnes occupant des emplois, professionnels, techniques et de gestion (sauf agriculture)			
	A	B		Rapport B/A	
Blancs	1 142 821 20 %	211 182	67,3 %	18,5 %	
Métis	551 750 9,7 %	18 915	6 %	3,4 %	
Asiatiques	125 890 2,2 %	16 621	5,3 %	13,2 %	
Africains	3 886 547 68,1 %	67 134	21,4 %	1,7 %	
	5 706 918 100 %	313 852	100 %	5,5 %	

Source : « Bantu Manpower and Education », Johannesburg, 1969.

Que signifie ce tableau ?
Il montre que les Blancs sont représentés d'une façon disproportionnée à leur nombre dans les emplois « supérieurs » : ils ne sont que 20% de la main-d'œuvre totale, mais occupent 67,3% de ces emplois (18,5% des Blancs soit 1 sur 5 les occupent).
Le cas des Africains est exactement inverse : ils sont 68,1% de la main-d'œuvre, mais ne remplissent que 21,4% de ces emplois : 1,7% seule-

ment des travailleurs africains est un professionnel qualifié.

Comment s'expliquent ces faits ?
D'abord par les inégalités de scolarisation, inscrites dans la loi (l'enseignement technique dans les zones blanches est interdit aux Africains). Ensuite par le principe de la « job reservation » imposé par l'aristocratie ouvrière blanche.

1. les salaires mensuels moyens dans l'industrie

Blancs : 352 Rands
Indiens : 94 Rands
Métis : 88 Rands
Africains : 60 Rands
77% des ouvriers d'industrie sont des non-blancs.

Dans les mines, les salaires des mineurs africains, en valeur réelle, n'ont pas augmenté depuis 1911 jusqu'en 1972 (année où de grandes grèves permirent des augmentations de salaires).

Le rapport des salaires des mineurs blancs aux salaires des mineurs africains était de :

9 pour 1 en 1911
11 pour 1 en 1944
18 pour 1 en 1971

Ceci explique si l'on se souvient que les emplois qualifiés sont interdits aux Africains (« job reservation ») et que ceux-ci sont privés de tout droit syndical ou politique dans les zones blanches où ils sont censés n'être que des « étrangers » venus offrir leur force de travail de façon temporaire et pour aussi longtemps que l'on y a besoin d'eux.

68% des familles africaines de Johannesburg — zone où les salaires des Africains sont les plus élevés — vivent en-dessous du minimum vital tandis que 2% seulement des familles blanches de l'ensemble du pays peuvent être classées comme « pauvres ».

2. le système juridique de l'apartheid

A) Le contrôle strict des « flux » de main-d'œuvre selon les besoins de l'économie blanche : le système des contrats de travail pour les travailleurs migrants assujettit les travailleurs africains et à leurs employeurs et aux « bureaux de la main-d'œuvre » dépendant des autorités administratives.

Le « référence book » que doit porter chaque Africain (des deux sexes) permet à la police de contrôler à tout moment la situation de la population africaine : en 1967-1968, 937 098 Africains (soit un sur quinze) ont été traduits en justice pour un délit relatif à ces « référence book ». La même année, sur les 654 896 personnes qui ont été emprisonnées en République Sud-Africaine, 561 405 étaient des Africains, soit un Africain sur trente.

B) Le refoulement des « improductifs » vers les Bantoustans.

Vieillards, infirmes, veuves, femmes ayant des enfants à charge, familles ne remplissant pas les conditions requises pour habiter les zones blanches, Africains en surnombre dans les zones rurales (note du Département de l'administration bantoue, 12 décembre 1967).

Entre 1960 et 1970, le gouvernement a refoulé vers les réserves plus de 900 000 Africains des zones blanches : comme beaucoup de ceux-ci n'avaient plus aucune attache dans les villages traditionnels, on a créé de vastes « dépotoirs », les camps de réinstallation implantés dans les zones rurales.

C) Le rôle de réserves de main-d'œuvre et le maintien de l'inégal développement entre zones blanches et zones africaines.

A la base du système du travail migrant : les bas salaires suffisent pour l'entretien du travailleur mais non de sa famille supposée vivre en économie de subsistance dans une réserve. En fait, les Bantoustans sont surpeuplés et dans l'avenir on estime que 3 millions au moins de personnes actives devront les quitter pour trouver du travail en dehors ; et l'hémorragie des actifs masculins ainsi que la surpopulation, rendent impossible une politique efficace de modernisation agricole.

Les Bantoustans contribuent pour moins de 2% au P.N.B. total de la République d'Afrique du Sud et le revenu moyen par tête y est environ de 34 Rands par an — ce qui les range d'après les critères de l'O.N.U. — dans le groupe des nations les plus pauvres du monde.

3. le système d'éducation

Les systèmes scolaires sont séparés : en 1971, 4,62% de l'ensemble des élèves africains se trouvaient dans le secondaire et 95,28% dans le primaire, alors que 33,6% des élèves blancs se trouvaient dans le secondaire.

Voici comment se répartissent les effectifs étudiants pour les différents groupes raciaux (1971) :

	Blancs	Métis	Asiatiques	Africains
Total	23 339	2 489	4 638	6 472
Dont étudiants par correspondance	84 473	824	1 875	3 341

Le nombre des élèves africains qui reçoivent une formation technique et professionnelle est particulièrement faible : 544 pour les écoles professionnelles secondaires, 674 pour les écoles techniques primaires en 1971 contre 55 237 élèves blancs dans l'enseignement technique ; cela en accord avec le principe selon lequel les Africains doivent être exclus de tous les emplois qualifiés : en fait les exigences du développement économique font que beaucoup d'Africains sont formés et promus — sur le tas — mais en restant payés à des tarifs beaucoup plus bas que les Blancs occupant les mêmes emplois.

Les dépenses d'éducation sont inégales pour les différents groupes, en 1970, le coût unitaire moyen pour un élève était de :

Blanc : 282 Rands

Métis : 73 Rands

Indien : 81 Rands

Africain : 17 Rands

L'APARTHEID

Définition.

APARTHEID est un mot de la langue africains que parlent les descendants des Hollandais émigrés en Afrique du Sud. Il signifie « séparation ». Aujourd'hui, apartheid désigne le système politique, économique, social et idéologique qui vise à séparer physiquement et culturellement les différents groupes ethniques qui habitent l'Afrique du Sud. Dans les faits, cette séparation aboutit à la subordination des intérêts d'un groupe au bien-être d'un autre groupe. L'Afrique du Sud offre l'aspect d'une

société coloniale avec cette différence que, comme en Israël, la puissance coloniale est implantée sur le sol du peuple colonisé.

Les propagandistes de l'apartheid affirment que ce système signifie « développement séparé » de tous les groupes sans discrimination. Une analyse même superficielle révèle que si développement signifie élévation du niveau de vie, l'apartheid ne peut avoir d'autre but que le développement d'un seul groupe, les descendants des émigrés européens. Ceux-ci organisent en effet tous les aspects de la vie du pays avec une précision « scientifique » afin d'atteindre ce but.

A N C (Congrès National Africain)

Seuls les Blancs votent pour élire le Parlement sud-africain. Le droit des Africains d'être représentés par des députés blancs a été aboli en 1959 et celui des Métis du Cap en 1968.

1. Le **Parti nationaliste**, au pouvoir depuis 1948, représentant une alliance entre l'aristocratie ouvrière blanche, les fermiers « boers » et la couche nouvelle des hommes d'affaires « Afrikaners », a rompu les derniers liens avec le Commonwealth britannique et systématisé l'apartheid, dont les racines remontent au XIX^e (« partage du territoire entre Blancs et Noirs : 1911), (Job Reservation) ; il a gagné encore des voix et des sièges en 1974.

Le **Parti uni**, représentant davantage les milieux d'affaires traditionnels et la population anglophone (39 % des Blancs) qui soutient en fait une version à peine atténuée de l'apartheid tout en s'inquiétant de l'autonomie interne confiée aux Bantoustans, a perdu des voix aux élections de 1974.

Le **Parti progressiste**, soutenu par le magnat financier Oppenheimer, a vu le nombre de ses députés passer de 1 à 6 : il dénonce les inhumanités de l'apartheid mais ne se prononce que pour l'octroi du droit de vote à une minorité d'Africains instruits dont les revenus dépassent un certain niveau.

Le **Parti « libéral »**, qui réclamait le suffrage universel, et que présidait l'écrivain Alain Paton, s'est dissout en 1968 lorsqu'ont été interdits les partis « multi-raciaux ».

Le **Parti communiste** multi-racial a été interdit dès la venue au pouvoir du Parti nationaliste ; il continue d'exister sous une forme clandestine.

2. Il existe des partis réservés aux Métis qui ont le droit d'élire une partie des membres du « Conseil représentatif des Métis » (rôle consultatif auprès du gouvernement), les autres étant nommés par les autorités : le **parti fédéral** est partisan du « développement séparé » auquel s'oppose le « **Labour Party** ».

3. Quant aux organisations africaines, **African National Congress et Panafrikan Congress**, elles ont été mises hors la loi en 1960 ; l'**A.N.C.**, fondé en 1910, a choisi de militer pour la non-violence pour une République d'Afrique du Sud multi-raciale, ce n'est qu'après 1960 que ses dirigeants ont opté pour le sabotage et la lutte armée, dont le développement est cependant très difficile dans les conditions actuelles de la République d'Afrique du Sud.

Une nouvelle organisation politique, le **Black People's Convention**, fondée en 1972, développait des thèmes apparentés à ceux du « pouvoir noir » aux U.S.A. et appelait tous les non-blancs à se regrouper, mais la plupart de ses dirigeants ont été « bannis », c'est-à-dire condamnés à une sorte de « mort civile » (3) qui leur interdit de poursuivre leur action.

4. Les seuls syndicats de travailleurs autorisés sont ceux des Blancs, des Métis et des Asiatiques (qui doivent se regrouper à part les uns des autres) : le droit syndical n'est pas reconnu aux Africains, et la S.A.C.T.U. (organi-

sation syndicale multi-raciale) a été interdite en 1960. Le mouvement syndical de la République d'Afrique du Sud est très divisé. La **Confederation of Labour** soutient la politique du gouvernement tandis que la T.U.C.S.A. qui comprend des membres blancs, métis et asiatiques s'oppose dans une certaine mesure au principe de la « réservation des emplois ». Mais les grandes grèves africaines de 1972 (à Durban et dans les mines) ont montré les capacités d'organisation et d'action concertée des travailleurs africains.

5. Le mouvement étudiant : chez les Blancs, l'**Afrikaanse Studentbond** regroupe les étudiants afrikaners et soutient le gouvernement. Mais les étudiants afrikaners de l'Université de Stellenbosh, plus libéraux, s'en sont séparés. La **National Union of S.A. Students (N.U.S.A.S.)** d'inspiration libérale critique le gouvernement ; plusieurs de ses dirigeants ont été « bannis ».

Parmi les étudiants non-blancs s'est développé un nouveau mouvement très militant, la **S.A.S.O. (S.A. Students' Organisation)**, fondé sur les thèmes du « pouvoir noir ». Mais ses dirigeants ont été bannis, emprisonnés ou même assassinés comme Abraham Tiro, dont le discours mémorable contre l'apartheid en juin 1971, à l'université de Turlloop, déclencha une vague de grèves estudiantines.

(3) « Mort civile », en ce sens que les personnes « bannies » en Afrique du Sud se voient privées de l'exercice de tous leurs droits civils.

La lutte armée

Le massacre de Sharpeville, commémoré aujourd'hui dans le monde entier comme la journée des Nations Unies contre le racisme, n'a été ni le premier ni le dernier massacre de notre histoire. Son importance réside dans le fait qu'il eut lieu en 1960, année de l'indépendance pour tant de pays africains, lorsque des millions d'hommes étaient persuadés que le colonialisme et la haine raciale qu'il engendrait, venaient de disparaître à tout jamais. D'autres massacres eurent lieu depuis dans notre pays, qui a toujours été gouverné par le fusil et la violence ; mais Sharpeville a marqué un tournant dans notre histoire.

A partir de cette date, notre mouvement, considérant que toutes nos luttes précédentes avaient échoué, décida que l'unique façon de libérer notre peuple du cauchemar qui l'opprimait depuis trois siècles, était une révolution armée.

Notre armée de libération, **Umkhonto We Sizwe** (la Lance de la Nation), fut créée en 1961 et dès cette année commença une longue lutte de guérilla et de sabotage qui se poursuit encore.

C'est depuis cette date également, que le régime raciste se prépare plus sérieusement à la confrontation avec notre peuple. Ses usines commencèrent à produire des armes ; les effectifs de ses armées se sont accrues d'une façon vertigineuse ; ses différentes polices ont été renforcées et mieux équipées ; ses officiers ont été envoyés se perfectionner dans les méthodes anti-guérilla en Algérie sous l'occupation française, au Katanga durant la sécession de Tschombé, en Angola et au Mozambique auprès des troupes coloniales portugaises, en Rhodésie avec les forces racistes de Ian Smith et en Israël.

A N C (Congrès National Africain)

la République d'Afrique du Sud et les autres nations

1. Les condamnations de l'apartheid au plan doctrinal font l'unanimité dans toutes les Assemblées mondiales (O.N.U., U.N.E.S.C.O., etc.). Mais certains présentent trop souvent l'apartheid comme un simple problème de discrimination raciale avec une analyse insuffisante du système économique et social sous-jacent. Il y a là une forme particulière du système capitaliste dans lequel les barrières de classe coïncident largement avec les barrières de groupes ethniques. A la racine, le système repose sur l'alliance de l'aristocratie ouvrière blanche, des « petits blancs » chassés de leurs terres par la concurrence des grandes exploitations modernes, avec les détenteurs de capitaux en particulier avec la couche nouvelle des entrepreneurs afrikaners.

2. Les grandes puissances occidentales, en particulier la France apportent leur veto à toute résolution de l'O.N.U. risquant d'avoir un effet pratique sur ce bastion occidental qu'est la République d'Afrique du Sud.

3. En fait, le système capitaliste en République d'Afrique du Sud est étroitement lié au système capitaliste mondial :

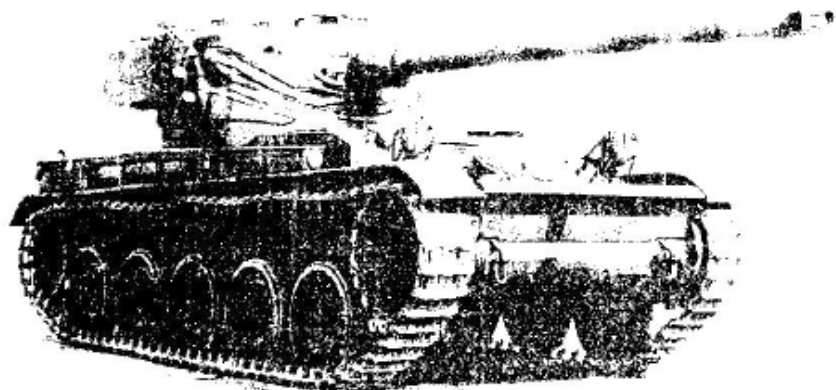
a) **Les investissements étrangers en République d'Afrique du Sud** permettent à la République d'Afrique du Sud d'équilibrer sa balance des paiements et de bénéficier des apports les plus récents du progrès technique. Ils atteignent probablement (car les chiffres ne sont plus publiés depuis 1966)

un total de 8 milliards 160 millions de dollars soit la moitié du total des investissements étrangers dans l'ensemble de l'Afrique ; le taux de rentabilité de ces capitaux est entre 13% et 21% selon les secteurs (un des taux les plus élevés du monde). Le premier investisseur en République d'Afrique du Sud est la Grande-Bretagne, suivie par les Etats-Unis, puis la France et l'Allemagne Fédérale (les profits avant impôts des sociétés minières en 1972 ont été cinq fois plus élevés que la totalité des salaires payés aux 380 000 mineurs africains) ;

b) **Le commerce de la République d'Afrique du Sud** est florissant. Le boycott n'est appliqué que par les pays socialistes et par certains Etats africains. Les principaux partenaires de la République d'Afrique du Sud sont, dans l'ordre, la Grande-Bretagne, l'Allemagne Fédérale, les U.S.A., le Japon et la France ;

c) **Les ventes d'armes à la République d'Afrique du Sud**, malgré le boycott décrété par l'O.N.U., ont aidé celle-ci à constituer un puissant bastion dont la puissance est disproportionnée par rapport aux puissances africaines environnantes. La France a joué un rôle crucial en vendant des chars Panhard, des hélicoptères et des avions Mirage (désormais fabriqués sous licence en République d'Afrique du Sud), des sous-marins, des radars, des missiles crotales). Elle collabore étroitement avec la République d'Afrique du Sud en matière d'énergie nucléaire.

LA FRANCE EST LE PREMIER FOURNISSEUR D'ARMES



DE
L'AFRIQUE
DU
SUD

SOCIÉTÉ DES FORCES ET ATELIERS DU CREUSOT

L'ÉVOLUTION DE LA SITUATION * EN AFRIQUE AUSTRALE

Par : Don Morton
Tami Hultman
Reed Kramer

1. Détente ou duperie

Le changement de situation survenu en Afrique australe au cours des années 1974-1975 a débouché sur une série d'événements qui ont suscité beaucoup d'espoir et laissé perplexes de nombreuses personnes, incapables d'en comprendre toute la portée. Il est vrai qu'on a assisté à une évolution spectaculaire de ce qui est longtemps apparu comme une situation statique. Mais la situation actuelle, et c'est là son plus grand danger, pourrait susciter l'impression que le système de base de l'apartheid est en quelque sorte devenu raisonnable et qu'il a changé de caractère au point de produire ces modifications radicales. Un autre danger consiste à penser que le système de l'apartheid est absolument inflexible et que le Premier ministre Vorster ne fera aucune concession. En Afrique du Sud, l'enjeu est de taille et par conséquent, le système sera souple, adoptera diverses tactiques et procédera à des manoeuvres inattendues. M. Vorster a déclaré: accordez six mois à l'Afrique du Sud et nous verrons ... quoi?

2. Du vin vieux dans de nouvelles outres

Pour comprendre véritablement l'évolution actuelle de l'Afrique australe, il faut la placer dans son contexte historique. Il y a trois ans a paru dans "Southern Africa in Perspective", (L'Afrique australe sous la loupe) publié par Potholm & Dale, un article peu remarqué dont l'auteur était Eschel Rhoodie, l'une des personnalités marquantes du gouvernement nationaliste. Cet article intitulé "Southern Africa: Towards a new Commonwealth?" (Afrique australe: vers un nouveau Commonwealth?) mentionne spécifiquement le plan de l'Afrique du Sud de rassembler tous les pays de l'Afrique australe en un nouveau Commonwealth sous l'égide de Pretoria.

* Document d'information soumis à la Commission du Programme de lutte contre le racisme (PLR), 2-6 mars 1975

Si l'on peut définir la politique extérieure d'un pays comme le prolongement à l'étranger de sa politique intérieure, nous pouvons, sans trop de risques de nous tromper, affirmer que toutes les démarches de l'Afrique du Sud à l'étranger visent la préservation de la suprématie blanche. Telle était la politique du Premier ministre Malan en 1953, année où il déclara à la presse "Nous ne saurions tolérer près de nous des Etats bantous libres et indépendants qui pourront arrêter leur propre politique à tous égards."** M. Verwoerd (le prédécesseur de M. Vorster) rêvait de contenir politiquement l'Afrique australe en contrôlant son territoire sur le plan économique.

Le ministre de la défense, M. Botha, a déclaré lors d'une réunion à Hopping il y a cinq ans (1): "Dans les domaines technique et diplomatique, l'Afrique du Sud cherchera à s'allier des amis au nord et à tenir ainsi le loup à distance respectueuse." L'Afrique du Sud a toujours entretenu des relations unilatérales avec l'étranger. Dans une interview qu'il a accordée au London Sunday Telegraph, M. Vorster a clairement fait comprendre que "toute relation avec d'autres Etats africains ne serait établie que sur la base du principe de non-intervention dans les affaires intérieures de la République." Il n'était même pas prêt à faire figurer cette question à l'ordre du jour des discussions. Il a également affirmé à Nigel en novembre 1968: "Nous avons un intérêt, je ne m'en cache pas, au développement de l'Afrique ... nous avons le sens d'une mission ... tel est l'esprit qui nous inspire et c'est cet esprit qui conquerra l'Afrique." (2)

Quelque temps après son discours largement diffusé dans lequel il avait prononcé son fameux "Accordez-moi six mois", M. Vorster fit une autre allocution, très peu reprise dans la presse internationale, où il contesta l'interprétation qu'on avait donnée de ses précédentes remarques. En disant qu'"aucun discours ne lui avait causé autant de problèmes dans toute sa carrière politique," il se refusait à admettre que les noirs pourraient jamais faire entendre leur voix dans l'"Afrique du Sud blanche", expliquant que les changements promis avaient trait à l'amélioration des relations entre l'Afrique du Sud et ses voisins.

** Certains passages sont soulignés dans tout le texte et mis ainsi en évidence.

Comme l'a fait remarquer M. Vorster lui-même, les bantoustans ou le plan des foyers nationaux tribaux élaboré dans les années cinquante demeurent la pierre angulaire de la politique gouvernementale de l'Afrique du Sud aujourd'hui. Souvent considérée simplement comme un "truc politique" pour empêcher la participation des noirs au gouvernement, cette orientation est beaucoup plus raffinée et complexe dans son objectif. Le plan de décentralisation, qu'il serait peut-être plus exact de qualifier de "néo-colonialisme" est destiné à maintenir un réservoir fluctuant de main-d'oeuvre, capable de répondre aux besoins changeants des mines et de l'industrie, tout en éloignant du territoire national l'élément politique et social le plus instable: la main-d'oeuvre exploitée.

Si la stratégie fondamentale du maintien de la domination blanche en Afrique du Sud n'a pas changé, les récents événements ont imposé à ce pays certains accommodements et lui en imposeront davantage encore dans un avenir proche. Depuis plusieurs années, l'industrie sud-africaine souffre d'une pénurie de main-d'oeuvre qualifiée, pénurie créée artificiellement par les restrictions raciales imposées dans le domaine des possibilités d'emploi. Des assouplissements périodiques ont prévenu une véritable crise et le secteur de l'industrie a poursuivi son expansion. Aujourd'hui toutefois, les mines, qui demeurent le fondement de l'économie sud-africaine et en fait du pouvoir blanc, sont aux prises avec un problème de main-d'oeuvre plus aigu. En 1974, l'effectif engagé par les sociétés minières a diminué de 20.000 personnes ce qui représente une baisse de cinq pour cent par rapport à l'année précédente. En conséquence, la production d'or a enregistré une chute de 12% à un moment où les prix record du métal précieux rendaient des plus attrayants un accroissement de la production.

Pour les propriétaires de mines, la situation continue à se détériorer. Le président Banda a récemment interdit le recrutement au Malawi qui, l'an dernier, fournissait 30% des mineurs, cela à la suite du décès dans un accident d'avion, de 74 Malawiens qui rentraient chez eux. D'autre part, le différend en cours avec le Lesotho fait peser une menace sur un cinquième de l'effectif total de ce personnel minier. Et le Mozambique, troisième source étrangère de main-d'oeuvre par ordre d'importance, sera bientôt doté d'un nouveau gouvernement indépendant.

L'état précaire des disponibilités en main-d'oeuvre étrangère a amené les géants des mines à recruter davantage de main-d'oeuvre en Afrique du Sud même. Les Sud-Africains représentent aujourd'hui moins du quart du total de cette main-d'oeuvre et bien que les salaires minimaux aient triplé au cours des huit derniers mois, cette évolution n'a guère de chances de succès. De tout temps dans l'histoire, les noirs d'Afrique du Sud ont fui ce travail souterrain épuisant et dangereux, et même des salaires plus élevés ne le mettent pas en concurrence avec les emplois mieux rémunérés, plus faciles et plus sûrs offerts dans l'industrie.

Manifestement, les disponibilités en main-d'oeuvre étrangère posent des problèmes à l'Afrique du Sud pour l'exploitation de ses mines d'or et de ses autres gisements. Or elle ne peut exercer une influence sur l'afflux de travailleurs migrants dans son territoire que si elle contrôle dans une certaine mesure l'économie de ses voisins.

Les intérêts miniers l'ont déjà incitée à chercher de nouvelles sources de main-d'oeuvre en Rhodésie. Le rédacteur du Guardian spécialisé dans les questions minières a fait observer le mois dernier: "L'intérêt que porte l'Afrique du Sud à la détente avec l'Afrique noire tient en grande partie à la menace qui plane sur les réserves de main-d'oeuvre dont dépendent ses mines et finalement toute son économie."

3. Schéma des relations régionales de l'Afrique du Sud

L'hostilité de l'Afrique noire à l'égard de la politique raciale de l'Afrique du Sud a créé une barrière artificielle à l'extension de l'influence sud-africaine dans la région. Au cours des quinze dernières années, toutefois, l'Afrique du Sud a cru que l'intérêt économique dans le reste de l'Afrique australe finirait par triompher de considérations idéologiques.

L'Afrique du Sud a connu une évolution importante en ce sens qu'elle a passé d'une économie primaire à une économie secondaire et qu'elle est aujourd'hui un pays industrialisé, hautement développé, qui crée son propre capital. Ce fait est très important, car cela signifie par définition qu'elle doit assurer son expansion, trouver de nouveaux marchés pour exporter ses biens et son capital.

Quels sont donc les débouchés de l'Afrique du Sud? L'un d'eux, bien sûr, est le marché intérieur, mais l'inégalité criante du système en vigueur en Afrique du Sud relègue dans une telle pauvreté la grande masse de la population que celle-ci a un très petit pouvoir d'achat et par conséquent le marché intérieur est saturé. Par ailleurs, un changement radical de la répartition de la richesse dans le pays de façon que les riches économies des blancs puissent servir aux dépenses de consommation des pauvres équivaldrait au renversement de tout le système sur lequel repose la suprématie blanche en Afrique du Sud. Ainsi, les partenaires commerciaux qui s'imposent le plus naturellement à l'Afrique du Sud et ceux susceptibles de lui rapporter les plus grands profits sur le plan économique sont les huit autres pays de l'Afrique australe. C'est vers eux que les biens, le capital et la technique sud-africains pourraient être exportés et ce sont eux qui pourraient fournir à l'Afrique du Sud la main-d'oeuvre bon marché dont elle a besoin. Cette ouverture à l'extérieur évite les pressions en faveur d'une redistribution du revenu, nécessaire à l'extension du marché intérieur. Ainsi, l'expansion à l'extérieur apparaît comme un moyen de soutenir l'apartheid: libéralisme et concessions à l'étranger, mais répression accrue à l'intérieur (preuve en est: la vague d'arrestations qui ont eu lieu récemment.)

Au cours de cette dernière décennie, l'Afrique du Sud s'est tranquillement infiltrée dans le sous-continent africain et depuis 1968, elle dépense dix millions de dollars par an uniquement pour promouvoir la collaboration avec les Etats africains. Les investissements de l'Afrique du Sud dans le reste de l'Afrique australe atteignent aujourd'hui quelque deux milliards de dollars (3), ce qui représente le double des investissements américains en Afrique du Sud. Le produit intérieur brut (P.I.B.) de l'Afrique du Sud est plus de trois fois supérieur à celui du reste de l'Afrique australe tout entière, Zambie y comprise. L'Afrique australe recèle pratiquement tous les minéraux connus: or, diamant, uranium, charbon, fer, cuivre, platine, chrome, amiante, aluminium; cette région produit 50% du total des matières premières minérales de toute l'Afrique.

La clé de cette situation réside bien sûr dans la prédominance écrasante de l'Afrique du Sud dans la région et dans l'extraordinaire dépendance qui existe à l'égard de l'Afrique du Sud.

L'Afrique du Sud exporte vers la région plus du double de ce qu'elle en importe. Le réseau de communication, les postes et le système des transports, les institutions monétaires et bancaires de la Namibie, du Lesotho, du Botswana et du Souaziland ont tous leur organisation centrale en Afrique du Sud. Le produit intérieur brut du Souaziland, du Botswana et du Lesotho ne représente qu'un pour cent de celui de l'Afrique du Sud.

4. Néo-colonialisme par excellence

L'Afrique du Sud déploie tous les efforts possibles pour faire figure de décolonisateur. C'est ainsi qu'après les succès enregistrés par les mouvements de libération dans les anciennes colonies portugaises, M. Vorster a annoncé son soutien à l'évolution vers l'indépendance, déclarant que cette tendance est en accord avec la politique de l'Afrique du Sud, politique qui consiste à amener les bantoustans à l'indépendance. En annonçant le désir de Pretoria de voir "La Namibie déterminer son propre avenir", la presse a à nouveau présenté M. Vorster comme l'inspirateur du processus de décolonisation en Afrique australe.

Examinons toutefois brièvement les liens qui rattachent le reste de l'Afrique australe au géant de l'Afrique du Sud. Ceux-ci sont éloquentes.

a) Botswana

Vingt pour cent seulement de la main-d'oeuvre du Botswana parvient à trouver du travail dans le pays. L'envoi de travailleurs migrants en Afrique du Sud assure plus de 25% du produit national brut du Botswana. Le Botswana dépend du réseau de communication de l'Afrique du Sud, de ses postes et de son système de transport. Il fait partie de la même union douanière que l'Afrique du Sud. La société "Anglo-America", par l'intermédiaire de la "Roan Selection Trust", exploite la plus grande partie des ressources minérales du Botswana. La construction du barrage d'Okavango, réalisée grâce aux capitaux et à la technique de l'Afrique du Sud, alimentera celle-ci en électricité et une conduite de quelque 650 kilomètres en cours de construction acheminera l'eau du barrage à Johannesburg. Le cheptel bovin y est également contrôlé par l'Afrique du Sud. (4)

b) Lesotho

Un certain nombre de hauts fonctionnaires sont prêtés par l'Afrique du Sud au gouvernement du Lesotho, parmi lesquels le chef de la justice, le procureur général et le président des élections! L'Afrique du Sud inclut la récolte de laine du Lesotho dans la sienne. M. Anton Rupert, millionnaire afrikaner, est le conseiller économique du Lesotho. Ce territoire fait partie de l'Union douanière sud-africaine et dépend de l'Afrique du Sud pour ce qui est des transports, du réseau de communication et des services postaux. Tous les diamants du Lesotho sont achetés par l'organisation centrale de vente d'Afrique du Sud. Le projet hydro-électrique d'Oxbow, financé par des capitaux sud-africains, est destiné à alimenter en eau et en électricité le système industriel sud-africain. Cinq pour cent seulement de la main-d'oeuvre du Lesotho trouve du travail dans le pays et ce sont les travailleurs migrants en Afrique du Sud qui rapportent le 70% du PNB du Lesotho.(5) L'Afrique du Sud aide de ses capitaux et de ses conseillers les forces de police du Lesotho.

c) Souaziland

Le capital sud-africain est utilisé pour exploiter les ressources minérales du Souaziland, à savoir l'amiante et les gisements de fer. Des experts sud-africains occupent des postes clés dans l'administration locale, ce qui constitue un bon moyen de surveillance. Comme les autres pays de la région, le Souaziland dépend de l'union douanière sud-africaine, de son réseau de communication, etc. L'Afrique du Sud est en train de construire la ligne de chemin de fer qui doit relier le Souaziland au Transvaal oriental. Le cheptel bovin du pays est contrôlé, commercialisé et administré par l'Afrique du Sud. Tout ce que le Souaziland produit de beurre, de tabac, d'agrumes, d'ouvrages de vannerie et de coton (ses principales exportations) est acheté et commercialisé par l'intermédiaire des services de contrôle sud-africains. Vingt pour cent seulement de la main-d'oeuvre du Souaziland trouve un emploi dans le pays et plus de 25% du PNB provient des travailleurs émigrés en Afrique du Sud. (6)

d) Malawi

En mars 1967, le Malawi a signé un traité commercial avec l'Afrique du Sud aux termes duquel les deux pays ont entre autres procédé à un échange de représentants diplomatiques. En 1966, l'Afrique du Sud a consacré 8,4 millions de dollars à la construction d'une raffinerie de sucre et en 1968, elle a fourni 11,2 millions de dollars pour la construction du nouveau bâtiment du Parlement d'Ulongwe et 15,4 millions de dollars pour celle d'une ligne de chemin de fer conduisant à Nacala, au Mozambique. L'Afrique du Sud est devenue le principal partenaire commercial du Malawi, mais surtout en ce qui concerne les importations d'Afrique du Sud. Quatorze pour cent seulement de la main-d'oeuvre du Malawi trouve du travail sur place. (7)

e) Namibie

Le revenu national de la Namibie ne correspond qu'à 1,9 pour cent de celui de l'Afrique du Sud et les sociétés étrangères implantées en Afrique du Sud participent à l'exploitation des ressources minérales de la Namibie. D'après Eschel Rhoodie, "le Sud-Ouest Africain est devenu à tel point dépendant de l'Afrique du Sud pour le maintien d'un taux élevé de croissance que sans l'aide de la République, il ne saurait survivre plus de trois à six mois"! La Namibie ne possède pas de sources d'électricité ou de charbon en propre et par conséquent, elle est totalement dépendante de l'Afrique du Sud en matière d'énergie. Tous les diamants de la Namibie sont achetés par l'organisation centrale de vente d'Afrique du Sud. La Namibie dépend presque entièrement de l'Afrique du Sud en ce qui concerne les enseignants, les ingénieurs, les techniciens, les physiciens, les hommes de science, etc.; M. Vorster peut se permettre de tenir un langage libéral en parlant d'abandonner le contrôle politique officiel de la Namibie, car celle-ci est complètement sous la mainmise économique de l'Afrique du Sud.

f) Rhodésie (Zimbabwe)

Les exportations de la Rhodésie à destination de l'Afrique du Sud en 1965 représentaient 25 % du total de ses exportations;

en 1966, elles représentaient 35 % du total de ses exportations;
en 1967, " " 65 % " " " " "
en 1969, " " 85 % " " " " "

