

UNIVERSITÉ SAINT PAUL
FACULTÉ DE THÉOLOGIE

Richard LAMA

**THEME : LE CAPITAL SOCIAL : UN DÉFI POUR L'ENSEIGNEMENT
ET L'ENGAGEMENT SOCIAL DE L'ÉGLISE DE GUINÉE**

Thèse soumise à la
Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul
dans le cadre des exigences
du programme de Ph. D., Doctorat en théologie.

Ottawa, Canada
2012

©Richard Lama, Ottawa, Canada, 2012

RÉSUMÉ

La Guinée, pourtant considérée comme un des pays les plus riches de la sous-région Ouest-africaine, vit une pauvreté sans précédent. Malgré tous les efforts du gouvernement, des institutions de la société civile et autres ONG pour la sortir de son marasme économique, la Guinée est passée de la pauvreté à la misère. L'expérience de la remise de la dette italienne, qui a permis à l'Église de participer à la gestion concrète de cette situation, n'a pas apporté de solution durable.

Devant cette impasse, notre hypothèse est que la notion de capital social, élaborée par Putnam, peut aider à réorienter, redynamiser, et corriger les stratégies de lutte contre la pauvreté, tout en permettant à l'Église de Guinée de préciser et de renouveler à la fois son enseignement et son engagement en matière de développement social.

Pour établir la pertinence de notre hypothèse, nous mènerons une démarche en étapes

Premièrement, nous procéderons à une analyse de la situation actuelle en Guinée: d'où vient que la pauvreté y augmente malgré les efforts pour la vaincre? Cela permettra de présenter le contexte qui a motivé notre recherche.

Deuxièmement, l'Église de Guinée toujours proche de son peuple n'est pas restée à l'écart de la crise qui secoue le pays. Elle est intervenue "à temps et à contretemps" pour apporter sa contribution, selon ses compétences, à la recherche d'une solution.

L'écho du travail assidu de l'Église de Guinée a eu un résultat inattendu. À l'occasion du Jubilé 2000, la conférence épiscopale italienne a pris une initiative pour

réduire la dette extérieure des pays pauvres, un geste de solidarité ecclésiale, en poussant l'Italie à réduire la dette de deux pays africains: La Zambie et la Guinée. Cette initiative a abouti à la création du Fonds Guinéen pour la Reconversion de la Dette (FOGUIRED), dans le cadre d'un accord bilatéral entre les gouvernements guinéen et italien. Ce Fonds était destiné à soutenir les stratégies de développement, et à favoriser une véritable implication des acteurs de la société civile guinéenne dans la lutte contre la pauvreté. Toutes ces initiatives n'ont pas aidé le pays à décoller; la situation ne s'est pas améliorée; bien au contraire. Voilà qui pousse à questionner les stratégies de développement utilisées en Guinée.

Dans notre recherche, nous avons découvert la notion du capital social. Parler du capital social, c'est parler d'un certain nombre de réalités : réseaux, normes de réciprocité et confiance, valeurs, culture, engagement, participation, honnêteté, société civile, institutions, groupes, communautés, etc., autant d'éléments qui sont de nature à atténuer les obstacles au développement que sont la corruption, les détournements, la gabegie, etc. La notion de capital social contient une approche qui aiderait à innover et à dynamiser les stratégies de développement en Guinée.

La notion du capital social, analysée dans les chapitres quatre, cinq et six, a fait l'objet de nombreuses recherches dont celle de Robert D. Putnam. Celui-ci situe clairement le capital social dans les aspects de la vie collective qui rendent la communauté plus productive, soit par la participation, la confiance et la réciprocité. Voilà qui rejoint le plus l'intuition de notre thèse, et c'est pourquoi nous en faisons l'objet de tout un chapitre. En effet, un des grands obstacles à l'amélioration de la vie des communautés, et qui de ce fait engendre une méfiance généralisée en Guinée, est

l'absence totale de confiance entre les hiérarchies de la société guinéenne, celles-là mêmes qui sont censées diriger les populations et orienter leur quête du bien-être. Ce déficit est alimenté par un style de gouvernance qui a favorisé la corruption et les pratiques laxistes. Ce manque de confiance s'étend à presque tous les niveaux : les associations, la famille, le village, les quartiers, les corporations etc. Dans un tel contexte la restauration de la confiance, qui est la base de la formation des réseaux, de l'action collective, mais aussi de la participation effective ou de l'engagement, passe par ce que Putnam appelle non seulement le capital social affectif (*bonding*) mais aussi le capital social relationnel (*bridging*).

En vue d'une exploitation judicieuse des valeurs contenues dans la notion du capital social, nous en ferons une lecture critique, en rapport avec les réalités du terroir. Car l'approche endogène du développement requiert la prise en compte des valeurs des populations concernées. Dans cette optique, la notion de solidarité sociale chez les *kpellè*, qui reste une valeur fondamentale du terroir et qui, à chaque étape critique de son histoire, a aidé ce peuple de Guinée à survivre, semble assez proche de celle du capital social. Ainsi constituerait-elle une meilleure arme contre la pauvreté si cette solidarité est repensée de façon systématique, à la lumière de la notion du capital social et compte tenu des réalités nouvelles de la société guinéenne. C'est donc l'analyse de cette solidarité sociale chez les *kpellè* qui constituera le septième chapitre de cette recherche.

De la notion du capital social à celle de la solidarité sociale chez les *kpellè*, tout concourt à un seul objectif : pour lutter efficacement contre la pauvreté en Guinée il faut instaurer une approche qui requiert un effort d'engagement, de confiance, de participation générale, effective de toutes les composantes de la société, sans exclure quelque catégorie

que ce soit. L'enseignement social de l'Église viendrait appuyer ce projet de développement en l'éclairant de la lumière de l'Évangile, de telle sorte que l'approfondissement de ces notions ouvrirait la voie à ce que nous appelons la "théologie de la toile d'araignée" : une Parole de Dieu capable de mettre en exergue l'importance de chacun des petits fils qui, comme la toile d'araignée, tiennent les humains ensemble dans un réseau, en vue de la construction d'un monde où il fait bon vivre pour tous et pour toutes.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	II
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
CHAPITRE I :.....	9
ANALYSE DE LA SITUATION DE PAUVRETÉ EN GUINÉE	9
<i>1.1. GÉNÉRALITÉS.....</i>	9
<i>1.2. L'ÉTAT DE LA PAUVRETÉ EN GUINÉE.....</i>	12
1.2.1. Le phénomène de la pauvreté au sein des populations	13
1.2.2. La manifestation de la pauvreté.....	14
<i>1.3. POTENTIALITÉS D'UNE GUINÉE PAUVRE.....</i>	20
1.3.1. Ressources minières	21
1.3.2. Ressources énergétiques	23
1.3.3 Le secteur industriel.....	23
1.3.3. Ressources en écotourisme	24
<i>1.4. PAUVRETÉ D'UNE GUINÉE RICHE</i>	25
<i>1.5. LES DÉTERMINANTS DE LA PAUVRETÉ EN GUINÉE.....</i>	26
1.5.1. Des choix politiques.....	26
1.5.2. Le passage de la pauvreté à la misère.....	31
1.5.3. Les projets sociaux de développement dans l'impasse.....	34
<i>1.6. UNE CONJONCTURE À ENVERGURE AFRICAINE.....</i>	39
CONCLUSION.	43
<i>INTRODUCTION</i>	45
<i>L'ÉGLISE FACE AUX THEORIES DU DEVELOPPEMENT.....</i>	45
<i>2.1. DES TEXTES MAJEURS DE L'ENSEIGNEMENT SOCIAL DE L'ÉGLISE DANS LA VIE DE L'ÉGLISE.....</i>	47
2.1.1. L'Encyclique <i>Populorum Progressio</i>	49
2.1.2. <i>Sollicitudo rei socialis</i>	55
2.1.3. Méthodologie de l'enseignement social de l'Église.....	58
<i>2.2. DES DECLARATIONS A L'ENGAGEMENT OU À L'ACTION.....</i>	60
<i>2.3. L'ENSEIGNEMENT SOCIAL DES ÉVÊQUES DE LA GUINÉE SUR LA SITUATION DE LA PAUVRETÉ DANS LE PAYS.....</i>	66
2.3.1. Le cadre général de l'enseignement social de l'Église de Guinée.....	67
2.3.2- Le magistère de Guinée, solidaire de son peuple.....	69
<i>2.4. ÉVALUATION DE L'ENSEIGNEMENT SOCIAL DE L'ÉGLISE EN GUINEE. .</i>	81
<i>2.5. TRANSMISSION ET RECEPTION DE L'ENSEIGNEMENT SOCIAL DU MAGISTERE GUINEEN.....</i>	87
<i>2.6. POUR UN DEVELOPPEMENT AUTHENTIQUEMENT AFRICAIN</i>	91

CONCLUSION.....	92
CHAPITRE III :	94
FOGUIRED: FRUIT D'UNE SOLIDARITÉ ECCLÉSIALE.....	94
INTRODUCTION	94
3.1. LA PROBLEMATIQUE DE LA DETTE EXTERIEURE.....	94
3.2. LA DETTE ELLE-MÊME ET SES EFFETS	96
3.3. QUESTIONNEMENTS ET INITIATIVES POUR UN ALLÈGEMENT DE LA DETTE.	98
3.3.1. Les évêques africains et la dette internationale	98
3.3.2. Jean-Paul II s'engage pour l'allègement de la dette des pays du Tiers-Monde à l'occasion du Jubilé 2000	103
3.4. FONDS GUINEO-ITALIEN DE RECONVERSION DE LA DETTE (FOGUIRED)	108
3.4.1. L'initiative : L'œuvre d'un engagement solidaire.....	108
3.4.2. Présentation de FOGUIRED.....	110
3.4.3. La structure organisationnelle du FOGUIRED	111
3.5. L'EXPÉRIENCE DU FOGUIRED.	115
3.5.1. Rôle de l'Église dans la réalisation du FOGUIRED	115
3.5.2. Évaluation du FOGUIRED.	118
3.5.3. La Fondation Jean-Paul II pour le Sahel : un exemple éloquent d'Église de lutte contre la pauvreté.	123
CONCLUSION.....	126
INTRODUCTION	127
4.1. L'ÉVÉNEMENT CAPITAL SOCIAL	128
4.1.1. Naissance du concept.	128
4.2. LA NOTION DE CAPITAL SOCIAL SELON BOURDIEU ET COLEMAN.....	132
4.2.1. Pierre Bourdieu.	135
4.2.2. James Coleman.....	139
4.3. DÉBATS SUR LA NOTION DU CAPITAL SOCIAL	143
4.3.1. Distinction entre capital humain et capital social.....	143
4.3.2. Distinction entre "capital social" et "social capital"	147
4.3.4. Critique et limites du capital social	149
CONCLUSION.....	151
CHAPITRE V :	152
L'APPROCHE DU CAPITAL SOCIAL CHEZ ROBERT PUTNAM.....	152
5.1. CADRE CONCEPTUEL DU CAPITAL SOCIAL CHEZ PUTNAM.....	152
5.1.1. Making Democracy Work	154
5.1.2. Bowling Alone: America's Declining Social Capital	157
5.1.3. Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community.....	159
5.2. CRITIQUE DES TRAVAUX DE PUTNAM	173

5.3. RÉPONSE AUX CRITIQUES DE PUTNAM.....	177
5.4. PERTINENCE DES TRAVAUX DE PUTNAM POUR UN TRAVAIL DE DEVELOPPEMENT.....	179
CONCLUSION.....	184
CHAPITRE VI :.....	185
LA NOTION DE CAPITAL SOCIAL ADOPTÉE PAR LES AGENCES INTERNATIONALES (BANQUE MONDIALE, OCDE) ET EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE.....	185
INTRODUCTION.....	185
6.1. APPROPRIATION DE LA NOTION DE CAPITAL SOCIAL PAR LES AGENCES INTERNATIONALES: OCDE ET BANQUE MONDIALE.....	186
6.1.1. L'OCDE.....	186
6.1.2. La Banque mondiale.....	188
6.2. L'APPROPRIATION DE LA NOTION DU CAPITAL SOCIAL DANS LE CONTEXTE DE L'AFRIQUE SUBSAHARIENNE.....	190
6.2.1. Deepa Narayan et Lant Prichett.....	192
6.2.2. Jennifer Widner et Alexander Mundt.....	193
6.2.3. Appréciations de l'approche subsaharienne du capital social.....	196
6.3. QUE RETENIR DU CONCEPT DE CAPITAL SOCIAL PAR RAPPORT A NOTRE THEME ?.....	199
CONCLUSION.....	202
CHAPITRE VII.....	203
LA NOTION DE SOLIDARITÉ SOCIALE DANS LES STRATÉGIES DU DÉVELOPPEMENT COMMUNAUTAIRE CHEZ LES KPELLÈ DE GUINÉE.....	203
7.1. LA SOLIDARITÉ DANS LA SOCIÉTÉ KPELLÈ.....	203
7.1.1. La solidarité, une caractéristique fondamentale de la société <i>kpellè</i> de la Guinée.....	203
7.1.2. La solidarité, un principe de socialisation.....	204
7.1.3. La solidarité, un principe d'unité familiale.....	209
7.2. LES FONDEMENTS DE LA SOLIDARITÉ KPELLÈ.....	215
7.2.1. La fraternité clanique.....	215
7.2.2. La servilité des femmes.....	217
7.2.3. L'enracinement aux mêmes sols.....	220
7.2.4. L'importance de la descendance vivante ou morte.....	222
7.3. REGARD CRITIQUE DE LA NOTION DE SOLIDARITÉ CHEZ LES KPELLÈ.....	223
7.3.1. La solidarité parasitaire.....	223
7.3.2. Le nivellement par le bas.....	227
7.3.3. La place ambiguë des femmes.....	230
7.3.4. Une solidarité renfermée sur elle-même.....	233
7.4. LA DYNAMIQUE DE RECIPROCITÉ.....	239
7.5. FRANCIS FUKUYAMA: LA VARIANTE CONFIANCE.....	245

<i>CONCLUSION</i>	247
CHAPITRE VIII : ENJEUX THÉOLOGIQUES DE LA PROBLÉMATIQUE DE LA PAUVRETÉ EN GUINÉE: LA NOUVELLE SOLIDARITÉ À LA LUMIÈRE DU CAPITAL SOCIAL.	249
<i>INTRODUCTION</i>	249
<i>8.1. L'ETHIQUE CHRETIENNE DE LA SOLIDARITE</i>	250
<i>8.2. QUELQUES ELEMENTS THEOLOGIQUES POUR RENDRE PLUS PERTINENT L'ENSEIGNEMENT SOCIAL DE L'ÉGLISE FACE AUX DEFIS DE L'AFRIQUE</i>	255
8.2.1. La théologie sous « l'arbre à palabre »	257
8.2.2. La théologie de la reconstruction	260
<i>8.3. ENJEUX ECCLESIOLOGIQUES DE LA THEOLOGIE DE LA TOILE D'ARAIGNEE OU DU CAPITAL SOCIAL.</i>	262
8.3.1. Corrélation entre la situation de l'Amérique latine et celle de la Guinée.	266
8.3.2. FOGUIRED, une noble mission aux objectifs inachevés	269
8.3.3. Église-famille-de-Dieu, un paradigme ecclésial contextuellement significatif.	279
<i>8.4. LA PRISE EN COMPTE INCONTESTABLE DU GENRE</i>	284
<i>8.5. ESQUISSE D'ACTIVITÉS PASTORALES CONCRÈTES</i>	290
8.5.1. Des activités de mobilisation communautaire.....	290
8.5.2. Des activités de positionnement public	291
8.5.3. Des activités de formation pour inscrire les actions dans la durée	292
<i>CONCLUSION</i>	292
CONCLUSION GÉNÉRALE	294
BIBLIOGRAPHIE	300

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Qu'on s'inscrive dans une visée politique, sociale ou religieuse, l'on s'entendra toujours sur un point : les ressources d'un pays devraient ou doivent être potentiellement le moteur de son développement et favoriser l'épanouissement de ses habitants.

D'après nos observations, les richesses naturelles de la Guinée¹ n'ont aucune incidence sur son niveau de développement. La recherche que nous entreprenons part de deux événements.

Le premier est une lettre pastorale de décembre 1996 dans laquelle la conférence épiscopale de Guinée invitait toutes les forces vives du pays, toutes les associations et toutes les personnes de bonne volonté à unir leurs forces pour « vaincre la pauvreté² ». Une situation de pauvreté d'autant plus insupportable qu'elle contraste avec l'abondance de richesses dans le pays.

Le second est un projet d'envergure qui a vu le jour en l'an 2000, à l'occasion du Grand Jubilé de l'Église catholique. Un événement particulièrement significatif permettra à la Conférence épiscopale de s'impliquer davantage dans la lutte contre la pauvreté. En

¹ Une rapide note sur la Guinée, même si à plusieurs reprises, des précisions seront faites durant tout le travail. La Guinée, officiellement République de Guinée, est un pays d'Afrique de l'Ouest, ouvert sur l'océan Atlantique, limité au nord-ouest par la Guinée-Bissau, au nord par le Sénégal, à l'est par le Mali, au sud-est par la Côte d'Ivoire et au sud, par le Liberia et la Sierra Leone. D'une superficie de 245 857 km², la Guinée comprend les îles de Los, au large de Conakry, la capitale. Premier pays de l'Afrique francophone à avoir accédé à l'indépendance, en 1958, après son refus de faire partie de la Communauté française, la Guinée, devenue alors République populaire révolutionnaire, a subi durant plus de vingt-cinq ans la dictature d'Ahmed Sékou Touré. Après la mort de celui-ci, en 1984, les militaires ont conduit la libéralisation de l'économie puis, difficilement, la démocratisation du pays. En 1995, la population guinéenne était estimée à 9,2 millions d'habitants, soit une densité de 37,6 habitants au km². On estime à 2 millions le nombre de Guinéens ayant fui le pays durant la dictature de Sékou Touré, pour rejoindre la Côte d'Ivoire, le Sénégal ou la France.

² C'est en même temps le titre de cette lettre pastorale de la conférence épiscopale de Guinée. Cf. CONFERENCE ÉPISCOPALE DE GUINEE, *Vaincre la pauvreté (déclaration sur la situation guinéenne)*, Conakry, décembre 1996.

effet, suite à l'appel constant des évêques de Guinée et sur un plaidoyer de la Conférence épiscopale italienne, le gouvernement italien accepta d'effacer la dette de deux pays très endettés³, dont la Guinée. En contrepartie, il était demandé de créer un Fonds Guinéo-Italien de Reconversion de la Dette (FOGUIRED), qui serait un organe au service du développement social. Conscient de sa bonne réputation et du fait de son enseignement et de ses actions dans le cadre de la promotion humaine, l'Église catholique a été sollicitée le gouvernement guinéen pour s'impliquer effectivement dans la réalisation de ce projet. Cependant, les résultats n'ont pas été à la hauteur des attentes de la population. La Guinée va toujours très mal, et les populations s'appauvrissent davantage.

De ces deux faits se dégage la question de l'adéquation entre l'enseignement social de l'Église et son engagement efficient sur le terrain du développement. Sensible à la continuelle paupérisation du peuple guinéen, nous n'avons cessé de nous poser un certain nombre de questions à ce sujet. Comment expliquer et justifier un tel abîme de pauvreté dans un pays qui regorge de tant de richesses? Comment se fait-il que toutes les bonnes initiatives de l'État ou de la société civile pour éradiquer la pauvreté se soldent presque toujours par un échec? La dynamique du capital social ne pourrait-elle pas résoudre ce paradoxe que constitue le contraste entre les richesses naturelles de la Guinée, d'une part, et la pauvreté et l'inertie sociale, d'autre part? Malgré tous les efforts du gouvernement, des institutions de la société civile et autres ONG pour sortir le pays de son marasme économique, la Guinée est passée de la pauvreté à la misère. L'expérience de la remise de la dette italienne, qui a permis à l'Église de participer concrètement à la recherche des voies et moyens pour changer cette situation, n'a apporté aucune

³ Le deuxième pays étant la Zambie.

amélioration durable aux conditions de vie des populations. Devant cette impasse, nous proposons l'hypothèse suivante: la notion de capital social chez Putnam peut servir d'inspiration et de tremplin dans la réorientation et dans la redynamisation des efforts en vue de vaincre la pauvreté. En même temps elle permettrait à l'Église de Guinée de revisiter son enseignement et son engagement en matière de développement social. À nos yeux, le questionnement éthique pourrait apporter des solutions durables aux misères de la population, en même temps qu'il proposerait les valeurs requises au développement communautaire, en rapport continu avec la destinée de l'être humain et en réponse à l'appel le plus profond inscrit en chaque personne⁴. Il nous paraît particulièrement pertinent d'aborder l'approche du développement dans le contexte guinéen actuel sous cet angle, ce qui, à notre connaissance, n'a pas encore été tenté.

Pour assurer la pertinence de notre démarche notre premier souci sur le point de la méthode sera de retrouver les documents pertinents sur la question, afin d'élaborer une synthèse et une analyse cohérentes qui permettent de mieux saisir les réalités et les principes. Compte tenu de la diversité des éléments de la recherche, il importera de trouver une méthode qui permette de mener une réflexion cohérente et éclairante de chaque élément : ainsi nous adopterons la méthode historique pour présenter la Guinée et la situation de pauvreté croissante qui y prévaut d'années en années. Ce faisant le discours social et les interventions des évêques se trouveront en contexte et apparaîtront dans toute leur pertinence pour une compréhension et une analyse aussi objective que possible. Ensuite, en vue d'une exploration judicieuse de la notion du capital social, notre démarche générale sera guidée par une grille de lecture analytique et interprétative,

⁴ Jean-Yves CALVEZ, *Une éthique pour nos sociétés*, Paris, Éd. Nouvelle Cité, 1988, p. 5.

situant la réflexion de Putnam dans l'ensemble des autres travaux sur cette notion afin d'en apprécier la pertinence dans notre recherche d'une réponse au problème de la pauvreté en Guinée. Enfin, pour revenir à ce qui se fait déjà sur place en Guinée au sein des populations pour lutter contre la pauvreté, nous procéderons à une analyse et une synthèse anthropologiques de la solidarité sociale *kpellè*, afin de l'inscrire dans une nouvelle perspective.

Puisque cette recherche reste avant tout une démarche théologique, et plus précisément d'éthique chrétienne, nous n'emprunterons à d'autres disciplines, anthropologie, sociologie, économie et histoire, que pour mieux cerner l'enjeu notre sujet. Cependant, l'on retiendra que depuis le Vatican II, la conscience historique, qui est cette attention particulière aux signes des temps et la prise en compte des données historiques, occupe une grande place dans la réflexion en éthique théologique. C'est dans cette logique de la conscience historique que *Octogesima adveniens* affirme avec force le rôle qui revient à la communauté chrétienne d'analyser avec objectivité la situation de leur pays, de l'éclairer à la lumière de l'Évangile et d'y réfléchir grâce aux principes, normes et directives de l'enseignement social de l'Église. C'est dans cette même logique que nous avons bâti le plan de notre réflexion en trois étapes :

D'abord, une analyse des situations qui ont maintenu la Guinée dans la pauvreté malgré ses potentialités, ce qui nous permettra de placer en contexte le discours et l'engagement sociaux de l'Église en Guinée. Il s'en suivra une revue critique des interventions épiscopales sur ce sujet, avec une attention appuyée sur l'expérience du FOGUIRED. Notre préoccupation sera de mener une analyse critique des diagnostics posés et des solutions préconisées, pour faire ressortir la manière dont se fait

l'appropriation de l'enseignement social de l'Église universelle, surtout pendant la période des pontificats de Jean XXIII à Jean-Paul II, d'une part et pour expliciter la façon dont l'enseignement social est conçu en étroite relation avec les sciences humaines et la situation guinéenne, d'autre part.

Ensuite, l'ouverture de l'Église aux sciences humaines nous conduira à découvrir la notion de capital social. Parler de capital social, c'est parler d'un certain nombre de réalités telles que les réseaux, les normes de réciprocité et de confiance, les valeurs, la culture, l'engagement, la participation, l'honnêteté, la société civile, les institutions, les groupes, les communautés, etc., qui constituent des armes potentielles pour mettre fin du moins à atténuer la corruption, le népotisme, les détournements, la gabegie etc., qui sont des facteurs aggravants de la pauvreté et des pratiques préjudiciables au développement. De Harifan (1916) à nos jours, la notion du capital social a fait l'objet de nombreuses recherches chez de nombreux auteurs; mais celle de Putnam situe clairement le capital social dans les aspects de la vie collective qui rendent la communauté plus productive par la participation, la confiance et la réciprocité. Putnam distingue deux niveaux de capital social: le premier qu'il appelle le "*bonding*", fait référence aux liens établis entre les membres d'un groupe, et qu'on peut appeler des liens forts; le second qu'il appelle le "*bridging*" ou encore les liens faibles, qui va au-delà des interactions d'affinité et s'applique aux intergroupes. C'est cette perspective qui correspond le mieux à l'intuition de cette recherche, et nous sommes conforté dans cette intuition par les recherches de la Banque mondiale et de l'OCDE qui établissent que la notion du capital social a mis en évidence l'importance que revêtent les relations sociales établies, les normes de comportement et la confiance mutuelle dans bien des types de démarches sociales et

économiques. Nous essayerons donc d'établir que cette perspective est d'un intérêt certain pour les démarches de développement en Afrique subsaharienne, et plus particulièrement pour la Guinée. La deuxième partie de notre recherche traitera de cette problématique qui fait l'objet des chapitres quatre, cinq et six.

Enfin, en vue d'une exploitation judicieuse des valeurs inhérentes au capital social, nous en ferons une lecture critique, en lien avec les réalités du champ de cette recherche, c'est-à-dire la Guinée. Car aucune théorie ni notion, si belle et si importante soit-elle, ne peut se concrétiser sur le terrain si elle ignore la culture de ce terroir. Ainsi l'approche endogène du développement mise nécessairement sur les valeurs, les savoirs et savoir-faire des populations concernées. Chez les Guinéens en général, et au sein du peuple *Kpellè* de la Guinée forestière en particulier, l'un des éléments fondamentaux qui ont toujours accompagné les efforts de développement c'est la solidarité sociale; Il ne serait pas excessif de dire qu'elle est et reste la force motrice qui a permis à ce peuple de survivre à toutes les étapes critiques de son histoire depuis les temps immémoriaux. Le principe fondamental de la solidarité sociale *kpellè* est que toute personne se reçoit, et est perçue comme "reliée" aux autres et dépendantes d'elles, dans son être comme dans son agir. Son existence se déroule dans un cadre constitué d'un réseau de relations et d'interactions complexes. Mais la pratique de la solidarité sociale a ses limites qui constituent un véritable frein au développement comme acquisition dynamique de nouvelles richesses, et on peut citer à cet effet le nivellement par le bas. Cependant, nous avons constaté que ce principe de base de la solidarité *kpellè* se révèle assez proche de celui du capital social, du fait qu'on y retrouve les réseaux, les normes de réciprocité et de confiance, etc. Ainsi constituerait-elle un bon support interne que la notion de capital

social viendrait réorienter et redynamiser en vue non plus seulement de se maintenir et de survivre aux pauvretés de tout genre, mais d'acquisitions nouvelles enrichissantes pour toute personne, individuelle et collective de la société guinéenne. L'analyse de cette solidarité sociale chez les *kpellè* constituera le septième chapitre de cette recherche.

Du capital social à la solidarité sociale propre au peuple *kpellè*, une même dynamique se dégage en vue du développement: effort d'engagement, de confiance, de participation générale et effective de toutes les composantes de la société sans exclusive. L'analyse croisée de la notion de capital social chez Putnam et de la pratique de la solidarité sociale chez le *Kpellè* a ainsi ouvert la voie à ce que nous appelons l'éthique ou la théologie de la "toile d'araignée", pour parler dans le langage imagé qui est celui de la sagesse africaine. Si l'Église de Guinée prenait soin d'approfondir la pratique de la solidarité sociale, redynamisée et réorientée à la lumière de la notion de capital social, la compréhension et la présentation du message évangélique s'illuminerait de manière nouvelle, ce qui ouvrirait de nouvelles perspectives pastorales et éthiques, ou tout simplement un discours renouvelé sur le Dieu de Jésus-Christ. Il s'agirait en clair de modeler notre discours sur Dieu en interprétant son message de salut dans une perspective qui accorde sa juste importance et sa juste place à chacun de ses fils dans un réseau où il devient à la fois le point de rencontre et le point de départ, le point de relais et le point d'aboutissement, le point d'appui et le point de lancement d'une multitude de frères et de sœurs tous et toutes engagés dans la construction d'une communauté, d'un pays, et d'un monde où il fait bon vivre pour tous et pour toutes. Voilà qui schématise ce que nous appelons la « Théologie de la toile d'araignée ». Ce dernier chapitre, qui se veut à la fois une réflexion théologique et une attitude éthique à l'intention de tout croyant et

de toute croyante, constituera notre contribution au combat qui préoccupe aujourd'hui tout le peuple de Guinée en particulier, et les peuples d'Afrique en général: le combat pour le développement.

CHAPITRE I :

ANALYSE DE LA SITUATION DE PAUVRETÉ EN GUINÉE

1.1. GÉNÉRALITÉS.

La République de Guinée est considérée comme l'un des pays les plus riches d'Afrique en matière de ressources naturelles. Sa population estimée à 9 millions d'habitants⁵ est répartie sur une superficie de 245 857 km². Sa densité moyenne est de 37 habitants au kilomètre carré. Pays de l'Afrique de l'Ouest francophone, indépendant depuis le 28 septembre 1958, il est limité au nord-ouest par la Guinée Bissau et le Sénégal, au Nord-est par le Mali, à l'Ouest par l'Océan Atlantique, à l'Est par la Côte d'Ivoire, au Sud-ouest par la Sierra Léone, et au Sud par le Libéria. La Guinée est divisée en quatre régions naturelles. Les contrastes climatiques et de végétation, les barrières montagneuses et l'orientation des reliefs, donnent une originalité à chacune des régions naturelles⁶. Ce sont la Guinée Maritime, la Moyenne Guinée, la Haute Guinée et la Guinée Forestière. Un rapport du ministère de l'Agriculture, de l'élevage et des forêts présente chacune des régions comme suit⁷.

La Guinée maritime, appelée encore la Basse Guinée, est située en bordure de l'Océan Atlantique et adossée au massif du Fouta-Djalon. Elle occupe 18% du territoire national. Le climat y est le plus souvent chaud et humide. Cette région dispose de sols

⁵ DIRECTION NATIONALE GUINEENNE DE LA STATISTIQUE, *Enquête démographique et de santé*. EDS. Guinée, 2002.

⁶ Abdoul G. DIALLO et Aminatou BAH, *Géographie de la Guinée et de l'Afrique*, Hâtier, Paris, 1987.

⁷ MINISTERE GUINEEN DE L'AGRICULTURE, DE L'ELEVAGE ET DES FORETS, *Rapport national sur l'étude du secteur forestier en Afrique*, Conakry, 2000.

fertiles propices à l'agriculture. La proximité de l'océan Atlantique favorise la pêche artisanale, l'aménagement d'un port commercial et minier à Conakry et d'un port minier à Kamsar (dans la région de Boké). Les rivages sur l'Atlantique sont bas, verdoyants et découpés par de larges estuaires⁸.

La Moyenne Guinée ou zone du Fouta Djallon est située au centre du pays. Cette région occupe environ un tiers du territoire, soit 22% du territoire national. Son climat est doux et son relief dominé par le Fouta Djallon, un massif montagneux dont le point culminant est le Mont Loura (1515m). À cause de l'abondance de son réseau fluvial, de nombreux cours d'eau y prennent leur source pour arroser les pays voisins en aval. C'est la raison pour laquelle le massif du Fouta Djallon a longtemps été qualifié de *château d'eau de l'Afrique occidentale*⁹. Ses précipitations sont abondantes. Les sols sont érodés et de faible profondeur, et ils sont propices à l'élevage, à la culture des agrumes et aux jardins potagers.

La Haute Guinée ou Région de Savane, région la plus vaste du pays, couvre 40% du territoire national. Elle occupe un fragment du plateau manding qui se rend jusqu'en République du Mali. Cette zone de savane, arrosée par le fleuve Niger, est favorable à la pêche fluviale, à la riziculture et à l'élevage. Sur le plan climatique, la Haute Guinée est la région la plus aride du pays avec ses précipitations irrégulières. Sa situation climatique a une incidence sur les pratiques agricoles. Seuls des aménagements hydro-agricoles

⁸ Youssouf SANOGO, *Capitalisation des expériences de développement local en Guinée Conakry et au Niger, Rapport final*, Rapport de stage, Ottawa, Septembre 2005, p.23

⁹ Abdoul G. DIALLO et Aminatou BAH, *Géographie de la Guinée et de l'Afrique*, Paris, Hâtier, 1987

peuvent faciliter ces pratiques. Toutefois, une exploitation artisanale des ressources minières y est bien présente.

La Guinée forestière occupe 20% de la superficie du pays. Située plus au sud-est, elle est en grande partie couverte par la forêt primaire qui renferme des bois précieux, dont l'acajou. C'est la région la plus élevée du pays. On y trouve une végétation dominée par les forêts denses et humides. Les précipitations y sont abondantes et favorisent la culture du riz, du café, de la banane, de l'hévéa et du palmier à huile. Cette région privilégie l'exploitation du bois. On y rencontre également un ensemble de massifs qui recèlent un important potentiel pour l'exploitation du fer dont le mont Nimba, qui culmine à 1752 mètres.

Mais depuis plusieurs années, la Guinée forestière souffre d'une dynamique négative de dégradation des ressources naturelles qui touche notamment les ressources forestières à cause de l'explosion démographique, de pratiques agricoles inappropriées, et de l'exploitation clandestine de bois, l'agrobusiness¹⁰. De plus, l'arrivée massive des réfugiés issus des guerres civiles du Libéria, de la Sierra Leone, de la Côte D'Ivoire et de la Guinée Bissau a contribué à la dégradation de ces ressources. Le partage anarchique des terres avec les autochtones a appauvri la population locale.

En plus de cette subdivision naturelle de la Guinée en quatre régions distinctes, ce pays compte huit régions administratives ayant chacune à sa tête un Gouverneur: Kindia et Boké en Guinée Maritime, Labé et Mamou en Moyenne Guinée, Faranah et Kankan en Haute Guinée, et N'Zérékoré en Guinée forestière. Conakry constitue une région à part

¹⁰ VALORIS et FORET FORTE sont deux multinationales dans le domaine de l'exploitation du bois qui détruisent depuis plus de 10 ans les forêts primaires de la Guinée Forestière.

entière, une zone spéciale. Elle assume les fonctions de la capitale guinéenne. C'est en effet une capitale politique et administrative, siège des institutions de l'État et du Gouvernement. Elle joue aussi le rôle de la capitale économique et culturelle¹¹.

1.2. L'ÉTAT DE LA PAUVRETÉ EN GUINÉE.

Malgré sa richesse en ressources naturelles, la Guinée est l'un des pays les plus pauvres d'Afrique. « La Guinée continue d'être classée parmi les derniers pays selon l'indice du développement humain publié par le PNUD. Entre 1992 et 1998, la Guinée a été classée 174^{ème} sur 174; et en 1999, 2000 et 2006, respectivement 161^{ème}, 162^{ème} et 160^{ème} sur les 174 pays couverts par le rapport mondial sur le développement humain¹² ». Cette réalité de pauvreté couvre un large éventail de domaines : la santé, l'éducation, le revenu, l'accès aux services publics, les infrastructures. À cela il faut ajouter le défi que constitue la propagation silencieuse du SIDA dans le pays : aujourd'hui, le taux de prévalence du VIH au sein de la population adulte est estimé entre 4 à 6%. Cette épidémie menace de s'étendre à des proportions plus larges, compromettant tout l'équilibre économique et social du pays.¹³

L'espérance de vie à la naissance est estimée à 54 ans, le taux de mortalité infantile est de 98 pour 1000 naissances et le taux global d'alphabétisation des adultes se

¹¹ MINISTÈRE GUINÉEN DES AFFAIRES SOCIALES, DE LA PROMOTION FÉMININE ET DE L'ENFANCE, *Programme cadre : genre et développement*. Document principal. Conakry- République de Guinée, 1998.

¹² RÉPUBLIQUE DE GUINÉE, MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE ET DES FINANCES, *Document intérimaire de stratégie de réduction de la pauvreté en Guinée*, Conakry, Octobre, 2000, p. 1 (= *Document intérimaire*). Dans cette section du travail sur « L'état de Pauvreté », ce document intérimaire (qui en fait ressemble de très près à un aveu d'échec du gouvernement guinéen) servira de référence fondamentale.

¹³ République de Guinée, Ministère de l'économie et des finances, p. 5.

situé à 37% pour les hommes contre 15% pour les femmes. La pauvreté affecte près de 62% de la population avec environ 40% de guinéens vivant en dessous du seuil de pauvreté, soit avec moins d'un dollar par jour. Le profil de la pauvreté élaboré dans les années 1997 révélait que 40,3% de la population guinéenne vivaient encore en dessous du seuil de pauvreté, évalué à environ \$ 300 USD par an par personne. Cette situation ne s'est pas améliorée. Bien au contraire elle a empiré avec une dégradation des services publics, un taux d'inflation de près de 100% pour les biens de premières nécessités, sans que les salaires ne connaissent la moindre augmentation

1.2.1. Le phénomène de la pauvreté au sein des populations

Le concept de pauvreté couvre ici toutes les dimensions de la vie humaine.¹⁴ Certaines sont d'ordre quantitatif (niveau de revenu par exemple) et d'autres essentiellement d'ordre qualitatif (accès aux services sociaux de base). La perception du phénomène par les populations dans le cas précis de la Guinée se traduit par le manque d'emploi et la faiblesse des revenus, la faible accessibilité aux services sociaux de base (éducation, santé etc..), la mauvaise qualité des services publics existants, l'exclusion des handicapés, les discriminations dont sont victimes les femmes dans la plupart des secteurs publics, l'insuffisance des infrastructures de base, la faible participation des populations à la prise de décision.

¹⁴ République de Guinée, Ministère de l'économie et des finances, p. 3-4.

1.2.2. La manifestation de la pauvreté

La pauvreté en Guinée est un phénomène multidimensionnel qui se répartit de façon inégale parmi les groupes socio-économiques et entre les différentes régions du pays.

La pauvreté selon les zones géographiques.

Une étude¹⁵ montre que les préfectures de Haute Guinée et Moyenne Guinée sont plus pauvres que celles de la Côte Atlantique et du Sud du Pays. Le sahel par exemple se caractérise de manière générale par un faible taux d'urbanisation, un déficit d'équipements pour la production agricole et d'infrastructures de communication. Dans un pays où le secteur agricole constitue la principale activité de plus de 70% de la population et la base de l'économie¹⁶, il faut dire que le manque de sol fertile est un handicap majeur et un signe flagrant de pauvreté.

L'indice de la pauvreté est deux fois plus élevé en milieu rural qu'en milieu urbain. Cependant, même en milieu urbain, certains problèmes restent aigus du fait de l'exode rural et de l'expansion rapide et désordonnée des habitats précaires, de telle sorte que la pauvreté urbaine prend de plus en plus d'ampleur. Une étude relativement récente révèle que l'incidence de la pauvreté est de 21 % à Conakry et 27% dans les centres urbains de l'intérieur du pays¹⁷. Cela est dû essentiellement au surpeuplement de certaines zones qui,

¹⁵ République de Guinée, Ministère de l'économie et des finances, p. 3-4.

¹⁶ MINISTERE GUINEEN DE L'AGRICULTURE, DE L'ELEVAGE ET DES FORETS, *Rapport national sur l'étude du secteur forestier en Afrique*. Conakry, 2000.

¹⁷ MINISTERE DE L'ECONOMIE, DES FINANCES ET DU PLAN, *Document Stratégie de Réduction de la Pauvreté DSRP2 (2007-2010)*, Conakry, Août 2007, p. 14.

de ce fait, sont mal desservies en infrastructures sociales (transport, écoles, centres de santé, services municipaux, etc.).

La pauvreté selon le revenu

En 2003, le revenu de 40% de la population était inférieur au seuil national de pauvreté estimé à environ 300 USD par an et par personne : la consommation des 20% des individus les plus pauvres représentait à peine 7% de la consommation totale, celle des 20% suivants représentait 10%, alors que les 20% les plus riches consommaient 47% du total. Les revenus sont plus faibles dans certaines régions: Sur la base des dépenses de consommation, l'incidence de la pauvreté absolue en Haute Guinée et en Moyenne Guinée est estimée à 62 et 51% respectivement. Elle est de 42% en Basse Guinée, 33% en Guinée Forestière et 7% à Conakry. Il apparaît ainsi que la pauvreté est nettement plus marquée dans les régions qu'à la capitale Conakry¹⁸.

La pauvreté selon le genre

L'analyse de la pauvreté montre des disparités importantes au détriment des femmes¹⁹. Selon les données du dernier recensement, en matière d'éducation, le taux brut de scolarisation au niveau de l'école primaire était estimé à 67,6% pour les garçons contre 39,9% seulement pour les filles. Quant au taux d'alphabétisation des adultes (15 ans ou plus), il s'élevait à 15% pour les femmes et 37% pour les hommes. En plus de la situation défavorisée en matière d'éducation, les femmes sont aussi désavantagées en termes de temps de travail, en raison d'un manque d'harmonisation entre les activités

¹⁸ MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE, DES FINANCES ET DU PLAN, *Document Stratégie de Réduction de la Pauvreté*, p. 4.

¹⁹ MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE, DES FINANCES ET DU PLAN, *Document Stratégie de Réduction de la Pauvreté*, p. 6-7.

familiales et professionnelles. En outre, le travail ménager des femmes est rendu plus pénible par le manque d'outillage, le faible niveau de transformation des produits alimentaires, l'éloignement des points d'eau et des lieux d'approvisionnement en bois de chauffage. En milieu urbain, les femmes sont pénalisées en matière d'emploi salarié. Elles occupent 22% des emplois dans le secteur public et 11% dans le secteur privé formel. Elles sont peu représentées dans la vie politique où elles comptent pour moins de 10% des députés et des membres du gouvernement.

Par ailleurs, sous l'influence des valeurs socioculturelles, les opportunités de promotion sociale offertes aux femmes sont limitées à plusieurs égards, aussi bien au niveau de la famille qu'à celui de la collectivité : difficultés d'accès à la terre²⁰; au logement, à l'éducation, à certaines catégories d'activités professionnelles, au processus de prise de décision. Dans le cadre de la promotion du genre en général, un rapport du ministère de l'économie et des finances reconnaît que les efforts pour parvenir à la parité homme/femme dans la participation et la prise de décision au sein des différentes instances politiques et administratives sont encore peu fructueux. En 2006, dans un gouvernement de trente-deux membres, on ne comptait que quatre femmes soit une proportion de une contre huit. A l'Assemblée nationale, à cette même période ne siégeaient que 21 femmes députées sur un total de 114. L'inégalité est encore plus grande dans l'administration où on ne dénombre que 6 femmes parmi les 52 chefs des grands services. La même sous-représentation de la femme est observée à la Cour Suprême qui

²⁰ En général, dans la majorité des peuples de la Guinée, les garçons sont seuls héritiers du domaine familial. Par ailleurs, malgré tout le travail déjà fait par la plupart des instances socioculturelles pour une véritable égalité entre l'homme et la femme, il faut reconnaître que l'inconscient collectif doit encore être sensibilisé.

ne comptait que 3 femmes, au Conseil Économique et Social (CES) où elles ne sont que 10 sur un total de 45 membres et au Conseil National de la Communication (CNC), organisme au sein duquel ne figure aucune femme²¹.

Il faut reconnaître que la société guinéenne en général, et partant la plupart des sociétés africaines restent fortement patrilinéaire; c'est autour du patriarche que s'ordonnent et s'articulent les relations, qui ne sont ni équivalentes, ni de même nature. C'est le patriarche qui dirige, contrôle, gère et coordonne les membres de l'unité domestique. Il apparaît donc comme le pivot des rapports entre sexes, la pièce de l'édifice où la différence des sexes, à travers la différence des tâches, se transforme en inégalité des sexes. Les rapports de genre constituent la trame de toute vie dans cette société quels que soient les rapports de production plus complexes qui s'y greffent ou se superposent éventuellement. Ainsi, l'organisation de la production et la division sexuelle des tâches constituent des traits élémentaires, au-delà de leurs considérables différences respectives tant au point de vue sociopolitique qu'économique. Selon Kéita : « Ces différences masquent des inégalités. Gérontocratie et androcratie imprègnent les divers tissus de la culture et de la société. La situation de subordination des femmes aux hommes prend racine à l'échelle de l'unité domestique. L'autorité du chef de ménage sur les résidents recouvre une inégalité entre les hommes et les femmes et entre aînés et cadets²² ».

²¹ MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE, DES FINANCES ET DU PLAN SECRETARIAT PERMANENT DE LA STRATÉGIE DE RÉDUCTION DE LA PAUVRETE (SP/SRP) *Rapport de mise en œuvre de la stratégie de réduction de la pauvreté de l'année 2006*, Conakry, octobre 2007, p. 14

²² M. Naffet KEITA, *Vers une anthropologie des mécanismes sociologiques de construction des lieux de légitimation de la domination et de l'inégalité des sexes en Afrique de l'Ouest*, Centre universitaire Mandé, Bamako-Mali, 2003, p. 6

Le droit coutumier entretient quelques préjugés figés et qui, le plus souvent sont défavorables à la femme. C'est ce qui ressort d'un rapport du ministère guinéens des affaires sociales qui constate que si partout en Guinée, les femmes peuvent dans une certaine mesure accéder à la terre, pour l'exploiter, dans la plupart des systèmes traditionnels, elles ne peuvent la recevoir en héritage comme les hommes. Elles ne peuvent donc ni en être propriétaires, ni en assurer le contrôle. Il en est de même pour les équipements, l'outillage et les infrastructures de base²³.

Ce sont là autant de contraintes qui entravent l'épanouissement des femmes, au plan individuel et collectif, et déterminent la pauvreté particulière dans laquelle vivent une large majorité des guinéennes quel que soit leur potentiel.

La pauvreté selon l'état de santé

En Guinée, l'espérance de vie à la naissance était évaluée en 54 ans en 2001, en augmentation par rapport à une espérance de 45 ans en 1983. Les taux de mortalité infantile, infanto-juvénile (enfants âgés de moins de cinq ans) et maternelle ont quant à eux connu une baisse sensible entre 1992 et 2000. Ces indicateurs de santé connaissent des variations relativement importantes selon les régions et les catégories socio-économiques²⁴.

Les conditions sanitaires sont nettement plus préoccupantes en milieu rural qu'en milieu urbain. La part des enfants complètement vaccinés s'élève à 51,1 % à Conakry, alors que cette part s'établit à 22,4% en région. La mortalité infanto-juvénile,

²³ MINISTÈRE GUINÉEN DES AFFAIRES SOCIALES, DE LA PROMOTION FÉMININE ET DE L'ENFANCE, *Programme cadre: genre et développement*. Document principal. République de Guinée, Conakry, 1998.

²⁴ MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE, DES FINANCES ET DU PLAN, *Document Stratégie de Réduction de la Pauvreté*, p. 4-5.

essentiellement liée aux maladies infectieuses (paludisme, infections respiratoires, diarrhée) et aux carences nutritionnelles, reste plus élevée en Haute Guinée et en Guinée Forestière. Cette différence de mortalité pourrait s'expliquer en grande partie par l'insuffisance de la prise en charge des malades dans ces régions, puisque la prévalence des maladies infectieuses est relativement homogène entre les régions. En Guinée, le coût du traitement antirétroviral du SIDA est de 480 USD dans les hôpitaux publics et de 1.190 USD dans les hôpitaux mixtes, pour une durée moyenne d'hospitalisation de 21 jours. Ce qui correspond à un coût moyen de 560 dollars dont 20% représentent les coûts directs (consultation, hospitalisation, laboratoire, radiographie et médicaments) et 80% les coûts indirects (électricité, téléphone, eau, nourriture et funérailles). Sur la base de ce coût moyen, estimé en 1995, le traitement hospitalier de l'ensemble des sidéens a coûté 12 millions de dollars en 2000 et 21 millions en 2005. Même si, selon une étude²⁵, l'accès aux médicaments anti-rétroviraux a été amélioré : le coût du traitement baissant de 140 USD en 2002 à 7 USD depuis 2005, la population la plus productive, englobant toutes les catégories socioprofessionnelles, sera la plus touchée. La Guinée est aujourd'hui l'un des rares pays où des maladies presque éradiquées telles que le paludisme, le schistomiase, la tuberculose persistent et par conséquent rendent les gens improductifs. Dans une recherche sur l'Afrique du Sud, Jones arrive à la conclusion que la santé est un facteur important du capital social. Pour être productif au sein de sa communauté, l'individu doit être en bonne santé²⁶.

²⁵ MINISTERE DE L'ECONOMIE, DES FINANCES ET DU PLAN, *Document Stratégie de Réduction de la Pauvreté DSRP2 (2007-2010)*, Conakry, Août 2007, p.24

²⁶ Ian W. JONES, *How do Multinationals Build Social Capital? Evidence From South Africa*. Centre for Business Research, University of Cambridge. Working Paper 220, 2002.

En raison de ces problèmes de santé, tous les secteurs d'activités socio professionnelles seront affectés par une réduction sensible de la main d'œuvre juvénile, ce qui signifie une augmentation des dépenses et une baisse des revenus. L'état de santé des populations guinéenne peut être amélioré à travers une utilisation judicieuse des richesses du pays.

En effet, aujourd'hui, la réalité des choses démontre que la mauvaise gestion des ressources publiques, les déficiences du cadre institutionnel, juridique et réglementaire limitent fortement le développement économique du pays. A cela, s'ajoutent la difficulté de mobilisation des investissements privés et la faiblesse des infrastructures de base, autant de facteurs qui empêchent la croissance et la modernisation de l'économie²⁷. Tout cela limite la capacité²⁸ d'intervention de l'État dans le secteur de la santé.

1.3. POTENTIALITÉS D'UNE GUINÉE PAUVRE

La Guinée est un pays pourvu de grandes richesses naturelles à tous égards. Le secteur minier regorge de ressources variées ; le secteur hydroélectrique ouvre la voie à beaucoup de possibilités; le secteur industriel pourrait connaître une expansion notoire grâce à la matière première qui ne manque pas; sans oublier que les diverses attractions géographique et culturelles du pays permettraient de multiplier ses chances dans le secteur touristique.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE, DES FINANCES ET DU PLAN, *Document Stratégie de Réduction de la Pauvreté DSRP2 (2007-2010)*, Conakry, Août 2007, p.17.

1.3.1. Ressources minières

L'exploitation minière reste la locomotive de l'économie dans plusieurs pays africains. Le sous-sol guinéen renferme d'importantes ressources minières dont les réserves sont généralement de bonne qualité et exploitables à ciel ouvert. Il est opportun d'en citer les principales: 25 milliards de tonnes de réserves possibles de bauxite dont 18 milliards de tonnes prouvées et certaines. Son exploitation était assurée et est encore assurée par les sociétés étrangères en collaboration avec l'État guinéen. L'exportation de la bauxite transformée en alumine transite par les deux plus grands ports de la Guinée: le port autonome de Conakry où se concentre l'essentiel des échanges import-export et celui de Kamsar (à Boké) destiné à l'exportation de la bauxite. Le rythme d'exportation annuelle est d'environ 700 000 tonnes. La Guinée reçoit en contrepartie des recettes en devises étrangères²⁹. Elle possède 10 à 12 milliards de tonnes de fer de réserves possibles dont 880 millions sont certaines; 160 millions de tonnes de réserves de calcaire; 500.000 tonnes de réserves de nickel; 25 à 30 millions de carats de diamant³⁰ de réserves possibles dont 4 millions de carats certains; plus de 100.000 tonnes de minerai de titane ; 1000 tonnes d'or possibles dont 500 tonnes prouvées³¹; à ceux-ci s'ajoutent les indices d'uranium et de chrome, les indices de gisement de corindon de pierres précieuses (pierres gemmes), de sulfure massif et de graphite. La densité des dépôts miniers de

²⁹ Abdoul DIALLO, G. et Aminatou BAH, *Géographie de la Guinée et de l'Afrique*, Hâtier, Paris, 1987.

³⁰ Le diamant, dont la mine la plus connue est celle de Banankoro, fait partie des richesses considérables du sous-sol guinéen, dont la majeure partie n'est pas encore exploitée.

³¹ L'or est notamment extrait actuellement dans la région de Siguiri en Haute Guinée.

qualité en terre guinéenne est telle que les spécialistes la qualifient de «scandale géologique ». C'est pourquoi la Guinée suscite la convoitise des grandes compagnies anglo-saxonnes. Alcan et Alcoa, les deux géants de l'aluminium, devenus maintenant Rio-Tinto Alcan, ont mené une étude de faisabilité pour la construction d'une usine d'alumine, d'une capacité d'un million et demi de tonnes par an. De son côté, le consortium canado-japonais Global Alumina a mis sur la table un projet similaire évalué à deux milliards de dollars³².

