

INPRECOR

Numéro 246 du 6 juillet 1987 - 12 FF - 85 FB - 4 FS



**Christianisme,
Libération
et Révolution**

**L'Amérique de Reagan :
Des pauvres par millions**

SOMMAIRE DU NUMERO 246 DU 6 JUILLET 1987

3	ALLEMAGNE (RFA)	L'accord sur la réduction du temps de travail	Manuel KELLNER
DOSSIER : THEOLOGIE DE LA LIBERATION			
6	AMERIQUE LATINE	Christianisme et libération en Amérique latine	Michael LOWY
11	PHILIPPINES	Les chrétiens révolutionnaires aux Philippines	Sonia RUPON
14	NICARAGUA	Les chrétiens dans la Révolution sandiniste ; Interview du Commandant Luis Carrion	Propos recueillis par Martha HARNECKER
17	ETATS-UNIS	L'Amérique de Reagan : des pauvres par millions	Anna LIBERA
21	MEXIQUE	Accord de fusion LOM-PRT	DOCUMENT
22	AFRIQUE DU SUD	Naissance du NUMSA	<i>Weekly Mail</i>
24	EN BREF ... CANADA : Congrès des Jeunes socialistes ; ETAT ESPAGNOL : Agression du GAL contre un militant de la LKI ; ETATS-UNIS : Convention de la YSA ; AMERIQUE LATINE : Rencontre syndicale continentale contre la dette ;		

Les articles signés ne représentent pas nécessairement le point de vue de la rédaction.
Les articles non signés expriment les positions du Secrétariat unifié de la IVe Internationale.

ABONNEMENT 25 NUMEROS PAR AN

Chèques bancaires et chèques postaux libellés à l'ordre de "PEC", à adresser à *Inprecor*, 2, rue Richard-Lenoir, 93108 Montreuil, France
Virements bancaires à "PEC", BNP, agence Robespierre, 153, rue de Paris, 93108 Montreuil, France, compte numéro 2301 79/90.
Virements postaux à "PEC", compte chèque postal numéro 2.322.42 T Paris.

Inprecor, abonnement un an, 25 numéros, pour tous pays, 250 FF.
Par avion : Europe, Moyen-Orient, Afrique du Nord : 280 FF.
Afrique et Amériques : 300 FF. Asie : 360 FF.
Pli fermé : France : 375 FF. Tous les autres pays (par voie de surface) : 400 FF. Pli fermé par avion : écrire à *Inprecor*.

POUR TOUT ABONNEMENT, REMPLIR CETTE FORMULE EN LETTRES MAJUSCULES

Nom - Prénom _____
Numéro et Rue _____
Commune _____
Code Postal _____ Pays _____
Réabonnement Abonnement

L'accord sur la réduction du temps de travail

Les syndicalistes combattifs et les socialistes révolutionnaires se préparaient à une confrontation dure et décisive avec le patronat.

Les dirigeants du syndicat de la métallurgie IG Metall avaient parlé de l'éventualité d'une lutte radicale et d'une alliance avec les mouvements sociaux pour faire reculer les patrons et pour contrer l'arme du lock-out "à froid" devenue beaucoup plus dangereuse après la modification du paragraphe 116 de la législation du travail par la majorité conservatrice libérale, puisque l'Office du travail ne rembourserait

plus la perte de salaire, même pour ceux qui seraient lock-outés en dehors des régions de grèves.

Entre le début février 1987 et la deuxième moitié du mois d'avril, des centaines de milliers de travailleurs sont mobilisés par l'IG Metall dans des grèves d'avertissement. Il ne faut pas être dupe : en partie, ces actions ne sont pas de vraies mesures de combat, puisque les participants "rattrapent" souvent le temps de travail "perdu". Mais tout de même, l'IG Metall a prouvé sa capacité de mobilisation.

Manuel KELLNER

La popularité de la revendication de réduction du temps de travail est devenue si grande depuis 1984 que le patronat a dû changer de stratégie. En 1984, le sujet était tabou : pas une seule minute en dessous des 40 heures. Et le gouvernement Kohl traitait les syndicalistes qui revendiquaient les 35 heures, d'irresponsables, de ridicules, de dangereux.

En 1987, patrons et gouvernement étaient d'accord pour réduire le temps de travail, mais pas jusqu'aux 35 heures. Et, surtout, il fallait en finir avec les règles rigides du passé, organiser le temps de travail de façon flexible, en fonction des besoins des entreprises.

LES AMBIGUITES DE L'IG METALL

Dans ce domaine, la réaction de l'IG Metall était ambiguë : son congrès avait adopté une position "anti-flexibilité" plus ou moins claire, mais la direction ne menait pas une campagne publique intransigeante sur ce thème. Au contraire, son nouveau président, Frank Steinkühler et d'autres dirigeants parlaient publiquement eux-aussi de la nécessité de plus de flexibilité et prônaient des modèles alternatifs à ceux du patronat, censés tenir compte d'abord des intérêts des salariés.

Dans la soirée du 21 avril, intervient un tournant brusque. Plus question de lutte radicale, plus question de combat dur. Un compromis avec le patronat est à portée de main, quasiment décidé.

Que s'est-il passé ? Dans les négociations régionales, aucun accord n'avait été possible. Alors une rencontre entre Steinkühler et Werner Stumpfe, président de la fédération patronale de la métallurgie, avait été décidée. Et les deux hommes sont arrivés à un accord qu'ils ont ensuite recommandé à leurs organismes régionaux respectifs, chargés de la négociation, en

fixant le 6 mai comme date finale pour son adoption.

Quel est le contenu de cette recommandation qui fut d'ailleurs adoptée telle quelle par toutes les instances régionales et qui laissait à ces dernières le soin de régler la question importante du samedi libre ou du samedi ouvré ? Les termes en sont les suivants :

- En ce qui concerne la réduction du temps de travail : en 1987, pas de réduction ; d'avril 1988 à avril 1989 on passe de 38,5 heures à 37,5 heures par semaine ; d'avril 1989 à avril 1990, on passe à 37 heures.

- Pour les apprentis, jusqu'à présent exclus de la réduction du temps de travail obtenue en 1984, 38,5 heures à partir d'avril 1988.

- Nouvelle négociation et possibilité d'un nouvel accord sur le temps de travail en avril 1990.

- A partir de cette date, le temps de travail sera le même pour les apprentis et les autres salariés.

- Le temps de travail individuel régulier peut désormais varier entre 37 et 39,5 heures à partir d'avril 1988 et entre 36,5 heures et 39 heures à partir d'avril 1989. Le principe de cette variabilité avait été adopté en 1984 et se situait alors entre 37 et 40 heures par semaine. Par ailleurs, les cas individuels au-dessus de 38,5 heures sont acceptés jusqu'en 1990 par la "recommandation" et donc, par les accords régionaux, à condition que les entreprises les signalent avant la fin du mois de mai, ce qu'elles ont largement fait.

- Le temps de travail irrégulier au-dessus du temps régulier fixé par les conventions doit être compensé - en heures ou journées libres - dans les six mois (depuis 1984, c'était dans les deux mois). Mais il ne peut pas y avoir plus de cinq jours libres en série.

- La durée de fonctionnement des entreprises est étendue à 50 heures par semaine.

- En matière de salaire, il y aura des augmentations de 3,7% en 1987, de 2% en 1988 et de 2,5% en 1989. Là aussi, un nouvel accord ne sera possible qu'à partir de 1990.



La question du samedi a été réglée dans les négociations régionales. Les règlements ultérieurs étaient d'ailleurs différents suivant les régions, donc il est impossible de donner en quelques lignes l'information complète sur les différents accords. En gros, il est désormais possible qu'une partie des travailleurs de la métallurgie travaille régulièrement au moins une partie du samedi, tandis que jusqu'à présent, il s'agissait presque toujours d'heures supplémentaires. La grande tendance des accords sur le samedi, c'est de dévoluer cette responsabilité aux conseils de délégués



d'entreprise. Et tout le monde sait quelle pression s'exerce sur eux, quand le patron les confronte avec les "besoins" de l'entreprise, la compétitivité, la menace de licenciements etc. Ce sera comme pour les heures supplémentaires : tout le monde est contre en principe, mais on dit quand même "oui", à moins d'être très conscient, très combatif et d'avoir le soutien de la grande majorité de la base.

Dans un bon nombre de pays occidentaux, et peut-être au-delà, les travailleurs, les syndicalistes, sont probablement impressionnés par les termes de la convention. Parvenir à ces résultats sans lutte, sans sacrifices, peut paraître enviable : beaucoup de travailleurs ont lutté pour obtenir des résultats moindres voire nuls, en matière d'augmentation de salaire ou de réduction du temps de travail.

Il faut bien sûr, utiliser les résultats de cette convention dans d'autres pays pour expliquer : voilà ce qui a été possible, même sans grève.

Mais pour comprendre les vrais enjeux, les vrais problèmes liés à cet accord, on ne peut en rester à cette analyse. Le patronat ouest-allemand est très content de l'évolution des choses. De même, le gouvernement Kohl qui avait attaqué l'IG Metall comme "irresponsable" en 1984 et avait combattu de front la revendication des 35 heures, n'a eu que des louanges pour la convention signée en 1987.

Ces deux seuls éléments doivent semer le doute : ce qui a été manigancé par une bureaucratie syndicale d'obédience social-démocrate et qui est loué par la grande majorité de la bourgeoisie de la deuxième puissance impérialiste, ne peut être très bon pour la classe ouvrière.

Pour leur part, les socialistes révolutionnaires en RFA et notamment le Parti socialiste unifié (VSP) dans lequel sont organisés les membres de la IV^e Internationale ont une analyse très critique de cette convention, sans nier le fait que le patronat, à la différence des accords de 1984, a fait des concessions sans lutte préalable

pour faire valoir ses intérêts à plus long terme, sans nier donc, qu'il y ait eu un compromis et qu'il a été en effet possible d'obtenir quelque chose sans réellement se battre.

SIX CRITIQUES DE FOND

Pourquoi critiquer cet accord ?

- Prenons d'abord ce qui a trait à la réduction du travail et au chômage.

La revendication des 35 heures se voulait une réponse syndicale - au moins partielle - au problème du chômage de masse, et donc une revendication unificatrice des salariés ayant un emploi et des chômeurs. L'IG Metall mettait en avant le slogan : "réduire le temps de travail, c'est lutter contre le chômage". Déjà l'accord de 1984 était en partie une falsification de ce slogan.

L'IG Metall prétend que cet accord a "créé" 100 000 emplois (alors que le chômage s'élève à plus de deux millions de personnes selon les chiffres officiels qui sont déjà truqués). Il est très difficile à l'IG Metall de prouver ce qu'il avance, car comment savoir pourquoi un tel a été embauché ou n'a pas été licencié, dans l'état actuel des choses ?

Maintenant, de toute façon, la prétention d'une réponse syndicale réelle, même partielle, n'a plus aucune base crédible. Par étapes, on arrive à 37 heures en 1989 et encore, l'effet possible sur les embauches est largement réduit à néant par les effets de la flexibilité, qui seront plus graves dans la réalité quotidienne de l'entreprise que dans les termes de la convention. Seule une réduction massive et immédiate du temps de travail et la suppression de la flexibilité mise en place dès 1984 aurait eu un effet réel et tangible sur le marché du travail. Et encore, il aurait fallu introduire l'embauche à la proportionnelle et le contrôle ouvrier sur les licenciements, ou pour le moins des éléments d'un tel contrôle.

C'est une hypothèque très grave pour le mouvement syndical en RFA, pour sa capacité de riposte, pour sa force d'attraction sociale, pour le rôle qui devrait être le sien d'unifier les aspirations de tous les travailleurs y compris des couches les plus faibles, les plus atteintes par la crise et par le chômage. Il n'y a plus de réponse syndicale, de perspective syndicale de combat contre le fléau principal né de la crise capitaliste, c'est-à-dire, le chômage de masse.

- Deuxièmement, la question de la flexibilité du temps de travail. Là encore évidemment, les couches les plus faibles, à commencer par les femmes, les jeunes et les travailleurs des régions les plus touchées par la crise en sont les premières victimes. Mais les éléments de division et

donc d'affaiblissement de la classe ouvrière sont maintenant de plus en plus présents même à l'intérieur des bastions traditionnels les plus forts. La création de catégories différentes région par région, entreprise par entreprise, et même à l'intérieur des entreprises avec des horaires et des conditions de travail de plus en plus diversifiées, existe et se développe depuis des années et se trouve entérinée et renforcée par la convention. A moyen terme, cela affaiblit considérablement la force et la capacité de riposte potentielle de la classe ouvrière qui est largement liée à sa force collective sociale et dans l'entreprise. De plus, la flexibilité est largement contre-productive en termes d'emplois, puisque son but est justement d'éviter au maximum le temps perdu du point de vue de la production de plus-value pour le patron.

OU EST PASSEE LA DEMOCRATIE SYNDICALE ?

- Troisièmement, la question des salaires établis sur trois ans.

Les dernières années ont été caractérisées par des pertes réelles en matière de salaire. La convention est loin de compenser ces pertes. Tout au plus permet-elle de sauvegarder le niveau de vie de ceux qui ont un emploi surtout pour les couches les mieux payées puisqu'il s'agit d'augmentations en pourcentages, sans aucune augmentation uniforme (par exemple, 50 DM pour tous). Donc, encore une fois, la différenciation sociale parmi les travailleurs est accentuée. Les patrons, eux sont contents d'avoir une base stable pour leurs calculs, sans devoir craindre des revendications salariales plus "radicales" dans les trois années à venir. Un cadeau de choix de la part de Steinküher. Mais il y a plus. Tout le monde parle de la crise conjoncturelle qui s'annonce déjà l'automne 1987. Les économistes l'ont reconnu après l'élection de janvier 1987, comme il se doit. Qui peut prédire par avance l'évolution des prix pour les produits de consommation courante dans ces conditions ? Certainement pas Steinkühler. Mais, même si les prix restaient stables, il existe un grand nombre de projets anti-sociaux du gouvernement Kohl-Bangemann qui visent à baisser le niveau de vie des masses. Et la direction de l'IG Metall gomme pour trois ans toute possibilité de riposte par la lutte syndicale qui imposerait des revendications salariales compensatoires et de nouvelles conventions collectives.

- La démocratie syndicale ne sort pas gagnante de cet accord.

il ne faut pas se contenter de comparer la convention qui vient d'être signée avec celle de 1984. Il faut aussi la comparer avec les décisions du dernier congrès de l'IG Metall en matière de revendications. Or, ces décisions sont passées à la trappe.

Cela vaut pour les trente-cinq heures, maintenant enterrées, pour le non à la flexibilité et pour la défense intransigeante du samedi libre.

Dans aucune entreprise on ne laisserait délibérer un représentant des travailleurs avec le patron, à huis clôt, sans aucun contrôle de ses camarades, de sa base. Mais Steinkühler, lui, rencontre le chef du patronat de la métallurgie "au sommet" seul à seul.

Et le résultats de ces pourparlers est accepté par tout le monde comme un fait incontesté et d'ailleurs incontestable, tant qu'il n'y aura pas une majorité dans l'IG Metall pour un autre président.

- Les conséquences sur les autres syndicats sont lourdes.

Le poids de l'IG Metall dans l'ensemble du mouvement syndical est immense : il représente plus de 2,5 millions de membres alors que le DGB, la fédération de tous les syndicats allemands ou presque, en compte 8 millions. Son rôle dans l'établissement du rapport de force entre les classes l'est donc aussi.

Le petit syndicat des imprimeurs, n'avait, après coup, plus aucune chance de résoudre ses problèmes. Pour des raisons particulières, il aurait dû avancer des revendications plus poussées que l'IG Metall, par exemple il revendiquait la journée de 7 heures. Mais de fait, il a obtenu un peu moins que l'IG Metall et ses perspectives de survie à long terme sont très réduites.

Le syndicat des banques, des assurances et du commerce (HBV) qui, pour la première fois, parvenait à mobiliser un nombre important d'employés de banque dans des grèves d'avertissement, aux prises avec un patronat très offensif en matière de flexibilité, n'a pas trouvé un encouragement dans la convention de la métallurgie, pour ne pas dire plus. Il a de justesse évité une catastrophe.

Les militants actifs et conscients du syndicat de la fonction publique qui avaient beaucoup misé sur le fait qu'enfin leur syndicat envisageait d'entamer la lutte pour les 35 heures en fin d'année, voient leurs espoirs s'effondrer : ceci est maintenant largement remis en question.

Les travailleurs de la sidérurgie ne renégocieront leur convention collective qu'en fin d'année, eux aussi, séparément des autres métaux. Ils sont très gravement touchés par la crise, par des fermetures d'usines et des licenciements massifs à court terme. L'IG Metall jusqu'à présent, n'organise que des ripostes symboliques. La direction de l'IG Metall n'a rien fait pour lier l'écoeuement et la radicalisation dans les régions atteintes par la crise de l'acier, à la lutte pour les 35 heures du printemps 1987.

- Va-t-on vers une paix sociale ?

Le patronat et le gouvernement peuvent respirer. Si la direction de l'IG Metall garde le contrôle de sa base - et rien

n'indique le contraire pour le moment - il n'y aura pas de luttes revendicatives pendant trois ans. Trois années qui affaibliront davantage la force sociale de la classe ouvrière, du mouvement ouvrier. Trois années qui approfondiront les divisions traditionnelles en son sein et en créeront de nouvelles. Trois années de répit pour le gouvernement du capital et ses initiatives réactionnaires de tous poils, durant lesquelles il n'aura pas à craindre la force la plus importante qui pourrait se dresser contre ses projets à long terme : celles des grands bastions ouvriers.