L'Afrique du Sud a investi près d'un milliard de dollars en Rhodésie depuis la déclaration unilatérale d'indépendance et elle a prêté plusieurs sommes importantes au régime Smith afin de lui permettre de faire face à des problèmes de devises étrangères. En 1965, l'Afrique du Sud a signé avec la Rhodésie un accord commercial qui prévoit un traitement préférentiel pour l'Afrique du Sud par rapport à tous les autres pays. Le capital et le savoir-faire sud-africains ont contribué à la construction du barrage de Chiredzi, de la ligne de chemin de fer Mbedzi-Chiredzi et des canaux de Kyle. Presque toutes les sociétés étrangères traitant avec la Rhodésie sont implantées en Afrique du Sud. Les sociétés du Mozambique qui ont enfreint les sanctions appartiennent à des Sud-Africains. La société "Anglo-American" a des intérêts miniers et agricoles considérables en Rhodésie. Peut-être est-ce encore davantage le cas maintenant que la Namibie et la Rhodésie sont totalement à la merci de l'Afrique du Sud. M. Vorster peut ainsi se permettre d'exercer des pressions sur le régime Smith pour qu'il règle la question rhodésienne, même si cela signifie la possibilité d'un gouvernement de la majorité noire. (8)

g) Mozambique

La plupart des pays tirent environ 80 % de leurs devises étrangères de leurs exportations. Le Mozambique, lui n'en tire que le 50 %, les autres 50 % provenant de services rendus à l'Afrique du Sud et, dans une moindre mesure, à la Rhodésie. Le port de Lourenço Marques est largement utilisé par l'Afrique du Sud (à raison de 50 %) et par la Rhodésie à raison de 20 %. Cela représente au total quelque 240 millions de dollars en devises étrangères. (9) Si l'on y ajoute l'envoi de 100,000 travailleurs migrants en Afrique du Sud, on peut dire que cette dernière contrôle 93 % des revenus du Mozambique en devises étrangères. L'Afrique du Sud a financé la construction d'une conduite de gaz allant de Lourenço Marques à Johannesburg ainsi que celle d'une raffinerie de sucre au Mozambique, d'un montant de

7,4 millions de dollars. En 1968, la plupart des organisations commerciales mozambiquaines faisaient partie de l'Institut commercial afrikaans de Johannesburg. Le plus grand engagement sud-africain au Mozambique est naturellement Caborra Bassa. La seule participation de l'"Anglo-American" y est de 231 millions de dollars. L'Afrique du Sud se propose d'absorber la plus grande partie de l'électricité produite par Caborra Bassa et celle-ci alimentera le réseau électrique de l'Electric Supply Commission (Commission d'électricité). Telle est la situation dont a hérité le Prelimo. (10)

b) Angola

Une grande partie de ce qui a été dit du Mozambique pourrait l'être de l'Angola. L'"Anglo-American" y participe à l'exploitation des mines de diamant et à celle d'autres ressources minérales. Le projet de barrage du Cunene, à la frontière de l'Angola et de l'Ovamboland, fournira l'électricité nécessaire à la réalisation du gigantesque projet Rossing concernant l'uranium en Namibie. Pour des raisons évidentes, l'Afrique du Sud s'intéresse aussi considérablement aux gisements de pétrole de l'Angola.

i) Zambie

Selon E. Rhodie toujours, "Si l'idée de liens plus étroits en Afrique australe doit se développer, c'est vers la Zambie qu'il faut tourner les regards. Elle est la clef de voûte de l'édification d'une communauté des nations d'Afrique australe plus grande, plus forte et plus stable." La normalisation des relations entre l'Afrique du Sud et la Zambie ouvrirait la voie à une foule d'autres possibilités. L'Afrique du Sud réalise ses opérations bancaires sur la base des réalités économiques, faisant finalement abstraction de considérations politiques. Elle est un grand importateur et fournisseur de la Zambie. Les importations de la Zambie en provenance d'Afrique du Sud se montaient en 1965 à 58 millions de dollars et en 1967, c'est-à-dire en l'espace de deux ans, elles avaient passé à 120 millions de dollars. La Zambie importe aujourd'hui pour plus de 100 millions de dollars par année d'Afrique du Sud, donc plus que de tout autre pays. Les voies de communication de la Zambie se dirigent vers le sud, de même que ses lignes ferroviaires et ses routes, du moins aussi longtemps que la ligne de chemin de fer

Tan-Zam n'est pas achevée. L'"Anglo-American" administre pratiquement les mines de cuivre de la Zambie qui fournissent ainsi plus de 90% des revenus de la Zambie en devises étrangères. Bien que les mines soient "nationalisées", le rôle de l'"Anglo-American" est primordial. En 1970, l'"Anglo-American" a investi 60 millions de dollars en Zambie. Cela ne représentait que 5,5% des avoirs totaux de la société dans le monde, mais a produit 23,8% de son revenu mondial. (11) Ainsi, l'indépendance politique officielle de la Zambie n'empêche pas l'Afrique du Sud de saigner l'économie zambienne à son profit.

j) Les bantoustans

Les bantoustans constituent le fondement territorial de l'apartheid. De même que l'Afrique du Sud contrôle entièrement le Lesotho dans presque tous les domaines, en dépit du fait que ce territoire a un gouvernement noir "indépendant", on peut s'attendre à la voir créer plusieurs nouveaux "Lesothos" qui dépendront totalement de l'Afrique du Sud et seront à sa merci, malgré un semblant d'indépendance; la domination économique et politique sera assurée, ainsi que l'afflux constant de main-d'oeuvre bon marché. Le bantoustan du Transkei sera le premier de ces états satellites.

5. Objectifs de la détente

Le calcul de l'Afrique du Sud est clair: en adoptant une attitude raisonnable à l'égard des Etats africains indépendants, en particulier de la Rhodésie, elle peut espérer supprimer certaines pressions qui s'exercent sur l'Afrique du Sud (cf. le vote des Nations Unies de l'an dernier) et améliorer par là l'image de l'Afrique du Sud à l'étranger, M. Vorster se faisant une réputation de pacificateur et d'honnête courtier.

Sur le plan politique, la détente offre à l'Afrique du Sud blanche l'espoir d'un répit devant le spectre de la guérilla. Sur le plan économique, elle présente des intérêts commerciaux intérieurs et offre aux investisseurs étrangers la perspective d'accéder à de nouvelles matières premières, à de nouvelles réserves de main d'oeuvre et à de nouveaux marchés.

Si les vues des politiciens et des hommes d'affaires sud-africains divergent souvent quant aux moyens, ils partagent tous la même vision d'une Afrique australe présidée par l'Afrique du Sud. Ils ont manifesté leur volonté de renoncer aux aspects aujourd'hui anachroniques de leur politique, voyant leur survie, à l'avenir, dans une adaptation calculée à des conditions changeantes.

Les industriels, qu'ils soient résidents sud-africains ou étrangers, visent à tirer profit de l'expansion des marchés rendue possible par la double politique de l'accroissement du pouvoir d'achat et de la détente; or une telle évolution n'est réalisable que dans la mesure où les noirs peuvent accéder à de meilleurs emplois et salaires et où les discriminations raciales criantes sont supprimées. On peut s'attendre que de tels changements, qui n'impliquent pas une baisse du niveau d'exploitation, soient de plus en plus fréquents en Afrique du Sud.

Ce que les dirigeants de l'Afrique du Sud blanche désirent voir en consultant leur carte, ce ne sont pas tant de minuscules flots blancs dans une mer noire, mais un centre industriel prospère (et blanc pour une grande part) qui ne soit pas entouré d'armées menaçantes, mais de marchés ouverts, de travailleurs disponibles et de débouchés intéressants pour les investissements.

La détente écarterait le danger d'une intervention internationale, car avec un degré plus grand d'intégration économique, il devient difficile d'isoler la République pour la punir sans causer du même coup un tort considérable aux autres pays d'Afrique australe.

Les motivations de l'Afrique du Sud se trouvent très clairement confirmées dans les citations suivantes de porte-parole du gouvernement:

M. Rhoadie: "La République d'Afrique du Sud à elle seule assure plus du cinquième du PNB de tout le continent africain. Si le développement de cette région pouvait se poursuivre sans entraves, il pourrait déboucher sur la création d'un nouveau géant multinational, sur une Europe d'Afrique, qui exercerait une influence profonde sur l'évolution économique et politique de toute l'Afrique." (12)

M. P.J. Riekert (président du Conseil consultatif économique d'Afrique du Sud): "Le grand pouvoir économique de l'Afrique du Sud lui permet de s'offrir l'équipement nécessaire au maintien de sa sécurité intérieure et au découragement de l'agression extérieure. Ainsi, il devient plus probable que les gouvernements des autres pays (d'Afrique australe) seront en mesure de maintenir au moins le minimum de stabilité nécessaire pour entretenir leur développement économique." (13)

M. Rhoadie: "La mise en place d'un tel Commonwealth équivaldrait à un recul considérable de l'OUA et de l'ensemble du block afro-asiatique et communiste ainsi que d'autres organisations qui considèrent l'Afrique du Sud comme une menace pour la paix." (14)

6. Les partisans de l'Afrique du Sud

Il ne fait aucun doute que les récentes initiatives de M. Vorster en faveur de la détente bénéficient de l'appui total des alliés de l'Afrique du Sud. Un apaisement des hostilités dans la région contribuerait à atténuer l'embarrassant dilemme auquel ont à faire face les gouvernements occidentaux et les sociétés qui désirent entretenir de bonnes relations, tant avec les Etats dirigés par des noirs qu'avec ceux gouvernés par des blancs.

Le Mémorandum no. 39 de l'étude nationale des Etats-Unis sur la sécurité, sur lequel est fondée la réflexion américaine en matière de politique étrangère en Afrique australe, montre deux choses très clairement: (1) la victoire des mouvements de libération en Afrique australe représenterait une perte tragique pour les intérêts américains dans la région, et (2) une collaboration trop étroite des Etats-Unis avec l'Afrique du Sud serait gênante, à la fois sur le plan national et à l'étranger, en particulier en Afrique. Ainsi, le soutien américain des régimes blancs doit être beaucoup plus subtil!

Le triple veto d'octobre 1974 contre l'expulsion de l'Afrique du Sud des Nations Unies - le premier dans l'histoire du Conseil de sécurité - a confirmé pour beaucoup ce qu'on avait longtemps prétendu, à savoir que les grandes puissances occidentales soutiendraient les blancs d'Afrique du Sud en cas de crise. Les gouvernements britannique, français et américain (avec un certain nombre de nations occidentales) ont d'ailleurs

manifesté d'autres manières également leur volonté de soutenir le régime blanc de façon permanente. Les marines française et britannique ont opéré des manoeuvres à la fin de l'année dernière le long des côtes de l'Afrique du Sud. Et après avoir annoncé, sous la pression de l'opinion publique, son intention de négocier la fin de l'Accord de Simonstown, le gouvernement travailliste du Royaume-Uni a fait connaître sa décision de poursuivre la vente de pièces de rechange d'équipement militaire à l'Afrique du Sud. Ces ventes constituant l'une des principales obligations de la Grande-Bretagne aux termes du pacte de Simonstown, on craint fort à Londres que le récent accord public - qui au moins pouvait faire l'objet de protestations - ne soit remplacé par un accord officieux dont on ne pourra même pas prouver l'existence.

La France continue à jouer le rôle de principal fournisseur du gouvernement Vorster en matériel militaire. Et grâce à la collaboration de l'industrie française, l'Afrique du Sud est maintenant en mesure de fabriquer la plupart de ses tanks, de son artillerie lourde et de ses avions. Il ne fait pas de doute non plus que l'Afrique du Sud est aujourd'hui capable de produire et d'utiliser des armes atomiques. Au cours de ces derniers mois, des milieux financiers français se sont lancés, en collaboration partielle avec des sociétés iraniennes, dans de nouveaux projets d'investissements en Afrique du Sud.

Aux Etats-Unis, pour la première fois de son règne de six ans sur la politique étrangère de son pays, Henry Kissinger a laissé transparaître son intention de s'intéresser sérieusement aux problèmes de l'Afrique australe; mais son intervention n'est pas un signe encourageant. Au mois de janvier, il a désigné comme son principal collaborateur pour les questions africaines Nathaniel Davis. Avant d'exercer les fonctions d'ambassadeur au Chili au moment du déclin d'Allende, M. Davis était ambassadeur au Guatemala où un programme de "pacification" soutenu par les Etats-Unis a provoqué la mort de 20,000 personnes. Son successeur à ce poste, William Bowdler, sera sans doute nommé ambassadeur en Afrique du Sud, tandis qu'un autre diplomate aguerri, Dean Hinton, qui a occupé les deux postes d'Amérique latine sous Davis a été envoyé l'année dernière au Zaïre pour y diriger la mission américaine. Et c'est encore un autre "Latino-américaniste" qui est récemment devenu ambassadeur au Malawi.

Le choix porté par M. Kissinger sur des diplomates ayant fait leurs preuves pour les postes clés africains coïncide avec le changement de priorité de la politique étrangère américaine qui met aujourd'hui l'accent sur la livraison de matières premières à des prix raisonnables. Peu de temps après l'embargo arabe sur le pétrole, le président Nixon alors au pouvoir a ordonné que fût entreprise une étude intensive de la dépendance globale des Etats-Unis en ce qui concerne les matières premières minérales. Bien que l'étude soit achevée depuis peu, la plupart de ses conclusions demeurent secrètes; mais une version résumée, publiée en décembre 1974, révèle l'importance accrue attribuée par les milieux officiels à la position stratégique de l'Afrique du Sud. En tant que principal fournisseur de l'Occident en or, chrome et platine - minéraux qui ne se trouvent autrement en importantes quantités qu'en Union soviétique - l'Afrique australe est considérée comme un élément clé de tout effort occidental visant à éviter le chantage aux prix ou des embargos désastreux imposés par des pays producteurs de matières premières minérales.

Cette étude, intitulée "Critical Imported Minerals Report" (Rapport sur les matières premières minérales importées) parle d'un ton assuré de la fidélité de l'Afrique du Sud, affirmant "qu'il serait peu probable que l'Afrique du Sud participe à un embargo sur les exportations à destination des Etats-Unis, de l'Europe occidentale ou du Japon" et que la stabilité interne de l'Afrique du Sud ne fait pas de doute. Dans les documents encore secrets toutefois, le danger de désordre interne en Afrique du Sud et en Rhodésie est évoqué; on y exprime la crainte de voir des troubles venir rompre la chaîne des livraisons de matières premières minérales à l'Amérique du Nord et à l'Europe occidentale et menacer ainsi la sécurité occidentale.

En conséquence, les préparatifs militaires n'ont pas été oubliés. Une autre partie encore secrète de cette étude sur les matières premières minérales explore les moyens de préserver les océans de la rupture du mouvement des matières premières minérales stratégiques. Affirmant dans sa conclusion que les Etats-Unis dépendent de plus en plus des matières premières importées par voie maritime, comme les nations industrialisées d'Europe et le Japon, pauvres en matières minérales, l'étude considère la route maritime qui, du Golfe persique, contourne l'extrémité méridionale

de l'Afrique pour atteindre l'Europe et l'Amérique du Nord, comme la zone navale la plus importante du monde. L'OTAN est parvenue en 1972 à des conclusions analogues; elle a alors autorisé une étude sur cette région stratégique, la première jamais entreprise hors de la zone de l'Atlantique Nord.

Sur le plan économique également, les blancs d'Afrique du Sud bénéficient du soutien occidental. Une région économique intégrée dominée par une Afrique du Sud forte répond bien aux besoins des grands investisseurs industriels et financiers de la région.

Des campagnes publiques contre une telle collaboration peuvent obtenir et ont obtenu d'importants résultats. Aucun gouvernement occidental ne peut se faire ouvertement le champion de l'Afrique du Sud sans craindre de se trouver dans l'embaras. Mais les pressions industrielles, financières et militaires qui s'exercent en faveur de liens plus étroits sont fortes. Pour échapper à ce dilemme, les dirigeants occidentaux espèrent manifestement que le mouvement en cours en Afrique australe débouchera sur un règlement de la question rhodésienne, sur un compromis entre les Nations Unies et l'Afrique du Sud au sujet de la Namibie et sur un assouplissement suffisant de la discrimination raciale en Afrique du Sud pour apaiser la contestation intérieure et modérer les critiques émises de par le monde.

7. Réforme ou libération

L'un des dangers inhérents à la situation actuelle est le mythe fréquemment répandu dans la presse sud-africaine selon lequel M. Vorster est en train d'amorcer dans son pays des changements susceptibles de mettre fin au système d'apartheid. On s'est beaucoup agité à l'idée d'accorder aux métis la permission de fréquenter le Théâtre Nico Malan, naguère réservé aux blancs exclusivement; d'organiser occasionnellement des événements sportifs multiraciaux; de recouvrir ici et là de peinture quelques écriteaux portant la mention "non-blancs" et d'augmenter les salaires des Africains en général.

D'abord, comme l'a récemment constaté le Financial Mail de Johannesburg, le fossé des salaires s'accroît en raison de l'augmentation des salaires des blancs. En outre, le coût de la vie est l'indice

des prix alimentaires sont montés en flèche l'année dernière, si bien que sur le plan du revenu réel, les Africains s'en tirent généralement moins bien aujourd'hui qu'il y a cinq ans. Avec un taux de croissance économique de 6 % l'an, il faudrait fixer un plafond absolu du niveau de vie des blancs pour que les noirs puissent atteindre la moitié du salaire des blancs d'ici l'an 2000. Même si les salaires des blancs étaient réduits dans des proportions considérables, il faudrait attendre l'an 2025 pour que blancs et noirs en Afrique du Sud arrivent aux mêmes salaires. (15)

Toutefois, on ne touche à aucun des piliers de l'apartheid. Les noirs d'Afrique du Sud sont toujours arrachés à leur terre et chassés comme des moutons vers les réserves tribales arides (13% de la superficie totale du pays). Les Africains sont toujours astreints à payer des impôts quel que soit leur revenu, de sorte qu'ils sont forcés de revenir dans les zones industrielles blanches comme travailleurs migrants, sans même avoir le droit de vivre avec leurs familles. Les Sud-Africains noirs sont toujours soumis, plus que tout autre peuple dans le monde, à des lois discriminatoires fondées purement sur la race (il y en a plus de 1000). Ils ne disposent d'aucun droit politique dans le pays où ils sont nés; ils ne peuvent voter ni pour, ni contre le gouvernement entièrement composé de blancs; ils ne peuvent constituer des syndicats reconnus et n'ont pas le droit de grève; leurs mouvements sont contrôlés par le moyen de lois sur l'afflux des Africains qui leur imposent de porter à tout moment sur eux un laissez-passer; et la moitié des enfants noirs nés dans les foyers bantous meurent avant l'âge de cinq ans des suites de malnutrition. L'Afrique du Sud compte les prisonniers politiques par milliers. Des centaines de personnes sont placées sous l'effet d'interdits, détenues, muselées et torturées. Le nombre des Africains emprisonnés chaque année atteint 350,000 et l'Afrique du Sud détient toujours le record mondial des condamnations à mort. Pour assurer la répression et le contrôle à l'intérieur, l'Afrique du Sud vient d'accroître son budget militaire de 50 %. Si l'on veut parler de la nouvelle image de M. Vorster à l'étranger, il est important de relever qu'à l'intérieur du pays, on n'a touché à aucun des fondements du système décrit ci-dessus. Seule la suppression totale du système d'apartheid à l'intérieur libérera tout le peuple d'Afrique du Sud. Il ne saurait y avoir de paix tant que l'apartheid régnera à l'étranger et personne en Afrique australe ne sera véritablement libre tant que le régime d'apartheid ne sera pas renversé.

Pour terminer, un mot des mouvements de libération. Des succès spectaculaires remportés par le Frelimo, le PAIGC, etc, découlent un certain nombre de conséquences importantes. Tout d'abord, chacun devrait se rendre compte que les mouvements de libération ont apporté la paix et l'harmonie dans les régions qu'ils contrôlent actuellement. Le bain de sang, la torture, l'exploitation éhontée et le racisme y ont fait place aujourd'hui à un nouvel espoir et à la paix.

Ensuite, c'est en raison des initiatives prises par les mouvements de libération et des succès qu'ils ont remportés que quelques changements et concessions ont été consentis par les régimes minoritaires blancs. M. Smith n'aurait jamais relâché des prisonniers ou accepté de s'entretenir avec les mouvements de libération si ces derniers n'avaient pas fait de sérieuses avances au Zimbabwe. M. Vorster doit compter avec la force indéniable que représente l'Organisation populaire du Sud-Ouest Africain en Namibie, avec les campagnes concertées du Congrès panafricain et du Congrès national africain ainsi qu'avec l'esprit militant qui se manifeste de plus en plus chez les travailleurs et les étudiants africains. La déclaration produite par la Convention de la renaissance noire qui s'est tenue récemment en Afrique du Sud (du 13 au 16 décembre 1974) fait remarquablement état de la détermination des noirs de lutter jusqu'à ce que tout le système de l'apartheid soit entièrement démantelé. Il est très probable que les frontières de la bataille se déplaceront en direction des frontières mêmes de l'Afrique du Sud avec la Namibie, le Zimbabwe et le Mozambique au cours de ces prochaines années. Ces pays savent que leur liberté dépend en fin de compte de la liberté pour tous en Afrique du Sud.

Le rôle vital que joueront les mouvements de libération constitue un élément clé de cette lutte de plus en plus acharnée. Le soutien international aux mouvements de libération doit plus que jamais être accru.

ORANGES OUTSPAN

LES FRUITS DU RACISME

Sources : Dossier de M. Esau du PLESSIS, Août 1972
Note et documents de l'ONU,
Groupe contre l'Apartheid, 1973, 1974.

En 1971, une caravane publicitaire promenait à travers la Hollande de belles filles, les Outspan girls (1), d'orange vêtues, pour inciter les Néerlandais à acheter les oranges d'Afrique du Sud; mais ces fruits sont obtenus, à des prix concurrentiels, par l'exploitation extrêmement dure à laquelle sont soumis les travailleurs agricoles noirs d'Afrique du Sud. Aussi, un groupe anti-apartheid avait-il décidé une campagne de boycott auprès de la population hollandaise. Cet été, les Outspan girls déploieront leurs charmes en France, qui se trouve être le deuxième importateur d'agrumes, après l'Angleterre - le transit se faisant par Le Havre - mais aussi le 5ème partenaire commercial de l'Afrique du Sud : en 1973, nous avons exporté, d'après le Fonds monétaire international (FMI), pour 986 millions de francs de marchandises vers l'Afrique du Sud, et en avons importé pour 880 millions (Commerce d'armes non compris).

Importateurs en France : POMONA et OMER-DECUGIS qui est lié au trust américain UNITED FRUIT.

La plupart des plantations d'agrumes se trouvent au Transvaal, qui totalise 58% des exportations, puis au Natal et dans la province du Cap. La plus grande partie de la production est exportée, parce que le marché intérieur est extrêmement réduit : les 17 millions d'Africains, d'Asiatiques et de Métis vivent, dans leur majorité, en dessous du minimum vital et n'achètent pas ces produits de luxe, et la minorité blanche - environ 17% d'une population de 21 millions en 1970 - ne peut avoir qu'une consommation limitée.

.../.

(1) adresse en France : OUTSPAN, 67 rue de la Victoire, 75009 Paris.

des paysans dépossédés

Jusqu'en 1869, les fermiers européens, Boers pour la plupart - c'est-à-dire d'origine néerlandaise - pratiquaient une culture extensive, sur de vastes concessions acquises de par le droit colonial, et trouvaient de la main-d'oeuvre en suffisance, par la pression de l'impôt en particulier, parmi les noirs restés sur place en métayage ou micro-propriété. Les découvertes minières vont transformer cet équilibre relatif ; de 1903 à 1913, les lois restreindront de plus en plus les droits des africains à posséder ou cultiver la terre : il faut procurer aux mines la main-d'oeuvre bon marché dont elles ont besoin, en provoquant un exode rural. Aujourd'hui, les "réserves"noires - 13% du territoire - que la publicité gouvernementale appelle Bantoustans, sont surpeuplées et 80% de leur population vit en dessous du minimum vital. Les africains sont donc contraints de devenir des travailleurs immigrés dans les zones blanches, où ils vivent souvent séparés de leurs familles, et sont soumis à toutes sortes de contrôles, en particulier, dès 16 ans, au port d'un laissez-passer pour leurs déplacements. Le régime s'est durci encore depuis 1948, et dès 1953 un comité des Nations Unies indiquait qu'un véritable système de travail forcé était en place en Afrique du Sud.

<u>Répartition des travailleurs (1970)</u>				
	Toutes races	Blancs	Africains	métis et asiatiques
Agriculture, forêts, pêche	1.980.000	115.000	1.680.000	185.000
Manufactures, bâtiment	1.539.000	336.000	882.000	321.000
Population active: total	7.040.000	1.395.000	4.791.000	854.000
<u>Répartition des travailleurs de l'agriculture</u>				
	Blancs	Noirs	Métis	Asiatiques
Dirigeants	3.224	1	2	11
Travailleurs réguliers	11.208	731.424	104.981	5.457
Saisonniers	996	583.475	103.635	750
Domestiques	68	126.570	24.456	503

... / ...

des esclaves pour la terre

L'agriculture sud-africaine, sur des terres dont les propriétaires sont blancs, produit 11% du produit national brut (PNB) et emploie près du tiers de la population noire active. Mais, si contraignantes que soient les conditions de travail et d'habitat dans les mines et l'industrie, les ouvriers africains les préfèrent encore, quand ils peuvent choisir, à celles qui leur sont faites dans les exploitations rurales, où salaires et prestations ne sont pas régis par des conventions comme dans les autres secteurs. Les ouvriers agricoles sont les plus mal payés de tous, et travaillent dans les conditions les plus dures : la seule réglementation applicable est celle des "Master and servants acts", - lois définissant les rapports de maîtres domestiques - ainsi que la législation du travail bantou, qui institutionnalise une sorte de servage. Mal logés, nourris pour 19 à 20 rands (1) par an par leurs employeurs, les ouvriers agricoles gagnaient en 1965 un salaire monétaire moyen annuel de 42 rands, alors que les ouvriers noirs des mines en touchaient environ 200 (ils sont logés également), et ceux des usines, 413.

En 1970, d'après l'Institut des Relations Raciales, dans certaines zones de la province du Cap, les travailleurs agricoles gagnaient entre 5 et 8 rands par mois, avec, en guise de prestations en nature, un sac de farine de maïs par mois. L'employeur leur permettait de se construire des huttes sur la propriété et de cultiver un lopin de terre. Les journées étaient de 12 heures, sans repos à moins qu'un membre de leur famille ne les remplace. Sur les maigres salaires versés, l'employeur peut retenir une part quand la tâche quotidienne n'a pas été accomplie. Cependant, ce sont ces ouvriers qui accomplissent le travail délicat de la cueillette, pendant 4 à 5 mois, des fruits qui doivent avoir atteint le degré exact de maturité nécessaire, car la plus grande partie est consommée sous forme de fruits, ce qui exige beaucoup plus de soins et d'habileté que lorsque la récolte est utilisée dans des conserveries ou confitureries. Evidemment, il n'est pas question de congés annuels. Les enfants sont scolarisés dans les écoles de plantation, sous la direction de l'exploitant, dont l'instituteur est l'employé bien qu'il soit payé par l'Etat. L'enseignement est étroitement orienté vers l'agriculture et les enfants peuvent être requis d'aider aux travaux des champs dès 8 ans.

L'ouvrier qui veut changer de patron doit obtenir un certificat de son précédent employeur, inscrit dans un livret spécial, et daté; surtout, du fait que le patron détient généralement les laissez-passer, les travailleurs ne sont pas libres de le quitter, à moins de vouloir s'exposer aux arrestations qui sont le lot des travailleurs démunis de cette sorte de passeport, (2.500 arrestations pour ce motif se font, en moyenne, chaque jour), et dont la sanction peut être l'obligation de travailler 3 à 12 mois dans des exploitations agricoles, dans la condition encore plus pénible de travailleur détenu.

(1) 1 rand = 7 francs.

Autre exemple : un rapport de juillet 1971 indique qu'une des grandes associations de fermiers de la province du Cap (230 membres), a obtenu l'autorisation d'importer en train spécial des milliers d'africains à partir des réserves indigènes. Après un an de travail, l'employeur paie le voyage de retour, la dépense étant pour lui de 8 rands environ par tête. On constatait en effet, dans l'ancien système, que 20% des travailleurs recrutés dans les réserves chaque année n'arrivaient pas dans la ferme de leur employeur, ou "désertaient" dans les premiers jours, après avoir comparé leur contrat à ceux des travailleurs des industries voisines. Les nouveaux contrats prévoient un salaire de 5 rands pour une semaine de travail de 5 jours 1/2, la journée pouvant être de 16 heures en période de récolte. Les travailleurs sont logés, mais la nourriture n'est pas fournie, et il n'y a ni indemnités, ni assurance en cas de maladie. Une rupture de contrat par le travailleur est considérée comme une désertion, punie d'emprisonnement; à la sortie de prison, le travailleur doit achever son année, compte non tenu du temps passé en détention.

Quant aux saisonniers, moins payés encore, ils sont embauchés à la petite semaine et parfois à la journée; une totale insécurité aggrave donc leurs conditions de vie. Aucun cadeau : dans les vignes de la province du Cap, où leur salaire hebdomadaire est de 2 rands 50, on leur retient 50 cents par semaine pour le vin fourni en cours de travail.

Il est évidemment difficile de se représenter comment on survit avec de tels revenus. On peut cependant se rappeler que la rémunération moyenne mensuelle d'un ouvrier noir de l'industrie, en 1970, était de 52 rands et 60 en 1973; les calculs effectués pour des familles urbaines établissent le seuil de pauvreté, pour une famille de 5 personnes, à 67 rands par mois en 1972, et le minimum vital à 100 rands 1/2, chaque travailleur noir ayant à charge un peu plus de trois personnes.

prisons agricoles

Dans certaines zones ont été construites des prisons rurales, sur fonds fournis par les exploitants, qui reçoivent en échange le droit d'employer des détenus en proportion de leur apport de capital, payant en outre à l'administration une somme minime pour l'entretien de cette main-d'oeuvre, et fournissant les gardiens. La première de ces prisons date de 1947; en 1966, il y en avait 23 dans les provinces du Cap, Transvaal et Orange. A l'origine les prisonniers étaient des condamnés à deux ans et plus; mais très vite, on y ajouta des africains arrêtés pour les délits mineurs, et qui ne peuvent payer les amendes afférentes.

Ces hommes travaillent dans les exploitations agricoles sous la surveillance de contremaîtres noirs ou blancs; contraintes physiques et mauvais traitements sont fréquents. Dans les années 1950-1970, quelques scandales ont été dévoilés; un avocat de Johannesburg, M. Joel CARLSON, qui a dû s'exiler depuis, a rassemblé, en liaison avec l'African National Congress (ANC), des

... / ...

dépositions de travailleurs forcés dans les plantations. L'un d'entre eux, George DUBE, indique qu'après le travail il était enfermé avec ses compagnons dans une pièce au sol cimenté qui servait à la fois de réfectoire et de dortoir; comme sanitaires, deux fûts métalliques, dans la pièce même; aucune possibilité de se laver, l'eau à boire étant elle-même en quantité limitée. Les travailleurs dormaient à même le sol; une pièce annexe abritait les malades et servait de morgue.

Ce sont des morts suspectes sur certaines plantations qui ont permis de faire éclater en justice cet état de choses. Ainsi, à une centaine de kilomètres de Johannesburg, un planteur respecté, Johannes SNYMAN, d'une exploitation appelée Harmonie, fut-il condamné à 18 mois de prison, et son fils à 6 mois, pour le meurtre d'un travailleur africain, Elias MPIKA. Les choses ne s'améliorèrent pas pour autant dans la région, où d'autres morts suspectes furent signalées. Un journaliste africain du magazine DRUM eut le courage de se faire embaucher comme saisonnier à Harmonie, un peu après le procès. Avec un autre directeur, dit-il, les conditions ne s'étaient pas améliorées. Le travail commençait à 5 h. le matin jusqu'à 7 h. le soir, en plein soleil ou sous la pluie, avec de courtes pauses pour de maigres repas. Le soir, souper de porridge et lait écrémé. Le quatrième jour, comme il voulait quitter la ferme, se plaignant que le travail était trop dur pour lui, le contremaître déchira son laissez-passer, et le menaça d'être battu et dénoncé à la police s'il ne travaillait pas à la même cadence que ses camarades, dont beaucoup étaient des détenus.

Ce système a été mis en place pour parer au manque de main-d'oeuvre dans les plantations. Devant les abus qu'il a engendrés, M. Vosloo, ministre de l'administration bantoue, en 1967, déplorait lui-même "que nous ayons trop souvent oublié que le travailleur Bantou est une créature humaine..." Si les fermiers européens, disait-il, voulaient réviser les conditions archaïques qu'ils offrent à leurs ouvriers, ils s'apercevraient que, même s'ils restaient inférieurs à ceux de l'industrie, des salaires réajustés en fonction du coût de la vie attireraient les travailleurs agricoles africains. En 1971, à la suite d'une demande d'enquête judiciaire sur "l'ensemble du système des établissements pénitentiaires agricoles" émanant du Conseil Représentatif des Métis (Coloured Persons), le ministre des prisons déclarait qu'"il est prévu de cesser ... de louer les services des détenus". Mais on attend encore les premières mesures qui modifieraient l'état actuel : c'est que ce système de main-d'oeuvre carcérale permet de maintenir le très bas niveau des rémunérations de l'ensemble des ouvriers agricoles, et en conséquence de produire des prix compétitifs sur le marché mondial.

MATÉRIEL DE LA CAMPAGNE ANTI-OUTSPAN

Matériel disponible	Prix pour groupes	Prix au détail
Poster (tête noire pressée par main blanche)	2,50	4,00
Affiche "Non aux oranges Outspan"	1,00 l'exemplaire 0,90 à partir de 10 ex. 0,80 à partir de 50 ex.	
Tract national	80,00 les mille ex.	
Dossier d'information	3,00	4,00
Plaquette "L'apartheid et la France" réalisée par l'A.N.C. d'Afrique du sud	3,00	5,00
"Pouvoir blanc et stratégies de libé- ration en Afrique du sud" par un Sud- africain banni par le régime Vorster	4,00	6,00
Exposition utilisable pour séance d'information	100,00	
"La fin du dialogue" film réalisé par le P.A.C. d'Afrique du sud		Nous contacter

Nous tenons à la disposition des groupes une documentation plus large. S'adresser à :

CAMPAGNE ANTI-OUTSPAN, 46 rue de Vaugirard, 75006 PARIS.