Le secteur minier est particulièrement prépondérant dans la mobilisation de devises étrangères et des recettes publiques. Il contribue à hauteur de 80 à 90% dans la mobilisation des recettes en devises et à environ 25% dans les recettes courantes de l'État³³.

Les contrats d'exploitation des ressources minières ont souvent été mal négociés. Les compagnies minières ont pu exploiter sans tenir compte des intérêts des populations riveraines, de telle sorte que leurs travaux n'ont pratiquement aucun impact sur le développement des populations locales. La question d'une responsabilité sociale qui tienne compte des intérêts des communautés riveraines est complètement ignorée, ce qui engendre un conflit permanent entre les compagnies et les populations locales. Cela devient un enjeu politique important.

³² MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE, DES FINANCES ET DU PLAN, *Document Stratégie de Réduction de la Pauvreté DSRP2 (2007-2010)*.

³³ MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE, DES FINANCES ET DU PLAN, *Document Stratégie de Réduction de la Pauvreté* p. 84

1.3.2. Ressources énergétiques

La plupart des grands fleuves qui arrosent la sous-région prennent leur source en Guinée et offrent ainsi de fortes possibilités à la production d'énergie hydroélectrique. De grands travaux ont été entrepris, pour maîtriser cette énergie dont le potentiel est évalué à 26 000 GWh. Les possibilités d'exploitation des énergies nouvelles et renouvelables existent, comme le biogaz et l'énergie éolienne, et pourraient être mises à contribution pour suppléer, dans les campagnes, au déficit actuel en énergie électrique. Un vaste potentiel existe donc pour le développement des sources d'énergie qui pourrait permettre la création et l'alimentation d'industries de transformation pour satisfaire les besoins de la Guinée et de la sous-région en matière hydroélectrique. Cependant, seulement moins de 2% de ce potentiel est actuellement mis en valeur. La conséquence est le faible taux d'accès à l'énergie électrique ; ce qui engendre une incidence négative sur le bien-être des populations. De ce fait même le secteur privé ne peut pas s'impliquer activement dans l'économie de la nation ; le manque d'électricité engendre moins de création de richesse et donc plus de pauvreté³⁴.

1.3.3 Le secteur industriel

Les investissements les plus significatifs sont concentrés dans l'industrie alimentaire, brasserie, limonade, minoterie, cubes alimentaires. Suivent les branches des matériaux de construction, du tabac et de transformation des métaux. Les sociétés

³⁴ Dans son adresse à la nation le 31 Décembre 2008, le nouveau chef d'État, Moussa Dadis CAMARA, un capitaine qui a pris le pouvoir et qui promet de redresser cette situation disait : « Certains disent que la Guinée est un scandale géologique. Je dirais que c'est un scandale tout simplement. C'est un scandale parce que nous n'arrivons pas à assurer une desserte correcte de notre pays en eau courante et en électricité alors que la Guinée, château d'eau de l'Afrique de l'Ouest, a un potentiel hydroélectrique qui peut satisfaire les besoins d'une bonne partie de la communauté économique des États de l'Afrique de l'Ouest ».

industrielles coexistent avec un petit secteur de PME. Ces entreprises installées à 80% dans la capitale sont orientées presque exclusivement vers le marché intérieur et n'apportent pratiquement aucune contribution aux exportations. L'usine de l'alumine de Fria est la seule industrie de base du pays. Les industries de transformations misent sur les produits agricoles ou importés. Parmi les principaux centres de transformation, il y a l'usine de jus et tranches d'ananas à Forécariah et de celle de jus de fruits de Kankan, la conserverie de Mamou et l'huilerie de Dabola, l'usine de fabrication de thé de Sérédou, la scierie de N'Zérékoré. Les industries de transformation des produits importés se rattachent principalement à la construction des bâtiments : la cimenterie de Conakry, l'usine qui fabrique des tôles à partir de rouleaux d'aluminium importés. La plupart des industries de transformations ne sont plus fonctionnelles à cause de leur mauvais état et d'une mauvaise politique dans le secteur³⁵. Ce qui aggrave le taux de chômage et plonge des milliers de foyers dans la misère. L'obstacle majeur au développement de ce secteur, il faut le reconnaître, est le manque flagrant d'une électricité fiable.

1.3.3. Ressources en écotourisme

La politique nationale du tourisme a été adoptée en mai 1998³⁶. Dans la même dynamique, un plan stratégique de développement durable du Tourisme a été élaboré et validé en février 2000, avec l'appui du PNUD et de l'Organisation Mondial du Tourisme (OMT). Ce plan stratégique intègre l'investissement, l'aménagement, la formation, le marketing et l'organisation du tourisme en Guinée

³⁵ INSTITUT SUPERIEUR DE L'ÉDUCATION DE GUINEE *L'économie guinéenne. Partie 2: Statistiques et commentaires*, Conakry, 1997.

³⁶ *Ibid.*, p. 88

La Guinée possède plein d'atouts non négligeables avec plus de 3000 sites touristiques³⁷ recensés (pour la plupart encore inexploités), un climat agréable et varié selon les régions traversées, des kilomètres de plages de rêve, une faune et une flore variées et abondantes, un patrimoine culturel et artistique reconnu au-delà des frontières, une population réputée accueillante. Des efforts importants ont été réalisés tant au niveau du réseau routier que des infrastructures aéroportuaires facilitant ainsi l'accès et les déplacements à l'intérieur du territoire national. Il reste encore beaucoup à faire dans le domaine touristique. Mais l'État et les investisseurs créatifs ont à leur disposition un cadre naturel exceptionnel, favorable à la création de multiples attractions : clubs de vacances, établissements hôteliers, aménagement des sites touristiques, agences de voyage, mise en place et en valeur de circuits touristiques.

Le développement du secteur touristique pourrait contribuer à réduction de la pauvreté des communautés tout en diminuant leur pression sur les ressources naturelles.

1.4. PAUVRETÉ D'UNE GUINÉE RICHE

Compte tenu des potentialités de la Guinée, elle devrait être parmi les pays plus riches de l'Afrique. Mais il est paradoxal de voir le contraste entre les potentialités du pays et l'extrême pauvreté des populations. En effet la majorité de la population est dans la quasi-impossibilité de satisfaire ses besoins élémentaires. En l'espace de trois ans, le prix des denrées de première nécessité a augmenté de plus de 200%. L'électricité que produiraient des barrages hydroélectriques, fait défaut dans un pays qualifié de « château d'eau de l'Afrique de l'Ouest ». La crise de l'eau courante est omniprésente, et pourtant

³⁷ Le mont Nimba, dans la Guinée forestière, est classé « patrimoine de l'Humanité » par l'UNESCO, avec ses chimpanzés et ses crapauds vivipares.

c'est ici que la plupart des fleuves de la sous-région prennent leurs sources. Depuis son accession à l'indépendance le pays et ses terres fertiles n'arrivent pas à assurer son autosuffisance alimentaire. Dans le secteur minier, il n'existe pratiquement pas d'industries de transformation alors que le pays dispose d'importantes matières premières. Devant une telle situation, nous sommes en droit de poser la question : Pourquoi une telle dissonance dans le développement de la Guinée? Quels sont les causes qui ont engendré un tel état de fait?

Le phénomène de la pauvreté que se manifeste à divers degrés dans la vie des populations guinéennes, n'est pourtant pas le résultat de la fatalité. Plusieurs facteurs historiques, sociopolitiques et culturels ont contribué à son aggravation, pire encore à l'annihilation des efforts pour le développement socio-économique du pays.

1.5. LES DÉTERMINANTS DE LA PAUVRETÉ EN GUINÉE.

Les facteurs déterminants de la pauvreté en Guinée sont nombreux et plus complexes les uns que les autres. Les plus importants sont d'ordre politique, même si les facteurs socio culturels ne sont pas à négliger.

1.5.1. Des choix politiques

L'une des causes de la pauvreté paraît être la gestion politique que la Guinée a connue pendant des décennies. Mais avant d'examiner ce handicap historique au développement économique et social de la Guinée, il importe de mettre en relief les acquis indéniables de son passé « révolutionnaire ».

De l'indépendance à la fierté nationale

La Guinée reste un symbole dans la lutte anticolonialiste en Afrique Francophone Sub-saharienne. En effet, lors du référendum de septembre 1958 au sujet de l'intégration

des colonies de l'A.O.F. (Afrique Occidentale Francophone) à la Communauté française, proposé par la France à ses colonies, la Guinée fut la seule à voter pour le non. Ceci entraîna une rupture immédiate des relations politiques et économiques avec la « mère-patrie », avec toutes les conséquences inhérentes. Il en résulta, au sein des populations, la naissance des valeurs comme le travail, la justice et la solidarité³⁸ pour un objectif commun. C'était l'époque où « tous les espoirs étaient permis pour un développement social, l'instauration de la démocratie et de l'État de droit dans ces pays qui devenaient, pour la plupart, indépendants dans les années 1960³⁹ ». Le 2 octobre 1958, la Guinée accède donc à l'indépendance. Sékou Touré, alors très populaire dans son pays comme dans toute la région, en devient le président. Comme le président Kwame Nkrumah du Ghana, il prône alors le panafricanisme, « la décolonisation intégrale de toutes les structures du pays » et la mise en place d'une « société socialiste ».

Consciente de sa mission de leader dans la nouvelle orientation prise et surtout boycottée par la France et les autres puissances de l'Europe occidentale, la Guinée met en place un régime révolutionnaire qui durera plus d'un quart de siècle. Les 26 années de la révolution ont forgé un type de citoyen guinéen caractérisé par une fierté et une conscience patriotiques qui ont contribué d'une façon décisive, à construire l'unité nationale. « Le Guinéen ne se définissait pas par rapport à sa religion, à sa langue, à son opinion, à sa famille, mais uniquement par son appartenance à cette terre, à ces territoires

³⁸ Ces trois mots constituent d'ailleurs la devise nationale de la République de Guinée.

³⁹ Yao ASSOGBA, *Sortir l'Afrique du gouffre de l'histoire. Le défi éthique du développement et de la renaissance de l'Afrique noire*, Ed. Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2004, p.7

géopolitiques qui s'appellent la Guinée⁴⁰ », où désormais tout le monde devenait un pour la cause commune qui était celle de la liberté et du bien-être.

On ne reculait devant aucun sacrifice pour l'honneur de la mère Patrie, sous l'éclairage d'une idéologie, qui était le lieu de communion et de référence pour galvaniser toutes les énergies nationales. La Guinée s'était dépouillée de tout complexe et estimait, par la voix de son premier responsable, que sa liberté ainsi que son indépendance n'avaient pas de prix :

« Nous préférons la pauvreté dans la liberté à l'opulence dans l'esclavage ». Ou encore :

« Nous ne renoncerons pas et nous ne renoncerons jamais à notre droit légitime et naturel à l'Indépendance⁴¹ ».

Le contexte révolutionnaire a permis l'explosion de la culture artistique et musicale, des domaines particuliers qui ont permis à la Guinée de se faire connaître sur la scène internationale : « Les ballets africains⁴² » de Guinée ont fait le tour du monde pour révéler la richesse de cette culture, et tous les artistes et sportifs guinéens ont largement contribué à affermir l'image de marque d'une Guinée indépendante dont les options fondamentales sont enracinées dans sa propre culture.

La Guinée s'est toujours montrée avant-gardiste par rapport à certaines luttes légitimes. La question de la promotion des femmes, faisait partie de son choix vital dès les années 1960. C'est en ce sens que, dans le respect de sa spécificité, et en

⁴⁰ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, Vaincre la pauvreté (déclaration sur la situation guinéenne), p. 2.

⁴¹ Ahmed Sékou TOURÉ, Discours du 25 Août 1958, à l'Assemblée Nationale à Conakry.

⁴² Il s'agit de la troupe artistique la plus réputée du pays.

complémentarité avec l'homme, la femme guinéenne a, de son côté, joué un rôle de vecteur efficace pour la propagation de l'idéologie révolutionnaire. Elle a aussi participé à rendre effectif ce principe de la sagesse africaine selon lequel « l'homme n'est rien sans la femme, la femme n'est rien sans l'homme, et les deux ne sont rien sans un troisième élément qu'est l'enfant ». Dans le moule de la Révolution, sans négliger leur rôle au foyer, les femmes guinéennes ont pris une conscience plus vive de leur personnalité spécifique, de l'urgence de leur promotion, et de la mission sociale qui est la leur quant à la qualité humaine des hommes d'aujourd'hui et de demain. Aussi, a-t-on appris dans les slogans de cette révolution que la valeur d'une société se reconnaît à sa manière d'estimer et de traiter la femme. Cette période révolutionnaire a bien contribué à la redécouverte de la vocation permanente de la femme comme mère, que ce soit au foyer ou sur la place publique, dans son rôle politique pour l'édification de la Nation guinéenne.

La jeunesse a été, elle aussi, l'objet d'une attention particulière dans la politique révolutionnaire. Elle avait trouvé une raison de vivre dans l'idéologie développée alors, et surtout dans les structures adéquates, qui accompagnaient la jeunesse, de l'enfance à la maturité et de la maturité à son insertion professionnelle.

La Guinée: phare des pays africains⁴³.

Sur la scène internationale, la Guinée a brillé et séduit par sa liberté de paroles et son engagement pour la cause de l'Afrique. Elle a mis à contribution la vie de ses enfants et des ressources financières énormes pour le soutien actif, concret et idéologique des mouvements de libération dans les pays africains comme l'Angola, la Guinée Bissau, Sao

⁴³ CONFERENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, *Vaincre la pauvreté (déclaration sur la situation guinéenne)*, p. 3.

Tomé, etc. en lutte pour leur indépendance nationale. Sa volonté de leadership parmi les jeunes nations indépendantes s'est affirmée par son ambition et son souci constant de mettre sur pied des structures d'union⁴⁴ : la construction de l'unité africaine, l'intégration sous-régionale, à travers la mise en place des organismes de bassins sur le fleuve Gambie et Sénégal.

Les dessous d'une option politique mal gérée.

Malheureusement cette option politique n'a profité qu'au système révolutionnaire voué au primat du Parti sur les intérêts de l'État et du peuple. Ainsi pendant deux décennies, le peuple de Guinée a été pris en otage. Toute sa richesse et toute son énergie ont été utilisées contre lui. L'expression « Parti État », proprement constitutif du système de gouvernement de la révolution guinéenne depuis son indépendance jusqu'en 1984, reflète une triste réalité dans le cheminement de ce peuple. Elle signifiait pour le citoyen, la préséance absolue du Parti sur tous les aspects de sa vie personnelle, individuelle, collective, éducative, récréative, familiale, affective, économique, sociale, professionnelle et religieuse. Le Parti-État était le « référentiel suprême » du Guinéen ; sa pensée épousait l'idéologie du Parti et de son leader, sa volonté était au service des mots d'ordre du Parti ; sa valeur intrinsèque était résorbée et dissoute dans l'appréciation des valeurs politiques du Parti-État. Tout cela a nui au bien-être des populations et leur état de pauvreté est devenu insupportable.

Les chants, les grandes réceptions sont devenus le pain quotidien du Guinéen ; mais après quelques années, le peuple se lasse de danser et de chanter; « ventre creux n'a

⁴⁴ On reconnaîtra entre autres, le rôle important joué par la Guinée dans la création de l'Organisation de l'Unité Africaine en 1963, de la Communauté des États de l'Afrique de l'ouest en 1975, et des axes de coopération entres États Africains, comme par exemple l'Axe Guinée-Mali-Ghana.

point d'oreille » dit-on ; peu à peu des langues se délient pour dénoncer une telle déviation même si certaines personnes l'ont payé au prix de leur sang⁴⁵.

Ce bref rappel historique du peuple de Guinée révèle comment sa nature et son histoire sont assez singulières. Ainsi, estime avec justesse la conférence épiscopale de Guinée, « l'étranger qui débarque en Guinée fait une expérience unique, en découvrant un pays et un peuple, qui sont à la fois attachants et insaisissables, et pas comme les autres. Il finit par se laisser prendre par le charme mystérieux d'un peuple façonné dans le creuset d'une histoire singulière et originale. C'est peut-être ce qui fait le cachet d'originalité qui rend notre pays terrifiant et irrésistible⁴⁶ ». Mais ce pan de notre histoire récente appartient déjà au passé. On en parle encore comme d'un conte de fée.

1.5.2. Le passage de la pauvreté à la misère.

En 1958, la Guinée opte pour l'indépendance immédiate, mais jusqu'en 1984 Sékou Touré exercera un pouvoir dictatorial pendant lequel se déroulent complots et procès. Une autre page d'histoire se tourne pour la Guinée le 03 avril 1984. Tout de suite après la mort du dictateur Touré, le colonel Lansana Conté mène un coup d'État militaire. Une fois de plus, la Guinée s'est illustrée façon singulière. Au lendemain de l'annonce du renversement du gouvernement révolutionnaire, l'opinion internationale a salué l'avènement de ce changement de régime politique survenu, à la surprise générale,

⁴⁵ En voulant se baser sur le marxisme-léninisme et le socialisme pour créer « une société où il fait bon pour chacun et pour tous », les gouvernants guinéens ont plutôt mis sur place une société à leur service, au service de leurs idéologies et de leurs options. Le peuple ne sortit pas vainqueur de cet amalgame, mais plutôt sombra et se retrouva démuné à tous points de vue.

⁴⁶ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, *Vaincre la pauvreté (déclaration sur la situation guinéenne)*, p. 4.

de façon pacifique et sans effusion de sang. Il a été considéré et cité comme exemplaire dans l'histoire des fins de régimes totalitaires. Eu égard à tout ce que le peuple guinéen avait souffert, le défi qui attendait ce nouveau régime était de taille. Ce pays avait besoin d'un certain redressement national à tous les niveaux, que ce soit politique, moral, social et surtout économique.

Ce n'est jamais facile de succéder à une dictature. La bonne volonté et les bonnes intentions ne suffisent pas; encore faut-il un minimum de compétence et d'expérience pour gérer un pays. Les nouveaux dirigeants agissaient plus en amateurs qu'en politiciens. Car les réformes politiques et économiques réalisées n'ont pas permis à la Guinée de mettre à profit ses potentialités économiques. Au lendemain du coup d'État de 1984, le pays a signé une série d'accords avec le FMI et à partir de 1986 il a été soumis au programme d'ajustement structurel qui connaîtra un échec cuisant. Des mesures exceptionnelles sont prises pour redresser une situation économique préoccupante⁴⁷. En l'espace de deux ans, (1986-1988), procédant par pur amateurisme, des fonctionnaires ont effectué des réformes structurelles d'une ampleur et d'une diversité à nulle autre pareille en Afrique: reformulation complète de la politique monétaire et bancaire, libéralisation des activités économiques avec la restructuration et la privatisation des entreprises publiques dont le nombre passe du coup d'environ 180 unités à moins d'une dizaine; réforme administrative avec notamment une réduction catastrophique du nombre des fonctionnaires de l'État à environ 40% des effectifs (soient 12000 fonctionnaires)⁴⁸.

⁴⁷ Youssouf SANOGO, *Capitalisation des expériences de développement local en Guinée Conakry et au Niger*, p. 27.

⁴⁸ *Ibid.*

Ces mesures socioéconomiques draconiennes pratiquement imposées à un gouvernement qui n'avait pas d'autre choix et manquait d'expérience ont provoqué de nombreuses crises sociales dans les villages et en milieu urbain: grognes des populations, grèves des fonctionnaires et des étudiants, voire des mutineries⁴⁹.

Le pays est passé de la dictature totalitaire au libéralisme anarchique: pas de Constitution, pas de perspectives ni d'ambitions économiques, pas de lois, pas d'idéologie directrice. Ce fut vraiment le « libéralisme sauvage et vide de contenu doctrinal⁵⁰ », en matière d'orientation politique précise, cohérente et globale. Ceux et celles qui avaient la tâche de redresser la destinée du peuple ont donné l'impression de guider à courte vue, improvisant les réponses et les solutions ponctuelles aux questions vitales qui surgissent tout au long du parcours.

La liberté anarchique a dispersé les énergies et rompu toutes les digues devant les eaux bouillonnantes des passions et des appétits. Une telle situation n'a fait qu'aggraver l'état de pauvreté des populations abandonnées à leur sort. Comment mobiliser aujourd'hui les Guinéens autour d'un idéal commun comme ce fut le cas aux jours de leur indépendance? L'Organisation de la vie nationale a souffert du vide institutionnel: il n'y avait plus de « référentiel suprême⁵¹ » pour rassembler les Guinéens et les conduire vers un objectif commun. Les beaux discours ne se sont pas matérialisés par une organisation conséquente et adéquate. La jeunesse n'avait plus de repères et se trouvait ainsi livrée à

⁴⁹ Youssouf SANOGO, *Capitalisation des expériences de développement local en Guinée Conakry et au Niger*, p. 28.

⁵⁰ CONFERENCE ÉPISCOPALE DE GUINEE, *Vaincre la pauvreté (déclaration sur la situation guinéenne)*, p. 12.

⁵¹ CONFERENCE ÉPISCOPALE DE GUINEE, *Vaincre la pauvreté (déclaration sur la situation guinéenne)*, p. 5.

l'assaut de toutes les tentations dans une société tout d'un coup saturée de biens de consommation visibles, étalés de façon arrogante, mais inaccessibles au plus grand nombre. Mais le dérapage le plus spectaculaire a été enregistré dans la gestion économique⁵².

On peut affirmer sans hésitation que cette période a creusé l'hécatombe de l'économie. Elle a laissé la porte ouverte aux détournements des deniers publics, à la corruption généralisée, à l'impunité et la complicité dans le mal. Une frénésie s'est emparée des Guinéens assis dans les bonnes grâces de l'appareil exécutif pour construire des châteaux, acquérir des voitures luxueuses et mener un train de vie scandaleux au vu et au su de 90% de la population vivant dans la misère. La misère est devenue plus insupportable qu'à l'époque du régime totalitaire.

1.5.3. Les projets sociaux de développement dans l'impasse.

La conséquence immédiate de la situation décrite ci-dessus est la suivante: tout ce qui est entrepris pour éradiquer la pauvreté et la misère n'aboutit pas. La lutte contre la pauvreté devient un défi à relever pour les institutions sociales et religieuses.

Projets sous gestion de l'État.

L'on se souviendra du diagnostic posé par le chef de l'État d'une façon lucide et responsable, le 3 Avril 1996, avant la constitution du nouveau Gouvernement appelé « gouvernement de la dernière chance⁵³ ». Il déterminait la responsabilité de tous et

⁵² CONFERENCE ÉPISCOPALE DE GUINEE, *Vaincre la pauvreté (déclaration sur la situation guinéenne)*, p. 13.

⁵³ CONFERENCE ÉPISCOPALE DE GUINEE, *Vaincre la pauvreté (déclaration sur la situation guinéenne)*, p. 34.

chacun pour le désastre de la mauvaise santé économique du pays. L'administration guinéenne et les projets étatiques furent particulièrement mis en cause dans ce procès.

Il faut reconnaître que cette administration était elle-même mal gérée, évoluant en vase clos, sans coordination et sans obligation de résultats. Les départements ministériels fonctionnaient comme des « Républiques autonomes et indépendantes⁵⁴ », au bon gré du chef de département.

De même les nominations au poste de responsabilité apparaissent davantage comme une promotion personnelle intervenant dans une valse de personnalités sans cesse renouvelée et ne s'inscrivant pas dans une politique de qualification pour la réalisation d'orientations précises, planifiées et suivies avec cohérence et maîtrise. Cette situation, qui fut gravement préjudiciable à l'économie guinéenne, était en fait la conséquence d'une absence d'éthique politique⁵⁵. La corruption présente dans les rouages de l'administration publique a brisé le lien de confiance avec les bailleurs de fonds et les investisseurs privés et publics qui se sont retirés des projets susceptibles de combattre la pauvreté.

Ce contexte national aussi complexe que délicat, avec son cortège de conséquences dues à la conjoncture marquée par le phénomène de la mondialisation, a entraîné sans cesse la fluctuation régulière des cours des *principaux* produits de base tel que le pétrole rendant difficile non seulement les performances économiques mais également l'atteinte des objectifs d'une lutte effective contre la pauvreté⁵⁶.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ CONFERENCE ÉPISCOPALE DE GUINEE, *Vaincre la pauvreté (déclaration sur la situation guinéenne)*, p. 35.

⁵⁶ MINISTERE DE L'ECONOMIE, DES FINANCES ET DU PLAN, SECRETARIAT PERMANENT DE LA STRATEGIE DE REDUCTION DE LA PAUVRETE (SP/SRP) *Rapport de mise en œuvre de la stratégie de réduction de la pauvreté de l'année 2006*, Conakry, octobre 2007. p. 17.

Compte tenu des faits exposés précédemment, la situation se présente comme un grand défi pour les ONG et les institutions religieuses qui sont considérées dans l'état actuel des choses comme le seul espoir de cette population.

Projets sous gestion de la société civile : ONG et les institutions religieuses.

Les ONG

La mauvaise gouvernance décrite dans le cas guinéen est presque identique dans plusieurs pays africains. Ainsi, les ONG, régies par une certaine déontologie, sont supposées être à l'abri des malversations et elles sont perçues comme des modèles à suivre par les agents de l'administration gouvernementale⁵⁷. Au début, les ONG étaient le plus souvent étoffés de cadres occidentaux, forts de l'expérience de leur pays. Le personnel était choisi sur des critères de compétence et imprégné d'une éthique de rigueur au travail, de probité et d'abnégation. La plupart bénéficiaient d'une rémunération généreuse qui les mettait à l'abri des pots de vin. Le début des ONG a été un élan de solidarité avec le Tiers-Monde dans sa lutte contre la pauvreté.⁵⁸ Mais peu à peu, il y a eu un glissement, voire un abandon de cette motivation de départ, de cette propension à la

⁵⁷ Faisant siennes les remarques de la Banque Mondiale, Monseigneur Robert Sarah rappelait justement ceci : « Les organisations non gouvernementales (ONG) sont devenues une force importante dans le processus de développement. Elles ont, dans une certaine mesure, pallié les faiblesses institutionnelles des pays en développement, lesquelles se traduisent souvent par un manque de moyens administratifs et l'incapacité à prendre efficacement en charge des tâches qui sont essentielles, comme la fourniture des services sociaux ou la protection de l'environnement [...] Elles jouent un rôle important de sensibilisation des gouvernements et organismes internationaux d'aide et de financement, aux problèmes de développement qui touchent au bien-être social et à la protection de l'environnement », cf. Robert SARAH, *Culture, démocratie et développement à la lumière de Centesimus Annus*, Conakry, Éd. IMC, 1998, p. 7.

⁵⁸ Bernard HOURS, « ONG et idéologies de la solidarité: du développement à l'humanitaire », in *J.-P. Deler et al. (Ed), ONG et développement. Société, économie, politique*, Paris: Karthala, 1998.

solidarité⁵⁹. Le constat se fait pourtant vrai chaque jour un peu plus que ces organisations finissent par être détournées de leurs objectifs premiers au profit d'intérêts personnels ou collectifs.

En Guinée, après une période de prolifération des ONG favorisée par une conjoncture internationale, celle-ci ne se sont pas distinguées des mauvaises pratiques de l'administration publique. Ce qui a amené une méfiance des populations et des partenaires au développement vis-à-vis de ces ONG.

Reste l'Église, qui semble encore inspirer confiance aux populations, et à qui l'État même se réfère en quête d'aide pour son projet de redressement national. Ce qui milite en faveur de l'Église : son enseignement et ses différentes déclarations, mais aussi son engagement pour la promotion de la personne humaine, son sens de la justice et de rigueur dans la gestion, des atouts qui fondent sa crédibilité.

Un cas typique de confiance : la remise de la dette italienne

À l'occasion du jubilé de l'an 2000, la Conférence Épiscopale Italienne (C.E.I) a initié un projet en faveur de deux pays pauvres. À cet effet, une vaste campagne de collecte de fonds fut lancée auprès des chrétiens italiens, afin de racheter la dette bilatérale et libérer ainsi les populations concernées. Cette campagne a rencontré un vaste écho et obtenu de grands résultats avec beaucoup de succès. Le but recherché était de créer des *Fonds de contrepartie* qui seraient investis dans des actions de promotion humaine, dans le but de « forcer la main » du gouvernement italien à poser des gestes semblables envers ces pays, étant donné l'engagement prononcé de sa propre population.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 36.

Une Loi a été votée au parlement italien pour adopter ce principe en juin 2000. La Guinée et la Zambie furent retenus par le gouvernement italien pour la remise de leur « dette inter-États au prix théorique du marché, soit +/- 10% de l'encours nominal actualisé⁶⁰ ».

Le point de vue privilégié par la Conférence épiscopale italienne dans les modalités de cette loi était de constituer, par la mise en place d'une annulation de dette, une opération de convention avec un partenaire tiers qui s'engagerait à investir l'argent de ses collectes et à étudier les actions de développement en faveur de la société civile guinéenne.

Vu le marasme social et économique de la Guinée, l'enjeu était de taille: mériter la confiance des partenaires d'une telle initiative. Il s'agissait de « transformer un esclavage en chemin de liberté, de responsabilité et de développement pour la dignité humaine⁶¹ ».

Le gouvernement guinéen n'a pas hésité un seul instant à confier la mise en place du comité de réflexion pour la réalisation du projet à l'Église catholique de Guinée. Un tel choix, dans un pays où l'Islam est omniprésent (75-80% de la population) reposait sur un certain nombre de raisons: d'abord l'Église est la seule institution qui ose lever le ton et dénoncer les dérapages dans la gestion du pays. Ensuite fort d'une longue expérience dans la gestion humaine, elle apparaît aux yeux des gouvernants comme la spécialiste des problèmes sociaux par l'orthodoxie de son enseignement. Enfin, aux yeux de la majorité

⁶⁰ C.E.I / C.E.G (Conférence Épiscopale Italienne / Conférence Épiscopale Guinéenne), *Comité pour la conversion de la dette, Analyse des données qualitatives, Documents de travail N° 1*, Université de Conakry, juillet 2000. p. 2.

⁶¹ C.E.I / C.E.G (Conférence Épiscopale Italienne / Conférence Épiscopale Guinéenne), *Comité pour la conversion de la dette, Analyse des données quantitatives, Documents de travail N° 1*, Université de Conakry, juillet 2000. p. 3.

musulmane, l'Église est le symbole des vertus et de la moralité qui sont absentes dans la gestion quotidienne de la cité guinéenne: honnêteté, solidarité, service désintéressé, justice. L'occasion était ainsi donnée à l'Église de faire ses preuves et de traduire en gestes concrets l'enseignement social qu'elle martèle si souvent, pour dénoncer la manière dont les pouvoirs publics gèrent les biens du pays. Mais ce projet n'a pas atteint les objectifs espérés par l'Église. Sa gestion qui était confiée à l'Organisation Catholique pour la Promotion Humaine se trouve actuellement dans les mains d'autres organismes étatiques qui opèrent désormais loin de la sphère de l'Église. Pourquoi une telle volte-face après une phase de réflexion très animée par l'Église? Est-ce l'État qui est revenu sur sa décision de retirer ce projet à l'Église ou plutôt est-ce l'Église qui s'en est retirée prétextant que ce n'était pas dans son champ de compétence? Si tel est le cas, n'aurait-elle pas de fidèles laïcs suffisamment formés et préparés pour œuvrer dans ce domaine? Le silence est fait sur le sujet, mais la question demeure.

Une réflexion éthique est nécessaire pour analyser la situation en s'interrogeant davantage sur l'adéquation entre l'enseignement social de l'Église et son engagement dans des situations sociales concrètes: c'est la problématique de l'écart entre l'orthodoxie et l'orthopraxie. Là se pose un questionnement sur une sorte de relais pratique de l'enseignement social des évêques de Guinée. Mais dès le point de départ, il convient de situer le problème de la pauvreté en Guinée dans le contexte d'une dynamique de crise au niveau de la sous-région ou de l'Afrique en général.

1.6. UNE CONJONCTURE À ENVERGURE AFRICAINE.

La situation guinéenne qui vient d'être exposée n'est pas un cas isolé; elle est l'expression d'une crise complexe que traverse l'Afrique et qui a des causes bien précises

que Afan illustre avec une certaine pertinence⁶². Selon lui, les causes de la crise de développement qui frappe et qui ont engendré des mouvements de révolte en l'Afrique subsaharienne sont de deux types⁶³: elles sont aussi bien endogènes (internes) qu'exogènes (externes).

Dans son rapport de 1988, la Banque Mondiale affirme que tous les projets dans les pays de l'Afrique subsaharienne sont un échec particulier et exige un cadre politique pour leur réalisation⁶⁴. L'Afrique manque d'institutions politiques stables et organisées. Ce qui engendre une sorte de népotisme, c'est-à-dire la confusion entre le bien public et le bien privé; ensuite, le clientélisme qui est un mode de distribution des biens publics, des ressources selon les affinités régionales, sectaires; et enfin la corruption qu'Olivier De Sardan considère comme la somme des deux premières variantes⁶⁵. Ainsi la situation sociale et économique de l'Afrique s'est détériorée par l'action conjuguée de la corruption et de l'implosion des institutions⁶⁶.

Sur le plan extérieur, deux réalités majeures ont particulièrement aggravé la crise qui secoue l'Afrique; ce sont : les Programmes d'Ajustement structurels et la dette

⁶² Mawuto R. AFAN, *La participation démocratique en Afrique. Éthique politique et engagement chrétien*, Études d'Éthique chrétienne, Édit. Universitaires, Fribourg Suisse, 2001.

⁶³ Mawuto R. AFAN, *La participation démocratique en Afrique. Éthique politique et engagement chrétien*, p. 21

⁶⁴ BANQUE MONDIALE ET DEVELOPPEMENT RURAL, 1965-1986, Washington, Banque Mondial, 1988.

⁶⁵ J.P., OLIVIER DE SARDAN, « L'économie morale de la corruption en Afrique », *Politique Africaine*, No 63, 1996, p. 97-116.

⁶⁶ Mawuto R. AFAN, *La participation démocratique en Afrique. Éthique politique et engagement chrétien*, p. 25.

extérieure. Compte tenu du fait que la remise de la dette italienne est à la base de la problématique de cette recherche, nous en ferons l'objet du troisième chapitre.

Pour la plupart des gens, les programmes d'ajustement structurel imposés par les Institutions de Bretton Woods⁶⁷ et le fardeau de la dette ont largement contribué à exacerber cette crise. Ces programmes sont tout de même intervenus au chevet de pays déjà économiquement grabataires⁶⁸. Situés dans tous les cas les causes de l'échec des projets de développement à l'intérieur même des pays, la Banque Mondiale a notifié aux gouvernants que « c'est en pure perte qu'on s'efforcera de créer un environnement propice et d'édifier une capacité locale, si le contexte politique n'est pas favorable⁶⁹ ».

Ainsi, ces pays ont vu l'argent destiné aux secteurs sociaux être détourné pour le paiement des intérêts de la dette. L'amélioration des conditions de vie de la population sera de plus en plus précaire. Les populations ont réagi et les résistances sont devenues violentes quand les gouvernements ont décidé de faire des coupes dans les budgets alloués aux salaires des fonctionnaires ou d'entreprendre une réforme agraire ne favorisant guère les paysans⁷⁰.

Il convient d'ajouter à tout cela l'instabilité sous-régionale. En effet, la Guinée a vu arriver sur son territoire, ces dernières années, des milliers de réfugiés et des

⁶⁷ Jacques B. GELINAS, *La Réforme de toutes les réformes: L'ajustement structurel et la réforme des soins de santé dans le Tiers Monde*, IIe Conférence canadienne de santé internationale, Ottawa, 12-15 novembre 1995.

⁶⁸ M. KANKWENDA, *Crise économique, ajustement structurel et démocratie en Afrique*, Dakar, CODESRIA, 1992.

⁶⁹ BANQUE MONDIALE, PNUD, *L'Afrique subsaharienne. De la crise à une croissance durable. Étude de prospective à long terme*, Washington, Banque Mondiale, 1989, p. 227.

⁷⁰ Piet BUIJSROGGE, *Initiatives paysannes en Afrique de l'Ouest*, Paris, Éd. L'Harmattan, 1989.

personnes déplacées en raison des guerres civiles du Libéria, de la Sierra-Léone de la Côte-d'Ivoire et de la Guinée Bissau. Le poids de ces conflits s'est traduit soit en dépenses sécuritaires importantes pour préserver les frontières du pays soit en dépenses humanitaires pour venir en aide aux personnes victimes de ces situations désastreuses. Aujourd'hui encore, bien que la situation d'ensemble se soit apaisée et que l'on assiste au retour d'un nombre important de réfugiés dans leurs pays d'origine, le gouvernement guinéen et la communauté humanitaire ont toujours du mal à définir des stratégies d'assistance appropriées dans le cadre d'un développement durable prenant en compte le contexte socio-économique et les sacrifices consentis, pendant plus d'une décennie par les communautés hôtes grâce à la solidarité, qui est une valeur fondamentale du terroir.

Voilà donc la situation globale et particulière de la pauvreté qui frappe les populations guinéennes. Une situation de mobilisation générale qui a drainé toutes les forces vives pour trouver une solution rapide et efficace. Face à ce constat alarmant, il était donc devenu impérieux de concevoir et de mettre en œuvre une approche intégrée du problème de lutte contre la pauvreté⁷¹. C'est dans cette logique que le gouvernement a élaboré un document intitulé : Document de Stratégie de Réduction de la Pauvreté (DSRP) à partir de 2000 sur une base participative impliquant tous les acteurs. Ce document adopté par le gouvernement en janvier 2002 et approuvé par le FMI et la Banque Mondiale en juillet 2002 constitue le cadre unique d'intervention de l'ensemble

⁷¹ STRATEGIE DE LA REDUCTION DE LA PAUVRETE EN GUINEE, Conakry, Janvier 2002.

des acteurs impliqués dans le processus de développement socio-économique de la Guinée: gouvernement, société civile, secteur privé et partenaires au développement⁷².

Pour sortir la Guinée de son marasme économique, des programmes de développement ont été mis en place, des techniques mises en application, des études réalisées etc., mais la Guinée végète dans la misère qui s'aggrave au jour le jour. La question obsédante et lancinante consiste à savoir pourquoi l'élimination de la pauvreté semble résister à toutes les initiatives entreprises pour la vaincre ? Après les politiciens et les institutions étatiques, les ONG et même l'Église, après l'expérience non concluante de FOGUIRED, (le fruit du travail de la Conférence épiscopale), semblent incapables d'y faire face, malgré la force de leurs discours et de leurs engagements sur cette réalité.

CONCLUSION.

Voilà brièvement présenté le contexte général de la Guinée pauvre de ses richesses et qui a motivé cette recherche; un pays que la nature a doté d'extraordinaires richesses minières mais que les options politiques et la mauvaise gouvernance continuent de ranger parmi les pays les plus pauvres au monde. Mais la problématique du développement n'est pas une simple question technique, relative aux seules ressources, qu'elles soient minières ou humaines. Car, au cœur de tout développement digne de ce nom, une réalité demeure qu'il ne faut jamais perdre de vue: l'humain comme un "être-avec", c'est-à-dire, « la personne humaine comme un être de relation, ouvert à autrui; la personne comme unité substantielle d'un corps et d'une âme, laquelle n'est pas seulement

⁷² MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE, DES FIANCES ET PLAN, SECRETARIAT PERMANENT DE LA STRATÉGIE DE RÉDUCTION DE LA PAUVRETE (SP/SRP), *Rapport de mise en œuvre de la Stratégie de Réduction de la Pauvreté de l'année 2006*, Conakry, 2007, p. 15.

un psychisme mais une réalité spirituelle⁷³ ». Voilà pourquoi la conférence épiscopale de Guinée n'est jamais restée indifférente aux moments et aux situations critiques de son pays. Le prochain chapitre voudrait maintenant examiner la doctrine sociale et l'engagement social l'Église en Guinée.

⁷³ Mgr Robert SARAH, *Culture, Démocratie et Développement à la lumière de Centesimus Annus*, Éd. Imprimerie de la Mission Catholique, Conakry, 1998 p. 23

CHAPITRE II :

LA DOCTRINE SOCIALE ET L'ENGAGEMENT DE L'ÉGLISE DE GUINÉE DANS LA LUTTE CONTRE LA PAUVRETÉ

INTRODUCTION

« La communauté des chrétiens se reconnaît réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire⁷⁴ », c'est en ces termes que le Concile Vatican II interpelait tout fidèle du Christ. Mais une analyse d'ensemble sur la problématique du développement en Guinée et les réalités que celui-ci recouvre, révèlent un écart qui existe entre l'enseignement social de l'Église et les réalités sociales et économiques du pays. Tout s'est passé comme si, dans les visions multiples du développement et dans les débats qui ont animé les esprits sur ce sujet, l'Église avait pris des positions qui ne se sont pas concrétisées en transformation sociale conséquente⁷⁵. Pour situer la question par rapport à notre recherche, il est nécessaire d'interroger d'abord la position de l'Église sur le développement avant de considérer ensuite les résultats de la pastorale sociale dans le contexte concret des populations guinéennes confrontées à la pauvreté.

L'ÉGLISE FACE AUX THÉORIES DU DÉVELOPPEMENT

Deux tendances ont vu le jour dans l'histoire de l'Église face au problème de développement⁷⁶. Tout d'abord, une forte mouvance des communautés chrétiennes à tendance spiritualiste a refusé la problématique du développement et les enjeux

⁷⁴ VATICAN II, *L'Église dans le monde ce temps ou Gaudium et Spes*, n° 1.

⁷⁵ Reto GMÜNDER, *Évangile et développement, Pour rebâtir l'Afrique*, Yaoundé-Bafoussam, CLECIPCRE, 2004.

⁷⁶ Jean-Blaise KENMOGNE, *Les Églises dans la dynamique du développement. Qu'ont-elles fait et que peuvent-elles faire encore ?* CIPCRE, Bafoussam, 2003.

sociopolitiques comme tâche pour l'Église. Au lieu de vouloir *changer le monde*, selon les termes de Vahanian, elle préfère clairement *changer de monde*⁷⁷. Face à cette tendance, on voit poindre avec vigueur et fermeté une réflexion sur le développement que la tradition désigne aujourd'hui comme l'enseignement social de l'Église. Il comprend trois étapes⁷⁸. La première commence réellement par le concile Vatican II et la publication de l'encyclique *Populorum Progressio* du Pape Paul VI. L'Église, par la voix de ses pasteurs, en l'occurrence des Pères conciliaires, a donc affirmé sa volonté de remettre le souci du pauvre au cœur même des préoccupations ecclésiales en stigmatisant les éléments de la civilisation contemporaine qui ne favorisent pas un épanouissement intégral et harmonieux des personnes: rapports sociaux viciés, dénuement matériel et mépris des défavorisés de toutes les collectivités humaines⁷⁹; des réalités qui, en tout temps et sous tous les cieux, constituent le terreau de la pauvreté et de la marginalité⁸⁰. La deuxième étape de la vision du développement se trouve en substance dans la pensée de Cosmao⁸¹: c'est l'étape de l'engagement de l'Église dans le processus de la promotion humaine comme ce fut le cas en Amérique Latine. Le troisième moment fort de l'intervention de l'Église dans les débats sur le développement est celui de l'engagement concret des communautés chrétiennes particulières dans les mouvements de lutte contre

⁷⁷ Cf. Gabriel VAHANIAN, *Dieu Anonyme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989.

⁷⁸ Jean-Blaise KENMOGNE, *Les Églises dans la dynamique du développement*, p. 4

⁷⁹ Cf. Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, n° 63.

⁸⁰ Julio DE SANTA ANA, *L'Église de l'autre moitié du monde, les défis de la pauvreté et de l'oppression*, Paris, Karthala, 1981, p.5.

⁸¹ Cf. Vincent COSMAO, *Changer le monde, une tâche pour l'Église*, Paris, cerf, 1979.

la pauvreté. Que s'est-il passé concrètement en Guinée, champ de cette recherche? Ces trois points constitueront ce deuxième chapitre.

2.1. DES TEXTES MAJEURS DE L'ENSEIGNEMENT SOCIAL DE L'ÉGLISE DANS LA VIE DE L'ÉGLISE.

L'effort d'actualisation du message évangélique aux situations changeantes de l'histoire provoque sans cesse une évolution du rapport entre les exigences de la vie selon l'Évangile et la vie des hommes et des femmes de chaque époque. On peut donc, au fil des siècles, observer des évolutions, des modifications, l'apparition de nouvelles problématiques. On remarque aussi l'existence d'un fossé entre le discours officiel de l'Église et la pratique concrète sur le terrain. Avec le Concile Vatican II, l'Église fera un pas de plus dans la redécouverte de son identité et de sa mission d'une Église des pauvres car, comme l'affirme Leonardo Boff, elle n'avait pas encore réussi, jusque-là, « à être une Église avec les pauvres, et moins encore une Église des pauvres⁸² ». En effet, la question de la solidarité avec les pauvres est apparue au Concile comme étant une question primordiale pour la vie et la mission de l'Église, surtout dans les pays dits du Tiers-Monde. Le Concile affirme en substance que la solidarité de l'Église avec les pauvres ne se limite pas à une simple dimension éthique. C'est une solidarité d'ordre théologique qui se fonde sur la kénose du Christ, son action envers les pauvres et son identification à ces derniers⁸³.

⁸² Leonardo BOFF, *François d'Assise*, Paris, Cerf, 1986, p. 86.

⁸³ Cf. CONCILE VATICAN II : *Lumen Gentium*, n° 8; 38; 41; 42; 46, *Gaudium et Spes*, n° 27; 88.

Dans la ligne de la doctrine sociale de l'Église et sur la base d'un important travail théorique fait par les équipes du Père Lebret sur le développement⁸⁴, le Pape Paul VI avait orienté les réflexions dans le sens de la promotion intégrale de la personne humaine et des sociétés. En fait, il avait intégré l'éthique de l'agir et de la spiritualité dans les recherches sur le développement de l'être humain et des peuples. « Dans un monde où l'on avait tendance à ne penser les réalités qu'en termes de croissance économique, la pensée de l'Église conduisait à considérer le développement en termes de développement humain, avec ce que cela comportait de paramètres de bonheur individuel et social⁸⁵ ». On peut considérer que l'apport des communautés chrétiennes dans le débat a été d'humaniser le développement en le pensant comme la promotion intégrale de la personne, de tout l'humain et de tous les humains⁸⁶. Vincent Cosmao a résumé cette vision du développement dans son ouvrage au titre évocateur: "*changer le monde, une tâche pour l'Église*⁸⁷".

L'enseignement social de la Conférence Épiscopale Guinéenne s'inspire des textes pontificaux, depuis l'Encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII jusqu'à *Centesimus Annus* de Jean-Paul II, en passant par le Concile Vatican II mais le cadre de

⁸⁴ Le cardinal Paul POUPART écrivait à ce sujet : « Il appartiendra un jour aux historiens d'exposer dans le détail les contributions diverses à la préparation de l'encyclique. Qu'il suffise aujourd'hui de dire qu'elle a été l'objet de sept rédactions successives qui s'étalent sur plusieurs années. À chaque étape de la composition, le Pape donnait des directives, et soumettait le projet à des experts de différentes langues. Parmi les contributions, il faut citer notamment celle des représentants du Saint-Siège près des organismes internationaux (O.N.U., U.N.E.S.C.O., F.A.O.). Une personne mérite toutefois dès aujourd'hui une mention toute spéciale : c'est feu le P. Lebret, O.P. » Cf. *La Documentation Catholique*, n°1492 du 16 avril 1967, col. 673-674.

⁸⁵ Jean-Blaise KENMOGNE, *Les Églises dans la dynamique du développement*, p. 4.

⁸⁶ Jean-Blaise KENMOGNE, *Les Églises dans la dynamique du développement*, *Ibid.*

⁸⁷ Vincent COSMAO, *Changer le monde, une tâche pour l'Église*, *Ibid.*

ce travail ne permet pas de reprendre tous ces textes, même si leur importance n'est plus à démontrer. Qu'il suffise d'évoquer la lettre encyclique *Populorum Progressio* de Paul VI afin de poser la question du développement qui est la principale préoccupation dans la situation guinéenne et qui constitue le fondement de cette recherche. Compte tenu du thème de cette recherche sur le combat contre la pauvreté en Guinée, nous avons choisi de focaliser le regard sur deux encycliques avant d'analyser l'enseignement social de l'Épiscopat de Guinée sur la crise de pauvreté que traverse ce pays. Ce sont: *Populorum progressio* et *Sollicitudo rei Solialis*.

2.1.1. L'Encyclique Populorum Progressio.

Pourquoi choisit-on *Populorum Progressio*⁸⁸? Parce qu'elle est la première encyclique à être consacrée entièrement au thème du développement international. Pour Paul VI, la justice est la base de tout effort vers la paix; il ne saurait y avoir de paix sans justice. Il décrit les liaisons entre pauvreté et conflits, et propose des pistes d'engagement de l'Église dans le développement des peuples. L'action à entreprendre est de servir l'ensemble de l'humanité pour la grandir dans sa dignité. Pour cela, le développement économique et solidaire doit être au centre des préoccupations, et doit s'exprimer aussi dans des relations commerciales équitables. *Populorum Progressio* est ainsi l'un des principaux écrits fondamentaux pour la doctrine sociale de l'Église catholique. Coste cite

⁸⁸ PAUL VI, Encyclique sur le développement des peuples « *Populorum Progressio* », du 26 mars 1967.

François Perroux⁸⁹ qui, dès sa parution, l'a salué comme « l'un des plus grands textes de l'histoire de l'humanité⁹⁰ ».

Le contexte de l'Encyclique.

La réflexion sur le développement est née après la seconde guerre mondiale dans un contexte de reconstruction généralisée. Les pays développés connaissent une forte croissance économique et s'ouvrent inexorablement aux échanges commerciaux, facilités par les nouveaux moyens de communications. Cette période est marquée par le fort développement des pays industrialisés et l'émergence avec les décolonisations de la problématique du développement des pays moins développés. Le développement économique de l'après-guerre ne profite donc pas à tout le monde. Le pape Paul VI constate que le fossé grandissant entre les pays du Nord et les pays du Sud constitue une forme d'injustice insupportable. Cette injustice entre riches et pauvres est un facteur de déstabilisation des rapports entre les humains. La question sociale, comme celle du développement, nécessite ainsi des réponses au plan mondial parce que les protectionnismes nationaux ne servent pas l'intérêt général. "*Populorum Progressio*" se présente, d'une certaine manière, comme un document d'application des enseignements du Concile Vatican II et plus particulièrement de sa constitution *Gaudium et Spes*, à l'égard du problème du développement et du sous-développement. Cette constitution

⁸⁹ François PERROUX Économiste politique français a dénoncé une science économique qui, empêtrée dans ses préceptes, refuse de voir et de prendre en compte l'état du monde. Il affirmait que pour préserver les chances de libération des pays en voie de développement, il est essentiel d'évacuer l'idée d'un espace mondial, susceptible d'être organisé par des recettes simples, applicables partout dans des conditions analogues. Seul un développement autocentré est recommandé. Cf. www.ac-versailles.fr/pédagogie/ses/cpge/Travaux/html, consulté le 22 janvier 2009.

⁹⁰ René COSTE, *Les dimensions sociales de la foi, Pour une théologie sociale*, Paris, Cerf, 2000, p.155

insiste sur le caractère éthique et culturel de la problématique relative au développement et traduit l'obligation morale en "devoir de solidarité". *Gaudium et Spes* souligne avec force le lien indissociable qui existe entre le spirituel et le temporel et veut engager les fidèles à traduire dans leurs engagements mondains les exigences de leur foi. Car « le divorce entre la foi dont les chrétiens et les chrétiennes se réclament et le comportement quotidien d'un grand nombre est à compter parmi les plus graves erreurs de notre temps⁹¹ ».

Le contenu de l'Encyclique.

Alors que Jean XXIII⁹² focalisait sa réflexion sur les disparités entre riches et pauvres au sein de chaque pays, dans l'encyclique *Populorum Progressio*, Paul VI traite des disparités entre pays riches et pays pauvres. Le jésuite Philippe Laurent écrit avec raison que le développement est l'idée maîtresse, le noyau dur qui assure l'unité de l'encyclique. Paul VI précise le contenu du développement dans tous ses aspects et recourt à des qualificatifs pour le décrire : le développement doit être vrai, plénier, et surtout intégral et solidaire. Il déborde largement la seule croissance économique, pourtant nécessaire et dont les fruits doivent être répartis avec équité entre les peuples.