LA PAIX SOCIALE JUSQU'EN 1990 ?

La direction de l'IG Metall apparemment sage et intelligente, joue avec le feu. Il n'est pas évident de maintenir pendant trois ans les capacités combattives d'une telle organisation sans permettre des expériences de luttes mêmes limitées. La classe ouvrière allemande peut, encore une fois, devenir la victime de son légalisme et de son suivisme vis-à-vis des directions traditionnelles. Et la direction actuelle court le risque de constater qu'en 1990, plus personne ne la croira, pas plus sa base que la bourgeoisie, si elle recommande à brandir la menace d'une "lutte radicale". Le changement réactionnaire de l'article 116 n'a été battu en brèche, ni par les protestations immédiates ni par la pratique d'une lutte conséquente et unitaire. L'arme du lock-out, "à froid" ne rouillera pas dans la poche du patronat et d'autres armes contre le mouvement ouvrier se forgeront dans le cadre législatif, sans que les syndicats puissent les combattre de façon efficace.

En RFA, nous sommes habitués depuis quelques années, à parler de deux ailes dans le mouvement et l'appareil syndical. Il y a la "bande des cinq", les syndicats qui misent totalement sur la négociation sociale, sur la paix sociale à tout prix, sur la collaboration de classe ouverte y compris au niveau politique (ils préfèrent une grande "coalition" du SPD avec le CDU à une collaboration du SPD avec les Verts). Le syndicat de la chimie et le député social-démocrate de droite, Hermann Rappe, en sont les figures symboliques.

D'autre part, il y a les directions syndicales qui prétendent avoir une orientation plus combative, qui parlent de la nécessité d'organiser la résistance contre les plans et la politique du patronat et de son gouvernement qui entend "résoudre" la crise capitaliste aux dépens des travailleurs. Cette aile est symbolisée par l'IG Metall et l'IG DruPa (imprimeurs) et, à plus forte raison par Steinkühler lui-même qui vient de la direction du Nordwürttemberg-Nordbaden, secteur de pointe traditionnel de l'IG Metall.

Tous les syndicalistes de combat, sans pour autant semer des illusions, doivent

s'appuyer au maximum sur les secteurs les plus "à gauche" de l'appareil et se battre pour faire de la bataille pour la réduction du temps de travail une véritable lutte. Ils ne doivent pas être "neutres" entre Steinkühler et Rappe.

UNE NOUVELLE SITUATION

Mais l'expérience pratique du printemps 1987 a jeté un peu plus de lumière sur le caractère des différences entre ces deux ailes, et changé quelque peu la situation des syndicalistes combattifs.

La direction Steinkühler a consciemment fait tout son possible pour éviter la lutte. Elle a tout fait pour parvenir à de nouveaux accords avec le patronat qui était preneur. Cette direction a délibérément payé le prix d'une aggravation des divisions, d'un isolement des plus faibles. Elle s'est contentée de brandir la menace d'une lutte radicale et d'une jonction de ses forces avec celles des mouvements sociaux (mouvement pacifiste, féministe, écologique, jeunes etc.)

Beaucoup se rendent compte que cette direction n'est qu'une variante de plus de la collaboration de classe, une variante plus souple, plus intelligente, mais une variante quand même, ce qui implique pour les militants syndicaux qui ont une conception "lutte de classe" du syndicat, la nécessité de se regrouper.

Journées d'actions qui ne font aucun mal aux patrons, manifestations, concertations : voilà la perspective de la direction pour les années à venir. Toute lutte sérieuse, à commencer dans la sidérurgie dès aujourd'hui, devra-t-elle être lancée de la base, contre l'avis et la politique de la direction. Les militants lutte de classe ont intérêt à s'unir rapidement et à faire leur jonction avec toutes les manifestations de mécontentement et de volonté de résistance à la base.

La direction de l'IG Metall n'a plus besoin de ces militants combattifs qui sont toujours les plus loyaux et les plus actifs quand il s'agit de luttes revendicatives. Aussi entend-elle les isoler, les marginaliser et, à l'occasion, s'en débarrasser dès qu'elle le pourra. ■

MANUEL KELLNER
Mai 1987

Christianisme et libération en Amérique latine

La récente visite du Pape Jean Paul II au Chili illustre bien les contradictions au sein de l'Eglise catholique aujourd'hui : tandis que des prêtres et religieux s'engagent du côté des pauvres et des exploités - comme André Jarlan, assassiné en 1985 par la police dans sa maison au bidonville de La Victoria - tandis que la hiérarchie de l'Eglise chilienne s'oppose (modérément) à la dictature, Sa Sainteté le Pape appelle les Chiliens à...la réconciliation, distribuant impartialement ses bénédictions aussi bien à Pinochet qu'à ses adversaires.

Si dans le passé, l'Eglise en Amérique latine a pu apparaître comme une corporation homogène et monolithique, cela ne correspond pas, de toute évidence, à la réalité actuelle. D'un pays à l'autre on

Michaël LOWY

Au niveau des structures ecclésiastiques continentales on observe également une forte différenciation : d'une part la Conférence des Evêques d'Amérique latine (CELAM), contrôlée depuis 1972 par une équipe colombienne nettement conservatrice, mène un combat acharné contre la théologie de la libération. D'autre part, la Conférence des Religieux d'Amérique latine (CLAR), rassemblant les ordres religieux (jésuites, franciscains, dominicains, etc), qui ne cache pas sa sympathie pour les idées des nouveaux théologiens latino-américains.

UNE EGLISE DIVISEE

Les oppositions se manifestent aussi au sein de l'Eglise de chaque pays : l'exemple le plus connu est évidemment le Nicaragua où l'Eglise est divisée entre les nombreux prêtres, religieux et laïcs solidaires de la révolution - incluant les trois prêtres ministres (Ernesto et Fernando Cardenal, Miguel d'Escoto) (1) - et la hiérarchie autour du cardinal Obando y Bravo, étroitement associée à la Contra et à la politique de Reagan. Au Salvador, en 1980, on pouvait voir un évêque, Monseigneur Alvarez de San Miguel, arborer le titre de Colonel de l'armée, tandis qu'un autre évêque, Monseigneur Oscar Romero, dénonçait les méfaits des militaires et se solidarisait avec les mouvements populaires. Il sera assassiné peu après par les Escadrons de la mort.

On peut distinguer au moins quatre tendances au sein des églises latino-américaines.

- Un courant assez minoritaire, intégriste, semi-fasciste, violemment réactionnaire : par exemple, le groupe brésilien

trouve des orientations diamétralement opposées : par exemple, en Argentine, pendant la dictature militaire, l'Eglise a cautionné, par son silence complice, les forfaits du régime ; elle se fait maintenant l'apôtre du "pardon" aux criminels de l'Armée et mobilise ses troupes contre le vrai danger qui menace la Nation : le divorce...

De même, en Colombie, l'Eglise reste vissée, corps et âme, au système oligarchique, qu'elle légitime au nom de la religion et de la lutte contre le communisme athée. Par contre, au Brésil, l'Eglise a dénoncé, depuis 1970, le régime militaire et aujourd'hui elle continue à soutenir les luttes ouvrières pour le salaire ou le mouvement des paysans pour la terre.

"Tradition, Famille et Propriété".

- Un puissant courant conservateur et traditionaliste, hostile à la théologie de la libération, lié aux classes dominantes : par exemple, Monseigneur Lopez Trujillo, président du CELAM.

- Un courant réformateur, moderniste, prêt à défendre les droits de l'Homme et à soutenir certaines revendications sociales ; c'est la position qui a prédominé à la Con-



férence de Puebla en 1979.

- Un courant radical, minoritaire mais influent, proche de la théologie de la libération et solidaire des mouvements populaires, ouvriers et paysans. Ses représentants les plus connus sont des évêques (ou cardinaux) comme Mendez Arceo (Mexique), Pedro Casaldaliga et Paulo Evaristo Arns (Brésil), Proaño (Equateur), etc. A l'intérieur de ce courant, le secteur le plus avancé est représenté par les chrétiens révolutionnaires : le mouvement

"Chrétiens pour le Socialisme" et diverses autres tendances qui se réclament du sandinisme, de Camilo Torres ou d'un christianisme marxiste.

On voit donc que la division de l'Eglise ne se réduit pas au schéma vertical habituel : "ceux d'en bas" - les mouvements chrétiens populaires, les communautés de base, les syndicalistes chrétiens - contre "ceux d'en haut" : la hiérarchie, le sommet de l'Eglise-institution. Elle est aussi horizontale, traversant l'ensemble du corps ecclésiastique de haut en bas, depuis les Conférences Episcopales jusqu'au clergé diocésain, les ordres religieux, les mouvements laïques. Mais il ne faut pas oublier qu'il s'agit de contradictions au sein d'une institution qui maintient malgré tout son unité, dans la mesure où ses finalités religieuses apparaissent comme non-réductibles au champ politique ou social.

L'INFLUENCE GRANDISSANTE DU COURANT RADICAL

L'élément nouveau et surprenant est sans doute le courant radical et l'influence de masse qu'il exerce, notamment au sein de l'Eglise brésilienne. Deux exemples "symptomatiques" révèlent à quel point celle-ci a changé de position dans l'affrontement entre les classes.

Gregorio Bezerra, dirigeant communiste brésilien, raconte dans ses mémoires comment, lors d'un meeting dans un village du Nord-Est vers 1946 (le PC était alors légal), il a été menacé par une foule

(1) Refusant de céder aux injonctions du Vatican qui leur demandait de quitter leurs charges gouvernementales, les trois prêtres ont été suspendus *a divinis* par Rome en janvier 1985. Sur l'Eglise au Nicaragua voir "Révolution et contre-révolution, les deux Eglises du Nicaragua", *Inprecor* numéro 215 du 17 mars 1986.

fanatique, menée par le curé local, aux cris de "Mort au communisme, vive le Christ-roi !" Inquiet, il est obligé de se réfugier dans le commissariat de police pour échapper à cette horde obscurantiste. Trente-cinq ans plus tard, le scénario s'inverse exactement : lors de la grève des travailleurs de l'industrie automobile en 1980, une manifestation de syndicalistes de São Bernardo (banlieue industrielle de São Paulo), attaquée par la police, fut obligée de trouver refuge dans l'Eglise, ouverte par l'évêque pour les recevoir... Plusieurs secteurs de l'Eglise brésilienne sont ainsi passés, avec armes et bagages, de l'autre côté de la barricade, dans le conflit entre le capital - ou la propriété foncière - et le travail.

L'INSTITUTION EBRANLEE

Le changement chez les chrétiens brésiliens a commencé avant même le Concile Vatican II (1962-1965). Dès le début des années soixante, la Jeunesse universitaire chrétienne (JUC), influencée d'abord par le personnalisme d'Emmanuel Mounier et l'économie humaniste du Père Lebreton, va évoluer rapidement vers les idées socialistes, créant l'Action Populaire, organisation d'inspiration marxiste (1962). Quelques années plus tard (1968-1969) un groupe de dominicains organise clandestinement un réseau de soutien à Carlos Marighela, le dirigeant de l'ALN, organisation armée castriste. Victimes d'une répression brutale, ils seront emprisonnés et torturés.

Des événements analogues se déroulent dans d'autres pays : le plus connu est bien sûr le cas de Camilo Torres, qui s'engage dans les rangs de l'Armée de libération nationale (ELN) guérilla castriste colombienne en 1965 ; son martyre aura un impact émotionnel et politique profond sur les chrétiens latino-américains, provoquant l'essor d'un courant qui se réclame de son héritage. Au Chili, la JUC et la jeunesse démocrate-chrétienne forment en 1969 le parti marxiste Mouvement d'action populaire unifiée (Mapu).

Tout ce bouillonnement, dans un contexte de renouveau qui fait suite au Concile Vatican II (1962-1965), finit par ébranler l'ensemble de l'Eglise du continent, et lors de la Conférence épiscopale latino-américaine de Medellín (1968) des résolutions nouvelles sont adoptées, qui pour la première fois, dénoncent "la violence institutionnalisée" et se solidarisent avec l'aspiration du peuple à "la libération de toute servitude".

Ce processus de radicalisation - inégal, avec des avancées et des reculs - qui va aboutir à la formation de la théologie de la libération, ne part pas du sommet de l'Eglise - comme une manœuvre de la hiérarchie - ni de la base populaire uniquement, mais de la périphérie vers le centre de l'institution. Les catégories ou secteurs

sociaux dans le champ religieux-ecclésiastique qui seront les vecteurs du renouveau sont tous d'une certaine façon marginaux ou périphériques par rapport à l'institution.

Les premiers à "bouger" ont été les mouvements laïcs : Action catholique, JUC, JOC, les mouvements d'éducation populaire, les fédérations de paysans chrétiens, etc. Par la suite, ou en même temps, les experts laïcs (sociologues, économistes, urbanistes) travaillant pour l'Eglise, les prêtres étrangers (notamment français et espagnols - ou plutôt basques) et les ordres religieux : jésuites, dominicains, franciscains, maryknolls, assomptionnistes, etc. Peu à peu, une partie du clergé diocésain et certains évêques seront entraînés par la radicalisation. C'est ainsi qu'on verra à partir des années soixante un nombre croissant de chrétiens s'engager activement dans les luttes populaires, réinterpréter l'Evangile à la lumière de ces pratiques et, parfois, découvrir dans le marxisme une alternative à l'injustice régnante.

L'AMERIQUE LATINE, MAILLON FAIBLE

Des phénomènes similaires se produisent dans d'autres régions du Tiers-monde et même en Europe et aux Etats-Unis, mais à une bien moindre échelle, à l'exception des Philippines, où il s'agit d'un mouvement de masse (voir page 10). L'Amérique latine est le continent catholique par excellence où la grande majorité de la population est immergée depuis sa naissance dans la culture religieuse romaine. Mais en même temps elle est le maillon faible de la chaîne catholique, parce que l'aggravation de la dépendance économique et de la misère populaire, l'approfondissement des contradictions sociales et la victoire de la révolution cubaine provoquent une vague de luttes populaires et tentatives révolutionnaires qui n'a pas cessé de 1960 à nos jours. C'est dans ces conditions que des ruptures auront lieu et que tout un secteur de l'Eglise se ralliera à la cause des pauvres et à leur lutte de libération.

Vatican II a sans doute contribué à cette évolution non de façon directe, parce que les résolutions du Concile ne dépassaient pas les limites d'une modernisation, d'un aggiornamento, d'une ouverture libérale. Mais cette ouverture, en ébranlant les anciennes certitudes dogmatiques, a rendu la culture catholique perméable aux idées nouvelles et aux influences "extérieures". En s'ouvrant au monde moderne, l'Eglise ne pouvait plus échapper aux conflits sociaux qui agitaient ce monde, notamment en Amérique Latine. C'est dans ce contexte que beaucoup d'intellectuels de l'Eglise latino-américaine - théologiens, jésuites, experts laïcs, étudiants - ont fini par être attirés, comme la majorité des intellectuels du continent, par les analyses

et propositions marxistes.

La théologie de la libération n'a pas créé ce changement : elle en est le produit. Plus précisément, elle est l'expression de tout un mouvement social qui se manifeste par l'engagement des chrétiens dans les associations de quartier, les syndicats ouvriers, les ligues paysannes, les centres d'éducation populaire, les partis politiques de gauche, les organisations révolutionnaires. Ce mouvement, qu'on pourrait nommer le christianisme pour la libération apparaît dans les années soixante bien avant la théologie de la libération ; mais celle-ci, en lui donnant une légitimité et une doctrine a contribué à son extension et à son développement.

NAISSANCE DE LA THEOLOGIE DE LA LIBERATION

Le thème de la libération commence à occuper les théologiens les plus avancés - insatisfaits de la "théologie du développement" dominante - dès la fin des années soixante, mais c'est en 1971 avec le livre de Gustavo Gutierrez - un jésuite péruvien, ancien élève des universités catholiques de Louvain en Belgique et de Lyon - que la théologie de la libération est vraiment

"Nous voulons une Eglise des Pauvres"



née. Dans cet ouvrage intitulé "Théologie de la libération - Perspectives" Gutierrez va avancer un certain nombre d'idées contestataires, destinées à bouleverser profondément la doctrine de l'Eglise. Tout d'abord il insiste sur la nécessité de rompre avec le dualisme hérité de la pensée grecque : il n'existe pas deux réalités, une "temporelle" et l'autre "spirituelle", ou deux histoires une "sacrée" et l'autre "profane". Il n'y a qu'une seule histoire, et c'est dans cette histoire humaine et temporelle que doit se réaliser la rédemption, le Royaume de Dieu. Il ne s'agit pas d'attendre le salut d'en haut : l'Exode biblique nous montre "la construction de l'homme par lui-même dans la lutte politique historique". Il devient ainsi le modèle d'un salut non individuel et privé mais communautaire et "public" dont l'enjeu n'est pas l'âme de l'individu en tant que telle mais la rédemption et la libération de tout un peuple.

Le pauvre, dans cette perspective, n'est plus un objet de pitié ou de charité, mais le sujet de sa propre libération. L'Eglise doit cesser d'être une pièce du système de domination : suivant la grande tradition prophétique et l'exemple du Christ, elle doit s'opposer aux puissants et dénoncer l'injustice sociale.