ENVOI DU MATÉRIEL dès réception du règlement. Prière d'envoyer l'argent avec la commande par chèque barré au nom de Melle DAVIAUD Emmanuelle, 46 rue de Vaugirard, 75006 PARIS.

Annexe 4 : Dossier de Joseph Limagne (ICI, avril 1977).

*Le timide printemps
d'Euzkadi*

Page 7

informations catholiques internationales

GAMMA

**Afrique du Sud :
le racisme
aux
abois**





À Soweto (ci-dessus), puis dans la plupart des grandes villes d'Afrique du Sud, les Noirs ont exprimé leur refus du « développement séparé ».

Afrique du sud : LE RACISME AUX ABOIS

DE NOTRE ENVOYE SPECIAL JOSEPH LIMAGNE

Pour la première fois depuis la grande
évolte des Noirs d'Afrique du Sud, en juin
dernier, les électeurs blancs ont été appelés, en
mars, à se prononcer. Aux municipales du
Transvaal, le Parti nationaliste, au pouvoir
depuis près de trente ans, a remporté un net
succès, en particulier à Johannesburg, fief
traditionnel de l'opposition.

Le régime y verra un encouragement à sa
politique de « développement séparé », qui

visait à isoler quatre millions de Blancs de
21 millions de Noirs, métis et Indiens. Cela
alors que les non-Blancs ont clairement
exprimé leur refus de subir plus longtemps un
tel système ; alors que l'inflation galopante —
dont les Noirs font les frais les premiers —
risque de provoquer de nouveaux troubles ;
alors que la pression internationale contre le
racisme s'accroît...

Depuis quelques mois, le « bastion blanc »

sud-africain est devenu l'un des « points chauds » du monde. Joseph Limagne en revient. Pendant plusieurs semaines, il a parcouru ce pays gigantesque et son satellite, la Namibie. Il a interrogé des responsables politiques, religieux, mais aussi des hommes et

femmes de la rue. Il montre ici comment le peuple afrikaner a inventé l'apartheid et donné les moyens (juridiques et policiers) du maintien de la domination blanche. Il commente comment Noirs et Blancs réagissent face à la crise. Il s'intéresse enfin au rôle des Eglises.

Le « peuple élu » de l'Afrique

A la guérite de la douane, les dockers africains ouvrent leur sac pour prouver qu'ils n'ont rien volé. Leur journée terminée, ils n'emportent que l'odeur grasse du suint : Port-Elizabeth est la capitale sud-africaine de la laine. « Voyez ! marmonne le douanier. Voyez comme ils sont fringués : en guenilles, répugnants... »

Pour lui, tous les Noirs se valent : « Des sauvages. Pendant trois cents ans, on a essayé de les civiliser. Rien à faire. Sitôt qu'ils retournent dans le bush, ils se mettent à poil pour danser autour des tam-tams... Ils ont toujours hait les Blancs. Au siècle dernier, Piet Retief, qui avait déposé les armes pour discuter avec eux, a été assassiné par Dingaan, le chef des Zoulous. Pour les faire tenir tranquilles, croyez-moi, il n'y a que la force ».

Du sac d'un méris, le douanier sort un gros livre à tranche rouge délavée. « Une Bible ? », s'étonne-t-il en anglais. « Seuls les Afrikaners et les métis lisent la Bible, pas les Anglais ! », lui répond le docker en afrikaans.

Ces minutes d'un dialogue noué par hasard m'ont peut-être davantage appris sur l'Afrique du Sud que plusieurs heures d'entretien avec des personnalités haut-placées. J'ai senti combien le mépris du Noir s'ancre profondément dans la mentalité d'un Blanc. J'ai constaté que ce mépris se fonde surtout sur la peur et l'ignorance. J'ai aussi compris que rien, dans ce pays, ne s'explique sans référence au passé historique et religieux.



VIOLETTE

Certes, la doctrine du développement séparé est relativement récente. Elle s'est codifiée entre 1948 et nos jours, depuis que le Parti nationaliste s'est emparé du pouvoir pour ne plus le lâcher. Mais l'apartheid est le fruit de l'histoire de tout un peuple : les Afrikaners.

Fondée au milieu du XVII^e siècle par la Compagnie hollandaise des Indes orientales, la colonie du Cap accueille bientôt des Allemands, des Scandinaves... puis, après la révocation de l'Edit de Nantes, des huguenots français. (Des noms comme Joubert, de Villiers, Marais, du Plessis restent aujourd'hui courants).

En moins d'un siècle se forge un peuple nouveau, qui ne se réclame plus d'aucune mère-patrie. Il a sa propre langue, l'afrikaans (du hollandais « créolisé »). Il se compose de pionniers individualistes, indisciplinés et obstinés qu'on appelle les Boers (fermiers). Peu enclins à payer l'impôt, ces cabochards préfèrent s'approprier, au-

delà des frontières étroites de la colonie, des terres supposées libres, quitte à décimer les tribus de Namas ou de Bochimans qui y vivent. Pas complètement : il faut bien trouver des esclaves pour labourer ces terres ! Du reste, dans les premiers temps, les colons ne sont pas bégueules et le métissage va bon train dans la région du Cap...

Le Grand Trek

Puis, sous l'empire de leur fruste de paysans, dont la Bible reste la seule référence culturelle, ils ne tardent pas à se considérer comme le « peuple élu » de l'Afrique. Pour échapper à l'occupant

dossier



S.Y.G.M.A.

...
 ...
 ...
 ...
 ...
 ...



anglais, qui s'impose au début du XIX^e siècle et prétend abolir l'esclavage, les Boers vont avoir leur Exode : en convois de chariots à bœufs, ils se lancent vers le nord à travers le *veld* (savane), en quête d'une Terre promise. C'est l'époque du Grand Trek (1835-1852), qu'on pourrait comparer à la conquête de l'Ouest américain. Au cours de cette formidable migration, qui les conduira en Orange et au Transvaal, les fermiers se heurtent à un autre peuple en marche : les Bantous, venus du nord. A Blood River, les Boers mettent en pièces les meilleurs guerriers de Chaka, le grand conquérant zoulou. Cet

événement sera commémoré tous les ans comme une victoire sur la race de Canaan, dont la descendance aurait été condamnée par Dieu à la servitude (1).

Les *trekkers* haïssent les Anglais — surtout leurs missionnaires — qui défendent les droits des Africains et fournissent parfois des armes aux tribus bantoues. Entre les « commandos » du général Krüger et les troupes régulières de Cecil Rhodes, magnat anglais du diamant devenu premier ministre du Cap, les affrontements se multiplient. La guerre des Boers (1899-1902) porte à son comble le ressentiment contre les Britanniques.

ques. Car les épidémies font plus de 20 000 morts dans les camps sinistres où Lord Kitchener a interné les femmes, enfants et vieillards afrikaners. C'est la fin des éphémères républiques boers et, en 1909, la naissance de l'Union sud-africaine.

Pour défendre leur identité, les Boers créent alors leur propre formation politique, le Parti nationaliste, qui fonde ses succès électoraux — d'abord en 1924, mais surtout en 1948 — sur un programme exclusivement raciste. Les Eglises réformées hollandaises soutiennent le régime et cherchent dans la Bible des justifications à l'*apartheid*. Des épisodes comme ceux de la tour de Babel ou de la Pentecôte leur permettent d'affirmer que, la diversité des races étant désirée par Dieu, le développement séparé est conforme à la volonté du Créateur.

(1) « Maudit soit Canaan, qu'il soit pour ses frères le dernier des esclaves » (Genèse).



Pas question de s'amuser !

Bible à portée de la main, le Dr Koort Vorster, leader de l'Eglise réformée hollandaise (N.G.K.), m'a tenu ce genre de raisonnement. « Par exemple, a-t-il souligné, les mariages inter-raciaux sont une atteinte au plan de Dieu, qui a voulu que chaque race préserve son identité ». Ce vieillard impressionnant, redouté par ses collègues, juge sévèrement — dit-on — le trop grand libéralisme de son frère cadet... Johannes Vorster, le premier ministre.

A présent, nombre de dirigeants de la N.G.K. n'acceptent plus les explications bibliques de leur vieux leader. Ils préfèrent justifier la ségrégation raciale par des

dossier

raisons pratiques et sociales. Mais ils partagent sa conviction : « Il n'y a pas dans le monde de peuple plus chrétien que nous. Nous préservons la foi, le nom de Dieu, la civilisation ». Le calvinisme austère des Afrikaners imprègne la vie quotidienne sud-africaine. Chaque soir, par exemple, les programmes de la toute jeune chaîne de télévision s'achèvent sur une prière. Le dimanche, pas question de s'amuser : homélie

et cantiques alternent sur le écran avec des morceaux musicaux classiques. Et comme cinémas sont fermés...

Bien sûr, il n'y a pas de relié d'Etat. Pourtant, un comité liaison fonctionne entre le gouvernement et la N.G.K. Du ré trente-cinq des quarante ministres de Johannes Vorster appartiennent à cette Eglise. Et c'est euphémisme de dire qu'elle j d'une grande influence sur orientations générales du gime... L'alliance des chefs poques et religieux du peuple t est une constante de son histo Grâce à elle, l'un des plus mo trueux systèmes de gouvern ment, l'apartheid, peut auj d'hui se prévaloir de la caution christianisme.

L'apartheid : de la poudre aux yeux

NOUS appartenons à une douzaine de groupes nationaux différents, ayant chacun sa langue, sa culture, son mode de vie », m'explique M. Lloyd, député du Parti nationaliste pour Pretoria-Est, la plus grosse circonscription

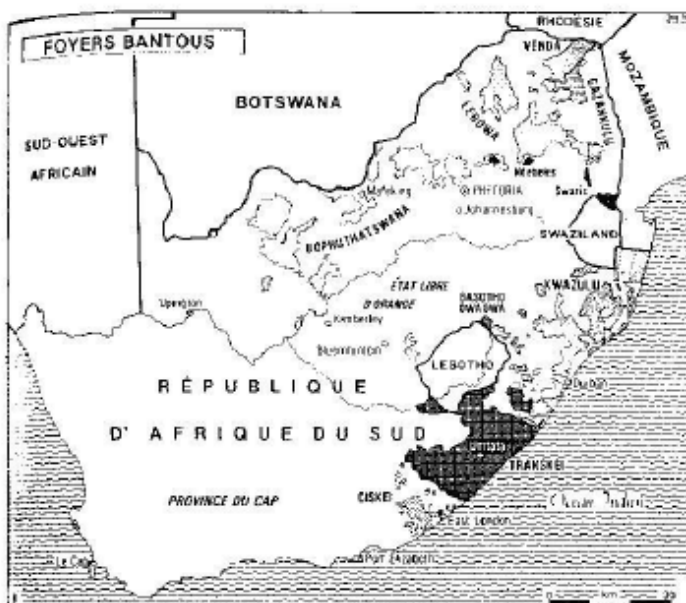
du pays. Dans l'abstrait, la théorie du développement séparé peut séduire : il s'agirait de favoriser l'évolution harmonieuse de chaque groupe, parallèlement aux autres, conformément à ses vœux, à ses traditions. Pour me

convaincre, mon interlocuteur recourt aux grands mots : « *I oui ! Nous sommes pour l'autodétermination...* ».

Réservoirs de main d'œuvre

Mais, peut-on parler d'autodétermination quand seuls les Blancs — qui se réservent le droit d'élire des représentants au Parlement (1) — ont décidé de la manière dont la population sera répartie ? Aux dix-huit millions d'Africains, divisés en dix ethnies on a attribué autant de « foyers nationaux » (voir encadré ci-contre). Ces bantoustans forment un véritable puzzle de terres





UN PAYS POUR LES BLANCS ; 10 FOYERS POUR LES NOIRS

Comme il n'existe pas de statistiques récentes (le dernier recensement remonte à 1970), on estime à 25 millions le nombre total des Sud-Africains. Face à un peu plus de quatre millions de Blancs, on trouve 2 300 000 métis, 700 000 Indiens et environ 18 millions d'Africains. La politique du développement séparé répartit ces derniers en dix groupes ethniques, dont les plus importants (Zoulous et Xhosas) dépassent chacun les quatre millions et demi de membres. Ce fractionnement permet aux Blancs d'apparaître comme un des groupes ethniques les plus importants.

Dix « foyers nationaux » — les ex-« réserves bantoues » — ont été affectés aux Africains. Ce sont le Transkei, le Ciskei, le Kwazulu, le Venda, le Gazankulu, le Lebowa, le Swazi, le Ndebele, le Bophuthatswana et le Qwaqwa. Ensemble, ils représentent un peu plus de 13 % du territoire sud-africain. La plupart ne sont même pas d'un seul tenant. Le plus homogène, le Transkei, a accédé à l'indépendance en octobre dernier.

éparpillées sur la carte sud-africaine. Ensemble, ils dépassent à peine 13 % du territoire. Pour les trois-quarts de la population !

Certains réfutent cette manière de présenter les choses. « Les Noirs ont la meilleure partie du pays ; dire autre chose relève de la propagande gauchiste », gronde le Dr Vorster. Et M. Lloyd s'est employé à me démontrer que les Blancs conservent seulement

46 % de l'Afrique australe de jadis, celle qui, sous l'Empire britannique, allait de la Rhodésie du Nord (actuelle Zambie) au Cap. « Tout le reste — Malawi, Botswana, Lesotho, Swaziland, etc... — est à présent aux mains des Noirs. Il faut bien garder une place pour les Blancs, les métis et les Indiens... »

D'après M. Lloyd, « seules les terres occupées initialement par

les Européens sont considérées comme blanches ». Par chance, sans doute, ces terres recèlent toutes les richesses minières du pays : une des plus grosses fortunes du monde en or, diamant, tungstène, uranium... (seul manque le pétrole). Par chance, aussi, un morceau de *bantoustan* procure, à proximité de chaque centre industriel, une opportune poche de main d'œuvre. Non, l'in vraisemblable découpage des *homelands* n'est pas le fruit du hasard. Et les beaux principes du développement séparé ne jettent — hélas ! — que de la poudre aux yeux.

En fait, la création des « foyers bantous » est une manœuvre destinée à exclure les Noirs de la plus grande partie des bénéfices de la croissance pour permettre aux Blancs d'en profiter. Au fur et à mesure que les « nations » africaines accèdent à l'indépendance, leurs ressortissants deviennent des étrangers en Afrique du Sud. Depuis octobre dernier, les Xhosas, rattachés au Transkei même s'ils n'y ont jamais vécu, en font l'expérience : ils ont perdu la plupart des droits limités dont ils jouissaient en tant que Sud-Africains. Aussi, seul le Bophuthatswana se prépare-t-il à suivre l'exemple du Transkei. Les chefs des autres « nations » noires, conscients du piège de l'indépendance, refusent désormais de le demander. « L'Afrique du Sud doit rester un pays unitaire, m'a dit Gatsha Buthelezi, 48 ans, premier ministre du Kwazulu et l'un des leaders noirs les plus respectés. La politique du développement séparé n'est pas réaliste ». D'autant que la moitié, sinon les deux-tiers, des Africains vivent dans les zones blanches, où beaucoup sont d'ailleurs nés.

En transit chez les Blancs

Qu'ils y soient nés ou non, tout leur rappelle, cependant, qu'ils sont « en transit » chez les Blancs. Mais les métis (très nombreux

dans la province du Cap) et les Indiens (groupés plutôt autour de Durban, au Natal) n'ont pas, eux, de *homelands*. Alors, pourquoi tant d'entre eux doivent-ils — comme les Noirs — résider dans ce provisoire permanent des cités en préfabriqué, fibrociment et tôle ondulée qu'on appelle des *townships*? Sur le plan des salaires, de l'emploi, des droits sociaux, métis et Indiens semblent moins défavorisés que les Africains; fondamentalement, ils subissent la même discrimination de la part des Blancs. Noirs ou métis, les *townships* se ressemblent tous: alignements monotones de maisons basses, que seuls les numéros peints sur les portes distinguent les unes des autres. Au sud-ouest de Johannesburg, Soweto — un million d'habitants — regroupe plusieurs quartiers séparés par des terrains vagues et s'étend à perte de vue sur une surface aussi grande que la moitié de Paris. Aucun Blanc ne doit y pénétrer sans autorisation spéciale. La même restriction frappe tous les quartiers noirs, mais l'accès aux secteurs métis et indiens reste libre.

Avant les événements de juin dernier, Soweto faisait la fierté de l'administration bantoue. Les touristes le visitaient en autocar. Maintenant, bien peu s'y risqueraient. Cependant, le ministère de l'information accepte volontiers d'y accompagner un journaliste. On lui montre l'hôpital moderne, le parc de loisirs, le stade de rugby, les villas coquettes du quartier « chic », où habitent des médecins et hommes d'affaires noirs (il y en a...).

« Mieux qu'ailleurs en Afrique... »

Comme je m'étonne, malgré tout, que la majorité des maisons n'aient pas l'eau courante à l'intérieur et que 20 % seulement d'entre elles soient raccordées au réseau électrique, mon guide me conduit au parc Oppenheimer: là, on a reconstitué deux cases bantoues à toit de paille. « *Voici d'où ils viennent*, explique-t-il. *Ni eau, ni électricité, ils faisaient même le feu par terre* ». Faut-il en conclure que les habitants de Soweto — certains sont urbanisés depuis



trois générations — ne sauraient pas se servir chez eux des commodités dont ils usent chaque jour sur leur lieu de travail?

L'image du sauvage rétif à la civilisation entretient la bonne conscience des Blancs. « *Citer moi un pays au monde qui fasse*

RACISME ET VIOLENCE LEGALE

Au fil des années, la législation raciste et répressive n'a cessé de se renforcer en Afrique du Sud.

• 1913 : la loi sur les réserves indigènes (Native Land Act) interdit aux Africains d'acquérir des terres en dehors des zones qui leur sont affectées.

• 1919 : la loi des affaires indigènes (Native Affairs Act) crée des conseils locaux africains dépendant d'une commission gouvernementale; c'est le début du « développement séparé ».

• 1926 : la règle de la couleur bar dans l'industrie réserve les emplois qualifiés aux seuls travailleurs blancs.

• 1950 : la loi sur la suppression du communisme permet de poursuivre n'importe qui sur de simples présomptions de sympathies communistes. La même année, Immortality Act s'oppose aux rapports sexuels entre personnes de races différentes.

• 1951 : la loi sur la ségrégation résidentielle (Group Areas Act) oblige

les Sud-Africains à se regrouper selon leur appartenance ethnique. Les populations de couleur doivent évacuer les zones blanches et s'installer dans les townships aux périphéries des villes. Des milliers de commerçants indiens perdent leur clientèle et sont ruinés.

• 1953 : la loi sur l'éducation bantoue enlève aux Eglises le contrôle des écoles africaines et empêche les Noirs d'accéder à un niveau d'enseignement égal à celui des Blancs.

• 1956 : les syndicats multiraciaux sont exclus du bénéfice des conventions collectives. Les syndicats noirs, autorisés mais non reconnus, n'ont aucun pouvoir de concertation ni de négociation.

• 1960 : les émeutes de Sharpeville engendrent la loi sur les organisations illégales aux termes de laquelle deux organisations politiques noires, l'African National Congress (A.N.C.) et le

Panafrikan Congress (P.A.C.), sont interdites.

• 1967 : la loi sur le terrorisme permet aux autorités de procéder sans explication à l'internement administratif de tout suspect pour une période de 90 jours renouvelable.

• 1970 : le Bantu Homelands Citizenship Act stipule que tout Africain doit recevoir la citoyenneté de son foyer national (homeland, ou bantoustan), même s'il n'y réside pas.

• 1971 : le Bantu Homelands Constitution Act ouvre la voie à l'indépendance des bantoustans, qui fera de leurs ressortissants des étrangers en Afrique du Sud.

• 1976 : la loi sur la sécurité intérieure remplace la loi sur la suppression du communisme et porte à un an la possibilité de détention sans procès. En 26 ans, le Parlement a voté 59 textes de loi destinés à protéger la sécurité de l'Etat.



d'avantage pour les Noirs que l'Afrique du Sud», demandent-ils avec assurance. Voulez-vous des chiffres ? Ils vous en donnent : en 1975, par exemple, l'enseignement « bantou » scolarisait 3 700 000 enfants, soit un accroissement de 100 % en dix ans. Charge considérable, dont on vous rappelle à l'occasion qu'elle est supportée surtout par les contribuables blancs. Sachez tout de même qu'un élève africain coûte en moyenne 39 rands par an à l'État dans une zone blanche, un Blanc 600 rands. « Ne faites pas ce genre de comparaisons, m'a conseillé un haut fonctionnaire du ministère de l'éducation bantoue (Blancs, métis et Indiens dépendent de l'éducation nationale). Nous avons ici affaire à des Africains et nous faisons aussi bien et même mieux que la plupart des gouvernements d'Afrique en ce domaine ».

Un rempart de lois

Sous prétexte de respecter le rythme d'évolution de chaque race, le développement séparé perpétue les inégalités de départ. Fondé sur le mépris des autres, il maintient et renforce la supréma-



PARMAGE

tie des Blancs.

Ces derniers ont mis leurs privilèges à l'abri d'une législation très compliquée (voir encadré p. 34). Aucun domaine de la vie publique ou privée — jusqu'en ce qu'elle a de plus intime — n'échappe à la loi. Vous n'êtes pas libre d'épouser, ou simplement de fréquenter, qui bon vous semble. Tout, dans la société, est prévu, codifié, pour que la « race élue » et les autres se rencontrent le moins possible. L'*apartheid* « mesquin » — celui qui faisait fleurir les pancartes discriminatoires dans les autobus ou les... urinoirs — tend à s'estomper, m'a-t-on assuré. Difficile à croire quand, prenant le train, on se retrouve automatiquement, parce que Blanc, en première classe, alors que les Noirs, qui accèdent au quai par une entrée distincte, s'entassent dans les wagons de troisième classe.

En outre, la loi interdit aux Noirs la plupart des emplois qualifiés. A

quelques exceptions près, ils n'ont droit à l'enseignement technique et supérieur que dans le cadre des *homelands*. Si bien que les Blancs, qui représentent un cinquième à peine de la force de travail, occupent 67 % des emplois supérieurs et ne laissent aux Noirs que la masse salariale. Autorisées mais non reconnues, les organisations ouvrières africaines n'ont ni pouvoir de négociation, ni droit de grève. (Les syndicats métis et indiens, mieux lotis, bénéficient des avantages des conventions collectives). Il en résulte une disparité considérable des rémunérations. L'écart des salaires se creuse chaque année un peu plus. Un mineur blanc, par exemple, débute à 500 rands (3 500 F) par mois et doublera rapidement sa paie ; un ouvrier noir gagne à peine plus de 120 rands (840 F) après vingt ans d'usine ; le mineur venu du Malawi touche entre 50 et 60 rands (moins de 400 F), le travailleur agricole africain encore moins.

dossier

Pauvreté et délinquance

On me fera observer que ces deux derniers sont logés et nour-



ris. Dans quelles conditions ! Les mineurs sont les plus malheureux. Travailleurs migrants, ils viennent des *bantoustans* ou des pays voisins de l'Afrique du Sud. La durée de leur contrat de travail est de six mois, au terme desquels ils doivent retourner chez eux, sans la certitude de retrouver un emploi ultérieurement. Pendant leur séjour sur la mine, ils vivent entre hommes dans les *compounds* — mi-casernes, mi-camps de concentration —, car ils n'ont pas le droit d'amener avec eux leur famille. Cet isolement affectif et moral, le brassage permanent, le travail épuisant au marteau-piqueur et les rivalités ethniques expliquent un taux très élevé de criminalité parmi les mineurs.

En Afrique du Sud, comme partout ailleurs, la pauvreté engendre la délinquance. Dans un des *townships* métis du Cap, on m'a cité une moyenne de trois meurtres par week-end. C'est pire dans les quartiers africains. Malgré la propagande officielle, la majorité des habitants vit en-dessous du seuil de misère : dans certains foyers « bantous », un enfant sur trois — parfois un sur deux — n'atteint pas l'âge de cinq ans. En janvier, les journaux ont révélé qu'une centaine de bébés étaient morts de gastro-entérite au camp de Thornhill, au Ciskei. Le gouvernement n'a pas jugé bon de venir en aide à la seule doctresse blanche qui, spontanément, s'était portée au secours

des 35 000 habitants... can. Cela n'étonne pas les Sud-Africains : « Il y a tant de camps la mort comme celui de Thornhill... », m'a-t-on dit (2). L'on s'en tient au seul niveau des « Bantous », l'Afrique du Sud figure parmi les pays les plus pauvres du monde.

(1) Les métis et les Indiens élisent leurs propres « conseils représentatifs » n'ont aucun pouvoir sur la politique générale du pays.

(2) Il y a quelques années, un film tourné clandestinement. Le dernier tombe Dimbaza, avait fait connaître au monde entier l'existence de ces camps de personnes déplacées, où les conditions de vie sont inimaginables. La chaîne britannique de télévision Granada a aussi réalisé un film sur ce thème : *The dumping grounds* (Les dépotoirs).

De la révolte à la terreur

SEPT mois après, l'université métisse du Cap occidental, qui n'a pas eu le temps de sortir tout à fait de terre, porte encore les stigmates de la grande révolte. Fenêtres béantes et traces d'incendie témoignent de l'acharnement des étudiants. « Ils ont brisé 636 carreaux », note l'administrateur. « Aux yeux des jeunes, m'explique-t-il, ces bâtiments représentent un système d'oppression. Les autorités devraient prendre au sérieux leur sentiment de frustration ».

Parmi les non-Blancs, la crise qui ébranle l'Afrique du Sud depuis quelques mois couvait depuis trop longtemps... Elle éclate le 16 juin dernier à Soweto. Ce jour-là, la police tire sur des lycéens noirs désarmés : plusieurs dizaines de morts ; certains n'avaient pas 14 ans. En un instant, la manifestation devient émeute. Par vagues successives, la colère des Noirs s'empare de

tous les grands centres urbains. Août, septembre, à nouveau des violences, des grèves. Partout, les jeunes incendient des écoles, des banques, des commissariats, symboles d'oppression, d'autorité — et aussi les *beerhalls*, où l'on débite à la pompe l'infécté bière *kaffir* (nègre), symbole d'abrutissement et de démobilisation morale.

Jamais le pays n'avait connu une telle effervescence. Et pourtant ! Les Noirs n'ont pas attendu 1976 pour revendiquer. Longtemps, leurs organisations politiques ont combattu la ségrégation par des moyens pacifiques. A l'origine, le *Congrès national africain* (A.N.C.), fondé en 1912, s'inspirait des méthodes de Gandhi (1). Mais, loin de s'améliorer, la situation empirait. Aussi l'aile dure de l'A.N.C. créa-t-elle, en 1959, le *Congrès panafricain* (P.A.C.), favorable à la lutte armée. Après les émeutes de Sharpeville, qui firent 69 morts parmi les manifestants noirs en 1960, les deux partis furent interdits et un grand nombre de leurs leaders arrêtés. (La plupart sont toujours détenus au fort de Robben Island, au large du Cap). L'A.N.C., dirigé

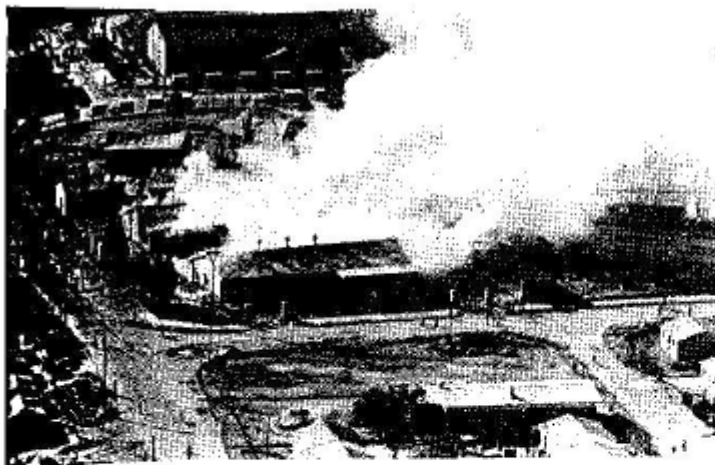
par Albert Luthuli, passa dans la clandestinité et opta pour la violence.

La « Conscience noire »

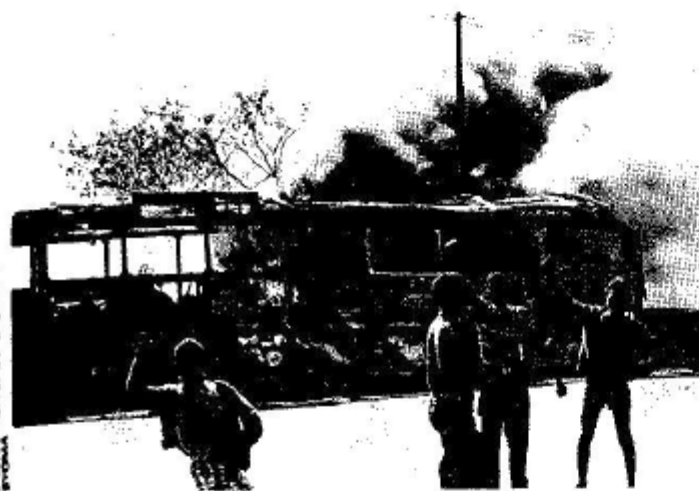
Malgré les obstacles légaux, les syndicats noirs, qui avaient pris le relais des organisations politiques, réussirent à mobiliser assez largement les travailleurs. Ce furent les grandes grèves de Durban et du bassin minier, qui paralysèrent en partie l'industrie sud-africaine en 1972. Déjà, on commençait à parler de « Conscience noire ».

L'émergence de ce phénomène est certainement l'événement le plus important des cinq dernières années. « Plus qu'un mouvement, la Conscience noire est un état d'esprit », m'a fait observer le Dr Alan Boesak, pasteur de l'Eglise réformée hollandaise métisse et aumônier de l'université du Cap occidental. C'est une mentalité nouvelle grâce à laquelle les Noirs cessent d'accepter avec résignation ce que le gouvernement blanc décide pour eux. Ils subliment cette marque d'infamie qu'était la

dossier



SYGMA



D.R.



Les femmes de Soweto, en juin 1976, ont marqué la fin de la déshérence des Noirs qui ont mis le feu à l'édifice qui représentait l'oppression économique et politique de l'Afrique du Sud.

négritude pour en faire un sujet de fierté : « *Black is beautiful* ».

A King William's Town, où il est assigné à résidence, j'ai rencontré Steve Biko, 30 ans, fondateur de l'Organisation des étudiants sud-africains (S.A.S.O.). A ce titre, il peut être considéré comme l'un des « pères » de la « Conscience noire ». Il m'a raconté comment les étudiants avaient peu à peu appris à s'organiser eux-mêmes sans compter sur l'aide de leurs camarades blancs de la N.U.S.A.S. (Syndicat national des étudiants sud-africains). Je ne peux le citer entre guillemets : il n'a pas le droit d'accorder d'interview formelle, bien qu'il puisse

s'entretenir avec un journaliste. Avec quelques autres, dont le syndicaliste Drake Koka, aujourd'hui exilé, il a créé, en 1971, la Convention du peuple noir, qui s'est donné pour objectif l'avènement d'une société égalitaire. A présent, le mouvement de la « Conscience noire » regroupe une demi-douzaine d'organisations (2), sans compter toutes celles qui se réclament de sa philosophie.

En juillet 1972, la Convention du peuple noir lançait un programme de « conscientisation » de trois ans. Après quoi, l'affrontement violent avec le régime deviendrait inévitable. Les leaders de la « Conscience noire » ont vu

juste : en juin 1976 éclatait le soulèvement de Soweto. Spontanément, les jeunes métis et Indiens se sont lancés dans la bataille. Et les adultes, souvent, ont suivi... Dans l'un des townships métis du Cap, une mère de famille m'a confié : « *Nous, les vieux, nous nous disions plus proches des Blancs que des Noirs ; nos enfants se veulent Noirs. Ils ont raison. Nous avons très peur qu'ils se fassent tuer, mais nous sommes terriblement fiers d'eux. Jamais nous n'aurions eu le courage de faire ce qu'ils font* ».

Une arme à feu pour quatre Blancs

Soweto a sonné le glas de la résignation chez les Noirs. A lire la presse sud-africaine, on pourrait



La répression des émeutes a été très dure. Face à un avenir qu'ils imaginent très difficile, les Blancs ont tendance à devenir de plus en plus violents.

croire que les Blancs ont compris l'avertissement. A longueur de colonnes, les journaux soulignent l'urgence d'entreprendre des réformes radicales si l'on veut éviter une guerre raciale. Par malheur, ils ne reflètent pas vraiment l'opinion de leurs lecteurs. En fait, la majorité des Blancs ont eu peur. Peur panique quelquefois. Peur entretenue délibérément par quelques criminels : peut-on appeler autrement ceux qui, en un tel moment, mettent à l'affiche de tant de cinémas le film italien *Africa Adia* (interdit en plusieurs pays), montrant les atrocités commises par des Noirs qui prennent le pouvoir dans un pays imaginaire ?

Aussi, la première réaction des Blancs a-t-elle été de se précipiter chez les armuriers, qui font, ces temps-ci, de fructueuses affaires. Même les femmes se sont mises à fréquenter les stands de tir. Il y aurait environ une arme à feu privée pour quatre Blancs : record du monde qui vaut à l'Afrique du Sud un nombre croissant d'accidents...

Du sang et des larmes

Quand vous demandez aux gens ce qu'ils craignent pour l'avenir, ils répondent souvent : « *Nous préférons ne pas y penser* ». Si vous insistez, ils citent pêle-mêle le communisme, le terrorisme, la réduction du niveau de vie et, au bout du compte, la vague révolutionnaire noire qui les chassera ou les tuera. Déjà, des Blancs quittent le pays. Leurs maisons ne trouvent pas acquéreur : personne n'ose plus investir et la plus grosse agence immobilière du Cap frôle la faillite.