⁹¹ Voici ce que disait Vatican II en 1965, relatif à cette dichotomie dans le comportement des fidèles : « Le Concile exhorte les chrétiens, citoyens de l'une et de l'autre cité, à remplir avec zèle et fidélité leurs tâches terrestres, en se laissant conduire par l'esprit de l'Évangile. Ils s'éloignent de la vérité ceux qui, sachant que nous n'avons point ici-bas de cité permanente, mais que nous marchons vers la cité future croient pouvoir, pour cela, négliger leurs tâches humaines, sans s'apercevoir que la foi même, compte tenu de la vocation de chacun, leur en fait un devoir plus pressant. Mais ils ne se trompent pas moins ceux qui, à l'inverse, croient pouvoir se livrer entièrement à des activités terrestres en agissant comme si elles étaient tout à fait étrangères à leur vie religieuse - celle-ci se limitant alors pour eux à l'exercice du culte et à quelques obligations morales déterminées. Ce divorce entre la foi dont ils se réclament et le comportement quotidien d'un grand nombre est à compter parmi les plus graves erreurs de notre temps » (GS 43).

⁹² JEAN XXIII, *Mater et Magistra, l'Église et la question sociale, De Léon XIII à Jean-Paul II*, Montréal, Fides, 1991, p. 115-182.

Mais la visée profonde est le développement de l'humain, « de "tout l'homme et de tout homme", dans son "être" plus encore que dans son "avoir"⁹³ ».

Pour un développement intégral de la personne

Populorum Progressio s'ouvre à la réalité du monde des années 1967 où tous les peuples démunis aspirent à plus de dignité et de liberté : les peuples anciennement colonisés sont confrontés à de sérieux problèmes d'ordre économique, mais aussi à la tentation des messianismes, bâtisseurs d'illusion et des idéologies totalitaires. Dans cette encyclique, Paul VI traite de la question du sous-développement, en reprenant la perspective unifiée ou « intégrale » de *Gaudium et Spes*.

Par le terme de développement, Paul VI voulait désigner avant tout l'objectif de faire sortir les peuples de la faim, de la misère, des maladies endémiques et de l'analphabétisme. Le pape montre comment l'Église, dans son histoire, a eu de nombreuses initiatives dans ce domaine, et appelle aujourd'hui à une action globale et concertée. À cet effet, l'Église propose ce qu'elle possède, à savoir une certaine vision de la personne humaine et de la société. À ses yeux, le développement doit être non pas seulement économique mais intégral : « Le développement ne se réduit pas à la simple croissance économique. Pour être authentique, il doit être intégral, c'est-à-dire promouvoir tout l'homme, tout homme⁹⁴ ». Ce texte aborde les grandes questions du développement qui, malgré les évolutions, interrogent encore aujourd'hui et incitent à

⁹³ Laurent PHILIPPE, *présentation de « Populorum progressio », dans Denis Maugeness, Le discours social de l'Église catholique de Léon XIII à Jean-Paul II. Les grands textes de l'enseignement social de l'Église catholique rassemblés et présentés, accompagnés d'un index thématique*, Paris, Ed. Le Centurion, coll. « Église et société », 1985, p.494.

⁹⁴ PAUL VI, *Encyclique sur le développement des peuples « Populorum Progressio », no 14.*

actualiser ses messages pour le développement intégral de tout l'humain et de tous les humains. Cet enjeu, qui intègre un développement multidimensionnel, économique, social, culturel et spirituel transcende les objectifs de la communauté internationale affichés depuis plusieurs décennies.

Vers un développement solidaire de l'humanité.

La deuxième partie de l'encyclique met en exergue la triste réalité de l'aggravation de la famine à travers le monde. Trop de gens ont faim, les dons et les prêts ne peuvent plus suffire, il faut un vrai partage. Cela suppose donc une concertation et des programmes pour partager biens et techniques. Paul VI met en cause la justice des relations commerciales internationales d'une manière qui consonne avec la théorie de la dépendance. Il estime que « le consentement des parties, si elles sont en situation trop inégale, ne suffit pas à garantir la justice du contrat... une économie d'échange ne peut plus reposer sur la seule loi de libre concurrence⁹⁵ »; car celle-ci aboutit à des résultats « iniques⁹⁶ ». Plus largement, Paul VI fustige la pertinence du modèle capitaliste libéral : il stigmatise le principe fondamental du libéralisme comme règle des échanges commerciaux qui est ici mis en question; « un système [...] qui considérerait le profit comme motif essentiel du progrès économique, la concurrence comme loi suprême de l'économie, la propriété privée des biens de production comme un droit absolu, sans

⁹⁵ PAUL VI, *Encyclique sur le développement des peuples* « *Populorum Progressio* », no 59.

⁹⁶ Un article paru dans Le « Monde diplomatique » d'août 1978 illustre les biais du marché lié au nombre limité des acteurs dans un secteur donné : « *L'économie du coton à l'échelle mondiale, qui emploie plusieurs dizaines de millions de personnes dans plus de soixante pays, est dominée par une poignée de sociétés commerciales multi-produits, qui fixent à la fois le volume et les prix du coton échangé sur la scène internationale... Aujourd'hui quinze d'entre elles contrôlent 86-90% du commerce total du coton* ». On retrouve la même structure sur d'autres marchés : six acheteurs multinationaux contrôlent 85 à 90% du marché du tabac ; trois acteurs pour 70 à 75% du marché mondial de la banane.

limites ni obligations sociales correspondantes. Ce libéralisme sans frein conduisait à la dictature à bon droit dénoncée par Pie XI comme génératrice de "l'impérialisme international de l'argent"⁹⁷ ». Il met en évidence les causes structurelles de la pauvreté, notamment les effets d'un système qui laisse opérer librement les mécanismes du marché et souligne la nécessité d'engager des transformations « audacieuses » de structures⁹⁸. Concernant les pays pauvres, il critique les oligarchies qui excluent de l'exercice du pouvoir la population pauvre, dénonce les riches qui transfèrent leurs avoirs à l'étranger, il conteste le caractère absolu du droit de propriété, en particulier la propriété des terres non cultivées dont il considère l'expropriation comme légitime.

Après avoir souligné avec force que le développement est le nouveau nom de la paix, *Populorum Progressio* appelle non seulement tous les catholiques, croyants et croyantes, mais aussi toutes les personnes de bonne volonté à s'engager sur la voie du développement. *Populorum Progressio* insiste pour dire que l'engagement de l'Église pour le développement est une exigence qui relève de la vision même de l'être humain et de sa vocation communautaire. C'est une réponse aux exigences éthiques de solidarité et de la promotion humaine dans la droite ligne du « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés⁹⁹ ». C'est dans ce sens que, selon ce document, le développement est un processus qui requiert une action commune, une solidarité universelle grâce à laquelle les nantis viennent en aide aux défavorisés en leur permettant d'avoir les moyens financiers, matériels et humains d'un auto-développement.

⁹⁷ PAUL VI, *Encyclique sur le développement des peuples* « *Populorum Progressio* », no 26

⁹⁸ PAUL VI, *Encyclique sur le développement des peuples* « *Populorum Progressio* », no 32

⁹⁹ Jn 15, 12

Il y a bien d'autres messages dans cette encyclique. Ceux-ci n'ont été retenus que pour garder dans notre esprit le thème de cette thèse. Il s'agit non seulement de mesurer ce qu'a représenté le texte de *Populorum Progressio* dans la prise de conscience de l'Église comme un acteur social, mais aussi de voir comment il nous interpelle encore aujourd'hui, face un monde qui change, pour fonder les voies et moyens d'un véritable développement équitable et durable.

Deux décennies après la publication de *Populorum Progressio*, Jean-Paul II constate que les belles théories classiques sur le développement n'ont pas tenu leurs promesses. Le développement conçu pour l'épanouissement de toutes les personnes et de toute la personne a engendré quelques effets pervers. Dans son encyclique *Sollicitudo rei socialis*, Jean-Paul II fait une sorte d'aggiornamento (mise à jour) des questions sociales, qui semble bien avoir influencé la Conférence épiscopale de Guinée dans ses déclarations.

2.1.2. Sollicitudo rei socialis¹⁰⁰.

Le contexte de l'encyclique

Cette encyclique est une lecture renouvelée de *Populorum Progressio*. Fruit d'une expérience et des observations de Jean-Paul II, après dix ans de pontificat, *Sollicitudo rei socialis* survient dans un contexte quelque peu paradoxal, d'un monde à la fois très riche et gravement pauvre, à la fois puissant et faible¹⁰¹. Un contexte de reprise économique pour les pays développés, mais de crise constante, stagnation, régression

¹⁰⁰ JEAN-PAUL II, Encyclique *Sollicitudo rei socialis*, du 30 décembre 1987, In *l'Église et la question sociale, De Léon XIII à Jean-Paul II*, Éditions Fides, Montréal, 1991, p. 388-460.

¹⁰¹ *Gaudium et Spes* no 9.

même, pour les pays du Tiers-Monde en proie à une dette extérieure de plus en plus lourde et avec une désorganisation politique et sociale difficile à maîtriser parce que complexe¹⁰². Malgré les progrès significatifs de certains pays asiatiques, le bilan global est très négatif. Dans son rapport annuel de 1997, le Programme des Nations-Unies pour le développement (PNUD)¹⁰³ affirme que, depuis la fin de la seconde guerre mondiale la pauvreté a reculé davantage en cinquante ans que pendant les cinq siècles précédents; et pourtant, les pays pauvres sont toujours plus pauvres. En termes de recherche de solution, il y a eu plusieurs tentatives, mais le fossé entre riches et pauvres se creuse de jour en jour. Y a-t-il une réelle volonté politique de changement de la situation? La minorité des gouvernants qui tirent profit de cette situation mettent tout en œuvre pour la maintenir dans la durée. D'une part l'aide publique au développement est très politisée sinon empoisonnée, c'est une aide pour maintenir les peuples dans le sous-développement, et d'autre part les autorités politiques du tiers monde font le jeu de leurs homologues des pays développés. Dans tous les cas, le malheur des pays du Tiers monde n'est pas politiquement neutre, ni éthiquement innocent, encore moins une fatalité. Un des problèmes semblait être dans les deux grandes idéologies: le capitalisme et le marxisme¹⁰⁴.

Dans ce contexte Jean-Paul II, voulant marquer de façon spéciale l'anniversaire de *Populorum Progressio* toujours d'actualité, engagea une réflexion globale sur la

¹⁰² Dans son livre intitulé, *Changer le monde, une tâche pour l'Église*, Vincent Cosmao définit le sous développement comme une réalité programmée, créée et entretenue.

¹⁰³ PROGRAMME DES NATIONS-UNIES POUR LE DEVELOPPEMENT (PNUD), *Rapport mondial sur le développement humain*, 1997.

¹⁰⁴ Lorsque Jean-Paul II écrit cette Encyclique, même si sa chute était proche (1991), le communisme marxiste n'était pas encore démantelé.

problématique du développement en termes de « *péché* » et de « *structure de péché* », en appelant à la conversion et à la solidarité internationale. Il référa le développement à sa dimension théologique, à la création et au salut. Cette réflexion avait pour but de souligner, à l'aide de la recherche théologique sur la réalité contemporaine, la nécessité d'une conception plus riche et plus différenciée du développement et d'indiquer quelque modèle de réalisation. Jean-Paul II aboutit à la thèse « qu'on ne surmontera les obstacles principaux au développement qu'en vertu de prises de position essentiellement morales, lesquelles pour les croyants, spécialement les chrétiens et chrétiennes, seront inspirées par les principes de la foi, avec l'aide de la grâce divine¹⁰⁵ ». Pour changer le monde, l'humain doit prendre conscience de son péché de rupture avec Dieu et se convertir en se réconciliant avec son créateur, ce Dieu Père qui l'aime gratuitement.

Le contenu de l'encyclique

Jean-Paul II fait une relecture de *Populorum Progressio* comme application de Vatican II, faisant écho à la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, où s'affirme la solidarité de l'Église avec la famille humaine. Il s'agit de dépasser un développement sectoriel et une éthique individualiste¹⁰⁶, pour en arriver à un développement intégral et solidaire. L'Église part du principe qu'en matière sociale, les biens de ce monde sont, dans la volonté du Créateur, destinés au bénéfice de tous les humains.

Après le douloureux constat d'une situation de misère, d'injustice et de déséquilibre dans le monde, Jean-Paul II fait d'abord une lecture théologique de la situation, relevant les aspects positifs dans la marche du monde, avant de souligner que

¹⁰⁵ *Sollicitudo rei socialis* n° 35.

¹⁰⁶ *Gaudium et Spes* n° 30 § 2.

l'élan de coopération au développement solidaire a été freiné par l'égoïsme qui a ses racines dans le cœur humain, ce qui donne le souci du profit et la volonté de puissance à tout prix. C'est bien cela qui a fait basculer le monde dans l'injustice, la course à l'armement et les guerres. Voilà pourquoi il conclut que les obstacles au développement ne sont pas seulement d'ordre socioéconomique, technique et technologique, mais découlent aussi et surtout des attitudes spirituelles. Le mot de la fin sera donc la conversion, le retour au Seigneur, lui seul qui peut guérir l'humain de sa blessure. La conversion désigne précisément une relation à Dieu, à la faute commise, à ses conséquences et donc au prochain, individu ou communauté. Dieu qui tient dans ses mains le cœur des puissants et le cœur de toute personne, peut suivant sa propre promesse, transformer par son esprit les « cœurs de pierre » en « cœur de chair ¹⁰⁷ ». Dans ce sens, il convient de souligner déjà comme changement, selon Jean-Paul II, ce qui se vit : la prise de conscience de plus en plus croissante de l'interdépendance entre les humains et les nations. Il s'agit de la solidarité, qui « n'est pas un sentiment de compassion vague ou d'attendrissement superficiel pour les maux subis par tant de personnes proches ou lointaines. Au contraire, c'est la détermination ferme et persévérante de travailler pour le bien commun, c'est-à-dire pour le bien de tous et de chacun parce que tous nous sommes vraiment responsables de tous ¹⁰⁸ ».

2.1.3. Méthodologie de l'enseignement social de l'Église.

La mise en pratique de l'enseignement social de l'Église obéit à toute une méthode déjà définie dans les documents majeurs du Magistère. Dans son *Centesimus*

¹⁰⁷ Ez 36, 26.

¹⁰⁸ *Sollicitudo rei socialis*, n° 38.

Annus, Jean-Paul II écrivait: « Pour l'Église, le message social de l'Évangile ne doit pas être considéré comme une théorie mais avant tout comme un fondement et une motivation de l'action¹⁰⁹ ». La recommandation du pape est claire : d'abord l'Église n'a pas de modèle à proposer; ensuite, elle présente sa doctrine sociale comme une "orientation intellectuelle indispensable" ; et enfin, pour elle, le message social de l'Évangile ne doit pas être considéré comme une théorie mais avant tout comme un fondement et une motivation de l'action. Cette recommandation rejoint celle de Paul VI faite au cardinal Roy dans à l'occasion de la commémoration des 80 ans de *Rerum novarum* :

« Face à des situations aussi variées, il Nous est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle. Telle n'est pas notre ambition, ni même notre mission. Il revient aux communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité la situation propre de leur pays, de l'éclairer par la lumière des paroles inaltérables de l'Évangile, de puiser les principes de réflexion, des normes de jugement et des directives d'action dans l'enseignement social de l'Église tel qu'il s'est élaboré au cours de l'histoire et notamment, en cette ère industrielle, depuis la date historique du message de Léon XIII sur la condition des ouvriers, dont Nous avons l'honneur et la joie de célébrer aujourd'hui l'anniversaire.

A ces communautés chrétiennes de discerner, avec l'aide de l'Esprit Saint, en communion avec les évêques responsables, en dialogue avec les autres frères chrétiens et tous les hommes de bonne volonté, les options et les engagements qu'il convient de prendre pour opérer les transformations sociales, politiques et économiques qui s'avèrent nécessaires avec urgence en bien des cas. Dans cette recherche des changements à promouvoir, les chrétiens devront d'abord renouveler leur confiance dans la force et l'originalité des exigences évangéliques. L'Évangile n'est pas dépassé parce qu'il a été annoncé, écrit, vécu dans un contexte socioculturel différent. Son inspiration, enrichie par l'expérience vivante de la tradition chrétienne au long des siècles, reste toujours neuve pour la conversion des hommes et le progrès de la vie en société, sans que pour autant on en vienne à l'utiliser au profit d'options temporelles particulières, en oubliant son message universel et éternel¹¹⁰ ».

¹⁰⁹ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique à l'occasion du centenaire de l'encyclique *Rerum Novarum* « *Centesimus annus* », du 1^{er} mai 1991, no.57.

¹¹⁰ PAUL VI, *Octogesima adveniens*, Fides, Montréal, coll. L'Église aux quatre vents, 1971, n°4.

Ainsi la transmission et l'application de l'enseignement social de l'Église requiert une démarche à respecter que le théologien Raymond Mengus résume en ces termes :

« Analyser avec objectivité la situation de son propre pays. Éclairer cette situation par la lumière et les paroles inaltérables de l'Évangile. Puiser des principes de réflexion, des normes de jugement et des directives d'action dans l'enseignement social de l'Église tel qu'il s'est élaboré au cours de l'histoire. Enfin discerner les options et les engagements qu'il convient de prendre, pour opérer les transformations sociales, politiques et économiques, nécessaires, urgentes en bien des cas, avec l'aide de l'Esprit Saint, en communion avec les évêques responsables, en dialogue avec les autres frères chrétiens et tous les hommes de bonne volonté¹¹¹ ».

Comment ce message a-t-il donc été reçu, assimilé et appliqué dans la réalité face aux défis de la pauvreté que vivent les peuples de ce temps?

2.2. DES DÉCLARATIONS À L'ENGAGEMENT OU À L'ACTION

Dans son livre intitulé *Changer le monde, une tâche pour l'Église*¹¹² Cosmao exprime sa pensée en terme de théologie du développement¹¹³ qu'appelait *Populorum Progressio*, non au sens d'un discours théologique sur le développement selon la logique de la doctrine sociale de l'Église, mais dans la ligne d'une foi vécue qui s'incarne dans une pratique de développement. Pour lui, le titre de son livre est inspiré par le Père Louis-Joseph Lebre¹¹⁴ pour qui « Changer le monde » était une de ses expressions favorites

¹¹¹ Raymond MENGUS (dir.), *Cent ans de catholicisme social en Alsace*, Strasbourg, Éd. Presses Universitaires de Strasbourg, 1991, p.172-173.

¹¹² Vincent COSMAO, *Changer le monde, une tâche pour l'Église*, Cerf, Paris, 1981.

¹¹³ COSMAO définit sa démarche théologique à l'inverse de celle de la doctrine sociale de l'Église représentée par Jean-Paul II, c'est l'action pratique de transformation du monde, la pratique avant le discours. P. 13.

¹¹⁴ Louis-Joseph LEBRET (1897-1966) est un dominicain français, il est l'un de ceux qui introduisirent la préoccupation pour le développement global à l'intérieur de l'Église catholique, un développement de la personne et des groupes sociaux. Il fit prendre conscience à l'Église et au monde occidental des enjeux du sous-développement et de la nécessaire solidarité avec les pays pauvres. Il

pour évoquer l'ampleur du combat pour le développement qui était devenu l'axe de sa vie de militant, de praticien et de théoricien de la planification d'homme de Dieu¹¹⁵ ». Il faut rappeler ici la théologie de la libération qui a placé la dynamique libératrice de la foi au cœur du travail d'un développement conçu et vécu comme transformation des rapports sociaux de domination. « La visée et l'ambition libérées par les communautés chrétiennes d'Amérique Latine a montré en quoi le développement humain ne pouvait être qu'un développement solidaire, non soumis aux principes et aux paramètres d'un capitalisme qui détruit l'humain et anéantit les solidarités entre les peuples¹¹⁶ ». Dans cette perspective du développement humain et solidaire, la pensée ecclésiale latino-américaine et africaine a mis en lumière une autre dimension du développement: sa dimension endogène. Comme il est essentiellement libération, le développement ne peut pas, dans sa concrétisation, venir de l'extérieur: il se secrète du dedans, il prend son essor *de l'intérieur et à l'extérieur*¹¹⁷ des forces créatrices des communautés. Ces dimensions humaine, solidaire et endogène donnent une vision holistique de la promotion humaine qui a pu ainsi s'affirmer et s'épanouir dans la vision du développement.

Lebret soupçonnait que, au-delà de toutes bonnes théories, les contradictions dans la vie internationale seraient une catastrophe si rien ne se faisait, il faisait alors des propositions de solutions pour un changement nécessaire dans les rapports entre les

participa à la rédaction des documents conciliaires (*Gaudium et Spes*) et fut l'inspirateur de *Populorum progressio*. Vincent Cosmao était l'un de ses principaux collaborateurs. Lebret a créé plusieurs associations de développement à travers le monde dont l'IRFED (Institut de Recherche, de Formation et de Développement) à Paris.

¹¹⁵ Vincent COSMAO, *Changer le monde, une tâche pour l'Église*, p. 11

¹¹⁶ Jean-Blaise KENMOGNE, *Les Églises dans la dynamique du développement*, p. 4.

¹¹⁷ L'expression est de la militante altermondialiste malienne Aminata D. Traoré.

peuples et les groupes sociaux, ces transformations lui apparaissaient à la dimension d'une véritable révolution mondiale. Évoquant Lebreton, Cosmao écrit :

« Quelques semaines avant sa mort en 1966 déjà, cherchant pour le livre qu'il écrivait à l'intention des militants du développement un titre évocateur des tâches à entreprendre, il finit par écrire « développement = révolution solidaire¹¹⁸ » [...] Changer le monde, le Père Lebreton y avait travaillé toute sa vie, avec les marins-pêcheurs, avec les pionniers de l'aménagement du territoire, avec des hommes d'État du tiers-monde qui voulaient mettre en œuvre des politiques de développement avec des fonctionnaires internationaux. Toute sa vie, il avait cherché à alerter les chrétiens sur la « misère » à « prendre en charge » : le blessé du chemin de Jéricho était devenu pour lui le symbole de l'humanité attendant un « Samaritain¹¹⁹ », tandis que prêtres et lévites continuaient leur chemin. Il était tellement conscient des urgences que tout investissement d'énergies qui n'en tenait pas compte lui paraissait « insensé¹²⁰ ».

Cette citation traduit bien l'esprit et la démarche à suivre qu'explique le livre, c'est un véritable combat dont l'enjeu est la libération des peuples sous-développés dans une problématique de réorganisation des relations internationales, une restructuration du monde.

Ayant pris acte des difficultés d'une telle entreprise, il met au point une démarche qui va d'une analyse du sous-développement à une interprétation théologique et théologale de la pratique des chrétiens et chrétiennes. Le problème de fond est de savoir comment opérer une révolution mondiale en référence à la foi, car la réflexion sur la révolution s'est construite selon sa dynamique originelle, dans la nécessaire contestation de toute sacralisation des organisations sociales. Il est dès lors difficilement pensable qu'une telle contestation se vive en référence à Dieu, même quand l'expérience croyante

¹¹⁸ Vincent COSMAO, *Changer le monde, une tâche pour l'Église*, p. 11.

¹¹⁹ Lc 10, 30-37.

¹²⁰ Vincent COSMAO, *Changer le monde, une tâche pour l'Église*, p. 11

en porte l'évidence. Et du côté de l'Église une telle tentative est récusée car elle ressemble à de l'idéologie. Ainsi le discours théologique qui doit dire le sens de l'action en fonction de la relation à Dieu en Jésus Christ est difficile à produire. Faut-il s'accommoder des événements tels qu'ils se produisent ou au contraire agir pour modifier le cours des choses? Mais comment ? Là se pose le problème de l'interprétation de la foi. Ce sont certainement les mêmes questions qui se sont posées aux théologiens de la libération et qui ont justifié leur lutte. Pour soutenir la thèse de théologie du développement qui est une réflexion à partir du vécu, de la pratique, la démarche théologique de Cosmao rejoint celle des théologiens de la libération en Amérique latine qui était née non pas du Concile Vatican II, même s'il en a été le détonateur, mais de la généralisation de l'analyse du sous-développement par la dépendance et de l'engagement des chrétiens dans le mouvement de libération.

En effet, la théologie de la libération reprend au plan local la question ouverte par Paul VI dans *Populorum Progressio*. La question du développement y est posée du point de vue des membres des pays pauvres et s'y explicite en termes de « dépendance », *oppression* et *libération*. Il s'agit d'une théologie fortement « engagée », centrée sur la question de la pauvreté : elle s'est développée à partir de la base. En effet, les théologiens, vivant pour la plupart au milieu des pauvres se sont eux-mêmes personnellement engagés auprès des pauvres. La pauvreté doit être combattue parce qu'elle est injuste, parce qu'elle prive ceux et celles qui en souffrent des conditions nécessaires à leur épanouissement personnel et offense leur dignité de personne. En conséquence, les disciples du Christ ne peuvent pas s'en désintéresser, ni l'accepter simplement. L'Église doit ainsi devenir l'Église des pauvres, devenir pauvre et s'engager

auprès des pauvres¹²¹. On retrouve la même démarche dans le monde occidental des militants chrétiens de « *l'action pour le développement* » qui au même moment s'organisait, se renforçait et se mettait en cohérence selon des stratégies qui visaient à attaquer le sous-développement dans ses causes, c'est-à-dire un engagement dans la pratique pour restructurer le monde. Aussi pour Cosmao, « le rôle de la théologie est de rendre compte de la pratique de la foi », et face au sous-développement qui est comme la maladie dont l'humanité se meurt, « le travail théologique qu'il faut entreprendre pour affronter en vérité cette « *aventure* », ne consiste pas, comme on l'a souvent trop longtemps cru, à élaborer, à partir d'un discours, qui serait toujours « déjà là », d'un « discours fondateur », un autre discours qui dirait ce qu'il y a à faire. Avant tout discours, écrit-il, il y a toujours une pratique¹²² ».

Il est donc important de bien souligner dans l'herméneutique théologique de Cosmao l'antériorité de la pratique sur le discours, la primauté de l'action sur la spéculation, et donc ce qui est interdit en théologie c'est de dire en premier ce qu'il faut faire, car « la pertinence d'un discours se vérifie d'abord dans la pratique avant de s'élaborer en discours. La révélation de Dieu dans l'histoire sainte s'est faite dans une pratique de libération, dans une pratique de résistance active à la structuration¹²³ ». Et donc pour lui, l'interprétation de la parole de Dieu ne peut se faire qu'au fil d'une

¹²¹ Baudoin ROGER, *Introduction à la théologie de la libération*, Cercle du Vieux colombier Groupe de réflexion autour de la doctrine sociale de l'Église, 23 janvier 2006.

¹²² Vincent COSMAO, *Changer le monde, une tâche pour l'Église*, p. 186.

¹²³ Vincent COSMAO, *Changer le monde, une tâche pour l'Église*, p. 187. Il prend l'exemple des théories d'un artisan, « Le discours théologique ne saurait être normatif qu'à la manière du discours de l'artisan qui montre comment « ça doit se faire », comment à l'expérience, on découvre comment « ça doit se faire » parce qu'il n'est pas possible de faire autrement ».

pratique où se produit à nouveau ce qui advenait dans l'histoire où Dieu se faisait Parole. « Si la révélation est close avec la mort du dernier apôtre la Parole de Dieu n'en est pas pour autant figée dans un texte ou un discours qui deviendrait la norme des normes¹²⁴ ». L'Église a un rôle à jouer dans le changement du monde à commencer par son propre changement, sa conversion, pour permettre ainsi à la théologie de se libérer, libération si importante que Cosmao dira: « Cette libération de la théologie est sans doute la dernière des tâches. Elle est celle dont dépend la prise en charge de toutes les autres¹²⁵ ».

Pour lui, le sous-développement n'est pas une fatalité incurable. Il s'explique par la déstructuration des sociétés du fait de leur polarisation par les sociétés dominantes. Le développement, c'est-à-dire la restructuration de la société, passe alors par la conscientisation des populations sous développées et la formation de l'opinion publique des pays industrialisés. Et L'Église a un rôle à jouer dans ce changement, car la participation à la transformation du monde devient condition de conversion à Dieu en Jésus-Christ. L'Église a le devoir de dénoncer les distorsions de ce monde et d'éveiller la conscience de tous ceux qui devront se mobiliser pour le transformer. Cette contribution constitue une des lignes de force de sa tradition, malheureusement occultée pendant les siècles où le christianisme était la religion officielle de l'Occident. Pour Cosmao, l'Évangile peut redevenir bonne nouvelle pour les pauvres et force de Dieu pour la transformation du monde. Il faut reconnaître que les deux tendances, *l'action* et *la*

¹²⁴ Vincent COSMAO, *Changer le monde, une tâche pour l'Église*, Ibid.

¹²⁵ Pour COSMAO, le théologien doit savoir par expérience que les humains doivent gagner leur pain en le produisant et en posant les conditions de sa production. Son rôle est de travailler à partir de leur pratique à l'écoute de laquelle il lui faut se mettre, à construire le langage qui leur est nécessaire pour dire ce qu'ils vivent avec Dieu. Ce Dieu qui se révèle en eux dans l'expérience même de leur libération et de leur action créatrice. Il pense qu'il y a une certaine « théologie » qui détournait les hommes de leurs tâches terrestres, p. 188.

*contemplation ou discours*¹²⁶, si on peut les caractériser ainsi, sont complémentaires, elles ne s'opposent pas. Il faut bien contempler pour mieux agir. La conférence épiscopale de Guinée ne peut échapper à cette logique si du moins elle veut que son discours porte fruit dans la situation actuelle. Comment a-t-elle reçu et transmis ce message face aux défis de la pauvreté que vit son peuple?

2.3. L'ENSEIGNEMENT SOCIAL DES ÉVÊQUES DE LA GUINÉE SUR LA SITUATION DE LA PAUVRETÉ DANS LE PAYS

Dans la plupart des pays, « l'Église a pris gain et cause pour les logiques de contestation de l'ordre néolibéral et de sa globalisation asociale. De ce point de vue, elle a donné aux ambitions du développement une dimension humaine et mondiale au sens positif du terme¹²⁷ ». Le développement est devenu, dans leur mouvance qui est celle de la société civile, une dynamique globale en vue de l'invention d'une nouvelle société mondiale, juste, solidaire, responsable et libérée du poids néolibéral qui pèse sur le développement des peuples aujourd'hui¹²⁸.

Devant la situation de pauvreté en Guinée, tous les espoirs semblent compromis et l'horizon devient sombre au jour le jour. On en vient à se demander si l'Église a assumé toute sa part de responsabilité, à savoir « proclamer la Parole, insister à temps et à contretemps, réfuter, menacer, exhorter, avec une patience inlassable, mais toujours avec

¹²⁶ *Action et discours* ou *contemplation* ne sont que des tendances apparentes qui nous permettent de distinguer les deux discours de COSMAO et de Jean-Paul II. En toute rigueur de terme, ils ne sont, ni l'un ni l'autre, purement action ou contemplation, ils sont complémentaires.

¹²⁷ Jean-Blaise KENMOGNE, *Les Églises dans la dynamique du développement*, p. 4.

¹²⁸ Kä MANA, *Réussir l'Afrique*, Yaoundé-Bafoussam, Éditions CIPCRE, 2004.

le souci d'instruire¹²⁹ ». Diatta est plus explicite sur cette question quand il se demande si, à chaque étape décisive, les évêques ont toujours été à leur poste de guetteurs des signes des temps pour prévenir du danger, réveiller et rassembler les énergies assoupies et dispersées¹³⁰. De plus, les espoirs déçus du projet FOGUIRED viennent hanter l'Église de Guinée comme une remise en cause de sa capacité à passer de la théorie à la pratique dans la lutte contre la pauvreté. Ce qui étonne le plus: ce silence autour du changement brutal de partenaires alors que l'Organisation Catholique pour la Promotion Humaine¹³¹ avait commencé les études de sa mise en œuvre, selon les recommandations de l'État.

2.3.1. Le cadre général de l'enseignement social de l'Église de Guinée.

L'enseignement social des évêques de Guinée s'inscrit ainsi dans le sillage du SCEAM¹³² qui, dès sa création en 1969, s'élevait contre les dérives des jeunes États indépendants en ces termes: « L'épiscopat d'Afrique et de Madagascar, en son symposium de Kampala, ne saurait ignorer, sans manquer gravement à sa mission, la misère, la faim, la maladie, l'ignorance, les atteintes à la liberté, les conséquences tragiques de la discrimination raciale, les ravages de guerres ou d'oppressions qui

¹²⁹ 2Tim 4, 2.

¹³⁰ Nazaire DIATTA, *Démocratie et Politique en Afrique, une vision de la démocratie et de la vision socio-politique en Afrique selon la Conférence Épiscopale de Guinée*, Éditions Castel, Conakry, 2004. p. 32.

¹³¹ L'Organisation Catholique pour la Promotion Humaine (OCPH) est l'équivalent en Guinée de Caritas dans la plupart des autres pays.

¹³² SCEAM signifie: Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar.

accablent tant d'êtres humains du Tiers-Monde¹³³ ». Ainsi, le magistère guinéen ne s'est pas tu; sa mission a consisté, principalement, à dénoncer le mal ou à souligner ce que devrait être le comportement en société de tout être humain et du fidèle du Christ en particulier. Car « la préoccupation majeure de cet enseignement social des évêques de Guinée, est l'unité entre la foi et la vie. Une foi tournée vers Dieu et engagée en faveur du bien-être intégral de l'homme »¹³⁴.

La vision de *Populorum Progressio* et de *Sollicitudo rei socialis* sur l'engagement de l'Église pour le développement s'intègre à la vision même de l'être humain et de sa vocation communautaire. C'est justement une réponse aux exigences éthiques de solidarité et de la promotion humaine dans la droite ligne du « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés¹³⁵ » de l'Évangile. C'est dans ce sens que, selon ces documents, le développement est un processus qui requiert une action commune, une solidarité universelle grâce à laquelle les nantis viennent en aide aux défavorisés en leur permettant d'avoir les moyens financiers, matériels et humains d'un auto-développement. Comment ce message a-t-il donc été reçu et transmis par le magistère de Guinée face aux défis de la pauvreté que vit son peuple ?

¹³³ Sur la question, nous nous référons à la réflexion de Cheza, Maurice et al sur quelques documents majeurs des évêques africains: *Les évêques d'Afrique parlent, 1969-1992. Documents pour le synode africain*, Paris, Centurion, 1992; *Le synode africain. Histoires et textes*, Paris, Karthala, 1996; « L'Afrique tout entière traverse une crise grave. Lettre du Comité permanent du SCEAM aux chefs d'État d'Afrique et de Madagascar », le 10 mars 1993, in *DC* No 2073 de juin 1993 ; « L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui » exhortation pastorale du SCEAM réuni du 15 au 22 juillet 1984 à Kinshasa, in *DC* No 1913 de mars 1986 ; « Séminaire panafricain sur la justice et la paix. Résolution du SCEAM 1988 », *Spiritus* No 114 de février 1989.

¹³⁴ Préface de Mgr Robert SARAH dans DIATTA Nazaire, *Démocratie et Politique en Afrique, une vision de la démocratie et de la vision socio-politique en Afrique selon la Conférence Episcopale de Guinée*, Éditions Castel, Conakry, 2004. p.7.

¹³⁵ Jn 13, 34

2.3.2- Le magistère de Guinée, solidaire de son peuple.

L'Église de Guinée par la voie de ses pasteurs, à chaque instant de la vie nationale, a prouvé de façon remarquable, conformément aux propos même du concile Vatican II, que : « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur¹³⁶ ». De l'avis de tous, musulmans ou chrétiens, croyants ou non croyants, homme ou femme, cette Église pourtant minoritaire « a ainsi manifesté sa solidarité quotidienne et participé d'une façon concrète au rayonnement du Royaume du Christ, aussi bien du temps de la première République et de sa Révolution que pendant les délicats et palpitants moments de mutation sociale et politique pour l'instauration d'une société plus démocratique¹³⁷ ».

Ce travail immense, audacieux et ardu qu'a voulu patiemment, fermement et avec clarté, réaliser le magistère guinéen dans son enseignement social se révèle à travers ses homélies, ses différentes interventions, ses lettres pastorales, mais surtout dans deux documents de valeur réflexive qui serviront de base pour cette partie. Ce sont : « Vaincre la pauvreté : déclaration sur la situation guinéenne¹³⁸ » et « Relire le sens d'un

¹³⁶ VATICAN II, L'Église dans le monde ce temps ou *Gaudium et Spes*, n° 1.

¹³⁷ Nazaire DIATTA, *Démocratie et Politique en Afrique, une vision de la démocratie et de la vision socio-politique en Afrique selon la Conférence Épiscopale de Guinée*, Éditions Castel, Conakry, 2004, p. 11.

¹³⁸ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, *Vaincre la pauvreté (déclaration sur la situation guinéenne)*, Conakry, paru en décembre 1996.

cheminement démocratique¹³⁹ ». Dans cet enseignement, les Pasteurs de l'Église de Guinée sont revenus sur les principaux points de la vie sociale en Guinée dont le développement, l'économie, l'éthique du travail, l'école et la bonne gestion des ressources.

Le développement¹⁴⁰

Aujourd'hui encore, trois grandes orientations sous-tendent la notion de développement. Le vocabulaire qui désigne les réalités peut différer, mais les réalités sont récurrentes dans la quasi totalité des projets de développement.

. Le développement est d'abord endogène¹⁴¹. C'est-à-dire qu'il se base essentiellement et avant tout sur les ressources propres.

. Le développement est une réalité intégrée¹⁴². Cela voudrait dire que le développement requiert une harmonisation des grands secteurs.

. Le développement est intégral. Tout développement doit promouvoir tout l'être humain et tous les êtres humains.

¹³⁹ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, *Relire le sens d'un cheminement démocratique*, Conakry, paru en décembre 1998.

¹⁴⁰ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, « Église-famille et développement : Donnez-leur vous-même à manger », *Parole d'Évêque* no 12, cité par DIATTA N., *Démocratie et Politique en Afrique*, p. 81.

¹⁴¹ Pham Nhu HO, *Le développement endogène comme alternatif. Potentialités et obstacles à son déploiement*, Éd. UNESCO, Juillet 1987, p. 1.

¹⁴² Jacques L. BOUCHER, *Développement intégré: conjuguer l'activité économique et la mobilisation sociale*. Cf. <http://www.globenet.org/horizon-local>. Version archivée le 02 avril 2006 (Consulté, le 20 décembre 2010).

Ces trois orientations donnent un esprit, un style, une conception générale du développement. Elles insistent soit sur l'autopromotion, soit sur le refus de sacrifier des secteurs au profit d'autres ou font appel à la responsabilité. Dans ces grandes orientations, le magistère de Guinée a trouvé le fondement de son enseignement social. Pour lui, le développement est synonyme de promotion humaine. L'être humain doit en être le pivot. Car « il ne s'agit pas de considérer le travail humain sous sa seule finalité économique, en mettant le matériel au-dessus du spirituel, considération qui est aujourd'hui elle-même en crise dans la civilisation de consommation. Le mal n'est pas dans l'avoir mais dans le primat de l'avoir sur l'être¹⁴³ ». Cette option fait écho à l'Encyclique *Centesimus Annus* de Jean-Paul II qui affirme par ailleurs que « le développement ne doit pas être compris d'une manière exclusivement économique, mais dans un sens intégralement humain. Il ne s'agit pas d'élever tous les peuples au niveau dont jouissent aujourd'hui les pays les plus riches, mais de construire, par un travail solidaire, une vie plus digne, de faire croître réellement la dignité et la créativité de chaque personne, sa capacité de répondre à sa vocation¹⁴⁴ ».

Ainsi pour le magistère de Guinée, « le développement que nous devons ambitionner tous est un autre nom de la promotion humaine, promotion de l'homme dans le plein épanouissement de sa personne, c'est-à-dire dans son développement intégral.

¹⁴³ Nazaire DIATTA, *Démocratie et Politique en Afrique*, p. 81.

¹⁴⁴ JEAN-PAUL II, Encyclique *Centesimus Annus*, N° 60.

Dans cette perspective de développement, l'être humain occupe le centre, car il est le sujet et la route du développement¹⁴⁵ ».

L'économie

La lumière de l'Évangile et le projet de Dieu ne peuvent rester étrangers à une question aussi fondamentale que l'économie ; celle-ci est un élément bien important dans la vie de l'être humain. En face de cette réalité, l'Église de Guinée se sent particulièrement concernée et essaye d'apporter sa contribution à l'effort commun, en particulier en soulignant la priorité des valeurs morales et du bien de l'homme dans tout projet social et économique vrai. Cette mission ne peut être efficace qu'en tenant compte de la situation particulière que vivent la plupart des pays du continent africain. En Guinée, l'Église en général, et le magistère en particulier, jouit d'une grande crédibilité autant auprès de la population qui est constituée à près de 80% de musulmans que des autorités politiques. C'est ce qu'atteste l'archevêque émérite de Conakry quand il affirme que « l'Église de Guinée est une Église minoritaire certes, mais très vitale, qui a la faveur du gouvernement et des musulmans parce qu'elle a toujours une parole adaptée pour chaque circonstance du pays¹⁴⁶ ». C'est fort d'un tel crédit que le magistère de Guinée poursuit sa mission dans le domaine économique. Là aussi, galvanisé par l'enseignement de Jean-Paul II et de ses prédécesseurs, l'épiscopat de Guinée affirme sans équivoque que l'être humain est la réalité première à considérer dans le travail tout comme dans toute

¹⁴⁵ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, *Vaincre la pauvreté (déclaration sur la situation guinéenne)*, Conakry, décembre 1996. p. 29.

¹⁴⁶ Mgr Robert SARAH, entretien, Rome FIDES 2002, Dans N. DIATTA, *Démocratie et Politique en Afrique*, p. 32.

activité économique. « C'est autour de lui que tout doit tourner. Il faut être convaincu de cela et engager courageusement le combat malgré les fortes oppositions qu'il peut y avoir. C'est l'unique moyen de faire progresser l'humanité¹⁴⁷ ».

L'économie, activité essentielle pour l'être humain

Pour bien se réaliser, l'être humain doit compter sur les biens matériels. Mais selon la conception africaine, tout cela n'est réalisable que dans le cadre d'une vie de groupe, d'une vie sociale car, sauf exception, l'être humain ne peut assurer sa subsistance seul. Dans ce sens, les activités économiques constituent un aspect fondamental de sa vie. Voilà pourquoi elles ont une dimension éthique importante. Dans la conception de cette éthique, le magistère guinéen affirme sans équivoque le primat de l'être sur l'avoir.

L'être humain, destinataire des activités économiques

Les évêques partent du principe élémentaire observé aujourd'hui dans les théories économistes libérales et capitalistes selon lesquelles quand on parle de production économique, il y a trois éléments essentiels à prendre en compte : le travail, le capital et la production. Ce principe ne met pas en cause la valeur de la personne humaine qui organise et mène et le travail et le capital, mais il ne réfute pas non plus la tendance très prononcée à fondre l'humain dans ces deux éléments, le confondant avec les autres instruments de la production. Selon les évêques, « Tout projet économique qui se veut réellement au service de l'homme doit placer l'homme au cœur et au centre de toutes ses préoccupations de fond et donc, travailler à renforcer l'être de l'homme, la qualité de son

¹⁴⁷ Nazaire DIATTA, Démocratie et Politique en Afrique, p. 85.

humanité, et donc de sa relation avec les autres ¹⁴⁸ ». Ceci explique l'insistance avec laquelle l'épiscopat de Guinée dénonce la face cachée des mots et des théories économiques. Ainsi spécifie-t-il que le travail, le capital et la production, ces trois composantes de l'économie doivent être réalisées par l'être humain et pour l'être humain. Si on l'oublie comme c'est le cas aujourd'hui dans la plupart de nos pays, l'économie devient rapidement une machine froide et surtout inhumaine. Voilà pourquoi, dans une de leurs lettres pastorales à la nation, les évêques de Guinée dénoncent le fait que :

« pour faire progresser l'humanité, beaucoup d'économistes sont essentiellement préoccupés d'aménager le fonctionnement d'une économie de marché [...] Leurs calculs servent à mesurer les risques qui peuvent être courus pour améliorer les échanges commerciaux. L'économie est ainsi basée principalement sur le fonctionnement des lois acceptées comme normales et qui ont trait à la production, aux problèmes monétaires, aux possibilités de consommation, aux conditions et limites du profit, etc. Dans une telle conception de la science économique, la matière, les choses prennent en réalité le pas sur l'homme ¹⁴⁹ ».

Pour parler d'économie, la conférence épiscopale guinéenne enracine son enseignement dans la pensée de Jean-Paul II. Dans son Encyclique *Centesimus Annus*, Jean-Paul II exprime les mêmes préoccupations sur la place que l'humain doit occuper dans ce secteur fondamental de sa vie à savoir l'économie. Il estime en substance que « l'homme ne peut pas être libre s'il se préoccupe seulement ou surtout de l'avoir et de la jouissance, au point de n'être plus capable de dominer ses instincts et ses passions, ni de les unifier ou de les maîtriser par l'obéissance à la vérité. L'obéissance à la vérité de Dieu et de l'homme est pour lui la condition première de la liberté et lui permet d'ordonner ses

¹⁴⁸ Nazaire DIATTA, *Démocratie et Politique en Afrique*, p. 86.

¹⁴⁹ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, *Vaincre la pauvreté : déclaration sur la situation guinéenne*, Conakry, décembre 1996, p. 26.

besoins, ses désirs et les manières de les satisfaire suivant une juste hiérarchie, de telle sorte que la possession des choses soit pour lui un moyen de grandir ¹⁵⁰». Mais quand les évêques de Guinée reprennent la pensée du pape sur l'économie, on peut se demander si les populations guinéennes à qui ils s'adressent comprennent la densité du discours relatif à leur condition de vie quotidienne.

Le détournement

Dans leur enseignement, la conférence épiscopale de Guinée met sous cette rubrique quelques maux qui rongent le pays et qui sont à la base de la situation vécue par le peuple de Guinée. Ils sont appelés: corruption, enseignement moral approximatif, ignorance des droits de la personne humaine. Dans certains cas, la corruption devient si enracinée qu'elle crée des tendances négatives et difficiles à éliminer. Des chercheurs ont dénoncé dans divers rapports l'ampleur de la dévastation que cause ce phénomène en Afrique. À bien voir la façon dont ce phénomène est imprégné dans la société, on pourrait dire qu'il existe une culture de la corruption et une convention informelle. On ne le dira pas mieux que cet informateur ghanéen dont le témoignage est repris par Victor Levine: « Nous, les Ghanéens, nous sommes si habitués à soudoyer nos responsables officiels et eux sont si habitués à toucher des pots-de-vin, que cela paraîtrait un peu bizarre si nous ne les soudoyions pas et s'ils ne nous volaient pas¹⁵¹ ». Et pourtant le

¹⁵⁰ JEAN-PAUL II, Encyclique *Centesimus Annus*, N° 41.

¹⁵¹ Victor LEVINE, *Political Corruption: The Ghana Case*. Stanford: Hoover Institution, 1975, p. 12.

Ghana est perçu comme un pays-modèle de la sous-région Ouest-africaine en matière de développement.

Comme déjà signalé dans la première partie de cette recherche, ce sont entre autres, le détournement des deniers public et la corruption qui ont causé l'hécatombe de l'économie de la Guinée. Et quand ceux-ci atteignent les intellectuels et le corps politique, ils détruisent en eux les vérités premières, et empêchent donc tout jugement droit. La situation est alors d'autant plus dramatique que ce sont les décideurs, ceux qui devraient donner l'exemple qui sont atteints. La morale et les repères éthiques sont en jeu¹⁵². Si cette réalité est vraie en Afrique en général, elle l'est davantage en Guinée où la misère devient encore plus insupportable devant le doute que soulève la manière supposément honnête dont les nantis s'enrichissent. Le népotisme, le fait de fournir des emplois aux membres de sa famille, à ses proches, est de rigueur selon les règles sociales en Afrique¹⁵³. Ce sont d'ailleurs des maux que Afan dénonçait comme principales causes de la détérioration de la situation africaine¹⁵⁴ auxquelles il faut coupler la corruption et le détournement des deniers publics en tant que fléaux qui nuisent au développement.

À cet effet, Pierre Péan affirme que « plus que la peste hier et le Sida aujourd'hui, la corruption tue. Pour parler clair, en détournant à leur profit l'argent public, en méprisant, au-delà de toute décence, l'intérêt général, de nombreuses élites du Tiers-monde doivent être tenues pour responsables, au moins partiellement, de la misère dans

¹⁵² Nazaire DIATTA, *Démocratie et Politique en Afrique*, p. 77.

¹⁵³ Sahr John KPUNDEH, *Gouvernance et Économie en Afrique, La Corruption en Afrique*, Centre Africain de Formation et de Recherche Administratives pour le Développement, IRIS Maryland 2001.

¹⁵⁴ Mawuto R. AFAN, *La participation démocratique en Afrique*, p. 25.

laquelle croupissent au moins deux milliards d'êtres humains. Par un enchaînement pervers et souvent mécanique, la corruption est devenue l'une des causes premières du sous développement ¹⁵⁵ ». Le magistère guinéen estime qu'au cœur des problèmes qui paralysent et bloquent tragiquement le développement de l'Afrique en général, et de la Guinée en particulier, il y a « un problème d'éthique, un problème d'éducation de la conscience morale pour rendre l'homme capable de distinguer le bien et le mal¹⁵⁶ ».

Le redressement

Solidaire de son peuple, la Conférence Épiscopale de Guinée est consciente de sa responsabilité, celle d'être à l'avant-garde dans l'orientation et la participation à son développement. C'est cette conscience qui motive les diverses formes de son apport technique, économique, mais plus encore pédagogique par la formation des consciences au devoir social. Face aux fléaux cités et au problème éthique, l'Épiscopat guinéen en vient à se poser une question fondamentale : « Des actes tangibles de corruption et de perversion dans le comportement et les rapports humains parmi ceux qui se déclarent intellectuels nous poussent à nous poser cette question: Est-ce que la corruption intellectuelle des esprits humains et la destruction des vérités premières, ne sont pas incomparablement plus préjudiciables au bien commun du corps politique que tout autre

¹⁵⁵ Pierre PÉAN, *L'Argent noir*, Ed. Fayard, Paris, 1988, p. 9.

¹⁵⁶ Mgr Robert SARAH, *Culture, Démocratie et Développement à la lumière de CENTESIMUS ANNUS*, Éd. Imprimerie de la Mission Catholique, Conakry, 1998, p. 65.

œuvre de corruption ? Rien de plus vrai et de plus tragique, pourrions-nous répondre¹⁵⁷ ». Voilà pourquoi l'épiscopat de Guinée, après avoir constaté l'état de la corruption, de l'enrichissement illicite de certains cadres guinéens donne l'explication, exhorte au redressement et suggère les moyens à cet effet: insuffler une éthique du travail, adapter le système scolaire aux réalités actuelles et faire une bonne gestion des ressources humaines.

Une éthique de travail.

Après avoir rappelé avec force que toute institution est régie par un règlement intérieur ou une loi, ou encore par une ordonnance régulatrice, la conférence épiscopale de la Guinée déplore le manque de principes directeurs dans les gouvernements guinéens. Pour elle, c'est cela qui explique la cristallisation de la corruption dans les rouages de l'administration guinéenne au point de créer une situation de rupture avec les bailleurs de fonds et les investisseurs privés et publics. Elle pense que le travail de redressement est une œuvre de longue haleine parce qu'elle s'attache à remettre en cause le fonctionnement tentaculaire d'une magouille financière solidement édifiée. La meilleure politique à cet égard n'est sûrement pas la valse continue des personnalités, mais bien davantage une saine gestion des ressources humaines vouées à la mise en œuvre de la nouvelle politique et financière. Il s'agit en un mot d'insuffler une éthique du travail¹⁵⁸.

¹⁵⁷ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, « Relire le sens d'un cheminement démocratique », Conakry, décembre 1998, N° 76.

¹⁵⁸ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, *Vaincre la pauvreté (déclaration sur la situation guinéenne)*, Conakry, décembre 1996. p. 34.

L'école

Pour les évêques guinéens, « le terrain le plus approprié pour la réhabilitation du Guinéen dans une saine vision du monde et de l'homme, c'est l'école, ce lieu de la culture des valeurs dans le corps, le cœur, la pensée et l'esprit des générations montantes¹⁵⁹ ». En effet, la situation générale de l'école en Afrique et plus particulièrement en Guinée a amené la Conférence Épiscopale de Guinée à faire des interpellations sur ce domaine important dans la vie d'une nation. Le constat est le suivant : Une grande proportion des jeunes n'a pas accès aux études secondaires ; et les trois quarts de ceux qui y arrivent sont simplement voués au chômage. Cela n'est pas sans conséquence immédiate sur la dynamique même de la nation parce que ce sont ses bras valides qui devaient œuvrer pour son développement qui sont ainsi brisés et paralysés.