Que signifie cela pour l'Amérique latine ? Selon Gutierrez, le peuple pauvre du continent est "en exil sur sa propre terre", mais aussi, en même temps "en marche d'exode vers son rachat". Rejetant le "desarrolismo", "devenu simplement synonyme de réformisme et de modernisation", c'est-à-dire de mesures limitées, timides, inefficaces, qui ne font qu'aggraver la dépendance, le théologien péruvien proclame sans hésiter que "seules une destruction radicale du présent état de choses, une transformation profonde du système de propriété, l'arrivée au pouvoir de la classe exploitée, une révolution sociale, mettront fin à cette dépendance. Seules, elles permettront le passage à une société différente, à une société socialiste, ou tout du moins le rendront possible". (G. Gutierrez, Théologie de la libération - perspectives, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974, pp. 39-40). Observons qu'il s'agit d'une position bien plus radicale que celle prônée à cette époque par les courants hégémoniques dans la gauche latino-américaine...

SYNTHETISER LE MARXISME ET LE CHRISTIANISME

Peu après, en avril 1972 s'est tenue à Santiago du Chili la première rencontre continentale du mouvement "Chrétiens pour le Socialisme", animé par deux jésuites chiliens, le théologien Pablo Richards et l'économiste Gonzalo Arroyo, et soutenu par l'évêque mexicain Sergio Mendez Arceo. Ce mouvement œcuménique, rassemblant catholiques et protestants, a poussé la logique de la théologie de la li-

bération jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à une tentative de synthèse entre marxisme et christianisme, ce qui lui a valu d'être bientôt frappé d'interdiction par l'épiscopat. La résolution finale de la rencontre de 1972 proclamait leur adhésion en tant que chrétiens à la lutte pour le socialisme en Amérique Latine. Un des paragraphes de ce texte explique ainsi la dialectique entre foi et révolution : "La présence vécue et réelle de la foi au cœur de la praxis révolutionnaire produit une interaction fructueuse. La foi chrétienne devient levain critique et dynamique pour la révolution... Elle renforce notre lutte pour une transformation totale de la société plutôt qu'une simple transformation des structures économiques. Donc, à travers les chrétiens engagés, la foi apporte sa propre contribution à la construction d'une société qui est qualitativement différente de l'actuelle, et à l'essor de l'Homme nouveau... Mais l'engagement révolutionnaire a aussi une fonction critique et motivante envers la foi chrétienne. Il critique les formes ouvertes ou subtiles de complicité entre la foi et la culture dominante au cours de l'histoire... les chrétiens engagés dans le processus de libération se rendent compte intensément que les exigences de la praxis révolutionnaire... les forcent à découvrir des thèmes centraux du message idéologique. Le contexte réel pour une foi vivante aujourd'hui, c'est l'histoire de l'oppression et de la lutte de libération contre l'oppression. Pour se situer dans ce contexte, cependant, on doit vraiment participer au processus de libération en adhérant aux partis et organisations qui sont des instruments authentiques pour la lutte de la classe ouvrière". (Christians ans Socialism. Documentation of the Christians for Socialism Movement in Latin America, N. York, Orbis Books, Maryknoll, 1975, p. 173)

Lors de la Conférence épiscopale latino-américaine de Puebla en 1979 on assiste à une véritable tentative de reprise en main : le CELAM, organisateur de la rencontre, interdit aux théologiens de la libération de participer à la Conférence.



Néanmoins, par l'intermédiaire de certains évêques, ils exercent une influence réelle sur les débats ; le compromis résultant sera résumé par la célèbre formule de "l'option préférentielle de l'Eglise pour les pauvres" - suffisamment ambiguë pour que chaque courant puisse l'interpréter à sa manière.

Enfin, en 1981 le théologien franciscain brésilien Leonardo Boff, lance un véritable pavé dans la mare en dénonçant dans son livre "Eglise, Charisme et Pouvoir" le système autoritaire de pouvoir dans l'Eglise, l'intolérance et le dogmatisme d'institutions comme la Sainte Congrégation pour la Doctrine de la Foi (ex-Saint office, ex-Inquisition), le "culte chrétien de la personnalité des papes" qu'il compare à celui du secrétaire général du Parti communiste soviétique, l'opportunisme de l'Eglise-institution face aux vainqueurs, quels qu'ils soient. Cet ouvrage iconoclaste lui a valu la condamnation par le Vatican à une année de silence.

LES REACTIONS DU VATICAN

Essayant de faire face au défi, Rome répond en 1984 par une Instruction sur quelques aspects de la "théologie de la libération", signée par la Sainte Congrégation pour la Doctrine de la Foi que dirige le Cardinal Ratzinger, et qui dénonce la théologie de la libération comme une hérésie nouvelle, fondée sur l'utilisation de concepts marxistes. La réaction des théologiens latino-américains et celle de secteurs importants de l'Eglise - notamment au Brésil - ont obligé le Vatican "à lâcher du lest". En 1985 apparaît une nouvelle Instruction, plus "positive", "Liberté Chrétienne et Libération", qui reprend quelques thèmes de la théologie de la libération, mais en les "spiritualisant" et en les dépouillant de leur contenu social-révolutionnaire. Parallèlement, on voit aussi un certain recul chez plusieurs théologiens latino-américains, dont les textes deviennent plus modérés ou moins marqués par le marxisme. Il s'agit d'un véritable affrontement politique et spirituel, décisif pour l'avenir de l'Eglise, mais aucun des deux partenaires ne veut prendre le risque de provoquer une rupture ou un schisme.

Quel que soit le résultat de ce combat, d'ores et déjà le christianisme pour la libération avec l'aide des théologiens engagés, a profondément bouleversé non seulement la vie religieuse, mais aussi la société et la politique en Amérique Latine.

Au niveau de l'Eglise le grand changement a été l'essor des Communautés ecclésiastiques de base (CEBs), notamment au Brésil où elle rassemblent plusieurs millions de chrétiens, mais aussi, à une moindre échelle, sur l'ensemble du continent. La communauté de base est un petit groupe de voisins qui appartiennent au même quartier populaire, bidonville, village ou zone



rurale, et qui se réunissent régulièrement pour lire la Bible et en discuter à la lumière de leur propre expérience de vie. Peu à peu les débats et les activités de la communauté s'élargissent, généralement avec l'aide du clergé progressiste, et elle commence à assumer des tâches sociales : cours d'alphabétisation, formation de coopératives, activités d'entraide diverses. Fréquemment les CEBs se coordonnent et donnent naissance à des mouvements sociaux : luttes pour le logement, l'électricité ou l'eau dans les bidonvilles, lutte pour la terre dans les campagnes. Et dans certains cas, l'expérience de ces luttes conduit à la politisation, et à l'adhésion de plusieurs animateurs ou membres des CEBs à des partis classistes ou à des fronts révolutionnaires.

L'expérience des CEBs a apporté une qualité nouvelle aux mouvements sociaux et politiques qu'elles ont irrigués : un enracinement dans la vie quotidienne des couches populaires et leurs préoccupations humbles et concrètes, un encouragement à l'auto-organisation à la base, une méfiance envers la manipulation politique, le bavardage électoral, le paternalisme d'Etat. Cela a aussi parfois une contrepartie négative : un "basisme" radical, conduisant au refus de la théorie et à l'hostilité envers les groupes d'avant-garde. Le débat sur ces questions traverse les théologiens.

LES CHRETIENS DANS LE MOUVEMENT REVOLUTIONNAIRE

En tout cas, plusieurs des nouveaux mouvements de masse qui se sont développés aux cours des dix ou quinze dernières années en Amérique Latine ont leur source dans le christianisme pour la libération. C'est en particulier le cas du Brésil : les mouvements de défense des droits de l'Homme, les comités de quartier, les oppositions syndicales, les mouvements de paysans sans terre, et finalement le Parti des travailleurs (PT) lui-même puisent dans les CEBs, dans les pastorales de l'Eglise et dans les courants chrétiens radicalisés une bonne partie - sinon la majorité - de leurs cadres, de leurs militants et de leur soutien de masse.

Le rôle des chrétiens a été déterminant non seulement dans des mouvements sociaux et politiques mais aussi, en Amérique

centrale, dans des mouvements révolutionnaires. Les communautés de base, les Délégués de la Parole - dirigeants communautaires chargés de l'administration des sacrements - le Mouvement chrétien révolutionnaire, la Communauté de Solentiname - fondée par Ernesto Cardenal - le mouvement étudiant chrétien, le Centre d'éducation et promotion agraire ont été parmi les principales bases sociales du sandinisme ; plusieurs Commandants de la Révolution, comme Luis Carrion, membre de la Direction Nationale du FSLN, sont originaires de ces mouvements chrétiens (voir interview page 13). Si le cas du père Gaspar Garcia Laviana, qui a rejoint la guérilla en 1977 et qui tombera au combat en décembre 1978 est relativement exceptionnel, beaucoup de prêtres et de religieux - notamment jésuites comme Fernando Cardenal et maryknolls comme Miguel d'Escoto ont soutenu le FSLN et contribué à sa victoire en 1979.

Au Salvador, c'est la Fédération des Paysans Chrétiens (FECCAS), formée dans les années soixante-dix sous l'impulsion du clergé progressiste qui constituera la base de masse du Front Farabundo Marti de libération nationale (FMLN) dans les campagnes. Dans les villes, les militants chrétiens venus des communautés de base sont nombreux parmi les animateurs des organisations populaires et les victimes de la répression militaire, comme Juan Chacon, un des cinq dirigeants du Front démocratique révolutionnaire (FDR) assassinés en 1980.

Quant au Guatemala, l'émouvant témoignage de Rigoberta Menchu (2) est exemplaire d'une série de communautés indigènes converties par le christianisme pour la libération à la cause révolutionnaire, même si les massacres des Forces armées ont réussi pour le moment à bloquer ce processus de radicalisation.

Pendant longtemps le problème d'une alliance avec les secteurs dits "chrétiens de gauche" faisait partie des préoccupations tactiques du mouvement ouvrier et des marxistes en Amérique latine. Lors de son voyage au Chili en 1971, Fidel Castro avait parlé de la possibilité de passer de l'alliance tactique à une alliance stratégique entre marxistes et chrétiens. Toutefois, aujourd'hui, après l'expérience centro-américaine, et aussi, dans une certaine me-

sure, brésilienne, il ne faudrait plus parler en termes d'alliance mais en termes d'unité organique. Parce que les chrétiens sont déjà une composante essentielle du mouvement révolutionnaire et même de son avant-garde marxiste.

ALLIANCE OU UNITE ORGANIQUE ?

On pourrait discuter longtemps sur l'énigme philosophique - ou le défi théorique - que signifie le christianisme marxiste du point de vue du matérialisme dialectique. Ce qui compte c'est ce qui se passe dans la réalité. Or les chrétiens marxistes existent : il s'agit d'un fait social et politique indéniable. Non seulement ils existent, mais ils apportent souvent à l'avant-garde révolutionnaire une sensibilité morale, une expérience dans le travail populaire "de base" et une exigence utopique qui ne peuvent que l'enrichir.

Ce qui attire les chrétiens radicalisés vers le marxisme n'est pas seulement sa valeur scientifique comme analyse de la réalité : c'est aussi, ou avant tout, le refus éthique de l'injustice capitaliste, l'identification à la cause des opprimés, et la participation active à leur lutte d'émancipation révolutionnaire. Bien entendu, c'est seulement une minorité qui a réussi à franchir ce pas. La possibilité que des secteurs chrétiens de masse suivent cet exemple dépend aussi de l'attitude - sectaire ou ouverte - des marxistes non-croyants.

Quel que soit le résultat de l'actuelle offensive du Vatican contre la théologie de la libération, et l'on ne peut pas exclure qu'elle marque des points, la position des chrétiens dans le champ de la lutte de classes en Amérique Latine ne sera plus jamais celle qu'elle était avant l'apparition et l'essor du christianisme pour la libération. ■

Michaël LOWY
Avril 1987

(2) Rigoberta Menchu, paysanne indienne guatémaltèque a vu toute sa famille massacrée par l'armée et raconte dans un livre (Gallimard 1983) le développement des organisations paysannes, leur lutte pour la terre et la terrible répression des années de dictature.

Les chrétiens révolutionnaires aux Philippines

Seul pays profondément christianisé d'Asie, les Philippines sont aussi le seul - avec la Corée du Sud - où les religieux et les militants laïques de l'Eglise jouent un rôle comparable à celui qui est le leur dans diverses contrées d'Amérique latine.

Le marxisme aux Philippines est originellement, de facture anti-cléricale. La hiérarchie catholique est dans l'ensemble, conservatrice. Mais, l'Eglise est trop immergée dans la société pour que ne se reflètent pas en son sein les grandes oppositions sociales et politiques.

Sonia RUPON

Dès la fin des années soixante, un courant radical apparaît qui donne naissance en 1972 aux Chrétiens pour la libération nationale (CNL). Après la promulgation de la loi martiale en 1972, le CNL fonde, de concert avec le Parti communiste des Philippines (CPP), le Front national démocratique (NDF), un mouvement révolutionnaire clandestin engagé dans la résistance armée. Une longue collaboration, unique en son genre, s'est ainsi établie entre des militant chrétiens et un parti communiste d'origine maoïste.

Le rôle politique de la hiérarchie s'est, lui aussi, directement affirmé ces dernières années. Après des années de tensions et de "collaboration critique" avec la dictature, l'Eglise apparaissant comme la principale institution nationale rivale de l'armée et de l'administration, et devant la gravité de la crise de régime qui s'approfondit à partir de 1983, les évêques ont joué un rôle actif dans le renversement du président Ferdinand Marcos et la victoire de Corazon Aquino.

L'EGLISE ET LE COLONIALISME

Le Christianisme est venu aux Philippines dans les bagages de la colonisation espagnole et collabora étroitement avec les colonisateurs. Les frères devinrent partie prenante de l'appareil d'Etat et les ordres religieux amassèrent une fortune par le système des "encomienda" (1) installé sur tout le territoire par les Espagnols. La christianisation de la population fut un succès total. Seules y résistèrent certaines tribus animistes des montagnes du nord et la population musulmane du sud qui, aujourd'hui encore, défendent leur propre identité politique et culturelle. L'acceptation du christianisme était en même temps, l'acceptation de la domination coloniale.

Si la politique de l'Eglise se faisait

parfois critique vis-à-vis de l'Etat, ce n'était que pour favoriser le maintien du joug colonial espagnol. Les chrétiens "natifs" n'avait aucune place dans le personnel de l'institution ecclésiastique et c'est à partir de là que vont se développer différentes luttes à l'intérieur de l'Eglise elle-même, luttes qui avaient pour objectif la liberté et l'égalité religieuse et la "philippinisation" de l'Eglise. L'une des plus importantes batailles pour la liberté religieuse fut menée par trois prêtres philippins, Gomez, Burgos et Zamora qui furent garrotés en 1872.

La lutte pour la "philippinisation" de l'Eglise fut menée notamment par un prêtre nationaliste philippin, Gregorio Aglipay, qui n'ayant pas été reconnu par Rome, prit la tête d'un schisme de l'Eglise catholique romaine et donna naissance à l'Eglise philippine indépendante.

La lutte pour la libération de l'Espagne, qui s'exprima dans des centaines de révoltes paysannes durant les trois siècles de domination coloniale et s'acheva par la révolution de 1896, avait un fort contenu anti-clérical, dû aux abus des frères, à l'intolérance religieuse, sources majeures de mécontentement. Toutefois, il faut comprendre que ces luttes, même celles qui avaient un contenu religieux particulier n'étaient jamais contre le christianisme en soi. Les Philippines pensaient que leur soif de réformes était justi-

fiée par leur christianisme. Leurs révoltes, leur exigence de transformation avaient souvent de profondes références chrétiennes et utilisaient les symboles chrétiens. Cela ne signifie pas toutefois que la foi chrétienne était l'unique source de leur volonté de réformes. La politique, la foi et l'Eglise comme institution étaient étroitement liées.

Quand les Américains s'emparèrent du pays, ils utilisèrent les références religieuses de la population à leur profit. Ils introduisirent le protestantisme et de nouvelles congrégations religieuses qui l'emportèrent adroitement sur les ordres espagnols dans leur tâche expressément définie de propager la démocratie américaine. Le rôle de l'Eglise se modifia dans la forme, mais elle demeurait captive du colonialisme et quand des questions comme celles des bases militaires américaines, la tenure de la terre et l'identité culturelle virent au centre de l'actualité dans les années cinquante, jamais l'Eglise ne prit activement position sur ces problèmes.

UNE "THEOLOGIE PHILIPPINE"

L'émergence d'un courant révolutionnaire à l'intérieur de l'Eglise dans les années soixante n'est pas le reflet de la théologie de la libération dans l'Eglise latino-américaine. Elle s'appuie sur des luttes très anciennes et sur certaines caractéristiques démocratiques nationales. Dans les années soixante, ce courant se développe dans le cadre d'un mouvement radical croissant à l'intérieur du pays. L'appel au nationalisme et la recherche d'une culture philippine et d'une identité contre l'impérialisme américain sont le cadre d'une recherche similaire vers une théologie philippine parmi les religieux philippins. Cette recherche n'avait pas un caractère anti-chrétien mais au contraire voulait un christianisme philippin.