Dès qu'ils se sentent menacés en tant que groupe social, les Blancs font corps derrière le gouvernement, même si, en privé,



ils lui reprochent de « *mener le pays à sa perte* ». De l'avis des « libéraux », le régime n'a pas tiré les conséquences des événements. Au cours du débat de confiance qui a suivi l'ouverture du Parlement, fin janvier, le premier ministre, Johannes Vorster, s'est contenté d'annoncer qu'il poursuivait sa politique de développement séparé. Aussi les Sud-Africains se demandent-ils s'ils peuvent « *s'attendre à autre chose qu'à un scénario défaitiste de sang, de sueur et de larmes* », conclut le *Sunday Times* dans un éditorial. Certains journaux afrikanners, même *Die Transvaaler* (nationaliste), ne sont pas plus tendres pour le pouvoir en place.

Faute de connaître l'afrikaans, on risque de négliger le mouvement de renouveau qui agite le milieu afrikaner. Beaucoup d'intellectuels rejettent aujourd'hui l'*apartheid* ; ils demeurent pour-

tant très attachés à leur culture « *Je ne suis pas fier d'être blanc mais je suis fier d'être afrikaner* m'a affirmé Jan Rabie, 56 ans écrivain. *Ce n'est pas une question de peau. Pour moi, les métis qui sont mes frères de sang parlent ma langue, sont aussi de Afrikaners* ». Les descendants de Boers, qui ont choisi l'Afrique « *pour toujours* », raillent l'hypocrisie des « libéraux » anglais « *Ils profitent sans vergogne d'un système qu'ils critiquent ; pas quand ça commence à chauffer ils abandonnent le pays* ».

La violence vient des Blancs

Aussi acerbes soient-ils, les détracteurs du gouvernement restent presque tous — Anglaise comme Afrikaners — en deçà

dossier

certaines limites. Leurs solutions « radicales » se bornent en général à une amélioration du sort matériel des non-Blancs. Elles ne vont pas jusqu'au partage total du pouvoir. « Nous avons construit ce pays, protestent-ils. Pourquoi devrions-nous le céder aux Noirs ? ». A la rigueur, les métis et les Indiens pourraient devenir électeurs. Mais il convient d'éviter à tout prix que les Blancs ne soient noyés par la masse des Africains. Même le Parti progressiste réformiste (P.R.P.), la plus radicale des formations représentées au Parlement, ne propose pas le suffrage universel sans restriction. « Cela mettrait en jeu notre sécurité », m'a affirmé Dick Enthoven, député P.R.P. de Randburg (Transvaal). Il ne manque pourtant pas de personnalités pour réclamer l'égalité sociale et politique de tous les citoyens...

Mais l'opposition, incapable de se regrouper, ne pèse pas lourd sur l'échiquier politique. Les vraies forces en présence sont la « Conscience noire » et le gouvernement nationaliste. Ce dernier s'efforce, par tous les moyens, d'enrayer la fièvre d'émancipation des opprimés. Selon qu'on se fie aux autorités ou à des sources indépendantes, la répression des troubles de l'an dernier a fait entre 400 et mille morts (d'aucuns disent beaucoup plus). « La violence véritable vient des Blancs, pas des Noirs », m'a précisé M. Enthoven. Je suis terrifié par cette capacité de violence ».

Certes, les Noirs — surtout les jeunes — semblent résolus à lutter. S'ils avaient des armes, ils n'hésiteraient pas à s'en servir. Certains, en tout cas, me l'ont assuré. Mais voilà : les Noirs n'ont pas d'armes. Ou si peu. Ils sont si mal organisés. Et la police est tellement efficace. Elle débusque

les auteurs de tracts en quelques jours. Alors, des fusils...

Jimmy Krüger, ministre de la justice, de la police et des prisons, jouit de pouvoirs exorbitants. N'importe quel suspect peut être incarcéré sans inculpation ni procès, à titre « préventif » (voir encadré p. 34). Presque chaque jour, j'ai rencontré des gens dont un parent, un ami était détenu, ou qui venaient de l'être eux-mêmes. Journalistes, enseignants, syndicalistes, ministres du culte, étudiants ou lycéens, la répression

frappe tous les milieux et toutes les races, y compris les Blancs dits « radicaux » (3). Ceux qui échappent à l'arrestation peuvent être « bannis », c'est-à-dire privés de droits civiques, ainsi que des libertés de déplacement et d'association : la mort sociale.

Des témoignages accablants

Plus grave, la torture devient systématique. Comment le nier ?

UNE BALLE FRANÇAISE ME TROUERA LA PEAU

Brève réflexion d'un écolier noir de douze ans rencontré dans la rue : « C'est une balle française qui me trouera la peau ! », s'exclame-t-il en se frappant la poitrine, quand il apprend que je viens de Paris. Ignore si les balles utilisées par la police sud-africaine sont de fabrication française. Je sais, par contre, que la France a, parmi les Noirs, une réputation bien assurée de marchand de canons.

« Ne venez pas me demander ce que vous pouvez faire pour les Sud-Africains si vous armez leurs tortionnaires », m'a lancé Mme Fatima Meer, sociologue indienne, professeur à l'Université du Natal. Nous considérons les Français comme nos principaux adversaires. Les guerilleros sont communistes, dites-vous, parce que le pays de l'Est les aide. Dans cette logique, qu'êtes-vous, vous qui armez les fascistes ? ».

En février, à Bamako (Mali), le président Valéry Giscard d'Estaing s'est engagé à ne plus accepter de commandes d'armement terrestre et aérien de la part de l'Afrique du Sud. Il avait déjà fait une promesse analogue en août 1975 à Kinshasa (Zaire). Voilà une décision qui n'embarrassera pas le gouvernement de Pretoria. Car, désormais, l'Afrique du Sud produit elle-même ses armes françaises.

Cent nouveaux « Mirage »

Le très sérieux Institut d'études stratégiques de Londres a révélé fin janvier que l'Atlas Aircraft Corporation construisait sous licence près de

Pretoria au moins 100 Mirage F-1A pour l'armée de l'air sud-africaine. Peu après, le gouvernement Vorster révélait qu'il possédait depuis 18 mois ce type d'appareil (1), dont il avait jusque là interdit de publier la photographie dans la presse locale. Le public sud-africain, cependant, connaissait très bien le Mirage III, popularisé par la série télévisée Tanguy et Laverdure, à la gloire de cet avion : exemple de coopération culturelle...

Comme pour s'excuser, une personnalité française m'a fait observer que les Italiens, eux aussi, avaient vendu la licence d'un de leurs avions de combat : on l'appelle ici l'Impala... J'ai vu moi-même plusieurs fois des Alouette III ou des hélicoptères plus lourds (SA-330), produits par Sud-Aviation. La plupart des matériels sont maintenant fabriqués sur place sous licence : les blindés légers Panhard depuis 1960, les chars AMX-13 ou le système Crotale (radars et missiles) plus récemment.

Alors, suffit-il que les armes ne soient plus « made in France » pour qu'elles cessent d'être françaises ? « Sans vous, le gouvernement nationaliste ne pourrait pas se maintenir au pouvoir, a conclu Fatima Meer. Je tiens la France pour responsable des cinq mois que j'ai passés en prison l'an dernier. Si vous pensez avoir des droits sur les richesses de ce pays, vous êtes aussi responsables du sort de ses habitants ».

(1) L'Afrique du Sud possède actuellement 57 Mirage III, 16 Mirage F-1C et 32 Mirage F-1A, version simplifiée du précédent, mieux adaptée aux attaques contre des objectifs au sol.

Tant de gens sont passés entre les mains de la police ! Et tant de gens parlent. J'ai recueilli plusieurs témoignages directs faisant état de brûlures à l'électricité, de coups sur la plante des pieds, de cheveux arrachés... et aussi de tortures passives (rester debout, sans repos, pendant plusieurs jours) et morales (isolement total, menaces). Depuis un an, une vingtaine de prisonniers politiques sont morts pendant leur détention. « Décès naturel, suicide, accident », prétendent les autorités...

Pour les Noirs, c'est la terreur. Une terreur orchestrée par la police. Accusation gratuite ? Voici ce qui s'est passé les 26 et 27 décembre derniers à Langa, Nyanga et Guguletu, les townships noirs du Cap : à l'appel de diverses organisations, dont le Conseil des Eglises, les habitants avaient boycotté Noël, en avaient fait un jour de deuil et non de joie. Soudain, des travailleurs migrants, furieux d'être privés de réjouissances, d'alcool, de cinéma, ont attaqué les résidents à coups de gourdin, brûlé des maisons. Des témoins m'ont affirmé qu'ils débarquaient de véhicules de la police et portaient sur le front un bandeau blanc. De sorte qu'ils n'ont pas été touchés lorsque la police a tiré sous prétexte de rétablir l'ordre. Il y eut des dizaines de morts. « Affrontements tribaux », titrèrent les journaux.

« J'ai vu quatre émeutiers jeter



Le chef zoulou Albert Lutuli, prix Nobel de la Paix 1961. Il était le leader du Congrès national africain au moment des émeutes de Sharpeville en 1960. Son mouvement fut alors interdit.

une fillette de sept ans dans une maison en flammes en présence de deux policiers blancs qui n'ont pas bougé», m'a rapporté un jeune Noir. Un ouvrier migrant a reconnu publiquement que la police l'avait encouragé à assaillir un township. Une femme de Guguletu, mère de famille, a perdu son mari, abattu par des policiers devant le seuil de la maison. Pour rien : « C'était le dimanche 26. Il partait chercher d'autres chrétiens, avec qui il allait d'ordinaire à l'église ». « Oh, vous pouvez citer mon nom, m'a-t-elle dit ; maintenant, je n'ai plus rien à perdre ! ».

Je préfère pourtant taire son identité...

La Fraternité des ministres du culte de Langa, Guguletu et Nyanga, qui regroupe des anglicans, catholiques, méthodistes et diverses autres confessions, a publié de nombreux témoignages semblables, accablants pour la police. Le gouvernement a promis une enquête. Mais, dans le même temps, il soumettait au Parlement un projet de loi qui mettra les policiers à l'abri de toutes poursuites pour les actes qu'ils ont commis « de bonne foi » dans l'exercice de leurs fonctions. Cette loi sera rétroactive... Ceux qui luttent pour la justice et les droits de l'homme ont immédiatement dénoncé ce projet. A commencer par la plupart des Eglises. En tous sens, ces dernières restent parmi les rares voix qui permettent encore aux opprimés de se faire entendre en Afrique du Sud.

(1) C'est d'ailleurs en Afrique du Sud que le Mahatma a expérimenté le non-violence avant de gagner l'Inde.

(2) : South African Students Organisation (S.A.S.O.), Black Community Programmes, Black People's Convention, Black Allied Worker's Union, National Youth Organisation, Southern Africa Students Movement.

(3) L'Institut sud-africain des relations raciales dénombrerait 434 personnes supposées en prison aux termes des lois sur la sécurité à la date du 30 novembre 1976. Cela représente plusieurs milliers d'arrestations pour l'année.

Le christianisme : espoir ou cause perdue ?

« Ul, nous sommes en train d'écrire l'histoire ! », s'exclame l'une des dominicaines irlandaises, un brin d'excitation dans la voix. Au couvent de Saint-Rosaire, en bordure du quartier élégant de Port-Elizabeth, c'est la rentrée des classes. Pour la première fois, une trentaine de

jeunes filles noires, métisses, chinoises sont admises parmi les 600 élèves de l'établissement. En violation des lois sud-africaines... D'où une certaine nervosité : au Cap, à Johannesburg, les autorités ont menacé de fermer les écoles catholiques qui accueillent des enfants non-Blancs et de

poursuivre les parents en justice. Mais l'Eglise tient bon.

« Quand nous avons décidé, l'an dernier en conférence épiscopale, d'ouvrir à tous nos 200 écoles privées, je ne pense pas que les gens y aient cru », estime Mgr John Murphy, 66 ans, évêque de Port-Elizabeth. De fait, l'Eglise

d'elle. Dès le début, en effet, les missionnaires avaient établi des structures distinctes pour les différentes races. Ce sont maintenant la N.G.K. en Afrique (N.G.K.A.), groupant plusieurs Eglises noires, la *Sending Kerk* (métis) et l'*Eglise réformée en Afrique* (Indiens). En 1973, une centaine de pasteurs noirs de Johannesburg ont publiquement dénoncé l'*apartheid*. Deux ans plus tard, la N.G.K.A. rejoignait le *Conseil national des Eglises*, alors que son Eglise-mère s'en était retirée en raison des liens entre

cet organisme et le *Conseil œcuménique des Eglises* (2).

Se fondant sur des arguments théologiques, les trois Eglises-filles ont demandé, en février 1976, la réunification avec le N.G.K. blanche. « *C'est impossible, leur a-t-on répondu. Impossible pour des raisons pratiques.* ». Le Dr Koort Vorster ayant estimé que cette requête était guidée par « *le libéralisme et le communisme* », le pasteur Sam Buti, de la N.G.K.A., s'est écrié : « *Le Christ était-il communiste ou libéral quand il recommandait : soyez*

dossier

un ? ». Plus tard, le même Dr Buti reproché à ses confrères de ne pas annoncer « *l'Evangile de libération* ». Grâce à de tels propos, l'image des Eglises réformées noires — souvent jugées « *collaboratrices* » — est en train de changer parmi les Africains

Du côté des opprimés

Au terme de leur conférence annuelle, au début du mois de février, les évêques sud-africains ont publié un document important, assorti d'un programme en 21 points. En voici les passages essentiels :

« En tant que chefs de l'Eglise catholique de ce pays, nous ajoutons notre voix au cri de ceux qui réclament une révision radicale du système (...).

« Nous affirmons que nous sommes du côté des opprimés. (...).

« Nous affirmons notre conviction, si souvent répétée, que la seule solution à nos tensions raciales consiste à accorder des droits complets d'hommes et de citoyens à tous les habitants de la République. (...).

« Il est clair que les Noirs ont dépassé le point de non-retour ; ce n'est pas l'éradication temporaire de la violence, mais seulement un juste partage de la citoyenneté (...) qui évitera les horreurs d'une guerre civile à l'avenir (...).

« Assemblés en session plénière, nous reconnaissons que l'Eglise catholique en Afrique du Sud reste en deçà du témoignage évangélique dans le domaine de la justice sociale (...). Nous nous engageons à :

— éliminer toute discrimination sur des bases purement raciales dans les presbytères, les couvents, les autres institutions d'Eglise et les maisons privées (point 2).

— chercher un style de vie plus simple (point 6).

— faire tout notre possible pour accélérer la promotion de Noirs à des

postes de responsabilité et à de hautes fonctions dans l'Eglise (point 7).

— revoir la répartition et les fonctions du personnel ecclésiastique conformément aux besoins et à l'importance des groupes raciaux et ethniques (point 9).

— (...) accorder une attention spéciale à la masse croissante des chômeurs, aux ouvriers en général et aux migrants en particulier, aux organisations de travailleurs, aux milliers de squatters vivant à la périphérie des grandes villes, aux prisonniers politiques, aux détenus, aux gens « bannis » et à leurs familles, etc. (point 10).

— montrer, en nommant des prêtres noirs à la tête de paroisses blanches, que l'Eglise rompt avec le système politique et social ambiant (point 11).

— traduire dans les faits la conviction que le travail pour la libération complète de l'homme fait partie de la mission de l'Eglise, que l'évangélisation passe par la transformation des structures concrètes qui oppriment le peuple ; veiller à ce que l'Eglise apparaisse solidaire de tous ceux qui travaillent à la promotion de la dignité humaine et des aspirations légitimes des opprimés ; aux côtés, donc de la « Conscience noire » (point 15).

— mettre à l'étude avec une extrême urgence la possibilité d'une consultation pastorale à laquelle participeraient religieux, prêtres et laïcs — en grande majorité noirs — au même titre que les évêques (point 21).

Amertume et désillusion

Pour leur part, les Eglises « anglaises » (voir tableau) se sont toujours montrées critiques à l'égard du pouvoir afrikander. Opposition de pure forme, souvent. En se soumettant à l'*apartheid*, la plupart ont, en fait, contribué à le renforcer. Elles ont accepté de créer des séminaires, des écoles, des hôpitaux séparés selon les races. C'est pourquoi « *la majorité des Noirs les rejettent avec amertume et désillusion* », estime Théo Kotzé, 57 ans, directeur du bureau de l'*Institution chrétienne* au Cap. Quelques Blancs — comme lui — se révoltent ; telle cette secrétaire de 26 ans, qui prétend ne plus assister à aucun culte parce que toutes les confessions sont compromises du côté du régime : « *Je suis chrétienne, mais je veux convaincre les Noirs que le christianisme n'a rien à voir avec les Eglises établies* ». Réaction désastreuse, qui témoigne pourtant de l'urgence d'un véritable engagement chrétien.

Depuis quelques mois, les catholiques semblent prendre une position plus ferme. « *J'espère sincèrement qu'ils ne reculeront pas. Sinon, la cause du Christ sera perdue en Afrique du Sud* », m'affirme le Dr Koort Vorster. Avec lui, une poignée de chrétiens blancs depuis des années, mettant en garde les Eglises contre les conséquences de l'inaction. Avec lui, et



pourrait citer Beyers Naudé, directeur de l'*Institut chrétien* (voir portrait p. 45), Mgr Denis Hurley, archevêque catholique de Durban, le Dr Bill Burnett, archevêque anglican du Cap, et quelques autres.

Plusieurs organisations proches ou issues des Eglises travaillent dans le même sens. Outre l'*Institut chrétien*, ce sont l'*Institut pour les relations raciales* et le *Conseil sud-africain des Eglises* — instance œcuménique à laquelle participent la plupart des confessions « anglaises » (les catholiques y sont observateurs). Chacune à sa manière, elles dénoncent l'injustice, l'exploitation, la misère, dont les masses sont victimes. En leur sein, des chrétiens de toutes races et de toutes confessions s'efforcent de promouvoir des changements avant qu'il ne soit trop tard.

La « bête noire » du régime

Il leur faut du courage et de la détermination, car les autorités ne leur facilitent pas la tâche... Un exemple : depuis douze ans, l'école de théologie d'Alice formait des pasteurs africains, métis et indiens pour sept Eglises protestantes. Située à proximité de l'université noire de Fort Hare, au

Ciskei, elle constituait un pôle d'attraction pour les étudiants. En 1974, le gouvernement l'a expropriée sous prétexte d'agrandir l'université. « En fait, nous étions jugés trop subversifs », m'a dit l'un des enseignants. Après avoir trouvé refuge au séminaire anglican d'Umtata, les étudiants d'Alice ont à nouveau été expulsés, en 1975, par le gouvernement du Transkei. Aujourd'hui repliée à Pietermaritzburg, au Natal, l'école éprouve les plus grandes difficultés de fonctionnement.

Mais la principale « bête noire » du régime est sans aucun doute l'*Institut chrétien*, fondé en 1963 pour défendre les principes de justice et de réconciliation. En 1972, ses dirigeants refusent de répondre aux questions d'une commission parlementaire qui, par des moyens douteux, enquête sur les activités de certaines organisations. Plus tard, l'*Institut*, constatant la militarisation accrue du pays, se prononce en faveur de l'objection de conscience. Au grand dam du Parlement, qui s'empresse de voter une loi punissant de dix ans de prison quiconque soutiendrait cette idée. Cela ne m'a pas empêché de rencontrer quelques Blancs inquiets de ce qu'ils devront faire lorsqu'on les mobilisera pour une cause qu'ils jugent injuste.

Puis, en mai 1975, l'*Institut chrétien* est déclaré affecté



organisation, ce qui le prive du droit de recevoir des subsides de l'étranger, en particulier de la part du *Conseil œcuménique des Eglises*. Coup sévère, mais qui suscite un vaste élan de solidarité : de nombreux Sud-Africains envoient spontanément de l'argent. L'un des premiers chèques vient du cardinal Owen McCann, archevêque catholique du Cap.

Malheureusement, l'*Institut chrétien* a en partie manqué son objectif, dans la mesure où il n'a pas réussi à entraîner l'adhésion de la masse des fidèles blancs. Ceux-ci acceptent mal l'évolution de leur Eglise. « Il faut être juste avec eux, note Mgr Hurley. Nous ne pouvons pas les abandonner maintenant, alors que nous sommes en partie responsables de leur attitude sociale. Ils ont

l'impression qu'on leur demande aujourd'hui de rejeter ce qui était bon hier ».

Au risque de la prison

Après Soweto, pourtant, l'impatience des Noirs n'attendra pas. « *L'Eglise doit se mettre physiquement du côté des opprimés, m'a affirmé un étudiant anglican. Quand des jeunes manifestent pour la justice, elle devrait se trouver parmi eux, au premier rang, archevêque en tête, fût-ce au risque d'aller en prison* ». De nombreux chrétiens ont déjà payé de détention leur engagement social. Récemment, Mme Sally Motlana, vice-présidente du *Conseil des Eglises*, a été incarcérée durant quelques jours. En novembre, après huit heures de perquisition dans leurs locaux de Johannesburg, la police a arrêté plusieurs dirigeants de l'*Institut chrétien* et les a relâchés le mois suivant. En outre, pour la première fois, deux prêtres catholiques — dont le P. Smangalis Mkhatsiwa, secrétaire de la commission œcuménique de la conférence épiscopale — ont été détenus pendant quatre mois et demi sans inculpation ni procès.

Pour le P. Lebamang Sibidi, 36 ans, recteur du séminaire noir d'Hammankraal, « *c'est un scandale qu'il ait fallu attendre si longtemps avant que certains d'entre nous aillent en prison. Cela prouve que nous ne prêchions pas l'Évangile* ». Dans l'ensemble, le clergé et les fidèles noirs se montrent agressifs à l'égard de la hiérarchie (à 80 % blanche dans l'Eglise catholique) (3). Ils lui reprochent de ne pas s'être soucée de la formation des prêtres noirs. « *Dans la société africaine, nous ne représentons rien, estime le P. Sibidi, car, pendant six ans, on nous a inculqué une mentalité européenne* ».

C'est pourquoi, lorsque les évêques ont décidé l'an dernier de réunir les séminaires blanc et noir, les Africains s'y sont opposés. « *On ne peut pas rassembler des gens qui ne sont pas au même*

UNE CHRETIENNE ECLATEE

En l'absence de statistiques récentes, on estime que les chrétiens sud-africains se répartissent comme suit :

	Blancs	Métis	Indiens	Africains
Eglises « hollandaises »				
Nederduitse Gereformeerde Kerk	1 500 000	600 000	1 000	750 000
Gereformeerde Kerk	120 000	4 000	900	25 000
Nederduitse Hervormde Kerk	230 000	2 000	—	20 000
Sending Kerk	120 000	60 000	700	140 000
Eglises « anglaises »				
Anglicans	450 000	350 000	6 000	1 000 000
Presbytériens	120 000	8 000	350	350 000
Congrégationalistes	20 000	150 000	100	200 000
Méthodistes	400 000	120 000	2 600	1 750 000
Luthériens	42 000	85 000	250	800 000
Catholiques	320 000	200 000	15 000	1 400 000
Eglises indépendantes				
				3 000 000
Autres chrétiens				
325 000		350 000	1 400 000	

(En gras, les chiffres les plus significatifs).

Sous la désignation d'Eglises indépendantes, on regroupe plus de 3 000 sectes chrétiennes qui se sont constituées en réaction contre le caractère étranger (européen) des grandes confessions mondiales. On les classe généralement en deux groupes : les éthiopiennes qui — malgré leur nom — sont nées en Afrique du Sud sans aucun lien avec l'Eglise copte, et les sionistes. Ces dernières sont le plus souvent charismatiques et se subdivi-

sent, selon le don de l'Esprit qu'elles mettent en évidence, en Eglises thérapeutiques (guérison), prophétiques ou messianiques. Elles n'ont, en général, pas de lieu de culte. Aussi les voit-on se réunir le dimanche, au son des tambours africains, en bordure des villages ou dans les squares des villes. Leurs membres revêtent une tunique spéciale — souvent blanche — et passent des heures à chanter, lire la Bible et écouter le prophète de la secte.

niveau de développement, ont-ils fait observer. *Les plus faibles seraient écrasés* ». Au fond, ils ne rejettent pas le principe de l'intégration. Ils ne réclament que le temps de trouver leur identité. Après une crise assez grave l'épiscopat a, en définitive, accepté de confier le séminaire Saint-Pierre d'Hammankraal, situé au nord de Pretoria, à un corps enseignant exclusivement noir.

Le dynamisme de la conscience noire

Les Eglises n'échappent pas au dynamisme de la « Conscience noire », qui dresse chaque jour un

peu plus les non-Blancs contre leurs oppresseurs. En août dernier, plusieurs dizaines de catholiques ont créé le *Groupe de solidarité des prêtres noirs*, auquel des laïcs appartiennent. Certains d'entre eux m'ont laissé entendre que, si l'Eglise ne changeait pas très vite, un jour viendrait où ils devraient la quitter pour continuer à témoigner de l'Évangile.

Sans doute les évêques ont-ils compris l'urgence de la situation.

dossier

C'est pourquoi ils viennent d'adopter un programme très précis de réformes internes à l'Eglise (voir encadré p. 42). Beaucoup de chrétiens noirs s'en réjouissent, mais restent sceptiques. Jusqu'à présent, affirment-ils, « les Eglises nous ont donné trop peu, trop tard (too few, too late). Jusqu'où sont-elles prêtes, maintenant, à nous suivre ? » De l'avis général, l'Afrique du Sud va vers un affrontement violent. Un jour, des chrétiens — blancs, métis, indiens ou noirs — se retrouveront, de gré ou de force, les armes à la main, d'un côté ou de l'autre.

Quelle sera, alors, la position des Eglises ? Pour le moment, elles se disent toutes opposées à la violence, d'où qu'elle vienne. Mais, objecte un étudiant blanc, « être contre la violence, c'est comme être contre les accidents de la route : on n'empêche rien. C'est un luxe de Blanc. Les Noirs, eux, vivent en permanence dans une situation de violence ».

Alors, que diront les Eglises ? Quand je lui ai posé la question, Mgr Hurley m'a répondu : « Nous affrontons un problème pour lequel nous ne sommes pas préparés. Je crains que l'Eglise ne joue

pas un très grand rôle dans les bouleversements qui vont avoir lieu. »

(1) Pendant la guerre, certaines personnalités, dont Johannes Vorster et son prédécesseur, Hendrik Verwoerd, ont milité pour un rapprochement avec les puissances de l'Axe, que combattait l'Empire britannique.

(2) Le Fonds spécial contre le racisme, créé par le C.G.E. en 1970, aide financièrement les mouvements de libération d'Afrique australe.

(3) Sur 25 évêques titulaires, il n'y a que trois Noirs, dont deux affectés à des bantoustans, argument pour ceux qui reprochent à l'Eglise d'accepter la réalité du développement séparé.

Beyers Naudé : « La justice sans haine »

Ne pleure pas un mort. Pleure amèrement celui qui est parti, car il ne reviendra pas. Jamais il ne reverra sa terre natale ». Au mur de son bureau de Johannesburg, une affiche de sérigraphie lui rappelle ses amis aujourd'hui exilés. Mais Beyers Naudé, 61 ans, directeur de l'Institut chrétien d'Afrique australe, a choisi de rester. Il veut lutter, jusqu'à la limite de ses forces, pour la justice et la réconciliation en Afrique du Sud. Cet homme au visage énergique, marqué par la lassitude d'un combat de tous les instants, est sans doute l'adversaire blanc le plus obstiné de l'apartheid.

Pourtant, Beyers Naudé vient de loin. Fils d'un pasteur de l'Eglise réformée hollandaise (N.G.K.), c'est un Afrikaner pure souche. Etudiant à l'université de Stellenbosch, il a jadis milité avec ferveur pour que l'afrikaans soit reconnu comme langue officielle : le pouvoir était alors aux mains des anglophones. Devenu pasteur à son tour en 1940, il accèdera à la haute fonction de président du synode du Transvaal méridional. « J'ai commencé à changer en 1958, me confie-t-il, quand j'ai



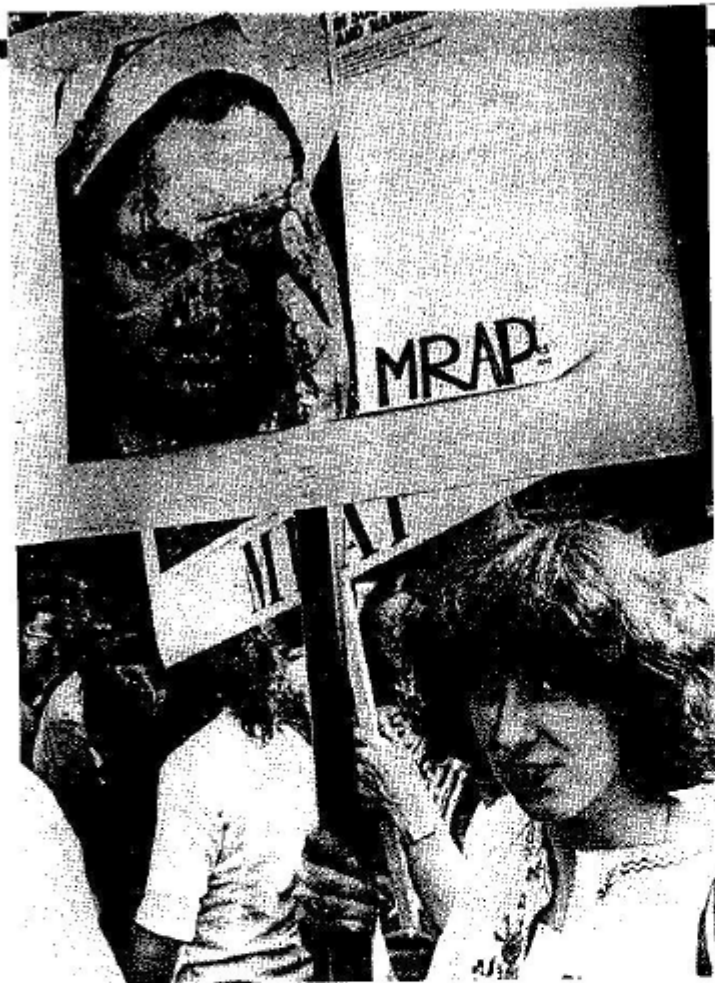
Beyers Naudé, directeur de l'Institut chrétien d'Afrique australe : « Notre foi nous fait obligation de soutenir les aspirations légitimes des Noirs ».

compris que la Bible ne pouvait pas servir à justifier le développement séparé ». Deux ans plus tard, les émeutes de Shaperville, qui firent 69 morts parmi les manifestants noirs, l'obligèrent à sortir de sa réserve et à exprimer ses convictions nouvelles. Il rompit définitivement avec le passé en 1963, quand il accepta de diriger l'Institut chrétien. Cet organisme venait de se fonder à l'initiative de personnalités appartenant à diverses Eglises anglophones. Immédiatement, la N.G.K. lui retira sa fonction pastorale. « Je reste un membre actif et loyal de cette Eglise », souligne-t-il. Un membre qui souffre, cependant ».

Pessimiste par réalisme

Actuellement, certains responsables de la N.G.K. commencent à adopter les positions que Beyers Naudé défendait voici quinze ans. « Mais je ne crois pas, estime ce dernier, qu'ils auront le temps de convertir leurs fidèles blancs ». Par réalisme, plus que par tempérament, le directeur de l'Institut chrétien est pessimiste.

« Combien de temps les Blancs »



Une manifestation contre l'apartheid devant l'ambassade de la République sud-africaine à Paris. Les pressions politiques et économiques sur le gouvernement de Pretoria pourraient l'amener à changer de politique.

mais nous rejetons la violence de ces mouvements. Nous n'acceptons pas davantage la violence institutionnelle des lois et des coutumes de ce pays. Cependant, nous reconnaissons comme un fait que des milliers de chrétiens noirs ont jugé qu'ils n'avaient pas d'autre choix que le recours à la violence pour sortir de leur condition d'opprimés. Peut-on les en blâmer quand ils sont arrivés à la conclusion qu'ils n'ont plus rien à perdre ?

Une organisation comme l'Institut chrétien ne doit pas, moralement, prendre position en faveur de la violence. Un chrétien le peut si, en conscience, il croit qu'il n'y a pas d'autre possibilité.

Lutter jusqu'au désespoir

— Pensez-vous qu'il existe une autre voie que la lutte armée ?

— Je crois que nous n'avons pas encore exploré — surtout nous, les chrétiens blancs — certaines formes d'engagement telles que la résistance passive ou la désobéissance civile. Il faut désobéir aux lois qui ne sont pas conformes à la morale chrétienne. Si 200 ou 300 personnes refusaient d'appliquer une loi injuste et que de telles actions se renouvellent, cela finirait bien par avoir des effets dans le domaine politique...

— Vous êtes dans une situation inconfortable, entre les Blancs qui vous renient et les Noirs qui ne vous trouvent pas assez radical.

— C'est une amère expérience. Mais nous pensons que cela fait partie du témoignage chrétien d'accepter cette situation. D'ailleurs, existe-t-il une autre solution ? Il faut lutter, jusqu'au désespoir, pour maintenir le dialogue pour réaliser la justice, sans haine et — si possible — sans violence.

croient-ils pouvoir garder ce pays pour eux ? s'indigne-t-il. En un sens, la politique actuelle mène à la disparition des Blancs. Si nous avons été assez sages, il y a quinze ou vingt ans que nous aurions commencé à partager les responsabilités avec les Noirs. Aujourd'hui, la majorité de ceux-ci sont toujours prêts à partager. Mais si nous continuons à nous obstiner, la cause des Blancs sera perdue, que nous acceptions de partager ou pas.

— Quel est, à votre avis, le rôle des chrétiens en Afrique du Sud ?

— Les chrétiens ont le devoir de s'identifier avec tous les opprimés, les victimes de l'injustice, de

la discrimination, ceux à qui on refuse toute dignité humaine. Notre foi nous fait obligation de soutenir les aspirations légitimes des Noirs, d'aider à la lutte pour une vraie libération. C'est pourquoi l'Institut chrétien soutient les objectifs des mouvements politiques noirs : Convention du peuple noir, Organisation des étudiants sud-africains, Mouvement des étudiants... et même des partis interdits, le Congrès national africain (A.N.C.) et le Congrès panafricain (P.A.C.).