Forte d'un tel constat, la Conférence épiscopale lance un appel pressant à l'endroit des décideurs politiques en insistant sur le fait que :

« L'école guinéenne ne doit pas être un centre de bourrage de crâne qui se réfère uniquement à l'avoir de l'homme, à ses connaissances. Elle doit devenir un milieu d'éducation fondamentale permettant de renforcer l'être de l'homme, la qualité de son humanité, et donc, de voir émerger en l'homme guinéen des réflexes nouveaux en harmonie avec la nouvelle vision du monde et les progrès réalisés dans tous les domaines de la culture universelle. Même s'il est un lieu d'acquisition de connaissances, le système scolaire doit surtout mieux servir à former l'être, à éduquer la conscience au sens du devoir, de la responsabilité, de la vérité, de l'honnêteté¹⁶⁰ ».

¹⁵⁹ Nazaire DIATTA, *Démocratie et Politique en Afrique*, p. 92.

¹⁶⁰ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, *Vaincre la pauvreté (déclaration sur la situation guinéenne)*, Conakry, décembre 1996, p. 9.

La bonne gestion des ressources humaines

L'administration guinéenne connaît un laisser-aller certain. Les fonctionnaires mènent, pour la plupart, des activités parallèles. Ce que les gens appellent communément le système D¹⁶¹ dans le jargon populaire est devenu un autre moyen de subsistance pour nombre d'employés de l'État. Certains ne se présentent à leur poste de travail que pour toucher leur salaire, d'autres pour y dormir toute la journée, faute d'occupation¹⁶². De ce fait, la notion de service public est reléguée au second plan puisque tout est monnayé : traitement de dossiers, archives, demande de stage. Bref, le moindre service a son prix, et c'est à prendre ou à laisser! Pourtant la Guinée fut l'un des premiers pays de l'Afrique de l'Ouest à accéder à l'indépendance. C'était en 1958, il y a plus de 50 ans. Les différentes opérations d'assainissement des fichiers de la fonction publique ont été comme un feu de paille. Les autorités qui se sont succédé à la tête de l'État n'ont pas réussi à doter le pays d'une administration au service du développement. L'impunité, le copinage, la corruption généralisée ont fini par gangrener l'appareil administratif du pays¹⁶³.

Consciente des conséquences néfastes d'une telle administration, la conférence épiscopale guinéenne exhorte sans cesse les politiciens à un redressement de la situation. Elle estime que « la bonne gestion des ressources humaines implique deux choses. En tout premier lieu, il s'agit d'évaluer le nombre des ressources humaines indispensables dans la situation actuelle, car notre fonction publique est encore pléthorique par rapport

¹⁶¹ « D » est sigle de la débrouillardise : c'est un système qui consiste à mener une vie peu recommandée par l'administration en vue d'avoir de l'argent en dehors du salaire normal.

¹⁶² CONFERENCE ÉPISCOPALE DE GUINEE, *Vaincre la pauvreté*, p. 35.

¹⁶³ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, *Vaincre la pauvreté*, p. 13-14.

au travail réel et effectif à accomplir. Il suffit de sillonner les bureaux pour constater l'absentéisme, l'ennui, l'oisiveté, et l'irresponsabilité des cadres qui continuent à geler les dossiers et exiger des pourboires pour un travail dérisoire¹⁶⁴ ». En dénonçant cette mauvaise gestion de l'administration, les évêques sont persuadés que la lutte pour mettre fin à un tel vice n'est pas chose aisée parce que c'est tout un système qu'il faut changer. C'est en ce sens qu'ils reconnaissent que « les structures de corruption dans le labyrinthe de notre administration sont encore incontournables et puissants. Elles constituent des blocages efficaces sur le chemin du redressement national ¹⁶⁵ ».

2.4. ÉVALUATION DE L'ENSEIGNEMENT SOCIAL DE L'ÉGLISE EN GUINÉE.

Les conditions de pauvreté du peuple guinéen n'ont pas laissé le magistère de Guinée indifférent, comme en témoigne son enseignement social. Dans un effort constant, il a prouvé par ses différentes interventions que le peuple de Guinée et les conditionnements sociopolitiques dans lesquels il vit sont au cœur de sa mission évangélisatrice. Mais nous ne cesserons jamais de nous poser la question ritournelle qui nous revient tout au long de ce travail. Pourquoi la situation de misère a-t-elle empiré malgré la détermination à mettre en œuvre le Fonds Guinéo-Italien pour la Reconversion de la Dette, un fonds qui a été le fruit du travail acharné de l'épiscopat de Guinée dans la lutte contre la pauvreté ? En faisant une lecture attentive des événements, il y a un certain nombre de conditions indispensables pour que les efforts des uns et des autres connaissent de meilleurs résultats dans la situation actuelle de la Guinée. Sans aucun

¹⁶⁴ Nazaire DIATTA, *Démocratie et Politique en Afrique*, p. 93.

¹⁶⁵ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, *Vaincre la pauvreté*, p. 35.

doute, *Populorum Progressio* reste un texte majeur dans le cadre du développement des peuples. Et son contenu tel qu'il nous apparaît semble rejoindre les questions fondamentales de la situation africaine. De plus, l'encyclique *Sollicitudo rei socialis* est une reprise et une actualisation de *Populorum Progressio*. La méthodologie de l'enseignement social de la conférence épiscopale de Guinée tel que consigné dans ses documents fondamentaux semble très proche de la méthode de cette encyclique.

Le discours de Jean-Paul II dans *Sollicitudo rei socialis* est de nature contemplative. En effet, enraciné dans la philosophie thomiste et dans la ligne de la doctrine sociale de l'Église, il fait une sorte de macro herméneutique au sens où Dieu est le Maître du temps et de l'histoire, et donc toute l'histoire a un sens dont il faut chercher le fil conducteur. Cette approche méthodologique est très proche de celle que Curran appelle la méthode de la loi naturelle¹⁶⁶. Dans son livre sur le développement de l'enseignement social de l'Église, il relève trois phases principales de la méthode éthique qui sont : la conscience historique, la personne comme sujet, et la relation-responsabilité. Contrairement à la méthode en cours chez les classiques qui était fondée sur la loi naturelle immuable, stable, et donc impliquait une logique déductive pour l'analyse de chaque situation, ces trois phases impliquent une méthode inductive. Depuis le concile Vatican II, les particularités et changements historiques tiennent une place importante dans l'enseignement social de l'Église. Les documents de Jean XXIII et de Paul VI insistent sur cette approche inductive et affirment le rôle qui revient aux communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité la situation de leur pays, de l'éclairer à la lumière

¹⁶⁶ Charles CURRAN, *Catholic Social Teaching, 1891 – Present. Historical, Theological and Ethical Analysis*, Washington DC, Georgetown University Press, 2002, p. 25-27.

de l'Évangile et d'y réfléchir grâce aux principes, normes et directives de l'enseignement social de l'Église. C'est à partir de cette approche qu'*Octogesima Adveniens* est le prototype de la méthodologie éthique. Car elle pose comme principe fondamental, la dimension relation-responsabilité de la personne comme sujet de l'enseignement social de l'Église et de ce fait donne une grande responsabilité aux gens de la base pour une juste approche de la situation. Mais Jean-Paul II ne suit pas ce mouvement déclenché depuis Vatican II et qui consiste à donner une plus grande responsabilité à la base quant à l'approche et l'analyse des situations. Il a souci de redonner toute son autorité à l'enseignement du magistère pontifical en matière sociale. La place centrale des Écritures de même que l'éternité de la loi naturelle sont remises en valeur¹⁶⁷.

Malgré ce repli, en regardant *Sollicitudo rei socialis*, pour ne citer que celle-là, qui reste un des textes majeurs par son approche moderne de la question du développement des peuples, on peut constater que Jean-Paul II introduit une originalité, qui était déjà amorcée dans *Populorum Progressio*, avec le concept de développement intégral. Contrairement aux théories du développement à la mode au moment de sa publication, *Populorum Progressio* tout comme *Sollicitudo rei socialis* ne fait pas de la dimension économique du développement social le point central d'un authentique développement¹⁶⁸. Jean-Paul II consacre tout le n°41 de l'Encyclique *Sollicitudo rei socialis* à l'explication de son approche herméneutique qui est la position de l'Église face au sous-développement interprété comme la conséquence du péché. Selon lui,

¹⁶⁷ Charles CURRAN, *Catholic Social Teaching, 1891 – Present. Historical*, p. 53-64.

¹⁶⁸ Donal DORR, *Option for The Poor: A Hundred Years of Catholic Social Teaching*: New York: Orbis Books, 1992, pp. 181-182.

« L'Église n'a pas de solution technique à offrir face au problème du sous-développement comme tel, ainsi que le déclarait déjà le Pape Paul VI dans son Encyclique. En effet, elle ne propose pas des systèmes ou des programmes politiques et économiques, [...] À l'exemple de mes prédécesseurs je dois répéter que ce qui touche à la dignité de l'homme et des peuples, comme c'est le cas du développement authentique, ne peut se ramener à un problème « technique ». Réduit à cela le développement serait vidé de son vrai contenu [...] Voilà pourquoi l'Église a une parole à dire... sur les obstacles qui l'entravent. Ce faisant l'Église accomplit sa mission d'évangélisation, car elle apporte sa première contribution à la solution du problème urgent du développement quand elle proclame la vérité sur le Christ, sur elle-même et sur l'homme, en l'appliquant à une situation concrète¹⁶⁹ ».

Ceci explique le ton de l'herméneutique théologique de *Sollicitudo rei socialis* qui n'est pas à l'action, à la pratique, mais à l'orientation, l'affirmation des principes, la dénonciation des maux et injustices et l'annonce d'une vision globale de l'humain et de l'humanité. « Par cette doctrine l'Église ne poursuit pas des objectifs de structuration ni d'organisation de la société, mais de sollicitation, d'orientation et de formation des consciences¹⁷⁰ ». Et c'est dans une telle perspective que l'enseignement social de Guinée a dénoncé avec vigueur les causes de la pauvreté dans tous les secteurs importants de la Guinée. Son discours reste proche de la méthodologie de l'encyclique *Sollicitudo rei socialis*. Et pourtant toutes les dénonciations faites et toutes les orientations suggérées n'ont pas stoppé l'aggravation de la situation, ce qui pousse à se demander si une telle méthode a eu une réelle emprise sur la situation.

Nous mettons un bémol sur la critique de Calvez pour qui le discours social de l'Église est très centré sur les papes, que la vision du monde qui s'en dégage provient exclusivement du monde occidental, et que le caractère abstrait et universaliste des

¹⁶⁹ JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, no 41.

¹⁷⁰ Cf. *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* no 81.

principes qu'il proclame avec autorité frise l'idéologie¹⁷¹. Le discours social des évêques guinéens, tout en s'inspirant largement de la méthodologie des textes officiels de l'Église, a fait un réel effort d'adaptation à la réalité que vivent les populations guinéennes. Mais pour que l'Église de Guinée assume son rôle de levain dans la pâte guinéenne¹⁷², il faut un pas de plus comme ce fut le cas avec Vatican II pour marquer son histoire et l'histoire humaine, il lui faut un engagement réel de la base dans l'action. L'Église s'est parfois engagée dans des projets de développement, surtout à travers l'Organisation Catholique pour Promotion Humaine (OCPH). Mais à y regarder de près, cette organisation apparaît aujourd'hui plutôt comme un relai entre donateurs occidentaux et bénéficiaires locaux. Pour que son engagement soit effectif, il faut oser des actions d'envergure. Tout semble indiquer que ses domaines d'actions se sont réduits considérablement et se sont focalisés sur des volets d'urgence ponctuelle; ce qui a conduit à une perte de vitesse des activités de l'action sociale de l'Église de Guinée. Reconnaissons-le, comme dans les organismes étatiques, il y a eu un problème de gestion au sein de l'OCPH. D'où l'on voit qu'elle a manqué à sa mission qui consiste à mettre l'humain debout, à œuvrer pour aider les pauvres et pour le développement intégral de tout l'humain et de tous les humains.

Voilà pourquoi, l'Église de Guinée a aujourd'hui le devoir de renouveler son engagement social concret pour qu'il s'inscrive au cœur des préoccupations de son peuple, suivant ainsi l'enseignement du divin Maître. Jésus n'est pas venu sur terre pour organiser la cité terrestre mais d'abord et avant tout pour annoncer le règne de Dieu, mais

¹⁷¹ Jean-Yves CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, Paris, les Éditions de l'Atelier, 1999.

¹⁷² Mt 13, 33 et Lc 13,21.

Il n'a pas fui au désert. Le règne qu'Il annonce n'est certes pas de ce monde¹⁷³, mais il agit pourtant en ce monde de façon concrète avec des paroles mais aussi et surtout avec des actes. C'est bien dans la société humaine de son époque qu'il a vécu en s'incarnant, et il y a rencontré le pouvoir politique, les préoccupations et les problèmes sociaux. Mais si le Christ s'est refusé à intervenir directement dans les affaires du monde, son « comportement » et ses « actions » étaient une lumière invitant les responsables de la cité temporelle à agir selon l'Esprit de Dieu. « L'attente du Royaume futur, qui n'est pas de ce monde, ne détourne pas Jésus de l'action dans ce monde qui passe, mais au contraire, elle la stimule d'autant plus que ses normes n'appartiennent pas à ce monde¹⁷⁴ ». C'est la même mission qu'il laisse à ses disciples qui vont rencontrer les réalités politiques et sociales de leur temps. Cette tâche a des incidences sur ces réalités: non seulement pour affronter le pouvoir quand celui-ci s'opposera à leur témoignage, mais aussi pour s'y engager quand ils auront part à ce pouvoir et que les enfants de Dieu seront privés de leurs droits. Il revient à chaque épiscopat de « contextualiser » les directives et enseignements du magistère universel à partir de la spécificité de chaque cas. Ainsi, le principe de subsidiarité, consacré par l'Encyclique "*Quadregesimo Anno*¹⁷⁵ " et qui implique que ni l'État, ni aucune société ne doit jamais se substituer à l'initiative et à la responsabilité des personnes et des communautés intermédiaires, là où elles peuvent agir revêt une importance capitale pour résoudre la crise la crise que traverse la Guinée.

¹⁷³ Jn 18.

¹⁷⁴ Oscar CULMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel, Paris, 1970, p. 27.

¹⁷⁵ PIE XI, *Quadregesimo Anno*, publiée le 15 mai 1931 no 86-87.

2.5. TRANSMISSION ET RÉCEPTION DE L'ENSEIGNEMENT SOCIAL DU MAGISTÈRE GUINÉEN.

Dans la pratique, la transmission de l'enseignement social de l'Église de Guinée se donne principalement à travers les homélies et les lettres pastorales. Ce sont certes les premières voies à utiliser pour sa transmission. Mais dans un pays où le taux d'alphabétisation atteint plus de 72% selon le recensement effectué en 2008¹⁷⁶, et où les chrétiens et chrétiennes représentent moins de 10% de la population totale, le message doit être transmis autrement que par ces voies traditionnelles. Déjà, il n'est pas sûr que les intellectuels aient lu et assimilé ces lettres. Alors, que penser de la majorité qui ne sait ni lire ni écrire? De plus cet enseignement reste fondamentalement un phénomène de ville; tout est toujours concentré dans la capitale et les régions éloignées semblent ignorées. Enfin, les seules voix qui s'élèvent pour dénoncer les graves problèmes du pays sont celles des évêques. Il y a bien des théologiens qui pourraient eux aussi prendre la parole ou s'engager pour un vrai changement en Guinée, eux qui sont plus proches du peuple; mais on ne les entend pas. Dans un tel contexte, la réception de son message n'est pas évidente. Il subsiste donc une distance entre l'enseignement du magistère de Guinée et ses destinataires, le peuple qui, le premier est concerné. Alors, les pasteurs et le peuple ne se comprendraient plus non seulement du fait du mode et du canal de communication, mais aussi du fait de leurs différentes positions par rapport à la situation.

La situation sud-américaine qui a vu naître la théologie de la libération est similaire à celle que vit le peuple de Guinée aujourd'hui. Au plan social, on assiste à un

¹⁷⁶ MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE DES FINANCES ET DU PLAN, *Document de Stratégie de Réduction de la Pauvreté DSRP2 (2007-2010)*, Conakry, Août 2007.

fort accroissement des inégalités et à une réduction des solidarités nationales : le développement économique profite essentiellement aux élites et aux classes moyennes, la population se scinde en classes qui tendent à s'ignorer. Au plan économique, la misère, le sous-développement, les inégalités croissantes et les dictatures militaires ne s'expliquent pas seulement par quelques maux de la société ou de l'administration ni par la modernisation insuffisante, mais aussi par la structure même du « capitalisme dépendant ». L'écart de développement avec les pays occidentaux ne peut plus être expliqué comme un « retard » à rattraper. Le sous-développement des pays pauvres est lié au développement des pays riches; il trouve son origine dans l'interdépendance d'acteurs inégaux. En conséquence, la solution ne réside pas dans une aide extérieure qui stimule un développement de rattrapage. Les pays pauvres doivent eux-mêmes modifier les termes du rapport en opérant des transformations de structures qui suppriment les contraintes hostiles au développement¹⁷⁷. La théologie de libération se fonde sur le fait que la recherche de la justice est une exigence de l'enseignement biblique et aussi une condition de la réception du message chrétien¹⁷⁸ ». Il appartient donc aujourd'hui aux théologiens de Guinée, pasteurs et laïcs, à la suite des évêques, de s'engager dans la transformation des structures et dans la lutte en faveur d'une plus grande justice sociale. L'enseignement des évêques ne pourra pas porter fruits s'il n'y a pas de relais à tous les niveaux. L'Église de Guinée tout entière doit s'engager sur la voie de la libération en contribuant à la transformation des structures économiques, sociales et politiques. La

¹⁷⁷ Baudoin ROGER, *Théologie de la libération-Introduction*, Cercle du Vieux colombier, Groupe de réflexion autour de la doctrine sociale de l'Église, Paris, Janvier 2006, p. 2.

¹⁷⁸ Les théologiens de la libération soulignent que la société, avec ses divisions, ses discriminations, n'est pas un environnement qui est propice à l'expérience du Dieu de la Trinité. Cf. Baudoin ROGER, *Théologie de la libération-Introduction*, p. 5.

théologie de la libération est une réflexion qui s'est développée à partir de la pratique, des situations réelles, et qui vise à déboucher sur l'engagement concret situé dans l'histoire et dans le temps. Cette orientation correspond à l'esprit de Vatican II et à sa démarche inductive, qui évoquent le discernement des « signes des temps » et soulignent la dimension historique du mystère du salut¹⁷⁹. Car la pauvreté va au-delà de la situation économique; elle s'incarne en une manière de regarder le monde, d'être au monde et finalement de se penser soi-même. Cette situation rend le pauvre dépendant, opprimé, méprisé, humilié, anonyme, ignoré, sans-voix. Le pauvre doit être l'agent de sa propre libération et l'acteur de son histoire. L'enseignement social des évêques de Guinée doit d'abord toucher ceux et celles qui vivent concrètement cette pauvreté.

Tout en éprouvant une grande estime pour la doctrine sociale de l'Église, y inclus, l'enseignement social de l'Église de Guinée, ne doit-on pas, pourtant, avec Coste¹⁸⁰, se poser quelques questions à son sujet? Ne constate-t-on pas qu'elle est faiblement diffusée même dans les milieux catholiques? Et n'est-on pas en mesure de se demander la part qui interpelle réellement la population concernée par cette pauvreté? Les documents de Rome où cette doctrine est consignée avec les messages qu'ils véhiculent ne sont-ils pas souvent de lecture difficile pour les non-spécialistes? Sa conception actuelle ne risque-t-elle pas de restreindre son audience au public, c'est-à-dire à la majorité des croyants et des personnes de bonne volonté qui sont aussi les destinataires de ces messages? C'est dans ce sens que Calvez plaide pour l'urgence de propositions concrètes de la part du

¹⁷⁹ Baudoin ROGER, *Théologie de la libération-Introduction*, p. 6.

¹⁸⁰ René COSTE, *Les dimensions sociales de la foi, Pour une théologie sociale*, Paris, Cerf, 2000, p. 163.

magistère social en faveur de toutes les questions brûlantes du moment. Pour être efficace et porter du fruit, il faudrait sans doute aboutir à des orientations et à des applications concrètes. Calvez estime qu'il faut, de ce fait, dialoguer avec toutes les cultures. « Ce doit être un nouveau style aussi, attendu, nécessaire. Tout un changement pratique donc, qui n'est pas encore effectué. Tâches des prochaines années. Des très prochaines déjà¹⁸¹ ».

Pour notre part, et nous en convenons tout à fait avec Coste, sans pour autant écarter l'idée d'une indispensable vulgarisation de la doctrine sociale des évêques de Guinée afin d'être mieux compris par la majorité, nous estimons qu'il y a un indispensable travail de relais des théologiens et des laïcs, acteurs comme penseurs, « dont la mission première, du point de vue de la foi chrétienne, est d'assumer nos problèmes d'humanité à la lumière de l'Évangile. Le Magistère social et la théologie sociale ont un devoir d'écoute et de service auprès des populations, pour les éveiller et les aider aux discernements nécessaires, à la lumière de la Parole de Dieu¹⁸² ». Car comme

« fonction de médiation entre la pratique et la mémoire, la théologie sera prophétique et prospective à la mesure de son effacement contemplatif devant l'action de Dieu dans ceux qu'il suscite pour travailler à rendre possible la vie des hommes. Cette théologie est déjà en cours d'élaboration là où des hommes de Dieu, qui s'efforcent de ne pas être des idéologues, travaillent à rendre compte de ce qui se vit quand la foi n'est plus la source d'un discours sur l'histoire, mais d'une pratique dans l'histoire¹⁸³ ».

¹⁸¹ Jean-Yves, CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, Ed. de l'Atelier, Paris, 1999, p. 131.

¹⁸² René COSTE, *Les dimensions sociales de la foi, Pour une théologie sociale*, p. 163.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 189.

2.6. POUR UN DÉVELOPPEMENT AUTHENTIQUEMENT AFRICAÏN

Au cœur d'un développement authentiquement africain¹⁸⁴, conforme aux réalités et au contexte de la Guinée actuelle, l'essentiel ne sera plus seulement de proclamer solennellement à temps et à contretemps des valeurs universelles exportables partout à travers les mêmes canaux. Pour remédier aujourd'hui à la situation d'extrême pauvreté du Guinéen, « l'important n'est pas tant de proclamer solennellement le développement comme défi majeur de notre temps que de déterminer dans quelle perspective se fera cette tâche prioritaire¹⁸⁵ ». Depuis les années 1980, le projet d'une rationalité africaine est en gestation, qui veut « produire des formes de rationalité inédites susceptibles de fonctionner comme armes de combat dans tous les domaines qui font problèmes pour l'Afrique contemporaine¹⁸⁶ ». Cette nouvelle approche se veut plus éthique, intégrant la question de l'identité et de libération dans un projet global de vie et d'existence à la dimension des moyens et des espérances de l'Afrique : « C'est l'articulation de l'être et de l'agir dans une conscience de production permanente de soi et d'invention de l'avenir créateur de l'imagination éthique et de l'esprit rationnel¹⁸⁷ ».

Fidèle à la tradition, aux usages le magistère de Guinée a insisté, à juste titre, sur certaines valeurs éthiques fondamentales, la dignité de l'être humain étant le fondement

¹⁸⁴ Pour ce titre, nous nous inspirons de MUYEMBE Munono Bernard, *Église, évangélisation et promotion humaine : Le discours social des évêques africains*. Éditions universitaires Fribourg. Éditions du Cerf, Paris, 1995, p. 168.

¹⁸⁵ Bernard M. MUYEMBE, *Église, évangélisation et promotion humaine: Le discours social des évêques africains*. Éditions universitaires Fribourg. Éditions du Cerf, Paris, 1995, p. 169.

¹⁸⁶ KĀ-MANA, *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Éditions Karthala, 1993, p. 29.

¹⁸⁷ KĀ-MANA, *Théologie africaine pour temps de crise...*p. 32

même de tout ordre nouveau respectueux des droits des autres. Mais pour une vraie transformation en profondeur qui ait un impact réel dans la situation qu'il qualifie lui-même de grave, l'Épiscopat de Guinée doit utiliser un langage qui tienne compte non seulement de la particularité de son histoire mais aussi de certaines données culturelles propres à la Guinée. Car pour assurer un développement authentique, disait le Cardinal Malula, « il faut en un certain sens être totalement indigène, surgir de l'intérieur de notre société être intimement accordé à ses caractéristiques et à ses problèmes¹⁸⁸ ». C'est en cela que *Populorum Progressio* nous semble incontournable si l'on veut parler de développement dans le contexte authentiquement africain. Car l'intégralité du développement comme l'a affirmé Paul VI dans ce document porte sur l'être humain. L'expression « tout homme et tout l'homme¹⁸⁹ » attire l'attention sur ceci qu'aucun être humain, en tout lieu et en tout temps, avec tout ce qui fait son être profond, son histoire et ses particularités ne doit être ni oublié ni négligé quand il est question de développement. Ce qui fait dire à Coste que *Populorum Progressio* « reste un document hautement inspirateur pour la promotion du développement humain, non seulement dans l'ensemble des pays économiquement attardés, mais aussi en ce qui concerne l'humanité entière¹⁹⁰ ».

CONCLUSION

L'enseignement social de l'Église guinéenne a été constamment motivé et stimulé par la problématique de libération du joug de la pauvreté, qui est décrite en des termes

¹⁸⁸ Cardinal Joseph MALULA (Kinshasa, Zaïre), *Documentation Catholique*, no 67, 1967, p. 823.

¹⁸⁹ PAUL VI, Encyclique *Populorum Progressio*, N° 14.

¹⁹⁰ René COSTE, *Les dimensions sociales de la foi, Pour une théologie sociale*, p. 155.

apocalyptiques par les médias et où l'avenir de nombreux pauvres est plus que jamais hypothéqué et sacrifié sur les autels des intérêts inavoués d'un système vicié. C'est pourquoi l'Église de Guinée qui se comprend comme Église-famille-de-Dieu, doit pouvoir puiser dans sa foi au Christ, seul modèle et dans les traditions ecclésiales et culturelles qui la façonnent, des ressources nécessaires pour vivre une solidarité contagieuse avec les plus pauvres. Dans cette dynamique générale de recherche de solution, le travail acharné des évêques a trouvé écho auprès de la conférence épiscopale italienne qui, de concert avec le gouvernement italien, a pris l'initiative de poser des actes concrets de solidarité dans la lutte à la pauvreté. Cette initiative a abouti à la création du Fonds guinéen de la reconversion de la dette (FOGUIRED) qui constitue l'objet du prochain chapitre de cette recherche.

CHAPITRE III :

FOGUIRED: FRUIT D'UNE SOLIDARITÉ ECCLÉSIALE

INTRODUCTION

L'histoire du Fonds guinéen de la reconversion de la dette (FOGUIRED) s'inscrit dans la problématique générale de la dette internationale des pays en voie de développement, qui reste un handicap majeur pour leur relance économique et sociale. Bien entendu, nous gardons sans cesse comme idée conductrice l'objectif principal de notre thèse qui consiste à explorer le potentiel du réseautage que requiert le concept du capital social. Avant de voir la mise en œuvre du FOGUIRED et d'en faire une évaluation, voyons d'abord la complexité de cet endettement qui a fait couler beaucoup d'encre et qui a motivé les initiateurs de ce projet.

3.1. LA PROBLÉMATIQUE DE LA DETTE EXTÉRIEURE.

Dans une analyse de la situation de la dette extérieure de l'Afrique, Vicki Briault Manus constate qu'au début, l'endettement des pays du Sud envers les pays du Nord est assez faible. Car dans les années soixante, ne sachant quoi faire du superflu de leurs capitaux, les banques occidentales se lancent dans des prêts en direction du Sud. Ce sont des prêts à taux très faibles pour inciter les emprunteurs à emprunter beaucoup¹⁹¹.

Certains pays sont encouragés à s'endetter plus que de raison car, parallèlement, leurs revenus d'exportations croissaient et ils pouvaient rembourser facilement ces

¹⁹¹ Vicki Briault MANUS, *The Anti-Globalization Movement as Non-violent Resistance (Le mouvement altermondialiste en tant que résistance non-violente)* CF. [http:// www.dimension.ucsd.edu](http://www.dimension.ucsd.edu). Consulté le 20 Avril 2010.

dettes¹⁹². C'est ainsi qu'en 1968, la Banque Mondiale, sous la présidence de Robert MacNamara, augmente considérablement les prêts, mais assortis de fortes conditions visant à connecter les économies du Sud au marché mondial. Entre 1968 et 1980, la dette du Tiers Monde a été multipliée par douze¹⁹³.

Quand la crise éclate dans les pays du Sud en 1982¹⁹⁴, on n'annule ni ne réduit les dettes : le FMI accorde de nouveaux prêts pour permettre aux pays du Sud de rembourser leurs dettes mais en imposant des conditions socio-économiques strictes : ces prêts sont limités, les dettes sont rééchelonnées dans le temps, mais les États doivent adopter des « Plans d'Ajustement Structurel ». Un pays endetté qui le refuse se voit menacé de l'arrêt de ces prêts. Dans un tel drame concocté par une action commune du Nord, les pays endettés ont été incapables de constituer un front des pays débiteurs. Comme quoi, pour les choses essentielles, la solidarité semble faire une fois de plus défaut au Sud. Les négociations ont souvent été menées au « cas par cas¹⁹⁵ ». Pour réduire le déséquilibre de la balance des paiements, le Fonds Monétaire International impose à travers ces Programme d'Ajustement Structurel un modèle de développement néolibéral. Les mesures imposées ont été drastiques pour les pays du Sud:

« une dévaluation de la monnaie locale et une hausse des taux d'intérêt à l'intérieur du pays, puis viennent les réformes structurelles: baisse des investissements publics avec licenciements, privatisations, déréglementation du marché du travail, baisse des prestations sociales, baisse des subventions aux produits de base (pain, eau, transport, électricité), baisse des protections douanières,

¹⁹² GROUPE "DETTE DU TIERS MONDE", *la dette extérieure des pays du Tiers Monde, d'Aix*, au CAC d'Aix en Provence en février 2001, CF. <http://www.local.attac.org/13/documents/doc17.pdf>. p. 2.

¹⁹³ Éric TOUSSAINT et Arnaud ZACHARIE, *Le bateau ivre de la mondialisation : escales au sein du village planétaire*, Paris, Co-Éd. Syllepse, Bruxelles : CADTM, 2000, p. 210.

¹⁹⁴ Éric TOUSSAINT et Arnaud ZACHARIE, *Le bateau ivre de la mondialisation*, p. 214-215.

¹⁹⁵ GROUPE "DETTE DU TIERS MONDE", *la dette extérieure des pays du Tiers Monde*, p. 3

libéralisation du commerce international, réforme fiscale avec généralisation de la TVA au dépens de l'impôt sur le capital. Si de telles mesures permettent de dégager des fonds à court terme, elles entraînent un grave appauvrissement des populations et une augmentation des inégalités¹⁹⁶ ».

3.2. LA DETTE ELLE-MÊME ET SES EFFETS

Après l'échec de l'aide bilatérale ou multilatérale apportée aux pays pauvres, le processus de l'endettement a lui aussi fait échouer les tentatives de développement. L'Afrique s'est lourdement endettée mais n'a pas progressé. « L'endettement l'a plutôt plongée dans une crise chronique où la misère, le dénuement et la pauvreté sont tels qu'ils condamnent beaucoup de pays à quémander indéfiniment des annulations de dettes, des rééchelonnements de leurs remboursements et des ré-endettements "salutaires", dans un cercle infernal où l'on s'endette pour rembourser et où on rembourse pour s'endetter¹⁹⁷ ».

En 2000, le montant global de la dette du Tiers-Monde serait estimé à deux mille milliards de dollars dont mille six cent milliards de dollars de dettes publiques¹⁹⁸. Le remboursement de la dette publique du Tiers-Monde représente environ et en moyenne deux cents milliards de dollars par an¹⁹⁹. Entre 1982 et 1998, ces pays ont remboursé plus de quatre fois ce qu'ils devaient, pendant que le montant de leur dette extérieure est quatre fois plus élevée qu'en 1982, alors que, d'après le PNUD, quarante milliards de

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ Jean-Blaise KENMOGNE, *Les Églises dans la dynamique du développement*, p. 5.

¹⁹⁸ Éric TOUSSAINT et Arnaud ZACHARIE, *Le bateau ivre de la mondialisation*, p. 235

¹⁹⁹ *Ibid.*

dollars par an pendant dix ans suffiraient à garantir à chaque habitant de la planète l'accès aux biens et services de base²⁰⁰.

Une telle situation entraîne des conséquences désastreuses à tous les niveaux. Du point de vue social, la problématique de la dette impose une souffrance supplémentaire aux personnes déjà victimes des "programmes d'ajustement structurel"; d'où les crises politiques²⁰¹. Il est irréaliste de penser que la dette de ces pays puisse un jour être payée, si du moins il faut souhaiter bâtir un meilleur avenir pour toute la planète. Par exemple, pour l'Afrique sub-saharienne, le double de ses revenus d'exportation serait nécessaire pour rembourser la dette²⁰². En plus de tout cela, Susan George parle d'effets « boomerang²⁰³ » au sujet de la situation engendrée par cet endettement, c'est-à-dire les chocs en retour dans les pays du Nord.

De tous les pays du Sud, la Guinée est l'un des plus touchés. Car le poids de sa dette est devenu insupportable. Le montant de sa dette extérieure qui s'élève aujourd'hui à \$3, 298 milliards²⁰⁴ rendait déjà, avant les années 2000, difficile, voire impossible, tout investissement dans le cadre de son développement. Ainsi, malgré sa richesse en ressources naturelles, comme nous le soulignons dans notre premier chapitre, la Guinée

²⁰⁰ Éric TOUSSAINT, « Briser la spirale de la dette », *Manière de voir* n° 52, de juillet-août 2000, p. 75.

²⁰¹ GROUPE "DETTE DU TIERS MONDE", *la dette extérieure des pays du Tiers Monde d'Aix*, p. 8.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ Baïlo DIALLO, *Dette extérieure et financement du développement économique en Guinée*, Direction Nationale des Études Économiques et de la Prévision, Ministère de l'Économie et des Finances, Conakry, octobre 2009, p. 14.

est l'un des pays les plus pauvres de la planète. En effet, au titre de l'indice du développement humain publié par le PNUD, son classement en est la preuve palpable. « Entre 1992 et 1998, la Guinée a été classée 174^{ème} sur 174; et en 1999, 2000 et 2006, respectivement 161^{ème}, 162^{ème} et 160^{ème} sur les 174 pays couverts par le rapport mondial sur le développement humain²⁰⁵ ».

3.3. QUESTIONNEMENTS ET INITIATIVES POUR UN ALLÈGEMENT DE LA DETTE.

C'est à cette situation devenue éthiquement insupportable que l'opinion publique internationale en général, et plus particulièrement les Églises et de nombreuses organisations non gouvernementales (ONG) ont réagi quand, à l'orée du troisième millénaire elles demandaient qu'une solution soit trouvée pour les pays les plus endettés. Le pape Jean-Paul II a soulevé cette question chaque fois que l'occasion lui en était donnée. Avant lui, des évêques africains se sont penchés sur cette question majeure qui semble l'une des causes principales du mal être africain.

3.3.1. Les évêques africains et la dette internationale

La question de la dette internationale est si complexe qu'elle semble appartenir à la catégorie de ce qu'on pourrait appeler « *les silences de la doctrine sociale catholique* » d'Afrique²⁰⁶. Les conférences épiscopales africaines, de même que les conférences des évêques africains sont assez avares en déclarations et en analyses concernant ce volet crucial de la vie de leurs peuples. Mais ceux qui abordent la question de la dette sont

²⁰⁵ RÉPUBLIQUE DE GUINÉE, MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE ET DES FINANCES, Document intérimaire de stratégie de réduction de la pauvreté en Guinée, Ibid., p. 1.

²⁰⁶ Jean-Yves CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, Paris, Atelier, 1999. En dressant le bilan de l'apport de Jean-Paul II à la doctrine sociale de l'Église, l'auteur décrit les chantiers inexplorés de l'enseignement social de l'Église.

unanimes sur le fait que, généralement ce sont les conditions exécrables de la pauvreté qui, au départ, ont poussé les pays du Sud à contracter ces dettes auprès des pays du Nord. La motivation première consistait tout simplement, pour les dirigeants africains, à sortir de la misère et à créer des conditions favorables au développement de leurs pays nouvellement indépendants²⁰⁷. Le pape Jean-Paul II souscrit à cette motivation lorsqu'il affirme que :

« La raison qui poussa les peuples en voie de développement à accepter l'offre d'une abondance de capitaux disponibles a été l'espoir de pouvoir les investir dans des activités de développement. En conséquence, la disponibilité des capitaux et le fait de les accepter au titre de prêt peuvent être considérés comme une contribution au développement lui-même, ce qui est souhaitable et légitime en soi, même si cela a été parfois imprudent et, en quelques cas précipité²⁰⁸ ».

Toutes ces raisons révèlent la légitimité de la dette internationale, mais lorsqu'on examine de plus près toute la machine qu'elle mobilise, depuis la signature des accords jusqu'à la mise en œuvre de cette dette, l'on se rend compte que c'est une sorte d'esclavage dans lequel tombent une fois de plus les pays pauvres. La conférence épiscopale de la République démocratique du Congo, qui a été l'une des rares conférences épiscopales à se pencher sérieusement sur la question évoque les multiples raisons de cet esclavage :

« Mille et une missions d'études souvent inutiles et trop coûteuses aux pays endettés. Salaires trop élevés des techniciens étrangers qui peuvent consommer jusqu'à la moitié des sommes allouées aux projets. Souvent, dans les transactions économiques entre les États, c'est une société mère située en Occident qui traite avec sa filiale, en Afrique par exemple. Ainsi le crédit circule à l'intérieure d'une multinationale à grandes ramifications. La population du Tiers-Monde aura l'impression d'avoir reçu un crédit, mais en fait elle devra rembourser l'argent dont elle n'aura bénéficié que pour quelques maigres salaires.

²⁰⁷ Bernard M. MUYEMBE, *Église, évangélisation et promotion humaine : Le discours social des évêques africains*. Éditions universitaires Fribourg. Éditions du Cerf, Paris, 1995, p. 122-123.

²⁰⁸ JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei Socialis* no 19.

Les conditions trop onéreuses du crédit : l'obligation d'acheter dans tels pays, dans telle usine et donc à des prix fixés par le fournisseur du crédit.

La faiblesse des négociateurs du Tiers-Monde : souvent ces crédits sont négociés par des gouvernants ou des fonctionnaires qui, eux également, ont besoin d'argent, au nom d'un peuple se trouvant dans l'impossibilité pratique de les contrôler. En plus, même si le contrôle d'un parlement était possible, le temps ferait souvent défaut : dans la plupart de ces cas, ces crédits revêtent une extrême urgence, car ils sont destinés à couvrir les besoins courants de consommation ou de fonctionnement²⁰⁹ ».

Après ce triste constat et les analyses de ce mécanisme de la dette internationale, Muyembe a raison d'affirmer que « c'est vers le pays donateur qu'est rapatriée la grande partie des capitaux investis dans les pays en voie de développement²¹⁰ ». Car tout octroi de crédit est minutieusement étudié pour que le donateur en tire le meilleur profit et "qu'il récupère ainsi par une main ce qu'il donne de l'autre²¹¹. C'est ce qui fait dire aux évêques du Cameroun que le mécanisme de la dette, tel qu'il se passe actuellement, qu'elle soit rééchelonnée ou non, appauvrit, asphyxie et tue des innocents²¹². Car cette apparence de la dette n'est qu'un paravent qui cache un ordre injuste sous couvert de la solidarité internationale. Endetter de cette manière le pauvre, c'est le rendre encore plus pauvre²¹³. Voilà pourquoi, sans pour autant distinguer spécifiquement la situation de la dette internationale, dans un document intitulé "Justice et évangélisation en Afrique", qui n'épargne presque aucun secteur de la vie politique, économique, culturel, religieux et

²⁰⁹ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Le chrétien et le développement de la Nation, Exhortation pastorale des évêques*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de la C.E.Z., Septembre 1988, no 69.

²¹⁰ Bernard Munono MUYEMBE, *Église, évangélisation et promotion humaine*, p.124.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² CONFERENCE EPISCOPALE DU CAMEROUN, *Les causes de la crise économique*, No 8

²¹³ CONFERENCE EPISCOPALE DU CAMEROUN, *Les causes de la crise économique*, No 19.

social, le SCEAM parle d'un "monde abîmé par le péché individuel et collectif"²¹⁴, pour fustiger des structures viciées ou des injustices structurelles qui régissent notre monde.

. L'endettement comme structure du péché.

La question de la dette internationale, avec son cortège d'effets lugubres, remet en question les vices cachés d'un mécanisme qui entretient le colonialisme, la domination, les injustices dans le dialogue Nord-Sud, la dépendance, l'extraversion des économies en voie de développement, le chômage, la famine et bien d'autres maux. Les textes des Conférences épiscopales africaines, que nous avons consultés, s'arrêtent, la plupart du temps, à de simples dénonciations sans propositions concrètes. Le réflexe de chercheur me pousse à relever deux éléments qui peuvent amorcer une critique d'éthique religieuse de ce système. Avec Muyembe, nous retenons deux éléments fondamentaux : le don de la vie et la critique de l'usure²¹⁵..

D'une part, le fondement de l'enseignement de l'Église est que le Christ est venu dans le monde pour restaurer l'humanité et donner la vie en abondance²¹⁶. D'autre part, nous savons toute l'insistance de la culture négro-africaine aussi bien sur la transmission de la vie que sur sa protection. Dans ce contexte religio-culturel, la dette extérieure est plus une contrainte qui altère la qualité de vie qu'un outil pour son renforcement. Cette manière d'apprécier l'endettement diffère selon que l'on considère les intérêts des pays endettés ou des créanciers²¹⁷. Ainsi, au-delà de l'objection des chiffres avancés de cette

²¹⁴ SCEAM, « Justice et évangélisation en Afrique », VIe Assemblée du SCEAM, DC 78, Juillet 1981, p. 1018.

²¹⁵ Bernard Munono MUYEMBE, *Église, évangélisation et promotion humaine...*, p. 155.

²¹⁶ Cf. Jn 10,10.

²¹⁷ Bernard Munono MUYEMBE, *Église, évangélisation et promotion humaine*, p. 155

dette internationale, certains parlent d'exagération des montants, le véritable enjeu est qu'elle constitue un poids insupportable pour les pays en voie de développement²¹⁸.

Le principe de la dette porte une grave atteinte à la dignité humaine. De plus, les prêts aux pays pauvres sont consentis à des taux excessifs qui font douter de l'honnêteté des créanciers. L'Église ne condamne certes pas le principe financier de prêt avec intérêt, mais réproouve avec vigueur cette démesure d'intérêt des grandes institutions financières²¹⁹, car elle refuse qu'on dépouille le pauvre²²⁰. Les évêques camerounais dénoncent avec vigueur ce système vicié qui, au lieu d'améliorer les conditions de vie des pauvres, l'aggrave. Ils accusent les programmes d'ajustement structurels imposés aux pays pauvres « de réduire leurs citoyens au chômage, de condamner des milliers de familles à la misère, pourvu que les pays riches récupèrent leur argent avec des intérêts exorbitants. Un tel système n'est conforme ni à l'esprit de l'Évangile ni à la doctrine sociale de l'Église ni à la morale chrétienne²²¹ ». En réaffirmant constamment le principe de la solidarité, la doctrine sociale de l'Église incite à passer à l'action pour promouvoir «le bien de tous et de chacun parce que tous nous sommes vraiment responsables de tous²²² ».

²¹⁸ Bernard Munono MUYEMBE, *Église, évangélisation et promotion humaine*, p. 155.

²¹⁹ CONFERENCE PONTIFICALE "JUSTICE ET PAIX", *Au service de la communauté humaine : une approche éthique de l'endettement international. Présentation et études explicatives par le P. Laurent*, Paris, Cerf, 1987, p. 39.

²²⁰ Cf. Pr 22, 22s.

²²¹ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CAMEROUN, *Les causes de la crise économique*, no 8

²²² JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, no 38.

Ce sont les conditions de vies intolérables imposées à des millions de personnes qui ont suscité l'attention du pape Jean-Paul II et l'ont poussé à en faire son cheval de bataille à l'occasion du Grand Jubilé de l'An 2000.

3.3.2. Jean-Paul II s'engage pour l'allègement de la dette des pays du Tiers-Monde à l'occasion du Jubilé 2000

Jean-Paul II est convaincu que dans l'état actuel des choses seule une large et juste initiative de solidarité internationale peut résoudre l'impasse de la dette internationale des pays pauvres. Il se bat sur tous les fronts aussi bien politique, social que religieux. C'est ainsi que, s'adressant aux Nations Unies à l'occasion de son 50^{ème} anniversaire il dit : « Il est nécessaire que, sur la scène économique internationale, s'impose une éthique de solidarité, si l'on veut que la participation, la croissance économique internationale et une juste distribution des biens puissent marquer l'avenir de l'humanité²²³ ».

Jean-Paul II revient sur le sujet de la dette internationale dans sa Lettre apostolique « *Tertio Millennio Adveniente* » et sa Bulle « *Incarnationis Mysterium* », deux documents majeurs pour le jubilé 2000. Le Saint Père estime que « l'Année jubilaire doit être le moment propice pour rétablir la justice sociale et les droits des plus pauvres²²⁴ ». Or, parmi les situations qui enlèvent aux peuples des pays pauvres le droit fondamental à une vie heureuse il y a indéniablement et dans les premiers rangs, la dette publique qui rend impossible toute amélioration des conditions de vie. Jean-Paul II invite ainsi tout le monde à redécouvrir le sens traditionnel du jubilé pour en vivre la réalité

²²³ JEAN-PAUL II, Discours aux Nations Unies, 05 Octobre 1995 Cf. DC no 2125, p. 917-923.

²²⁴ JEAN-PAUL II, Lettre Apostolique, *Tertio Millenio Adveniente* (10 novembre 1994), n. 13: AAS 87 (1995).

dans le contexte d'un monde où la majorité ploie sous le poids de la misère due à la dette internationale.

Il faut rappeler que l'idée jubilaire est issue de la tradition juive et est consignée dans la tradition biblique²²⁵. Le jubilé consistait à organiser un nouveau partage tous les quarante neuf ans, suivi d'une année sans travaux agricoles. Il proclamait la libération des Hébreux qui avaient perdu leur statut d'hommes et de femmes libres. Dans l'Ancien Testament c'est « l'année de grâce²²⁶ » où sont remises la dette et les peines dues aux péchés. Dans la religion catholique, une indulgence plénière est accordée par le Pape en certains temps et en certaines rares occasions²²⁷. Fidèle à une telle tradition²²⁸, Jean-Paul II publie *Tertio Millenio Adveniente*, ce document préparatoire au grand Jubilé de l'an 2000. Il insiste sur le fait que cette tradition jubilaire préfigure la doctrine sociale de l'Église Catholique quand il dit: « Les préceptes de l'année jubilaire sont restés en grande partie dans le domaine de l'idéal ;c'était plus une espérance qu'une réalisation concrète, se transformant par ailleurs en une prophétie future, annonce de la vraie libération qui sera accomplie par le Messie à venir ; dans le cadre juridique qui s'en dégagait, se

²²⁵ Cf. Lv. 25.

²²⁶ Cf. Is 61, 2.

²²⁷ CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, « DÉFINITION-JUBILÉ », cf. www.eglise.catholique.fr, le site Internet de l'Église catholique en France. Consulté le 25 mars 2011.

²²⁸ Voir le *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église* (en particulier les rubriques

24, 329, 450, 482) Ed Bayard, Fleurus, Le Centurion. Consultable sur le site du Vatican : www.vatican.va.

dessine peu à peu une certaine doctrine sociale, qui se développe ensuite plus clairement à partir du Nouveau Testament²²⁹ ».

En 1998, dans la Bulle *Incarnationis Mysterium* relative au jubilé, le pape développe sa pensée en ces termes :

« Il y a un signe de la miséricorde de Dieu qui est aujourd'hui particulièrement nécessaire: la charité, qui ouvre nos yeux aux besoins de ceux qui vivent dans la pauvreté et dans la marginalité. Ce sont là des situations qui s'étendent aujourd'hui sur de vastes secteurs sociaux et qui couvrent de leur ombre de mort des peuples entiers. Le genre humain se trouve face à des formes d'esclavage nouvelles et plus subtiles que celles qu'il a connues dans le passé; la liberté continue à être pour trop de personnes un mot privé de contenu. Beaucoup de pays, spécialement les plus pauvres, sont opprimés par une dette qui a pris des proportions telles qu'elles rendent pratiquement impossible leur remboursement. Il est clair, par ailleurs, que l'on ne peut atteindre un progrès réel sans la collaboration effective entre les peuples de toute langue, race, nationalité et religion. Il faut éliminer les violences qui engendrent la domination des uns sur les autres: il y a là péché et injustice. Celui qui ne cherche à amasser des trésors que sur la terre (Mt 6, 19) ne peut « s'enrichir en vue de Dieu » (Lc 12, 21)²³⁰ ».

Selon la tradition chrétienne, quand la dette publique contribue à la souffrance des plus pauvres, elle va à l'encontre de l'enseignement catholique sur la vie et la dignité humaine. Ainsi, comme au temps du peuple d'Israël, Jean-Paul II estime que c'est encore le poids de la dette qui écrase aujourd'hui les plus pauvres.

Avec le nouveau millénaire, « les chrétiens doivent se faire la voix de tous les pauvres du monde. Le Grand Jubilé de l'An 2000 doit être un moment propice pour penser, entre autres, à une réduction importante, sinon à un effacement total de la dette

²²⁹ JEAN-PAUL II, Lettre Apostolique, *Tertio Millenio Adveniente*, 10 novembre 1994, no 13: *AAS* 87 (1995).

²³⁰ JEAN-PAUL II, *Incarnationis mysterium* Bulle d'indiction du Grand Jubilé de l'An 2000, Rome, Novembre 1998, no 12.

internationale, qui pèse sur le destin de nombreuses nations²³¹ ». La charité s'accompagne toujours de justice et s'exprime dans la solidarité. Pour pratiquer la charité, les chrétiens et chrétiennes sont appelés à s'engager concrètement dans la lutte contre les drames qui pèsent sur leurs propres frères et sœurs : la dette, le chômage, la faim, l'exclusion et la servitude sous toutes ses formes.

Suite à l'appel de Jean-Paul II, commence une large campagne réunissant des organisations non gouvernementales, des associations, comme le CADTM (Comité pour l'Annulation de la dette du Tiers-Monde) qui est une association internationale, et de nombreuses organisations chrétiennes, qui aboutit à une pétition demandant l'annulation de la dette des pays les plus pauvres. Lancée en France par le Comité catholique contre la faim et pour le développement, cette pétition a recueilli 24 millions de signatures²³² au niveau mondial. Constituant ainsi la plus importante pétition de l'histoire de l'humanité, elle a incité fortement les autorités nationales et internationales à agir dans le sens demandé.

Parmi toutes les initiatives prises, celle de la conférence épiscopale italienne pour réduire la dette extérieure des pays pauvres retient particulièrement notre attention dans le cadre de cette thèse, parce qu'elle est un geste de solidarité ecclésiale. Cette action avait deux objectifs précis au départ : *recueillir* une somme de cent milliards de lires afin de financer des projets d'aide à quelques pays africains; *racheter* au gouvernement italien les sommes de la dette contractée par deux pays africains, encore à identifier, dans le but

²³¹ JEAN-PAUL II, Lettre Apostolique, *Tertio Millennio Adveniente* (10 novembre 1994), n. 51: *AAS* 87 (1995).

²³² Alexander SACK, *La dette odieuse, qu'est-ce que c'est?* Cf. www.detteodieuse.org (Consulté, le 20 Octobre 2009).

d'annuler totalement leur endettement. Monseigneur Giuseppe Bertello explique cette volonté de la conférence épiscopale italienne à l'ONU en ces termes:

« Parmi les initiatives concrètes que les communautés catholiques sont en train de mettre sur pied dans ce domaine à l'occasion du Jubilé de l'an 2000, ma délégation voudrait rapporter, à titre d'exemple, celle lancée par des évêques italiens. Ils se proposent de recueillir une somme suffisante pour financer une opération de conversion de la dette d'un ou de plusieurs pays parmi les plus pauvres. On rachètera une partie de la dette de ces pays - ce qui permettra ainsi de l'annuler vis-à-vis des créanciers – tandis que le gouvernement débiteur versera le même montant en devise locale sur un fonds destiné à financer des projets de développement étudiés avec l'Église et la population locale [...] Les responsables de cette initiative veulent affirmer le principe de la coresponsabilité internationale qui engage tous et chacun dans la poursuite du commun et de la paix; sensibiliser les chrétiens sur leurs responsabilités envers les pays du Sud et, en même temps, montrer d'une manière concrète que l'annulation de la dette n'est pas suffisante si elle ne contribue pas au développement matériel et spirituel d'un peuple et à l'établissement des conditions d'une plus grande équité²³³ ».