En même temps, la radicalisation étudiante s'exprimait dans le travail de masse. Kabataag Makabayan (KM), une organisation de jeunes Philippines marxistes et nationalistes, se forma en 1964, et se consacra au travail de masse dans les campagnes avec les communautés paysannes. Beaucoup de jeunes prêtres et de séminaristes qui devaient également aller dans ces communautés pauvres pour les besoins de leur formation religieuse, se retrouvèrent face, à ces militants et leurs questions. Ces expériences, sur le terrain des communautés, favorisèrent la réflexion sur les questions sociales, au sein de la théologie.

Alors que le KM organisait ses jeunes militants étudiants, la Fédération des fermiers libres (FFF) fournissait la structure

(1) Construit d'après le modèle latino-américain, les "encomiendas" n'étaient pas une terre attribuée mais une unité administrative dont les ordres percevaient l'impôt que payaient les indigènes.

L'EGLISE CATHOLIQUE EN CHIFFRES (1986)

Population des Philippines : 57 millions
85% de catholiques
- 2037 paroisses, 10 330 églises et chapelles
- 5 425 prêtres ; 6 724 séminaristes
- 124 ordres masculins ; 212 moines
- 38 ordres féminins ; 8 625 religieuses
- 3 000 membres de l'Opus Dei
- 1,4 millions d'étudiants et d'élèves dans l'enseignement catholique
(source : James Clad, *Far Eastern Economic Review* - 18/6/87)

idéologique et politique à toute une couche de militants chrétiens issus des classes moyennes. La FFF avait pour préoccupation la question de la terre, et donc le problème des paysans, en même temps qu'il était guidé par les principes sociaux des encycliques papales. Dans les milieux protestants, ce fut le Mouvement chrétien étudiant (SCM) qui impulsa le débat dans le Conseil national des Eglises des Philippines (NCCP). Ce fut le tournant dans la conscience de beaucoup de chrétiens qui étaient las de l'inefficacité des déclarations morales de l'Eglise, qui étaient motivés pour sortir et organiser les communautés de fermiers et d'ouvriers.

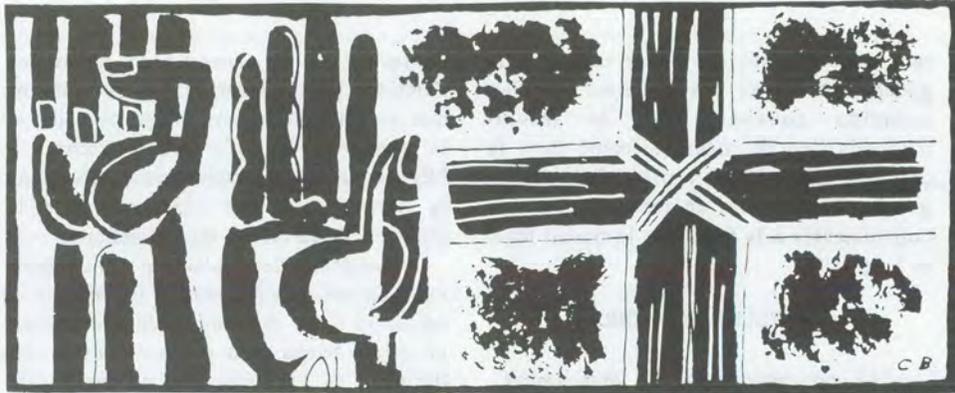
LES GROUPES CHRETIENS VIS-A-VIS DU RADICALISME

Le mouvement étudiant atteignit son point le plus fort au début des années soixante-dix, période des grandes manifestations et des protestations de masse, connue sous le nom de "First Quarterstorm". Les groupes religieux furent alors obligés de prendre des positions claires, leur point de division étant fondamentalement sur l'attitude à prendre vis-à-vis des idées radicales. Certains groupes, les "radicaux" adoptèrent la ligne nationale démocratique (ND) (c'est-à-dire proche de l'orientation du Parti communiste des Philippines). D'autres, les "modérés" s'opposaient à toute idée de révolution et rejetaient le marxisme tout en prônant une alternative chrétienne, depuis cette époque ils sont connus sous le nom de sociaux-démocrates. Toutefois, cette social-démocratie n'avait pas alors de ligne idéologique bien définie : elle était essentiellement une réaction contre la radicalisation de l'Eglise par les nationaux-démocrates. Si l'on en croit une interview donnée par Mar Canonigo, aujourd'hui dirigeant de ce mouvement : "Nous avons débuté comme un mouvement réformiste dans les années qui précèdent l'établissement de la loi martiale. Au début des années soixante-dix, la nécessité d'une ligne idéologique se fit plus pressante, parce que nous étions influés par d'autres forces, la gauche radicale" (2).

D'autres effectuèrent des choix différents, ce fut le cas du Mouvement étudiant chrétien. Il acceptait la ligne de ND mais se maintenait comme organisation chrétienne. Il faut encore souligner que les positions originelles prises par certains groupes d'eurent rien de définitif. Dans des étapes ultérieures, certains groupes "modérés" comme le Khi Rho, rejoignirent les radicaux.

En 1971, le SCM adopta officiellement la ligne de ND et s'intégra au MDP, l'alliance nationale des organisations de masses nationales-démocratiques. (3)

Le 17 février 1972 le mouvement Chrétiens pour la libération nationale (CNL) voyait le jour. Il était formé des



"chrétiens philippins qui avaient choisi la révolution nationale démocratique comme le seul chemin viable pour construire un ordre social juste et humain aux Philippines. Cet événement fut important parce que c'était la première fois dans l'histoire des Philippines que des gens de l'Eglise créaient une organisation acceptant la collaboration avec les communistes dans la lutte armée contre le gouvernement" (4). Ensemble avec le Parti communiste, le CNL était l'un des membres fondateurs du Front national-démocratique (NDF).

La loi martiale fut établie six mois après la formation du CNL. C'était la réponse du régime au développement du mouvement de masse et à la radicalisation croissante du pays. Elle signifiait également le renforcement du contrôle politique et économique. Les militants chrétiens ne furent pas épargnés par les arrestations, les tortures et les assassinats systématiquement pratiqués par les hommes de main de Marcos. Le régime était toutefois soucieux de ne pas trop mettre son nez dans les affaires de l'Eglise. Aussi cette dernière, était-elle la seule, comme institution légale, à pouvoir s'exprimer contre la politique du régime d'atteinte aux droits de l'Homme.

LES COMMUNAUTES CHRETIENNES DE BASE

Dans le milieu des années soixante-dix, face à la nécessité de s'engager plus avant dans problèmes sociaux, le travail pastoral de l'Eglise développé à partir des communautés s'orienta vers la construction des communautés chrétiennes de base (BBC) à travers l'application des principes de l'organisation communautaire (CO). "Des prêtres, des soeurs, des laïques qui vivaient parmi les gens furent les premiers à voir les terribles conséquences de l'instauration de la loi martiale en 1972 : la pénétration accrue des transnationales dans le pays, la violation continue et systématique des droits de l'Homme par les militaires, et l'aggravation de la crise économique..."

Luttant contre les limites imposées par l'Eglise institutionnelle, ces religieux progressistes allèrent au peuple, se consacrerent à l'organisation des milieux populaires offrant leurs services et leurs ressources" (5)

C'est à partir de ces lignes de travail que les expériences des églises latino-

américaines furent alors appréciées et étudiées plus profondément.

La construction des communautés de base n'était pas seulement une modification des programmes pastoraux que l'Eglise avait pour habitude de faire. Comme la loi martiale ne touchait pas encore les activités de l'Eglise, cette nouvelle pastorale fut un moyen d'organiser les communautés. "Ce qui distingue les BBC-CO des stratégies pastorales antérieures de l'Eglise, c'est une prise de position claire et ouverte en faveur de la lutte du peuple philippin contre toutes les formes d'oppression. C'était en fait un engagement dans le soutien aux droits politiques du peuple" (6). A travers les communautés chrétiennes de base, les communautés pouvaient discuter et analyser leurs luttes à la lumière de la foi chrétienne, et élaborer leurs lignes d'action. Ces communautés de base utilisaient des moyens variés : liturgie, séminaires bibliques, expression dramatique etc. Le développement soudain de ce programme pastoral dans tout le pays et l'impact qu'il eut sur la population chrétienne fut si important que le gouvernement ne tarda à voir dans les communautés de base une menace pour son pouvoir. Il commença alors à persécuter ceux qui, dans l'Eglise, faisaient ce travail, organisaient la catéchèse, les dirigeants laïques locaux, et accentua sa pression sur la hiérarchie, afin de diviser l'Eglise.

Le travail effectué par les communautés de base en terme d'élévation de la conscience, de la pensée critique et de l'action collective a très certainement contribué à la force dont firent montre les communautés dans les manifestations et, finalement, à leur participation aux événements qui fi-

(2) James B. Goodno "Social democrats : the History lesson", *In these Times*, 16 septembre 1986.

(3) Edicio de la Torre, *Touching Groun Taking Root. Theological and political reflections on the Philippine Struggle*, Philippines : Institut socio-pastoral, 1986, p. 89.

(4) Exequiel Augustin, *Marxism, Capitalism and the Church*, Manille. Christians for National Liberation, p.53

(5) *Moving Heaven and Earth. An account of Filipinos struggling to change their lives and society*. Manille CCPD-World Council of Churches and the Philippine Ecumenical Writing Group, p. 44.

(6) *Idem*, p. 39.

rent tomber la dictature. Par rapport à la gauche, ce travail des secteurs religieux coïncida souvent avec le travail d'organisation de masse effectué dans la clandestinité. Il était inévitable que la gauche fut à même de recruter dans ces communautés à la fois pour le travail légal et la guérilla.

L'ÉVOLUTION DU CNL

"Au commencement, le mouvement Chrétiens pour la libération nationale n'organisait que quelques pasteurs, prêtres et soeurs. la majorité de ses membres venait des classes moyennes et du milieu étudiant. Cette situation s'expliquait d'abord par le fait qu'à cette époque, la révolution et plus spécialement le marxisme, étaient des anathèmes pour la plupart des pasteurs, des prêtres, des soeurs, des diaconesses. Seul un petit nombre d'entre eux les acceptaient comme moyens de reconstruction sociale" (7).

Lors de son second congrès national en 1981, le CNL devait définir sa composition militante comme strictement religieuse. "le CNL, assume la responsabilité de développer un mouvement de masse révolutionnaire de gens appartenant à l'Eglise et de chrétiens qui travaillent étroitement avec les églises chrétiennes" (8). La répression de la dictature et la pression exercée par la hiérarchie de l'Eglise avait amené beaucoup de religieux à se reconnaître dans les objectifs du CNL, permettant à ce dernier de construire son secteur d'organisation et son programme propres.

Le programme approuvé lors de ce congrès jette les bases du CNL comme groupe organisé : "Cet engagement dans la lutte pour la démocratie nationale est l'expression historique de notre vocation à aider à la construction du Royaume de Dieu. C'est l'incarnation politique de notre foi chrétienne à l'étape actuelle de l'histoire des Philippines". (9) Deux tâches générales sont définies : premièrement, le renversement de la dictature Marcos/États-Unis et l'établissement d'un gouvernement de coalition populaire, tâche devant être menée avec d'autres organisations nationales-démocratiques ; deuxièmement, la transformation nationale démocratique des Églises chrétiennes, comme responsabilité spécifique du CNL au sein du NDF.

Pendant ce congrès, le CNL définit également un certain nombre de tâches immédiates à prendre en charge dont la plus importante était la nécessité de construire un mouvement révolutionnaire des gens appartenant aux Églises comme partie prenante d'un mouvement de masse révolutionnaire d'ensemble. Cette tâche devait se faire autour d'un certain nombre de thèmes : le rôle de l'intelligentsia petite-bourgeoise notamment en termes

d'information, la nécessité de rendre les chrétiens plus concernés par la situation que vivent les ouvriers et les paysans, et la question des réformes intérieures à l'Eglise qui ont une conséquence directe sur la participation des chrétiens dans le mouvement de masse révolutionnaire.

Concernant les tâches de construction du front uni, le CNL mettait l'accent sur la nécessité d'une direction politique unitaire en même temps qu'il reconnaissait le rôle dirigeant du Parti communiste des Philippines pour son caractère de masse et national, et soulignait le rôle négatif du chauvinisme chrétien et la nécessité d'impulser un oecuménisme révolutionnaire. Mis à part son soutien logique à la lutte armée, son programme donne une importance égale au travail de solidarité internationale : "Notre guerre populaire se développe d'abord aux Philippines, sur le front intérieur. Mais notre solidarité internationale, notre lutte sur le front international fait intégralement partie de notre guerre populaire" (10).

Le CNL met plus particulièrement l'accent sur la lutte pour les réformes démocratiques, pour la transformation nationale-démocratique des Églises à deux niveaux : la transformation de leur fonction politique, elles doivent cesser d'être au service de la contre-révolution pour passer à celui de la révolution nationale-démocratique ; et les changements dans les structures internes.

LE CNL ET LE PARTI COMMUNISTE

Le CNL naquit comme une formation spontanée, mais il dut s'appuyer sur l'appareil clandestin du PC quand la loi martiale fut proclamée et que le CNL dut aussi passer dans la clandestinité. Durant ce processus, une collaboration étroite entre les deux groupes s'instaura. Le CNL utilisait l'appareil du PC pour protéger ses militants et le PC recruta de nouveaux cadres parmi le CNL.

Pourtant, le programme de 1981, et la tâche spécifique qu'il assignait au CNL dans la transformation des Églises, ne fut pas accueilli favorablement par certains cercles marxistes du PC. Si l'on en croit Ed de la Torre, l'un des fondateurs du CNL, deux fois emprisonné sous le régime de Marcos, "cela ne faisait pas partie des préoccupations habituelles des cercles marxistes du PCP. Mais ce dernier était face à un dilemme insoluble concernant l'Eglise. Il était difficile de marcher aux côtés de l'Eglise telle qu'elle était, mais il était absolument impossible de la détruire. Pour certains marxistes, le projet avancé par le CNL était 'droitier', pour d'autres, 'Ultra-gauche'. Mais vu le dilemme dans lequel ils se débattaient, ils ne s'opposèrent pas à cette tentative de transformation de l'Eglise" (11)

Cette relation historique furent à

l'origine un certain nombre de tensions sur le caractère indépendant du CNL, qui reste encore à résoudre : "Le CNL ... a une origine indépendante, et nombreux étaient ses membres 'inassimilables' pour le parti. Tout en étant membres du NDF, ils n'étaient pas en processus d'absorption dans ce dernier" (12)

L'autre problème auquel doit faire face le CNL dans son évolution, c'est une faiblesse théologique qu'il admet. Bien qu'on puisse le comparer aux Chrétiens pour le socialisme d'Amérique latine, le CNL a eu une orientation plus politique que théologique. Résoudre ce problème est urgent face aux attaques dont il est l'objet sur les questions théologiques, tant de la part de la hiérarchie catholique que des sociaux-démocrates. Ces derniers se sont vu accorder une place préférentielle dans le gouvernement par Aquino, force dont ils se servent pour asseoir leur présence. Toutefois, il semblerait que cette absorption même dans les structures gouvernementales ait affaibli leur capacité d'organisation et de mobilisation, et qu'ils ne soient donc pas une menace réelle.

LA SITUATION ACTUELLE

La hiérarchie, le gouvernement, les militaires ont mené une offensive continue, notamment dans la dernière période, pour "coincer" les religieux engagés dans la politique. Le Cardinal Sin, archevêque de Manille publiait avant les élections nationales des congrégations le 11 mai dernier, un texte intitulé "Cathéchisme sur l'engagement des prêtres dans l'activité politique", déclarant que : "les prêtres ne doivent faire campagne pour aucun parti politique ou candidat" (13) et "contenant les lignes directrices interdisant aux prêtres de rejoindre ou de soutenir des organisations ou des mouvements qui prêchent la lutte de classe ou la violence" (14). Sin est connu pour son soutien à Aquino, et l'utilisation qu'il a fait des ressources de l'Eglise en sa faveur. Malgré cette lettre pastorale qu'il publia, on put le voir à la télévision soutenant 10 candidats des partis de la coalition gouvernementale.

Dans une autre lettre pastorale en date du 22 avril, il s'adressait ainsi aux catholiques : "Je dois vous guider et vous ap-

(7) Exequiel Augustin, op. cité

(8) Christians for National Liberation, documents du Deuxième congrès national, p. 14.

(9) Idem, p.11.

(10) Idem, p.21.

(11) "Qui sont les Volontaires pour la démocratie populaire ? " Interview avec Ed de la Torre, *Inprecor* numéro 230 du 17 novembre 1986.

(12) Idem

(13) James Clad "Politics of the Cloth", *FEER*, 18 juin 1987, 1982.

(14) Candy Quimpo, "Can the Philippine Church withdraw from Politics ?", *Mr and Mrs*, 10 avril 1987, p.8.

prendre au nom du Seigneur que vous devez vous engager dans la politique dans un sens chrétien... L'Eglise a le droit et le devoir d'être présente dans la dimension politique de la vie" (15). Il a été fort critiqué pour ses positions, même par les autres évêques, dont beaucoup ne semblent pas partager ses positions.

Les révolutionnaires, circonspects sur le harcèlement qui suivrait une telle déclaration, sont beaucoup plus préoccupés par le silence de la hiérarchie catholique sur les groupes anti-communistes de "vigilants" qui sèment la terreur notamment dans le sud du pays. Ces groupes sont responsables de l'assassinat de personnes suspectées d'être communistes ou de soutenir la Nouvelle armée du peuple.