— Ces deux dernières formations ont clairement opté pour la lutte armée...

— Nous soutenons les buts,

Aider à la promotion des Noirs

— Attendez-vous quelque chose des chrétiens d'Europe ?
— Si je pouvais leur parler, je leur dirais ceci :

1) Cherchez à comprendre clairement la nature de la lutte que nous menons en Afrique du Sud. C'est un combat pour la dignité et la liberté de l'homme.

2) Soutenez toutes les initiatives qui tendent à la promotion et au développement des Noirs dans tous les domaines. Par exemple, vous pouvez offrir des bourses d'études pour un enseignement de qualité dans vos pays. Vous pouvez aussi aider à la réalisation des

Programmes de la communauté noire (B.C.P.), favoriser l'art dramatique africain chez nous, que sais-je ?... Tout ce qui permet aux Noirs de retrouver leur dignité vaut la peine. Quantité d'organisations s'y emploient : le Conseil sud-africain des Eglises, l'Association des parents noirs, la Fédération des femmes noires, les syndicats d'étudiants, etc. Il faut les aider (1).

3) Cessez tous vos investissements en Afrique du Sud. S'il est soumis à une forte pression économique étrangère, le gouvernement sera contraint de changer de politique. Je ne vois pas d'autre moyen d'enrayer l'escalade de la violence ».

« Voyez, le temps presse », conclut Beyers Naudé en soulignant du doigt le gros titre du *Rand Daily Mail* : « Deux nouveaux détenus politiques meurent en prison pendant le week-end ».

(1) On peut s'adresser au Comité catholique contre la faim et pour le développement (C.C.F.D.), 47, quai des Grands Augustins, 75006 Paris. C.C.P. 18.249.74 Y (mention « Solidarité Afrique du Sud »).

dossier

« Le temps presse... » dans le titre de l'article de Beyers Naudé, paru dans le *Rand Daily Mail*, n'est pas une expérience de la violence qui résonne.



AVRIL 77

LE DOSSIER 47

**Annexe 5 : Article de Joseph Limagne
(ICI, décembre 1977).**

Afrique du Sud : « Il ne reste que les Eglises pour lutter »

Au moment où nous achevons ce numéro des I.C.I., le 30 novembre, les électeurs blancs d'Afrique du Sud se rendaient aux urnes pour désigner leurs représentants au Parlement du Cap.

Pour mieux assurer son succès, le gouvernement a, dans les semaines précédant la consultation, déclenché une formidable vague de répression dans les milieux hostiles à l'apartheid. Arrestations et « bannissements » n'épargnent pas les chrétiens ; mais les Eglises restent déchirées.

DIX ans de « paix ». Tel fut, pour le régime sud-africain, le bénéfice de l'interdiction — en 1960 — des deux partis politiques noirs (1). John Vorster croit-il avoir assuré aux quatre millions de Blancs un répit analogue en réduisant au silence dix-huit millions de Noirs, deux millions de métis et plus de 700 000 Indiens ?

Car il s'agit bien de cela : la gigantesque opération policière du 18 octobre (I.C.I. 520), dont les vagues ne sont pas encore retombées, vise en premier lieu à étouffer la voix des opprimés. Le quotidien *The World* (160 000 exemplaires) exprimait les préoccupations des Noirs. Il a été interdit. De même que dix-huit organisations, dont dix-sept appartenaient au courant dit de la « conscience noire ».

Des dizaines de personnes arrêtées ; un certain nombre d'autres « bannies », c'est-à-dire privées pour cinq ans de leurs droits civiques et assignées à résidence. Parmi celles-ci



Ces prêtres — catholiques, anglicans, luthériens — qui protestaient dans les rues de Johannesburg contre les détentions arbitraires, ont été interpellés puis condamnés à de lourdes amendes pour avoir « perturbé l'ordre public ».

figurent les dirigeants de l'Institut chrétien d'Afrique australe, la seule des dix-huit organisations interdites qui soit multiraciale. Le gouvernement semble résolu à ne plus tolérer d'opposition sérieuse à sa politique d'apartheid. Même de la part de personnalités blanches. Le « bannissement » de Donald Woods, directeur du quotidien *Daily Dispatch*, est sans conteste un avertissement à la presse libérale, sur laquelle pèse la menace d'un projet de loi de censure.

Pour qui connaît l'état d'esprit des non-Blancs, John Vorster se trompe s'il croit avoir détruit la « conscience

noire ». Car celle-ci n'est pas l'œuvre d'un petit nombre d'« agitateurs communistes » aux ordres de l'étranger. C'est un sentiment collectif, une aspiration de masse, faite à la fois de la fierté d'être Noir, de la volonté de se libérer de l'oppression des Blancs et du souci d'affirmer sa dignité. C'est pourquoi le pasteur réformé Sam Buti, nouveau président noir du Conseil sud-africain des Eglises, a pu

(1) Congrès national africain (A.N.C.) et Congrès panafricain (P.A.C.), dont les chefs historiques sont toujours détenus à Robben Island, au large du Cap, mais qui poursuivent leur lutte de l'étranger.



Le gouvernement Vorster ne tolère plus d'opposition à sa politique d'apartheid, même de la part de Blancs (ci-dessus) ; cela n'a pas empêché certains d'entre eux d'assister aux obsèques du leader noir Steve Biko, au stade de King William's Town (à gauche).

s'exclamer : « Ils ne briseront jamais l'esprit du peuple noir de ce pays. Le gouvernement peut nous enfermer tous ! »

Passé le premier moment de stupeur et de découragement, les organisations interdites ont d'ailleurs repris leurs activités. Sous un autre nom ou dans la clandestinité. « Les besoins qui nous ont fait naître existent toujours », affirme l'un de leurs membres. A travers tout le pays, par exemple, il existe des groupes de prière et d'entraide composés d'adhérents de l'ex-Institut chrétien. Comment imaginer qu'ils cesseront de se réunir et d'agir ? Il en va de même pour les militants de la « conscience noire ».

Une mise en condition

On n'étouffe pas les esprits. John Vorster le sait. Il est trop bien renseigné par une police omniprésente pour ne pas se rendre compte qu'il vient sans doute de renoncer aux dernières chances de règlement pacifique du drame sud-africain. En privant les Noirs de tout moyen d'expression, il prend le risque de les pousser sur la voie de la lutte armée.

La vigueur de la répression et le moment choisi pour l'exercer ont pu surprendre : le pays n'était, ces

dernières semaines, ni plus calme ni plus troublé que d'ordinaire. Même la mort en détention du jeune leader africain Steve Biko, malgré l'émotion considérable qu'elle avait soulevée (L.C.I. 519), n'avait pas provoqué la flambée de violence à laquelle on aurait pu s'attendre.

En fait, l'opération menée contre les adversaires de l'apartheid fait partie d'un plan de mise en condition de l'opinion sud-africaine blanche. En dissolvant le Parlement par anticipation le 20 septembre, le Premier ministre a clairement affirmé que « le moment était venu » de regrouper les électeurs autour de lui. Il importait pour cela de dramatiser, de créer un climat tel que les Blancs qui n'approuvent pas son action n'osent pas se désolidariser de lui.

John Vorster sait parfaitement jouer de cette libre. En un sens, l'embargo sur les armes décrété par le Conseil de sécurité des Nations-Unies, la décision de la France de ne pas livrer les bâtiments de guerre en construction à Lorient le servent. Le sentiment d'être rejeté par tous, assailli de toutes parts, de ne pouvoir compter que sur soi pour « s'en sortir » a une résonance profonde chez l'Afrikaner. Il a d'ailleurs un mot pour qualifier cette politique du repli sur soi : le *laager*, du nom de ce

camp retranché que constituait le cercle des chariots à bœufs des Boers pendant le Grand Trek.

Souvent, dans l'histoire, les Afrikaners se sont défendus avec obstination. Aujourd'hui, ce caractère endurci, buté, reprend le dessus. Il empêche tout dialogue, toute concession. Au point que divers observateurs y décèlent une tendance au « suicide collectif ». Car les Blancs n'auront plus de place en Afrique du Sud le jour où les Noirs l'auront emporté par les armes. « Le désir d'apocalypse fait partie depuis longtemps de l'héritage calviniste des Afrikaners. Les mesures dévastatrices prises récemment par les autorités sud-africaines peuvent être comparées à la politique de la terre brûlée », note l'écrivain André Brink qui sait de quoi il parle pour être afrikaner (2).

Voilà pourquoi, sans doute, le gouvernement Vorster poursuit aveuglément son programme de développement séparé. Le 6 décembre, un nouveau *bantoustan*, le Bophuthatswana, vient d'accéder à « l'indépendance ». En outre, tous les Africains résidant un zones blanches — soit plus de neuf millions de personnes — sont tenus

(2) Le Monde, 30-31 octobre 1977.

d'échanger le fameux *pass*, délivré par les autorités de Prétoria, contre un document d'identité analogue émis par les « Etats bantous » dont ils dépendent en théorie, même s'ils n'y ont jamais mis les pieds. Ils perdent ainsi le dernier soupçon de citoyenneté sud-africaine.

Dans le projet de nouvelle Constitution, les Noirs ne sont même pas évoqués. Les futures institutions comporteront trois gouvernements (pour les Blancs, les métis, les Indiens), trois parlements, trois administrations. Les Blancs étant, de toutes façons, majoritaires dans les instances communes, la présidence de la République leur reviendra de fait. Le Conseil représentatif des métis rejette ces dispositions. Les Indiens restent circonspects. Quant aux Noirs, ils ne peuvent accepter d'être purement et simplement décrétés « étrangers » sur la terre où ils sont nés. Mais qui parlera pour eux maintenant qu'ils sont baillonnés ?

Une situation « intolérable »

« Il ne nous reste plus que les Eglises pour lutter », affirme un Noir de Sowéto. Les Eglises ou la résistance armée, pourrait-on préciser, bien que les plus engagés des chrétiens africains commencent à penser : « les Eglises ET la lutte armée ». Dans l'ensemble, les hiérarchies des différentes confessions ont conscience de leur responsabilité historique. « Nous ne pouvons pas accepter une conception de la loi et de l'ordre si destructrice des droits de l'homme et des libertés », a déclaré, le 8 novembre, la conférence épiscopale catholique. Une situation comme celle qui prévaut maintenant en Afrique du Sud est intolérable pour des hommes et des femmes respectueux d'eux-mêmes ».

Mais les chefs d'Eglises doivent aussi compter avec les chrétiens blancs, dont la majorité ne sont pas prêts à entendre ce langage. Quand, le dimanche 23 octobre, a été lue à toutes les messes une protestation de Mgr Joseph Fitzgerald, président de la conférence épiscopale, contre les

A NOTRE AVIS

Terroristes

BEYERS NAUDE, Brian Brown, Theo Kotze, de l'Institut chrétien : « bannis » ; le trésorier du syndicat des étudiants noirs : « banni » ; Temba Nolutshungu, de l'Institut pour les relations raciales : arrêté en janvier (depuis, plus de nouvelles) ; Smangaliso Mkhathwa, prêtre catholique, et le Révérend Mashwaba Manyatula, porte-parole des Eglises indépendantes : arrêtés en octobre.

De chacun d'eux — et de quelques autres tombés sous le coup de la loi anti-terroriste ou de celle sur la sécurité intérieure — je pourrais faire un portrait : je les ai rencontrés et interrogés. Ainsi que Steve Biko, « père » de la « conscience noire » : mort en prison. « L'homme du peuple » (c'était le surnom de Steve) avait le temps et la faculté d'écouter tout le monde, de faire travailler ensemble ceux qui ne se seraient jamais entendus. Il croyait au dialogue, « même

quand c'est trop tard ». Un « terroriste » !

Aux audiences convoquées pour éclaircir les circonstances de sa mort, la police a expliqué qu'il préparait la révolution. Les tracts subversifs présentés comme preuve et qu'il aurait distribués lui-même sont datés... d'après son décès. Ses geoliers ont reconnu qu'ils l'avaient maintenu nu dans sa cellule pendant dix-neuf jours, puis « interrogé » pendant cinquante heures pieds et poings enchaînés. Mais il ignorait l'origine des vingt-cinq traces de coups et blessures relevées sur son corps à l'autopsie. L'un de ces coups, porté au-dessus de l'arcade sourcilière, a provoqué la lésion cérébrale dont Steve est mort. En quatorze ans, au moins quarante-quatre autres suspects de terrorisme sont ainsi morts entre les mains des autorités sud-africaines.

Qui sont, où sont les terroristes ? J. L.

arrestations et « banissements » arbitraires, certains fidèles sont sortis de l'Eglise.

Dans la mêlée

D'un autre côté, les évêques doivent veiller à ce que leurs paroles soient suivies d'un engagement effectif, faute de quoi ils ne seront pas crédibles auprès des Noirs. Les occasions d'agir ne manquent pas. En septembre, le cardinal McCann, archevêque du Cap, a ouvert les enceintes catholiques aux *squatters* des camps de Modderdam et de Werkgenot, dont la police venait, en plein hiver austral, d'abattre les cabanes en planches et en carton. Il risque pour cela d'être poursuivi en justice. Tout récemment, l'Eglise anglicane a institué un fonds de

secours d'urgence pour aider les détenus et leurs familles.

De plus en plus, l'idée de la résistance passive fait son chemin parmi les chrétiens. Mgr Fitzgerald a demandé à son clergé de ne fournir à l'administration aucun renseignement de caractère racial sur la fréquentation des lieux de culte. D'autres, comme les Oblats de Marie Immaculée, principale congrégation missionnaire en Afrique du Sud, prospectent les chemins de la non-violence active. « L'Eglise doit être dans la mêlée », affirme leur programme d'action. Dans le contexte actuel, il faut, pour cela, beaucoup de courage. D'avance, les O.M.I. acceptent « humiliations, tortures, expulsions, emprisonnements ». Tel est, aujourd'hui, le prix de la foi au Christ au pays très chrétien de l'apartheid.

Joseph LIMAÛNE ■

ACTUALITE RELIGIEUSE 17

Annexe 6 : Dossier du CCFD « Jeunes W 1982 ».

opération Jeunes W 1982



Afrique du Sud le droit de savoir



DOSSIER POUR LES JEUNES DE 15-17 ans

octobre 1982

« L'OPÉRATION W 1982 »

Un temps fort pour découvrir ce que d'autres vivent
 Un temps fort pour réfléchir à ce que nous vivons
 Un temps fort pour réagir contre l'injustice.

A chacun d'entre nous de saisir l'occasion de changer et d'agir pour que
 d'autres aussi puissent le faire.

Cette année, « l'Opération W » nous mène en Afrique du Sud. Mais,
 pourquoi l'Afrique du Sud?



CHAQUE JOUR
 RENCONTREONS L'AFRIQUE DU
 SUD



- Dans ce que nous consommons
- du pain fait de céréales qui ont été récoltées par les travailleurs africains
 - les oranges « Outspan », les pêches, les ananas
 - les jus de fruits et les vins d'Afrique du Sud.

- Dans ce que nous achetons et utilisons
- les fils de cuivre de nos appareils électriques
 - le courant électrique fait à partir d'uranium venant d'Afrique du Sud
 - les bijoux d'or, d'argent et d'autres métaux précieux.



- Dans ce que nous produisons
- le matériel que nous créons par le travail de nos mains; est-ce que nous savons à qui cela doit servir et où?
 - les machines pour le travail des champs
 - les voitures et les jeeps
 - les tanks et les mitraillettes
 - les postes radio et les électrophones

- Dans ce que nous voyons et entendons
- la propagande
 - la publicité sur le tourisme en Afrique du Sud

- Dans ce que nous apprenons
- sur l'histoire de l'Afrique du Sud, à l'école
 - sur les organisations de libération

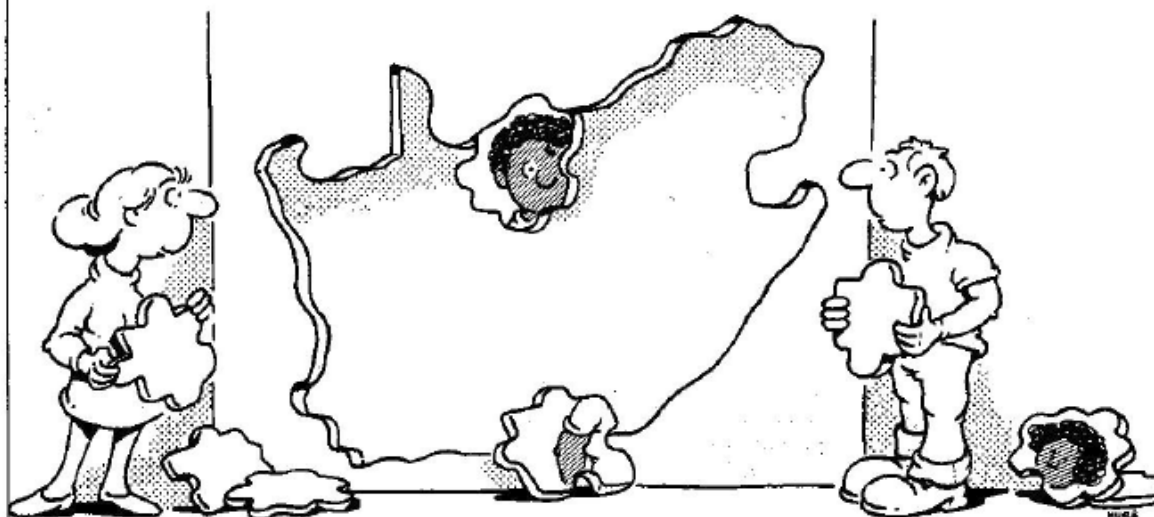
- Dans ce que nous vivons
- dans nos entreprises:
comme immigrés, chômeurs, travailleurs.

L'AFRIQUE DU SUD EST BIEN A CÔTÉ DE NOUS
MAIS L'AVONS-NOUS VUE ?
QU'EN CONNAISSONS-NOUS ?

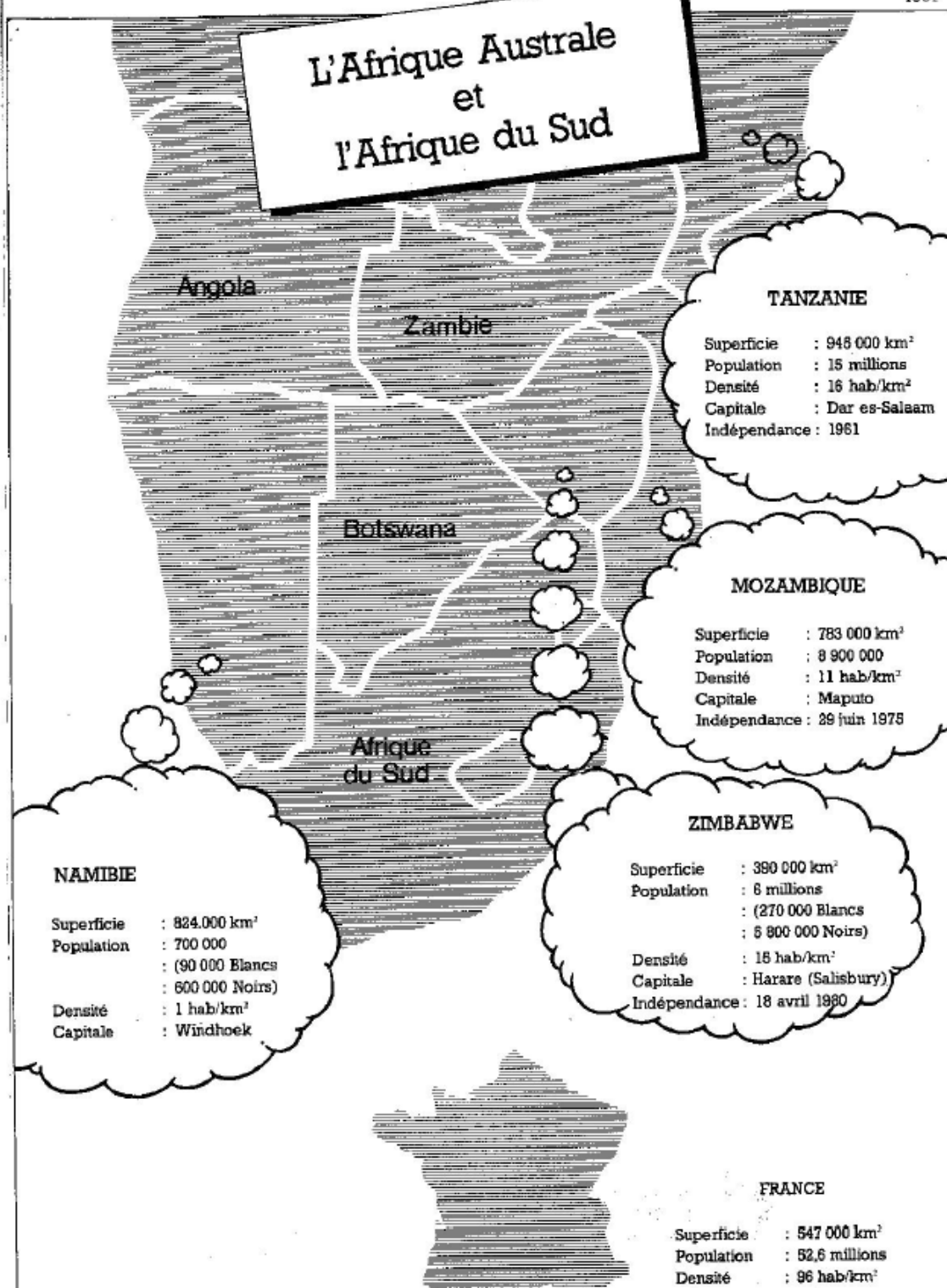
AFRIQUE DU SUD,
QUI ES-TU ?

Ce dossier vous propose des éléments pour vous informer
et pour partager avec d'autres.

L'information sera le fil conducteur de notre opération; car, en Afrique
du Sud comme en France, on a le droit (le devoir?) de savoir ce qui se
vit, ce qui nous concerne, pour pouvoir agir en conséquence.



L'Afrique Australe et l'Afrique du Sud





FICHE DU PAYS

SUPERFICIE : 1 230 000 km² (2 fois et demie la France)

POPULATION : 27 400 000 habitants dont :

• 4 500 000 Blancs

• 2 500 000 « Coloured » (métis)

— 800 000 Indiens

• 19 600 000 Noirs (officiellement appelés Bantous)

PROVINCES : Le Cap - Transvaal - Natal - État Libre d'Orange.

CAPITALE ADMINISTRATIVE : Pretoria

CAPITALE LÉGISLATIVE : Le Cap

CAPITALE JUDICIAIRE : Bloemfontein

DIX « HOMELANDS » (Bantoustans ou réserves)

Transkei — Bophutatswana — Venda (indépendants)

Ciskei — Gazankulu — Ndebele — Kangwane — Kwazulu —

Lebowa — Qwaqwa — Anagwa (autonomes)

LANGUES OFFICIELLES :

afrikaans et anglais

Les principales langues africaines sont : Xhosa, Zulu et Sesotho.

La population est essentiellement chrétienne, près de 55 % des Blancs appartiennent à l'Église Réformée Hollandaise, 50 % des chrétiens appartiennent à des Églises indépendantes, d'autres sont méthodistes et anglicans.

Les catholiques forment une minorité qui atteint 7 %. La plupart des Sud-Africains, d'origine asiatique, sont hindouistes.

PRINCIPALES PRODUCTIONS :

	Place dans la production mondiale
— or	1
— platine	2
— manganèse	2
— diamant	3
— uranium	3
— amiante	3

UN ÉTAT RACISTE

- 4 millions de Blancs
- possèdent toutes les richesses minières, toutes les entreprises, toutes les zones rurales fertiles
- détiennent tout le pouvoir politique
- ont un des niveaux de vie les plus élevés du monde
- 18 millions de Noirs
- ne possèdent que 13 % du territoire dans les zones érodées
- n'ont aucune liberté aucun droit (politique, syndical...)

UN ÉTAT COLONIAL

L'Afrique du Sud maintient illégalement sous sa tutelle la NAMIBIE, malgré les décisions de l'ONU qui a mis fin à son mandat en 1966.

Les richesses minières de la Namibie (uranium, diamant), ses

potentialités en pétrole, sa position stratégique, sont d'une importance cruciale pour l'Afrique du Sud qui contrôle entièrement toute l'infrastructure et qui applique le régime de l'APARTHEID aux 500 000 Noirs (la Namibie compte 90 000 Blancs).

UN ÉTAT CONTRE LEQUEL SE DRESSENT DES MOUVEMENTS DE LIBÉRATION

POUR MIEUX COMPRENDRE
L'AFRIQUE DU SUD

WHITES ONLY
BEACHES
MUNISIPALITEIT SPRONSTAD
SLEGS BLANKE
STRANDE

MUNICIPALITY SPRONSTAD
PEDESTRIANS ONLY
MUNISIPALITEIT SPRONSTAD
VOETGANGERS

APARTHEID :

Système politique, économique, social et idéologique sur lequel repose la société sud-africaine. Il vise le développement « multinational » des différents groupes ethniques qui habitent l'Afrique du Sud. En fait, il s'agit d'un système organisé d'exploitation de la majorité de la population (Noirs, Métis...) au profit d'une minorité blanche liée aux intérêts du capital international.

MUNICIPALITY SPRONSTAD
LITTERING AND LIGHTING OF
FIRES IN THE VILLAGES IS
PROHIBITED
MUNISIPALITEIT SPRONSTAD
AANWYSE VAN
WEDSTREKING
OP 'N STROOP VERBODEN OM
VUUR OPSTOEPEN IN DORPELS
TOEGANG

TABLEAU COMPARATIF
MONTRANT QUELQUES INEGALITES

L'APARTHEID EN CHIFFRES

	BLANCS	NOIRS
Population	4,5 millions	21,6 millions
Superficie allouée	81 %	13 %
Part revenu national	75 %	25 %
Écart moyen des salaires	14	1
Minimum revenu imposable	750 rands	360 rands*
Médecins par habitant	1 pour 400	1 pour 44 000
Mortalité infantile	27 ‰	200 ‰ dans les villes 400 ‰ dans les campagnes
Dépense par écolier et par an	696 dollars	45 dollars
Nombre d'élèves par enseignant	22	60

D'après le « Courrier de l'Unesco », novembre 1977.

* 1 rand = 6,20 F



RÉSERVES-BANTOUSTANS-HOMELANDS :

Trois mots pour signifier la même réalité, mais à des moments différents de l'histoire de l'Afrique du Sud.

À l'origine, se sont des territoires sur lesquels vivent les Noirs. 70 % de la population occupent 13 % du territoire. Dépourvus de ressources agricoles, minières, d'industries, de villes, d'accès à la mer et de moyens de communication, ces territoires n'ont aucune indépendance économique et leur indépendance politique est relative.

Réserves qui prennent le nom de Bantoustans (pays des Bantous : nom que l'on donne aux Noirs).

Réserves appelées à prendre leur indépendance sous la forme de Homelands : foyers nationaux. Indépendance accordée par le gouvernement des Blancs qui va jusqu'à nommer le président de ces nouveaux pays. Ils ne sont pas reconnus par la communauté internationale. En fait, ils constituent le fondement territorial de l'apartheid. Leur fonction est de servir de réserve de main-d'œuvre bon marché pour les besoins de l'économie contrôlée par les Blancs.

TOWNSHIPS :

Cités satellites, immenses villes dortoirs où règne la misère. Elles sont généralement situées à une distance supérieure à 10 km de la ville blanche dont elles dépendent, c'est-à-dire que les habitants doivent se déplacer pour se rendre au travail. La plus connue est Soweto.

SHANTYTOWNS :

Bidonvilles... Comme il en existe dans un certain nombre de pays et tu dois avoir en tête des images de ces bidonvilles ou favelas des grandes villes d'Amérique du Sud. C'est vrai... c'est un peu la réalité, mais en même temps, ce sont des lieux extrêmement vivants où s'invente au quotidien une solidarité entre les pauvres... Une terre d'expression où des hommes et des femmes s'associent pour vivre et pour lutter.

PASS :

« Laissez-passer » que doit porter en permanence tout Africain à partir de seize ans. Il s'agit d'un véritable fichier de renseignements sur lequel est indiqué : groupe racial, zone de résidence, lieu de travail en zone blanche, horaires, situation fiscale, pénale. Toute personne en situation irrégulière est tenue de payer une amende ou d'accomplir une peine de prison. Le port du pass conditionne la possibilité de trouver un travail. Il constitue l'un des éléments essentiels pour contrôler les déplacements d'une population qui est obligée de se mobiliser pour travailler. C'est ainsi qu'un travailleur africain sur trois est migrant, migrant dans son propre pays.

BANISSEMENT :

Un certain nombre de mesures dans l'arsenal policier sont mises en place. Parmi celles-ci, cette loi qui proclame qu'un individu, pour des motifs souvent liés à la défense des droits de l'homme, est interdit dans son pays. Il lui est aussi interdit de s'exprimer en public et ses écrits et paroles sont condamnés...

Parfois, une personne peut être assignée à résidence surveillée dans un lieu déterminé, avec des libertés rognées de jour en jour, parce qu'il lui devient difficile de respecter la loi dans la mesure où ses moindres gestes sont épiés et taxés de « subversifs ». C'est la proscription.



LES JEUNES SUD-AFRICAINS

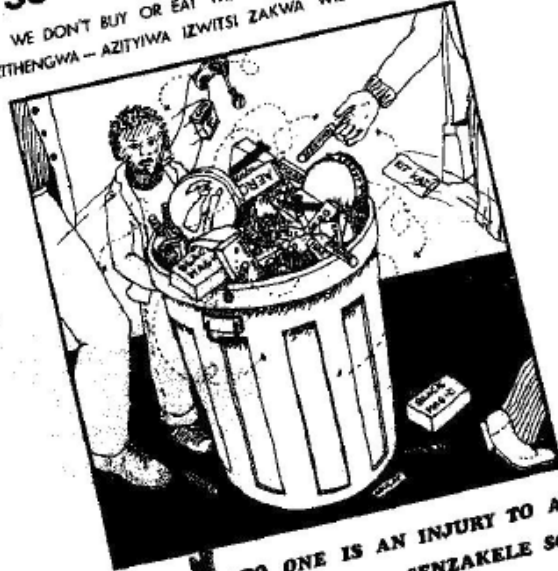
- Près de 50 % de la population d'Afrique du Sud a entre 15 et 25 ans.
- Il est toujours difficile de parler des jeunes en général car on risque de gommer les différences : filles-garçons, milieu urbain-milieu rural, travailleurs-étudiants-chômeurs...
- En fait, partout la situation de la jeunesse est étroitement liée à de plus vastes questions sociales, politiques, économiques et culturelles, et, en Afrique du Sud en particulier à ce que l'on appelle l'apartheid.
- L'apartheid, fondé sur la ségrégation raciale et l'oppression régit tous les aspects de la vie quotidienne.
- Cet état de choses fait que les jeunes Sud-Africains sont directement impliqués dans le vaste mouvement de révolte et de contestation. Ils ne veulent plus subir un système qui attente à leurs droits fondamentaux.
- Mais plus précisément, que revendiquent ces jeunes ?

... « Liberté... une éducation obligatoire, non raciale. Nous sommes conscients que cela est impossible tant que la société entière ne changera pas... Nous ne pouvons pas avoir une éducation normale dans une société anormale.

... La seule solution consiste dans le plein exercice des droits humains des droits des citoyens, de tous les habitants de la République sans différence de couleur... »

SUPPORT THE BOYCOTT

WE DON'T BUY OR EAT WILSON ROWNTREE SWEETS
AZITHENGWA — AZITYIWA IZWITSI ZAKWA WILSON ROWNTREE



AN INJURY TO ONE IS AN INJURY TO ALL
XA KWILE WAMNYE SENZAKELE SON



1976 et 1980 sont des étapes importantes dans cette lutte :

1976 : Au mois de juin, une manifestation pacifique qui rassemblait des milliers d'étudiants protestant contre le type d'enseignement reçu dans les écoles de Soweto est sauvagement réprimée. 176 personnes, des enfants pour la plupart, sont tués. Le monde entier s'émeut en regardant la photographie de la première victime : Hector Petersen... Il avait 13 ans.

1980 : Soweto paraît déjà lointain... La presse occidentale ne s'intéresse plus à ce qui se passe... Mais en fait, cette année a été d'une importance capitale; et ceci pour deux raisons principales :

- Les jeunes étudiants ont entraîné leurs parents et les enseignants dans la défense de leurs droits.
- Étudiants et ouvriers mènent des actions communes dans l'ensemble du pays : boycott des autobus, refus de payer les loyers, boycott des produits en provenance d'usines dont les travailleurs étaient en grève...

Le conflit a été plus intense et généralisé qu'en 1976. Mais c'est une longue lutte et les jeunes sont conscients que ces actions ne sont que des étapes de la longue histoire de la résistance.

Boycott de la viande rouge

Boycott des autobus



Nous avons pu rencontrer un jeune travailleur sud-africain.
Nous vous livrons quelques-unes de ses réflexions.
**QUELLE EST LA SITUATION DE L'AFRIQUE DU SUD
AUJOURD'HUI?**

« Il est difficile de l'expliquer en deux mots. Je parlerai au point de vue : politique, économique, social »

POLITIQUE :

« Le problème c'est qu'aujourd'hui les Blancs ne se retranchent pas derrière des charnières* mais derrière les armes, derrière un système économique et aussi un certain type de vie sociale et culturelle. C'est une « stratégie globale ».