Cette initiative qualifiée de « grand geste de solidarité», qui devait être guidée en trois moments: la collecte des dons jusqu'à l'an 2001; le rachat devant le gouvernement italien des sommes de la dette contractée entre deux pays pauvres et l'Italie ; et le versement du même montant en devise locale, par les pays bénéficiaires, pour financer des projets de développement dans leur propre territoire.

Les deux pays choisis pour cette initiative furent la Guinée et la Zambie.

Dans son édition du 29 novembre 1999, le site officiel de Radio Vatican a publié un article dans lequel le professeur Zamagni²³⁴ a expliqué cette proposition: "On demande aux citoyens italiens, croyants et non croyants, un apport en argent de l'ordre de 100

²³³ Mgr Giuseppe BERTELLO, *La réduction de la dette pour les pauvres peut favoriser leur développement*, Discours au Conseil économique et social de l'ONU DC, No 2211, du 03 Octobre 1999, p. 837.

²³⁴ Le Professeur Stefano ZAMAGNI est professeur d'économie politique à l'université de Bologne et consultant au Conseil pontifical Justice et Paix.

milliards de liras (56 millions de dollars). Avec cet argent, le Comité de la conférence épiscopale italienne achètera au gouvernement italien la dette que ces pays ont envers l'Italie. En même temps, on exigera que les gouvernements des deux pays signent un accord par lequel ils s'engagent à destiner le montant de la dette annulée à la mise en œuvre de projets sociaux, de formation professionnelle, de santé ou d'aide à la famille²³⁵. C'est la mise en œuvre de ce projet qui a donné naissance au Fonds Guinéo-Italien de Reconversion de la Dette (FOGUIRED) qui constitue notre prochain grand point.

3.4. FONDS GUINÉO-ITALIEN DE RECONVERSION DE LA DETTE (FOGUIRED)

3.4.1. L'initiative : L'œuvre d'un engagement solidaire.

En 1999, faisant écho à l'appel de Jean-Paul II dans sa Lettre Apostolique *Tertio Millennio Adveniente*, naît la campagne jubilaire de l'Église et de la société civile italienne pour l'effacement de la dette des pays pauvres. Cette initiative donne un résultat inattendu : la collecte de 17 millions d'Euro pour le rachat de la dette de deux des pays les plus pauvres de la planète. Grâce à cette campagne, de l'année 2000, le gouvernement italien décide à travers la loi no. 209 de l'année 2000 d'effacer la dette des pays à faibles revenus²³⁶. Le gouvernement italien va plus loin en passant de l'effacement à la conversion de la dette de ces pays. Plutôt que d'effacer simplement la dette, les ressources disponibles serviront à financer des projets pour lutter contre la pauvreté qui sévit dans ces pays.

²³⁵ Stefano ZAMAGNI, *Remise de la dette italienne à deux pays pauvres*, Cf. www.zenit.org, du 29 Novembre 1999, (consulté le 16 Novembre 2009).

²³⁶ FOGUIRED, *Rapport annuel 2003-2004*, p. 4.

Ainsi, pour mener à bien cette initiative, la conférence épiscopale italienne crée en 2002 la Fondation "Justice et Solidarité" pour accompagner les opérations de reconversion de la dette dans les deux pays qui ont été choisis par cette initiative : La Guinée et la Zambie. Étant donné que le champ de notre recherche se limite à la Guinée, nous nous contenterons de la mise en œuvre de cette opération de reconversion de la dette en Guinée uniquement. De 2003 jusqu'aujourd'hui, 715 projets ont été financés pour près d'un million d'habitants. Pour réaliser ce projet, la Guinée et l'Italie ont conclu, le 22 octobre 2001, un accord bilatéral qui a créé en Guinée la Direction Nationale de la Dette et des Investissements publics (DNDIP), chargée de l'élaboration et de la mise en œuvre de la politique du gouvernement en matière d'endettement et des investissements publics en vue de la réduction de la pauvreté.

a)- Le rôle du gouvernement guinéen.

Dans cet accord, le gouvernement guinéen a le rôle de partenaire principal dans l'accord bilatéral, de membre du comité de gestion et du comité de surveillance, mais aussi de partenaire sur le terrain à travers les autorités locales. À cet effet, la Direction Nationale de la Dette et des Investissements publics (DNDIP) est chargée:

- . d'élaborer et de suivre d'abord, en collaboration avec tous les services techniques compétents, la stratégie nationale de l'endettement et des investissements publics;
- . de participer et de veiller ensuite à la réalisation des conditions de mise en vigueur des accords de financement;
- . de coordonner enfin l'élaboration et la mise en œuvre de la politique de la reconversion de la dette.

La reconversion de la dette est une opération qui consiste à substituer aux obligations en devises du pays, des paiements en monnaie nationale. Cette opération qui est suivie d'un

investissement des ressources y afférentes dans des projets de développement du pays, contribue à économiser les ressources en devises, à créer de l'emploi, bref, à promouvoir la réduction de la pauvreté. C'est dans le cadre de l'allègement du fardeau de la dette de la Guinée qu'un accord de convention de la dette a été signé entre la Guinée et l'Italie. Suite à cet accord, il a été mis en place un Fonds de Reconversion de la Dette de la Guinée appelé FOGUIRED, c'est-à-dire Fonds Guinéen pour la Reconversion de la Dette.

b)- Le gouvernement italien.

Le seul rôle du gouvernement italien : être le partenaire principal dans l'accord bilatéral qui donne naissance au FOGUIRED, et être membre du comité de surveillance.

3.4.2. Présentation de FOGUIRED

Le Fonds de Reconversion de la Dette en Guinée est une initiative de l'Église italienne à l'occasion de l'Année jubilaire. Cette campagne est principalement motivée par la volonté d'exercer la justice au profit des pays pauvres très endettés. Car, le poids de la dette extérieure est l'obstacle majeur au développement durable. Pour les pays de l'Afrique subsaharienne, le montant des intérêts payés chaque année est de 4 à 5 fois supérieur au montant destiné à financer les secteurs de l'éducation et de la santé. Dans le but d'inverser cette tendance, faisant suite au sommet du G7 à Cologne en juin 1999²³⁷, la campagne « Jubilé 2000 » avait regroupé les Églises, syndicats, associations..., dans le but d'inciter les dirigeants du G7 à annuler la dette impayable de 50 pays du Tiers Monde. L'Église italienne s'engage, à son tour, à soutenir et à promouvoir la mise en place de conditions culturelles et techniques favorisant l'élimination de la dette, restituant

²³⁷ Éric TOUSSAINT, Dette du Tiers-Monde à Okinawa: bas les masques CF. www.users.skynet.be/cadtm (consulté le 20 Octobre 2009).

ainsi à ces pays la liberté de choisir leur propre futur. Un futur meilleur, qui ne soit plus conditionné par le paiement d'intérêts usuraires.

Le Fonds de Contrepartie destiné à la mise en œuvre de l'initiative a bénéficié de l'appui de l'Église Catholique de Guinée. Les deux Églises, italienne et guinéenne, dans l'esprit du Grand Jubilé de l'An 2000, ont été investies d'un rôle de témoignage et de promotion humaine. Elles ont pour rôle de contribuer également à faciliter les dynamiques de la société civile guinéenne en favorisant les actions à la base, profitables aux couches les plus défavorisées de la population.

Le Fonds Guinéen pour la Reconversion de la Dette (FOGUIRED) a été créé à cet effet dans le cadre d'un accord bilatéral entre les gouvernements guinéen et italien, signé le 10 Avril 2003. Ce Fonds est destiné à soutenir les stratégies de lutte contre la pauvreté et à favoriser une véritable implication des acteurs de la société civile guinéenne. La gestion concrète de l'initiative, selon l'accord bilatéral, devrait donc engager toutes les forces vives de la société civile guinéenne et se développer grâce à la contribution de tous les acteurs et réseaux.

3.4.3. La structure organisationnelle du FOGUIRED

La structure organisationnelle du FOGUIRED telle que conçue par l'accord bilatéral comprend essentiellement deux comités et un bureau technique qui sont chargés du fonctionnement.

a)- Le Comité de Surveillance (CS)

Dans la mise en œuvre, le comité de surveillance du projet a la responsabilité de garantir que l'utilisation des ressources du FOGUIRED se fera en conformité avec les dispositions de l'accord. Il est formé d'un représentant de la partie guinéenne, d'un représentant de la partie italienne, un représentant de la Fondation Justice et Solidarité

(FJS). Ce comité se réunit une fois par an ou bien chaque fois qu'un des membres en fera une demande formelle. Le représentant de la FJS est chargé du secrétariat du comité, organise les réunions et en prépare l'ordre du jour en collaboration avec toutes les parties. Le comité de Surveillance a pour fonction principale de résoudre tout différend concernant l'application de l'accord, d'adopter la programmation stratégique du Fonds selon les critères prévus par l'accord et de recevoir les rapports d'activités, les comptes rendus financiers et le rapport de révision comptable préparé par une organisation indépendante.

b)- Le Comité de Gestion (CG)

Le Comité de Gestion assure la gestion ordinaire du Fonds de contrepartie. Il est composé de cinq membres. En fonction de la contribution financière au Fonds de contrepartie (1,5 millions d'euros de la part du gouvernement guinéen et 6 millions d'euros de la part de la société civile italienne), un membre est nommé par le Gouvernement guinéen et quatre par la Fondation Justice et Solidarité, dont trois de nationalité guinéenne. Le mandat des membres du Comité de Gestion est d'une année et les membres sont confirmés en l'absence d'un acte de remplacement. Le Comité de Gestion est chargée des fonctions suivantes :

- . Assurer l'administration du Fonds de contrepartie en accord avec les dispositions contenues dans l'accord, et avec le programme stratégique adopté par le Comité de Surveillance.
- . Sélectionner et recruter le personnel et coordonner le fonctionnement du Bureau Technique. Évaluer et approuver les documents de projet instruits par le Bureau Technique.

- . Assurer le suivi de l'impact et des résultats des projets financés, et ajuster l'administration du Fonds de Contreparties pour les exercices successifs.
- . Fournir une information adéquate sur l'activité réalisée.
- . Élaborer les rapports d'activité et comptables, les soumettre au Comité de Surveillance avec les rapports de révision comptable.
- . Commissionner chaque année un audit comptable à une organisation indépendante accréditée.
- . Prédisposer la documentation de programmation stratégique et la transmettre au Comité de Surveillance.
- . Délibérer sur la destination finale des biens acquis à la fin de la fonctionnalité du Fonds de Contrepartie.

c)- Le Bureau Technique (BT)

Selon l'accord bilatéral, Le BT est composé d'au moins cinq membres de compétence professionnelle adéquate, d'expérience confirmée dans la gestion du cycle du projet, et ayant possiblement expertise dans les secteurs d'intervention du Fonds. Le Bureau Technique est constitué pour suivre de manière adéquate les projets examinés et approuvés. Le BT dépend du Comité de Gestion et couvre les fonctions ci-après.

- . Soumettre chaque année au CG les documents de programmation stratégique.
- . Assister les propositions au cours de la phase de formulation.
- . Instruire les projets pour la sélection, en vérifiant leur conformité aux lignes directrices contenues dans l'accord et à la programmation stratégique
- . Soumettre au CG les dossiers concernant les projets sélectionnés en accord avec les lignes stratégiques adoptées par le CS.

- . Assister les proposants dans la phase de réalisation des initiatives financées par le Fonds.
- . Développer la collaboration entre les projets financés par le Fonds et d'autres initiatives de développement actives dans le cadre de la mise en œuvre de la stratégie nationale de réduction de la pauvreté.
- . Assister, si nécessaire, les exécuteurs des projets dans le développement des contacts appropriés avec des partenaires capables d'assurer l'assistance technique, et favoriser la durabilité des projets par la réalisation de jumelages.
- . Prédire des instruments opportuns et des activités pour le suivi et l'évaluation des initiatives financées et les mettre à la disposition du CG.

Ainsi, par ses résultats et son impact sur le développement socio-économique, FOGUIRED devait contribuer à la lutte contre la pauvreté des populations à la base, et s'afficher ainsi comme un modèle de coopération dans ce domaine. FOGUIRED a réussi à faire quelques réalisations dans la lutte contre la pauvreté. En effet, de 2003, date du lancement effectif du projet, à nos jours, 715 projets ont été financés pour un montant total de sept millions et demi d'euros qui ont bénéficié à plus d'un demi-million de personnes. Mais la situation de la pauvreté ou de la misère des populations ne semble pas avoir été améliorée comme on l'aurait souhaité., ce qui nous pousse à certains questionnements relatifs à l'implication effective de l'Église de Guinée dans les projets de développement, et par rapport au thème central de notre thèse qui porte sur la notion de capital social comme facteur important du développement en Guinée.

3.5. L'EXPÉRIENCE DU FOGUIRED.

3.5.1. Rôle de l'Église dans la réalisation du FOGUIRED

Au point de départ, le FOGUIRED, est une initiative de la Conférence épiscopale italienne qui devait proposer des membres au Comité d'administration, de concert avec la conférence épiscopale guinéenne (C.É.G), la société civile guinéenne et une représentation du gouvernement guinéen²³⁸. Mais une fois le groupe de travail créé et dirigé pendant trois ans sous la supervision des Conférences épiscopales d'Italie et de Guinée, l'Église de Guinée s'est tout à coup distancée de la gestion concrète du FOGUIRED. Que s'est-il passé? Le silence de l'Église de sa position face au projet est toujours sans réponse. Certains rappellent qu'officiellement la gestion concrète de ce projet n'a jamais été confiée à la conférence épiscopale guinéenne, ce qui est vrai. Mais cela ne pose-t-il pas un réel questionnement sur l'adéquation entre le discours officiel de l'Église, si vigoureux soit-il, et son engagement efficient sur le terrain du développement.

« L'Évangile nous invite à réfléchir, mais il fait toujours réfléchir à partir du réel. Et le réel, c'est ce que Paul VI, dans la lettre datée de 1971 qu'il écrivait au cardinal Roy à l'occasion du 80ème anniversaire de l'encyclique de Léon XIII « *Rerum Novarum* », appelle « les graves problèmes de notre temps²³⁹ »,

affirmait François Varillon lors d'une conférence sur la foi et le politique en 1974. Dans la situation guinéenne d'aujourd'hui, une situation d'extrême pauvreté affecte des

²³⁸ Cf. C.E.I / C.E.G (Conférence Épiscopale Italienne / Conférence Épiscopale Guinéenne), *Comité pour la conversion de la dette, Analyse des données quantitatives, Documents de travail N° 1*, Université de Conakry, juillet 2000, p.2.

²³⁹ Jean-Baptiste Vérité K. KPODZO, *Enfants de la rue, pierres vivantes de l'Église, Jalon pour une pastorale sociale de l'enfance*, Montréal, Éd. KLAP, 2006, p. 92.

personnes concrètes pour qui l'Église est un espoir parce que les autres acteurs ont essayé sans succès. On ne peut combattre le fléau de la pauvreté sans une gestion concrète des ressources. Et pourtant, comme c'est le cas pour FOGUIRED, l'Église s'est montrée hésitante ou réticente ? face à une situation où elle devait prouver qu'elle n'a pas que de la théorie à proposer et plus encore que ses théories collent bien à la réalité existentielle. Elle ne peut pas seulement s'occuper du cadre théorique sans s'impliquer dans son application pratique, parce que tout simplement il s'agit de gestion d'argent ou d'une certaine politique qui n'est pas de son domaine. Cette Église, dans toutes ses déclarations, n'avait-elle pas adopté l'ecclésiologie de l'Église-famille-de-Dieu dont les origines sont collées aux problèmes sociaux, au réel ?

La culture théologique de laquelle émerge la politique pastorale de l'Église de Guinée demeure encore celle des voies traditionnelles de « la théologie de la mission²⁴⁰ » qui insiste sur l'aspect dévotion, liturgie et sacrement dans un processus d'inculturation à peine amorcé et selon une approche culturelle, loin d'une vision socio-politique engagée et engageante. Une telle culture théologique insiste « qu'il faut laisser la politique aux hommes politiques et les affaires aux hommes d'affaires²⁴¹ », et ouvre la voie à un statu quo à la satisfaction des fossoyeurs politiques et économiques de la Guinée qui sont en

²⁴⁰ La théologie missionnaire dite de « l'implantation de l'Église » consistait à planter et à édifier en Afrique l'Église telle qu'elle est réalisée historiquement en Occident (en personnel, œuvres, méthodes pastorales) ; planter l'Église en organisant les moyens essentiels du salut d'une manière assurée et stable (clergé, laïcat, vie religieuse contemplative et active, communautés chrétiennes) ; Cf. John BAUR, *2000 ans de christianisme en Afrique, une histoire de l'Église africaine*, Kinshasa/Lyon/Paris/Rome, éd. Paulines, 2001, p. 476 ; Cf. Jean ILBOUDO, « Théologie et méthodes missionnaires en Afrique de l'Ouest ou l'exportation du modèle de christianisme français », dans *Semaines théologiques de Kinshasa, Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire ? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1991, p. 83).

²⁴¹ Robert MINANI, *Existe-t-il une doctrine sociopolitique de l'Église ?*, Kinshasa, CEPAS (Centre d'Étude Pour l'Action Sociale), 2000, p. 45.

grande partie la cause de la pauvreté du peuple. Cette culture théologique, estime Jean-Marc Ela, ne peut que constituer un éteignoir pour la mission prophétique de l'Église, en engendrant une pastorale sociale qui manque de pertinence pratique²⁴². C'est en substance ce que dit Vatican II lorsqu'il affirme solennellement qu'« ils s'éloignent de la vérité ceux qui, sachant que nous n'avons point ici-bas de cité permanente, mais que nous marchons vers la cité future croient pouvoir, pour cela, négliger leurs tâches humaines, sans s'apercevoir que la foi même [...] leur en fait un devoir plus pressant²⁴³ ».

Pour paraphraser Jean-Baptiste Kpodzo, même si sa hiérarchie ne cesse de clamer ses efforts en matière de promotion humaine, étant donné que la culture théologique qui la soutient ne considère pas l'implication de l'Église dans le politique comme une dimension constitutive et osmotique de l'évangélisation, il est évident que la question du développement demeurera un parent pauvre des préoccupations et des projets pastoraux diocésains²⁴⁴. Le dynamisme de l'Organisation Catholique pour Promotion Humaine (OCPH), le seul véritable organe ecclésiastique qui s'occupait de ces questions de promotion humaine est presque inexistant. C'est tout cela qui explique en partie, mis à part l'engagement des évêques de Guinée qui s'exprime par les lettres pastorales, déclarations et homélies, l'inexistence d'une conscience sociale chrétienne engagée de la base dans la dénonciation active des dérives sociales déshumanisantes pour la population guinéenne face aux politiques sociales gouvernementales, face à l'exploitation de la misère sociale par certaines ONG, et aussi face aux programmes cachés de certaines

²⁴² Jean-Marc ELA et René LUNEAU, *Voici le temps des héritiers, Églises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1987, p. 225.

²⁴³ VATICAN II, *Gaudium et Spes*, no. 43

²⁴⁴ Jean-Baptiste Vérité K. KPODZO, *Enfants de la rue, pierres vivantes de l'Église*, p. 93.

organisations internationales de développement qui empêchent les gouvernements de faire du bien-être social un chapitre indispensable des dépenses publiques. Cette problématique fondamentale de la praxis de l'Église de Guinée en situation de crise doit, sans cesse, interpeller toute bonne volonté en vue de trouver une solution efficiente.

3.5.2. Évaluation du FOGUIRED.

En tant que tel, FOGUIRED se situe au carrefour de quelques entités dont il ne peut se soustraire dans son exercice. D'abord même s'il est le résultat d'une volonté de deux États, il fonctionne comme une ONG et sa mission ne devrait pas être différente de celle des autres ONG de développement. Ensuite, émanant de la volonté des deux Églises, italienne et guinéenne, il doit être conforme à l'enseignement social de l'Église. Voilà pourquoi avant de procéder à une évaluation, il nous semble utile de rappeler brièvement les objectifs de l'enseignement social de l'Église par rapport à la Guinée et aux ONG.

a)- L'objectif de l'enseignement social de l'Église.

La préoccupation majeure de l'enseignement social de l'épiscopat guinéen, souligne en substance le Cardinal Sarah, est le lien essentiel entre la foi et la vie. Une foi tournée vers Dieu et engagée en faveur du bien-être intégral de l'être humain. Car, « vouloir tirer une ligne nette de séparation entre la religion et la vie, entre le surnaturel et le naturel, entre l'Église et le monde, comme s'ils n'avaient rien de commun, comme si les droits de Dieu ne concernaient pas entièrement la réalité multiforme de la vie

quotidienne et les situations humaines, sociopolitiques et économiques, est tout à fait contraire à la pensée catholique; c'est ouvertement anti-chrétien²⁴⁵ ».

Si la doctrine sociale de l'Église est consignée dans les textes du Magistère, son objectif principal est d'aider les fidèles, à quelque niveau que ce soit, à faire le lien entre la vie de foi et l'engagement dans la vie sociale. L'Évangile est indissociable d'une quête de justice et de paix, ce qui ne se joue pas seulement au niveau individuel mais aussi au niveau communautaire. C'est une réalité mouvante, toujours en mode d'ajustement. Dans son évolution, la doctrine sociale de l'Église catholique s'est peu à peu sédimentée autour de grands principes régulateurs tels que l'affirmation de la dignité de tout être humain, le bien commun et la destination universelle des biens, la subsidiarité et la participation de tous et de toutes à la vie sociale, la solidarité et les droits humains.

La doctrine sociale catholique ne suit pas une simple pente descendante qui irait du sommet de l'Église vers sa base. Elle ne peut être déconnectée non plus des engagements et de la recherche des fidèles et des associations selon les circonstances et dans des contextes précis. Dans son ouvrage *Chrétiens penseurs du social*, Jean-Yves Calvez met ainsi en évidence l'apport de nombreux intellectuels catholiques à l'enseignement social de l'Église qui n'est pas seulement le résultat d'un "décret magistériel". Aujourd'hui encore, l'action et la réflexion des croyants et croyantes sont essentielles. Parmi les chantiers dont ils se saisissent, on peut citer entre autres, la solidarité et l'exclusion, le développement durable et la sauvegarde de la création, de

²⁴⁵ Préface de Mgr Robert SARAH dans DIATTA Nazaire, *Démocratie et Politique en Afrique, une vision de la démocratie et de la vision socio-politique en Afrique selon la Conférence Épiscopale de Guinée*, p. 7.

même que la réflexion sur la mondialisation²⁴⁶. L'évolution actuelle des sociétés impose aussi un ajustement du discours de l'Église, qui n'est pas intemporel. Même s'il est le fruit de l'enseignement social de l'Église et de la solidarité des deux Églises italienne et guinéenne, le FOGUIRED n'a pas incarné dans sa réalisation les convictions de l'enseignement social de l'Église de Guinée. Il a plutôt fonctionné comme tout autre ONG.

b)- L'objectif des ONG de développement

Les idéologies tiers-mondistes, nées à la conférence des non-alignés à Bandung (Indonésie) en 1955, se sont données pour objectif principal de défendre le concept d'un développement communautaire, autocentré et participatif. Cette idée leur permettait d'entrevoir le développement comme une aventure collective. Selon Hours, les ONG qui se développèrent à l'ombre du tiers-mondisme étaient convaincues qu'il n'y aurait plus de frontières entre les riches et les pauvres, et que le surplus ceux-là doit aller à ceux-ci. « Cette idéologie, appuyée sur un mouvement associatif solide, constitue le cadre dans lequel, les associations se sont transformées en opérateur du développement, c'est-à-dire en ONG, mettant en œuvre et finançant des micros-projets, puis des projets de développement²⁴⁷ ».

Ainsi pour les ONG, le développement constitue la principale forme de libération pour les pays du Sud où peuples et nations sont vues comme les premiers acteurs de leur histoire et de leur libération. La pensée tiers-mondiste concevait le partenariat comme

²⁴⁶ Jean-Yves CALVEZ, *Chrétiens penseurs du social*, vol.3, Après le Concile, après 68 (1968-1988), Paris, Cerf, 2008, p. 13.

²⁴⁷ Bernard HOURS, « ONG et idéologies de la solidarité: du développement à l'humanitaire », in J.-P. Deler et al. (Ed), *ONG et développement. Société, économie, politique*, Paris: Karthala, 1998, p. 35.

une communion, et les volontaires des ONG étaient considérés comme des altruistes fraternels, participatifs. Le développement était perçu comme une aventure morale et humaine née de la solidarité comme d'une pulsion morale. Le développement est comme une pédagogie fraternelle dont la solidarité est le ressort moral²⁴⁸.

Les relations entre le monde des affaires, les gouvernements et les ONG sont souvent compliquées, antagonistes, et créent couramment une dépendance des ONG vis-à-vis des États donateurs pour survivre. La forte baisse de l'aide au développement au profit de l'aide humanitaire a contraint beaucoup d'ONG de développement soit à s'impliquer dans l'humanitaire, soit à recourir au caractère émotionnel des messages humanitaires au détriment de l'affichage des principes idéologiques qui fondaient le tiers-mondisme. Certaines ONG humanitaires ont mis en place des projets de développement mais « ceux-ci sont fréquemment peu durables et se présentent comme une vraie substitution, parfaitement assumée, mais sans effets structurants sur la société²⁴⁹ ». Avec les résultats obtenus qui ne permettent pas de voir une certaine amélioration des conditions de vie de pauvreté des populations concernées, le FOGUIRED semble avoir agi davantage à la manière des ONG que comme une structure indépendante incarnant les objectifs ou les idéologies tiers-mondistes, nées à la conférence des non-alignés à Bandung.

c)- La situation particulière de la Guinée

D'une manière générale, l'action de l'Église, en Afrique et plus particulièrement en Guinée, a longtemps dirigé le peuple vers une pastorale contemplative. On a surtout

²⁴⁸ Bernard HOURS, « ONG et idéologies de la solidarité: du développement à l'humanitaire », p. 36.

²⁴⁹ Bernard HOURS, « ONG et idéologies de la solidarité: du développement à l'humanitaire », p. 43.

fait du micro développement dans des projets d'action sociale, appelés œuvres d'Église. Sous ce vocable il faut entendre les hôpitaux, les écoles, les centres sociaux et les activités agro-pastorales. Même si ces activités soulagent une partie de la misère, elles n'ont pas encore, à ce jour, dans le cas de la situation guinéenne, constitué une véritable dynamique de développement à grande échelle pour contrer la pauvreté. Les résultats obtenus dénotent l'incapacité des communautés chrétiennes à affronter les grands enjeux de la promotion humaine à l'échelle nationale et internationale. Si elle en reste au niveau de la pastorale contemplative ou/et des micro-interventions ponctuelles, l'Église de Guinée manque à sa mission de développement. Le vrai problème dans ce domaine, est de passer des micro-actions à une échelle plus vaste, celle de l'ambition dont parlait déjà Vincent Cosmao comme d'une tâche inhérente à la mission de l'Église : "*changer le monde*". Cela exige que la pastorale du développement devienne une pédagogie du développement fondée sur la manière dont Jésus déployait son action comme volonté de mettre *les gens debout, ensemble et partie prenante*, dans la perspective d'une mission de construction des solidarités humaines responsables et créatives, comme l'action missionnaire des apôtres et des premières communautés chrétiennes²⁵⁰. Cette mission consiste à s'engager dans une évangélisation globale, qui s'accomplisse à travers de nouveaux lieux d'espoir, de nouvelles dynamiques ecclésiales capables de rassembler les chrétiens et les chrétiennes dans une nouvelle volonté de bâtir concrètement le développement. Un développement qui soit humain, durable, endogène et solidaire, comme c'est aujourd'hui le rêve de tous ceux et toutes celles qui croient qu'un autre

²⁵⁰ Edgar HAULOTTE, « Les premiers chrétiens : des utopistes, les Actes des Apôtres », *Cahier Évangile*, n° 7, p. 24-29.

monde, différent de celui qui oppresse, est possible et pour lequel les communautés chrétiennes devraient libérer toutes leurs énergies créatives.

Dans cette perspective, la dynamique de la Fondation Jean-Paul II pour le Sahel est le plus bel exemple d'une Solidarité-Église qui, même s'il n'a pas servi dans le cas du FOGUIRED, pourrait inspirer l'Église de Guinée dans sa lutte contre la pauvreté.

3.5.3. La Fondation Jean-Paul II pour le Sahel : un exemple éloquent d'Église de lutte contre la pauvreté.

Dans les années 1980, alors que les pays du Sahel semblaient se consumer inévitablement sous les rigueurs d'une sécheresse implacable, une voix s'est élevée pour réveiller la conscience d'un monde qui, face à ce drame restait, impuissant ou indifférent. En effet, le 10 Mai 1980, foulant pour la première fois le sol sahélien et ému par la désolation écologique qu'il découvrait en réalité au delà des images de la télévision, le Pape Jean Paul II lança ce qu'on dénommera l'appel historique de Ouagadougou. Il s'agit d'un cri d'alarme et de secours lancé par le Pape Jean Paul II lors de son premier voyage apostolique dans six pays d'Afrique, dont le Burkina Faso qui fait partie du Sahel. : Ce jour-là,

« le pape prononça les paroles suivantes qui sont à l'origine de cette Fondation : " Les pauvres et ceux qui sont dans le besoin cherchent de l'eau ... moi, dit le Seigneur, je les exaucerai ... Je changerai le désert en étangs ²⁵¹" et " l'eau que moi je lui donnerai deviendra une source d'eau jaillissant pour la vie éternelle²⁵² ". " De ce lieu, je lance un appel solennel au monde entier ... j'élève ma voix suppliante ... Je me fais ici la voix de ceux qui n'ont pas de voix, la voix des innocents ". Étant donné qu'il s'agit de neuf pays pauvres²⁵³ et fort différents l'un de l'autre, désirant en outre éviter une nouvelle " imposition " du " nord " au " sud ", le Pape décida de confier le fonctionnement de cette Fondation à l'épiscopat local des neuf pays concernés. Cette

²⁵¹ cf. Is 41, 17-18.

²⁵² cf. Jn 4, 14.

²⁵³ Il s'agit du Burkina Faso, du Niger, du Mali, de la Guinée Bissau, du Cap Vert, de Mauritanie, du Sénégal, de Gambie et du Tchad.

formule a été considérée exemplaire pour ces pays qui se trouvent dans le besoin et qui ont besoin de l'assistance de pays tiers. Le 25 mai 1984, le Pape répéta : " la solution est en fin de compte aux mains des Africains; collaborer avec eux, même sur le plan technique, ne revient pas à les remplacer". Il s'agit d'une réalisation concrète de la communion ecclésiale, fruit aussi de la coresponsabilité collégiale. Il n'a pas voulu qu'une telle action soit menée sans associer les Sahéliens, c'est-à-dire les personnes concernées. C'est pourquoi il a demandé aux évêques du Sahel de s'organiser pour l'utilisation de ces dons. C'est ainsi que ces évêques, concertation après concertation, ont eu l'idée de créer une Fondation. Leur action s'est voulue durable et non ponctuelle, la désertification et la sécheresse étant des phénomènes de longue haleine tout comme la crise de la plupart des pays africains.

Jean-Paul II, désirant garantir la bonne utilisation de l'aide financière reçue en faveur des pays du Sahel, constitua le capital initial, provenant surtout de dons de fidèles de l'Allemagne, qu'il appela "*signe efficace de mon amour pour mes frères africains les plus éprouvés*". Pendant des années, la Conférence Épiscopale Italienne a contribué elle aussi, en accordant des sommes importantes pour la réalisation de projets. En même temps, afin de sauvegarder le capital de la Fondation et compte tenu des considérables complications bancaires (devises diverses, transmission de fonds), le suivi de l'activité de la Fondation étant de la responsabilité d'un Secrétariat Général à Ouagadougou (Burkina Faso), le pape a voulu que la gestion des fonds et le siège légal de la Fondation restent auprès du Conseil Pontifical " Cor Unum ", celui-ci ayant le devoir de faire des rapports de façon périodique au Souverain Pontife Fondateur. A son tour, le gouvernement burkinabé a accordé l'extraterritorialité au Secrétariat Général qui opère en faveur des neuf pays membres. Aux réunions annuelles du Conseil d'Administration (dont la composition se renouvelle régulièrement), le Saint-Siège est représenté par un observateur qui est du Secrétariat du Conseil Pontifical " Cor Unum ". Dans la mesure du possible, le Président du même Dicastère, qui est le Représentant légal de la Fondation, participe à ces réunions. Le regretté Cardinal Zoungrana²⁵⁴ a fortement soutenu la création de la Fondation dont il a été le premier Président pendant neuf ans, ensuite Président Honoraire à vie, et qu'il a su mener avec compétence en lui donnant son originalité. Car son combat fut de faire comprendre aux Églises des neuf pays que cette Fondation est leur organisation et un vecteur qui permet de tisser autour d'elle une "chaîne de solidarité", et de constituer une armée de volontaires et de bénévoles engagés au service des couches vulnérables de la société. La Fondation se charge de la formation d'animateurs communautaires et du personnel spécialisé dans la lutte contre la sécheresse et la désertification. Elle finance des projets de formation et de réalisation dans les domaines de l'environnement, de l'hydraulique, de l'agriculture, de l'élevage, de la pêche, des énergies renouvelables et de substitution, de l'animation des communautés, de l'alphabétisation, de la promotion des femmes et des jeunes, de la santé, de l'enseignement technique, professionnel et de l'artisanat. Une caractéristique de la Fondation est son ouverture aux différentes religions,

²⁵⁴ Le cardinal Paul ZOUNGRANA, né le 3 septembre 1917 à Ouagadougou, au Burkina Faso, et mort le 4 juin 2000, était un **cardinal** burkinabé, archevêque de Ouagadougou de 1960 à 1995, membre de la Société des missionnaires d'Afrique (Pères blancs). C'est sous son épiscopat et grâce à son engagement que la Fondation Jean-Paul II pour le Sahel est née et qu'il en a été le premier président.

devenant par le fait même un instrument de dialogue interreligieux, dans une région fortement islamisée²⁵⁵ ».

La Fondation Jean-Paul II pour le Sahel est aujourd'hui un modèle de lutte efficace contre la pauvreté à cause d'une large et constante solidarité. Cette organisation, qui couvre neuf pays sahéliens et leur associe quelques pays occidentaux, a le mérite de faire travailler ensemble harmonieusement et efficacement des structures de grande taille. Elle est à la fois un « ciment » au sein d'un groupe et une « passerelle » entre groupes, et en partie à cause de cela, elle a des effets positifs sur la performance économique et sur d'autres éléments du bien être. Et si la plupart des chercheurs privilégient les réseaux sociaux qu'elle incarne, c'est précisément en raison de son incitation à un comportement coopératif, solidaire et participatif.

Les organisations religieuses de Guinée œuvrent depuis longtemps dans les secteurs sociaux, où elles jouent un rôle déterminant dans la conduite efficace des politiques sociales de l'État. De même, elles sont des partenaires fiables d'organisations internationales dans divers programmes de lutte contre la pauvreté. De ce fait, elles deviennent une pièce importante dans le dispositif économique de l'État. Non seulement génèrent-elles de nombreux emplois, mais encore elles accompagnent et appuient un grand nombre d'individus et de collectivités dans leur épanouissement, grâce au nombre impressionnant de liens qu'elles tissent dans le milieu. Des organisations religieuses structurées s'occupent d'enfants, de jeunes, d'étudiants, de femmes et d'hommes démunis. Les liens sociaux qui y sont tissés constituent une quasi-assurance sociale ou

²⁵⁵ Pour avoir des renseignements complet sur cette Fondation, visiter : www.fondationjeanpaul2.org ou encore www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/corunum.fr. (Consulté le 10 janvier 2010).

encore un levier important pour le succès dans leur vie. Ce potentiel reste un capital non négligeable.

CONCLUSION

FOGUIRED, fruit concret de l'enseignement social de l'Église, qui a eu l'opportunité d'apporter une valeur ajoutée à toutes les autres méthodes des projets de développement en Guinée, ne semble pas avoir surpassé les autres organisations qui interviennent dans le domaine du développement. Même s'il a essayé de faire une approche beaucoup plus participative grâce à la solidarité, les résultats obtenus sont loin d'être meilleurs que les autres. Malgré toutes ces initiatives de FOGUIRED qui étaient supposées aider le pays à décoller, la situation ne s'est pas améliorée; bien au contraire. Voilà qui pousse à interroger l'approche même des stratégies de développement en Guinée.

Dans la dynamique d'une recherche de solution à la pauvreté, l'Église et le FOGUIRED ont mis l'accent sur le développement comme étant du domaine des relations, de nature communautaire, de l'ordre de la confiance etc. En filigrane, on peut y faire la lecture d'une éthique proche des réalités endogènes, capable de susciter une mobilisation générale du peuple à tous les niveaux, contre la pauvreté. On est tout proche de la notion de capital social qui mise sur la participation de tous les acteurs, sur la valorisation de liens qui font durer l'œuvre dans le temps et s'étendre dans l'espace. L'analyse de ce concept constitue le quatrième chapitre de cette recherche.

CHAPITRE IV :

LE CONCEPT DU CAPITAL SOCIAL.

INTRODUCTION

Les résultats de recherche de différents auteurs sur qui nous nous appuyons poussent à admettre que la notion de capital est un concept très polysémique. Selon le dictionnaire²⁵⁶, le capital désigne de la fortune. Il est ce qui confère à son détenteur la richesse. Ce sont les économistes libéraux²⁵⁷ qui ont fait passer la notion de capital d'une conception statique à une autre plus dynamique. Pour être qualifié de capital, un bien doit être utilisé dans la production d'un autre bien: la notion de capital est ainsi reliée à celle de production. Cette évolution dans l'appréhension de la notion ouvre la voie à une diversité des moyens de production qui constituent tous un capital. Ainsi est née la notion de capital social qui, en réalité, donne lieu à une large possibilité d'interprétation, ressemblant à une espèce de « fourre-tout²⁵⁸ », comme dit S. Ponthieux.

Pour approcher une notion aussi polysémique²⁵⁹ que celle de capital social, il faut commencer par consulter, à l'exemple de Nicolas Sirven, à la fois ceux et celles qui en font une étude théorique et ceux et celle qui l'appliquent dans une pratique

²⁵⁶ Dictionnaire Le Petit Robert de la langue française (édition 2009).

²⁵⁷ Tels que: Amartya SEN, Hirschman, Adelman, Morris, North et Olson, Cf., N. SIRVEN, *Le capital social, concepts, théories, mesures*, Mémoire du DEA économie du développement, Université Montesquieu – Bordeaux IV, Centre d'Économie du Développement, 2000, p. 2.

²⁵⁸ Sophie PONTHEUX, « Que faire du capital social ? » In *GRIS (Groupe de Recherche Innovations et Sociétés*. Université de Rouen, Département de sociologie, Cellule GRIS No 10, mars 2004. p. 249.

²⁵⁹ Sophie PONTHEUX, *Le concept de capital social, analyse critique*, p. 3.

expérimentale²⁶⁰. À cet effet, il convient d'examiner les approches de Coleman et de Bourdieu représentatifs des tendances européenne et nord-américaine, et de quelques auteurs connexes²⁶¹. Cela permettra d'en saisir la genèse et les différentes approches qui ont donné une diversité de sens. Mais notre travail veut être une polarisation sur cette notion telle que développée par Robert Putnam. C'est pourquoi nous en ferons l'objet du chapitre suivant.

4.1. L'ÉVÉNEMENT CAPITAL SOCIAL

4.1.1. Naissance du concept.

L'un des grands débats qui occupe l'actualité depuis l'explosion économique de ces derniers siècles, est bien celui qui tourne autour du développement. Le classement habituel des pays organisé par le PNUD sur la qualité de vie et le développement durable est un critère fondamental qui permet à chaque nation de se faire une idée précise sur sa performance et la place qu'elle occupe aux yeux des autres nations. Ainsi, jusque dans les années 1990, les sciences économiques étaient souvent vues comme une science pure et orthodoxe. Mais une simple reconnaissance change le cours de son histoire : le prix Nobel accordé à A. Sen pour le résultat de ses recherches dans cette discipline. Cette reconnaissance était l'indice d'un changement de vision au sein de l'Académie des Sciences par rapport à l'école néo-classique qui menait le débat sur les questions économiques²⁶². A. Sen se démarque de ce courant et oriente ses travaux sur l'économie

²⁶⁰ N. SIRVEN, *Le capital social, concepts, théories, mesures*, p. 2.

²⁶¹ Sophie PONTHEUX, SIRVEN, N, Michel LALLEMENT, Sylvain COTE, s'intéressent particulièrement aux œuvres de ces auteurs

²⁶² N. SIRVEN, *Le capital social, concepts, théories, mesures*, p. 2-3.

dans une direction morale. De plus en plus, la question se posait alors de savoir si cela était le signe d'un retour de la morale en économie.

Cette nouvelle approche suscitait de l'intérêt parce que celle des économistes "orthodoxes" ou classiques ne permettait pas d'anticiper et de résoudre tous les problèmes de manière à atteindre un développement efficace et durable. Le rôle des institutions et de tout l'environnement social est désormais requis pour que le débat soit englobant. Une telle réorientation « a contribué à l'émergence d'une littérature "oubliée", confinée aux archives parce que jugée iconoclaste²⁶³ ». Parmi les initiateurs les plus célèbres dans ce débat, émergent Putnam, Adelman, Olson et North... qui « prônent une reconvergence de l'économie vers ce qu'elle n'aurait jamais dû cesser d'être, à savoir : une science "humaine" ayant l'être humain comme objet et comme finalité de toute démarche²⁶⁴ ». Dans un premier temps, c'est l'ensemble des travaux sur le rôle à la fois des institutions et tout l'environnement social en économie qui se regroupe sous l'appellation générale de: "capital social".

De fait, le concept de capital social n'est pas un "produit" récent des sciences humaines. C'est Alexis De Tocqueville²⁶⁵ qui a été le premier à s'intéresser à l'idée de ce capital aux États-Unis. Il a constaté qu'en combattant l'individualisme, les Américains ont montré que l'amour éclairé leur permet de s'entraider tout en les disposant à sacrifier une partie de leur temps et de leurs richesses pour le bien de

²⁶³ N. SIRVEN, *Le capital social, concepts, théories, mesures*, p. 2

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ Alexis DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique (1835-1840)*, Paris, Les Éditions Gallimard, 1992. Collection: Bibliothèque de la Pléiade (tome I et II).

l'État²⁶⁶. En effet, « si la dénomination "capital social" s'impose dans les années 1980 et obtient le succès qu'on lui reconnaît aujourd'hui, il est néanmoins toute une série d'intuitions déjà présentes dans le corpus de la sociologie classique²⁶⁷ ». La nouveauté vient toutefois de la conceptualisation d'une telle notion que certains auteurs qualifient de fourre-tout²⁶⁸. Selon d'autres auteurs, James S. Coleman a été un des premiers à tenter de lui donner corps, la définissant comme une ressource, un capital de confiance et de loyauté inscrit dans les relations sociales et offert à des acteurs sociaux. Coleman lui-même attribue la paternité de cette notion à l'économiste américain Glenn Loury²⁶⁹. Cependant, selon toute vraisemblance, c'est Hanifan(1916)²⁷⁰ qui, le premier, utilise l'expression « capital social » qu'il décrit de la façon suivante :

« Les substances corporelles [que] comptent pour la plupart dans la vie quotidienne des gens: à savoir la bonne volonté, la camaraderie, la sympathie et les rapports sociaux entre les individus et les familles qui forment une unité sociale[...] L'individu est socialement impuissant, livré à lui-même. S'il vient en contact avec son voisin, et avec d'autres voisins, il y aura une accumulation de capital social, qui peut immédiatement satisfaire ses besoins sociaux et qui peut porter une puissance sociale suffisante à l'amélioration substantielle des conditions de vie dans la communauté tout entière. La communauté dans son ensemble bénéficiera de la coopération de toutes ses parties, tandis que l'individu se trouve dans ses associations les avantages de l'aide, la sympathie, et la communion de ses voisins²⁷¹ ».

²⁶⁶ ORGANISATION DE COOPERATION ET DE DEVELOPPEMENT ECONOMIQUE (OCDE) *Du bien-être des nations : Le rôle du capital humain et social*, 2001.

²⁶⁷ Michel LALLEMENT, « Capital social et théorie sociologique. » In *GRIS (Groupe de Recherche Innovations et Sociétés)*, Université de Rouen, Département de sociologie, Cellule GRIS No 10, mars 2004, p. 5.

²⁶⁸ Sophie PONTHEUX, « Que faire du capital social ? », *GRIS*, p. 241-251.

²⁶⁹ James COLEMAN, *Social Capital in the Creation of Human Capital*. *American Journal of Sociology*, 94: 95-120, 1988.

²⁷⁰ Michael WOOLCOCK et Narayan DEEPA, *Social Capital: Implications for Development Theory, Research and Policy*. *The World Bank Research Observer* 15 (2): 225-249, 2000.

²⁷¹ L. J. HANIFAN, "The Rural School Community Center," *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 67 (1916), 130-138.

À sa suite, la contribution de Weber a porté sur le lien entre le capital social et l'action économique en soutenant que l'appartenance à une communauté, à un groupe, constitue un atout économique fiable pour les individus²⁷². Quant à Émile Durkheim, il l'a étudié à travers les habitudes quotidiennes des citoyens américains en appuyant sa réflexion sur le lien entre le phénomène de solidarité, le besoin de survie du groupe et le besoin de réalisation des objectifs individuels²⁷³.

Cependant, c'est Robert Putnam qui, avec la publication de son essai intitulé *Bowling Alone: America's Declining Social Capital* (1995), déclenche une sorte de big-bang à partir duquel la littérature sur le capital social a acquis une importance remarquable²⁷⁴. Avant d'explorer le sens de ce concept tel qu'il est conçu par les auteurs, il est important de faire quelques distinctions pour éviter un risque d'équivoque ou d'amalgame.

Si l'idée du capital social a été au centre de plusieurs débats théoriques depuis le XIX^{ème} siècle, c'est au cours des vingt dernières années que ces débats ont connu un véritable essor. Nous avons tenté, avant de venir à l'étude de ce concept en Afrique, de comprendre comment il a été d'abord abordé par les auteurs dans les pays occidentaux, notamment avec Bourdieu, Coleman et Putnam. Si jusqu'à présent la recherche francophone a accordé une attention presque discrète à ce concept de capital social en ce

²⁷² Max WEBER (1922), *Économie et société* (Tome Premier). Traduction française, Éd. Plon, Paris, 1971.

²⁷³ ORGANISATION DE COOPERATION ET DE DEVELOPPEMENT ECONOMIQUE (OCDE) : *Du bien-être des nations : Le rôle du capital humain et social*, 2001.

²⁷⁴ Michel LALLEMENT, « Capital social et théorie sociologique. », p. 6.

qui concerne l'Afrique, les contributions significatives proviennent des auteurs anglophones comme Narayan, Prichett, Jones, Widner et Mundt que nous verrons dans une section ultérieure.

4.2. LA NOTION DE CAPITAL SOCIAL SELON BOURDIEU ET COLEMAN.

La définition proposée du capital social par la plupart des chercheurs distingue trois acceptions ayant actuellement cours dans les travaux²⁷⁵. Selon la première, « le capital social représente les particularités qui assurent à un espace social l'existence d'un lien social fort : infrastructure, sécurité, services à la communauté, événements culturels, sociabilité, etc.²⁷⁶ ». La deuxième conception comprend le capital social comme la source de la cohésion sociale²⁷⁷ et met l'accent sur les mesures institutionnelles, tel le filet de sécurité sociale, qui peuvent favoriser l'appartenance, l'insertion, la participation, la reconnaissance et le partage des valeurs. La troisième approche, « qui repose essentiellement sur l'apport de Putnam, insiste sur l'interconnexion des individus et définit le capital social comme la confiance et les normes de réciprocité ainsi que les réseaux qui contribuent à les créer. Seule à porter directement sur le lien social, et cohérente avec celle de Coleman, cette troisième conception est apparue la plus fructueuse²⁷⁸ ».

²⁷⁵ Louis COTE, « Le capital social dans les régions québécoises », *Recherches sociographiques* Volume 43, numéro 2, Mai-août 2002, p 4.

²⁷⁶ Louis COTE, « Le capital social dans les régions québécoises », p. 4.

²⁷⁷ Pierre BOURDIEU, *La distinction : critique sociale et jugement, Le sens commun*, Paris, Les éditions de minuit, 1979.

²⁷⁸ Louis COTE, « Le capital social dans les régions québécoises », p. 4

Ainsi, le concept de capital social, dans sa signification moderne, a été popularisé par Bourdieu, relancé fortement par Coleman en 1988 et puis par Putnam²⁷⁹. Bourdieu aborde la notion du capital social dans une perspective marxiste. Il considère le capital social comme une caractéristique des classes dominantes, notamment la capacité de leurs membres à retirer des avantages de leur appartenance aux réseaux sociaux de classe²⁸⁰. Bourdieu s'est aussi servi du concept de capital social pour faire référence à certains types de ressources provenant du capital économique, du capital culturel et du capital social²⁸¹; trois types de capitaux qui contribuent à développer les individus ou les groupes sociaux. Ils permettent d'accroître ou de conserver la position à l'intérieur de la hiérarchie sociale. C'est alors que ces groupes sociaux bénéficient des privilèges matériels et symboliques qui y sont attachés. Sa vision du capital social renvoie plutôt à une ressource individuelle. Selon lui, le capital social permet à l'individu appartenant à des réseaux de relations, d'augmenter les profits qu'il tire de ces réseaux.

Même si notre champ de recherche ne s'oriente pas fondamentalement dans la direction que Pierre Bourdieu²⁸² donne à ce concept, il est tout de même important de rappeler brièvement ce qu'il entend par capital social. Ainsi selon lui, il est :

²⁷⁹ Robert D. PUTNAM, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1993.

²⁸⁰ Louis COTE, « Le capital social dans les régions québécoises » in *Recherches sociographiques* Volume 43, numéro 2, mai-août 2002. Cf. www.erudit.org/revue/rs/2002/v43/n2/000542ar.html, (Consulté, le 20/11/2008).

²⁸¹ Pierre BOURDIEU, « Le capital social. Notes provisoires », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 31, janvier, 1980, p. 2-3.

²⁸² Pierre BOURDIEU (1930-2002) est un sociologue français qui, par son engagement public, est devenu l'un des acteurs principaux de la vie intellectuelle française. Sa pensée a exercé une importante influence dans les sciences humaines et sociales, en particulier sur la sociologie française.

« [...] l'ensemble des ressources actuelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'inter reconnaissance, ou en d'autres termes, à l'appartenance à un groupe, comme ensemble d'agents qui ne sont pas seulement dotés de propriétés communes (susceptibles d'être perçues par l'observateur, par les autres ou par eux-mêmes) mais sont aussi unis par des liaisons permanentes et utiles²⁸³ ».

Cette appartenance à un groupe social confère des ressources individuelles qui peuvent être actives, réelles ou utilisables ultérieurement ou dans de nouvelles circonstances potentielles. Ainsi, par exemple, la confiance entre les membres d'un réseau "lubrifie les rouages" des échanges sociaux et économiques, réduit les coûts des transactions, permet aux membres du réseau de profiter de faveurs, de transmettre de l'information privilégiée et d'avoir plus facilement accès aux occasions qui se présentent.