Le cardinal Vidal, président de la Conférence épiscopale des Philippines déclarait à ce sujet : "Nous ne pouvons dénier aux Philippins qui ont peur le droit de se défendre... Nous ne pouvons totalement les condamner (les vigilants, ndr.), bien qu'ils ne doivent pas utiliser la violence" (16).

Ces contradictions au sein de l'Eglise compliquent une situation déjà difficile pour les révolutionnaires, où le gouvernement d'Aquino a déclaré une guerre totale avec les communistes et où les militaires continuent à persécuter les prêtres et les religieuses suspectés d'être communistes. Par exemple, dans l'île de Negros, les services de renseignements de l'armée ont fait connaître une liste de 35 prêtres et soeurs considérés comme communistes.

La pression sur les religieux révolutionnaires et les laïques qui travaillent avec l'Eglise est sans aucun doute plus forte que jamais. Toutefois, il ne semble pas qu'ils feront marche arrière. En novembre 1985, juste avant le soulèvement, le CNL appela "à consolider l'action pour unifier le nombre croissant de militants du CNL dans tout le pays ... les délégués mirent l'accent sur la réaffirmation leur engagement dans la révolution nationale-démocratique" (17). Comme membre du NDF qui avait appelé au boycott des élections, le CNL comme groupe organisé n'était pas présent dans les rues quand le mouvement populaire bouleversa les forces en présence aux Philippines.

Les répercussions du débat qui se déroule actuellement dans la gauche n'épargnent pas le CNL; il est en plein coeur de ce processus d'analyse qui est en cours. Son rôle futur sera indubitablement décisif. ■

Sonia RUPON
Juin 1987

Les chrétiens dans la révolution sandiniste

Luis Carrion Cruz, aujourd'hui membre de la Direction nationale du Front sandiniste de libération nationale (FSLN) et vice-ministre de l'Intérieur, fait partie de ceux qui, au Nicaragua ont rejoint la lutte révolutionnaire, à partir de leur foi chrétienne.

Cette interview a été publiée par la revue "Encuentro", qu'édite l'Université centro-américaine (UCA) de Managua, dirigée par les Jésuites. ■

- Martha HARNECKER : Les chrétiens ont joué un rôle très important dans la révolution nicaraguayenne. Comment expliquez-tu l'intégration de cette nouvelle force à la révolution : à un changement à l'intérieur de l'Eglise, aux traditions chrétiennes du peuple nicaraguayen, ou au type de politique d'alliances que le Front Sandiniste a mis en pratique ? Crois-tu que l'on puisse parler d'une alliance stratégique entre les chrétiens et les marxistes ?

- Luis CARRION : Tout d'abord, il faut signaler que dans tous les processus de lutte populaire, la participation des chrétiens en Amérique Latine sera très importante, puisque nos peuples sont éminemment chrétiens.

Ici au Nicaragua, il n'y a jamais eu d'organisation politique qui ait pu recruter, sous la bannière du christianisme, un secteur important du peuple. Il y avait, il existe encore, un petit parti social-chrétien qui n'a jamais eu de projet politique propre et qui n'a jamais pu utiliser les structures de l'Eglise catholique pour développer son activité de parti. Dans ce sens, jusqu'au début des années soixante-dix, les chrétiens n'avaient pas de projet et ne participaient pas à la politique dans le pays en tant que chrétiens, même indirectement au travers d'un parti qui se disait chrétien.

Après le Concile Vatican II qui s'est terminé en 1965 et, particulièrement, après la Conférence de Medellin en 1968, on commence à percevoir à la base de l'Eglise de nouveaux courants de pensée et d'action. A partir de là commence à se développer l'expérience des communautés ecclésiastiques ou communautés chrétiennes de base qui impliquent un changement dans les méthodes de travail de l'Eglise. Le curé de la paroisse n'est plus le seul élément qui exprime la présence de l'Eglise et celle-ci commence à créer une organisation ecclésiastique de base à laquelle participent les chrétiens du quartier.

- Quel était le rôle de ces communautés de base ?

- Quand ces chrétiens laïques ont commencé à se réunir pour avoir une réflexion communautaire ils ont commencé à parler non seulement de thèmes chrétiens, mais aussi des problèmes économiques et sociaux qui les accablaient. Il faut se rappeler qu'au Nicaragua presque toutes les autres formes d'organisations populaires étaient réprimées.

Dans une série d'endroits apparaissent des dirigeants qui ont pour origine ces communautés chrétiennes de base. Cette situation n'est pas le résultat d'un travail prémédité par qui que se soit. L'impulsion initiale est venue de l'Eglise catholique même qui incite les chrétiens à s'occuper des problèmes du monde - Vatican II et Medellin - et, à un moment donné, ceci a coïncidé avec l'action du Front sandiniste.

Ces communautés chrétiennes étaient formées par les habitants du quartier. En général, il s'agissait de personnes d'un certain âge, qui avaient une certaine autorité dans la communauté.

- Et que se passe-t-il avec le secteur jeune ?

- Dans ce secteur il se passe quelque chose de différent mais qui a les mêmes racines. Le meilleur exemple est celui de la jeunesse universitaire. Au début des années soixante-dix, les organisations catholiques de jeunesse comme la Jeunesse ouvrière catholique (JOC) ou la Jeunesse universitaire catholique (JUC) n'existaient plus. Ont commencé alors à se former des groupes de jeunes qui se réunissaient pour réfléchir sur leur mode de vie. Il s'agissait pratiquement d'une réflexion sur l'engagement humain des jeunes, sous forme d'une séance de critiques et d'autocritiques placée sous la lecture de l'Evangile et motivée par la foi. L'essence de cet engagement était l'action effective en faveur du prochain que, d'une certaine manière, nous comprenions comme étant le peuple, et les plus pauvres. Ce phénomène s'est développé dans plusieurs écoles et a gagné plus tard l'Université. La

(15) James Clad, op. cité.

(16) Idem, p. 43.

(17) "An affirmation of faith", *Liberation*, février-mars 1986.



motivation, engendrée par la foi elle-même, a coïncidé avec une intense activité politique qui existait à l'Université à cette époque, ce qui a accéléré la politisation de ces jeunes, ceux qui commençaient à se tourner de plus en plus vers une activité clairement politique même s'ils ne s'intégraient pas encore aux organisations étudiantes dirigées par le FSLN.

- Certains d'entre vous sont allés vivre dans les quartiers populaires ?

- Oui c'est vrai, en janvier-février 1972 avec un groupe d'étudiants chrétiens, nous avons décidé de quitter nos foyers pour aller vivre dans un quartier populaire dans la paroisse du prêtre Uriel Molina (1). Nous menions de pair la vie en communauté dans le quartier avec les travaux que cela impliquait, et la vie universitaire. En conséquence l'organisation universitaire chrétienne naissante s'affaiblit.

Nous voulions vivre l'idéal des premières communautés chrétiennes qui partageaient tous leurs biens, qui vivaient en communion avec les plus pauvres et où chacun travaillait pour le bien collectif. Nous désirions également briser les liens et les commodités de nos foyers, dans certains cas très aisés, en sachant que le compromis effectif avec la lutte populaire exigeait de partager sa pauvreté, ses limitations et toute sa vie.

- Est-ce à partir de la formation de ces communautés que le FSLN a pris contact avec vous ?

- Pas essentiellement. La direction du

Front sandiniste s'était déjà aperçue qu'un nouveau phénomène se produisait, qu'il y avait une génération de jeunes étudiants universitaires de formation chrétienne qui avaient un certain degré d'organisation et une vision politique révolutionnaire claire. Le Front envisage alors d'intégrer ce mouvement dans ses rangs.

Il y a donc eu les premières rencontres entre les dirigeants de ce mouvement et la direction du Front sandiniste. Le FSLN est passé par dessus le Front étudiant révolutionnaire (FER) et a directement établi des relations avec ce groupe de chrétiens. C'est ainsi qu'ont débuté les premiers débats.

Pour ma part, quand nos contacts ont débuté, je pensais qu'une alliance entre nos forces et celles du Front sandiniste était nécessaire. En conservant notre identité nous pouvions être d'accord et faire beaucoup de choses.

- Tu pensais qu'il fallait se limiter à la seule unité d'action ?

- Oui, effectivement. La direction n'a pas combattu ouvertement cette position, mais en pratique celle-ci a disparu : dans la mesure où nous avons commencé à nous intégrer à la lutte révolutionnaire contre la dictature somoziste, il devenait clair pour nous que nous ne pouvions agir en tant que force indépendante.

Plus tard, quand certains d'entre nous militaient déjà dans le FSLN, nous avons compris la possibilité d'élargir énormément l'influence du Front sandiniste si nous parvenions à organiser ces forces, qui ne l'étaient qu'à moitié jusque-là. D'après ce que j'ai su ultérieurement, Carlos Fonseca a été le premier à envisager ce projet.

- Pourquoi les organiser en un mouvement chrétien et pas directement dans le FSLN ?

- Parce qu'on estimait que c'était là une médiation permettant de regrouper un grand nombre de jeunes venant du militantisme chrétien. Même s'ils avaient un grand désir de lutte, ils avaient encore des réserves et des doutes quant à une participation directe dans les organisations marxistes. Le mouvement a été très fort à Managua et à Leon, les deux centres universitaires. Puis il s'est très vite orienté hors de l'université, essentiellement vers les quartiers populaires de la ville.

Quand ce mouvement s'est constitué, l'analyse qu'en faisait la direction du Front sandiniste était très rudimentaire. Nous avons préparé trois documents, un sur la réalité nationale, un autre sur la responsabilité des chrétiens et je ne me souviens plus du troisième. Le premier était fondamental, nous y faisons l'analyse des classes sociales au Nicaragua. Nous constatons que la classe ouvrière était un petit

secteur très dispersé. Pour cette raison, nous avons écarté l'éventualité d'y concentrer nos forces. Nous nous sommes aperçus que dans les quartiers populaires se concentraient la majorité de la population pauvre et nous en avons conclu que ce nouveau mouvement en construction devait s'y développer.

- L'expérience communautaire de quartier a certainement dû peser sur la décision...

- Oui, effectivement. De plus nos relations, nos liens, nos contacts se trouvaient dans les quartiers, car il y avait une certaine relation entre le mouvement des jeunes chrétiens de l'université et les communautés de base. Nous connaissions certains prêtres et certains dirigeants laïques de quartier et, naturellement, les quartiers sont apparus comme une extension logique de l'action du mouvement des chrétiens.

Notre travail dans ces communautés a accéléré la politisation en cours. Quand nous sommes intervenus dans les quartiers, nous l'avons fait en tant que mouvement chrétien à l'intérieur duquel certains militants étaient du Front sandiniste. Le but de ces militants était d'intégrer au Front les meilleurs cadres, les plus politisés, mais sans les sortir de leur milieu...

Nous sommes sortis de l'université pour aller dans les quartiers où nous avons commencé une activité qui n'était pas essentiellement chrétienne. Nous avons commencé à réaliser une activité dirigée vers l'organisation de directions communautaires, de groupes de jeunes dans les quartiers, c'est-à-dire à créer une base organisée de masse pour la politiser pour le mouvement révolutionnaire.

Nous avons trouvé la plupart du temps des communautés de base déjà formées, dans lesquelles il y avait des gens très politisés, des gens qui n'étaient plus au stade de la réflexion mais déjà à celui de l'action. Très souvent, les dirigeants de ces quartiers, les dirigeants communautaires, les dirigeants de ces mouvements de la jeunesse, étaient issus de ces communautés ecclésiales, de ces groupes de jeunes universitaires que nous avons envoyés dans les quartiers.

Etant des militants sandinistes promoteurs de ce mouvement chrétien, on nous laissait une grande liberté d'action. On ne nous dictait ni comment faire, ni quelles structures intégrer. Le Front sandiniste ne voulait pas définir de règles. On nous a laissé une grande autonomie malgré notre récente intégration, ce qui a permis au mouvement de trouver ses propres formes de développement en harmonie avec les

(1) Le Père Uriel Molina, dirige à l'heure actuelle le Centre œcuménique Antonio Valdiviero qui publie la revue "Amanecer" dont proviennent les dessins qui illustrent ce numéro d'*Inprecor*.

caractéristiques de ses militants et celles du milieu avec lequel ils étaient en relation. Jamais rien n'a été imposé. Nous n'avons jamais discuté de philosophie ou de religion. Nous discutons des nécessités pratiques de la lutte armée.

Le résultat de tout ceci a été l'incorporation graduelle aux rangs du Front sandiniste d'un groupe très important de dirigeants chrétiens ou d'origine chrétienne. C'était des personnes respectées et qui avaient de l'autorité en tant que chrétiens et en tant que dirigeants communautaires, ce qui signifiait en même temps la possibilité d'être en rapport avec d'importants secteurs chrétiens. Le Mouvement chrétien universitaire (MCU) s'est maintenu jusqu'à la fin et a toujours servi à canaliser de nouvelles personnes qui s'intégraient plus facilement à ce mouvement qu'au Front étudiant révolutionnaire.

- Se passait-il la même chose dans les campagnes ?

- Non, à la campagne c'était différent. L'Eglise avait créé une organisation beaucoup plus solide et efficace qu'à la ville. Un même curé avait une audience beaucoup plus grande à la campagne qu'à la ville grâce à ceux que l'on appelait "délégués de la Parole". Ils étaient presque toujours d'origine pauvre et paysanne car dans la plupart des cas c'était parmi eux qu'on trouvait ceux qui étaient disposés à se consacrer à ce type d'activité contre un peu d'argent. Il ne faut pas oublier que très souvent l'Eglise a été le promoteur de la réalisation de certaines œuvres sociales à la campagne : apporter l'eau, obtenir des fonds pour une école ou pour construire des logements, etc...

Un curé avait sous sa juridiction 15, 20, 30, 40 délégués de la Parole répartis sur le territoire dont il avait la charge et qui effectuaient certaines fonctions parasacerdotales comme prêcher, porter la communion avec des osties bénites par le curé, etc... Quand leur nombre s'est accru, on a créé le statut de diacre qui était le niveau administratif supérieur, qui contrôlait un groupe de délégués de la Parole.

A travers toute cette organisation, le curé embrassait une très vaste audience. En général, les délégués de la Parole se sont également politisés quand ils ont commencé à aborder des problèmes qui n'étaient pas exclusivement religieux, mais matériels, concrets, politiques, et quand ils ont vu que le gouvernement de Somoza n'y répondait pas, sinon par la méfiance et parfois la répression de la Garde. C'est ainsi que d'une manière "naturelle", ils ont fait le pas vers une participation et même un certain lien avec la guerrilla.

L'intégration de la base chrétienne au Front sandiniste dans les campagnes et dans les quartiers, ou à des activités dont il était le promoteur, est devenue massive

à un certain moment ; Je crois que la manière dont le Front sandiniste abordait la question des chrétiens dans la pratique n'y était pas pour rien. Je crois que c'est important de le souligner.

- Peux-tu m'expliquer dans le détail quelle a été la stratégie suivie par le FSLN vis-à-vis des chrétiens ?

- Le Front sandiniste de libération nationale n'est jamais tombé dans la tentation de dessiner une politique et un discours pour les chrétiens et une autre pour le reste du peuple, ce qui aurait été une manifestation voilée de sectarisme. Dans l'expérience du FSLN, ni le peuple, ni les révolutionnaires eux-mêmes, peuvent être divisés entre chrétiens et non-chrétiens.

méchants. La Croix et l'Evangile ont accompagné certaines des entreprises les plus nobles de l'histoire humaine mais aussi certaines des plus ignobles. Par conséquent dans de telles circonstances, il est absurde de raisonner en termes d'accords ou d'alliances en général avec les chrétiens.

La politique du FSLN n'a pas été celle-là. Nous avons découvert le potentiel révolutionnaire et les positions progressistes de beaucoup de dirigeants de base de l'Eglise catholique et nous sommes allés directement vers eux afin de recruter pour la lutte révolutionnaire et pour le Front, sans utiliser d'intermédiaire ni demander de permission. Pas plus que nous n'avons inventé de discours pseudo-religieux pour les attirer.

Il est évident que quand un dirigeant de

EL PAPA ESTA CON NOSOTROS



¡Cristo es El Libertador!



"Le Pape est avec nous" ; "Délivrez-nous du joug".
Exemplaires de tracts distribués par la Contra.
Ni la hiérarchie nicaraguayenne ni le Pape, n'ont à ce jour dénoncé ce "parrainage" un peu particulier..

Libéranos del yugo ¡Dános la Libertad!



¡Cristo es El Libertador...!



Dans le cas du Nicaragua, le Christianisme, comme phénomène religieux et culturel, embrasse la majorité de la population, que ce soit comme pratique active ou comme identification passive.

L'oppression de la dictature somoziste, la soumission à l'impérialisme, la misère, l'ignorance et le désarroi, produits du capitalisme dans notre pays, touchaient l'ensemble du peuple sans faire de distinction entre les croyances religieuses.

Le travail du FSLN dans sa base chrétienne n'était pas différent du travail effectué chez le reste du peuple. Nous avons appelé tout le monde à lutter pour le renversement de la dictature et la construction de la nouvelle société.

D'un côté, le Christianisme n'est pas un programme politique, et les chrétiens ne constituent pas un bloc homogène. En Amérique latine, ils représentent presque toute la société, avec ses contradictions et ses luttes de classes, avec ses héros et ses

base était recruté par le FSLN, il portait l'influence révolutionnaire au sein des organismes ecclésiastiques auxquels il appartenait. Très souvent ils essayaient d'amener d'autres camarades au militantisme révolutionnaire en les motivant à partir de leur propre foi et de leurs convictions religieuses.