ECONOMIQUE :

« La situation est très difficile pour le peuple. L'indice des prix a subi une augmentation d'environ 30 % en 6 mois et, par contre, les salaires ne suivent pas. La plupart des travailleurs ne se nourrissent que de haricots, de maely meal (sorte de porridge de maïs). La situation est très difficile... C'est ainsi qu'au mois de février il y a eu à Durban le boycott des loyers. Ceux-ci avaient augmenté de 60 % pour les gens de couleur et les Indiens... »

SOCIAL :

« Les choses sont très compliquées. On ne peut pas dire que l'apartheid est en train de s'adoucir. Il y a bien sûr des situations spéciales, telles que celles des grands hôtels de première catégorie (les plus coûteux) où les gens de couleur sont acceptés. Mais, qui peut se payer le luxe d'y aller!... Même le sport n'est pas vraiment intégré. Un exemple : des équipes sportives refusent de jouer avec celles des écoles chrétiennes qui acceptent les Noirs. Quant aux loisirs on trouve des plages pour les Blancs, des plages pour les Noirs. Moi, par exemple, il m'est interdit de danser avec une fille noire... C'est immoral!... »

POUR VOUS JEUNES, QUEST-CE QUI EST VRAIMENT IMPORTANT AUJOURD'HUI?

« Nous travaillons dans tout le pays pour permettre aux jeunes Sud-Africains de s'exprimer et de s'organiser. Oui, il faut

éduquer les gens car en Afrique du Sud tout le système d'éducation a pour but d'apprendre aux gens à mieux s'intégrer dans un système capitaliste, et ceci est valable aussi bien pour les Blancs que pour les Noirs. La différence, c'est que les premiers sont éduqués pour accéder à des postes de commande, alors que pour les Noirs ce n'est pas le cas. Très rares sont ceux qui peuvent aspirer à une bonne situation. Je ne suis pas d'accord quand on parle d'améliorer l'éducation pour les Noirs... Non, c'est tout le système qu'il faut changer. Il faut une éducation nouvelle dont le modèle ne soit pas l'individualisme... Mais, lutter contre ce problème, c'est très difficile. **Il ne s'agit pas seulement de pouvoir s'exprimer, il faut aussi savoir ce qui se passe, car ici toute information est contrôlée : la télévision, la radio, les journaux. Nous luttons contre cette situation et pour le droit de savoir ce qui se passe ici et dans le monde entier.** »

* Allusion au retranchement défensif des Africains au moment de la guerre avec les Anglais.

LES ÉGLISES



Derrière les déclarations des Églises protestante et catholique, il faut percevoir la foule d'initiatives concrètes qui ont été prises depuis des années pour former et informer les chrétiens et donner aux Noirs la possibilité de parler, de s'informer, de s'organiser.

A Dar es Salam, TANZANIE, en février 1981, lors de l'Assemblée Générale de la C.I.D.S.E. (Coopération Internationale pour le Développement Socio-Economique) qui regroupe tous les organismes nationaux d'aide au développement de l'Église Catholique (Mgr Hurley (2)) nous disait :

« Évoluant vers un engagement social plus concret dans le problème sud-africain, l'Église est de plus en plus consciente de la nécessité de porter un témoignage plus efficace en son sein.

... Nous nous rendons compte de l'immensité de la tâche. Nous nous rendons compte que nous sommes face à l'aspect le plus inflexible et le plus intraitable de la nature humaine, le carcan des habitudes sociales qui lie les personnes dans leurs différentes communautés, qui lie plus particulièrement ceux à qui l'histoire a accordé une expérience passée de privilèges, de pouvoir.

Une telle communauté peut-elle se transformer par la seule violence ? Les leçons de l'histoire sont assez claires, et pourtant nous gardons l'espoir, car si nous n'avions pas cet espoir, nous ne travaillerions pas, nous ne pourrions pas évangéliser, et cela équivaldrait à démissionner. On ne sait pas quels détours étranges l'histoire peut prendre pendant que nous vivons et faisons des efforts, aussi futiles soient-ils, on ne sait pas. En dernier recours, ces détours de l'histoire ont quelque chose à voir avec la volonté de Dieu. Si nous ne croyions pas cela, nous ne serions pas ici.

Étant depuis peu de temps Président de la Conférence des Evêques Catholiques en Afrique du Sud, j'estime que, le temps passant rapidement pour nous tous en Afrique du Sud, la tâche qui m'attend est d'essayer de donner une unité et une cohésion à l'effort d'Église, en collaboration avec d'autres Églises et avec tous les hommes de bonne volonté, pour une unité et une cohérence d'un effort d'Église qui se présente sous une forme triple :

- avoir une compréhension large et profonde de notre situation;
- formuler une réponse chrétienne appropriée;
- élaborer des méthodes de communication et partager cette compréhension et cette réponse;
- regarder, juger, agir; si vous préférez...

Dans sa session annuelle, le Comité exécutif du Conseil des Églises d'Afrique du Sud (S.A.C.C.) a exhorté les responsables de toutes les Églises à considérer mai 1981 comme un temps de pénitence et a demandé aux Églises locales d'organiser des « journées de prière et de jeûne ».

Dans une « résolution sur la Journée de la République », le Comité Exécutif du S.A.C.C. déclarait que, pour les trois quarts des habitants d'Afrique du Sud,

« il n'y a rien à célébrer... »

Ces vingt dernières années ont vu s'intensifier l'oppression, à tel point que l'on assiste aujourd'hui à un morcellement du territoire et à l'exclusion de la population noire d'Afrique du Sud par le biais de la politique des foyers nationaux.

Cette politique vise à faire des Noirs d'Afrique du Sud des étrangers dans leur pays de naissance et à les confiner, tant sur un plan politique que physique, dans des ghettos ethniques appauvris et surpeuplés.

Seule la main-d'œuvre utile à l'Afrique du Sud sera admise ou autorisée à rester, bénéficiant de concessions jugées opportunes.

(1) Le C.C.F.D. est membre de la C.I.D.S.E.

(2) Archevêque de Durban et Président de la Conférence des Evêques d'Afrique du Sud.

PRIÈRE



photo Yves-Marie Atrique

... dans ... de notre terre.
... blanc.
... froide.
... assombrissait,
... air la pluie, la
... nourriture.

comme

tri-

LE PROJET SANTÉ :



En appliquant la démarche qui t'est proposée dans cette nouvelle « Opération W », tu constateras que de multiples informations nous parviennent d'Afrique du Sud, toutes partielles et incomplètes. Mais, en les accumulant, tu te sentiras peut-être mieux armé pour bien comprendre la réalité de ce pays!



Dans ce qui suit, nous te proposons de nouvelles informations que tu ne trouveras vraisemblablement nulle part! Tu verras, en les lisant, qu'en Afrique du Sud, des jeunes comme toi réagissent, s'organisent et essaient de briser l'isolement et l'indifférence pour vivre mieux.



Des jeunes ont organisé cette campagne principalement axée sur : les problèmes sanitaires et la santé au travail.

A PORT ELIZABETH

« Les hommes qui travaillent avec moi en boucherie font de longs trajets. Ils arrivent au travail à 5h10 et ils ne partent qu'à 15h... »

Patricia raconte et groupe les gens autour d'un des travailleurs.

« A deux reprises, j'étais arrivée en retard au travail. Quand j'ai dit que ça passait heures supplémentaires auxquelles il fallait rajouter les heures de trajet, il m'a dit que ça ne lui dit rien. Il m'a dit de ne pas en parler de ce problème et nous sommes allés voir le bureau du patron pour lui demander pourquoi j'étais en retard. Il m'a dit que ça ne passait pas et qu'il fallait que je sois à l'heure. Elle a répondu qu'elle ne dit rien au patron et qu'elle ne dit rien en fait. Les travailleurs sont rétrogrades. »

Patricia se alors demande si ce n'est pas le patron à qui elle a dit ça. Elle a dit que ça ne lui dit rien et qu'elle n'a rien dit. Elle a dit que ça ne lui dit rien et qu'elle n'a rien dit.

Certaines des travailleurs ont été intéressés par la campagne et ils ont pu copier le document. Ils ont pu le montrer à leurs collègues. Ils ont pu le distribuer au délégué syndical. Ils ont pu le lire, mais ils n'ont pas pu voter aux élections.

« Avant que les élections aient lieu, nous n'avons pas pu voter. Nous n'avons pas pu voter. Nous n'avons pas pu voter. »

Cependant, les travailleurs ont essayé d'élire Patricia. Ils ont essayé d'élire Patricia. Ils ont essayé d'élire Patricia.

Mais Patricia n'a pas pu être élue. Elle n'a pas pu être élue. Elle n'a pas pu être élue.

« Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. »

« Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. »

« Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. »

« Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. »

« Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. »

« Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. »

« Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. »

« Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. »

« Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. »

« Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. »

« Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. »

« Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. »

« Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. »

« Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. »

« Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. Nous avons voulu voter pour elle. »

POUR UNE SOCIÉTÉ BÂTIE DANS LA JUSTICE :

Les jeunes travailleurs d'Afrique du Sud ne luttent pas seulement pour résoudre des problèmes quotidiens, ils le font avec une vision plus lointaine car, une société qui veut vivre dans la paix, ne peut être construite sans la justice. Sans la justice il y aura toujours des problèmes, des tensions et des luttes. Sans la justice, jamais de paix.

Depuis 1873 l'idée du Royaume à venir a pris plus d'ampleur :

« Pourquoi, nous, jeunes ouvriers chrétiens, nous, battons-nous, prenons-nous des risques pour notre présent et pour notre avenir? C'est parce que, d'une façon mystérieuse, nos moindres efforts, nos actions, si minimes soient-elles, dans la vision de l'histoire, construisent un ordre nouveau. Chacune de nos actions change

de fait, le monde tel que les forces du mal et de l'injustice l'avaient construit.

En soi, chacune d'entre elles est valable et transformatrice. Mais ces petites actions ne prennent toute leur dimension que dans une synthèse. Laquelle? Le Royaume de Dieu. C'est une phrase qui revient souvent: « We help to build the Kingdom ». Nous aidons à bâtir le Royaume.

Ce Royaume est envisagé, non dans une béate inaction, mais au cœur même de l'action. C'est un Royaume qui ne s'obtient pas sans luttes. Luttés contre l'injustice, et lutte contre tout ce qui soutient l'injustice. En effet, ne pas lutter contre l'injustice, c'est l'accepter, c'est se faire le complice d'un état de fait qui, parce qu'injuste, fait horreur à Dieu. Le Royaume ne peut se construire dans l'injustice. »

Mais les moyens de lutte sont extrêmement limités. Les organisations de jeunes assurent leur propre rayonnement dans une certaine mesure, c'est vrai... mais cela ne se fait pas sans mal au milieu des secousses qui caractérisent leur vie quotidienne.

Il faut aider ces jeunes à construire leur organisation. Chaque somme versée constituera une aide appréciable pour leur permettre d'éditer des journaux, d'acheter du matériel (le petit livre que Pierre a diffusé dans son entreprise, t'es-tu demandé combien il coûtait?...). Ce ne sont que des indications, compte tenu que nous n'avons pas à leur imposer la manière dont ils utiliseront notre argent. Au moins, nous savons qu'il sera consacré à changer la vie des jeunes d'Afrique du Sud!..

PROJET IMPRIMERIE

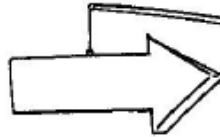
C'est dans une démarche du même type que la précédente, mais touchant plus particulièrement les étudiants, que s'inscrit cette demande de soutien financier. Elle concerne l'installation d'une petite imprimerie. Il est compréhensible que les imprimeries privées dans la République d'Afrique du Sud hésitent à imprimer des publications « contestataires »! Car ces documents donnent depuis longtemps déjà des informations sur les développements politiques actuels et les activités qui sont entreprises par la population sud-africaine pour apporter des changements dans la situation du pays. Ils sont un encouragement pour tous ceux qui luttent pour le respect des droits fondamentaux.

« Nous sommes très isolés en Afrique du Sud, y compris du reste de l'Afrique. Moi-même, je n'ai jamais rencontré quelqu'un d'un autre pays africain. Ainsi, si vous êtes d'un pays qui appartient à l'OUA (Organisation de l'Unité Africaine) vous n'aurez pas un visa pour rentrer en Afrique du Sud et vice versa... Les journaux nous racontent ce qui se passe en Europe, par exemple: le mariage du Prince Charles d'Angleterre avec Lady Diana. Par contre, rien ou presque, sur ce qui se passe en Afrique et même chez nous. Les documents que nous publions essaient d'être près de la vie, de la nôtre et de celle d'autres pays d'Afrique. Ceci est très important. C'est ainsi que pendant les manifestations d'étudiants — qui ont eu lieu l'année dernière — nous avons jeté les bases d'une discussion autour d'une alternative pour un autre système d'éducation. Nous nous efforçons aussi d'être très proches des travailleurs. Les travailleurs noirs voient souvent leurs droits bafoués. Aussi nous publions ces faits en proposant des actions ».

(jeune Sud-Africain lié au projet)



L'AFRIQUE DU SUD, ÇA ME CONCERNE!...



Je ne suis pas seul... Je ne vis pas seul...
Autour de moi, tout un peuple qui « grouille »... Un monde qui bouge...
Sous mes yeux, à l'école, dans mon quartier... En France, dans d'autres pays, des événements se succèdent...
Les médias : la télé, journaux, radios, le téléphone arabe dans mon « bahut » ou sur mon quartier, les échanges en famille me font connaître des événements, des situations...

Dans ce monde, des gens vivent, réagissent, luttent...

Des réactions... des initiatives que j'analyse, que j'approuve ou que je condamne... Des situations qui ne me laissent pas indifférent... Je ne suis pas neutre.

UNE PROPOSITION :

Fais le tour d'horizon de ce que tu vis et essaie pendant une semaine, par exemple, de regarder un peu plus les événements dans ton école, ton quar-

tier, ta famille, ton pays, le monde... Dans un second temps, regarde un peu comment tu réagis et opère un classement.

4 niveaux si tu veux :

- 1 — Bof... Ça ne me concerne pas...
- 2 — Ma réaction peut être toute simple : c'est dégueulasse! Ces gens-là, il faut leur clouer le bec...
- 3 — Je me sens concerné : — parce que c'est proche de moi, dans ma famille ou sur le quartier, c'est un de mes copains qui est concerné... — parce que j'en ai déjà entendu parler : ce n'est pas nouveau, en classe, dans mon équipe de jeunes, à table... Et j'ai envie d'en savoir davantage, de connaître un peu les causes, les raisons de ces comportements...
- 4 — Ça ne peut pas continuer comme ça! Il faut faire quelque chose, une nouvelle étape qui me fait passer du regard que je porte à l'événement à une action

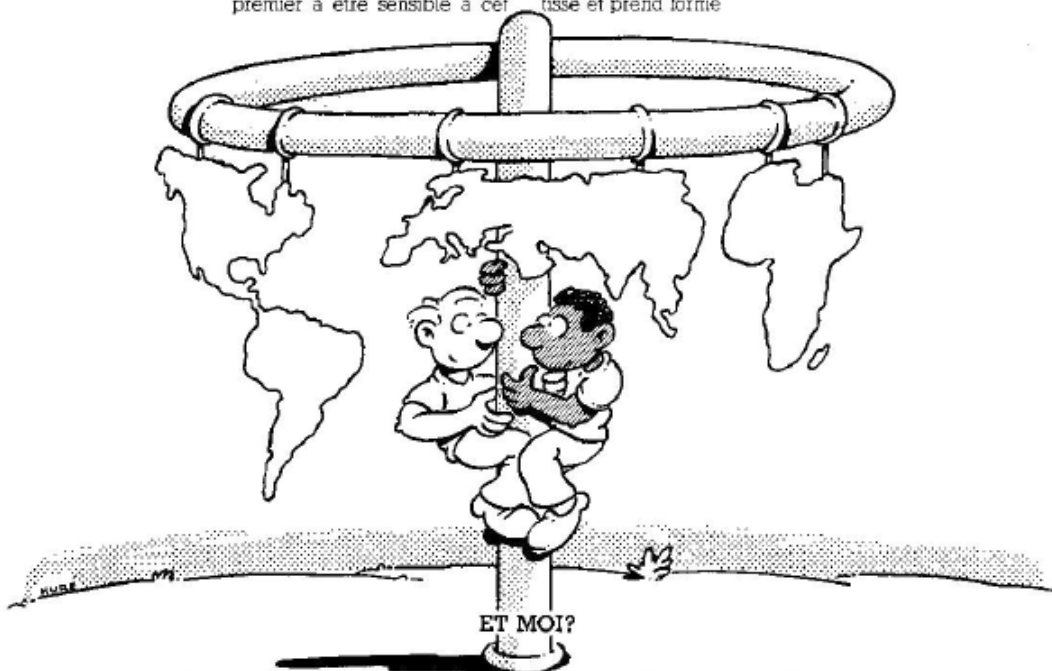
que je vais essayer d'entreprendre seul ou avec d'autres... Là aussi, elle sera fonction de l'importance du lieu de vie concerné, je serai peut-être le seul à pouvoir agir : parce que c'est à moi de faire le premier pas pour débloquer une situation...

Ce sera peut-être l'occasion de découvrir que je ne suis pas le premier à être sensible à cet

événement et que d'autres gars et filles, autour de moi, se sentent aussi concernés et essaient de faire avancer les choses.

Là-bas, dans ce pays concerné, des hommes et des femmes inventent des moyens pour informer, réagir.

Ici, des associations, des comités de soutien... Une solidarité se tisse et prend forme



Je me sens peut-être un peu perdu... J'aimerais faire des trucs... J'ai souvent l'impression d'être seul à penser cela... Je n'ose pas trop en parler autour de moi... Ou, au contraire, c'est dans mon tempérament : je suis un fonceur... On dit même parfois que je suis une grande gueule... En fait, je m'en fous, j'ai envie de faire des trucs avec d'autres... Alors, j'aurais peut-être à doser mon intervention... À doser ma participation.

Si je prends le temps de m'informer :

- en faisant un dossier de presse
- en recherchant à la bibliothèque de mon « bahut » ou de ma ville ce qui existe comme documents sur la question...
- en recherchant au C.D.I. (*) des dossiers sur le sujet...

C'est déjà un pas de fait qui me rend solidaire de ce qui vit d'autres personnes autour de moi ou un peu plus loin...

(*) Centre Documentaire d'Information

A partir de là, j'aurais peut-être envie d'avancer plus loin parce que je me sens la capacité de :

- provoquer un débat et un échange en classe (à partir de mon dossier de presse),
- demander que l'on achète tel ou tel bouquin pour la bibliothèque ;
- rencontrer des gens qui se mobilisent sur la même question : jeunes et adultes...
- rentrer en contact avec des associations qui proposent une action, telle celle du CCFD, cette année...

Des moyens variés pour découvrir des gens qui luttent pour un monde plus fraternel et plus humain. Dis-toi bien que le temps que tu passeras à ouvrir les yeux sur le monde n'est jamais du temps perdu... Et, que ce regard t'aidera peut-être à apprendre, à écouter et à reconnaître autour de toi, ici, des choses à transformer pour que, là-bas, aussi, des transformations soient possibles.



DANS LE CADRE DU CCFD, L'OPERATION «W»
EST LANCEE PAR LES MOUVEMENTS DE JEUNES SUIVANTS =

GUIDES DE FRANCE

68, rue de la Glacière, 75013 Paris

SCOUTS DE FRANCE

23, rue Ligner, 75010 Paris

JEC (Jeunesse Etudiante Chrétienne)

27, rue Linné, 75005 Paris

JIC (Jeunesse Indépendante Chrétienne)

3 bis, rue F.-Ponsard, 75016 Paris

JOC (Jeunesse Ouvrière Chrétienne)

13, avenue Sœur-Rosalie, 75013 Paris

JOCF (Jeunesse Ouvrière Chrétienne Féminine)

246, boulevard Saint-Denis, 92400 Courbevoie

MEJ (Mouvement Eucharistique des Jeunes)

19, rue de Varenne, 75017 Paris

MRJC (Mouvement Rural Jeunesse Chrétienne)

53, rue des Renaudes, 75017 Paris

Ont été informés de cette Opération:

CNER (Centre National d'Enseignement Religieux)

RME (Religieuses en Mission Enseignante et Educative)

UREP (Union des Religieuses en paroisses)

SSEC (Secrétariat Général de l'Enseignement Catholique)

SNAEP (Secrétariat National de l'Aumônerie de l'enseignement public)

APEL (Association des Parents d'Elèves de l'Enseignement Libre)

CCFD
Opération W
CCP 9567-08 F PARIS



**AFRIQUE DU SUD
LE DROIT DE SAVOIR
DEVOIR.**

MAIS LES MECS ! T'AS VU
C'QUI S'PASSE EN
AFRIQUE DU SUD ?

OUAIS, C'EST DINGUE.
C'EST VRAIMENT
PAS JUSTE...



POINT DE DÉPART COMME UN
AUTRE (FICH, REPORTAGE...)
L'ESSENTIEL EST DE SE
SENTIR INTERPELLÉ PAR
UNE QUESTION ET D'AVOIR
ENVIE DE CREUSER CE
PROBLÈME ET DE VOULOIR
PARTAGER SES TROUVAILLES,
EN ESPÉRANT QUE ÇA
PUISSE ARRIVER À FAIRE
CHANGER QUELQUE
CHOSE...



ON VA ESSAYER
DE S'INFORMER
NOUS-MÊME!

ET VOILÀ L'AFRIQUE
MUN BRASSE M'LOU.



L'IMPORTANT, C'EST L'ORGANISATION
ET L'ASPECT COMPLÉMENTAIRE
DE CHAQUE DEMARCHE.

REDACTEUR
CHÈF

J'OCUPE
DES
MAIES



"IL FAUT PARTIR EN REPORTAGE AVEC
DES IDÉES PRÉCONÇUES POUR POUVOIR
POSER DES QUESTIONS, QU'ITTE À
CHANGER D'OPINION APRÈS ..."

POUR L'AFRIQUE DU
SUD, ÇA VA ÊTRE
FACILE DE TROUVER
DES IDÉES
PRÉCONÇUES !!



BON ALORS, ÉCOC, VOILÀ LES
ADRESSES OÙ TU POURRAS
TROUVER DES RENSEIGNEMENTS
ET VOIR DES GENS...

SUR PATRON.

PRÉSTÉ

- LISTE D'ADRESSES**
- JDC, JEC, GDF, JOCF, MEJ, ZDF, MRJC, JIC ...
 - BIBLIOTHÈQUE DES VILLES
 - REVUES DES JOURNAUX
 - ASSOCIATIONS AMHÉSTY, A.C.A.T., GAMISE OUTEPAN, FRANCE-AFRIQUE DU SUD...
 - AMBASSADE
 - PERSONNES QUI Y SONT ALLÉES POUR LE TRAVAIL, LA LOISIE...
 - DISCOTHÈQUE, OFFICE CHARITÉ, BUREAU ENREGISTREMENT SOMAIRE
 - FÉDÉRATIONS DE GENE, CLUBS (F.L.C., F.O.C.S...)
 - CRÉATION DES JEUNES NATIONS, I.C.I. ...



QUOI ! FAUT QU'ALLE
À L'AMBASSADE DE
L'AFRIQUE DU SUD !
T'ES MALADE ...

POUR CE BOULOT, FAUT
REFUSER AUCUNE SOURCE
D'INFORMATION, MÊME
SI ON EN PRIVILÉGIE
CERTAINES ...

THÈQUE
PASSADE
AFRIQUE
DU SUD



IL FAUT ALLER VERS
CEUX QUI ONT DÉJÀ
TRAVAILLÉ LE SUJET EN
ESSAYANT D'ÉLIMINER
LES ERREURS QUI
SE PROPAGENT ...

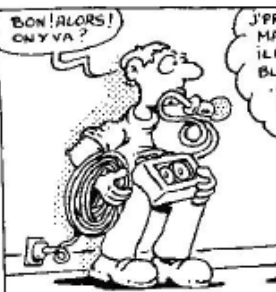


QU'ON
DU
NUNIL



QU'EST-CE QUE
TU FAIS ?

J'IMPRÈGNE
DE L'AMBIANCE



BON ALORS !
ON VA ?



J'PRENDS UN CRAYON OU UN STYLO ? A MOINS QUE LA
MACHINE À ÉCRIRE ? NON, UN CRAYON ! OUAIS MAIS
IL FAUT UN TAILLE CRAYON ... DE TOUTE FAÇON UN
BLOC ... PEUT ÊTRE ... DEUX S'IL PARLE BEAU-
COUP ET ... PUIS ZUT, JE PRENDS UN
STYLO A ... BILLE ! OUAIS, MAIS
S'IL ... FUIT.



"ATTENTION : NE PORTEZ PAS DE
JUGEMENTS SUR LES PERSONNES
INTERROGÉES ; CHACUN A SA
VÉRITÉ QUI PEUT NE PAS ÊTRE
LA VÔTRE ..."

C'EST ÇA ! FAUT PAS
ÊTRE SÛR QU'ON NE
PRA QU'ON OFFRIME
LES NORS POUR
LEUR BIEN ...



IL FAUT S'OCCUPER DES
FORMALITÉS POUR
LE DÉPLACEMENT ...



J'EN
OCCUPE,
PATRON !



UN ALLER-RETOUR
LA GARENNE-COLOMBES
S'IL VOUS PLAÎT ...

BEN OUI EN 2^E CLASSE



QUE POUVONS-NOUS FAIRE ?

- S'informer sérieusement sur ce que les jeunes Sud-Africains vivent quotidiennement (*)
- Partager les découvertes avec d'autres au lycée, dans le quartier, au village.
- Soutenir financièrement les projets de développement présentés dans ce dossier.
- Apporter un soutien aux prisonniers politiques en dénonçant la répression policière. (Pour tous renseignements s'adresser au C.A.O. — 46, rue de Vaugirard — 75006 PARIS.)

Et, comme le disent nos amis sud-africains :

... « Lutter contre toutes formes d'intolérance, d'injustice et d'oppression, là où elles se trouvent. »

(*) — Et si vous voulez aller plus loin dans la connaissance du pays :

- utilisez les différents documents proposés par le CCFD
- regardez la présentation du pays dans le dossier « Educateurs »
- consultez la biblio
- procurez-vous les journaux : TURBULE, CHRISTIANE (février 1982) que vous pouvez commander à : FLEURUS — 31, rue de Fleurus — 75296 PARIS CEDEX 06



Annexe 7 : Document Kairos (1985)

DÉFI A L'ÉGLISE

**Une réflexion théologique
sur la crise politique en Afrique du Sud**

LE DOCUMENT DE KAIROS

Introduction au document de KAIROS

Le Concile et le dernier Synode de 1985 nous invitent à "discerner les signes des temps". Ces signes évoluent vite, surtout dans les situations tragiques qui durent depuis trop longtemps .

Dans le contexte bouleversé que vit le peuple d'Afrique du Sud, il nous a paru important de faire publier en français la réflexion théologique sur la crise politique en Afrique du Sud qu'ont tenté pour la première fois plus de 150 théologiens protestants et catholiques pour un appel à un engagement plus clair dans cette réalité. Ils ont tenté de réfléchir à la situation de leur pays, de l'interpréter dans la foi et dans la prière et d'incarner leur foi dans une action pertinente qui dise la Bonne Nouvelle pour aujourd'hui.

Quand la situation est critique, explosive et que le temps presse, toute parole et tout engagement deviennent difficiles et risqués. Quelques uns de nos amis ont osé prendre la parole et ont osé s'engager dans la lutte pour la justice.

Ils veulent témoigner de l'Evangile et d'une Eglise au service des hommes. Ils seront critiqués, vilipendés parfois ; ils le savent et assument ce risque.

Leur témoignage et leur réflexion portent une part d'universalité. Ils nous interpellent. Puissions-nous continuer à dialoguer avec eux et à les soutenir, eux qui bâtissent une Afrique du Sud où tous -Noirs, Blancs et Métis- pourront vivre ensemble en frères.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	3
1. LE MOMENT DE VÉRITÉ	5
2. CRITIQUE DE LA THÉOLOGIE D'ÉTAT	7
2.1. Romains 13 : 1-7.	
2.2. Droit et Ordre.	
2.3. La menace du communisme.	
2.4. Le Dieu de l'Etat.	
3. CRITIQUE DE LA "THÉOLOGIE DE L'ÉGLISE"	12
3.1. La Réconciliation.	
3.2. La Justice.	
3.3. La Non-Violence.	
3.4. Le problème fondamental.	
4. VERS UNE THÉOLOGIE PROPHÉTIQUE	19
4.1. Analyse sociale.	
4.2. L'oppression dans la Bible.	
4.3. La tyrannie dans la tradition chrétienne.	
4.4. Un message d'espoir.	
5. UN DÉFI A L'ACTION	25
5.1. Dieu s'allie aux opprimés.	
5.2. Participation à la lutte.	
5.3. Transformer les activités de l'Eglise.	
5.4. Les Campagnes Spéciales.	
5.5. La désobéissance civile.	
5.6. L'orientation morale.	
CONCLUSION	28

PRÉFACE

Le document de KAIROS est un commentaire Chrétien, biblique et théologique sur la crise politique en Afrique du Sud aujourd'hui. Il représente une tentative, de la part des Chrétiens concernés, en Afrique du Sud, de réflexion sur la situation de mort existant dans notre pays. C'est une critique des modèles théologiques actuels qui détermine. Les différentes activités dans lesquelles l'Eglise doit s'engager afin d'essayer de résoudre les problèmes du pays. Il tente de développer, hors de cette situation complexe, un modèle biblique et théologique alternatif qui débouchera sur des formes d'activité qui seront d'une grande importance pour l'avenir de notre pays.

La façon dont le matériel théologique a été produit présente un intérêt tout particulier. En juin 1985, alors que la crise s'intensifiait dans notre pays, alors que de plus en plus de personnes étaient tuées, mutilées et emprisonnées, alors que les communautés urbaines noires se révoltaient les unes après les autres contre le régime de l'apartheid, alors que le peuple refusait de se laisser opprimer ou de coopérer avec les oppresseurs, affrontant la mort au jour le jour et alors que l'armée de l'apartheid s'est installée dans les communautés urbaines afin d'y maintenir l'ordre au moyen des armes, un certain nombre de théologiens, préoccupés par cette situation, ont exprimé le besoin de réfléchir sur cette situation pour déterminer quelle serait la réponse la plus appropriée que l'Eglise et les chrétiens d'Afrique du Sud pourraient y apporter.

Un premier groupe de discussion s'est réuni au début du mois de juillet au cœur de Soweto. Les participants ont librement débattu de la situation et les diverses réponses de l'Eglise, des dirigeants de l'Eglise et des chrétiens. Ces réponses ont été suivies d'une critique et la théologie dont émanaient ces réponses a également été soumise à une analyse critique. Certains membres individuels du groupe ont été désignés pour réunir du matériel sur des thèmes spécifiques soulevés lors de la discussion et pour présenter ledit matériel lors de la prochaine session du groupe.

Au cours de la deuxième discussion, le matériel lui-même fut soumis à critique et plusieurs personnes furent mandatées pour approfondir les recherches dans des domaines bien spécifiques. Les résultats de ces dernières recherches, ainsi que le reste du matériel ont été rassemblés et présentés lors de la troisième réunion à laquelle assistaient plus de trente personnes regroupant des théologiens, des chrétiens ordinaires (théologiens laïcs) et certains dirigeants de l'Eglise.

A la suite d'une discussion très serrée, certaines précisions et certaines adjonctions ont été apportées, en ce qui concerne notamment, le chapitre intitulé "Le Défi à l'Action". Puis, le groupe a nommé un comité qui devra soumettre le document à la critique de divers autres groupements chrétiens du pays. Tous ont été prévenu qu'ils s'agissait d'un document populaire que vous pouvez également posséder ou bien détruire si votre position peut résister au test de la foi biblique et

de l'expérience chrétienne en Afrique du Sud. Il leur a été dit que c'était un document ouvert qui ne serait jamais déclaré définitif.

Ce comité, appelé "Groupe de Travail" a été assailli de commentaires, de suggestions et d'appréciations enthousiastes provenant de divers groupes et particuliers de tout le pays. Le 13 septembre 1985, date à laquelle le document a été publié, de nombreuses recommandations et commentaires continuaient d'affluer. C'est la raison pour laquelle la première édition doit être considérée comme un début, une base pour une discussion ultérieure entre tous les chrétiens Sud-Africains. D'autres éditions paraîtront ultérieurement.

CHAPITRE UN

LE MOMENT DE VÉRITÉ

Le moment est venu. Le moment de vérité est arrivé. L'Afrique du Sud a été plongée dans une crise qui est en train d'ébranler ses fondations et tous les signes permettent de penser que la crise vient juste de commencer et qu'elle va devenir encore plus menaçante au cours des mois à venir. C'est le KAIROS ou moment de vérité, non seulement pour l'apartheid, mais également pour l'Eglise.

En tant que groupe de théologiens, nous avons essayé de comprendre la signification théologique de cette période de notre histoire. Elle est grave, très grave. Pour de très nombreux chrétiens en Afrique du Sud, ces le KAIROS, le moment de grâce et l'opportunité, le moment favorable où Dieu lance un défi pour une action décisive. C'est un moment dangereux car, si nous manquons cette opportunité, si nous la laissons passer, la perte pour l'Eglise, pour l'Évangile et pour tout le peuple d'Afrique du Sud sera incommensurable. Jésus a balayé Jérusalem. Il a éliminé la tragédie de la destruction de la ville et le massacre du peuple était imminent, "et tout cela parce que vous n'avez pas saisi voire opportunité (KAIROS) quand Dieu vous l'a offerte" (LK 19 : 44).

Une crise est un jugement qui fait ressortir ce qu'il y a de meilleur chez certains êtres et ce qu'il y a de pire chez d'autres. Une crise est un moment de vérité qui nous révèle tels que nous sommes réellement. Nous n'aurons pas de place pour nous cacher et aucun moyen de prétendre être ce qu'en fait nous ne sommes pas. En ce moment en Afrique du Sud, l'Eglise est sur le point d'être montrée telle qu'elle est en réalité et il n'y a pas de camouflage possible.

Ce que la crise actuelle révèle, bien que nous soyons nombreux à le savoir depuis longtemps, c'est que l'Eglise est divisée. A l'heure actuelle, de plus en plus de personnes disent qu'il existe en fait, deux églises en Afrique du Sud — une Eglise blanche et une Eglise noire. Il y a en fait deux églises bien qu'elles soient regroupées sous la même dénomination. Dans le conflit mortel que se livrent les différentes forces sociales en Afrique du Sud de nos jours, il y a des Chrétiens (ou du moins des personnes s'affirment chrétiennes) des deux côtés du conflit — et certaines qui tentent de naviguer entre deux eaux.