Ainsi, dans la systématisation de la notion de capital social, la plupart des auteurs relèvent qu'au-delà d'une certaine conception unanime du capital social, une difficulté fondamentale subsiste, à savoir que le concept est polysémique. Autrement dit, parler de capital social, c'est parler de plusieurs choses à la fois. Mais au-delà de cette polysémie, une vérité s'impose et demeure: la participation à des groupes peut avoir des effets bénéfiques pour les individus et pour la collectivité. S. Ponthieux estime que l'idée est "basique" chez Portes²⁸⁴ pour qui, rechercher ses origines reviendrait à passer en revue presque toute la sociologie depuis le 19^{ème} siècle et pourquoi pas une bonne part de la philosophie politique et de l'histoire des idées depuis Aristote. Tel n'est pas l'objectif premier de ce travail. Il s'agira tout simplement de découvrir comment cette idée générale

²⁸³ Pierre BOURDIEU, « Le capital social: notes provisoires », *Ibid.*

²⁸⁴ Alejandro PORTES, « Social Capital: Its Origins and applications in Modern Sociology », *Annual Review of Sociology*, Vol. 24. (1998), pp. 1-24.

s'est conceptualisée et a fait son chemin à travers les références majeures de la littérature courante, et de rendre compte du discours dans lequel s'inscrit cette conceptualisation²⁸⁵; pour ensuite voir dans quelle mesure ce concept peut aider à résoudre avec justesse la problématique de la pauvreté en Guinée

4.2.1. Pierre Bourdieu.

Le concept de capital social est d'une importance majeure pour Bourdieu. Une analyse de son œuvre permet de saisir sa pensée et son projet philosophique à travers la genèse du concept, depuis les travaux ethnographiques en Kabylie jusqu'à son élaboration finale dans *La Distinction*, dont l'objet est la bourgeoisie et ses tentatives d'imitation des couches supérieures. L'art de vivre, la civilité, la culture mondaine de la bourgeoisie sont, pour l'auteur, des capitaux sociaux dont la fonction est de légitimer la hiérarchie sociale. Mais cette problématique ne se limite pas à une critique des classes dominantes; elle met également en cause la modernité qui favorise la possession des capitaux sociaux par une minorité et qui condamne la majorité à la frustration. Les liaisons du capital social sont irréductibles aux relations objectives de proximité dans l'espace physique ou même dans l'espace économique et social parce qu'elles sont fondées sur des échanges inséparablement matériels et symboliques dont l'instauration et la perpétuation supposent la reconnaissance de cette proximité²⁸⁶. Ce qui signifie que, quoiqu'il soit relativement irréductible au capital économique et culturel possédé par un agent déterminé ou même par l'ensemble des agents auxquels il est lié, le capital social n'en est jamais

²⁸⁵ Sophie PONTHEUX, *Le concept de capital social, analyse critique*, 10ème colloque de l'ANC, Paris, 21-23 janvier 2004, p. 4

²⁸⁶ Pierre BOURDIEU, « Le capital social: notes provisoires », p. 2

complètement indépendant du fait que les échanges instituant l'inter-reconnaissance supposent la reconnaissance d'un minimum d'homogénéité « objective » et qu'il exerce un effet multiplicateur sur le capital possédé en propre²⁸⁷.

Bourdieu a élaboré le concept de capital social à partir du sens de l'honneur pour souligner la conflictualité qui habite la collectivité à tous les niveaux, depuis le groupe le plus large (village ou tribu en compétition avec d'autres villages ou tribus) jusqu'au dernier maillon du lignage, puisque la solidarité lignagère n'exclut pas que deux cousins, voire deux frères, soient en compétition. Le capital social est ce qui divise et unit simultanément la société. Il est la forme générale de toute ressource qui permet à une personne d'affirmer une légitimité justifiant une inégalité²⁸⁸.

La conviction de Bourdieu est la suivante: l'ordre traditionnel est inégalitaire statutairement mais humain socialement, tandis que la modernité est égalitaire formellement mais inhumaine politiquement. Selon lui, « la modernité est plus inégalitaire du fait que les capitaux sociaux générés divisent plus la société en élargissant la hiérarchie sociale. Le marché produit la pauvreté, le droit crée la délinquance, l'école accroît l'exclusion²⁸⁹ ». Pour éviter la pauvreté, la délinquance, l'exclusion, il faut que l'individu possède des capitaux sociaux de plus en plus difficiles à acquérir : être banquier, ou PDG d'une société, ou médecin, ou ingénieur n'est pas un fait fortuit. « Ces activités sont exercées par les détenteurs des capitaux sociaux respectifs, ce qui signifie

²⁸⁷ Pierre BOURDIEU: *The Forms of Capital*. In: John G. Richardson (ed.): *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood Press 1986, p. 249.

²⁸⁸ Cf. Lahouari ADDI, *L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner*, Paris, Awal Ibis Press, 2004.

²⁸⁹ *Ibid.*

que ces métiers sont des statuts réservés à une élite et à ses enfants, et le plus souvent ils sont hérités de génération en génération²⁹⁰ ». Ce sont désormais des vocations liées à des habitus de classe²⁹¹. L'habitus est lui-même un capital social intégré dans le corps par la socialisation et la formation. Les deux notions sont liées dans un processus de subjectivation des rapports sociaux et d'objectivation du monde social.

Pour Bourdieu, le capital social a donc deux caractéristiques. La première caractéristique est que le capital social est une ressource connectée avec l'appartenance au groupe et les réseaux sociaux. Une personne particulière possède un capital social par l'étendue du réseau des liaisons qu'elle peut effectivement mobiliser sur divers plans (économique, culturel ou symbolique) et auxquels elle est liée²⁹². Plus qu'une simple et commune "qualité" de groupe, le capital social est le résultat de la qualité produite par le groupe. L'appartenance aux groupes et l'implication dans les réseaux sociaux en développement au sein de ceux-ci et dans les relations sociales découlent de la manière dont les membres peuvent être utilisés dans les efforts visant à améliorer la situation sociale des acteurs dans un variété de domaines différents²⁹³. La deuxième caractéristique du capital social repose sur la cognition et la reconnaissance mutuelle. Voici comment il acquiert un caractère symbolique et se transforme en capital symbolique pour devenir un capital social effectif²⁹⁴. Les différences entre groupes ou

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² Lahouari ADDI, *L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner*, Paris, Awal Ibis Press, 2004.

²⁹³ Pierre BOURDIEU, « Le capital social: notes provisoires », p. 2-3

²⁹⁴ Pierre BOURDIEU: *The Forms of Capital*. In: *John G. Richardson (ed.)*, p. 241-258.

classes doivent être transformées en des différences symboliques et les classifications qui rendent possible la reconnaissance symbolique en distinction. Les classes sociales en cause par la répartition du capital économique, culturel et social ne sont que des "classes sur le papier", c'est-à-dire des potentialités qui, à moins qu'elles ne se transforment en des différences significatives, par la médiation du capital symbolique²⁹⁵.

Les différences dans le contrôle du capital social peuvent expliquer pourquoi le même capital économique et culturel peut engendrer des degrés différents de profit et de pouvoirs chez différents acteurs. Bourdieu a consacré beaucoup de réflexions et de publications au capital culturel qui, pour lui, reste une forme du capital social. « Pour lui, la culture n'est pas ce qu'entendent par cette catégorie les anthropologues qui aiment à l'opposer à la nature²⁹⁶ ». Elle serait l'apanage de la haute classe pour justifier sa domination; la preuve en est le manque notoire d'une culture populaire concurrente; il n'existe qu'une culture dominante que les dominés cherchent à imiter²⁹⁷. Selon lui, se distinguer, c'est montrer que l'on possède un capital social, investi, sous forme de traits à exhiber, pour être fructifié afin de rapporter des « plus-values symboliques » destinées à l'augmenter²⁹⁸.

²⁹⁵ Pierre BOURDIEU, « The social space and the genesis of groups ». *Social Science Information* 24 (1985) 2, p. 195-220.

²⁹⁶ Lahouari ADDI, *L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner*, Paris, Awal Ibis Press, 2004, p. 2.

²⁹⁷ Pierre BOURDIEU, « La sociologie de la culture populaire », in *Le Handicap socioculturel en question* (colloque du CRESAS), Paris, ESF, Science de l'éducation, 1978, p. 117.

²⁹⁸ Pierre BOURDIEU, *La distinction : critique sociale et jugement, Le sens commun*, Paris, Les éditions de minuit, 1979.

4.2.2. James Coleman²⁹⁹

Dans la pensée de Coleman, le capital social est caractérisé par l'organisation des relations entre acteurs, c'est-à-dire les structures sociales. Ces structures produisent les ressources qui constituent le capital social, et Coleman définit celui-ci, dans une logique simplement fonctionnelle, comme les caractéristiques de la structure qui facilitent les actions des individus. À ses yeux, le capital social, s'il ressemble aux autres « capitaux », s'en différencie en même temps par son mode de formation. C'est une différence importante par rapport à la notion de capital physique ou de capital humain, avec lesquels Coleman établit une analogie. L'approche économique usuelle ne voit pas le capital social comme une chose inhérente à un environnement, mais le résultat de la décision d'investir en vue d'obtenir un bénéfice dans le futur. Or, chez Coleman, le capital social ne résulte pas d'une telle décision; le capital social n'est donc pas un investissement, mais plutôt le résultat d'un phénomène qui découle lui-même d'autres activités. La raison de cette affirmation réside dans « l'existence d'effets d'une externalité³⁰⁰ dont l'anticipation peut conduire les acteurs à ne pas investir de temps et d'énergie dans du capital social³⁰¹ ». Le fait que cette externalité, en facilitant les actions des individus, puisse avoir des effets bénéfiques n'en fait pas pour autant un capital. Ce point de vue de Coleman suscite un débat qui porte sur la définition même du capital ; en effet, un capital, qu'il soit humain,

²⁹⁹ James COLEMAN, « Social Capital in The Creation of Human Capital », *American Journal of Sociology*, 94: 95-120, 1988.

³⁰⁰ Selon Sophie PONTHEUX, « en économie, on parle d'externalité lorsque l'action d'un agent modifie la situation d'un ou de plusieurs autres agents sans qu'il y ait de compensation monétaire ». Cf. Ponthieux, Sophie, *Le capital social*, Paris, Éditions Découverte, 2006, p. 20.

³⁰¹ Antoine BEVORT, Michel LALLEMENT, *Le Capital Social: Performance, équité et réciprocité*, Éditions La Découverte, (Coll. Recherches/MAUSS), 2006, p. 79.

culturel, social ou symbolique demeure un capital, c'est-à-dire un investissement, une richesse.

Cependant, ce qui semble retenir davantage l'attention de Coleman, c'est le caractère intangible, non dissociable et inaliénable du capital social, qui fait que ceux qui en bénéficient n'en ont pas la propriété; il s'agit, selon lui, d'un bien public, un attribut de la structure mais pas des individus³⁰² qui, pourtant, en bénéficient et en font usage pour atteindre un objectif. Pour illustrer son propos, Coleman évoque le marché des diamantaires de New York qui renvoie à trois manifestations du capital social : attentes et obligations réciproques des acteurs sur les actions des uns et des autres; mise en circulation et diffusion d'information; normes et sanctions effectives. Le tout dans une structure fermée, où aucun acteur n'échappe à la surveillance des autres, dans un contexte où il serait plus coûteux aux acteurs de se passer les uns des autres que de coopérer³⁰³.

Toutefois, il y a dans l'approche de Coleman un problème que S. Ponthieux soulève et qui reste préoccupant : on ne sait pas grand-chose du capital social, car la mise en forme conceptuelle esquivé en réalité la définition. Émanant d'une structure sociale, le capital social ne peut être constaté que par ses effets dans l'usage qu'en font les acteurs, effets qui prouvent sa fonctionnalité. Mais il n'y a pas de délimitation préalable du capital social, si bien qu'on ne voit pas bien ce qui n'en fait pas partie³⁰⁴. Or, une conceptualisation exige plus de rigueur et de précision. Ponthieux relève avec raison que

³⁰² Sophie PONTHEUX, *Le concept de capital social, analyse critique*, p. 5.

³⁰³ Sophie PONTHEUX, *Le concept de capital social, analyse critique*, p. 5.

³⁰⁴ *Ibid.*

« le capital social selon Coleman demeure un objet assez imprécis, amalgame d'attributs d'une structure, de perceptions des acteurs et d'avantages retirés des deux. Coleman ne contribuera pas davantage au développement du concept, mais son approche est considérée comme fondatrice³⁰⁵ ». Il a eu une influence considérable sur le développement et l'utilisation du concept de capital social. Les travaux qui se réfèrent à Coleman, touchent au capital social dans le cadre familial³⁰⁶, aux liens entre capital social et mobilité géographique³⁰⁷ et à l'influence du capital social dans l'engagement de la société civile. Cette société essaie de revendiquer son droit et de militer dans le but d'accéder à certains statuts. En effet, le capital social apporte de nombreux avantages aux individus qui en font partie.

Coleman attribue trois composantes au capital social. La première touche le respect des obligations et les droits que peuvent avoir les individus au sein d'une unité sociale donnée. Cette première composante du capital social indiquée par Coleman, ne semble pas exposer clairement les facteurs qui contribuent à la motivation des personnes. Les individus sont contraints au respect des obligations. La deuxième composante du capital social réfère à la valeur potentielle de l'information véhiculée par les relations sociales entre les individus. Selon lui, l'information est un aspect important dans les relations entre les individus parce qu'elle fournit la base sur laquelle l'action peut

³⁰⁵ Sophie PONTHEUX, *Le concept de capital social*, p. 6

³⁰⁶ S. MCLANAHAN et SANDEFUR, « Growing Up with a Single Parent: What Hurts, What Helps ». Dans LEVESQUE, Maurice *et al.* (1999) *Le concept de capital social et ses usages*, *Lien social et politique*, no. 41, pp. 23-33 ou <http://id.erudit.org/iderudit/005148ar>, (consulté le 02/05/2009).

³⁰⁷ Maurice SCHIFF, « Social Capital, Labor Mobility, and Welfare » dans LEVESQUE, Maurice *et al.* (1999) *Le concept de capital social et ses usages*, *Lien social et politique*, 41 : 23-33.

s'appuyer et être mise en œuvre³⁰⁸. L'accès à l'information présente ici une valeur et une utilité pour les individus. La troisième composante du capital social est la présence de normes et de sanctions dans les communautés. Cette dernière composante du capital social se distingue de la première par le fait qu'elle s'appuie sur les normes qui facilitent le contrôle social, réduisent le recours à des outils de contrôle conçus par l'État, tel que le système judiciaire³⁰⁹. Ces éléments se retrouvent ensemble dans la définition postérieure et raffinée par l'auteur en 1990³¹⁰. Coleman soutient que le capital social se rapporte aux relations que les individus d'une même communauté peuvent tisser entre eux. Aussi, la présence de ces normes, que Coleman appelle « normes affectives », permet de réduire le taux de criminalité et favorise la réussite scolaire, etc. En définissant le capital social par sa fonction, Coleman évoque qu'il peut y avoir une variation relative de celle-ci selon les objectifs qu'on se fixe. Tout comme chez Bourdieu, l'approche du capital social de Coleman est aussi centrée sur l'individu.

Pour J. Coleman, le capital social se définit avant tout par sa fonction. Ce n'est pas une entité simple mais une série d'entités différentes, qui ont deux éléments communs: chacune renferme un aspect ou l'autre des structures sociales et elles facilitent certaines actions des intervenants, individus comme entreprises, au sein de la structure. Le capital social est productif, rendant possible l'atteinte de certains buts qui seraient, sans lui,

³⁰⁸ James COLEMAN, « Social Capital in The Creation of Human Capital », *The American Journal of Sociology*, Vol. 94, Supplement: Organizations and Institutions: Sociological and Economic Approaches to the Analysis of Social Structure.1988, pp. 95-120.

³⁰⁹ James COLEMAN, *Ibid.*

³¹⁰ James COLEMAN, *The Foundations of Social Theory*. Haward University Press. XVI, 1990.

inaccessibles. Le capital social n'est pas entièrement fongible mais il peut être particulier à certaines activités. Il est inhérent à la structure des relations entre intervenants³¹¹.

4.3. DÉBATS SUR LA NOTION DU CAPITAL SOCIAL

4.3.1. Distinction entre capital humain et capital social

Le capital humain

Dans son article intitulé *La contribution des capacités humaines et sociales*³¹², Sylvain Côté a mis en évidence la distinction entre le capital humain et le capital social. Il estime que la première notion découle du rapprochement entre deux disciplines: l'économie et la sociologie, grâce à T. W. Schultz³¹³ et Gary Becker³¹⁴. Si la réalité et la notion de capital humain semblent plus vieilles, le terme proprement dit est apparu depuis seulement une quarantaine d'années dans les travaux des économistes. Selon Côté, l'apport principal de Schultz a été d'attirer l'attention sur la contribution majeure que les investissements en capital humain représentent dans la croissance économique. Becker qui, le premier a approfondi la notion, essaie de faire des rapprochements entre les réflexions économiques et les réalités sociologiques, orientant de ce fait la recherche

³¹¹ James COLEMAN, « Social Capital in The creation of Human Capital. », p. 98.

³¹² Sylvain CÔTÉ, « La contribution des capacités humaines et sociales », in *ISUMA, Revue canadienne de Recherche sur les Politiques* Volume 2 n° 1, Printemps 2001, p. 26-27.

³¹³ T. W. SCHULTZ, « Investment in human capital », *American Economic Review*, Vol. I, no I, 1961, p. 1-22.

³¹⁴ Gary BECKER, « Human capital: A theoretical and empirical analysis, with special reference to education », *National Bureau of Economic Research*, 3rd Edition [Paperback], New York, 1964.

vers une réintégration des sciences économiques dans la sociologie et les sciences politiques. Becker et Mincer soulignent l'importance d'inclure la notion du capital humain dans l'analyse économique pour mieux comprendre certaines caractéristiques sur la croissance et le développement de l'économie américaine³¹⁵. Cette notion désigne les qualifications qui confèrent aux individus divers avantages d'ordre personnel, économique et social³¹⁶. Nous avons compris que le capital humain valorise le potentiel de l'individu dans l'amélioration de son bien-être. Les individus dans la communauté doivent avoir des pensées créatrices en vue de la mise en œuvre d'un processus de développement. Certains aspects de la motivation, du comportement et des caractéristiques individuelles telles que la santé physique, psychologique et mentale, la compétence font partie du capital humain. Le capital humain réside ainsi dans le pouvoir des individus de valoriser leur potentiel pour améliorer leurs conditions de vie. Pour créer davantage de richesses, la population doit être suffisamment dotée en capital humain afin de pouvoir mieux utiliser les équipements mis à sa disposition et être plus productive. Ainsi, à partir des travaux de ces auteurs, le capital humain peut être envisagé comme l'ensemble des connaissances, des aptitudes, des compétences et des caractéristiques individuelles qui facilitent la création du bien-être personnel, social et économique. Les différents éléments qui le composent sont: la motivation, la moralité et les attitudes, de même que les connaissances et les compétences de nature tacite et interpersonnelle, comme l'information partagée avec ses collègues de travail.

³¹⁵ J. HARTOG, « Behind the Veil of Human Capital. Organisation for Economic Cooperation and Development ». *The OECD Observer* 215, Janvier 1999.

³¹⁶ OCDE, *Du bien-être des nations: Le rôle du capital humain et social: Résumé*, Les Éd. de l'OCDE, 2, PARIS, 2001.

Le capital humain est donc une condition ou un préalable nécessaire au capital social dans la mesure où il permet la création des richesses et leur répartition. La réussite d'un développement dépend largement de la façon dont tous les membres de la communauté accroissent et améliorent leur pouvoir d'agir pour satisfaire leur bien-être individuel et collectif³¹⁷. On touche ici la particularité du développement social qui doit accorder une place équitable aux femmes par rapport aux hommes dans la répartition de la richesse et du pouvoir. Un tel développement se base aussi sur une démocratie participative de tous les citoyens de façon solidaire et transparente et renvoie à l'idée de justice et d'égalité contribuant au respect des droits humains et des différences culturelles³¹⁸.

Le Capital social

Contrairement au capital humain, qui demeure individuel, le capital social réside dans les relations. Selon Côté, on voit de plus en plus le capital social comme « une notion utile pour comprendre le rôle que jouent les relations et les réseaux dans le développement social et économique. Bien que les notions associées à l'expression "capital social" ne soient pas nouvelles, la popularisation et l'assimilation croissante de ce concept ont attiré l'attention sur l'importance des traditions sociales et civiques, et sur les manières dont les politiques publiques peuvent compléter et renforcer ces

³¹⁷ Sylvie CAMERON et Nicole DALLAIRE, « Réflexion sur la notion de développement social et paramètres pour un modèle de développement global », *Revue canadienne de politique sociale*, 2001, Québec. 45-46: 89-105.

³¹⁸ NATIONS-UNIES: *Rapport mondial sur le développement social*. Sommet de Copenhague, du 06 au 12 mars 1995.

traditions³¹⁹ ». Tout comme le capital humain, le capital social et le développement social ont un lien de causalité. Pour mieux améliorer ce lien, les individus doivent remplir les conditions reliées au capital humain afin de contribuer à l'amélioration de leur bien-être, celui de leur famille et de leur communauté. Le capital social peut aider les individus à remplir ces conditions.

Le capital social peut avoir des définitions et des interprétations multiples, allant de celles qui insistent sur « la valeur des ressources dont disposent les individus sous forme de relations sociales au sein de leur famille et de leur communauté, à d'autres qui mettent l'accent sur le rôle des réseaux et des normes dans la société civile³²⁰ ». Ou encore comme « un ensemble de réseaux, de normes et de valeurs qui contribuent à aider les divers acteurs sociaux et institutions, dotés de capital humain, à atteindre des objectifs communs. Quant à la confiance, on la considère comme un aboutissement³²¹ ». Selon Côté, les sources du capital social sont variées.

« Il se constitue à l'échelle des familles, des écoles, des communautés locales, des entreprises et des entités administratives et autres institutions nationales ou internationales. Il a en outre des racines dans les normes et les institutions parmi lesquelles figurent les entités publiques et juridiques. L'analyse peut aussi prendre en compte les différents groupes qui composent la société civile et qui se définissent par le sexe, la profession, la langue ou l'ethnie. La répartition du capital social entre les différentes catégories et à l'intérieur de chacune d'elles détermine son impact global sur la société³²² ».

³¹⁹ Sylvain COTE, « La contribution des capacités humaines et sociales », p. 26.

³²⁰ Sylvain COTE, *Le capital social: Un concept utile?*, Congrès 2002 de l'Association des économistes québécois « La croissance économique: À quel prix et pour qui ? », Gatineau, 16 mai 2002, p. 3

³²¹ *Ibid.*

³²² Sylvain COTE, « La contribution des capacités humaines et sociales », p. 26.

D'autre part, l'analyse du capital social révèle trois types de liens essentiels³²³: les liens affectifs entre membres d'un cadre de proximité; les liens de collaboration entre les gens éloignés ou associés; enfin les liens entre les différentes couches des populations au niveau la hiérarchique, des statuts sociaux et des richesses³²⁴. Le capital social est en partie un bien public et en partie un bien privé qui permet aux individus, aux groupes et aux collectivités de résoudre plus facilement les problèmes collectifs³²⁵ puisqu'il profite même aux personnes qui n'en sont pas dotés.

4.3.2. Distinction entre "capital social" et "social capital"

A première vue, il peut apparaître que l'expression française « capital social » est la simple traduction du mot anglais "social capital". En réalité, ces deux expressions renvoient à deux approches de cette notion³²⁶: celle de Bourdieu qui incarne la réalité européenne, notamment française du capital social, et celle Coleman et d'autres chercheurs qui est plutôt nord-américaine. Ponthieux présente les deux approches en ces termes:

« Là où Bourdieu construit une analyse des relations de domination, les adeptes du "*social capital*" construisent une analyse qui ne permet pas de penser l'inégalité de pouvoir des acteurs ou le conflit des intérêts. Le "*social capital*" apparaît comme une ressource collective et les acteurs sont indistincts dans une société fondamentalement consensuelle, le "*capital social*" est un instrument pour

³²³ M. WOOLCOCK, *Social capital: The state of the nation*. Paper presented at the Multidisciplinary Seminar on Social Capital: Global and Local Perspective, Helsinki, 15 April 1999.

³²⁴ Sylvain COTE, *Le capital social: Un concept utile?*, p. 3.

³²⁵ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster, 2000, p. 63.

³²⁶ Alejandro PORTES, « Social Capital: Its Origins and applications in Modern Sociology », *Annual Review of Sociology*, n° 24, 1998, p. 1-24.

les individus qui y ont accès et les acteurs sont distincts dans une société fondamentalement conflictuelle³²⁷ ».

Elle éclaire cette différence d'approche en relevant ce qui les oppose :

D'abord, « le *capital social* de Bourdieu n'est pas une notion centrale et est dénué de tout sens quand il est séparé de son cadre conceptuel³²⁸ », précisément des autres formes de capital telles que le capital économique et culturel avec lesquels il s'articule³²⁹. Ainsi faut-il le comprendre comme un outil de la domination fondé sur la possession de capitaux, qu'ils soient économiques, culturels ou symboliques³³⁰. Il se trouve ainsi à l'opposé des autres pour qui le social capital est une notion centrale et unique, qui ne s'articule avec aucune autre. Ensuite si chez Bourdieu, l'ancrage est individuel et que les relations qui en résultent sont construites, sélectives et fondées sur le profit qu'elles procurent³³¹, chez les autres, ces relations sont gratuites et le profit qui en résulte est externe mais ne la fonde pas³³². Le dernier niveau de différence concerne l'espace social. Chez Bourdieu, cet espace « est stratifié en classes, fondées sur des conditions d'existence homogènes et sur des acteurs dont la position est définie par les ressources qu'ils contrôlent³³³ ». Par contre, Coleman et autres estiment que le cadre d'une société humaine est constitué d'acteurs indifférenciés, implicitement égaux dans

³²⁷ Sophie PONTHEUX, « Que faire du capital social? », p. 247.

³²⁸ Sophie PONTHEUX, « Que faire du capital social? », p. 247

³²⁹ Sophie PONTHEUX, « Que faire du capital social? », p. 247.

³³⁰ Sophie PONTHEUX, « Que faire du capital social? », p. 247.

³³¹ Sophie PONTHEUX, « Que faire du capital social? », p. 247

³³² Sophie PONTHEUX, « Que faire du capital social? », p. 248.

³³³ Sophie PONTHEUX, « Que faire du capital social? », p. 248.

un espace non stratifié³³⁴. Ainsi, l'apparente proximité entre les deux expressions cache de profondes différences quant au contenu, aux sources et à la fonction.

4.3.3. Distinction entre deux conceptions du capital social

Un dernier point du débat qui entoure le capital social est celui de sa représentation. L'analyse de Ponthieux permet de dégager deux conceptions concurrentes du capital social. La première « serait plutôt endogène, associée étroitement à l'engagement civique, principalement sous la forme d'associations volontaires au sein desquelles s'apprennent la confiance et la réciprocité, qui vont se généraliser ensuite par débordement à tous les segments de la société³³⁵ ». La deuxième serait « exogène, étroitement liée à une culture associative où se secrète la confiance³³⁶ ». Les deux conceptions se réfèrent à la théorie de Coleman, qu'elles conduisent jusqu'à un niveau absent dans la pensée de Coleman. Elles en soulignent avant tout les effets bénéfiques à un niveau agrégé, et aucune n'en envisage la formation comme coûteuse³³⁷.

4.3.4. Critique et limites du capital social

La notion de capital social a fait l'objet de critiques car elle se prête facilement à des raisonnements circulaires et fonctionnalistes. Une approche fonctionnaliste consisterait à postuler que certains traits de l'organisation sociale remplissent la fonction d'assurer des avantages économiques à l'individu ou au groupe. C'est l'approche

³³⁴ Sophie PONTHEUX, « Que faire du capital social? », p. 248-249.

³³⁵ Sophie PONTHEUX, *Le concept de capital social, analyse critique*, p. 13.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ibid.*

initialement suivie par Coleman qui définissait tout simplement le capital social par sa fonction, avant d'illustrer son effet sur diverses situations. Une approche fonctionnaliste a sans doute son intérêt dans l'analyse du fonctionnement des sociétés, mais elle ne constitue pas une démarche suffisante tant qu'elle n'est pas associée à une analyse précise des mécanismes en jeu, qui pourrait donner lieu à des tests d'hypothèses. Les raisonnements deviennent rapidement circulaires, si bien qu'il est impossible de déceler des causalités. Ceci dit, même si nous faisons la critique des travaux de Bourdieu et autres, nous ne prétendons pas affirmer ici qu'il est un fonctionnaliste.

Selon Lévesque et White, le fait que les collectivités essaient d'instaurer des normes pour limiter la criminalité dans leur quartier, réduit la liberté et le respect de la vie privée des habitants. Paradoxalement, une liberté extrême peut entraîner des actes criminels au sein de la société³³⁸. Portes et Landolt renforcent cette idée en citant par exemple les gangs de rue dont les normes et les comportements font obstacle à l'insertion sociale des membres de leurs communautés³³⁹. On doit tenir compte de tous ces aspects dans l'évaluation du capital social, car ils constituent un ensemble de réflexions particulièrement stimulantes pour comprendre le rôle des facteurs non commerciaux, dans le développement. Toutefois, en dépit des difficultés conceptuelles qui appellent des précautions importantes, la notion du capital social est utile dans toute étude visant à intégrer les caractéristiques sociologiques dans les raisonnements et les pratiques sur le

³³⁸ Maurice LÉVESQUE et White DEENE, « Le concept de capital social et ses usages ». Dans *Lien social et politique*, 1999, volume 41, pp. 23-34.

³³⁹ Alejandro PORTES and Patricia LANDOLT, «The Downside to Social Capital », *The American Prospect*, Vol. 26, Issue: 94, Publisher: World Bank, 1996, p. 18-21.

développement économique durable et sur le bien-être en général.

CONCLUSION

Comme on peut le constater, le concept du capital social s'articule autour des notions suivantes : réseaux, normes de réciprocité et confiance, valeurs, culture, engagement, participation, honnêteté, société civile, institutions, groupes, communautés, etc. Certaines de ces notions renvoient à des comportements, d'autres renvoient à des perceptions, d'autres encore à des contextes ou à des structures. La question reste de savoir comment transformer tous ces éléments en instrument efficace de solidarité sociale et de développement durable. Bourdieu a été notre porte d'entrée au domaine du capital social, mais il ne figure pas parmi les auteurs retenus pour la suite de cette recherche. Parmi les principales approches, les auteurs dégagent deux principales théories: « La première considère le capital social comme un bien privé³⁴⁰ », c'est la tendance Bourdieu et Coleman. La deuxième théorie le considère « comme un bien public³⁴¹ ». De ces deux théories, la conception de Putnam est celle qui définit clairement le capital social comme étant « les aspects de la vie collective qui rendent la communauté plus productive, soit par la participation, la confiance et la réciprocité³⁴² ». Elle est donc celle qui répond le mieux à l'intuition de notre thèse, à la réalité de la solidarité sociale *kpellè*; voilà pourquoi elle fera l'objet du chapitre suivant.

³⁴⁰ Antoine BEVORT, Michel LALLEMENT, *Le Capital Social: Performance, équité et réciprocité*, Éditions La Découverte, (Coll. Recherches/MAUSS), 2006, p. 296.

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p. 14.

CHAPITRE V :

L'APPROCHE DU CAPITAL SOCIAL CHEZ ROBERT PUTNAM

5.1. CADRE CONCEPTUEL DU CAPITAL SOCIAL CHEZ PUTNAM

Robert Putnam reste incontestablement la référence principale dans toute étude portant sur le capital social. Il est témoin de l'intérêt général qu'a suscité cette notion. Pour mieux fonder sa théorie, il part d'un constat, celui qui relève l'ampleur du déclin du capital social aux États-Unis. Selon lui, « en 25 ans, le taux de participation à des réunions d'associations sociales a baissé de 58 pour cent, la fréquence des rencontres avec les amis a baissé de 45 pour cent et celle des dîners en famille de 33 pour cent³⁴³ ». Il soutient que ce constat est de mauvais augure pour la santé de la société américaine.

Parmi ses nombreuses conférences et publications sur ce thème, il y en a trois qui sont reconnues comme fondamentales. L'une d'elles est « *Making Democracy Work* » (1993), où il traite de la recherche fondatrice sur les conditions dans lesquelles les institutions politiques sont performantes. Les deux autres qui seront le véritable big-bang du concept, sont d'abord, « *Bowling Alone: America's declining social capital* », publié en 1995. Pour de nombreux auteurs³⁴⁴, cet ouvrage est le vrai point de départ de la notion de capital social, et constitue la référence de toute la littérature des cinq années suivantes sur le sujet. Ensuite, se positionne « *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* », publié en 2000, qui est une révision systématique des tendances

³⁴³ Sophie PONTHEUX, *Le concept de capital social, analyse critique*, p. 6.

³⁴⁴ *Ibid.*

de l'engagement civique. Cet ouvrage étale les raisons du déclin, des raisons pour lesquelles ce déclin est grave et un programme de sauvetage du capital social américain³⁴⁵.

Dans un article prémonitoire publié en 1995, sous le titre de "Bowling alone" dans *Journal of democracy*³⁴⁶, Putnam expose pour la première fois sa thèse selon laquelle on assiste aux États-Unis à un déclin du capital social, un recul de l'engagement civique qui compromet les bienfaits de la vie démocratique. Cette thèse est le prolongement américain des analyses sur l'Italie exposée dans son livre *Making Democracy Work*³⁴⁷. L'analyse de Putnam suscita immédiatement un vaste débat et une imposante recherche dont le livre *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*³⁴⁸ analyse les résultats.

Il y a certes beaucoup de travaux de Putnam sur la notion du capital social mais dans cette recherche, nous nous appuierons sur les trois publications citées, d'autant plus qu'elles exposent de façon assez complète sa thèse sur le capital social.

Pour mieux cerner le développement de ce concept dans la pensée de, nous présenterons ses travaux dans un ordre chronologique.

³⁴⁵ Sophie PONTHEUX, *Le concept de capital social, analyse critique*, p. 6.

³⁴⁶ Robert D. PUTNAM, « Bowling Alone: America's Declining Social capital », *Journal of Democracy*, vol. 6, no 1, 1995, p. 64-78.

³⁴⁷ Robert D. PUTNAM, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, N. J., Princeton University Press, 1993.

³⁴⁸ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon Schuster, 2000.

5.1.1. Making Democracy Work

Publié en 1993, ce livre présente les résultats d'une enquête approfondie, qui a duré une vingtaine d'années, sur les performances institutionnelles de vingt régions administratives italiennes. L'investigation de Putnam dresse un bilan sans équivoque: il y a des régions, plus au Nord de l'Italie, où les gouvernements locaux sont stables, fiables, réactifs, et efficaces³⁴⁹, pour la plus grande satisfaction de leurs citoyens(nes). Il y a des régions, au Sud, où c'est tout le contraire. Or « cette différence ne s'explique ni par des différences de richesse, ou de tendance politique, encore moins démographique ou géographique³⁵⁰ ». Par contre, les oppositions sont nettes en matière «d'engagement civique». Au Nord, les habitants manifestent une forte propension à la participation associative, et un haut degré d'intérêt pour les affaires publiques, illustré par la lecture des journaux et la participation électorale; tandis qu'au "Sud", la vie sociale est amorphe, et la vie politique est dominée par le clientélisme et la corruption³⁵¹. Putnam aboutit à la conclusion que se pose un problème de capital social, qu'il prend soin de décrire dans une définition du capital social qui reste presque inchangée jusqu'en 2000. Selon lui, « par analogie avec les notions de capital physique et de capital humain – les outils et l'apprentissage qui améliorent la productivité des individus -, le "capital social" renvoie aux caractéristiques de l'organisation sociale, telles que les réseaux, les normes et la confiance, qui facilitent la coordination et la coopération pour un bénéfice mutuel³⁵² ».

³⁴⁹ Sophie PONTHEUX, *Le concept de capital social*, analyse critique, p. 6.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² Robert D. PUTNAM, *Making Democracy Work*, p. 36

Son analyse du capital social en Italie montre que la qualité et l'efficacité des collectivités locales, des gouvernements, le niveau d'éducation de la population et le système des partis politiques sont parmi les facteurs qui décrivent le mieux la réalité du capital social. Putnam voit le capital social à partir des rapports de réciprocité que les individus établissent entre eux, soit par le voisinage, soit par des structures organisationnelles (les chorales, les clubs de soccer, des cercles de lecture ou de randonnée pédestre, etc.). Pour lui, le capital social réside aussi dans la motivation et l'engagement des individus envers le processus électoral ainsi que dans la confiance qu'ils mettent dans l'efficacité des institutions. Le mérite de ces intuitions réside dans la manière dont elles retraduisent le capital social par « les aspects de la vie collective qui rendent la communauté plus productive; soit par la participation, la confiance et la réciprocité³⁵³ ». Doté d'un certain pouvoir pour mieux servir leur communauté, les individus développent leur potentiel au sein du groupe afin de maximiser la productivité. De cette manière, le capital social touche à la fois les relations entre l'individu, sa famille et son groupe d'appartenance.

Putnam s'inspire largement de la conception de Coleman mais aussi de l'apport de la sociologie des réseaux. S'appuyant selon toute vraisemblance, sur les intuitions de Tocqueville sur le rôle des associations et sur la notion de culture civique³⁵⁴. La problématique initiale de Putnam, sur les déterminants de la démocratie, le renvoie naturellement vers Tocqueville. Il trouve chez lui sa principale hypothèse. Lorsque Alexis De Tocqueville a visité les États-Unis vers 1831, il est impressionné par la

³⁵³ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon Schuster, 2000, p. 14.

³⁵⁴ Sophie PONTHEUX, *Le capital social*, Paris, Éditions Découverte, 2006, p. 44.

propension des Américains pour l'association civique. Il a observé que les Américains de tout âge, de toute situation dans la vie, et de tout type de disposition forment des associations³⁵⁵.

Dans ses recherches, Putnam a découvert que les racines des configurations sociales si dissemblables remontent à une période lointaine dans l'histoire d'Italie. Selon lui, c'est depuis le Moyen Âge qu'on observe dans les régions du Nord l'existence de nombreux réseaux, absents dans les régions du Sud. Cela l'amène à la conclusion suivante: « la qualité de la démocratie, vue comme l'efficacité des institutions, et le niveau de développement économique, sont les produits de dynamiques, vertueuses d'un côté et vicieuses de l'autre. Les dynamiques vertueuses sont entendues comme « débordement » dans les activités associatives volontaires où les participants apprennent à se faire confiance, et à coopérer pour parvenir à leur objectif commun³⁵⁶ ». La réussite qui en résulte leur donne le goût de l'action collective, et l'aptitude à la coopération acquise à cette occasion se généralise en une aptitude applicable à d'autres contextes³⁵⁷. C'est ainsi que Putnam pose les bases de sa théorie du capital social, établissant un lien de causalité entre la propension élevée à l'engagement civique et de meilleures performances sociales, institutionnelles et économiques. Il fait aussi le constat que les moyens « les plus favorables à la constitution d'un stock élevé de capital social sont les réseaux de relations horizontales, c'est-à-dire de relations entre des acteurs équivalents en

³⁵⁵ Robert D. PUTNAM, (1995), « Bowling Alone: America's Declining Social capital », p. 65.

³⁵⁶ Sophie PONTHEUX, *Le concept de capital social, analyse critique*, p. 6-7.

³⁵⁷ Robert D. PUTNAM, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* / Robert D. Putnam with Robert Leonardi and Raffaella Y. Nanetti. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993. p. 183.

statut et en pouvoir³⁵⁸ ». Ils sont contraires « aux réseaux de relations verticales, de hiérarchie et de dépendance, où l'asymétrie de pouvoir limite le développement d'un sentiment de responsabilité et l'engagement dans des objectifs collectifs³⁵⁹ ».

5.1.2. **Bowling Alone: America's Declining Social Capital**³⁶⁰

Pour de nombreux auteurs³⁶¹, cet ouvrage est le vrai point de départ de la notion de capital social. Il constitue la référence de toute la littérature des cinq années suivantes sur le sujet. Car pour la première fois, Putnam expose clairement sa thèse selon laquelle, « on assiste aux États-Unis à un déclin du capital social, un recul de l'engagement civique qui compromet les bienfaits de la vie démocratique³⁶² ». Selon Ponthieux, ici, « la thèse est réaffirmée, dans une formulation qui en constitue sans doute, sous son aspect anodin du "bon sens", son expression la plus achevée³⁶³ ». Dans cette thèse qui est le prolongement américain de ses analyses exposées dans "*Making Democracy Work*", Putnam affirme en substance : « la vie est plus facile dans une communauté dotée/bénie d'un stock substantiel de capital social³⁶⁴ ». Et pour cause! Dans les sociétés où se sont développées des normes de réciprocité généralisée, les tentations opportunistes sont moindres et l'action collective est facilitée.

³⁵⁸ Robert D. PUTNAM, *Making Democracy Work: civic traditions in Modern Italy*, p. 173.

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ Robert D. PUTNAM, (1995), « Bowling Alone: America's Declining Social capital. », *Ibid*

³⁶¹ Sophie PONTHEUX, *Le concept de capital social, analyse critique*, p. 6.

³⁶² Dominique MÉDA, « Le capital social : un point de vue critique », *L'Économie politique*, n° 14, février 2002, p. 36-47.

³⁶³ Sophie PONTHEUX, *Le capital social*, p. 57.

³⁶⁴ Robert D. PUTNAM, (1995), « Bowling Alone: America's Declining Social capital », p. 67.

Appliquant les résultats de sa recherche aux États-Unis et à d'autres pays, Putnam estime que les jeunes des ghettos sombrent dans la délinquance aux États-Unis parce qu'ils vivent dans des quartiers pauvres en capital social. Selon lui, « pour comprendre les mécanismes complexes par lesquels l'engagement civique et les connexions sociales produisent tant de résultats, de meilleures écoles, un développement économique plus rapide, une moindre criminalité et un meilleur gouvernement, il faut recourir à la notion de capital social³⁶⁵ ».

Ainsi, avec Putnam, le capital social devient le concept-clé de tout développement qualitatif. Son déclin, qu'il constate dans la société américaine, augure pratiquement la mort des relations sociales. Dans cette première parution de "Bowling alone" en 1995, Putnam s'attèle à trois tâches essentielles: d'abord traquer les symptômes du déclin, ensuite, montrer tous les bénéfices associés à la possession d'un haut niveau de capital social; enfin, militer pour que la recherche sur le capital social se poursuive. Putnam reconnaît que les mécanismes par lesquels l'engagement civique et les connexions sociales produisent tant de résultats sont complexes. Il impulse le déclin de la société américaine à la baisse de la participation associative³⁶⁶. Le « capital social » déclinerait donc aux États-Unis, c'est la thèse fondamentale qu'il défend; et ce dépérissement affaiblirait la participation politique et l'engagement civique pour finalement mettre en danger la vitalité de la démocratie américaine. Parmi les raisons de ce déclin, Putnam évoque: la participation accrue des femmes au marché du travail; la mobilité

³⁶⁵ Robert D. PUTNAM, (1995), « Bowling Alone: America's Declining Social capital », p. 67.

³⁶⁶ Sophie PONTHEUX, *Le concept de capital social, analyse critique*, p. 8.

géographique croissante; les divers changements démographiques; les transformations technologiques qui ont privatisé le loisir. Les impacts d'un tel diagnostic sont énormes aux États-Unis. Putnam démontre que dans les trois dernières décennies du 20^{ème} siècle, il y a eu un changement fondamental dans :

« L'engagement politique et civique. La participation électorale, la compétence politique, la confiance politique et l'activisme politique au niveau local ont baissé. Le déclin est également visible dans la vie communautaire non-politique : l'adhésion et l'activité dans toutes sortes d'associations locales et d'organisations civiles et religieuses a chuté à une allure accélérée. Les liens sociaux informels. Toutes les activités de loisir de groupe, sont en train de décliner. La tolérance et la confiance. Bien que les Américains soient plus tolérants que ceux des générations précédentes, le niveau de confiance tend à baisser. Les données d'études procurent une mesure de la croissance de la mauvaise foi et de la méfiance³⁶⁷ ».

5.1.3. Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community

Ce livre de Putnam sur le capital social est la suite logique de la thèse qu'il expose pour la première en 1995. Galvanisé par son expérience italienne, il y fait une rétrospective de la société américaine. D'entrée de jeu, il rappelle les données du problème. Dans les années 1950 et 1960, grâce à la génération civique de la Deuxième Guerre mondiale, on assiste aux États-Unis à l'apogée de la vie associative, de la démocratie participative, qui va ensuite connaître un déclin prononcé. Selon Putnam, ce recul s'explique par les transformations du capital social. Il fait une certaine mise au point sur la notion avant d'exposer plus en détail sa pensée. Pour lui, l'idée centrale de la théorie du capital social est que les réseaux sociaux ont de la valeur³⁶⁸. Sa conception du

³⁶⁷ Jean-Louis THIÉBAULT, « Les travaux de Robert D. Putnam sur la confiance, le capital social, l'engagement civique et la politique comparée », *Revue internationale de politique comparée* 2003/3 Vol. 10. Ou www.cairn.info/revue-internationale-de-politique-comparee-2003-3-page-341.htm.

³⁶⁸ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: the Collapse and Revival of American Community*, p. 18

capital social a trois composantes: les obligations morales et les normes, les valeurs sociales (en particulier la confiance) et les réseaux sociaux (en particulier les associations volontaires). Le capital social reposerait alors sur les relations entre individus, les réseaux sociaux et les normes de réciprocité et de confiance qui en émergent. La notion est étroitement liée à celle de vertu civique, mais la vertu civique est d'autant plus efficace qu'elle s'insère dans un dense réseau de relations sociales qui génèrent la confiance et la réciprocité généralisée.

Après ces mises au point, Putnam fait l'historique de la notion. Comme nous l'avons montré au chapitre quatre, Putnam fait remarquer qu'au cours du 20^{ème} siècle, la notion du capital social a été avancée au moins six fois et de façon indépendante. Pour la première fois, ce fut par un éducateur : L.J. Hanifan (1916). Par la suite, il reconnaît que Jane Jacobs, Glenn Loury, Pierre Bourdieu et Ekkehart Schlicht ont utilisé cette théorie. Mais il convient que c'est à James Coleman que revient le mérite d'inscrire le terme à l'agenda intellectuel dès 1980 en faisant une conciliation entre sociologie et économie: relation dans une structure. Tout en se référant à Coleman, Putnam redéfinit et approfondit la notion du capital social en insistant sur les dimensions individuelles et collectives, privées et publiques. Pour lui, les relations sociales supportent des règles de vie sociale en produisant du capital social qui profite aux individus mais aussi des externalités qui affectent la communauté. Ce capital social peut être simultanément un bien privé et un bien public. Les liens sociaux, les réseaux et le sentiment d'obligation sont créés et mobilisés pour mener à terme des projets au sein de la communauté. La confiance et des facteurs de motivation tels que le sentiment d'appartenance, la fierté

communautaire, etc., autant d'ingrédients essentiels au déroulement des projets³⁶⁹. Ces réseaux sociaux sont du capital social lorsqu'ils reposent sur des obligations mutuelles; ils ne sont pas simplement des contacts mais produisent deux réciprocitys. Tout d'abord une réciprocity spécifique "je fais cela pour toi pour que tu me le rendes". Ensuite une réciprocity générale: "Je fais cela pour toi sans attendre de ta part une contrepartie immédiate, mais je suis conscient et confiant qu'à l'occasion, quelqu'un me le rendra..." Selon lui, une société caractérisée par la réciprocity généralisée est plus efficace qu'une société méfiante de la même façon que la monnaie est plus efficace que le troc³⁷⁰.

La distinction de Putnam

La distinction la plus importante qu'il établit entre les multiples formes de liens sociaux, formels et informels, professionnels, familiaux et associatifs etc. créant le capital social, est celle qui différencie:

D'abord le capital social affectif *bonding*³⁷¹ (un bond est un lien fort, avec une dimension affective) est la première forme qui renvoie aux rapports au sein des groupes homogènes. Il est associé à la réciprocity et à la solidarité qui unit des égaux. Ces groupes peuvent être de nature familiale, religieuse, de classe d'âges ou selon l'appartenance à une entité géographique telle que le village. Les liens sociaux ou les groupes homogènes denses agissent comme une « colle sociologique ». Ils offrent le soutien social et psychologique dont les membres ont besoin pour se débrouiller dans leurs activités

³⁶⁹ Robert D. PUTNAM, «The Prosperous Community », *The American Prospect* vol. 4, no. 13, March 21, 1993, p. 35-42.

³⁷⁰ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p.21.

³⁷¹ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster, 2000. p. 22-24.

quotidiennes. Le capital social affectif se traduit donc par une profonde loyauté au sein du groupe.

Ensuite, les liens ouverts qu'il appelle le *bridging*³⁷² sont ceux qui permettent de mettre en contact différents réseaux, ceux qui font le pont. Cette forme de capital social est celle du capital relationnel *bridging* qui est plus hétérogène que le capital affectif. Il transcende de nombreuses divisions sociales. Selon Putnam, le capital social relationnel est utile pour se brancher sur des ressources externes ou diffuser de l'information. Cependant, le capital social affectif et le capital social relationnel ne doivent pas être vus comme des catégories mutuellement exclusives, mais bien comme des dimensions relatives, complémentaires permettant de comparer des réseaux différents qui se déploient à des niveaux culturels et géographiques différents.

Il existe une troisième forme de capital social qu'il faut signaler, même si Putnam ne la mentionne pas directement. Il s'agit du capital social instrumental *linking*³⁷³. Il renvoie aux relations entre les différentes couches de richesse et de statut social. Il s'agit par exemple de la relation entre les institutions financières et l'obligation des individus de se regrouper en vue de bénéficier d'un prêt pour renforcer leurs activités. Cette forme de capital social renferme une dimension verticale contrairement au capital social relationnel qui est souvent considéré comme une catégorie horizontale d'interrelations. Cette dimension du capital social permet de fixer des règles rigoureuses qui seules permettraient de vaincre les faiblesses de la solidarité sociale traditionnelle qui sont tout

³⁷² Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p. 22.

³⁷³ Michael WOOLCOCK, Christian GROOTAERT, Deepa NARAYAN, Veronica Nyham JONES, *Measuring Social Capital. An Integrated Questionnaire*, World Bank Working Paper, No. 18, Washington, DC, 2004, p. 4.

un blocage au développement économique des individus et par ricochet des communautés.

En cela, Putnam rejoint et complète Mark Granovetter qui avait déjà souligné la force des liens faibles. Les liens entre personnes évoluant dans des cercles différents sont plus utiles que les liens forts qui me relient à mes proches. La théorie de « la Force des liens faibles³⁷⁴ » énoncée par le sociologue Granovetter en 1973 est donc une bonne explication de l'intérêt à développer ses réseaux sociaux. Selon lui, on peut définir les liens forts comme nos relations avec les personnes de notre famille, nos amis, nos collègues et tous ceux que nous voyons régulièrement.

Les liens faibles se distinguent des liens forts. Nous tissons des liens plutôt faibles avec les personnes que nous côtoyons de façon occasionnelle. Les individus avec qui on est faiblement lié ont plus de chances d'évoluer dans des cercles différents et ont donc accès à des informations différentes de celles que l'on reçoit. Ce sont ces personnes qui peuvent nous aider autrement et à une autre échelle que celles qui sont plus proches de nous. Elles nous connectent à des personnes qui évoluent dans un environnement très différent du nôtre: elles peuvent ainsi nous informer sur des opportunités que nous n'aurions pu déceler sans elles. Accéder à d'autres informations et opportunités que celles dont disposent nos proches qui sont souvent déjà en notre possession, est la richesse et la puissance des liens faibles³⁷⁵.

³⁷⁴ Marc S. GRANOVETTER, « The Strength of Weak Ties ». *American Journal of Sociology*, Volume 78, Issue 6, May 1973, 1360-1380.

³⁷⁵ Marc S. GRANOVETTER, « The Strength of Weak Ties », *Ibid.*

Les liens forts sont bons pour se ressourcer, se réconforter (*getting by*) tandis que les liens faibles sont bénéfiques pour avancer, évoluer (*getting ahead*). Le capital social qui unit (*bonding*) agit comme une "colle" sociologique, alors que le capital qui relie (*bridging*) agit comme un "lubrifiant" sociologique³⁷⁶.

La notion de capital social développée par Putnam s'inscrit dans le débat américain traditionnel opposant communautarisme et individualisme. Il fait remarquer que les mythes américains exagèrent souvent le rôle des héros individuels et sous-estiment l'importance de l'effort collectif³⁷⁷. Pour lui, le constat du déclin social, dont les sondages indiquent qu'il est partagé et regretté par de nombreux Américains, ne revient pas à cultiver la nostalgie du passé. Il s'agit de faire face à la réalité. Pour cerner avec exactitude cette problématique, Putnam répond à trois questions principales. La première question: *What?* veut établir la réalité du phénomène, les tendances au déclin dans l'engagement civique et le capital social. La deuxième: *Why?* s'interroge ensuite sur les causes de cette évolution. La troisième: *So what?* veut examiner le sens profond et les conséquences du phénomène. Autrement dit, Putnam analyse l'affaiblissement des liens sociaux aux États-Unis depuis un quart de siècle, après une longue période de développement de ces liens, qu'il s'agisse du militantisme, des pratiques culturelles ou de la confiance. Il s'interroge sur les raisons de cet affaiblissement et en explore les conséquences. Il propose pour terminer quelques pistes d'action pour remédier à cet état de choses.

³⁷⁶ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p. 23-24.

³⁷⁷ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p. 24.