Mais ce discours était celui d'un authentique chrétien et, en même temps, celui d'un authentique révolutionnaire et non une fabrication artificielle du FSLN. La position officielle et de principe du Front a été celle du plus grand respect des croyances religieuses. Il a lutté contre les manifestations de sectarisme et de discrimination qui ont pu se présenter face aux croyants.

- Tu dis "qui ont pu se présenter", mais ne se sont-elles pas déjà présentées dans la pratique de beaucoup de partis marxistes d'Amérique latine ?



- Oui effectivement. Les secteurs réactionnaires du continent ont essayé, avec assez de succès jusqu'à maintenant, de faire de la religion une force anti-progressiste et même contre-révolutionnaire. Les hiérarchies, dans bien des cas, sont parvenues à entraver la participation décidée des masses chrétiennes dans la lutte révolutionnaire ; mais nous devons aussi reconnaître que les organisations d'avant-garde ont très souvent fait des erreurs qui ont contribué à renforcer les méfiances et les craintes accumulées pendant des siècles par le travail de nos ennemis de classe. Je crois que la tâche principale des directions révolutionnaires en Amérique Latine consiste, dans ce sens, à éliminer les obstacles et à faciliter l'intégration révolutionnaire de cet extraordinaire potentiel que constituent les chrétiens. La religion est une force idéologique assez puissante pour freiner ou accélérer la prise de conscience des peuples.

Le dépassement du sectarisme exige de la part des révolutionnaires marxistes de reconnaître que les principes du christianisme, interprétés positivement, constituent une base morale pour amener les hommes à la lutte contre l'oppression et les injustices. Et ceci n'est pas une considération philosophique mais un fait historique. Moi-même - et je ne suis pas une exception - je suis arrivée à la lutte révo-

lutionnaire à partir de mes convictions religieuses ; j'ai découvert le marxisme après. Beaucoup d'autres camarades ont rejoint la lutte contre la dictature, convaincus que leur participation révolutionnaire était l'unique façon de vivre leur foi de manière conséquente. Leur grandeur morale n'était pas inférieure à celle des camarades qui sont venus à la lutte à partir d'un autre type de convictions idéologiques.

L'autre problème à résoudre est celui de l'intégration des chrétiens révolutionnaires aux avant-gardes marxistes des pays latino-américains. Tant que les organisations d'avant-garde maintiendront leurs portes fermées aux chrétiens - pour des considérations philosophiques ou idéologiques étrangères à la pratique révolutionnaire et à la position classiste de l'homme - il sera difficile d'éliminer la méfiance et les suspicions des chrétiens, alimentées par la propagande ennemie, mais aussi par le sectarisme de nombreuses organisations révolutionnaires.

- Alors tu ne crois pas qu'il y ait contradiction entre le christianisme et le marxisme ?

- Je ne vois aucun obstacle qui puisse empêcher les chrétiens, sans renoncer à leur foi, de s'appropriier tous les instruments conceptuels marxistes qui sont remarquables pour la compréhension scienti-

fique des processus sociaux et pour l'orientation révolutionnaire de leur pratique politique. En d'autres termes, un chrétien peut être en même temps un chrétien et un marxiste parfaitement conséquent. Le problème de l'existence de Dieu ne doit pas devenir un facteur de division chez les révolutionnaires qui, pour tous les autres aspects, peuvent avoir un même point de vue.

En ce sens notre expérience est très riche d'enseignements. Beaucoup de chrétiens ont milité et militent au Front sandiniste et certains d'entre-eux sont même prêtres. Et je ne parle pas seulement des militants de base ; certains d'entre eux sont membres de l'Assemblée sandiniste (2) et détiennent de hautes responsabilités politiques. Malgré la lutte qui s'est menée à l'intérieur de l'Eglise catholique, le christianisme de ces camarades n'est pas entré en contradiction avec leur militantisme révolutionnaire et leur discipline dans le parti. Mais le FSLN ne s'est pas non plus transformé en un champ de discussions philosophico-religieuses. On peut dire beaucoup de choses sur notre expérience, mais ce qui est sûr, c'est que la Révolution populaire sandiniste en est sortie renforcée.

Je pense que certaines avant-gardes marxistes ont eu tendance à percevoir les secteurs chrétiens progressistes et révolutionnaires comme une force rivale qui gagne une fraction de la clientèle politique de ces partis. Je pense que c'est une erreur.

Avoir évité cette erreur a été un des grands succès du FSLN. Nous nous sommes liés aux structures de base de l'Eglise, non pas pour en extraire les gens, mais pour les intégrer au Front sandiniste comme une étape de son développement politique, sans que cela signifie une quelconque opposition à leur participation aux organismes chrétiens. Au contraire, nous laissons les gens dans ces structures pour que cet engagement supérieur se change en action politique dans ce milieu. Leur intégration au FSLN ne leur a jamais été présentée comme un dilemme entre leur foi chrétienne et leur militantisme dans le Front. Si nous avions posé le débat dans ces termes, nous serions restés réduits à un nombre infime de militants. ■

Propos recueillis pour "Encuentro"
par Martha HANNECKER, août 1986

(2) L'Assemblée sandiniste, composée d'une centaine de membres désignés par la Direction nationale (les neuf commandants de la révolution) est la plus haute instance consultative du FSLN.

L'Amérique de Reagan, des pauvres par millions

Dans un discours sur l'état de l'Union en janvier 1982, Reagan présentait son attaque contre les différents programmes d'aide sociale (welfare) comme la principale réussite de sa première année aux affaires. Ne faisant aucun mystère de sa volonté de renverser radicale-

ment la politique suivie dans ce domaine depuis la "guerre contre la pauvreté" lancée par Lyndon B. Johnson en 1964 (qui céda vite le pas à une autre guerre, celle du Vietnam), Reagan annonçait un autre train de réductions des subventions fédérales aux programmes sociaux. ■

Anna LIBERA

A la moitié de son second mandat, les résultats sont là : alors que sa politique industrielle a précipité des millions de travailleurs dans le chômage et la pauvreté, sa politique sociale a réduit de 115 milliards de dollars les fonds fédéraux destinés à l'aide aux pauvres. Les pauvres qui représentaient 11,7% de la population totale des Etats-Unis en 1979, en représentent aujourd'hui 15,5%, le pourcentage le plus élevé depuis 1967 (1).

Les pourcentages ne donnent pas toujours la dimension humaine du problème : 15,5% de pauvres, ce sont 35 millions de personnes, dont les 2/3 sont des femmes seules et leur famille ; ce sont 21,8% des enfants américains et 33% de la population noire (voir page 20) ; ce sont deux millions de sans abris et des queues interminables devant les soupes populaires qui ont vu leur activité augmenter de 100 à 1250% en deux ans. Et ceci à quelques pâtés de maison de Wall Street où Ivan Boeski et ses collègues empochent des centaines de millions de dollars grâce à une spéculation effrénée à la Bourse.

DE LA "GUERRE CONTRE LA PAUVRETE" A LA GUERRE CONTRE LES PAUVRES

On assiste bien sûr à quelques chipotages sur les chiffres de la part de l'administration mais, en fait personne ne conteste fondamentalement ces statistiques publiées par le Bureau du recensement. L'existence de millions de pauvres n'est-elle pas l'illustration de l'existence de ces inégalités "naturelles" qui seraient à la base des inégalités économiques et sociales, comme l'expliquent les idéologues du reaganisme ?

Ce qui est nouveau sous Reagan, en effet, ce n'est pas seulement l'ampleur de la pauvreté mais un changement radical de l'attitude de l'administration face aux pauvres, de l'approche idéologique du problème.

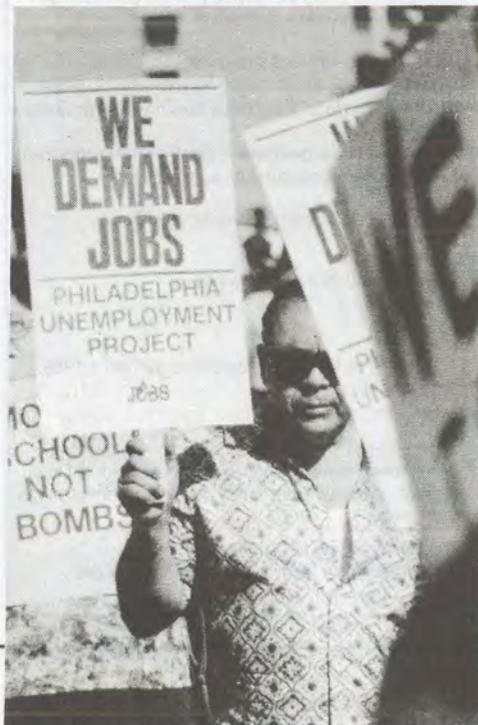
Alors que, depuis le New Deal des an-

nées trente, on admettait que les pauvres étaient avant tout les victimes de la conjoncture économique, on explique aujourd'hui qu'ils sont victimes de leur incapacité à profiter des opportunités qu'offre la société américaine à chaque individu. Alors que, depuis les années soixante, on reconnaissait que la pauvreté ne pouvait être réduite, sinon entièrement supprimée, que par une action résolue du gouvernement, on affirme aujourd'hui que ce sont les programmes d'aide sociale qui stimulent la pauvreté, en créant la demande par une offre trop grande !

On est passé d'une volonté - affirmée en parole - de mener la guerre contre la pauvreté à une guerre ouverte contre les pauvres.

Au cours de sa campagne électorale Reagan avait annoncé clairement sa volonté de limiter drastiquement la contribution de l'Etat fédéral aux programmes sociaux. Le gros de ces mesures a été introduit dès le budget 1981-1982. L'objectif de Reagan était simple : d'un côté maintenir un "filet de sécurité" pour ceux qui en ont "vraiment besoin", c'est-à-dire les per-

"Nous voulons un emploi" (DR)



sonnes âgées et les handicapés ; de l'autre, opérer des coupes sombres dans tous les autres programmes. En d'autres termes, ne pas toucher aux mesures introduites par le New Deal en 1935 (retraite vieillesse et allocations chômage), mais réduire et aller vers la suppression de tous les programmes qui formaient la base de la "Grande Société" de Lyndon B. Johnson dans les années soixante (AFDC, MEDICAID, FOOD STAMPS, aide au logement, CETA, cf. tableau)

Cette attaque économique a été précédée et accompagnée d'une véritable guerre idéologique contre le système du "welfare" (aide sociale). Ronald Reagan expliquait par exemple en décembre 1983 : "Il ne fait aucun doute que de nombreux programmes bien intentionnés de la Grande Société ont contribué à la séparation des familles, à la dépendance par rapport à l'aide sociale et à une grande augmentation des naissances en dehors du mariage" (2). C'est là une façon assez grossière de faire passer la cause pour les effets ! W. Williams, un économiste proche de Reagan, en rajoute : "Quand il devient facile pour les gens d'obtenir un repas ou de la nourriture sans avoir à déboursier, on doit s'attendre à voir plus de monde aux soupes populaires" (3).

Le message est clair : s'il n'y avait pas de soupes populaires il n'y aurait pas de gens qui ont faim ; s'il n'y avait pas d'abris il n'y aurait pas de gens sans abris. Bref s'il n'y avait pas d'aide aux pauvres,

(1) Le seuil de pauvreté est fixé à \$ 10 500 pour une famille de 4 personnes, ce qui est extrêmement bas. Et la majorité des pauvres perçoivent au maximum 70% de ce montant. Le ministère de l'Agriculture estime qu'il faut au moins 25% de plus pour pouvoir péniblement joindre les deux bouts, et \$ 25 000 pour avoir un niveau de vie moyen. Dans une récente enquête sur le niveau de vie des américains, *Business Week* (27 avril 1987) montrait qu'avec \$ 25 000 une famille de 4 personnes arrivait tout juste au strict nécessaire.

(2) Cité dans *America's Needy : Care and Cutbacks*, Washington D.C., 1984.

(3) *Idem*.

il n'y aurait pas de pauvres ! La solution est simple : réduisez les programmes en faveur des pauvres et vous réduirez la pauvreté. C'est ce qu'explique George Gilder, principal idéologue reaganien en matière de politique sociale : "La fraude la plus sérieuse n'est pas commise par la 'culture de l'assistance sociale', mais par ses créateurs qui cachent aux pauvres, adultes comme enfants, une vérité fondamentale : que pour vivre bien et échapper à la pauvreté ils devront (...) travailler plus dur que les classes supérieures. Afin de réussir, les pauvres ont besoin de tout le stimulant que représente leur pauvreté. Afin de maintenir ce stimulant, il faut réduire radicalement les subventions aux programmes d'aide sociale" (4).

On croirait entendre ce conservateur britannique qui, en 1834, exigeait un durcissement des lois sur les pauvres (pourtant déjà draconiennes) car, expliquait-il, "la faim permet de dompter l'animal le plus farouche, et seule la faim poussera le pauvre à trouver du travail" !

QUI SONT LES 35 MILLIONS DE PAUVRES ?

L'hypocrisie de cette volonté de stimuler l'"éthique du travail" chez les pauvres est flagrante quand on sait qu'ils sont,

en majorité, les victimes du chômage massif créé par la politique du gouvernement ou bien des salariés sous-payés.

Le chômage est une des premières causes de l'augmentation de la pauvreté. Avec dix millions de sans-emplois, le chômage atteint son chiffre le plus élevé depuis la grande dépression des années trente. Or, les allocations chômage sont extrêmement limitées : 50% du salaire durant 26 semaines, à condition d'avoir travaillé auparavant durant une certaine période (qui tend à s'allonger) variant selon les Etats. La moitié seulement des chômeurs touchent ces allocations. Après ces 26 semaines, si le chômeur n'a pas retrouvé d'emploi, il n'a plus que le recours à l'aide sociale, démarche souvent traumatisante pour un travailleur à qui l'on a expliqué durant des années que ceux qui touchaient le "welfare" étaient des parasites et des fainéants.

La perte de l'emploi du chef de famille représente très souvent une transformation radicale du mode de vie : il faut choisir entre manger ou se chauffer ; certains cessent d'envoyer leurs enfants à l'école car ils ne peuvent les vêtir assez chaudement ; pour beaucoup c'est tout simplement la perte d'une maison achetée à crédit dont on ne peut plus payer l'hypothèque. Ainsi des fa-

milles entières vont rejoindre les rangs des sans-abris ou sillonnent les Etats-Unis entassées dans une voiture comme les "oakies" des "Raisins de la colère" (5).

Nombreux sont ceux qui ont un emploi et qui n'échappent pas pour autant à la pauvreté, car ils travaillent à horaire réduit ou de façon épisodique et pour un salaire très bas. Neuf millions de pauvres ne travaillent que pendant une partie de l'année. Deux millions travaillent à plein temps mais ont un salaire en-dessous du seuil de pauvreté et doivent nourrir 2,5 million d'enfants (6). Cette situation ne risque pas de s'améliorer à court terme dans la mesure où la majorité des emplois créés entre 1979 et 1985 ont des salaires inférieurs à \$ 7 000 par an (7).

En outre, pour moitié, les pauvres sont des femmes seules avec enfants en bas âge qui ne peuvent pas prendre un emploi régulier car il n'y a pas de garderies d'enfants. Et celles qui réussissent à travailler sont payées dans les emplois les moins bien payés.

Chômeurs, salariés pauvres et femmes seules avec enfants forment une proportion croissante de la population vivant en dessous du seuil de pauvreté. Il est intéressant de noter que seules les personnes âgées n'ont pas vu leur situation s'aggraver depuis 1980 - leur pourcentage de la population pauvre reste constant - car les réductions budgétaires ne les ont que très partiellement affectées. Ceci montre bien, contrairement à ce qu'affirment tous les idéologues du reaganisme, que le welfare permet de soulager la pauvreté.

LES PAUVRES "NON MERITANTS"

Parler d'un filet de sécurité pour ceux qui en ont "vraiment besoin", c'est laisser entendre - et beaucoup le disent ouvertement - que tous les autres sont des profiteurs qui préfèrent toucher l'aide sociale plutôt que de travailler. Ce sont ceux que le président appelle les pauvres "non méritants". Les mesures adoptées visent donc à les détourner du welfare en rendant les conditions d'éligibilité plus rigoureuses, en réduisant le montant des allocations et en développant chez ces "profiteurs" l'éthique du travail en liant l'obtention de l'aide sociale à un emploi. Les emplois nécessaires seront créés par la croissance économique qu'il faut stimuler par toute une série d'avantages fiscaux aux entreprises et de mesures de dérégulation qui devraient favoriser les investissements. Le meilleur moyen d'aider les pauvres, explique Reagan, c'est d'abord d'aider les riches, car les

(4) George Gilder, *Wealth and Poverty*, Washington D.C., 1980, p. 65.

(5) *Dissent*, Printemps 1986, "The Epidemic of Homelessness".

(6) *USA Today*, 22 novembre 1986.

(7) *Business Week*, 27 avril 1987.

Réduction des dépenses sociales de l'administration Reagan - 115 milliards de dollars de 1981 à 1986 -

PROGRAMME

CHANGEMENTS

AFDC

Allocations aux familles pauvres monoparentales avec enfants.
Gérés par les Etats.

- Réduction et parfois suppression des allocations pour les pauvres ayant un emploi.
- Suppression des allocations pour les grévistes.
- Baisse de 13% des subventions fédérales.