Cela veut-il dire que de nos jours, la foi Chrétienne n'est plus d'à propos et n'a plus de raison d'être ? Cela montre-t-il que la Bible peut être utilisée pour n'importe quel motif ? De tels problèmes sont suffisamment critiques pour l'Eglise en toutes circonstances mais quand on voit, en plus que le conflit en Afrique du Sud oppose l'opresseur et l'opprimé, pour l'Eglise en tant qu'institution, la crise n'en

n'est que plus aiguë. L'opresseur et l'opprimé clament, tous deux, leur loyauté envers la même Église. Ils sont tous deux baptisés dans un même baptême et participent tous au partage du même pain, du même corps et du même sang du Christ. Nous sommes donc assis ensemble dans la même église alors que dehors, les soldats et les policiers chrétiens battent et tuent des enfants chrétiens ou torturent à mort des prisonniers chrétiens tandis qu'encore d'autres chrétiens s'insurgent et prônent faiblement la paix.

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

Le moment de vérité nous a obligé à analyser plus attentivement les différentes théologies de nos Églises et à nous exprimer plus clairement et plus ouvertement sur la signification réelle de ces théologies. Nous avons été en mesure de distinguer trois théologies et nous avons choisi de les nommer "Théologie d'État", "Théologie d'Église" et "Théologie prophétique". Dans nos critiques détaillées des premières et deuxième théologies, nous ne voulons pas mâcher nos mots. La situation est trop critique pour ça.

CHAPITRE DEUX

CRITIQUE DE LA THÉOLOGIE D'ÉTAT

L'État d'apartheid Sud Africain a une théologie propre et nous avons choisi de l'appeler "Théologie d'État". La "Théologie d'État" est tout simplement la justification théologique du statut qui avec son racisme, son capitalisme et son totalitarisme. Elle bénit l'injustice, canonise le désir des puissants et réduit les pauvres à la passivité, l'obéissance et à l'apathie.

Comment le "Théologie d'État" y parvient-elle ? Elle y parvient en détournant les concepts théologiques et les textes bibliques pour s'en servir à des fins politiques. Dans ce document, nous voudrions attirer votre attention sur quatre exemples clés qui illustrent la manière dont cela est fait en Afrique du Sud. Le premier serait l'utilisation de Romains 13 : 1-7 pour donner une autorité absolue et "divine" à l'État. Le deuxième, serait l'utilisation de l'idée "Droit et Ordre" pour définir et contrôler ce que le peuple serait en droit de considérer comme étant juste ou injuste. Le troisième serait l'utilisation du mot "communiste" pour étiqueter toute personne qui rejette la "Théologie d'État". Et finalement, il y a l'utilisation qui est faite du nom de Dieu.

2.1. Romains 13 : 1-7

Le détournement de ce fameux texte ne se limite pas à l'actuel gouvernement d'Afrique du Sud. Tout au long de l'histoire de la chrétienté, les régimes totalitaires ont tenté de légitimer une attitude d'obéissance aveugle et de servilité absolue envers l'État, en citant ce texte. Le théologien renommé Oscar Cullman l'a fait remarquer il y a trente ans :

Dès que des Chrétiens, hors de leur loyauté envers la parole de Jésus, résistent aux revendications totalitaires de l'État, les représentants de l'État ou les conseillers théologiques qui collaborent avec eux font appel à ces mots de Saint-Paul, comme si le rôle des Chrétiens était d'endosser et donc, d'encourager tous les crimes d'un État totalitaire.
(L'État dans le Nouveau Testament, SCM 1957 p 56).

Mais alors, quelle est la signification de Rom. 13 : 1-7 et pourquoi son utilisation par la "Théologie d'État" est-elle injustifiable d'un point de vue biblique ?

La "Théologie d'État" estime dans ce texte, Saint-Paul nous présente la doctrine Chrétienne absolue et définitive concernant l'État, en d'autres termes, un principe absolu et universel qui est toujours valable, quelles que soient les époques et les circonstances. Le caractère erroné de cette considération a été souligné par de non-

breux spécialistes en matière biblique (voir par exemple, E Kasemann, Commentaires sur Romains, SCM, p 354-7 ; O Cullman, l'Etat dans le Nouveau Testament, SCM, p 55-7).

On a négligé ici, l'un des principes d'interprétation biblique les plus fondamentaux : tout texte doit être interprété dans son contexte. Sortir un texte de son contexte et l'interpréter dans l'abstrait signifie modifier le sens de la Parole de Dieu. De plus, le contexte ici n'est pas seulement constitué par les chapitres et les versets qui précèdent et suivent ce texte spécifique et il ne se limite pas non plus, au contexte global de la Bible. Le contexte comprend également toutes les circonstances dans lesquelles a été faite la déclaration de Saint-Paul. Saint-Paul écrivait à une communauté spécifique de Rome, une communauté qui avait ses propres problèmes spécifiques par rapport à l'Etat, à cette époque et dans ces circonstances. Cela fait partie du contexte de notre document.

De nombreux auteurs ont attiré notre attention sur le fait que, dans le reste de la Bible, Dieu n'exige pas l'obéissance envers les gouvernants oppresseurs. On peut citer des exemples qui vont depuis l'époque des Pharaons jusqu'à Pilate en passant même par l'Ere Chrétienne. Les Juifs et plus tard les Chrétiens ne croyaient pas que leurs suzerains impériaux, les Egyptiens, les Babyloniens, les Grecs ou les Romains aient un droit divin leur donnant le droit de les diriger et de les opprimer. Ces empires étaient les bêtes décrites dans le livre de Daniel et dans le Livre des Révelations. Dieu leur a permis de gouverner pendant un certain temps mais il n'a pas approuvé ce qu'ils ont fait. Ce n'était pas la volonté de Dieu. Sa volonté était la liberté et la libération d'Israël. Rom. 13 : 1-7 ne peut contredire tout cela.

Mais le plus révélateur, ce sont les circonstances des chrétiens de Rome auxquels s'adressait Saint-Paul. Ce n'étaient pas des révolutionnaires. Ils n'essayaient pas de renverser l'Etat. Ils ne réclamaient pas de changement de gouvernement. C'étaient, ce que l'on a appelé des "antinomiques" ou des "enthousiastes" et leur croyance était que les Chrétiens, et les Chrétiens seulement, étaient exemptés d'obéissance envers un Etat quel qu'il soit, un gouvernement ou une autorité politique, parce que Jésus lui seul était leur Seigneur et Roi. Bien sûr, ceci est hérétique et Saint-Paul est contraint d'expliquer à ces chrétiens qu'il y aura toujours une sorte d'Etat, avant la deuxième venue du Christ, une sorte de gouvernement séculier et que les chrétiens ne sont pas exemptés de soumission envers une certaine forme d'autorité politique.

En fait, Saint-Paul ne pose le problème d'un Etat juste ou injuste, ni celui de la nécessité de changer un gouvernement au profit d'un autre. Il ne fait que déclarer qu'il y aura une certaine forme d'autorité séculière et que les Chrétiens, en tant que tels, ne sont pas exemptés de soumission envers des lois et des autorités séculières. Il ne leur dit absolument rien sur ce qu'ils devraient faire si l'Etat devenait injuste ou oppressif.

En conséquence, ceux qui tentent de trouver des réponses aux différentes questions et aux différents problèmes de notre temps, dans le texte de Rom. 13 : 1-7, 8

2.3. La menace du communisme

Nous connaissons tous l'usage que fait l'Etat Sud Africain du label "communiste". Toute personne qui s'oppose à l'Etat et plus particulièrement, toute personne qui rejette sa théologie est tout simplement qualifiée de "communiste". On ne tient absolument pas compte de ce que signifie réellement le communisme. On ne s'inquiète pas de savoir pourquoi certaines personnes ont effectivement opté pour le communisme ou pour une certaine forme de socialisme. Il arrive même que certaines personnes, qui n'ont pas rejeté le capitalisme soient traitées de "communistes" dès lors qu'elles rejettent la "Théologie d'Etat". L'Etat se sert du label "communiste" de façon aveugle pour en faire son symbole du mal.

Comme tout autre théologie, la "Théologie d'Etat" doit avoir son propre symbole concret du mal. Elle doit être capable de symboliser ce qu'elle considère comme étant un comportement athée et ce qui doit être considéré impie. Elle doit avoir sa propre version de l'enfer. Et elle a donc inventé, ou plutôt repris, le mythe du communisme. Tout ce qui est mal est communiste et toutes les idées communistes ou socialistes sont athées et impies. Les menaces concernant les flammes de l'enfer et la damnation éternelle sont remplacées par des menaces et des avertissement sur les horreurs d'un régime communiste tyranique, totalitaire, athée et terroriste — une sorte d'enfer terrestre. C'est un façon très pratique d'effrayer certaines personnes et de leur faire accepter toute forme de domination et d'exploitation de la part d'une minorité capitaliste.

L'Etat Sud Africain a sa propre théologie hérétique et selon cette théologie, des millions de chrétiens en Afrique du Sud (pour ne pas citer le reste du monde), doivent être considérés comme "athées". Il est intéressant de remarquer que dans l'antiquité, quand les chrétiens ont rejeté les dieux de l'Empire romain, ils ont été qualifiés d'"athées" par l'Etat.

2.4. Le Dieu de l'Etat

Dans son oppression du peuple, l'Etat se sert toujours et encore du nom de Dieu. Les aumôniers militaires s'en servent pour encourager les Forces de Défense Sud Africaines, les aumôniers de la police s'en servent pour renforcer les policiers et les ministres l'utilisent dans leur discours de propagande. Mais l'aspect le plus frappant est sûrement l'utilisation du saint nom de Dieu dans le préambule de la nouvelle constitution de l'apartheid.

En humble soumission à Dieu Tout-Puissant, qui contrôle les destinées des nations et l'histoire des peuples ; qui a réuni nos ancêtres venant de nombreux pays pour leur donner celui-ci ; qui les a guidés pendant des générations et des générations ; qui les a merveilleusement délivrés des dangers qui les menaçaient...

Ce dieu est une idole. Il est tout aussi malfaisant, sinistre et mauvais que toutes les idoles dont devaient se contenter les prophètes d'Israël. C'est le dieu des armes,

10

rendent un très mauvais service à Saint-Paul. L'utilisation de ce texte par la "Théologie d'Etat" nous en dit plus sur les options politiques de ceux qui construisent cette théologie que sur le sens de la Parole de Dieu dans ce texte. Comme le dit un spécialiste de la Bible : "La préoccupation première est de justifier l'intérêt de l'Etat et le texte est repris pour son service sans aucun respect pour le contexte et l'intention de Saint-Paul".

Si nous voulons recourir à la Bible pour qu'elle nous éclaire sur une situation où l'Etat, qui est supposé être "le serviteur de Dieu" (Romain 13 : 1-7), trahit cette dénomination et se met à servir Satan, nous pouvons alors étudier le chapitre 13 du Livre des Révelations. Ici, l'Etat romain devient le serviteur d'un dragon (le diable) et prend la forme d'une horrible bête. Ses jours sont comptés parce que Dieu ne permettra pas que son serviteur déloyal règne pour toujours.

2.2. Droit et Ordre

L'Etat se sert du concept du droit et de l'ordre pour maintenir le statut qui est considéré comme "normal". Mais ce droit constitue les lois injustes et discriminatoires de l'apartheid et cet Ordre est le désordre organisé et institutionnalisé de l'oppression. Toute personne désirant changer ce droit et cet ordre sera déclaré hors la loi et portant atteinte à l'ordre établi. En d'autres termes, sera déclaré coupable de péché.

C'est en effet le devoir de l'Etat que de maintenir l'ordre et de faire appliquer la loi, mais il n'a pas de mandat divin pour faire régner le droit et l'ordre de quelque nature qu'ils soient. Quelque chose ne devient pas moral tout simplement parce que l'Etat a déclaré que c'était une loi ; et l'organisation d'une société n'est pas un ordre juste, simplement parce qu'elle a été instituée par l'Etat. Nous ne pouvons accepter aucune sorte de droit et aucune sorte d'ordre. La préoccupation des chrétiens est que nous devrions avoir, dans notre pays, une loi juste et un bon ordre.

Dans la crise actuelle et plus particulièrement pendant l'Etat d'Urgence, la "Théologie d'Etat" a tenté de rétablir le statut que pour une discrimination, une exploitation et une oppression ordonnées en faisant appel aux consciences de ses citoyens, au nom du droit et de l'ordre. Elle tente de faire en sorte que les personnes qui rejettent ce droit et cet ordre se sentent impies. Ici, outre le fait d'usurper le droit qu'à l'Eglise d'émettre des jugements sur ce qui serait bien ou juste dans de telles circonstances, l'Etat va même plus loin que cela, exigeant de nous, au nom du droit et de l'ordre, une obéissance qui ne doit être réservée qu'à Dieu. L'Etat Sud Africain ne reconnaît aucune autorité au-dessus de la sienne et de ce fait, n'autorisera personne à remettre en question ce qu'il a choisi de définir "le droit et l'ordre". Il y a cependant des millions de chrétiens en Afrique du Sud qui, à l'heure actuelle, parlent comme Saint Pierre : "Nous devons obéir à Dieu plutôt qu'à l'homme (les êtres humains)" (Acts 5 : 29).

9

le dieu des gaz lacrimogènes, des projectiles de caoutchouc, des "sjamboks", des cellules de prison et des sentences de mort. Voici un dieu qui met les fiers en exergue et rabaisse les pauvres — à l'opposé du Dieu de la Bible qui "met en fuite les hommes au cœur fier, fait descendre les puissants de leur trône et met les humbles en exergue" (Lk 1 : 51-52). D'un point de vue théologique, l'opposé du Dieu de la Bible est le diable, Satan. Le dieu de l'Etat Sud Africain n'est pas simplement une idole ou un faux dieu, c'est le diable déguisé en Dieu Tout-Puissant — l'antéchrist.

Le régime d'oppression Sud Africain aura toujours les chrétiens en horreur, justement car il se sert du christianisme pour justifier ses actes. En tant que chrétiens, nous ne pouvons absolument pas tolérer cette utilisation blasphématoire du nom de Dieu et de la parole de Dieu. La "Théologie d'Etat" est non seulement hérétique mais également, blasphématoire. Les chrétiens qui tentent de rester fidèles au Dieu de la Bible sont encore plus horrifiés quand ils voient qu'il existe certaines églises, comme les églises Hollandaises Blanches réformées ainsi que d'autres hérétiques. La "Théologie d'Etat" a besoin d'avoir ses propres prophètes et s'arrange pour les trouver dans les rangs de ceux qui prétendent être les ministres de la Parole de Dieu dans certaines de nos églises. Ce qui est particulièrement tragique pour un chrétien, c'est de voir le nombre de personnes qui sont bernées et trompées par ces faux prophètes et leur théologie hérétique.

11

CRITIQUE DE LA "THÉOLOGIE DE L'ÉGLISE"

Nous avons analysé les déclarations que font régulièrement, ce qu'on appelle les églises "de langue anglaise". Nous avons examiné ce que veulent dire les dirigeants de l'Église, dans leurs discours et leurs déclarations de presse au sujet du régime de l'apartheid et de la crise actuelle. Le fil conducteur que nous avons trouvé tout au long de ces prises de position, est une série de théories théologiques qui ont toutes des points communs. C'est de ce que nous avons choisi d'appeler la "Théologie de l'Église". Nous sommes conscients du fait que cette théologie n'exprime pas la foi de la majorité des chrétiens d'Afrique du Sud aujourd'hui, lesquels constituent la majeure partie de la plupart de nos églises. Cependant, les opinions officielles des églises. Nous avons donc choisi d'appeler ces opinions, la "Théologie de l'Église". La crise dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui nous force à remettre cette théologie en question, à remettre en question ses théories, ses implications et sa mise en pratique.

Dans un sens, tout en restant prudente et limitée, cette théologie critique l'apartheid. Cependant, sa critique est superficielle et négative car, au lieu de s'engager dans une profonde analyse des signes de notre époque, elle se fonde sur quelques idées reçues qui découlent de la tradition chrétienne puis les applique, de façon répétée et sans aucun sens critique, à notre situation. Les idées reçues, utilisées par la plupart de ces dirigeants d'église, et que nous aimerions analyser ici sont : la réconciliation (ou la paix), la justice et la non-violence.

3.1. La Réconciliation

La "Théologie de l'Église" pense que la "Réconciliation" est la clé qui résoudra le problème. Elle parle de la nécessité de réconciliation entre les blancs et les noirs ou entre tous les Sud Africains. La "Théologie de l'Église" décrit souvent la position des chrétiens de la façon suivante : "Nous devons être équitables. Nous devons écouter les deux versions des faits. Si les deux camps pouvaient simplement se rencontrer pour discuter et négocier, ils feraient disparaître les différences et les incompréhensions, et le conflit serait résolu". A première vue, cela peut sembler très chrétien. Mais l'est-ce vraiment ?

Le faux raisonnement, ici, est que la "Réconciliation" a été transformée en un principe absolu qui doit être appliqué dans tous les cas de conflit ou de différent. Mais tous les cas de conflit ne sont pas les mêmes. Nos pouvons imaginer une querelle privée entre deux peuples ou entre deux groupes dont les différences résident sur l'incompréhension. Dans ce cas, il serait bon de discuter et de négocier

afin de faire disparaître les incompréhensions et de réconcilier les deux parties. Mais il existe d'autres conflits où une partie a raison et l'autre a tort. Il y a des conflits où une partie est totalement armée et est un violent oppresseur tandis que l'autre est sans défense et opprimée. Il y a des conflits qui ne peuvent être décrits que comme une lutte entre la justice et l'injustice, le bien et le mal, Dieu et le Diable. Parler de réconciliation entre ces deux parties est, non seulement, une application erronée de l'idée chrétienne de réconciliation, mais également, une trahison totale de toute ce que peut signifier la foi chrétienne. Ni la Bible, ni la tradition chrétienne, ne nous ont jamais suggéré d'essayer de réconcilier le bien et le mal, Dieu et le diable. Nous devons nous défaire du mal, de l'injustice, de l'oppression et du péché — et non pas arriver à un compromis. Nous devons nous opposer, affronter et rejeter le diable et non pas tenter de souper avec le diable.

Dans la situation que nous vivons actuellement en Afrique du Sud, il serait totalement anti-chrétien de plaider pour la réconciliation et la paix avant que les injustices actuelles ne soient éliminées. Toute action en ce sens joue en faveur de l'opresseur qui tente de persuader ceux parmi nous qui sont opprimés, d'accepter cette oppression et de se réconcilier avec les crimes intolérables qui sont commis à notre encontre. Ce n'est pas une réconciliation chrétienne, c'est un péché. C'est nous demander de devenir complices de notre propre oppression, de devenir les serviteurs du diable. Aucune réconciliation n'est possible en Afrique du Sud sans justice.

Dans la pratique, cela veut dire qu'aucune réconciliation, aucun pardon, et aucune négociation ne seront possible sans repentir. L'enseignement que nous donne la Bible sur la réconciliation et sur le pardon, nous indique clairement que personne ne peut être pardonné ou réconcilié avec Dieu à moins de s'être repenti de ses péchés. Et nous ne devons pas, non plus, pardonner les pécheurs qui ne se sont pas repentis. Quand une telle personne se repend, nous devons pouvoir pardonner soixante-dix fois sept fois, amis avant cela, nous devons prêcher le repentir à ceux qui pèchent contre nous ou contre quiconque. La réconciliation, le pardon et les négociations, ne deviendront notre devoir de chrétiens, en Afrique du Sud, que quand le régime d'apartheid montrera les signes de réel repentir. Le récent discours de PW Botha à Durban, la répression militaire continuelle contre le peuple dans les communautés urbaines noires et la détention de tous ses opposants représentent la preuve parfaite du manque total de repentir de la part du régime actuel.

Il n'y a rien que nous ne désirions plus qu'une vraie réconciliation et une paix réelle — la paix que Dieu désire et non pas la paix que désire le monde (Jn 14 : 27). La paix que Dieu désire se fonde sur la vérité, le repentir, la justice et l'amour. La paix que nous offre le monde est une unité qui compromet la vérité, qui dissimule l'injustice et l'oppression et est entièrement motivée par l'égoïsme. A ce stade, tout comme Jésus, nous devons dénoncer cette fausse paix, affronter nos oppresseurs et semer la dissension. En tant que chrétiens, nous devons dire, avec Jésus : "Pensez-vous que je sois ici pour apporter la paix sur la terre ? Non, je vous dit,

j'apporte plutôt la dissension" (Lk 12 : 51). Il ne peut y avoir de paix réelle sans justice et sans repentir.

Il serait assez mauvais d'essayer de préserver à tout prix la "paix" et l'"unité", même aux dépens de la justice et de la vérité et, pire encore, aux dépens de milliers de jeunes vies. En tant que disciples de Jésus, nous devrions, au contraire, promouvoir à tout prix la vérité, la justice et la vie, même si nous devrions, de ce fait, créer des conflits et des dissensions. Afin de suivre réellement les préceptes de la Bible, nos dirigeants de l'Eglise devraient adopter la théologie qui a déjà été adoptée par des millions de chrétiens — une théologie biblique d'affrontement direct avec les forces du mal plutôt qu'une théologie de réconciliation avec le péché et le diable.

3.2. La Justice

Il serait erroné de donner l'impression que la "Théologie de l'Eglise" en Afrique du Sud, ne se préoccupe pas particulièrement du besoin de justice. Il y a eu quelques demandes de justice qui étaient très fortes et sincères. Mais la question que nous devons poser ici, une question théologique très importante est : quelle sorte de justice ? Un examen des déclarations de l'Eglise nous donne la nette impression que la justice envisagée est la "justice de réforme", c'est-à-dire, une justice déterminée par l'opresseur, par la minorité blanche et qui est offerte au peuple comme une sorte de concession. Cela ne semble pas être la justice la plus radicale qui vient d'en bas et qui est déterminée par le peuple d'Afrique du Sud.

Une des raisons principales pour lesquelles nous tirons cette conclusion est simplement due au fait que toutes les déclarations de l'Eglise sont faites pour l'Etat ou pour la communauté blanche. L'hypothèse semble être que les changements doivent venir des blancs ou du moins, des personnes qui se trouvent sur le dessus du panier. L'idée générale semble être que l'on doit simplement faire appel à la conscience et à la bonne volonté des responsables de l'injustice dans notre pays, et qu'une fois qu'ils se seront repentis et après quelques entretiens avec les autres, ils introduiront dans le système, les réformes nécessaires. Sinon, pour quelle autre raison les dirigeants de l'Eglise auraient-ils des entretiens avec PW Botha, si ceci ne représentait pas la vision qu'ils ont, d'une solution juste et pacifique à nos problèmes ?

Au centre de cette optique on trouve la confiance envers les "conversions individuelles" en réponse aux "exigences moralisatrices", pour changer les structures d'une société. Cela n'a pas fonctionné et cela ne fonctionnera jamais. Avec toute sa cruauté, sa brutalité et sa dureté, la crise actuelle est la preuve parfaite de l'incompétence d'années et d'années de "moralisation" chrétienne sur le besoin d'amour. Le problème qui se pose à nous en Afrique du Sud n'est pas simplement un problème de culpabilité personnelle, c'est un problème d'injustice structurelle. Des êtres sont en train de souffrir, des êtres sont en train de se faire mutiler, tuer et torturer tous les jours. Nous ne pouvons pas rester assis et attendre que l'oppres-

14

berée de l'Etat, et plus particulièrement, la violence nue et oppressive de la police et de l'armée. Ces actes ne sont pas considérés comme de la violence. Et même s'ils sont reconnus comme étant "excessifs", on les appelle "mauvaise conduite", voire "atrocités", mais jamais violence. Donc, la phrase "violence dans les communautés urbaines noires" revient à dire : ce que font les jeunes, et non pas : ce que fait la police ou ce que l'apartheid en général fait au peuple. Si dans de telles circonstances, on fait appel à la non-violence, alors, c'est que l'on critique la résistance du peuple et que l'on justifie, ou du moins que l'on accepte la violence de la police et de l'Etat. C'est ainsi que cela est compris, non seulement pour l'Etat et ceux qui l'appuient, mais également par ceux qui luttent pour leur liberté. La violence, surtout dans les circonstances actuelles, est un mot chargé.

Il est vrai que les déclarations de l'Eglise condamnent également la violence de la police. Elles disent condamner toutes les violences. Mais est-ce bon légitime, surtout dans de telles circonstances, d'utiliser le même mot violence pour condamner de façon générale, les activités répressives et dénuées de tout scrupule de l'Etat, et les tentatives désespérées entreprises par le peuple qui lutte pour sa défense ? De telles abstractions et de telles généralisations ne brouillent-elles pas les données ? Comment des actes d'oppression, d'injustice et de domination peuvent-ils être comparés à des actes de résistance et de légitime-défense ? Serait-il légitime de décrire la force physique d'un violeur et la force physique d'une femme essayant de résister au violeur, comme étant le même type de violence ?

En outre, rien dans la Bible ni dans notre tradition chrétienne ne nous permet de faire de telles généralisations. Tout au long de la Bible, le mot violence n'est utilisé que pour décrire ce qui est commis par un vil oppresseur (ex : Ps 72 : 12-14 ; Is 59 : 1-8 ; Jer 22 : 13-17 ; Amos 3 : 9-10 ; 6 : 3 ; Mic 2 : 2 ; 3 : 1-3 ; 6 : 12). Il n'est jamais utilisé pour décrire les actions des armées d'Israël entreprises pour se libérer ou pour résister à l'agression. Quand Jésus nous dit que nous devons tendre l'autre joue, il nous dit que nous ne devons jamais nous venger ; il ne dit pas que nous ne devons pas nous défendre ou défendre les autres. Il existe une tradition chrétienne, longue et importante concernant l'utilisation de la force physique pour se défendre contre les agresseurs et les tyrans. En d'autres termes, il y a des circonstances très limitées, seulement en dernier recours ou bien seulement quand il s'agit de choisir le moindre mal ou, comme le dit Bonhoeffer : "L'action la moins coupable". Mais il est totalement faux de dire que toute utilisation de la force physique est violence et que cette utilisation est interdite, quelles que soient les circonstances.

Cela ne veut pas dire que l'utilisation de la force faite, à n'importe quel moment, par les peuples opprimés, est admissible pour la seule raison qu'ils se battent pour leur libération. Il y a eu des cas de tueries et de mutilations qu'aucun chrétien ne voudrait approuver. Mais alors, notre désapprobation se fonde sur une question de libération authentique et sur la conviction que de telles actions sont inutiles, négatives et injustifiables, et non pas sur une condamnation globale de toute utilisation de la force physique, quelles que soient les circonstances.

16

seur voit la lumière pour que l'opprimé tende les mains et quémende quelques miettes de réformes insignifiantes. En soi, cela serait dégradant et constituerait une forme d'oppression.

Il y a eu des réformes et, sans aucun doute, il y en aura d'autres dans un proche avenir. Et cela pourrait bien vouloir dire que l'appel que l'Eglise a fait aux consciences des blancs a quelque peu contribué à l'introduction de ces réformes. Mais ces réformes pourraient-elles être considérées comme étant un réel changement, comme étant le début d'une justice réelle et durable ? Les réformes qui viennent d'en haut ne sont jamais satisfaisantes. Elle ne font rarement plus que rendre l'oppression plus effective et plus acceptable. S'il arrivait que l'opresseur introduise des réformes qui mènent à un réel changement, cela ne se produirait que grâce à une formidable pression de la part des opprimés. La vraie justice, la justice de Dieu, exige un changement radical des structures. Cela ne peut venir que d'en bas, des opprimés eux-mêmes. Dieu amènera le changement par l'intermédiaire des opprimés, comme Il l'a fait pour les esclaves Juifs opprimés en Egypte. Dieu n'apporte pas la justice à travers des réformes introduites par les Pharaons de ce monde.

Pourquoi donc la "Théologie de l'Eglise" fait-elle appel aux privilèges plutôt qu'au peuple qui souffre ? Pourquoi cette théologie n'exige-t-elle pas que les opprimés s'élèvent pour leurs droits et mènent une lutte contre leurs oppresseurs ? Pourquoi ne leur dit-elle pas qu'il est de leur devoir de travailler pour la justice et de changer les structures injustes ? La réponse à ces questions réside peut-être dans le fait que les appels provenant des "hautes sphères" de l'Eglise tendent très facilement à être des appels destinés aux "hautes sphères" de la société. Il faut faire appel aux consciences de ceux qui perpétuent le système des injustices. Mais un changement réel et une vraie justice ne peuvent émaner que du peuple — dont la plupart est Chrétien.

3.3. La Non-Violence

La position de la "Théologie de l'Eglise" vis-à-vis de la non-violence, exprimée comme une condamnation générale de tout ce que l'on appelle violence, a non seulement été incapable de réduire la violence qui sévit chez nous, mais elle a en fait, bien que de façon involontaire, été un facteur déterminant dans la récente escalade de la violence d'Etat. Ici encore, la non-violence a été pronée comme un principe absolu qui s'applique à tout ce que l'on peut appeler violence sans distinguer qui en fait usage, de quel côté se trouve celui qui en fait usage ou quel but il peut avoir à l'esprit. Dans notre situation, cela est tout simplement négatif.

Ici, le problème de l'Eglise est la façon dont la propagande d'Etat utilise le mot violence. L'Etat et les médias ont décidé d'appeler violence, ce que certaines personnes des communautés urbaines noires font en luttant pour leur libération, par exemple : lancer des pierres, brûler des voitures et des immeubles et parfois, tuer des collaborateurs. Mais ceci exclut la violence structurelle, institutionnelle et déli-

15

Et finalement, ce qui rend la non-violence, telle que la professe la "Théologie d'Etat", extrêmement suspecte aux yeux de très nombreuses personnes, y compris nous-même, c'est l'appui tacite que de nombreux dirigeants d'Eglises apportent à la militarisation croissante de l'Etat Sud Africain. Comment peut-on condamner toute forme de violence puis nommer des aumôniers auprès d'une armée extrêmement violente et oppressive ? Comment peut-on condamner toute forme de violence puis permettre à des jeunes hommes blancs d'accepter leur enrôlement dans les forces armées ? Est-ce parce que les actions de forces armées et de la police sont considérées comme défensives ? Cela soulève des questions très graves concernant le camp où se trouvent les dirigeants de l'Eglise. Pourquoi les actions des jeunes noirs des communautés urbaines ne sont-elles pas considérées comme défensives ?

Dans la pratique, ce que l'on appelle "violence" et ce que l'on appelle "légitime défense", semble dépendre du côté où l'on se trouve. Qualifier la force physique de "violence", veut dire que l'on tente d'être neutre et que l'on refuse de porter un jugement pour savoir qui a raison ou qui a tort. Tenter de rester neutre dans ce genre de conflit est une position futile. La neutralité permet au statut quo de l'oppression (et donc, de la violence), de continuer d'exister. C'est une façon d'apporter un appui tacite à l'opresseur.

3.4. Le problème fondamental

Il ne suffit pas de critiquer la "Théologie de l'Eglise", nous devons tâcher de rendre des comptes. Qu'est-ce qui se cache derrière les erreurs et les incompréhensions et inadéquations de cette théologie ?

En premier lieu, nous pouvons souligner un manque d'analyse sociale. Nous avons vu comment la "Théologie d'Etat" tend à se servir de principes absolus tels que la réconciliation, la négociation, la non-violence et les solutions pacifiques, à toutes les situations. Très peu de tentatives ont été entreprises pour analyser ce qui se passe réellement dans notre société et pourquoi cela est en train d'arriver. Il est impossible d'émettre des jugements moraux valables sur une société, sans d'abord comprendre cette société. L'analyse de l'apartheid qui était la "Théologie de l'Eglise" est tout simplement inappropriée. La crise actuelle démontre, à présent, très clairement, que les efforts des dirigeants de l'Eglise, entrepris pour promouvoir des moyens pratiques et efficaces pour changer notre société, n'ont pas réussi. Cet échec est dû, en grande partie au fait que la "Théologie de l'Eglise" n'a pas développé une analyse sociale qui aurait pu lui permettre de comprendre les mécanismes de l'injustice et de l'oppression.

A cela s'ajoute, le manque, dans la "Théologie d'Etat", d'une compréhension appropriée de la politique et de la stratégie politique. Changer les structures d'une société est principalement une question de politique. Cela demande une stratégie

17

politique fondée sur une analyse sociale et politique clairement établie. L'Eglise doit se tourner vers ces stratégies et vers l'analyse sur laquelle elles se fondent. C'est dans ce contexte que l'Eglise doit apporter son évangile. Et non pas comme une solution alternative, comme si l'évangile nous apportait une solution non-politique pour résoudre des problèmes d'ordre politique. Il n'y a pas de solution spécifiquement chrétienne. Il y aura une façon chrétienne d'aborder les solutions politiques, un esprit, une motivation et une attitude chrétiennes. Mais il n'y a pas moyen d'éviter la politique et les stratégies politiques.

Mais nous n'avons pas encore souligné le problème fondamental. Pourquoi la "Théologie de l'Eglise" n'a-t-elle pas développé une analyse sociale ? Pourquoi a-t-elle une compréhension erronée du besoin de stratégies politiques ? Et pourquoi encense-t-elle la neutralité et le manque de parti pris ?

Il faut chercher la réponse dans le type de foi et de spiritualité qui a dominé la vie de l'Eglise pendant des siècles. Ainsi que nous le savons tous, la spiritualité a eu tendance à être un problème d'un "autre monde" n'ayant pratiquement rien à voir avec les problèmes de ce monde. Les problèmes sociaux et politiques ont été considérés comme étant des problèmes spécifiques à ce bas monde, n'ayant rien à voir avec les préoccupations spirituelles de l'Eglise. En outre, on a toujours considéré que la spiritualité était purement privée et individualiste. On pensait que les affaires publiques et les problèmes sociaux dépassaient les sphères de la spiritualité. Et finalement, la spiritualité dont nous avons hérité a tendance à s'en remettre à Dieu pour qu'il intervienne quand bon lui semble afin de rétablir le bien dans le monde. Il ne reste rien d'autre aux être humains, que de prier pour que Dieu intervienne.