. **What (Quoi)? ou évolution de l'engagement civique et de la participation**³⁷⁸

Alors que *Making Democracy Work* était le fruit d'un long travail sur le terrain, *Bowling Alone* Putnam analyse le déclin du capital social à partir d'une synthèse impressionnante de données diverses sur l'évolution des relations sociales aux États-Unis. Putnam rassemble tout un faisceau de données pour argumenter et discuter son constat. Peu de domaines de la vie sociale, économique et culturelle échappent à son investigation. Il étudie successivement les tendances au déclin dans les relations sociales formelles comme la participation politique, civique et religieuse; puis les relations sociales informelles comme la sociabilité, le bénévolat. Il remarque qu'à tous les niveaux, les Américains et Américaines sont toujours plus engagés que les autres dans nombre d'autres pays, mais ils sont de moins en moins reliés les uns, les unes aux autres. Les liens sociaux se sont distendus; les réseaux sociaux, les organisations plus grandes, avec de cellules locales (grassroots groups) se sont atrophiés. Ce processus a commencé dans les années 1960 et s'est accéléré dans les années 1980 et 1990. C'est la chute du capital social.

Le déclin du capital social fait ainsi reculer la réciprocité, l'honnêteté et la confiance. Le principe de la réciprocité généralisée constitue la pierre de touche du capital social. Ce faisant, les citoyens et citoyennes poursuivent ce que Tocqueville appelle "un intérêt personnel bien compris"³⁷⁹. Selon Tocqueville, si l'intérêt personnel mal compris conduit à l'égoïsme et à un repli sur soi, l'intérêt personnel bien conçu engendre l'altruisme et l'ouverture aux autres. L'intérêt personnel bien entendu enseigne

³⁷⁸ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p. 31.

³⁷⁹ Alexis de TOCQUEVILLE, (1835), *De la démocratie en Amérique, I*, in Tocqueville A. de, Œuvres d'Alexis de Tocqueville, Tome II, Paris, Éditions Gallimard, 1991, p. 70.

ainsi aux êtres humains qu'ils sont des animaux sociaux par nature, c'est-à-dire qu'ils ont besoin les uns et que leur développement personnel dépend de leur aptitude à devenir des êtres sociaux. L'intérêt personnel est donc relié à l'intérêt général. Il n'est pas dans mon intérêt de réaliser un bénéfice maximal si l'acquisition de ce bénéfice détruit l'environnement. Si de plus en plus d'entreprises intègrent des préoccupations sociales et environnementales dans leur gestion ce n'est pas par amour chrétien ou par une conversion à l'humanisme mais plutôt par un intérêt personnel bien compris. Quand chaque personne peut se détendre dans un milieu, les coûts de transaction baissent, constatent les économistes. Partant de ce principe, Putnam estime qu'une société qui repose sur la réciprocité généralisée est plus efficace qu'une société méfiante. De ce fait, la confiance peut être garantie et générée par de nombreux et intenses échanges sociaux. Les personnes qui font confiance aux autres sont en général de bons citoyens. Celles qui sont engagées dans la vie sociale font plus confiance et sont plus dignes de confiance. L'enquête de Putnam révèle que dans la société américaine, les gens ont de moins en moins l'impression de vivre dans un monde honnête et moral. Quels sont alors les éléments communs qui expliqueraient ce changement?

. ***Why (Pourquoi)? ou les causes du déclin social***³⁸⁰

La question reste complexe car, selon Putnam, il y a peu d'effets synergiques. Les effets du déclin de capital social se répandent, se diffusent dans des groupes très distincts voire opposés : ceux qui travaillent et ceux qui ne travaillent pas. Les niveaux d'engagement diffèrent certes, mais la tendance au déclin est générale. Pour répondre à la question du pourquoi ce déclin, Putnam examine les trois grandes explications

³⁸⁰ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p. 183.

traditionnellement avancées qui sont : les pressions du temps et de l'argent, la mobilité et l'étalement urbain, et les Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication (NTIC). Tout en ne négligeant pas le rôle de ces éléments dans le déclin du capital social, plusieurs autres éléments sont probablement la cause de ce déclin. Le changement de la structure familiale américaine est réel pour Putnam mais ne semble pas pouvoir expliquer le désengagement civique. Les relations raciales sont un autre facteur de l'histoire américaine mais l'auteur ne pense pas que les changements dans ce domaine aient joué un rôle majeur dans le déclin du capital social. La chronologie indique également un lien avec la croissance de l'État et l'État providence, mais cela ne se vérifie pas lorsqu'on en vient à comparer les différents États qui sont de ce point de vue très inégaux. Quant au développement des grandes entreprises, du capitalisme et du marché, il s'agit d'une constante trop longue pour vraiment expliquer les changements même si les mutations économiques doivent être explorées. L'élément générationnel³⁸¹ dont il parle signifie que l'esprit qui régnait pendant la Deuxième Guerre mondiale a stimulé l'esprit civique. C'est un lieu commun, reconnaît Putnam, que les conflits externes favorisent la cohésion interne. Après la Deuxième Guerre mondiale, les activités civiques connurent une croissance forte jusqu'au milieu des années 1960. La guerre a stimulé la solidarité sociale, l'esprit de corps. La génération civique fut formée par des habitudes sociales et des valeurs influencées par le cataclysme du milieu du 20^{ème} siècle sans que la guerre soit une condition nécessaire. Les générations suivantes qui ont adopté des comportements plus individualistes, plus matérialistes n'ont pas le même sens d'appartenance à une communauté.

³⁸¹ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p. 34

Finalement pour Putnam, la pression du temps et de l'argent explique 10% du déclin du capital social; l'étalement urbain justifie aussi 10%; les loisirs électroniques contribueraient pour 25%. Le changement générationnel jouerait le rôle le plus important, la moitié des changements lui serait lié, soit environ 50%. Même si l'effet télévision et l'effet génération se superposent, la télévision expliquerait en soi de 10 à 15%³⁸².

Putnam relève particulièrement le fait que le travail de la femme accroît les possibilités de relations et diminue le temps disponible. Selon lui, le travail qui insère davantage la femme dans la vie de la cité, a un effet positif sur presque toutes les formes d'engagement civique, mais se traduit par moins de temps disponible pour l'Église, les associations volontaires et le bénévolat en général. Il souligne l'importance du travail à temps partiel qui favorise l'engagement dans les clubs, les associations etc. pour les femmes comme pour les hommes. Pour Putnam, l'émergence de la famille à deux conjoints actifs sur le marché du travail ne joue qu'un rôle modeste dans l'explication du déclin du capital social.

. *So what (Alors quoi)?* ou les conséquences su déclin du capital social³⁸³

"*So what ?*", Putnam lui-même s'interroge sur les causes d'un déclin aussi prononcé du capital social? L'intérêt de la théorie qu'il développe réside d'abord dans son éclairage du problème de l'action collective. En effet, le capital social crée un mécanisme qui assure le consentement, la conformité avec le comportement collectif désirable et aide donc à résoudre les délicats dilemmes aussi bien théoriques que pragmatiques de

³⁸² Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p. 283.

³⁸³ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p. 287-350.

l'action collective. Les normes sociales et les réseaux sociaux qui les renforcent fournissent un tel mécanisme.

Ensuite, le capital social facilite les rouages sociaux qui permettent aux communautés d'évoluer en douceur. Quand les gens ont confiance et sont dignes de confiance, la vie quotidienne, les échanges sociaux sont moins problématiques. Mais le capital social fait aussi prendre conscience des multiples façons dont nos sorts sont liés. Il exerce également des effets psychologiques et biologiques, il améliore les vies individuelles. Les gens qui vivent dans un environnement riche en capital social sont moins malades, affrontent mieux les difficultés de la vie.

Enfin, le capital social sert aussi de canal pour des informations utiles à nos fins. Pour illustrer comment agit le capital social, Putnam raconte l'exemple de parents mécontents d'une école. Plus il y aura de capital social, plus ces parents pourront faire fonctionner une association de parents pour améliorer le fonctionnement de l'école au lieu de transférer leurs enfants à une autre école. En outre, cette activité d'association crée des liens et des ressources dans d'autres domaines. Le capital social ne concerne pas seulement l'esprit civique, mais il touche aussi la vie quotidienne. Putnam constate que le désengagement des Américains a un effet négatif sur l'éducation et le bien-être des enfants, les voisinages sûrs et productifs, la prospérité économique, la santé et le bonheur, la démocratie.

Après ce constat, Putnam se demande ce qui peut mettre fin au déclin du capital social qui menace les performances éducatives, la sécurité des quartiers, la collecte équitable des impôts, la responsabilité démocratique, l'honnêteté quotidienne, la santé et

même le bonheur de tout le monde. Il suggère que les leçons de "l'âge d'or" et de l'ère progressive (1870-1900) qu'ont connues les États-Unis, donnent quelques pistes.

. Quelques propositions³⁸⁴

Que peut-on faire pour améliorer le capital social? Selon Putnam, Il faut d'abord apprendre du passé car les leçons peuvent être tirées d'une période étrangement semblable à la sienne. L'âge d'or qui va de 1870 à 1900 ressemble à notre période: plein de promesses technologiques et de nouvelles richesses inconnues jusqu'alors, mais il donne la nostalgie d'une solidarité perdue. De multiples mutations économiques, sociales, démographiques, technologiques, urbaines et culturelles ont alors profondément transformé la société américaine. L'idéologie dominante était à priori celle du darwinisme social. Les meilleurs étaient appelés à sortir gagnants d'un processus de sélection naturelle. Puis on a pris conscience de la nécessité de démocratiser la société pour donner égalité de chances à tous les citoyens. La question n'était pas celle de la modernité, mais plutôt le besoin d'adapter les institutions et les habitudes à un monde nouveau tout en préservant les valeurs durables de la tradition.

Dans les dernières décennies du XIXe siècle et au début du XXe siècle, il y eut une explosion des associations. Le taux des associations a atteint un niveau jamais vu auparavant aux États-Unis. Theda Skocpol³⁸⁵ a démontré que près de la moitié des plus grandes organisations de masse des États-Unis ont été créées à cette époque. Un tiers des adultes masculins de plus de 19 ans était membre d'une "fraternité" et appartenait à toutes

³⁸⁴ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p. 367.

³⁸⁵ Theda SKOCPOL, *États et révolutions sociales*, Fayard, Paris, 1985.

les classes sociales même si les organisations reposaient sur des distinctions de race et de sexe.

La religion joua un rôle important dans la revitalisation civique de l'époque. Beaucoup d'Églises ont adopté le style des congrégations sociales, en développant des écoles du dimanche, des concerts, des réunions de femmes, des groupes de jeunes, des sociétés de bénévoles, des groupes de sports etc. C'est aussi l'époque où les syndicats sont devenus une force sérieuse dans la vie américaine. Ces syndicats n'étaient pas seulement un moyen d'améliorer matériellement la vie de leurs membres. Ils jouaient aussi un rôle important de la vie sociale de leurs membres. Les mouvements de jeunes connurent aussi un essor important, les écoles se révélèrent un lieu social important.

En bref, même si le mot n'était pas utilisé, une part importante de l'activité des progressistes consistait à renforcer le capital social. D'ailleurs, comme déjà rappelé, le terme capital social fut inventé par un éducateur de l'ère progressiste, L.J. Hanifan. L'engagement civique était un élément clé du mouvement progressiste. La floraison des entrepreneurs sociaux qui voulaient construire des structures cohésives de responsabilité réciproque en face de l'industrialisation et de l'urbanisation en est une parfaite illustration. L'investissement dans le capital social n'était pas une alternative mais un préalable à la mobilisation³⁸⁶.

Ainsi, après le diagnostic et l'analyse du déclin du capital social, ses origines, sa signification et ses conséquences, Putnam envisage en conclusion ce qui peut être fait pour enrayer ce déclin et montrer ce qu'il appelle un agenda pour des capitalistes sociaux.

³⁸⁶ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p. 367-368.

Selon lui, la mesure à prendre doit être à la fois institutionnelle et individuelle. Comme dans l'ère progressiste, les États-Unis ont besoin de créer de nouvelles structures, de prendre de nouvelles initiatives, publiques et privées, pour faciliter un engagement civique renouvelé. Alors que les réformes spécifiques de cette période ne sont plus appropriées pour notre temps, la pratique, l'idéalisme enthousiaste de cette époque et de ses réalisations doivent nous inspirer³⁸⁷. Dans cette perspective, Putnam propose une série de mesures générales en sept points qui méritent une attention spéciale pour favoriser la recherche et le développement de solutions innovantes contemporaines.

D'abord, il suggère des réformes éducatives, y compris l'éducation civique améliorée. Une amélioration de l'éducation civique à l'école sera un élément important de la stratégie. Non seulement pour savoir comment un projet devient une loi mais aussi pour apprendre à participer à la vie publique de sa communauté.

Il plaide pour des changements dans le milieu du travail qui sont un enjeu important. Il suggère de faire en sorte qu'en 2010, les lieux de travail soient plus conviviaux, plus communautaires de sorte que les travailleurs puissent reconstruire leur stock de capital social dans et hors du lieu de travail.

Il encourage de nouveaux efforts en urbanisme. La suburbanisation, l'étalement urbain, ont des coûts économiques et sociaux élevés. En 2010, les Américains doivent consacrer moins de temps à voyager, plus de temps à leurs voisins. Ils devront vivre dans des zones plus intégrées, plus adaptées aux piétons, et l'aménagement des communes devrait encourager la sociabilité informelle avec les amis et les voisins.

³⁸⁷ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p. 401.

Il voudrait voir les religions devenir à la fois plus influentes et, en même temps plus tolérantes. Les communautés fondées sur la foi restent un réservoir fondamental du capital social. Il faut faire en sorte qu'en 2010, les Américains soient plus profondément engagés dans l'une ou l'autre communauté spirituelle de sens, tout en devenant plus tolérants vis-à-vis de la foi et des pratiques des autres.

Les technologies doivent renforcer les communications interpersonnelles plutôt que les remplacer; l'interaction en face-à-face devrait être encouragée. Il faut développer des formes de loisirs et de communication électroniques qui renforcent l'engagement au lieu de l'empêcher.

Pour bâtir du capital social ouvert, il faut transcender les identités sociales, politiques et professionnelles pour se lier à des personnes différentes de soi. Il faut développer des activités culturelles plus interactives auxquelles toutes et tous participent au lieu d'en être de simples consommateurs.

Enfin, la politique exige des réformes électorales et une décentralisation du pouvoir.

5.2. CRITIQUE DES TRAVAUX DE PUTNAM

Le succès des travaux de Putnam n'a pas empêché bien des critiques. Certaines personnes lui reprochent de perpétuer le mythe des années 1950 comme étant « l'âge d'or » de l'Amérique en dépit des différends et des divisions de l'époque³⁸⁸. Putnam aurait complètement ignoré des études réalisées sur le sujet, notamment le point de

³⁸⁸ Bob EDWARDS and Michael W. FOLEY, « Civil Society and Social Capital Beyond Putnam », *American Behavioral Scientist*, September 1998, 42: 124-139.

repère sociologique que sont *l'étude de Middletown* (Middletown studies)³⁸⁹ qui pendant les années 1920 a soulevé les mêmes inquiétudes qu'aujourd'hui. La seule différence concerne la technologie qui peut prêter flanc à l'isolement. Si hier c'était la radio, aujourd'hui c'est la télévision ou les jeux vidéo³⁹⁰.

La théorie de Putnam a été l'objet de deux remarques principales: « d'une part, l'ambiguïté et la circularité³⁹¹ auxquelles conduit la définition essentiellement fonctionnelle du concept, et d'autre part son caractère implicitement bon, d'où découlerait la nécessaire logique d'en avoir un stock élevé ou d'en favoriser la production³⁹² ». Pour quelques auteurs, l'approche de Putnam crée un flou conceptuel en rassemblant « indifféremment réseaux, normes et valeurs, c'est-à-dire d'un côté des comportements objectifs: la participation associative et, de l'autre, des phénomènes subjectifs: les normes et valeurs partagées, résumées en confiance ou en réciprocité généralisée³⁹³ ». Or, si l'on veut comprendre la nature et l'origine du capital social, il est important de maintenir théoriquement distinctes les pratiques et les perceptions, d'autant que si pratique et confiance peuvent sembler liées, cela ne dit rien de la causalité qui les lie³⁹⁴.

³⁸⁹ Robert S. LYND & Helen M. LYND, *Middletown: A Study in Modern American Culture*. New York: Harcourt, Brace. 1929.

³⁹⁰ Bob EDWARDS and Michael W. FOLEY, « The Paradox of Civil Society », *Journal of Democracy* 7(3), 1996, p. 38-52.

³⁹¹ Evelyne RITAINE, « Recherche capital social, désespérément », *Critique internationale*, no 12, Juillet 2001, p. 48-59.

³⁹² Sophie PONTHEUX, *Le capital social*, p. 60.

³⁹³ Sophie PONTHEUX, *Le capital social*, p. 60.

³⁹⁴ Sophie PONTHEUX, *Ibid.*

Durlauf déplore le flou conceptuel de l'approche de Putnam, en particulier l'usage indifférencié de notions (réciprocité, confiance, information) qui renvoient à des phénomènes très différents, ainsi que le manque de rigueur, un problème symptomatique de la littérature sur le capital social³⁹⁵. « La rhétorique prend souvent le pas sur la logique... Il n'y a pas de cadre analytique dans lequel évaluer l'affirmation selon laquelle les diverses tendances sont liées³⁹⁶ », remarque Joel Sobel; et l'usage répété et véhément des statistiques descriptives remplace souvent l'analyse détaillée.

Rappelant les critiques de Portes sur la circularité de raisonnement, qu'il qualifie de problème générique avec le capital social³⁹⁷, Durlauf insiste sur la faiblesse de l'analyse, éloignée des approches plus robustes que l'on peut trouver dans la théorie des jeux, qui permet de distinguer nettement réciprocité et confiance. Le comportement coopératif résultant de jeux répétés est cohérent avec une approche standard en termes d'intérêt personnel et d'utilité, et peut être lu comme une forme de réciprocité généralisée entre des agents égoïstes, tandis que la confiance est une attitude coopérative qui ne nécessite pas d'incitation.

Eric Uslaner³⁹⁸ démontre que les « mécaniques » invoquées par Putnam pour expliquer la formation de la confiance généralisée sont précisément celles qui débouchent sur une confiance qu'il appelle « spécifique » plutôt que confiance généralisée. « La

³⁹⁵ S.N. DURLAUF, « "Bowling Alone": a Review Essay », *Journal of Economic Behavior and Organization*, vol. 47, n° 3, 2002, p. 259-273.

³⁹⁶ Joel SOBEL, « Can we trust social capital? », *Journal of Economic Literature*, vol. 50, n° 1, p. 139-154.

³⁹⁷ Alejandro PORTES, « Social Capital: Its Origins and applications in Modern Sociology », *Annual Review of Sociology*, 1998, n° 24, p. 1-24.

³⁹⁸ Eric M. USLANER, *The Moral Foundations of Trust*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

confiance est-elle morale et insensible à l'expérience ou résulte-t-elle d'un contexte propice à la surveillance mutuelle?³⁹⁹ » s'interroge-t-il. Le capital social se fonde-t-il sur des solidarités de classe, des valeurs intériorisées, des sanctions crédibles, une rationalité instrumentale⁴⁰⁰? Selon lui, la théorie proposée par Putnam ne tient qu'au prix de la réduction à une mécanique simpliste de multiples phénomènes dont les recherches sur la confiance, les normes, la réciprocité témoignent au contraire de la complexité.

À la suite de Portes et de Durlauf⁴⁰¹ qui insistent sur le fait que le capital social possède un potentiel négatif⁴⁰². Sophie Ponthieux souligne que « les liens entre les membres d'une communauté peuvent constituer autant de barrières à l'entrée pour les non-membres; les groupes qui se construisent sur des critères discriminants peuvent créer ou renforcer des phénomènes d'hostilité intergroupes; le recours à quelques membres d'un groupe pour aider tous les autres peut avoir des effets contre-productifs⁴⁰³ ».

De plus, Ponthieux critique la variété⁴⁰⁴ des méthodes d'évaluation appliquée au caractère multidimensionnel prêté du capital social. Elle note qu'« une partie des mesures est centrée sur la pratique (participation et réseau); une autre centrée sur les opinions et

³⁹⁹ Eric M. USLANER, *Ibid.*

⁴⁰⁰ Alejandro PORTES et J. SENSENBRENNER, (1993), « Embeddedness and immigration: note on the social determinants of economic action », *American Journal of Sociology*, vol. 98, n° 6, p. 1320-1350.

⁴⁰¹ S. N. DURLAUF, « The case "against" social capital », *Focus*, vol. 20, n° 3, (1999), p. 1-5.

⁴⁰² Alejandro PORTES, « Social Capital: Its Origins and applications in Modern Sociology », p. 20-22.

⁴⁰³ Sophie PONTHEUX, *Le capital social*, p. 61.

⁴⁰⁴ Sophie PONTHEUX, « Que faire du capital social? », *GRIS (Groupe de Recherche Innovations et Sociétés. Le capital social*, Université de Rouen, Département de sociologie, Cellule GRIS No 10, mars 2004, p. 242.

perceptions (confiance)⁴⁰⁵ ». Selon elle, il y a un manque de convergence des résultats empiriques parce que confiance et participation ne se manifestent pas de la même façon. De plus, même si pratique et perception peuvent apparaître proches dans la réalité, elles ne peuvent être amalgamées conceptuellement⁴⁰⁶.

5.3. RÉPONSE AUX CRITIQUES DE PUTNAM.

Pour répondre à ces critiques de la théorie de Putnam, Sirven résume la position de quelques auteurs, et fait la distinction entre trois types d'approches qui correspondent aux trois sortes de liens mentionnés plus haut.

La première approche fait référence à un ensemble de relations horizontales entre les individus d'un même groupe⁴⁰⁷. Dans ce cadre, les agents développent des interactions sociales à l'intérieur d'une structure donnée. A ce titre, on peut parler de relations intragroupes⁴⁰⁸ ». On reconnaît ici le *bonding* ou les relations intragroupes.

La deuxième approche axée sur une vision plus large, est une sorte de passerelles entre les agents, groupes⁴⁰⁹. Elle convoque des liens que tissent les organisations issues de divers secteurs de la société⁴¹⁰ afin de résoudre des « problèmes complexes⁴¹¹ ». Cette forme est, bien entendu, le *bridging* ou les relations intergroupes.

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ Robert D. PUTNAM, « The Prosperous Community: Social Capital and Public Life », *The American Prospect* 4 (21 March 1993): 13.

⁴⁰⁸ Nicolas SIRVEN, *Le capital social, concepts, théories, mesures*, p. 2.

⁴⁰⁹ James COLEMAN, « Social Capital in The Creation of Human Capital », *Ibid.*

⁴¹⁰ Nicolas SIRVEN, *Le capital social, concepts, théories, mesures*, p. 2.

Et « la dernière approche du capital social est la plus englobante puisqu'elle est assimilée ici à un environnement qui façonne la structure sociale et permet aux normes de se développer⁴¹² ». C'est ce qu'il appelle l'environnement social et politique.

La critique de la conception de Putnam demeure, selon que l'on prenne séparément ces approches ou que l'on considère le concept dans un ensemble.

Pour Sirven, la dernière approche relève de l'échelle macro alors que les deux premières concernent plus le cadre micro. Ainsi, ces trois définitions de base, si elles sont saisies en même temps, apparaissent relativement exhaustives même si elles ne constituent qu'une représentation des différentes formes que peut prendre le capital social. Dans ce contexte donc,

« Si les chercheurs qui tentent d'opérationnaliser le concept de capital social sont amenés à se poser deux questions: quels liens (horizontaux, verticaux, etc.) sont susceptibles d'avoir l'impact économique le plus fort? Et, quel niveau d'analyse (micro, mezzo, macroéconomique) peut être le plus représentatif de la réalité? Ce raisonnement est dangereux pour l'avancée des travaux sur le capital social⁴¹³ ».

Du fait que cette approche procède d'une représentation globale, « il apparaît légitime de formuler la question suivante: est-ce qu'une vision intégrée du capital social ne serait pas plus opportune pour mieux cerner le concept?⁴¹⁴ ». Car traiter de manière séparée ce qui fait la substance même du capital social: agents, groupes, individus et État est de nature à occulter une vision intégrée et les interactions⁴¹⁵ qui sont un préalable fondamental. Cette

⁴¹¹ E. PANTOJA, *Exploring the Concept of Social Capital and its Relevance for Community-based Development*, Social Capital Initiative, Working paper no. 18, The World Bank, Washington, 1999.

⁴¹² Nicolas SIRVEN, *Le capital social, concepts, théories, mesures*, p. 3.

⁴¹³ N. SIRVEN, *Le capital social, concepts, théories, mesures*, p. 3.

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ *Ibid.*

"polysémie conceptuelle et les contradictions empiriques"⁴¹⁶ poussent Woolcock à admettre qu'il y a « plusieurs sortes, niveaux ou dimensions du capital social, différents résultats issus de différentes combinaisons de ces dimensions, et différents ensembles de conditions qui favorisent ou au contraire affaiblissent les combinaisons favorables⁴¹⁷ ».

De plus, une des critiques de la conception de Putnam concerne l'observation et la mesure (possible ou impossible?) qu'on peut en faire. Mais cette critique sera mise de côté, en raison de tous les avantages du capital social et de son intérêt pour cette recherche. Voilà pourquoi la section suivante relèvera la pertinence de la notion pour notre recherche.

5.4. PERTINENCE DES TRAVAUX DE PUTNAM POUR UN TRAVAIL DE DÉVELOPPEMENT

L'intérêt de la théorie du capital social, élaboré par Putnam réside d'abord dans l'éclairage qu'elle apporte au problème de l'action collective. Malgré toutes les critiques, cette théorie incarne des vertus proches de la solidarité sociale *kpellè* qui pourrait être mise au service d'un vrai développement. On y trouve les caractéristiques de l'organisation sociale, telles que les réseaux, les normes et la confiance, susceptibles de faciliter la coordination et la coopération pour un engagement et un bénéfice collectif. Ainsi considéré, le capital social en tant que grille de lecture, détermine la démarche scientifique qui recentre l'analyse avec des avantages majeurs.

Premièrement, le capital social a le pouvoir d'assurer le consensus, la conformité avec le comportement collectif désirable et aide donc à résoudre les délicats dilemmes

⁴¹⁶ Sophie PONTHEUX, *Le concept de capital social, analyse critique*, p. 3.

⁴¹⁷ M. WOOLCOCK, Social capital and economic development, *Theory and Society* 27: 2, 1998, p. 159.

aussi bien théoriques que pragmatiques de l'action collective⁴¹⁸. Les normes sociales et les réseaux sociaux qui les renforcent fournissent un tel mécanisme.

Deuxièmement, le capital social lubrifie les rouages sociaux qui permettent aux communautés d'évoluer en douceur⁴¹⁹. En effet, quand les gens ont confiance et sont dignes de confiance, la vie quotidienne et les échanges sociaux sont moins problématiques.

Troisièmement, le capital social est l'occasion d'une prise de conscience des multiples façons dont nos sorts sont liés.

Quatrièmement, le capital social exerce aussi des effets psychologiques et biologiques; il améliore les vies individuelles⁴²⁰. Les gens qui vivent dans un environnement riche en capital social sont moins malades, affrontent mieux les difficultés de la vie.

Enfin, le capital social véhicule des informations utiles à nos fins.

Toute l'approche de Putnam conduit finalement à une participation et une réciprocité "contagieuse". Or pour bien des auteurs, toute société civilisée ou développée possède à l'intérieur de son code civique une réciprocité généralisée. En cela, Putnam rejoint Arthur Rich qui pense qu'une éthique sociale digne de ce nom doit sans faute contribuer à l'humanisation de toute personne. Rich rejette la critique de certains

⁴¹⁸ A. BEVORT, « La vie sociale en crise : un débat américain », *Sciences Humaines*, Hors série n° 33, juin-juillet-août, 2001, p. 60.

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p. 328.

auteurs⁴²¹ qui estiment que l'humanisation du travail est soumise à la primauté de la rentabilité et n'est pas toujours favorable au travailleur. Selon lui,

« si la cohumanité en sa qualité de critère de ce qui rend justice à l'humain constitue une catégorie tout d'abord personnelle, la participation, elle, constitue une catégorie structurelle : la participation élève la cohumanité du niveau personnel et immédiat au niveau institutionnel et médiat. Le principe de cohumanité montre donc qu'une coexistence et une collaboration dans les institutions de la société ne peuvent se réclamer du critère de ce qui rend justice à l'humain que dans la mesure où leurs structures sont orientées sur la possibilité de participation de toutes les personnes impliquées ou concernées par les pouvoirs, droits, biens et compétences réglés institutionnellement⁴²² ».

Il énumère aussi trois critères sur lesquels repose l'analyse des principaux problèmes éthiques de l'économie, et partant du développement et les trois ont pour dénominateur commun: *participation*⁴²³. Il parle de la coopération participative, la répartition basée sur la participation et une économie mondiale basée sur la participation. Pour Rich, vivre conformément aux exigences de la participation, c'est nécessairement faire preuve de solidarité entre les plus forts et les faibles. La solidarité véritable, basée sur la participation, ne va jamais à sens unique : « elle ne se contente pas de donner aux faibles, elle demande une prestation en retour : celle de rester conscient que la solidarité manifestée ne dispense pas de la responsabilité de soi⁴²⁴ ». Car lorsque ce sentiment fait défaut, peu importe le groupe social, le principe de solidarité est mis à mal et mène inévitablement à une situation absurde⁴²⁵.

⁴²¹ Particulièrement Manfred J. HOLLER et Claus J. TULLY.

⁴²² Arthur RICH, *Éthique économique*, Genève: Labor et Fides, 1987, p. 388-389.

⁴²³ Arthur RICH, *Éthique économique*, p. 389.

⁴²⁴ Arthur RICH, *Éthique économique*, p. 401.

⁴²⁵ *Ibid.*

Au vu de toutes ces approches, les travaux de Putnam apparaissent tout à fait pertinents pour le travail de développement dans le contexte guinéen. Car tout développement, quelle que soit son orientation, se fonde sur la coopération de tous et de toutes, y compris celle de toutes les institutions. En cela il rejoint, et de façon plus moderne, la notion de solidarité qui est une sorte de socle pour la culture ambiante. De plus, depuis les années 1990, le concept de capital social a été au centre de nombreux débats et a constitué un substrat pour l'amélioration et le progrès de bien des domaines. Ainsi, de la politique à l'économie, en passant par la sociologie, le concept de capital social s'est imposé comme un réel stimulant⁴²⁶. Le constat que fait S. Ponthieux dépeint assez bien la popularité de la notion de capital social. Selon elle,

« le volume d'articles et rapports produits est impressionnant et ne cesse de croître; pour donner une idée, une recherche sur Internet procure plus de 100.000 références - à titre de comparaison, une recherche sur "human capital" (un concept nettement plus ancien et plus utilisé) n'en donne qu'un peu plus du double...qui se réduit à 130.000 si l'on exclut les références qui comportent aussi l'expression "capital social"⁴²⁷ ».

La notion de capital social dépasse largement la sphère académique pour s'étendre aux institutions politiques, économiques et sociales. Il couvre désormais beaucoup d'autres domaines d'activité et s'adapte à une multitude de situations, de problématiques et d'objectifs. Cette popularité est telle qu'elle fait dire à S. Ponthieux que les promoteurs du capital social pensent qu'à lui seul, il peut expliquer la croissance, l'investissement, le bien-être, le développement économique, les rendements du capital humain, la santé publique, la criminalité, les performances institutionnelles, et pourquoi

⁴²⁶ Sophie PONTHEUX, « Que faire du capital social? », p. 241.

⁴²⁷ *Ibid.*

pas le bonheur⁴²⁸. On se sert souvent du concept de capital social pour mesurer le succès des projets de développement⁴²⁹. Face aux politiques sociales, des éléments du capital social peuvent expliquer la confiance de la population envers son gouvernement.

Aussi, il est souvent admis que le capital social d'un ensemble donné (pays, région ou communauté) est une ressource qui favorise le développement de cet ensemble. D'ailleurs, Lévesque, et al. ont essayé de montrer, à travers le point de vue des acteurs dans quelques régions du Québec, qu'un développement social efficace aurait pour fondement solide les réseaux de solidarité, l'entraide et la prise en charge des individus par ces réseaux. Un capital social bien solide est indispensable pour rendre efficace le fonctionnement d'une communauté ou d'une collectivité « participative » qui est, selon eux, un élément fondamental à la réussite dans le développement social⁴³⁰. C'est dans ce sens que Portes, cité par Lévesque et White, affirme que le capital social fait également référence à une forte solidarité et à une confiance mutuelle entre les membres de la communauté⁴³¹. Voilà pourquoi, le capital social peut contribuer à la résolution des problèmes qui se posent au sein des communautés.

⁴²⁸ Sophie PONTHEUX, « Que faire du capital social? », p. 242

⁴²⁹ Maurice LÉVESQUE et White DEENE, « Le concept de capital social et ses usages ». Dans *Lien social et politique*, 41, 1999, p. 23-34.

⁴³⁰ Maurice LÉVESQUE et al., *Les conceptions du développement social : le point de vue des acteurs*. Rapport déposé au Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture, 2002.

⁴³¹ Maurice LEVESQUE et White DEENE, « Le concept de capital social et ses usages », p. 23-34

CONCLUSION

La notion de capital social est aujourd'hui appliquée dans de nombreux milieux et secteurs d'activités. Cependant, il faut reconnaître que, malgré les nombreuses réflexions sur le sujet, sa définition est encore sujette à bien des ambiguïtés. Pour en cerner la pertinence et en faire un usage cohérent, il faudrait tenir compte de toutes les subtilités que cache encore cette notion, malgré le progrès des recherches sur le sujet. De plus, l'appropriation de l'approche de Putnam, particulièrement par les organisations financières internationales (Banque mondiale et OCDE) révèle son importance dans le développement. Mieux que cela, au regard de tout ce qui vient d'être énoncé, nous sommes en mesure d'affirmer sans ambages que cette approche de la notion de capital social est adéquate pour un développement dans la réalité de l'Afrique subsaharienne et particulièrement guinéenne. Ce sont ces deux aspects qui constituent le contenu du chapitre qui suit.

CHAPITRE VI :

LA NOTION DE CAPITAL SOCIAL ADOPTÉE PAR LES AGENCES INTERNATIONALES (BANQUE MONDIALE, OCDE) ET EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE.

INTRODUCTION

À partir des années 1990, la littérature sur le capital social a mobilisé diverses tendances analytiques à tel point que le discours de Putnam se prête désormais à de multiples interprétations et usages. Paradoxalement, alors que les critiques adressées à Putnam auraient pu disqualifier son approche, On constate « les faiblesses, soulignées de façon récurrente, et l'absence d'articulation entre l'objet capital social et un cadre d'analyse sont précisément ce qui va permettre à l'approche de Putnam de s'imposer à la fois comme une référence incontournable et comme une "théorie standard"⁴³² ». Le titre de l'article de Dominique Méda qui intitulé : "Le capital social: Succès et risques d'une notion"⁴³³, est assez révélateur de l'impact qu'a eu l'approche du concept de capital social depuis le boom déclenché par le court essai "*Bowling Alone: American's Declining Social Capital*" de R. Putnam. Alors que cette notion a rencontré un succès aux États-Unis, elle suscite en même temps certaines réserves chez les analystes français. Ces réserves sont liées à la question des inégalités interindividuelles et à la lecture des classes sociales. Dans la perspective de Pierre Bourdieu qui représente la tendance francophone, l'espace du capital social est stratifié en classes, fondées sur des conditions

⁴³² Sophie PONTHEUX, *Le capital social*, p. 75.

⁴³³ Dominique MEDA, « Le capital social : Succès et risques d'une notion », *In Informations sociales*, 2004 no. 114, p.14-22.

d'existence homogènes qui déterminent des pratiques communes, et des acteurs dont la position est définie par les ressources qu'ils contrôlent⁴³⁴. Mais la participation, la confiance et la réciprocité qui sont les trois dimensions relationnelles du capital social enrichissent la vie de chacun et de chacune au-delà de toute considération matérielle. Ainsi, « le capital social relèverait autant d'un bien privé que d'un bien public car il rejaillit positivement sur la vie collective⁴³⁵ ».

Depuis lors, cette notion a été au centre de nombreux débats et a constitué un terreau propice au progrès dans bien des domaines. De la politique à l'économie, en passant par la sociologie, le concept de capital social s'est imposé comme un réel stimulant. Il nous paraît important d'examiner dans quelle mesure ce concept a retenu l'attention des agences internationales et a pu inspirer les projets de développement en Afrique subsaharienne?

6.1. APPROPRIATION DE LA NOTION DE CAPITAL SOCIAL PAR LES AGENCES INTERNATIONALES: OCDE ET BANQUE MONDIALE

6.1.1. L'OCDE

Depuis quelques années, l'OCDE consacre d'importants efforts à l'étude et à la mesure du capital social, celui-ci apparaissant comme une composante de la « richesse des nations », de sorte qu'il est difficile d'en faire abstraction lorsqu'on veut comprendre les processus de développement économique. À en croire Sophie Ponthieux, le capital social désignerait, pour l'OCDE, « des réseaux (comportement objectif d'acteurs qui

⁴³⁴ Sophie PONTHEUX, « Que faire du capital social? », p. 248.

⁴³⁵ Dominique MEDA, « Le capital social : Succès et risques d'une notion », p. 16.

mènent une activité en association) ainsi que des normes, des valeurs et des convictions communes: dispositions et attitudes subjectives des individus et des groupes ainsi que les sanctions et les règles qui régissent les comportements, qui sont communes à un grand groupe⁴³⁶ ». Dans ce contexte, le capital social fournit un terrain et un langage commun aux économistes, sociologues et anthropologues. C'est ainsi qu'en 2001, dans son rapport intitulé « Du bien-être des nations: le rôle du capital humain et social », l'OCDE reprend presque l'intégralité des postulats de Putnam sur le capital social⁴³⁷.

Ce rapport suggère que l'une des grandes missions des décideurs publics est d'affronter l'accroissement des pressions sociales et économiques tout en maintenant la cohésion sociale et l'égalité de chances pour toutes et pour tous. Il met en relief l'importance de la participation à la vie sociale et civique et souligne la façon dont l'action des pouvoirs publics peut compléter et renforcer cette participation. Le capital social comprend des éléments structurels et psychologiques tels que les réseaux de relations personnelles et le sentiment de compréhension mutuelle qui permettent aux personnes de vivre et de travailler ensemble avec efficacité. Il insiste sur le fait qu'en gérant les choix et les différends dans une optique plus constructive pour les relations sociales, les pouvoirs publics peuvent aider à reconstruire et à renforcer le capital humain et le capital social.

Le capital social qui est associé à un niveau plus élevé de confiance, de coopération, d'engagement réciproque, de cohésion sociale peut accélérer la diffusion du

⁴³⁶ Sophie PONTHEUX, « *Que faire du "social capital" ?* », Paris, INSEE, Documents de travail, 2003, p. 1.

⁴³⁷ Cf. ORGANISATION DE COOPÉRATION ET DE DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE (OCDE) *Du bien-être des nations : Le rôle du capital humain et social*, 2001.

savoir entre les personnes, entre les collectivités ainsi qu'au sein des entreprises et entre elles. En conséquence, le capital humain et le capital social peuvent être de bons outils-complices permettant aux personnes et aux sociétés de s'adapter efficacement et rapidement à l'évolution économique et sociale⁴³⁸.

6.1.2. La Banque mondiale

La Banque mondiale, s'est intéressée à la notion de capital social, du fait que les théories économiques traditionnelles de la croissance n'arrivaient pas à expliquer les différences de développement économique, et surtout les retards de certains pays. Les analystes de la Banque mondiale ont reconnu à concept de "capital social" tel que développé par Putnam, y trouvant un outil "théorique" complémentaire susceptible d'être appliqué dans les projets de développement socio-économique des pays en retard. En 1996, la Banque mondiale lance un vaste programme de recherche appelé "*Social Capital Initiative*" qui se donne trois objectifs pragmatiques : évaluer l'impact du capital social sur l'efficacité des projets de développement; contribuer au développement d'indicateurs pour suivre l'évolution du capital social et mesurer son impact⁴³⁹.

En 1997, le capital social apparaît pour la première fois dans le *Rapport sur le développement dans le monde*. La formulation est à la fois prudente et très confiante quant au potentiel du capital social en matière de développement. Selon ce rapport : « le débat sur la contribution du capital social au développement économique et social commence tout juste, et les premiers résultats ne sont pas sans ambiguïtés. Mais des études ont déjà démontré son impact sur le développement

⁴³⁸ OCDE, « Du bien-être des nations : le rôle du capital humain et social », Cf. <http://www.oecd.org>. (Consulté le22/01/2009).

⁴³⁹ Sophie PONTHEUX, *Le capital social*, p. 76.

économique local, la fourniture de biens publics locaux, et sur la performance des projets de développement⁴⁴⁰ ».

Selon Ponthieux,

« L'intérêt de la Banque mondiale pour le capital social est le signe d'une mise en question du modèle d'intervention prévalant dans les années 1980: le « consensus de Washington ». Ce « consensus » désigne un ensemble d'institutions internationales mais aussi d'autres agences de développement, de principes d'intervention à inspiration clairement néolibérale, qui se concrétisent en quatre objectifs : privatiser, déréguler, réduire les déficits publics et ouvrir les frontières. L'intérêt de la Banque mondiale pour le "social" semble alors se développer sous la pression de nombreuses critiques, soulignant les dégâts d'une bonne décennie d'un dogmatisme qui se concrétise en "plans d'ajustement structurel" rigides aux conséquences sociales parfois dévastatrices et aux effets économiques discutables⁴⁴¹ ».

La consécration du capital social ne risque-t-elle pas de conduire au même résultat que le paradigme des Programmes d'Ajustement Structurel, présenté en son temps comme la recette magique au processus de développement ? Cette question est d'autant plus importante que l'une et l'autre théorie sont nées dans le milieu occidental bien éloigné et différent des régions du monde où elles sont exportées. Une lecture critique et "contextualisée" du capital social doit précéder l'application qu'on veut en faire si l'on veut en faire un usage judicieux ailleurs.

Pour en cerner la pertinence et en faire un usage cohérent, il faudrait tenir compte de toutes les subtilités que cache encore cette notion. Plus que cela, la sacralisation de l'approche de Putnam, particulièrement par les organisations financières internationales les plus marquées par la philosophie capitaliste ou néolibérale, risque d'en faire oublier les limites contextuelles.

⁴⁴⁰ BANQUE MONDIALE, *The Initiative on Defining, Monitoring and Measuring Social Capital Text of Proposals approved for Funding. Environmentally and Socially Sustainable Development Network, Social Initiative*. Working Paper no. 2, 1998, p. 114.

⁴⁴¹ Sophie PONTHEUX, *Le capital social*, p. 77.

Au regard de tout ce qui vient d'être énoncé, il y a lieu de se poser la question de savoir si vraiment cette approche de la notion de capital social est adéquate pour un développement dans la réalité de l'Afrique subsaharienne et particulièrement guinéenne.

6.2. L'APPROPRIATION DE LA NOTION DU CAPITAL SOCIAL DANS LE CONTEXTE DE L'AFRIQUE SUBSAHARIENNE

Le concept de capital social a réapproprié en Afrique subsaharienne. Comme en témoignent quelques travaux qui ont tenté d'en définir la portée, la nature et la signification pour construire leurs objets et arguments. Inspirée par les travaux de Putnam sur le capital social, Deepa Narayan observe que le phénomène de complémentarité entre la société civile et le gouvernement ne peut avoir d'effet avec un gouvernement qui est relativement « disponible » pour sa population⁴⁴². Même si les différents groupes de la société civile sont reliés entre eux et créent une cohésion sociale avec les institutions gouvernementales, Narayan met en garde contre un probable danger. La complémentarité et la cohésion ne suffisent pas, même avec un bon gouvernement ; elles peuvent contribuer à ce que le groupe le plus puissant accapare les structures étatiques pour aboutir à l'exclusion et à la domination des autres individus. Cette situation est due au fait que, de façon générale en Afrique, les liens entre les individus qui appartiennent à des entités différentes ne sont pas aussi forts qu'entre les groupes homogènes. L'exclusion des moins nantis occasionne des conflits latents qui peuvent se traduire en révolte contre les élites du pouvoir. Ce fut le cas au Libéria où les moins favorisés ont déclenché une rébellion, puis une guerre qui a duré une quinzaine d'années; ce fut aussi le cas en

⁴⁴² Deepa NARAYAN, *Voices of The Poor: Poverty and Social Capital in Tanzania*. Washington D.C. World Bank, 1997.

Afrique du Sud au moment de l'Apartheid. Lorsque le fonctionnement de l'État est mauvais et inefficace, le capital social civil doit se substituer au capital social gouvernemental. Ce manque d'efficacité de l'État pour la société civile amène les groupes sociaux à consolider leurs relations entre eux. Ainsi émergent des réseaux informels dans lesquels individus développent des stratégies de survie, comme on le voit dans des associations de tout genre et dans des tontines⁴⁴³.

Compte tenu de ce mauvais fonctionnement de la machine de l'État dans la plupart des « pays pauvres », il importe de mettre l'accent sur la nature des relations qui lient les acteurs de la société civile. Pour qu'existe un vrai capital social, ces relations doivent être profitables à tous les membres de la communauté et doivent améliorer leur bien-être. Pour mieux appliquer cette approche, il est prudent de ne pas inclure le gouvernement et la société civile dans la même catégorie. L'opérationnalisation du concept au niveau micro nous oblige à ne pas confondre alors les deux niveaux de capital social. Dans le contexte africain, les liens entre la société civile et l'État sont insignifiants, voire absents. Dans le même ordre d'idées, Widner et Mundt notent que si la réalité du capital social influence la performance des gouvernements africains, c'est probablement à travers ses effets sur la circulation de l'information ou à travers un plus grand intérêt envers les affaires publiques⁴⁴⁴. Comme exemple, ils évoquent les contacts de la population avec les fonctionnaires publics pour avoir des informations et des

⁴⁴³ La tontine est une forme d'organisation à caractère social qui permet à ses membres de mettre en commun un certain montant d'argent pré-déterminé qui sera perçu par chacun, à tour de rôle.

⁴⁴⁴ Jennifer WIDNER et Alexander MUNDT, « Researching Social Capital in Africa ». In *International Module*, 68 (1): 1-24, 1998.

conseils. Les études menées dans quelques pays subsahariens sur le rôle du capital social attestent que celui-ci joue un rôle majeur dans l'amélioration des conditions de vie des populations. Toute entreprise faite dans le sens d'un développement efficace dans ces régions devrait puiser au concept de capital social.

6.2.1. Deepa Narayan et Lant Pritchett⁴⁴⁵

Narayan et Pritchett ont effectué une étude en Tanzanie rurale sur le capital social et la pauvreté. En mettant en relation le capital social et les revenus des ménages dans les villages, les auteurs ont établi deux groupes de variables basés sur les activités courantes au village. Le premier groupe mentionne les organisations dont sont membres les individus. Ces organisations peuvent être religieuses, politiques ou paysannes. Le deuxième groupe concerne les domaines d'activités génératrices de revenus et du niveau de confiance (l'éducation, l'agriculture et la confiance que les individus ont envers divers établissements). Il s'agissait pour les chefs de famille d'indiquer par ordre d'importance les associations dont ils sont membres. L'acquisition des revenus élevés par l'individu et les ménages est fortement tributaire du niveau du capital social exprimé par ces indicateurs dans les villages étudiés. Le revenu issu des activités agricoles a suscité plus d'intérêt chez les villageois que le succès en éducation et dans les activités non agricoles. Selon les auteurs, plusieurs facteurs expliquent cette situation dont, entre autres, l'amélioration des services publics fournis aux villageois, la plus grande utilisation des technologies agricoles modernes ainsi qu'une plus grande utilisation de crédit agricole. L'appréhension de ces différentes dimensions combinées apparaît finalement comme

⁴⁴⁵ Deepa NARAYAN, and Lant PRITCHETT, « Cents and Sociability: Household Income and Social Capital in Rural Tanzania ». In *Economic Development and Cultural Change* 47(4), 1999, p. 871–897.

indispensable, et révèle que le capital social est développé en fonction d'un bénéfice perçu qui devient ensuite un bénéfice réel pour les acteurs en jeu.

6.2.2. Jennifer Widner et Alexander Mundt⁴⁴⁶

Dans les années 1998, Widner et Mundt ont fait un test au sujet du capital social dans deux pays africains, l'Ouganda et le Botswana. Le but de leur étude: explorer la relation entre capital social, développement économique et bonne gouvernance dans le contexte africain⁴⁴⁷. Widner et Mundt ont fait des entrevues auprès d'un échantillon de population et d'élus locaux. L'objectif spécifique était de savoir pourquoi les habitants de la région de Tororo, située dans la partie orientale de l'Ouganda, ne cherchaient pas à développer leur région. Selon les personnes interrogées, plusieurs facteurs sociaux expliquaient cette situation, dont la cohabitation de cinq différents groupes ethniques incapables de communiquer entre eux à cause du handicap linguistique. La diversité ethnique a limité la concertation pour aborder les problèmes d'ordre social et économique. Une seconde raison évoquée par les répondants est l'afflux important de réfugiés venant du nord du pays. Ces nouveaux arrivants ont un complexe d'infériorité vis-à-vis la population locale. Les étudiants de cette région expriment quelque hésitation à se rendre dans les lieux publics de la ville à cause de la propension de ces quartiers à la criminalité et à la violence. Dans ses recherches, Putnam prouve que le déficit du capital social figure parmi les principaux facteurs pouvant être à la base de recrudescence du

⁴⁴⁶ Jennifer WIDNER et Alexander MUNDT, « Researching Social Capital in Africa » Ibid.

⁴⁴⁷ Ces auteurs se situent dans la droite ligne de ce que Coleman et Putnam avaient déjà émis comme théorie qui dit en substance que lorsque des personnes de différents horizons peuvent se parler plus, faire confiance aux voisinages, partager des normes communes, accepter des compromis, il y a plus de chance d'observer une meilleure gouvernance et des niveaux plus élevés de développement économique. cf. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*.

taux de criminalité, tandis que sa présence contribue à un voisinage sûr et productif⁴⁴⁸. Selon les déclarations des répondants, cette région est durablement affectée par la fraude fiscale et par la corruption des fonctionnaires de l'État. Les résultats préliminaires révèlent que la pluralité des langues et le déplacement des populations sont des obstacles majeurs au capital social parce qu'ils diminuent le niveau de confiance.

Ces chercheurs se sont rendus ailleurs dans d'autres régions ougandaises pour demander aux élus locaux d'indiquer, à l'échelle nationale, les régions qui semblent se développer le mieux et pourquoi ? Les répondants ont estimé que deux régions dans le sud, Bushenyi et Rukungiri, se développent particulièrement bien, mais par contre les élus locaux interrogés se plaignaient que les populations de leurs propres régions ne semblaient pas être « mentalement développées ». Ces populations ne fournissent pas de grands efforts sous prétexte que d'autres personnes peuvent nourrir des sentiments de jalousie envers eux. Nous pouvons en déduire que si ces acteurs parlent du développement des régions, il peut s'agir autant de réalisations d'infrastructures que de développement participatif. De la même manière, au Botswana en Afrique australe, ces chercheurs ont trouvé que la région du Nord-Est semblait être en avance sur les autres, parce que leurs populations croient en l'éducation. Leurs enfants ont toujours obtenu les meilleurs résultats aux examens. Les natifs de la région reviennent de la capitale pour travailler au développement de leur région. Dans ce cas, la participation des populations en matière d'éducation renforce de manière significative le capital social.

⁴⁴⁸ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, chap.18.

La seconde étape de cette recherche réalisée par Widner et Mundt auprès de groupes de discussion tournait autour de la question des réseaux sociaux. La première observation faite par les membres a révélé que certains villages abritent un grand nombre d'associations⁴⁴⁹. Quelques associations sont verticales ou hiérarchiques (les groupes lignagers et les sociétés traditionnelles d'assistance mutuelle en sont de bons exemples). Les autres associations sont horizontales et intègrent des personnes de statuts différents, qui y adhèrent sur la base de rencontres périodiques ou en vertu des droits d'adhésion (par exemple, les associations de parents d'élèves). Au cours de l'animation des groupes de discussion, il a été possible de développer une liste de groupes dont pourraient faire partie les personnes. Les enquêteurs ont lu cette liste devant les répondants afin de savoir si de tels groupes existaient dans leurs communautés. Ils ont demandé ensuite s'ils appartenaient eux-mêmes à quelques-uns des types de groupes nommés. Outre qu'il a pris assez de temps pour être traité, ce volet de l'étude a donné des résultats différents. Les niveaux d'accord entre les membres de la même communauté, y compris les membres du conseil, étaient souvent très faibles. Le problème majeur était que les gens voulaient inclure dans cette liste les clubs de boisson en lieu et place de clubs de quilles identifiés par Putnam⁴⁵⁰ comme facteurs susceptibles de créer ou de renforcer le capital social. Selon les auteurs, compte tenu du fait que la boisson alcoolisée engendre souvent l'ivresse, le désaccord et la violence, la contribution de tels clubs au capital social risque d'être plutôt faible et ne mérite pas d'être mentionnée.