MEDICAID

Soins médicaux gratuits pour les personnes vivant en dessous du seuil de pauvreté.
Géré par les Etats.

- Réduction de 12% de la subvention fédérale aux Etats.
- Les familles qui perdent l'AFDC perdent automatiquement le droit à MEDICAID.

FOOD STAMPS

Coupons pour l'achat de nourriture pour les familles en dessous du seuil de pauvreté.

- Suppression de l'indexation sur le coût de la vie.
- Les familles avec un revenu supérieur à 130% du seuil de pauvreté ne sont plus éligibles pour ces programmes.
- Les grévistes ne sont plus éligibles.
- Le chef de famille doit travailler ou suivre une formation professionnelle pour recevoir cette aide. (Un million de familles ont perdu cette aide depuis 1981)

SUBVENTIONS AU LOGEMENT

Prise en charge d'une partie du loyer des familles pauvres et aide à la construction de logements sociaux.

- Réduction de 40% des subventions fédérales.
- La part de loyer payée par les familles pauvres passe d'un minimum de 25% à 30% de leurs revenus (en réalité près de 50%).
- La plupart des subventions fédérales pour la construction de logements sociaux sont supprimées.

Différents services sociaux organisés par les Etats (garde d'enfants, centres de planning familial).

- Réduction de 22% des subventions fédérales.

Subventions aux autorités locales pour organiser différents services d'aide aux pauvres (éducation, repas gratuits pour enfants scolarisés...)

- Réduction de 39% des subventions.

MEDICARE

Soins médicaux gratuits pour personnes âgées ou handicapées.

- Réduction de 24 milliards de dollars de 1981 à 1986.

CETA

Programme de formation professionnelle.

- Réduction de 50% des subventions et démantèlement de nombreux autres programmes de formation. Au total, suppression de 64% des fonds alloués à la formation professionnelle.

Sources : *America's Needy : Care and Cutbacks*, Washington DC, 1984 ;
The republican Record, étude commandée par l'association des employés de l'administration des Etats et des municipalités, Washington DC, 1986.



60 000 sans-abris à New-York (DR)

effets de l'expansion ne manqueront pas d'arriver au "goutte à goutte" jusqu'aux pauvres. Mais si la réduction du welfare a été une des premières décisions de son administration, les effets du goutte à goutte tardent à se faire sentir, et certaines des mesures introduites ont un effet contraire à celui escompté.

C'est le cas pour les nouvelles conditions d'éligibilité à l'AFDC, le programme d'allocations familiales pour parent pauvre seul avec enfants (en moyenne \$ 288 par mois pour 2.9 personnes). Jusqu'en 1980, les pauvres salariés pouvaient continuer à toucher l'AFDC car ils étaient autorisés à déduire un tiers de leurs gains salariés plus les frais de garderie d'enfants pour déterminer leur revenu. Ce n'est plus le cas dorénavant et, parmi les 500 000 familles pauvres dont le chef est salarié qui touchaient l'AFDC en 1980, 50% ont perdu toute allocation et 40% ont vu leurs allocations réduites. En fait, la perte et plus grave, car les familles qui perdent l'AFDC perdent automatiquement les soins médicaux gratuits couverts par le MEDICAID et doivent, si elles le peuvent, souscrire une assurance maladie privée. On ne voit pas comment de telles mesures peuvent inciter au travail alors que dans 13 Etats les familles pauvres dont le chef à un emploi ont un revenu inférieur à celles qui touchent l'AFDC (8).

La réduction des subventions fédérales pour le logement a gonflé les rangs des sans-abris qui, dès lors, ne se trouvent pas dans la meilleure situation pour rechercher un emploi. Les constructions de logements sociaux subventionnés ont totalement cessé et les aides pour les loyers ont été fortement réduites. Il est courant que le loyer représente 50% des revenus d'une famille pauvre, à quoi il faut ajouter les notes d'électricité et de chauffage (les aides pour le chauffage dans les régions qui connaissent des hivers rigoureux ont été sup-

primées). L'abandon de la maison est souvent la seule solution si l'on veut continuer à se nourrir et à se vêtir. Une commission présidentielle évaluait en mai 1982 à 2 millions le nombre des sans-abris (9).

La solution de ce problème est désormais laissée aux Etats et institutions locales. Ainsi, la ville de New-York a vu le nombre de sans-abris augmenter de 500% en 5 ans. Elle fait un effort particulier en finançant des abris pour 9 000 personnes, ce qui ne couvre même pas 10% des besoins. Et les conditions de vie dans ces sans-abris n'ont rien à envier aux "poor houses" des romans de Dickens (10). Los Angeles, qui compte 50 000 sans-abris, peut en loger 2 000 grâce à l'aide privée. Washington, Houston, Miami... n'ont pas d'abris. A Détroit, l'évêque catholique de la ville a décidé de laisser les églises ouvertes la nuit et elles sont toutes bourrées.

Autre symptôme de pauvreté, la faim est devenue une réalité pour des centaines d'américains, une réalité aggravée par la décision de Reagan de limiter de façon drastique le programme de Food stamps (coupons d'achat de nourriture). En effet, la faim c'est "honteux", et l'administration nie qu'elle existe au USA. Une commission présidentielle déclarait après enquête en 1984 que "les allégations qui font état de l'existence d'un phénomène de famine rampante aux Etats-Unis ne sont pas prouvées par les faits" (11). Toutes les enquêtes effectuées par des instituts indépendants, les églises, les organisations charitables ou la Conférence des maires américains arrivent aux conclusions inverses. L'activité des soupes populaires a augmenté vertigineusement (500% à Détroit, + 1250% à Harlem) et elles sont loin de couvrir les besoins. Au même moment le président paie les fermiers pour qu'ils produisent moins de nourriture. L'administration a décidé de fermer les yeux sur ce problème.

Les Etats sont autorisés à ne pas adhérer au programme de Food stamps, les conditions d'accès sont plus strictes et, depuis 1984, tout chef de famille en bonne santé doit travailler pour recevoir les coupons. En conséquence, un million de personnes n'ont pas le droit de bénéficier de ce programme.

"WORKFARE" CONTRE "WELFARE"

Reagan explique que le meilleur moyen d'éliminer la pauvreté c'est que les pauvres trouvent du travail. C'est sans doute vrai pour ceux qui le peuvent (ce qui exclut les enfants et les personnes âgées), mais l'affirmer ne crée pas d'emplois et ne fait pas augmenter les salaires. C'est bien pourquoi les expériences de "workfare" sont en majorité vouées à l'échec. Il s'agit de lier l'obtention de l'aide sociale ("welfare") à l'exercice d'un emploi ("work") ou à une formation professionnelle. Ce programme ne peut agir sur la structure du marché du travail et des revenus. Ainsi, par exemple, à New-York les hommes qui participent à un tel programme touchent \$ 12,50 par semaine pour 20 heures de travail de nettoyage. Voilà qui n'est pas fait pour développer l'"éthique du travail" mais ressemble plutôt à du "travail d'esclave" comme le disent les intéressés (12).

Une expérience similaire développée dans les années soixante-dix en Californie par le gouverneur Reagan s'était soldée par un échec cuisant. Le programme qui était supposé créer 30 000 emplois n'en avait fourni que 1 000, pour la plupart inventés par l'administration et avait dû être abandonné car "non praticable" (13). Les conditions sont encore plus mauvaises aujourd'hui. Il y a en outre une contradiction évidente à parler de mettre les pauvres au travail alors qu'en même temps on démantèle les programmes de formation professionnelle (CETA) qui pourraient éventuellement leur permettre de postuler aux emplois qualifiés quand ceux-ci existent.

LE "GOUTTE A GOUTTE"

Le noyau rationnel derrière cette nouvelle approche de la pauvreté est la fameuse théorie du "goutte à goutte", selon laquelle les bénéfices de la croissance économique ne manqueront pas de s'écouler "au goutte à goutte" vers les pauvres. Ainsi l'explique George Gilder : "Afin d'affronter le problème de la pauvreté, il faut abandonner l'idée de surmonter

(8) *America's Needy...*

(9) *Fortune*, 26 mai 1986.

(10) *New York Times*, 18 novembre 1986.

(11) *President's Task Force on Food Assistance*, Final Report, 9.1.1984.

(12) *New York Times*, 19 novembre 1986.

(13) *Public Interest*, "Poverty, Welfare and Workfare", Printemps 1986.



Les femmes et les Noirs d'abord

**Les Américains ne sont pas plus égaux
devant la pauvreté qu'ils ne le sont
devant la richesse.**

**Toutes les statistiques et enquêtes le
prouvent : les Noirs et les femmes
forment une part disproportionnée de
la population vivant au-dessous
du seuil officiel de pauvreté.**

l'inégalité par une redistribution des revenus... Afin d'augmenter les revenus des pauvres, il sera nécessaire d'accroître le taux d'investissement ce qui, en retour, tendra à accroître la richesse, sinon la consommation, des riches (14). C'est pourquoi le gouvernement qui est très réticent à prendre des mesures en faveur des pauvres, l'est beaucoup moins quand il s'agit de prendre des mesures en faveur des riches.

Pourtant, à la lumière des faits, on voit que le "goutte à goutte" est loin de fonctionner. Ainsi la croissance exceptionnelle (6,7%) de l'année 1984 n'a permis de réduire la pauvreté que de 0,8%, essentiellement parmi les hommes adultes blancs (15). Une enquête sur le lien entre chômage et pauvreté montre que seulement 1/10ème des personnes vivant dans la pauvreté entre 1967 et 1975 n'auraient pas été pauvres si le chef de famille avait travaillé (16).

Il y a à cela plusieurs raisons. Tout d'abord les 2/3 des familles dans la pauvreté ont à leur tête une personne âgée, ou handicapée, ou une femme avec enfant en bas âge. Ensuite, les nouveaux emplois sont créés dans des secteurs où les salaires sont bas et tendent à diminuer. Enfin le nombre d'emplois créés est limité et, après chaque récession, la reprise s'effectue avec un niveau de chômage plus élevé que lors de la précédente reprise.

Autant de raisons qui font que si la politique de l'administration Reagan se poursuit on assistera encore à une croissance de la pauvreté aux Etats-Unis. Le phénomène sera aggravé par le vieillissement régulier de la population et le nombre croissant de femmes seules avec enfants.

Anna LIBERA
Juin 1987

Alors que les Noirs représentaient 12% de la population fédérale en 1980, ils formaient 33% de la population pauvre. En conséquence, ils sont affectés trois fois plus que les Blancs par les réductions des dépenses sociales. Si un Américain blanc sur 8 vit dans la pauvreté, c'est le cas pour un Américain noir sur trois. En outre, vivent dans la pauvreté 51,6% des enfants noirs (contre "seulement" 21,8% des enfants blancs), 54,6% des foyers noirs dont le chef est une femme et 61% des familles noires dont le chef est âgé de moins de 25 ans. Un quart des enfants noirs naissent de mères adolescentes (mais une des mesures de Reagan a été de couper les financements des programmes d'éducation sexuelle).

LE CHOMAGE CAUSE PREMIERE

Une des causes premières de la pauvreté est le chômage et, là également, Noirs et Blancs ne sont pas touchés de la même façon. Les Noirs ont été les premiers frappés par la suppression de 3 millions d'emplois ouvriers depuis 1980.

En 1985, année de reprise économique, le taux de chômage était de 5,9% pour les Blancs, mais de 14,9% pour les Noirs. La différence était encore plus forte pour les jeunes : 18,8% pour les jeunes blancs et 41,4% pour les jeunes noirs. En outre, les Noirs qui vivent dans la pauvreté touchent des revenus qui n'égalent que 44% de ceux des pauvres blancs. Il y a à cela diverses raisons : la concentration des Noirs dans les emplois à bas salaires ; le fait que, en 1985, le salaire horaire d'un Noir représentait seulement 54% de celui d'un Blanc (et les allocations chômage sont amputées dans la même proportion) ; la concentration des Noirs dans les Etats les plus pauvres où l'aide sociale est plus réduite ; le nombre plus grand de femmes seules avec enfant parmi les Noirs.

La situation des femmes - et des femmes noires en particulier - est encore plus alarmante. Actuellement deux adultes sur trois ayant un revenu au-dessous du seuil de pauvreté sont des femmes. Du mi-

lieu des années soixante au milieu des années soixante-dix, alors que le nombre d'adultes hommes vivant dans la pauvreté diminuait, le nombre de foyers pauvres dont le chef est une femme augmentait au rythme de 100 000 par an. Les individus vivant dans une famille monoparentale dirigée par une femme représentaient 13,70% de la population totale en 1980, mais 33% de la population pauvre. Plus de la moitié des familles dirigées par des femmes sont pauvres.

Pour les femmes, la pauvreté commence le plus souvent avec le divorce. A l'heure actuelle 50% des mariages finissent par un divorce. Dans 80% des cas les enfants sont confiés à la mère et 40% des pères ne versent aucune aide.

Le *Council on Economic Opportunity* (supprimé par Reagan) a sonné l'alarme en déclarant : "Toutes choses restant égales par ailleurs, si la proportion des pauvres vivant dans des familles dont le chef est une femme devait continuer à s'accroître au rythme où elle s'est accrue entre 1967 et 1978, la population vivant dans la pauvreté serait uniquement composée de femmes et d'enfants d'ici l'an 2000". On n'a jusqu'ici aucun signe d'une diminution de cette proportion, au contraire.

LES DISCRIMINATIONS DANS L'EMPLOI

Les femmes seules sans enfants sont également touchées plus que les hommes par la pauvreté, du fait de la discrimination qui les frappe à l'embauche. Elles sont à 80% concentrées dans des emplois à bas salaires (commerce, services, travaux non qualifiés) et leur salaire horaire moyen atteint seulement 59% de celui des hommes.

Cette ségrégation dans les emplois les moins bien rémunérés pour les Noirs et pour les femmes risque de s'accroître dans la période à venir et le risque, pour ceux-ci de se retrouver dans la pauvreté, d'augmenter. En effet, les emplois actuellement créés se trouvent essentiellement dans les services et le commerce et l'administration Reagan a lancé une attaque ouverte contre l'"affirmative action", c'est-à-dire l'embauche préférentielle de Noirs et de femmes dans des emplois traditionnellement réservés aux hommes blancs. ■

Sources : *The State of Black America 1985*, National Urban League, New York, 1986.

The Annals, Mai 1985, "the changing Nature of Poverty".

Dissent, Printemps 1984 "the feminization of poverty".

(14) George Gilder, *op. cit.*, p.67.

(15) *Christian Science Monitor*, 13 septembre 1985.

(16) *Social Service Review*, n° 54, 1980 "Unemployment and Poverty".

Accord de fusion LOM-PRT

Le deux mai dernier, le Comité central du Parti révolutionnaire des travailleurs (PRT), section mexicaine de la IVe Internationale, a approuvé à l'unanimité l'intégration de la Ligue ouvrière marxiste (LOM) en son sein.

A cette date, la LOM était partie prenante du regroupement connu sous le nom de IVe Internationale-Centre international de recons-

truction (CIRQI) qui vient d'éclater à Caracas le mois dernier (Cf. *Inprecor* numéro 242 du 11 mai 1985).

Cette décision d'intégration de la LOM dans les rangs du PRT s'est concrétisée par le protocole d'accord de fusion que nous publions ci-dessous.

(Les intertitres sont de la rédaction). ■

DOCUMENT

Le IVe congrès national de la Ligue ouvrière marxiste (LOM) qui s'est tenu du 15 au 18 avril 1987, a décidé de s'unifier au Parti révolutionnaire des travailleurs (PRT).

La décision du IVe congrès national de la LOM conclut ainsi un processus de fusion entre ces deux organisations qui a commencé voilà plus d'un an et qui s'appuie sur les accords adoptés dans le cadre du IXe plenum du Comité central du PRT qui s'est tenu du 6 au 8 février et auquel participait une délégation du bureau politique de la LOM.

CONSTRUIRE UN PARTI REVOLUTIONNAIRE DE MASSE

La fusion de la LOM au PRT est un pas sur le chemin de la construction d'un parti révolutionnaire de masse au Mexique, indépendant de l'Etat, du gouvernement et de la bourgeoisie ; centralisé et démocratique ; internationaliste et solidaire des luttes des travailleurs du monde entier ; contre l'ordre impérialiste et les bureaucraties usurpatrices ; pour le socialisme et l'Internationale révolutionnaire des travailleurs. Afin de formaliser la fusion de la LOM au PRT, la direction des deux organisations se sont mises d'accord sur les points suivants :

1) La fusion prendra effet immédiatement afin que les militants provenant de la LOM puissent participer à la discussion et l'élaboration collective de la ligne politique du parti dans le cadre du Ve congrès national du PRT. A cet effet, tous les membres comptabilisés par la direction de la LOM à cette date, à la direction du PRT, sont intégrés comme militants, leur reconnaissant ainsi tous les droits et devoirs établis par les statuts du PRT, afin qu'ils puissent participer à égalité à la préparation du congrès mentionné plus haut.

2) Au vu des accords de principe qui existent entre le PRT et la LOM et qui constituent la base politique de la fusion,

le IVe congrès national de la LOM a décidé d'accepter la proposition du Comité central du PRT d'intégrer le parti comme une tendance nationale qui défend les positions politiques sur lesquelles des différences ou des nuances politiques particulières se maintiennent. La direction de la LOM a décidé que le nom de cette tendance serait "Tendance Quatrième Internationale" (TCI). Bien entendu, en tant que membres du PRT, l'adhésion et l'appartenance à la TCI est individuelle et volontaire, par cet accord, c'est un droit qui est reconnu à tous les membres venant de la LOM.