C'est justement cette sorte de spiritualité qui fait que tant de chrétiens et de dirigeants de l'Eglise soient pratiquement paralysés, quand ils sont confrontés à la crise actuelle en Afrique du Sud.

Il est inutile de préciser que cette sorte de foi et que ce type de spiritualité n'ont aucun fondement biblique. La Bible ne sépare pas la personne humaine du monde dans lequel elle vit ; elle ne sépare pas l'individu de son contexte social ni sa vie privée de sa vie publique. Dieu accorde la rédemption à l'être dans son entier comme faisant partie de sa création dans son entier (Rom 8 : 18-24). Une spiritualité réellement biblique devrait pénétrer chaque aspect de l'existence humaine et ne devrait rien exclure de la volonté de rédemption de Dieu. La foi biblique a un rapport prophétique avec tout ce qui se passe dans le monde.

VERS UNE THÉOLOGIE PROPHÉTIQUE

Notre KAIROS actuel exige une réponse biblique, spirituelle, pastorale et, avant tout, prophétique, de la part des chrétiens. Dans de telles circonstances, il ne suffit pas de répéter des principes chrétiens généralisés. Nous avons besoin d'une réponse nette et précise qui soit prophétique car elle s'adresse aux circonstances particulières de cette crise, une réponse qui ne donne pas l'impression que nous naviguons entre deux eaux, mais qui soit une prise de position claire et sans ambiguïté.

4.1. Analyse sociale

La première tâche d'une théologie prophétique pour notre époque, serait une tentative d'analyse sociale ou bien, ce que Jésus appellerait "l'interprétation des signes du temps" (Mt 16 : 3) ou "l'interprétation de ce KAIROS" (Lc 12 : 56). Il nous est impossible d'entrer dans les détails dans ce document, mais nous devons commencer avec au moins les grandes lignes d'une analyse du conflit dans lequel nous nous trouvons.

Il serait assez faux de considérer le conflit actuel comme une simple guerre raciale. La composante raciale est présente mais nous n'avons pas affaire à deux races ou à deux nations égales, ayant toutes deux leurs propres intérêts de groupe. La situation à laquelle nous devons faire face ici est une situation d'oppression. Le conflit se situe entre l'opresseur et l'opprimé. Le conflit se situe entre deux causes ou intérêts qui ne peuvent être réconciliés, dans lequel l'un est juste et l'autre est injuste.

D'une part, nous avons les intérêts de ceux qui bénéficient du status quo et qui sont déterminés à le maintenir à tout prix, même aux dépens de milliers de vies humaines. Il est de leur intérêt d'introduire un certain nombre de réformes afin de s'assurer que le système n'est pas totalement modifié et qu'ils peuvent continuer d'en bénéficier comme ils l'ont fait par le passé. Ils bénéficient du système car il les favorise et leur permet d'accumuler une grande quantité de richesses et de maintenir un niveau de vie exceptionnellement élevé. Et ils veulent s'assurer que ce système restera ainsi même s'il faut y apporter quelques changements.

D'autre part, nous avons ceux qui ne bénéficient aucunement du système de la façon dont il est à l'heure actuelle. Ils sont traités comme de la simple main d'œuvre, ils reçoivent des salaires de misère, sont séparés de leur famille pour des raisons de travail migratoire, sont transportés comme du bétail et entassés sur des terres sans rien à manger — et tout cela, au bénéfice d'une minorité privilégiée.

Il n'ont pas voix au système et on attend d'eux qu'ils s'estiment heureux des concessions qui leur sont offertes aux compte-gouttes. Il n'est pas de leur intérêt de permettre que le système continue même sous une forme quelque peu "réformée" ou "révisée". Ils ne sont pas en état d'être écrasés, opprimés et exploités. Ils sont déterminés à changer radicalement le système afin qu'il ne bénéficie plus à une petite minorité de privilégiés. Et ils souhaitent agir de la sorte même aux dépens de leur propre vie. Ils veulent la justice pour tous.

Voici notre situation de guerre civile ou de révolution. Un côté est décidé à maintenir le système à tout prix et l'autre côté est décidé à le changer à tout prix. Il y a ici, deux projets conflictuels et aucun compromis possible. Soit nous avons une justice pleine et totale pour tous, soit nous n'en avons pas.

La Bible a beaucoup à dire sur ce genre de conflit, sur un monde qui se divise en oppresseurs et opprimés.

4.2. L'oppression dans la Bible

Quand nous consultons la Bible pour y trouver un message sur l'oppression, nous découvrons, comme d'autres le découvrent de par le monde, que l'oppression est un thème central qui se retrouve tout au long de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les érudits spécialistes de la Bible qui se sont donné le mal d'étudier le thème de l'oppression dans la Bible, ont découvert qu'il n'y avait pas moins de vingt différentes racines de mots en Hébreu, pour décrire l'oppression. Comme le dit un auteur, l'oppression est "une catégorie structurelle de base de la théologie biblique" (TD Hanks, *God So Loved the Third Word*, Orbis 1983 p.4).

En outre la description de l'oppression dans la Bible, est concrète et vivante. La Bible décrit l'oppression comme l'expérience consistant à être écrasé, dégradé, humilié, exploité, appauvri, frustré, trompé et asservi. Et les oppresseurs sont décrits comme des êtres cruels, sans scrupules, arrogants, avides, violents, tyranniques et comme étant les ennemis. De telles descriptions n'ont pu être écrites, à l'origine, que par des personnes ayant eu une longue et pénible expérience de l'oppression. Et, effectivement, quatre-vingt-dix pour cent de l'histoire du peuple Juif, puis de celle du peuple chrétien, dont les histoires sont racontées dans la Bible, est l'histoire d'une oppression nationale ou internationale. La nation d'Israël a été construite sur la pénible expérience de l'oppression et de la répression des esclaves en Egypte. Mais c'est la révélation de Yahweh qui a fait toute la différence pour ce groupe particulier de peuple opprimé. Dieu s'est révélé sous le nom de Yahweh, celui qui compatit ceux qui souffrent et qui les libère de leurs oppresseurs.

J'ai vu l'état misérable dans lequel se trouvait mon peuple en Egypte. J'ai entendu son appel qui me demandait de le libérer de ceux qui l'asservissaient. J'entends le délivrer des mains des Egyptiens...

Le cri des fils d'Israël est arrivé jusqu'à moi et j'ai vu la façon dont les Egyptiens les ont opprimés (Ex 3 : 7-9).

20

La définition latine classique du tyran est : **hostis boni communis** — un ennemi du bien commun. Le but de tous les gouvernements est de promouvoir ce que l'on appelle le bien commun du peuple gouverné. Promouvoir le bien commun veut dire gouverner dans l'intérêt et pour le bénéfice de tout le peuple. De nombreux gouvernements n'agissent pas de la sorte, à un moment ou à un autre. Il peut y avoir telle ou telle injustice commise envers une partie du peuple. Et de telles erreurs devraient, bien évidemment, être critiquées. Mais des actes d'injustice occasionnels ne sauraient rendre un gouvernement l'ennemi du peuple, un tyran.

Pour devenir l'ennemi du peuple, un gouvernement devrait être hostile en principe, au bien commun. Un tel gouvernement agirait alors, contre les intérêts du peuple dans son entier et de façon permanente. Ceci serait plus clair dans les cas où toute la politique d'un gouvernement est hostile ou bien commun et où le gouvernement a un mandat pour diriger les intérêts d'une partie du peuple plutôt que d'agir dans l'intérêt de toute la population. En principe, un tel gouvernement serait **irréformable**. Toute réforme qu'il tenterait d'introduire ne serait pas calculée pour servir le bien commun, mais plutôt, pour servir les intérêts de la minorité qui lui a attribué son mandat.

Un régime tyrannique ne peut continuer de diriger pendant longtemps sans devenir de plus en plus violent. Plus la majorité de la population exigera qu'on lui accorde ses droits et plus elle fera pression sur le tyran, plus le tyran aura recours à des formes chaque fois plus cruelles, grossières et éhontées de tyrannie et de violence. Le règne d'un tyran se termine toujours en règne de terreur. C'est inévitable parce que, dès le début, le tyran est un ennemi du bien commun.

Cette définition de ce que nous appelons tyran ou régime tyrannique, peut être résumé par les mots d'un fameux théologien moraliste : "un régime qui est ouvertement l'ennemi du peuple et qui viole en permanence le bien commun et de la façon la plus grossière" (B Häring, *La loi du Christ*, Vol 3, p. 150).

Ceci nous amène à la question de savoir si l'actuel gouvernement d'Afrique du Sud est tyrannique ou non ? Il n'y a aucun doute possible sur ce que pense la majorité de la population en Afrique du Sud. Pour eux, le régime de l'apartheid est l'ennemi du peuple et c'est justement comme ça qu'ils le nomment : l'ennemi. Dans la crise actuelle, plus que jamais auparavant, le régime a perdu toute la légitimité qu'il aurait pu avoir aux yeux du peuple. Le peuple a-t-il tort ou raison ?

L'apartheid est un système en vertu duquel, une minorité élue par une petite partie de la population se voit concéder un mandat explicite, lui permettant de gouverner dans l'intérêt et au bénéfice de la communauté blanche. Par définition, un tel mandat ou une telle politique est contraire au bien commun de toute la population. Etant donné qu'il tente de diriger dans l'intérêt exclusif des blancs et non pas dans l'intérêt de tous, il finit par diriger d'une façon qui n'est même pas dans l'intérêt de ces mêmes blancs. Il devient l'ennemi de tout le peuple. Un tyran. Un régime totalitaire. Un règne de terreur.

22

Tout au long de la Bible, Dieu apparaît comme le libérateur des opprimés. Il n'est pas neutre. Il ne tente pas de réconcilier Moïse et le Pharaon, de réconcilier les esclaves Juifs avec leurs oppresseurs Egyptiens ni de réconcilier le peuple Juif avec aucun de leurs oppresseurs ultérieurs. L'oppression est un péché et on ne peut pas faire de compromis avec elle, il faut l'éliminer. Dieu prend le parti des opprimés. Comme nous pouvons le lire dans le Psaume 103 : 6 (JB) "Dieu, qui fait ce qui est juste, est toujours du côté des opprimés".

Cette identification avec les opprimés n'est pas limitée à l'Ancien Testament. Quand Jésus s'est levé dans la synagogue de Nazareth pour annoncer sa mission, il a employé les mots de Isaïe.

L'Esprit du Seigneur m'a été donné, car il m'a consacré.

Il m'a envoyé pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, pour proclamer la liberté aux captifs et pour rendre la vue aux aveugles, pour libérer l'opprimé, pour proclamer l'an de grâce du Seigneur.

(Lc 4 : 18-19).

Il n'y a, ici, aucun doute possible sur le fait que Jésus embrasse la cause des pauvres et des opprimés. Il s'est identifié à leurs intérêts. Cela ne veut pas dire qu'il se désintéresse des riches et des oppresseurs. Ils les appelle au repentir. Les chrétiens opprimés d'Afrique du Sud savent de puis longtemps qu'ils sont unis au Christ dans leur souffrance. Par sa propre souffrance et par sa mort sur la croix, il est devenu une victime de l'oppression et de la violence. Il est avec nous dans notre oppression.

4.3. La tyrannie dans la tradition chrétienne

Il y a une longue tradition chrétienne ayant trait à l'oppression, mais le mot qui a été le plus souvent utilisé pour décrire cette forme toute particulière de péché, est le mot "tyrannie". D'après cette tradition, une fois qu'il n'y a plus aucun doute sur le fait qu'un dirigeant corrompu est un tyran ou qu'un régime donné, est un régime tyrannique, il perd le droit moral de gouverner et le peuple acquiert le droit de résister et de trouver les moyens pour protéger ses intérêts contre l'injustice et l'oppression. En d'autres termes, un régime tyrannique n'a pas de légitimité morale. Il peut être un gouvernement de facto et peut même, être reconnu par d'autres gouvernements et de ce fait, être le gouvernement légal ou de jure. Mais, si c'est un régime tyrannique, il est **illégitime** d'un point de vue moral et théologique.

Il existe en fait dans la tradition chrétienne, des différences d'opinion concernant les moyens qu'il faudrait employer pour remplacer un tyran mais il n'y a jamais eu de doute sur notre devoir de chrétiens, consistant à refuser de coopérer avec un tyran et à faire tout ce qui peut être fait pour le désister.

Bien sûr, tout repose sur la définition d'un tyran. A quel moment un gouvernement devient-il un régime tyrannique ?

21

Cela veut également dire que le régime de la minorité d'apartheid est irrémédiable. Nous ne pouvons pas nous attendre à ce que le régime d'apartheid connaisse un changement ou une conversion de cœur et abandonne complètement la politique d'apartheid. Il n'a aucun mandat pour ce faire. Toutes les réformes ou ajustements qu'il peut entreprendre devraient être faites dans l'intérêt de ceux qui l'ont élu. En tant qu'individus, certains membres du gouvernement pourraient effectivement changer et se repentir, mais s'ils le faisaient, ils devraient tout simplement continuer leur action en abandonnant un régime qui a justement été mis en place à cause de sa politique d'apartheid.

Et c'est la raison pour laquelle nous avons atteint l'impasse actuelle. Au fur et à mesure que la majorité opprimée devient plus insistante et fait de plus en plus pression sur le tyran par des boycottages, des grèves, des incendies, voire, une lutte armée, plus le régime devient tyrannique. D'autre part, il va prendre des mesures de répression : détentions, procès, torture, exils, propagande, état d'urgence et d'autres méthodes tyranniques. Il va d'autre part, introduire des réformes qui seront toujours inacceptables pour la majorité car toutes ses réformes doivent faire en sorte que la minorité blanche demeure dans les hautes sphères.

Un régime qui est, en principe, l'ennemi du peuple, ne peut pas tout d'un coup commencer à gouverner dans l'intérêt de toute la population. Il ne peut qu'être remplacé par un autre gouvernement — un gouvernement élu par la majorité de la population, avec un mandat explicite pour gouverner dans l'intérêt de toute la population.

Un régime qui s'est fait l'ennemi du peuple s'est également rendu ennemi du Dieu. Les hommes sont faits à l'image de Dieu et quoi que nous fassions à l'un d'entre ces hommes, nous le faisons à Dieu (Mt 25 : 49, 45).

Dire que l'Etat ou le régime est l'ennemi de Dieu ne revient pas à dire que tous ceux qui appuient le système soient au courant de cela. En général, il ne savent pas, tout simplement, ce qu'ils sont en train de faire. De nombreuses personnes ont été aveuglées par la propagande du régime. Ils ignorent souvent les conséquences de leur position. Cependant, une telle cécité ne fait pas que le régime soit moins tyrannique ou moins ennemi du peuple et ennemi de Dieu.

D'autre part, le fait que l'Etat soit tyrannique et ennemi de Dieu n'est pas une excuse pour la haine. En tant que Chrétien, nous nous devons d'aimer nos ennemis (Mt 5 : 44). Il n'est pas dit que nous ne devrions pas avoir ou que nous n'aurons pas d'ennemis ou que nous devrions pas identifier les régimes tyranniques comme étant nos ennemis. Mais une fois que nous avons identifié nos ennemis, nous devons faire tout notre possible pour les aimer. Cela n'est pas toujours facile. Mais nous devons alors nous souvenir que ce que nous avons de meilleur à faire pour le bien de l'opprimé et de l'oppressé, c'est d'éliminer l'oppression, de désister les tyrans et d'établir un gouvernement juste pour le bien commun de tout le peuple.

23

4.4. Un message d'espoir

Au cœur même de l'évangile de Jésus Christ et au centre même de toute vraie prophétie, se trouve un message d'espoir. Rien ne saurait être plus important et plus nécessaire, à cette époque de la crise en Afrique du Sud, que le message d'espoir chrétien.

Jésus nous a appris à parler de cet espoir comme étant le royaume de Dieu. Nous croyons que Dieu œuvre dans notre monde, en faisant que les situations mauvaises et désespérées soient modifiées par le bien afin "que son Royaume puisse venir" et que "sa volonté soit faite sur la terre comme au ciel". Nous croyons que la bonté et la justice et l'amour triompheront à la fin et que la tyrannie et l'oppression ne peuvent pas durer éternellement. Un jour, "toutes les larmes seront séchées" (Rev 7 : 17 ; 21 : 4) et "l'agneau se couchera avec le lion" (Is 11 : 6). La vraie paix et la vraie réconciliation ne sont pas seulement souhaitables, elles sont assurées et garanties. C'est notre foi et notre espoir.

Comment se fait-il que ce puissant message d'espoir n'ait pas été souligné dans la "Théologie de l'Eglise", dans les discours et les déclarations des dirigeants de l'Eglise ? Est-ce parce qu'ils se sont adressés à l'opresseur plutôt qu'à l'opprimé ? Est-ce parce qu'ils ne veulent pas encourager l'opprimé à avoir trop d'espoir ?

Au fur et à mesure que la crise s'aggrave, l'opresseur et l'opprimé pourraient légitimement demander à l'Eglise un message d'espoir. La plupart des opprimés en Afrique du Sud, à l'heure actuelle, et plus particulièrement les jeunes, ont de l'espoir. Ils agissent de façon courageuse et sans crainte car ils ont fermement espoir que la libération arrivera. Leur corps et trop souvent rompu, mais rien ne peut, maintenant, briser leur état d'esprit. Mais l'espoir doit être confirmé. L'espoir doit être préservé et renforcé. Le peuple doit sans cesse entendre que Dieu est avec lui.

D'autre part, l'opresseur et ceux qui croient à la propagande de l'opresseur sont désespérément craintifs. Ils faut qu'ils connaissent les maux sataniques du système actuel et ils doivent être appelés à se repentir mais ils doivent aussi avoir quelque chose en quoi espérer. A présent, ils ont de fausses espérances. Ils espèrent préserver le statu quo et leurs privilèges spéciaux avec peut-être, quelques réajustements, et ils craignent toute autre vraie alternative. Mais il y a bien plus à espérer, sans avoir rien à craindre. Le message d'espoir chrétien ne peut-il pas les aider en cela ?

Il y a de l'espoir. Il y a de l'espoir pour chacun d'entre nous. Mais la route vers cet espoir va être très dure et très pénible. Le conflit et la lutte vont devoir s'intensifier dans les mois et les années à venir car il y a pas d'autre moyen pour éliminer l'injustice et l'oppression. Mais Dieu est avec nous. Nous ne pouvons qu'apprendre à devenir les instruments de sa paix, même dans la mort. Nous devons participer au chemin de croix du Christ si nous voulons espérer participer à sa résurrection.

CHAPITRE CINQ

UN DÉFI A L'ACTION

5.1. Dieu s'allie aux opprimés

Dire que l'Eglise doit, à présent prendre parti de façon ferme et définitive, du côté des opprimés, revient à ne pas tenir compte du fait que la majorité des chrétiens en Afrique du Sud a déjà pris cette position. En Afrique du Sud, la majeure partie de l'Eglise est de loin pauvre et opprimée. On ne peut bien sûr pas affirmer que toute personne opprimée a décidé de défendre sa propre cause et se bat pour sa propre libération. On ne peut pas non plus, affirmer que tous les chrétiens opprimés sont totalement conscients du fait que leur cause est la cause de Dieu. Il est néanmoins vrai que l'Eglise est déjà du côté des opprimés car c'est là que l'on trouve la majorité de ses membres. Ces faits doivent être repris et confirmés par l'Eglise dans son entier.

Au début de ce document nous avons remarqué que la crise actuelle a souligné les divisions au sein de l'Eglise. Nous sommes une Eglise divisée justement parce que tous les membres de nos Eglises n'ont pas pris parti contre l'oppression. En d'autres termes, tous les Chrétiens ne se sont pas unis avec Dieu "qui est toujours du côté des opprimés" (Ps 103 : 6). En ce qui concerne la crise actuelle, il n'y a qu'une route vers l'unité de l'Eglise et elle passe par les Chrétiens qui se trouvent du côté des oppresseurs ou ceux qui naviguent entre deux eaux ; ils doivent passer de l'autre côté de la barrière et s'unir dans la paix et dans l'action avec les opprimés. L'unité et la réconciliation au sein même de l'Eglise n'est possible qu'autour de Dieu et de Jésus qui se trouvent du côté des pauvres et des opprimés.

Si c'est ce que l'Eglise doit devenir, si c'est ce que l'Eglise en tant que tout prévoit de faire, comment pouvons nous alors, transformer cela en action concrète et efficace ?

5.2. Participation à la lutte

S'ils se sont pas déjà en train de le faire, les Chrétiens doivent tout simplement participer à la lutte pour la libération et pour la libération et pour une société juste. Les campagnes du peuple, que ce soient les boycottages commerciaux ou les abstentions, doivent être appuyées et soutenues par l'Eglise. Les critiques seront parfois nécessaires mais les aides et les encouragements seront également nécessaires. En d'autres termes, la crise actuelle lance un défi à toute l'Eglise, lui demandant de passer de l'état de "ministère ambulance" à un ministère d'engagement et de participation.

5.3. Transformer les Activités de l'Eglise

L'Eglise a ses propres activités : les offices du dimanche, les communions, les baptêmes, les écoles Dominicales, les enterrements etc. Elle a également sa façon d'exprimer sa foi et son engagement, par exemple sous forme d'une profession de foi. Toutes ces activités doivent être restructurées afin d'être plus en accord avec une foi prophétique en rapport avec le KAIROS que Dieu nous offre aujourd'hui. Les forces du mal dont nous parlons dans le baptême doivent être citées. Nous savons quelles sont ces forces du mal en Afrique du Sud aujourd'hui. L'unité et le partage que nous professons lors de nos communions et de nos Messes doivent être cités. C'est la solidarité du peuple qui nous invite tous à nous joindre à la lutte pour la paix de Dieu en Afrique du Sud. Il faut citer le repentir que nous prêchons. C'est le repentir pour notre part de culpabilité dans la souffrance et l'oppression de notre pays.

Une grande partie de ce que nous entreprenons dans notre Eglise a persu de sa signification pour les pauvres et les opprimés. Nos services et nos sacrements ont servi de servir les besoins de confort et de sécurité des individus. Maintenant, ces mêmes activités de l'Eglise doivent être restructurées afin de servir tous les besoins religieux de la totalité de la population et pour continuer la mission libératrice de Dieu et de l'Eglise dans le monde.

5.4. Les Campagnes Spéciales

En plus de ses activités régulières, l'Eglise devrait avoir des programmes spéciaux, des projets et des campagnes étant donné les besoins spécifiques de la lutte pour la libération en Afrique du Sud. Mais en cela, il faut faire très attention. L'Eglise doit éviter de devenir une "troisième Force", une force entre l'oppressé et l'opprimé. Les programmes et les campagnes de l'Eglise ne doivent pas refaire ce que les organisations populaires sont déjà en train de faire, et plus encore, l'Eglise ne doit pas créer de confusion dans ce problème en ayant des programmes qui vont à l'encontre des luttes de ces organisations politiques qui représentent réellement les revendications et les exigences du peuple. On aura tous le même buts même si nous avons des divergences quant à la signification finale du combat que nous menons.

5.5. La Désobéissance Civile

Une fois que l'on a admis le régime actuel n'a pas de légitimité morale et qu'il est, en fait, tyrannique, il s'en suit une série d'actions pour l'Eglise et ses activités. Tout d'abord, l'Eglise ne peut pas collaborer avec la tyrannie. Elle ne peut ou ne devrait entreprendre quoi que ce soit qui semble donner une légitimité à un régime moralement illégitime. Deuxièmement, l'Eglise ne devrait pas seulement prier pour un changement de gouvernement, elle devrait également mobiliser ses membres dans toutes les paroisses afin qu'ils commencent à penser, à travailler et à planifier en vue d'un changement de gouvernement en Afrique du Sud. Nous devons

commencer à regarder plus loin et commencer à travailler dès maintenant en croyant fermement à un avenir meilleur. Et enfin, l'illégitimité morale de l'apartheid signifie que l'Eglise devra parfois s'engager dans la désobéissance civile. Une Eglise qui prend ses responsabilités au sérieux dans de telles circonstances, devra parfois faire face à l'Etat et lui désobéir afin d'obéir à Dieu.

5.6. L'Orientation Morale

Les personnes se tournent vers l'Eglise, et plus particulièrement au cours de la crise actuelle, pour y trouver une orientation morale, afin de pouvoir fournir cela, l'Eglise doit d'abord clairement le faire comprendre et ne jamais cesser de l'expliquer et d'en parler. Elle doit ensuite, aider les gens à comprendre leurs droits et leurs devoirs, il ne doit pas y avoir d'incompréhension concernant le devoir moral qu'ont tous les opprimés à résister à l'oppression et à se battre pour la libération et la justice. L'Eglise verra également qu'elle aura parfois, à freiner les excès et à faire appel aux consciences de ceux qui agissent sans réfléchir et sauvagement.

Mais l'Eglise de Jésus Christ n'est pas appelée à devenir un bastion de la prudence et de la modération. L'Eglise doit motiver, inspirer et défier le peuple. Elle a un message de la croix qui nous inspire et nous motive à faire de sacrifices pour la justice et la libération. Elle a un message d'espoir qui nous pousse à nous réveiller et à agir avec espoir et confiance. L'Eglise doit prêcher ce message, non seulement avec des mots et des sermons et des déclarations, mais également à travers ses actions, ses programmes, ses campagnes et ses services divins.

CONCLUSION

Comme nous l'avons dit au début, ce document n'est pas définitif. Nous espérons qu'il stimulera la discussion, les débats, la réflexion et la prière, mais avant tout, qu'il débouchera dans l'action. Nous invitons tous les Chrétiens engagés à approfondir cette question, à poursuivre les recherches, à développer les thèmes que nous avons présentés ici ou à les critiquer et à retourner vers le Bible, ainsi que nous avons tenté de le faire, avec le problème posé la crise de notre époque.

Bien que le document suggère différentes formes d'engagement, il ne prescrit pas les actions particulières que chacun doit entreprendre. Nous demandons à tous ceux qui sont engagés dans cette forme de théologie prophétique d'utiliser ce document dans des discussions de groupes, qu'ils soient petits ou grands, afin de déterminer une forme d'action appropriée, en fonction de leur situation particulière et de poursuivre l'action avec d'autres groupes et organisations concernés.

Le défi de renouvellement et d'action que nous avons lancé ici s'adresse à l'Eglise. Mais cela ne veut pas dire qu'il ne s'adresse qu'aux dirigeants de l'Eglise. Le défi de notre foi et de notre KAIROS actuel s'adresse à tous ceux qui portent le nom de Chrétiens. Aucun de nous ne peut rester assis et attendre que les dirigeants de notre Eglise, ou qui que ce soit d'autre, lui dise ce qu'il doit faire. Nous devons tous accepter la responsabilité pour agir et vivre notre foi Chrétienne dans de telles circonstances. Nous prions Dieu pour qu'il nous aide à transformer le défi de notre époque en action.

En tant que théologiens (laïcs et religieux), nous avons été amplement mis au défi par nos propres réflexions, notre échange d'idées et nos découvertes alors que nous rencontrions au sein de groupes dont les dimensions étaient variables, pour préparer ce document ou pour suggérer des amendements à y apporter. Nous sommes convaincus que ce défi vient de Dieu et qu'il s'adresse à nous tous. Nous considérons la crise actuelle ou le KAIROS comme une véritable visitation divine.

Nous voudrions finalement, lancer un appel à tous nos frères et sœurs chrétiens de par le monde pour qu'ils nous apportent l'aide nécessaire afin que la perte quotidienne de tant de jeunes vies touche vite à sa fin.

Nous, soussignés, assumons la responsabilité de ce qui est présenté dans ce document, non pas en tant que déclaration finale sur la vérité, mais comme étant la direction vers laquelle Dieu nous guide à ce moment de notre histoire.

Nom	Eglise
1. Dr. J.C. Adonis	Belydenkering
2. L.A. Apples	Dutch Reformed Mission Church
3. Ms. Mary Armour	Roman Catholic Church
4. Dr. J.F. Bill	Evangelical Presbyterian Church
5. Rev. N. Bika	Methodist Church
6. Rev. A. Bhiman	Dutch Reformed Mission Church
7. Rev. N. Botha	Dutch Reformed Mission Church
8. Rev. A. Boer	Dutch Reformed Mission Church
9. Rev. A. Booysse	A.M.E.
10. Rev. A.S. Brews	Methodist
11. Rev. J. Carnow	A.M.E.
12. Sis. F. Cassidy	Roman Catholic Church
13. Mr. Tony Chetty	Roman Catholic Church
14. Rev. F. Chikane	Apostolic Faith Mission Church
15. Dr. J. Cochrane	United Congregational Church
16. Rev. R. Cochrane	Lutheran Church
17. Dr. G.D. Cloete	Dutch Reformed Mission Church
18. Mr. W. Cloete	Sending Kerk
19. Mr. Roy Crowder	Methodist Church
20. Canon C. Davids	Anglican
21. Mr. Mike Deeb	Roman Catholic Church
22. Mr. S. De Gruchy	United Congregational
23. Prof. J.W. De Gruchy	United Congregational
24. Rev. J. De Waal	Dutch Reformed Mission Church
25. Dr. W. Domeris	Anglican
26. Rev. J.H. Dyers	Anglican
27. Ms. J.W. Engelbrecht	Assemblies of God
28. Mr. P.A. Germond	Anglican Church
29. Dr. B. Goba	United Congregational Church
30. Fr. G. Gobalier	Roman Catholic Church
31. Rev. S. Govender	Dutch Reformed Mission Church
32. Dr. T.S.N. Gqobule	Methodist Church
33. Sis. Aine Hardiman	Roman Catholic Church
34. Sis. Clare Harkin	Roman Catholic Church
35. Rev. A. Hendricks	Methodist Church
36. Fr. Basil Hendricks	Roman Catholic Church
37. Rev. B. Hoorn	A.M.E.
38. Rev. R. Jacobus	Dutch Reformed Mission Church
39. Dr. Lito Jafa	Methodist Church
40. Ms. Jaye Joubert	Methodist

41.	Mr. K. Kiefer	German Lutheran Church
42.	Rev. H.M. Koaho	BelydendeKung
43.	Rev. J.N.J. Kritzinger	BelydendeKung
44.	Rev. C. Langeveld	Roman Catholic Church
45.	Rev. T. Lester	Anglican
46.	Mr. J. Liddell	Methodist Church
47.	Ms. L. Liddell	Methodist Church
48.	Rev. A.M. Lindhorst	Anglican
49.	Mr. D. Loff	United Congregational Church
50.	Mr Wesley Mabusa	Methodist Church
51.	Venerable Archdeacon E. Mackenzie	Anglican
52.	Prof. S.S. Maimela	Evangelical Lutheran Church
53.	Rev. J. F. Mahlasela	Methodist Church
54.	Rev. C.J. Marais	United Congregational
55.	Rev. P.N. Mntsoor	A.M.E.
56.	Rev. Kenosi Mofokeng	National Baptist Church
57.	Dr. K.E. Mgojo	Methodist Church
58.	Fr. S. Mkhathshwa	Roman Catholic Church
59.	Mr. Peter Muli	United Congregational
60.	Fr. M.S.L. Monjane	Anglican
61.	Dr. M. Mosthabi	Roman Catholic
62.	Rev. M. Mpumlwana	Order of Ethiopian Church
63.	Dr. B. Naude	N.G. Kerk
64.	Dr. Margaret Nash	Anglican
65.	Sis. B. Neube	Roman Catholic Church
66.	Pastor Z. Nerstuch	Lutheran Church
67.	Rev. H. Ngada	United Independents Believer in Christ
68.	Fr. S. Ntwasa	Anglican
69.	Rev. T.W. Ntungane	Apostolic Methodist Church of S.A.
70.	Dr. A. Nolan	Roman Catholic Church
71.	Mr. R. Nunes	Roman Catholic Church
72.	Rev. M. Nyawo	Evangelical Presbyterian Church
73.	Fr. R. O'Rourke	Roman Catholic Church
74.	Rev. C. Onthong	Anglican
75.	Rev. T. Pearce	Anglican
76.	Rev. G.B. Peter	Reformed Church in Africa
77.	Ms. Debora Petta	United Congregational Church
78.	Mr. R.E. Phillips	Anglican
79.	Rev. Robin Peterson	United Congregational Church
80.	Mr. V.P. Peterson	Anglican
81.	Ms. Heather Peterson	United Congregational
82.	Canon G. Quinlan	Anglican
83.	Rev. C. Sampson	Anglican
84.	Fr. L. Sebidi	Roman Catholic Church
85.	Prof. G. Setlloane	Roman Catholic Church
86.	Rev. J.N. Silwanyana	Methodist Church
87.	Rev. A.L. Smith	Anglican
88.	Rev. Z. Somana	Methodist Church

89.	Fr. Thami Tana	Roman Catholic Church
90.	Mr. S. Thaver	Reformed Church in Africa
91.	Mr. B. Theron	United Congregational Church
92.	Rev. M. Tisanl	Anglican Church
93.	Rev. S. Titus	United Congregational Church
94.	Fr. B. Tlhalagale	Roman Catholic Church
95.	Rev. M. Tsele	Lutheran Church
96.	Rev. J. Tshwane	Evangelical Presbyterian Church
97.	Rev. Van Den Heever	Sending Kerk
98.	Mr. K. Vermeulen	Methodist Church
99.	Dr. C. Villa-Vincencio	Methodist Church
100.	Rev. A. Visagie	Dutch Reformed Mission Church
101.	Rev. H. Visser	Sending Kerk
102.	Rev. M.R. Vithi	Methodist Church
103.	Dr. C.A. Wanamaker	United Congregational Church
104.	Rev. M.I. Weeder	Anglican
105.	Rev. D. White	Anglican
106.	Ms. J. Williams	Anglican
107.	Rev. B. Wilbooi	Anglican
108.	Fr. A. Winston	Roman Catholic Church
109.	Mr. R.G. Wortley	Anglican Church
110.	Rev. B.B. Finca	Reformed Presbyterian Church
111.	Rev. Z. Mokhorbo	N.G.Kerk

Nous sommes conscients du fait que de nombreuses autres personnes auraient probablement voulu ajouter leur nom à cette liste. Malheureusement, pour un grand nombre de raisons, y compris des raisons de temps, de distance et de disponibilité, nous n'avons pas pu joindre tous ceux qui auraient pu être intéressés.