3) Concernant la demande de la LOM d'avoir le droit de maintenir l'affiliation de ces membres au CIRQI, sans que cela se fasse au détriment de leur militantisme loyal dans le PRT, la Tendance Quatrième Internationale du PRT accepte la proposition du CC quant à ne pas résoudre cette question momentanément dans la période de préparation et pendant le Ve congrès national du PRT, afin de favoriser, avec la marche du temps, l'expérience collective de tout le parti sous la stricte discipline des organismes dirigeants du PRT déjà unifié.

Cette expérience collective est la garantie que tous les militants du parti seront partie prenante d'une décision prise en toute connaissance de cause et avec l'expérience de militants unifiés dans le PRT, concernant l'actuelle demande de la LOM, quant à l'affiliation de ses militants au CIRQI tout en étant dans le PRT. Cette demande pourra trouver sa solution dans le cadre du VIe congrès national si la Tendance Quatrième Internationale en faisait alors la demande.

4) En raison de ce qui précède, les membres de la Tendance Quatrième Internationale (TCI) reconnaissent comme cadre disciplinaire unique celui que représente le PRT à travers ses organismes dirigeants et ses décisions démocratiquement adoptées à la majorité, tant sur le plan national qu'international. De même ils reconnaissent, en accord avec les points 2 et 3 de la résolution du IVe congrès national de la LOM qui dit textuellement :

"2 - Accepter la fusion à travers la proposition d'une tendance nationale qui ait le droit de défendre nos propositions politiques, en particulier en ce qui concerne notre affiliation au CIRQI, et les

Manifestation du PRT contre l'austérité (DR)



propositions de campagnes de caractère international, afin qu'elles soient discutées dans les organismes du PRT."

"3 - Nous concevons ce processus de fusion comme se faisant sous la discipline exclusive du PRT".....

Cela signifie que le Comité central du PRT doit nous fournir les bulletins intérieurs du Secrétariat international (SI) du CIRQI et la revue Tribune internationale en espagnol..."

De cette façon, les membres de la TCI du PRT pourront avoir accès à la presse et à la correspondance du CIRQI par l'intermédiaire des organes dirigeants réguliers du PRT, Comité central ou Comité politique.

En conséquence, le bureau politique de la LOM fera connaître par écrit au Secrétariat international du CIRQI, les accords passés et décidés par le propre IV^e congrès national de la LOM.

ASSURER UNE PLEINE INTEGRATION

5) Pour assurer l'intégration des membres de la LOM au PRT et leur participation active à la construction du Parti, comme pour garantir l'expression des positions de la TCI du PRT, des membres de cette tendance seront cooptés aux organismes de direction nationale et régionale dans les endroits où ils sont présents. De même le CC du PRT proposera au Ve congrès national de maintenir un critère de représentation politique (c'est-à-dire qui ne soit pas strictement proportionnel) de la TCI du PRT au niveau du Comité central qui sera élu par le congrès afin de permettre la présence d'un nombre significatif de dirigeants de l'ancienne LOM dans la direction nationale du PRT.

6) Produit normal de cette fusion principale, tous les biens et patrimoine de la LOM deviennent propriété du PRT, cette opération se fait par écrit quand besoin est. C'est le cas du local central de la LOM, dont le transfert de propriété sera communiqué immédiatement au Conseil général du CIRQI afin qu'il en prenne connaissance, puisque ce local fut acquis grâce à un don de solidarité du CIRQI.

7) Afin de donner toute son importance politique à ce que représente cette fusion pour le renforcement du PRT à partir du patrimoine politique de la LOM, elle sera portée à la connaissance de tous dans la presse du parti comme dans une série d'activités régionales faites en accord avec les camarades concernés. ■

Mexico, 2 mai 1987
Comité central du PRT
Comité central de la LOM

Naissance d'un géant syndical

Lors de son congrès de fondation en novembre 1985, le congrès des syndicats sud-africains (COSATU) adoptait une résolution se fixant comme objectif une série de fusions syndicales se traduisant par l'existence d'un seul syndicat par branche industrielle dans les six mois.

Les rythmes ont été un peu plus lents, mais le COSATU vient de franchir une étape importante dans la réalisation de son objectif, avec la création en mai 1987 du Syndicat national des travailleurs de la métallurgie (NUMSA).

Fort de ses 140 000 adhérents, le NUMSA devient le deuxième syndicat en importance du COSATU, après le Syndicat national des mineurs (NUM). Nous reproduisons le compte-rendu de son congrès de fondation paru dans le numéro du 29 mai du *Weekly Mail*, publié à Johannesburg.

DOCUMENT

Quelques heures à peine après sa création à Johannesburg, le NUMSA, second syndicat en importance de l'histoire du pays, a sommé le gouvernement de démanteler le système du travail migrant, et de prendre des mesures d'urgence pour améliorer les conditions de vie des travailleurs migrants.

En élisant à l'unanimité, secrétaire général Moses Mayekiso de l'ex-Syndicat des travailleurs de la métallurgie et des métiers annexes, (MAWU) au poste de secrétaire général du NUMSA, les délégués lui ont montré leurs reconnaissances pour ses efforts infatigables à organiser les travailleurs de la métallurgie. Dirigeant communautaire d'Alexandra, Mayekiso attend de passer en procès pour trahison. Parmi les autres membres de l'exécutif du NUMSA notons Daniel Dube (président), son premier adjoint, David Madupela et Percy Thomas, deuxième adjoint.

Le syndicat a clairement affirmé son engagement dans la lutte pour une société socialiste, où serait appliqué le contrôle ouvrier sur le gouvernement et l'industrie. C'est peut-être ce qui a poussé le syndicat à adopter la "Charte de la liberté" comme "comportant les revendications politiques minimum qui reflètent le point de vue de la majorité des travailleurs de la métallurgie et leur vision d'une Afrique du Sud libre, démocratique et non-discriminatoire", d'après le préambule de la résolution. Ces deux résolutions ne sont pas spécifiques au seul NUMSA. Le Syndicat national des mineurs (NUM) les a adoptées au cours de son 5^{ème} congrès annuel, voilà trois mois.

Alors que parmi les adhérents potentiels du NUM se trouvent des travailleurs migrants venus du Lesotho, du Mozambique et du Botswana, le recrutement du

NUMSA est largement limité à des travailleurs venant de l'intérieur des frontières de l'Afrique du Sud même.

En adoptant la Charte de la liberté le NUMSA s'engageait à "développer parmi les travailleurs de la métallurgie en particulier et la classe ouvrière organisée et ses alliés en général une compréhension cohérente que les revendications de la Charte de la liberté, et toutes les autres revendications des travailleurs organisés, ne peuvent être réalisées dans les vies de masses prolétariennes qu'à travers la direction pratique de la classe ouvrière".

Le NUMSA espère compléter la Charte de la liberté par une "Charte des travailleurs". Dans le but d'aller vers l'élaboration de cette charte, "le syndicat organisera des consultations et discutera les buts et le programme avec la classe ouvrière aux niveaux des usines, des comités des délégués d'atelier et au congrès national". Il cherchera aussi des consultations avec ses alliés, surtout la jeunesse organisée, afin d'élaborer un programme qui peut rassembler le plus grand nombre possible de groupes dans la société.

Le fait le plus frappant des trois jours du congrès qui ont eu lieu dans la salle de la Société agricole de Witwatersrand à Crown Mines, c'est que des syndicats qui étaient dans le passé hostiles et antagoniques les uns envers les autres ont réussi à enterrer le sectarisme pour rechercher l'unité ouvrière.

Deux des syndicats qui ont participé au congrès, le Syndicat de la métallurgie des mines et des métiers annexes d'Afrique du Sud et le Syndicat des travailleurs du montage de l'automobile et de la fabrication de composantes d'Afrique du Sud avaient scissionné il y a quelques années respectivement du MAWU et du Syndicat national des travailleurs de l'automobile et des métiers annexes (NAAWU) au moment où les



organisations ouvrières s'engageaient le plus dans la politique.

Le NUMSA représente également une convergence entre trois traditions syndicales sud-africaines : celle de la Fédération des syndicats sud-africains (FOSATU), du Conseil syndical d'Afrique du Sud (TUCSA) et celle des syndicats étroitement liés au Front démocratique uni (UDF). Pour le Syndicat uni des travailleurs de l'industrie de l'automobile (MICWU) la politique fut un tabou jusqu'à il y a quelques années. De leur côté, les syndicats du FOSATU ont commencé par se méfier des alliances avec des mouvements politiques, déclarant que leur priorité était de construire leur force dans les ateliers plutôt que d'affronter l'Etat sur le terrain politique. Les syndicats alignés sur l'UDF, quant à eux, avaient toujours adopté une position politique bien définie.

Deux ans de négociations intensives ont réussi à rapprocher les trois traditions largement. Le ton du congrès fut donné par John Gomomo, membre de l'exécutif de l'ancien NAAWU, qui le présidait, quand il a appelé les syndicats à oublier leurs badges et leurs labels et s'unir pour créer ce "géant d'un syndicat". Le secrétaire général du COSATU, Jay Naidoo lui a fait écho, appelant les délégués à ne pas se laisser piéger par des étiquettes telles "ouvriéristes" ou "populiste" : "Le recours à de telles étiquettes détruit la possibilité d'un débat ouvert et démocratique et nous détourne de notre but de développer une politique ouvrière et de remplir notre rôle historique de direction dans la lutte de libération".

Daniel Dube fut réticent à discuter des syndicats "auxquels nous appartenions" lors de la conférence de presse après le

congrès de fondation. Il a déclaré que ces syndicats avaient cessé d'exister à partir du moment où le NUMSA fut créé. Dube a lancé un appel passionné aux "travailleurs à l'extérieur du NUMSA" pour qu'ils adhèrent au nouveau syndicat. Le NUMSA, avec 140 000 cotisants, représente 30% des travailleurs de la métallurgie et de l'automobile.

Dube s'est empressé de faire remarquer que bien que le Syndicat uni des travailleurs d'Afrique du Sud (SAAWU) ait été au dernier moment laissé en dehors du nouveau syndicat, la porte lui restait ouverte. Le SAAWU a été accordé un statut d'observateur après ne pas avoir soumis un bilan financier qui aurait indiqué le nombre de ses cotisants. C'est ce dernier chiffre qui aurait déterminé le nombre de ses délégués au congrès.

La création du nouveau syndicat a aussi vu se forger une unité renforcée entre la jeunesse et les travailleurs. Dans le passé, ces derniers semblent avoir été effrayé par la combativité et l'impatience de la jeunesse dans les campagnes qu'elle a impulsées.

Le président du Congrès sud-africain de la jeunesse, Peter Mokaba a déclaré devant les délégués que la recherche de salaires plus élevés et de meilleures conditions de travail fut lié de manière indissociable à la "libération nationale".

Le nouveau syndicat est certain de modifier radicalement les rapports de forces dans les négociations de l'année prochaine avec les organisations des employeurs. Pour la première fois la SSEI-FASA (organisation patronale, ndlr) se trouvera confrontée à une voix unifiée dans les deux industries.

Bien que le NUMSA ait adopté une po-

sition politique fortement marquée, il soulignait l'importance des luttes ouvrières dans les entreprises, comme le montrent les résolutions adoptées.

Ces dernières comprennent les revendications suivantes :

- un "salaire décent" national de R 4,50 par heure ;
- la semaine de 40 heures ;
- le droit de grève ;
- congé maternité payé de six mois ;
- l'extension des possibilités de formation professionnelle aux femmes et aux jeunes sur la base de l'égalité ;
- la reconnaissance du 1er mai, du 21 mars et du 16 juin comme des jours fériés payés (1).

Le NUMSA demandera son affiliation au COSATU, à la Fédération internationale des travailleurs de la métallurgie et à la Fédération internationale de la chimie et de l'énergie. ■

Weekly Mail,
Johannesburg, 29 mai 1987

(1) Le 21 mars est l'anniversaire du massacre de Sharpeville en 1960 ; le 16 juin marque le début des émeutes de SOWETO en 1976.

EN BREF...



CANADA

Fondation des Jeunes socialistes

Les 16, 17 et 18 mai 1987, 125 militants et militantes ont participé à Montréal, au congrès de fondation d'une nouvelle organisation de jeunesse socialiste, pancanadienne et plurinationale, les Jeunes socialistes.

Pour la première fois depuis neuf ans, les jeunes qui cherchent une alternative au système d'exploitation capitaliste et à l'impérialisme canadien, pourront rejoindre une organisation de jeunesse en solidarité politique avec la Quatrième Internationale. Les Jeunes socialistes de la Ligue ouvrière révolutionnaire (LOR), section canadienne de l'Internationale.

Les Jeunesses communistes révolutionnaires de France et les Young Socialists de Nouvelle-Zélande ont fait parvenir leur salut. L'organisation Young Socialist Alliance des Etats-Unis avait envoyé une délégation.

Un des points marquants du congrès a été le rassemblement de solidarité internationale où étaient présents des représentants du FMLN-FDR du Salvador, de la Jeunesse sandiniste du Nicaragua, de l'Organisation de libération de la Palestine, du Burkina Faso.

Lors de cette soirée fut lancée une souscription financière pour couvrir les frais de la première année d'activités des JS. Répondre aux événements majeurs de la lutte de classes, comme la grève générale en Colombie-britannique, ou organiser les brigades de travail au Nicaragua, font partie des projets des JS.

Les 16 délégués ont discuté et adopté un programme politique de fondation, "La jeunesse et la révolution socialiste". Enfin il convient de signaler que la majorité des participants étaient des participantes.

Il existe aujourd'hui au Canada une opportunité qu'il faut saisir pour construire une organisation socialiste pour la jeunesse qui connaît actuellement un processus de radicalisation important. ■

ETAT ESPAGNOL

Agression du GAL contre un militant de la LKI

Dans la nuit du samedi 30 mai, un militant de la LKI (organisation en Euskadi de la section de la IVe Internationale dans l'Etat espagnol), José ramon Iriarte "Txerra" a été frappé, interrogé et marqué au bras avec un morceau de verre d'une croix gammée et des lettres GAL, par des individus armés qui, disant qu'ils appartenaient à la Garde civile, firent irruption avec violence dans son appartement de San-Sebastian.

La LKI a immédiatement fait un communiqué de dénonciation de cet acte soulignant que "ces brutalités sont une opération de représailles pour intimider Txerra et tous ceux qui luttent en Euskadi".

Le jour suivant, un certain nombre d'organisations et de groupes se réunissaient pour organiser une riposte.

Une mobilisation unitaire était convoquée à San-Sebastian par la LKI, Herri Batauna, l'EMK (organisation du MC en Euskadi), les Groupes pro Amnistie, les Comités anti-nucléaires et écologistes, Aizan, l'Assemblée des femmes, Jarrai, Kermen et Iraultza Taldeak.

"Cette agression du GAL - affirmait la déclaration commune - vient confirmer ce dont l'opinion populaire est convaincue, c'est-à-dire la connivence existant entre cette mafia et l'appareil répressif. L'impunité avec laquelle agissent ses membres, les obstacles qui surgissent dans toute enquête sur cette bande, la tolérance dont fait preuve l'Etat à son égard, sont autant d'accusations contre ce gouvernement et cette démocratie lâche et servile face aux groupes factieux". ■

AMERIQUE LATINE

Rencontre syndicale continentale contre la dette

La rencontre syndicale contre la dette qui a rassemblé à la fin du mois de mai dernier au Brésil plus de 56 centrales syndicales et syndicats de 25 pays d'Amérique latine, est un événement de très grande portée.

Prise à l'initiative du PIT-CNT d'Uruguay, de la CUT brésilienne et de la COB bolivienne, cette conférence réunissait de manière unitaire des syndicats qui appartiennent aux trois grandes "branches" politiques du mouvement syndical en Amérique latine, c'est-à-dire la Centrale latino-américaine du travail (CLAT), liée à la démocratie-chrétienne ; le Congrès permanent de l'unité syndicale des travailleurs d'Amérique latine (CPUSTAL) lié à la FSM et l'Organisation régionale inter-américaine des travailleurs (ORIT) liée à la Confédération des syndicats libres.

Nous reproduisons dans le prochain numéro d'*Inprecor*, le texte final de la conférence qui appelle notamment à faire de 1988, une année de lutte contre la dette. ■

ETATS-UNIS

Congrès de la YSA

Le 25e congrès de l'Alliance des jeunes socialistes (YSA) s'est tenu du 23 au 25 mai derniers en présence de 570 personnes, jeunes étudiants ou invités internationaux. 112 délégués représentaient 55 villes des Etats-Unis.

3 rapports furent présentés par la direction sortante ; le premier sur "le communisme aujourd'hui et la construction d'une direction révolutionnaire internationale de la classe ouvrière" ; le second sur "le mouvement ouvrier et la politique américaine" ; le troisième enfin, abordant "les tâches et perspectives de la YSA pendant l'été".

Le congrès fut salué par Terry Marryshow, secrétaire général de l'Organisation de jeunesse Maurice Bishop de Grenade, un représentant de l'ANC sud-africain et un autre de la SWAPO namibienne, ainsi que par John Linder, le frère du jeune ingénieur américain tué par la contra au Nicaragua en avril dernier. ■