⁴⁴⁹ WIDNER, Jennifer et MUNDT, Alexander « Researching Social Capital in Africa ». In *International Module*, 68 (1): 1-24, 1998.

⁴⁵⁰ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, *Ibid.*

Une autre question portait sur l'adhésion aux clubs générateurs de revenus. En Ouganda tout comme au Botswana, les répondants se sont appropriés des associations de crédit, des groupes politiques, des associations de parents, des scouts, etc. Les résultats de l'analyse ont révélé que l'appartenance aux clubs sociaux ou aux associations bénévoles et la participation aux réunions de groupe, ne favorisent pas la confiance entre les membres. Or nous savons que la confiance est centrale dans toute recherche sur le capital social.

6.2.3. Appréciations de l'approche subsaharienne du capital social.

La principale critique du capital social par l'Afrique subsaharienne tient au danger que fait courir le capital social affectif ou les liens forts ou encore le *bonding*, caractéristique de la plupart des sociétés subsahariennes. Parfois, les liens très forts, renforcés, fermés et soudés au sein de quelques communautés peuvent occasionner l'exclusion des autres. Le capital social peut aussi permettre aux groupes d'individus de monopoliser des biens et services à leurs seules fins, nuisant ainsi à l'intérêt collectif. Aussi, la diversité culturelle est un facteur d'influence sur le capital social. Les gens qui ne communiquent pas dans la même langue ne peuvent pas facilement créer un réseau social pour discuter des problèmes qui les concernent. Ce sont là quelques aspects qui sont présentés comme négatifs et non négligeables dans l'appropriation de la notion de capital social dans le contexte subsaharien.

Le capital social comme tout autre concept fait l'objet de critique. Mieux que ces critiques, le capital social joue un rôle central dans le développement économique. Il est un préalable nécessaire pour un développement participatif qui se comprend comme : « la participation des individus à un développement authentique en qualité de sujet actifs de

réflexion et d'action⁴⁵¹ ». Il est au cœur des interactions entre les individus qui entretiennent une enrichissante communication et forment des partenariats pour un avenir meilleur. Quand les individus établissent des liaisons à travers différents secteurs de la société, peu importe la langue, la culture, la religion ou l'ethnie, la société voit augmenter ses capacités de résoudre les problèmes de développement, consolide sa capacité de confiance et encourage les liens en son sein⁴⁵². Car, estime Ponthieux, tout ce débat risque d'engendrer « un sous-produit involontaire par rapport à l'objectif initial de montrer l'effet du capital social. On y constate l'effet régulier de simples variables de contrôle, en particulier des indicateurs d'inégalités d'éducation ou de niveaux de vie⁴⁵³ ». Or, « l'effet de ces variables est, lui, non ambigu sur la performance économique, la démocratie et la criminalité ou même la santé⁴⁵⁴ ».

À la lumière de ces recherches africaines sur le capital social, il nous semble que cette notion paraît bien indiquée et pertinente pour un développement de la société guinéenne. Ainsi, il apparaît clairement que le capital social se réfère aux réseaux sociaux et à la réciprocité⁴⁵⁵, à la confiance⁴⁵⁶ et à la participation⁴⁵⁷ au sein des groupes

⁴⁵¹ P. LEAL et R. OPP, « Participation et développement à l'ère de la mondialisation », *Express sur le développement*, no 7, 1998-1999 (document ACDI).

⁴⁵² AFRO BAROMETER, *Le Capital social et la confiance en Afrique Subsaharienne*, Afrobarometer Briefing Paper, No. XX May 2009, p. 1.

⁴⁵³ Sophie PONTHEUX, *Le capital social*, p. 102.

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ Sur ces notions, lire avec intérêt Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p. 18.

⁴⁵⁶ Francis FUKUYAMA, *Trust: The Social Values and The Creation of Prosperity*, New York: The Free Press, 1995, Traduit en français sous le titre de: «*La confiance et la puissance. Vertus sociales et prospérité économique* », Plon, 1997, p. 19.

informels et dans les organisations formelles (ONG, coopérative, etc.) poursuivant des objectifs communs dans leurs pratiques quotidiennes. Ces idées aident à corriger effectivement la pratique de la solidarité africaine qui reste minée par un nivellement par le bas, un parasitisme déconcertant ou une ségrégation de genre qui la prive d'un grand potentiel de développement dans un contexte où les femmes se révèlent leaders en matière d'initiative.

En Guinée, le manque de confiance a empêché pendant longtemps la cohésion interne des communautés, et diminué la qualité des services publics⁴⁵⁸. De plus, le manque de valorisation du capital social a fortement diminué les incitations pour le commerce, la production, et l'esprit d'entreprise qui sont requis pour un développement réel⁴⁵⁹. Les individus qui sont fortement intégrés dans la société montrent des niveaux plus élevés de confiance sociale, tant et si bien que cette confiance augmente l'aptitude d'appartenance aux groupes communautaires⁴⁶⁰.

Toutefois, le capital social ne compte pas seulement sur la seule présence d'un réseau social. On doit aussi apprécier la qualité des rapports entre les membres du réseau. Rappelons-nous que chaque membre du ou des réseaux doit être doté d'un capital humain qui valorise son potentiel et maximise la qualité des relations avec les autres au sein de son groupe. Il faut aussi que chaque membre du groupe soit en bonne santé

⁴⁵⁷ Antoine BEVORT et Michel LALLEMENT, *Le Capital Social: Performance, équité et réciprocité*, p. 82.

⁴⁵⁸ CONFERENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, *La Guinée, une famille à construire*, Conakry, 29 août, 1993, p. 5-6.

⁴⁵⁹ CONFERENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, *La Guinée, une famille à construire*, p. 3.

⁴⁶⁰ AFRO BAROMETER, *Le Capital social et la confiance en Afrique Subsaharienne*, p. 2.

physique, psychologique et mentale, et puisse avoir accès aux ressources matérielles de base.

6.3. QUE RETENIR DU CONCEPT DE CAPITAL SOCIAL PAR RAPPORT A NOTRE THEME ?

En guise de synthèse, il nous semble nécessaire, après cette revue littéraire basée sur différents auteurs, de retenir quelques idées fondamentales. La mécanique du concept de capital social et ses différentes mises en application sont susceptible d'être appropriées pour répondre aux réalités guinéennes qui font l'objet de cette recherche.

Dans un article paru en 2002, dans *"Le Projet de recherche sur les politiques (PRP) du Canada"*, Franke S. donne les grandes approches du capital social, approches qui prennent en compte trois éléments fondamentaux :

« L'approche micro est essentiellement centrée sur la valeur d'action collective du capital social. Elle rejoint en ce sens la perspective de la théorie des jeux car elle s'intéresse à la propension des acteurs à coopérer en s'associant ou en se regroupant pour atteindre certains objectifs. Selon cette approche, le capital social réfère au potentiel que représentent ces stratégies de coopération (groupes, associations etc.) pour accroître les capacités collectives [...]

L'approche macro est centrée sur la valeur d'intégration et de cohésion sociale du capital social. Elle met l'accent sur l'environnement et sur les structures sociales et politiques d'une collectivité qui véhiculent des valeurs et des normes, principalement la confiance et la réciprocité. Ces structures créent certaines conditions propices à l'engagement social et à la participation civique et politique [...]

L'approche méso quant à elle, est centrée sur la valeur plus instrumentale du capital social. Selon cet auteur, cet aspect se rapproche de la théorie de la mobilisation des ressources, car elle associe le concept au potentiel des réseaux sociaux à produire des ressources telles que de l'information, du support⁴⁶¹ ».

Même si ces trois grandes approches abordent la problématique du capital social à partir d'angles différents (l'action collective, la participation ou les réseaux sociaux), il faut reconnaître qu'ils ont un seul point de ralliement qui consiste au fait que l'engagement ou

⁴⁶¹ Sandra FRANKE, La mesure du capital social, Document de référence pour la recherche, l'élaboration et l'évaluation de politiques publiques, Le capital social comme instrument de politique publique, dans *Projet de recherche sur les politiques (PRP)*, Septembre 2005, p. 1-2.

le lien social contribue à la croissance ou au bien-être. Ainsi, il apparaît clairement que le concept de capital social appartient au registre des réseaux sociaux, de l'appartenance, de la confiance, de la participation au sein des groupes informels et dans les organisations formelles poursuivant des objectifs communs dans leurs pratiques quotidiennes. Mais l'appartenance aux réseaux est-elle suffisante pour parler de capital social ? Dans notre recherche, il nous a été difficile de percevoir une certaine appréciation des réseaux par les différents auteurs. Pour ma part, j'estime qu'appartenir à un ou à des réseaux ne doit pas être automatiquement synonyme de capital social. Il faudrait plutôt évaluer la qualité des relations qui circulent entre les différents membres mais aussi l'objectif que ces membres veulent atteindre ensemble pour parler de capital social. Du seul fait que le capital humain est un préalable nécessaire au capital social, il importe d'évaluer le capital humain de chacun des membres pour accroître les chances de passer du capital humain au capital social. Cela ne signifie pas qu'il faille tendre à avoir des capitaux humains égaux, ce qui serait une tendance élitiste et un écueil de plus à dénoncer mais plutôt à agir de telle sorte que le capital social soit enrichi de l'apport de chaque membre des réseaux.

Dans le contexte africain et plus particulièrement en Guinée-Conakry, l'approche du capital social pour un développement s'avère déterminante. Un des grands obstacles à l'amélioration de la vie des communautés et qui de ce fait engendre une méfiance généralisée en Guinée est un déficit de confiance entre les populations d'une part, et d'autre part, entre ces dernières et les responsables, ceux et celles-là mêmes qui sont censés diriger leur destinée. Ce déficit de confiance est alimenté par un style de gouvernance grevée par la corruption et les pratiques laxistes, observées à tous les niveaux : les associations, la famille, le village, le voisinage, les quartiers, les corporations

etc. Dans un tel contexte, pour restaurer cette confiance qui est la base de la formation des réseaux, de l'action collective, mais aussi de la participation effective ou de l'engagement, il faut valoriser non seulement le capital social affectif (*bonding*) mais aussi le capital social relationnel (*bridging*). Il est vrai qu'avec le déficit de confiance entre les gouvernants et les gouvernés, le capital social instrumental (*linking*) qui renvoie à la dimension verticale est souvent biaisé⁴⁶². Cependant, cette forme de capital social est d'une importance cruciale en tant qu'elle régule les relations entre les institutions financières et l'obligation des individus de se regrouper, ou mieux, former des réseaux en vue de bénéficier d'un prêt pour renforcer leurs activités. Le capital social mise sur la participation effective et active des individus, mus par la volonté d'atteindre des objectifs communs. Il encourage la création de réseaux sociaux formels ou informels qui permettent à chaque membre de s'investir et d'améliorer un bien-être individuel, familial et communautaire. Car les individus qui entretiennent des relations affectives développent une confiance mutuelle, s'appuient sur des règles et des normes communes et expérimentent le succès dans leurs actions collectives. Tout cela contribue à favoriser le développement en général et le bien-être social en particulier. Ainsi, dans le complexe contexte guinéen, tout projet de développement ne peut aboutir que s'il repose sur la participation de toutes les catégories d'individus dans les étapes de son exécution. C'est à travers le capital social que nous pouvons comprendre le potentiel de l'individu par rapport à son groupe. L'approche du capital social permet donc de comprendre la nature des relations qui lient les individus et les groupes d'individus pour un meilleur

⁴⁶² Dans son ouvrage intitulé *Voices of The Poor: Poverty and Social Capital in Tanzania (1997)*. NARAYAN estime que dans les relations entre le gouvernement et la société civile, il y a toujours des individus qui se sentiront proches du pouvoir et qui, par conséquent, bénéficieront de tous les avantages possibles sur les groupes défavorisés.

renforcement du sentiment d'appartenance, de la cohésion sociale et des relations plus harmonieuses à l'intérieur d'un réseau social. Cette approche s'avère utile dans la mesure où s'appuie sur des ressources qui dépendent des interactions sociales.

CONCLUSION

La notion de capital social est aujourd'hui appliquée avec succès dans divers milieux et pour de nombreuses activités. De Hanifan (1916) à Putnam, en passant par des institutions internationales, le capital social a été mis en œuvre dans le monde industrialisé, mais aussi en Afrique dans sa définition, ses fondements, ses composantes et ses dimensions. Le concept de capital social met en exergue un certain nombre de possibilités relatives aux relations humaines basées sur la confiance; la vie en société s'en trouve galvanisée pour une meilleure expression des potentialités de la personne, qu'elle soit individuelle ou collective. Aussi, une approche éthique ne nous laisse entrevoir aucune discrimination entre l'homme et la femme.

Le moment est venu de faire une lecture critique du capital social en lien avec les réalités du terroir. Aucune théorie, si belle soit-elle, ne peut se concrétiser sur le terrain si elle ignore la culture du terroir. Aujourd'hui plus qu'hier l'approche endogène du développement repose sur les savoirs, les savoir-faire et les valeurs des populations concernées. Valeur fondamentale, la notion de solidarité sociale chez les *kpellè*, semble assez proche de celle du capital social. Face à la question de la pauvreté, la solidarité sociale constituerait une meilleure arme si elle est repensée de façon systématique, à la lumière de la notion du capital social. C'est donc l'analyse de cette solidarité sociale chez les *kpellè* qui constituera le sixième chapitre de cette recherche.

CHAPITRE VII

LA NOTION DE SOLIDARITÉ SOCIALE DANS LES STRATÉGIES DU DÉVELOPPEMENT COMMUNAUTAIRE CHEZ LES KPELLÈ DE GUINÉE.

7.1. LA SOLIDARITÉ DANS LA SOCIÉTÉ KPELLÈ

7.1.1. La solidarité, une caractéristique fondamentale de la société *kpellè* de la Guinée

La notion de solidarité comme la plupart des concepts du "vécu *kpellè*⁴⁶³", n'est pas un concept abstrait. Elle est plutôt une réalité "expérientielle". De toute évidence, ce sont les nécessités concrètes de la vie qui aident à comprendre la solidarité dans le contexte *Kpellè*. La division du travail selon les sexes, les aléas climatiques, les luttes incessantes contre le milieu naturel hostile et les voisins menaçants, la peur du lendemain chez les personnes qui ne peuvent plus se prendre en charge, les vicissitudes de la vie, etc. sont des phénomènes qui ont aiguisé chez le *Kpellè* ce sens de vie communautaire et du partage⁴⁶⁴. C'est ce qu'exprime en substance ce proverbe populaire du terroir: "un seul doigt ne peut tourner le régime de palmier⁴⁶⁵". Toutes ces réalités évoquées ne pouvaient que pousser à la solidarité qui est un principe de socialisation par excellence.

⁴⁶³ Le terme *kpellè* est la désignation du groupe culturel le plus nombreux de la Guinée Forestière. Il est établi que les trois quarts du groupe ethnique *kpellè* se trouvent du côté libérien à cause des frontières arbitraires fixées par la colonisation.

⁴⁶⁴ Joachim KOLIE, *De la solidarité KPELLÈ (YÉLOGUÉ) à la communion ecclésiale (KOINONIA), Réflexion sur la pratique ecclésiale dans la paroisse de N'Zérékoré*, Mémoire présenté à l'ICAO (Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest) Abidjan, 1988.

⁴⁶⁵ Proverbe *kpellè* qui signifie que c'est l'union seule qui fait la force.

Ainsi en Guinée Forestière par exemple, la solidarité est le socle de l'organisation sociale même si elle reste fondamentalement exclusive et défensive. Sa pratique a permis à de nombreuses familles de protéger leurs membres de la déchéance, et partant, de surmonter les difficiles périodes liées aux récentes guerres dans la quasi totalité des pays limitrophes de la Guinée. Cependant, telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui, elle n'est jamais arrivée à favoriser la création d'unités de production des richesses. Les premiers projets de développement qui devaient être une amorce de solidarité pour créer des richesses, sont accaparés par une élite ou sur un groupe hétérogène; ce qui ne correspond pas à la pratique traditionnelle de la solidarité. Notre recherche veut élaborer une approche qui repense cette pratique sociale en l'éclairant du concept de capital social, pour une solidarité plus ouverte et plus offensive.

7.1.2. La solidarité, un principe de socialisation

Pour fonder sa philosophie positive, Auguste Comte « récusait l'idée selon laquelle la société est un agrégat d'individus⁴⁶⁶ ». Selon lui, « la société existe indépendamment de l'individu et antérieurement à lui. Et donc, c'est elle qui le façonne car l'être humain n'est concevable que dans son rapport à la société⁴⁶⁷ ». Selon Comte, la solidarité colle à cette nouvelle approche de la société qui apparaît dans la mouvance de sa conception de la société⁴⁶⁸. Chez lui, la solidarité se révèle déterminante à deux égards. D'une part, la solidarité est la fin ultime de sa philosophie positive qui fait « faire ressortir [...] la

⁴⁶⁶ Domingos Lourenço VIEIRA, *La solidarité au cœur de l'éthique sociale. La notion de solidarité dans l'enseignement sociale de l'Église catholique*, Éditions Mare et Martin, Paris, 2006, Collection carrefour social, p. 51.

⁴⁶⁷ Domingos Lourenço VIEIRA, *La solidarité au cœur de l'éthique sociale*, p. 52.

⁴⁶⁸ Domingos Lourenço VIEIRA, *La solidarité au cœur de l'éthique sociale*, p. 53.

liaison de chacun à tous [...] de manière à rendre involontairement familier le sentiment intime de la solidarité sociale, convenablement étendue à tous les temps et à tous les lieux⁴⁶⁹ ». D'autre part, la solidarité sociale accorde une place privilégiée au principe de la division du travail en tant que principe constitutif⁴⁷⁰. Ce principe fondamental si cher à Comte trouve un écho dans la culture *Kpellè*, où l'on conçoit la personne humaine comme "un être-avec", "un être-relié". En effet, tout être humain se perçoit et est perçu comme "relié" aux autres et dépendant d'eux, dans son être comme dans son agir, dans ses pensées comme dans ses projets. Son existence se déroule dans un cadre constitué d'un réseau de relations et d'interactions complexes. Chaque personne est en effet, d'une façon ou d'une autre, l'enfant d'un homme et d'une femme, membre d'une famille, chaînon ou bourgeon d'un lignage ou d'un clan. « En naissant dans ce monde, il entre dans la solidarité de deux êtres qui se sont choisis...; il procède de l'un et de l'autre et participe de leur vie commune. Tous trois, père, mère et enfant, sont "reliés" ensemble en vertu de la solidarité basée sur la communion au même sang et à la même vie⁴⁷¹ ».

Cette "socialité" n'est pas une détermination qui viendrait s'ajouter de l'extérieur et après coup, mais elle est constitutive de l'être-homme et de l'être-femme *kpellè*. L'être humain est, par essence, un individu groupal. Dans les sociétés traditionnelles, l'individu n'existe pas en tant qu'individu, mais comme individu en tant que groupal. Les concepts ethnologiques d'individu et de groupe ne recouvrent pas ici la même signification que

⁴⁶⁹ Auguste COMTE, *Discours sur l'esprit positif [1844]*, Paris, Éditions Vrin, 1983, p.115

⁴⁷⁰ Domingos Lourenço VIEIRA, *La solidarité au cœur de l'éthique sociale...p 53.*

⁴⁷¹ Joachim KOLIE, *De la solidarité KPELLÈ (YÉLOGUÉ) à la communion ecclésiale (KOINONIA)*, p. 9

dans une société moderne. Le fait qu'un individu ne peut vivre et travailler seul dans les sociétés traditionnelles, explique à lui seul la raison d'être des mécanismes d'intégration et d'appartenance au groupe. L'individu est en quelque sorte obligé de s'intégrer à un groupe car il est par essence groupal. Personne n'existe en tant que personne car la personne est relation. Moi-même, je n'existe pas en tant que moi-même; je n'existe que dans la mesure des autres et du Tout-Autre⁴⁷². C'est, d'une certaine manière, le primat du groupe par rapport à l'individu. Dans cette société « où les hommes unis par de multiples liens, sont tous parents, l'homme est incompréhensible en dehors du groupe où règne la loi du partage. Ainsi l'éducation dans nos sociétés vise à la formation du moi social. Elle tend à former un individu entièrement intégré au groupe, absorbé et assimilé par lui, un individu qui doit penser, exister et agir en fonction du groupe. Tout doit être orienté vers les besoins du groupe auquel l'individu se réfère et s'identifie⁴⁷³ ».

Dans cette dynamique, chaque membre tient un rôle précis et complémentaire, depuis le petit noyau familial jusqu'à la dimension de la collectivité entière. Par son travail, le père aide son enfant à devenir au jour le jour ce que la société attend de lui. La mère, quant à elle, le nourrit et veille avec toute l'attention possible pour qu'il se développe harmonieusement et de façon équilibrée. C'est ce qu'on pourrait appeler, "le foyer solidaire". Ce foyer solidaire s'élargit à mesure que d'autres enfants naissent,

⁴⁷² JOACHIM KOLIÉ, *L'initiation kpellè et le Christianisme depuis l'époque coloniale (1912) jusqu'à la période de l'indépendance (1958) et ses conséquences, Étude historique et théologique de la pastorale sociale de l'Église en Guinée Forestière*, Thèse de doctorat en histoire des religions, anthropologie religieuse et science théologique, Université de Paris -IV Sorbonne et Institut Catholique de Paris, Décembre 1993, p. 236

⁴⁷³ Mgr R. SARAH, *Culture, Démocratie et Développement à la lumière de CENTESIMUS ANNUS*, Éd. Imprimerie de la Mission Catholique, Guinée-Conakry, 1998, p. 31-32.

chaque naissance étant entourée de nombreuses cérémonies traditionnelles dont la plus importante est "la sortie de l'enfant"⁴⁷⁴. C'est une cérémonie d'accueil et de reconnaissance en même temps que d'insertion de l'enfant nouveau-né dans la communauté villageoise⁴⁷⁵.

Mais pour le *Kpellè*, la famille nucléaire est le maillon d'une chaîne encore plus large; elle fait partie d'un ensemble plus grand appelé "famille étendue" ou "famille élargie", qui se compose des grands-parents et petits-enfants, oncles et tantes, cousins et cousines, nièces et neveux, etc. Les liens de sang qui unissent les membres d'une famille s'enracinent dans l'ancêtre commun qui communique son "appartenance totémique" à toute sa progéniture (lignage ou clan). Ces liens de sang s'épanouissent par le jeu des alliances matrimoniales entre différentes familles. Ainsi donc, le mariage en pays Kpellè n'est pas une relation idéalement pensée par et pour deux individus; il a une fonction de renforcement des liens de solidarité ethnique. C'est exactement la même logique qui sous-tend le mariage chez les Bakongo et qui est confirmée par A. Mpevo: « Dans la société kongo, le mariage est un contrat entre deux familles, et non entre deux individus. Le consentement individuel des futurs époux se subordonne à celui des anciens des deux familles⁴⁷⁶ ». C'est ce qui permet l'échange entre les familles élargies ou clans, dans un jeu de don et contre-don autour de la femme. Le peuple *kpellè* est de tradition

⁴⁷⁴ C'est la traduction littérale du terme *kpellè* "Kulo yènè" qui est le baptême traditionnel de l'enfant et sa sortie officielle de la case de naissance.

⁴⁷⁵ Joachim KOLIE, *De la solidarité KPELLE (YÉLOGUÉ) à la communion ecclésiale (KOINONIA)*, p. 10

⁴⁷⁶ A. MPEVO Mpolo, *Les relations humaines dans la pensée de F. Nietzsche : une solution à la solidarité parasitaire des Bakongo d'Afrique*, thèse présentée en vue de l'obtention de la maîtrise-es-arts en Philosophie, Ottawa, 2002.

fondamentalement agro-pastorale. Dans ce sens, les vertus de la "famille étendue" sont encore très importantes, car c'est elle qui devient le noyau à partir duquel la solidarité s'élargit jusqu'à englober tout le cadre du village. L'interdépendance est forte entre la famille et le village. De multiples réseaux de solidarité structurent le village (société de travail, Kpön; sociétés secrètes, fraternités initiatiques, etc.); celles-ci obéissent toutes aux mêmes systèmes de valeurs et vivent des mêmes coutumes traditionnelles émanant des ancêtres-fondateurs. De ce fait, individus et familles sont insérés dans une "culture" qui n'est pas un bien personnel, mais un donné collectif dans lequel tout le monde vit, et qui permet à chacun de naître et de grandir dans une "culture". Celle-ci englobe le langage, l'art, le droit, les règles du mariage, les croyances, les rites, etc. Tous ces éléments forment un système culturel cohérent⁴⁷⁷.

La sociologie définit la "culture" comme la manière dont une société donnée essaie de répondre aux aspirations de ses membres. Ainsi est-elle le support d'un système de communication (c'est-à-dire qu'elle permet d'identifier et de reconnaître comme reliés ensemble les membres d'une même société) et le principe qui détermine les valeurs et le bon sens. La personne se définit donc dans une culture par la place qu'on lui assigne par rapport à d'autres. Ainsi, chacun dépend de sa culture qui le solidarise, par une éducation conséquente, à la société dont il est membre, et dont il doit accepter les règles.

Le *Kpellè* est solidaire des autres autant des vivants que des ancêtres défunts. Dans son être comme dans son agir, il reste soumis à ce principe de la solidarité qui s'étend aussi au monde environnant, le cosmos et le monde invisible. Ceci explique la

⁴⁷⁷ Joachim KOLIE, *De la solidarité KPELLÈ (YÉLOGUÉ) à la communion ecclésiale (KOINONIA)*, p. 11

plupart des pratiques religieuses considérées, souvent de façon simpliste par les personnes étrangères à la culture *kpellè*, comme magiques, superstitieuses, fétichistes ou païennes. L'exigence de la solidarité s'impose donc comme la condition de l'épanouissement de tout membre de la société *Kpellè*.

Même si d'une manière générale la solidarité s'étend au-delà du groupe d'appartenance clanique⁴⁷⁸, c'est la famille qui est le lieu privilégié de sa meilleure manifestation. C'est ce que Comte affirme : « La société humaine se compose de familles, et non d'individus. Suivant le principe philosophique posé par mon ouvrage fondamental, un système quelconque ne peut être formé que d'éléments semblables à lui et seulement moindres [...]. La moindre société, à savoir, la famille, quelquefois réduite à son couple fondamental, constitue donc le véritable élément sociologique⁴⁷⁹ ». En effet, ce qui se vit au niveau villageois ou au-delà n'est en réalité qu'une extension de la solidarité familiale qui s'exprime à travers des actions à caractère social et religieux. Celles-ci sont remarquables lors des rassemblements pour différentes célébrations de la vie, mais se manifestent également dans le domaine économique par la communauté de biens, d'habitation et de travail.

7.1.3. La solidarité, un principe d'unité familiale.

La famille étendue

Dans la mentalité profonde du *Kpellè*, comme chez la plupart des peuples d'Afrique, la famille élargie est l'unité sociale de base. Elle se subdivise en plusieurs

⁴⁷⁸ Mawuto R. AFAN, *La participation démocratique en Afrique. Éthique politique et engagement chrétien*, P. 262.

⁴⁷⁹ Auguste COMTE, « Système de politique positive » [1852], Tome II, in *Œuvres d'Auguste Comte*, Tome VIII, Paris, Anthropos, 1970, p.181.

autres familles-ménages unies entre elles. Ainsi, même si elle est appelée à s'élargir d'une façon ou d'une autre, c'est d'abord sur le principe de l'unité de la famille étendue que se fonde le Yélogué: le coude-à-coude, l'entraide mutuelle⁴⁸⁰. La famille étendue comprend le chef de famille, ses femmes et ses enfants (mariés ou non mariés avec leurs femmes et leurs enfants), ses frères et ses sœurs (mariées, divorcées ou veuves revenues à la maison avec leurs enfants), ses oncles et tantes, ses cousins et cousines, son père avec, éventuellement, ses épouses. Cette famille étendue inclut les étrangers venus d'ailleurs ou des pays limitrophes (spécialement du Libéria et de la Côte-d'Ivoire) mais qui, de façon générale, appartiennent au même clan que le chef de la famille. C'est donc ce grand groupe que le *Kpellè* appelle la famille étendue, et qui constitue le Kweli, qui pourrait se traduire par quartier. Dans chaque Kweli se vit un véritable "communautarisme" qui lui donne une sorte de personnalité, et son nom est bien sûr celui du lignage ; c'est ainsi qu'on parlera par exemple de Lama kweli (quartier des Lama), Kponhona kweli (quartier des Kponhona) etc. Une triple caractéristique définit cette famille étendue⁴⁸¹ :

Tout d'abord elle est une communauté de possession. Le patrimoine familial appartient à tous ses membres, et se compose de biens matériels (terres cultivables, troupeaux, colatiers, bananiers, rivières etc.), de même que le patrimoine spirituel à travers lequel la famille entre en communion avec les ancêtres et le monde invisible. Les terres cultivables sont réparties par le chef de famille entre les différentes familles-ménages. Dans la société *kpellè* qui reste majoritairement traditionnelle et où toutes les

⁴⁸⁰ Joachim KOLIE, *De la solidarité KPELLÈ (YÉLOGUÉ) à la communion ecclésiale (KOINONIA)*, p. 150.

⁴⁸¹ Joachim KOLIE, *De la solidarité KPELLÈ (YÉLOGUÉ) à la communion ecclésiale (KOINONIA)*, p. 141.

personnes unies par de multiples liens sont tous parents, l'humain ne se conçoit pas en dehors du groupe où règne la loi du partage. Presque tout se partage et, en priorité, les biens matériels, on ne travaille pas pour thésauriser, les biens doivent être redistribués immédiatement : c'est ce qui fait que la vie du groupe est régie par une loi d'interdépendance et de solidarité qui place le bien du groupe au-dessus de toute autre considération⁴⁸².

Ensuite, la famille étendue est une communauté d'habitation. Les familles-ménages qui constituent la grande famille, habitent des cases voisines, disposées en cercle autour d'une place où se trouve parfois l'autel de sacrifice de la famille. Cet ensemble forme ce qu'on appelle la cour familiale.

Enfin, la famille étendue est une communauté de production. L'organisation traditionnelle du travail se caractérise par l'existence d'unités de production au niveau de la famille et au niveau du village, appelées société d'entraide: Kpön. La principale activité productrice étant la culture du riz, celle-ci mobilise en premier lieu la cellule familiale. S'il arrive que les membres d'un groupe familial ne puissent, à eux seuls, accomplir toutes les tâches agricoles, alors on fait appel aux sociétés d'entraide constituées sur une base autre que le Kpön.

La solidarité de la communauté villageoise se concrétise non seulement par le sens du travail en commun pour les besoins de l'économie de subsistance, mais aussi par le partage des joies et des peines, par les participations diverses à l'occasion des événements heureux ou malheureux de la vie. Il importe de relever que le brassage des

⁴⁸² Raymond N MADJIRO, "Pour une nouvelle solidarité en Afrique", dans *Études*, Mars 1993, p. 293-303.

populations loin du village, dans les villes, ne détruit pas ces affinités villageoises; bien au contraire. Les différents peuples qui se côtoient dans les centres urbains savent se retrouver par affinité villageoise pour se conforter et s'arracher à l'anonymat d'un milieu composite favorable à la dissolution de la personnalité.

La famille-ménage

La famille étendue regroupe, sous l'autorité du chef de famille, un nombre variable de familles-ménages. Ce sont elles qui constituent l'élément fondamental de la famille étendue, puisqu'elle est appelée à perpétuer celle-ci en lui donnant des enfants légitimes qui rempliront leur devoir envers les "anciens" et surtout assureront le culte des ancêtres⁴⁸³. La famille-ménage est au service de la famille étendue, mais elle en reste indépendante. Par famille-ménage, il faut comprendre le mari, son ou ses épouses et leurs enfants⁴⁸⁴. La dynamique de la solidarité dans la famille-ménage s'articule autour de ces trois entités.

Les femmes dans les ménages

Du fait du mariage, la femme vient habiter chez son mari tout en gardant des liens très forts avec sa propre famille. En demeurant donc intégrée dans la dynamique de sa famille-ménage et en y assumant sa responsabilité d'épouse et de mère, la femme garde le cœur et le regard tournés vers sa famille d'origine où elle se rend à l'occasion des grandes célébrations coutumières. « Le mariage ne peut lui faire changer de clan ni lui faire porter

⁴⁸³ Joachim KOLIE, *De la solidarité KPELLÈ (YÉLOGUÉ) à la communion ecclésiale (KOINONIA)*, p. 142.

⁴⁸⁴ *Ibid.*

le nom totémique de son mari⁴⁸⁵ ». C'est pourquoi elle est considérée comme une "étrangère, venue d'ailleurs⁴⁸⁶" pour grossir la famille de son époux par ses vertus de mère porteuse. Elle ne sera donc jamais la confidente de son mari, chacun des conjoints étant d'abord membres de sa famille de sang. Ainsi, le ménage n'est pas une entité fermée sur elle-même. Elle reste branchée sur les grandes familles, celle de l'homme et celle de la femme, qui définissent l'appartenance lignagère de chacun. Leur dynamique de couple n'en reste pourtant pas moins forte⁴⁸⁷.

La dynamique de la vie en commun du couple

Dans la famille-ménage, la femme a toujours un rôle de second plan, qui n'est pas un rôle passif. Bien au contraire, elle est la cheville ouvrière de l'épanouissement physique et matériel de sa famille-ménage. Mais, elle doit avoir, en public, une attitude réservée à l'égard de son mari. La coutume lui demande d'être obéissante et soumise. Elle dispose personnellement de certains biens matériels, et peut entreprendre des activités propres. La bru agira avec crainte et révérence vis-à-vis de sa belle famille; elle doit lui être dévouée sans jamais se plaindre⁴⁸⁸. Elle est considérée par les beaux parents comme une nouvelle fille et elle agit envers eux comme envers ses propres parents, dans l'obéissance et le respect. Avec les épouses des beaux-frères, il se crée souvent des liens forts, alors que les rapports sont généralement plus difficiles avec les belles-sœurs. Avec la famille de son épouse, l'homme entretient des relations empreintes d'une certaine

⁴⁸⁵ Joachim KOLIE, *De la solidarité KPELLÈ (YÉLOGUÉ) à la communion ecclésiale (KOINONIA)*, p. 143.

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ Joachim KOLIE, *De la solidarité KPELLÈ (YÉLOGUÉ) à la communion ecclésiale (KOINONIA)*, p. 143.

⁴⁸⁸ *Ibid.*

réserve mutuelle, sauf avec les sœurs cadettes. Entre lui et ces dernières les rapports sont beaucoup plus détendus parce que, en cas de décès de sa femme, leur sœur aînée, la belle-famille peut donner l'une d'elles en mariage à cet homme.

L'éducation des enfants

Le système généalogique est un régime patrilinéaire. C'est donc le père géniteur qui communique son "appartenance totémique" ou clanique à la descendance⁴⁸⁹. Le style de résidence aussi est patrilocal ou virilocal, de sorte que les enfants sont éduqués sous la dépendance directe de la famille du mari⁴⁹⁰, sous la coresponsabilité des autres membres de la grande famille, entendu que les enfants ne sont pas la propriété des seuls géniteurs.

L'éducation de l'enfant porte sur tout le processus de sa croissance depuis la naissance jusqu'à la maturité, une maturité dont on ne peut fixer le terme⁴⁹¹. C'est une éducation à la vie communautaire. Car,

« Quand on connaît de l'intérieur les sociétés traditionnelles, on a bien l'impression que l'éducation n'y est pas une organisation parmi d'autres institutions sociales, mais qu'elle est une forme existentielle de la vie communautaire, du berceau à la tombe et qu'elle est fondamentalement le projet de la société pour le devenir de ses membres. En conséquence, l'obéissance n'y est pas une attitude face à un responsable qui détiendrait l'autorité, mais elle est une capacité de communion et de participation aux valeurs reconnues dans le milieu social ancestral⁴⁹² ».

⁴⁸⁹ Joachim KOLIE, *De la solidarité KPELLÈ (YÉLOGUÉ) à la communion ecclésiale (KOINONIA)*, p. 145.

⁴⁹⁰ *Ibid.*

⁴⁹¹ *Ibid.*

⁴⁹² Anselme T. SANON, *Tierce Église ma mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ*, Beauchesne, Paris, 1972, p.162.

7.2. LES FONDEMENTS DE LA SOLIDARITÉ *KPELLÈ*

La solidarité sociale *kpellé* ne découle pas seulement du besoin de se prémunir contre l'insécurité matérielle, qu'elle soit alimentaire ou environnementale. Elle répond à un autre facteur, d'ordre sentimental, bien enraciné dans l'attachement du *Kpellè* à tous ses frères et sœurs de sang ou d'alliance, au pays natal et à ses ancêtres qui vivent au Nyomata (l'au-delà), dans la proximité de Dieu.

En prêtant attention à la tradition orale des *Kpellè*, aux causeries informelles et à la littérature disponible, on peut relever que la réalité même de la solidarité émerge de quelques axiomes, peut-être pas exhaustifs, mais qui font le tour de la question: la fraternité clanique, l'enracinement aux mêmes sols, l'importance de la descendance vivante ou morte, la langue, et la serviabilité de la femme. Soit dit en passant que les *Kpellè* partagent la quasi-totalité des éléments fondateurs de la solidarité avec la plupart des cultures africaines, ce qui justifie la référence à d'autres cultures pour appuyer les propos soutenus ici. Il importe ici de préciser les bases de la solidarité *Kpellè*, ce qui sera recherché essentiellement dans la fraternité clanique, la servilité de la femme, l'enracinement aux mêmes sols et l'importance de la descendance vivante ou morte.

7.2.1. La fraternité clanique

Dans une étude sur le système et les structures sociopolitiques de Kongo, M. Lukoki définit le clan, une entité fondamentalement sociologique, comme « un ensemble d'individus qui descendent, d'une manière unilinéaire, d'un ancêtre commun et qui, par opposition au sol, tendent à demeurer groupés et à former une sorte de communauté

politique⁴⁹³ ». Josef Van Wing va dans le même sens lorsqu'il affirme : « C'est le clan qui, à lui seul, équivaut à ce que sont pour nous [Européens] la maison paternelle, la famille, la société civile et religieuse [...]. Il comprend deux classes de personnes: les ancêtres qui vivent sous le sol et leurs descendants qui vivent au soleil. La tombe en terre ancestrale est la porte de passage de la seconde à la première classe⁴⁹⁴ ». Ainsi l'appartenance aux mêmes origines communes crée une dynamique motivante qui atténue en même temps tout ce qui peut exister comme mésentente ou opposition chez des personnes ayant un ancêtre commun comme point de référence. Cette importance accordée au clan est manifeste dans la société traditionnelle *kpellè*. Celle-ci se démarque des grands empires et royaumes de l'Afrique de l'Ouest qui ont pour structure politique la dictature aristocratique d'une famille princière régnant sur des vassaux, ou la monarchie constitutionnelle faite de clans confédérés. Elle se présente comme l'ensemble de tous les fils et filles du Bème Kōlō⁴⁹⁵, l'aïeul éponyme de tous les ressortissants de cette grande zone forestière qui est à cheval entre la Guinée, le Libéria et la Côte d'Ivoire. C'est donc l'ensemble de toutes les familles qui constitue le village *Kpellè*, au sein duquel se tissent diverses relations d'une famille à l'autre: bon voisinage, amitié, prestation de services divers, entraide mutuelle, alliances matrimoniales, etc. Le village est ainsi le lieu où se vivent "les solidarités traditionnelles" à travers les associations diverses, les tontines, les fraternités initiatiques, les sociétés secrètes, etc.

⁴⁹³ Mavoka LUKOKI, « Système et structures socio-politiques de l'ancien Kongo », *Actualité et inactualité des « Études Bakongo »* de J. VAN WING, Actes de colloque de Mayidi du 10 au 12 avril 1980. Mayidi, 1983, p. 68.

⁴⁹⁴ J. VAN WING, *Études Bakongo. Sociologie, Religion et Magie (Museum Lessianum – section missiologique, no 39)*, 2^{ème} éd., Louvain : Desclée de Brouwer, 1959, p.379.

⁴⁹⁵ Le terme signifie l'ancêtre fondateur.

Ainsi, le système social *kpellè* se fonde sur l'extension illimitée mais organisée de la parenté, laquelle sous-entend une communauté de sang et de sol. Cette communauté comporte des chefferies constituées à la suite de guerres entre différents clans ou contre les voisins ou encore contre les envahisseurs mandés. Entités plus grandes, plus fortes et plus organisées, ces chefferies ont une configuration hiérarchique comportant un chef de canton, un chef de village, un chef des terres, les chefs des quartiers, et les conseillers du chef du village. Ces derniers constituent le tribunal coutumier⁴⁹⁶.

En effet, tous les *Kpellè* se reconnaissent comme descendants d'un seul ancêtre commun, qui leur a légué directement ou indirectement un territoire bien précis, même si les puissances colonisatrices de l'Occident les ont fait appartenir à des pays différents. En tant que tels, ils sont tous parents ou frères ou sœurs. En raison de cette origine commune et cette parenté qui va au-delà des frontières, toute exploitation des uns par les autres est par principe exclue. C'est pourquoi, traditionnellement, l'organisation du travail ne permettait pas un emploi salarié au sein du même clan.

7.2.2. La servilité des femmes

Dans l'expression de la solidarité familiale, certes la femme *kpellè* jouit d'une certaine liberté d'action. « Elle peut rendre visite aux siens, faire des séjours plus ou moins prolongés dans sa famille pour des cérémonies coutumières ou pour aider aux travaux, sortir librement, faire les marchés etc.⁴⁹⁷ ». Mais cette indépendance ou liberté d'action et de mouvement ne donne pas à la femme *kpellè* la liberté de disposer d'elle-

⁴⁹⁶ Joachim KOLIE, *De la solidarité KPELLÈ (YÉLOGUÉ) à la communion ecclésiale (KOINONIA)*, p. 152.

⁴⁹⁷ Joachim KOLIE, *De la solidarité KPELLÈ (YÉLOGUÉ) à la communion ecclésiale (KOINONIA)*, p.160.

même. Ce qui est admis par tous et par le système et ses structures à son sujet, c'est qu'elle doit être d'une serviabilité qui frise le plus souvent la servitude. Ainsi les femmes ressemblent-elles à « la victime de la domination symbolique » que Bourdieu signale chez les Berbères de Kabylie, qui doivent « accomplir avec bonheur (au double sens du terme) les tâches subalternes ou subordonnées qui sont assignées à leurs vertus de soumission, de gentillesse, de docilité et de dévouement⁴⁹⁸ ».

Parmi les conditions fondamentales du mariage dans la culture *kpellè*, il existe l'empêchement d'endogamie, c'est-à-dire l'interdiction entre les membres du même clan de se marier : « les mêmes sangs ne peuvent pas s'aimer⁴⁹⁹ ». Dans le processus d'échange exogamique sur lequel repose le mariage, la femme quitte sa maison pour celle de son mari où elle ne sera jamais totalement intégrée. En même temps, elle continue d'entretenir une relation très serrée avec sa famille. Ainsi est-elle au service des deux familles, dans une disponibilité qui ne doit pas connaître de faille ni d'un côté, ni de l'autre. Ses propres enfants ne lui appartiennent pas, mais ils appartiennent au mari qui leur communique son appartenance totémique. Si elle devait rentrer chez ses parents à la suite d'un divorce, elle laisserait ses enfants qui doivent continuer la lignée de leur père. Donner des enfants constitue donc pour elle un autre service dont elle n'attend rien personnellement, si ce n'est la joie d'avoir été disponible pour l'agrandissement de sa belle-famille.

⁴⁹⁸ Pierre BOURDIEU, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1988, p. 64.

⁴⁹⁹ Mbensa Kifu PINDI, « Le mariage kongo », dans *Actualité et inactualité des « Études Bakongo »* de J. Van Wing. Actes du colloque de Mayidi du 10 au 12 avril 1980, Mayidi, 1983, p. 117.

La dot

Le phénomène de la dot est une des expressions les plus patentes de la femme dans la société *kpellè*. La dot correspond à ce que J. Van Wing appelle dans la culture Bakongo « un prix d'usage et une garantie⁵⁰⁰ ». Un prix d'usage parce que la femme n'y entre pas comme dans une alliance entre égaux. Elle n'est pas non plus livrée comme dans un contrat de vente. Elle est plutôt prêtée par sa famille contre le versement d'un montant fixé conformément à sa valeur symbolique. Dans certains dialectes d'ailleurs, le terme pour dire épouser et emprunter est le même. La femme est donc «prêtée» pour usage. La dot apparaît déjà à ce niveau comme une garantie du prêt, mais davantage elle est la garantie d'entretien de la fille. En effet, le fait de réunir une telle somme d'argent constitue une preuve, ou au moins un indice, que l'homme dispose de moyens matériels pour bien s'occuper de la fille qui lui est prêtée. En tant que prix d'usage et garantie, la dot devait être remboursée si le mariage était rompu (divorce ou décès) sans que la femme n'ait laissé d'enfant.⁵⁰¹ Une autre caractéristique de la condition des femmes dans cette solidarité concerne sa place dans les familles polygames.

La polygamie

En Guinée le fonctionnement de la famille reste fondamentalement proche de la société traditionnelle qui est fondée sur le patriarcat et le régime patrilinéaire. Dans ce contexte, la polygamie masculine reste élevée dans le système matrimonial. Sans être une obligation religieuse, elle demeure permise et apparaît comme un droit ou un privilège

⁵⁰⁰ J. VAN WING, *Études Bakongo. Sociologie, Religion et Magie*, p. 160.

⁵⁰¹ Aimé MPEVO Mpolo, *Les relations humaines dans la pensée de F. Nietzsche : une solution à la solidarité parasitaire*, p. 149.

masculin. Selon Tabutin et Schoumaker⁵⁰², la polygamie se situe au-delà de 45 % pour la Guinée, le Bénin, le Burkina Faso, le Sénégal et le Togo. Plus importante chez les populations animistes et musulmanes que chez les populations catholiques, elle régresse certes, d'année en année, sous l'effet conjugué de l'urbanisation, de l'instruction et de la recherche de la sécurité matérielle et de la justice sociale. Malgré l'évolution des mentalités due à une plus grande présence dans le concert des nations, la femme demeure encore confinée à ses rôles d'épouse, de mère et de ménagère⁵⁰³. Pourtant, la spécificité des femmes mérite qu'on s'y penche pour comprendre le statut qui leur est réservé, leur position et leur rôle dans le processus de production des biens et services. Le poids des coutumes pèse encore lourdement sur les femmes guinéennes; la tradition les maintient dans une situation d'infériorité et la société ne valorise pas toujours leur apport au développement socio-économique de la nation. A quelques exceptions près, les femmes continuent à grossir les effectifs des analphabètes et à subir les conséquences d'un tel état de fait. Leurs activités économiques concernent surtout les secteurs de la semi-transformation des produits agricoles, du commerce et des services.

7.2.3. L'enracinement aux mêmes sols

Dans la mentalité des *Kpellè*, il existe un lien intime, indissoluble et sacré entre le clan et son sol. Le clan et la terre constituent une réalité indivise incubant sous la domination des ancêtres qui vivent sous cette terre. Ce sont eux qui, depuis les temps

⁵⁰² Dominique TABUTIN et Bruno SCHOUAKER, (2001), *Une analyse régionale des transitions de fécondité en Afrique sub-saharienne*, Communication au XXIV IUSSP General Population Conférence, Salvador, Brésil, 18-24 août.

⁵⁰³ L. BELLE-ISLE et K. CONDE., « Monographie de la femme en Guinée », *Banque Africaine de Développement, Département Central des Projets, Unité Femme et Développement*, Conakry, 1994.

immémoriaux, ont conquis le domaine du clan, ses minerais, ses forêts, ses rivières et fleuves, ses montagnes, ses étangs et sources, tous les moyens vitaux qui constituent l'environnement dans lequel vit la communauté ou la grande famille. Ainsi, « les membres du clan, qui vivent sur le domaine, peuvent exploiter les mines, chasser, pêcher, faire la cueillette et cultiver seulement comme usufruitiers et non comme propriétaires. De la sorte, la terre clanique appartient aux défunts et non aux vivants⁵⁰⁴ ». Cela donne à l'environnement une importance d'autant plus grande qu'ils s'y trouvent des êtres visibles et invisibles comme les ancêtres, les génies et les divinités⁵⁰⁵. C'est pourquoi, « pour l'homme *kpellè*, l'environnement matériel et l'univers religieux dans lequel il baigne constituent une totalité indivise⁵⁰⁶ ». L'héritage familial du sol, avec tout ce qu'il porte et comporte, conserve et accroît la vie des membres du groupe familial⁵⁰⁷. Il constitue une richesse commune pour la productivité de laquelle tous les membres de la famille s'unissent dans une solidarité d'action. Le devoir de chacun est de promouvoir le bien commun (colatier, caféier, bananiers, terres, reliques, etc.) qui appartient à tous, même si la responsabilité est confiée à l'aîné du groupe familial⁵⁰⁸.

⁵⁰⁴ A. MPEVO Mpolo, *Les relations humaines dans la pensée de F. Nietzsche : une solution à la solidarité parasitaire des Bakongo d'Afrique*, p. 144.

⁵⁰⁵ *Ibid.*

⁵⁰⁶ Joachim KOLIE, *De la solidarité KPELLÈ (YÉLOGUÉ) à la communion ecclésiale (KOINONIA)*, p. 155.

⁵⁰⁷ Joachim KOLIE, *De la solidarité KPELLÈ (YÉLOGUÉ) à la communion ecclésiale (KOINONIA)*, p. 156.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

7.2.4. L'importance de la descendance vivante ou morte

Chez les *kpellè*, la descendance nombreuse est toujours considérée comme une richesse : un capital humain ou une richesse humaine. En effet, par la descendance, l'homme multiplie sa force vitale. Pour les *kpellè*, la postérité, la descendance nombreuse est considérée comme une victoire sur le temps, sur la finitude humaine. C'est une façon d'aider l'être humain à se prolonger, c'est un véritable combat pour le dépassement des limites existentielles de la personne. A travers la descendance, le *kpellè* veut transcender le temps qui voulait l'arrêter à cinquante, soixante ou même soixante-dix ans... mourir sans avoir laissé de descendance compte pour une véritable faillite. Elle équivaut à mourir deux fois. C'est en fait ce qui justifie aussi les familles nombreuses et la polygamie chez les *kpellè*. Mais une question demeure: comment se fait-il que chez les occidentaux le désir de progéniture a engendré des familles prospères et à l'aise pour peu d'enfants, alors qu'en Afrique, les familles sont nombreuses mais pauvres matériellement et parfois non viables ? Cette conception d'une nombreuse descendance comme signe de richesse est un peu contradictoire. Du point de vue du développement moderne du terme, cette reproduction de progéniture viable ou non viable est un facteur de retard ou de régression du progrès socio-économique. En effet, il ne faut perdre de vue que les maternités nombreuses affaiblissent la femme, ralentissent sa productivité, empêchent la bonne nutrition, les bons soins et la bonne instruction des enfants. Plus que cela, la maternité abusive entraîne la mortalité infantile qui est source de dépenses financières, de frustrations émotionnelles et affectives, de mésententes et de conflits au sein des foyers ou du clan.

7.3. REGARD CRITIQUE DE LA NOTION DE SOLIDARITÉ CHEZ LES *KPELLÈ*

La solidarité est souvent présentée comme une vertu africaine, tandis que l'individualisme est perçu comme un vice occidental. Cette perception ne correspond pas nécessairement à la réalité des choses qui invite à nuancer pareille affirmation. Les pays occidentaux passent aujourd'hui pour être des terres d'élection de l'individualisme parce qu'à un moment donné de leur histoire ils ont compris la nécessité d'organiser la solidarité de telle sorte qu'elle ne devienne pas vicieuse mais qu'elle puisse libérer les individus et les initiatives privées afin que tous et toutes travaillent à leur propre développement et à celui de leurs communautés. Bien des caractéristiques de cette solidarité laissent entrevoir la réalité du capital social telle qu'analysée dans les chapitres précédents : l'esprit de partage, de soutien, d'engagement et d'entraide, de relation et d'attention aux autres, d'action communautaire et participative, de réseautage. Mais la question lancinante est de savoir pourquoi sa pratique ne permet pas à la société guinéenne de se développer après tant d'efforts. Une lecture critique de la solidarité telle que vécue dans la culture *kpellè* et brandie souvent comme vertu typiquement africaine, source d'inspiration pour les autres continents révèlent quelques éléments et posent de sérieux problèmes éthiques que la Guinée doit corriger pour emprunter la voie d'un développement réaliste.

7.3.1. La solidarité parasitaire

Dans un roman africain intitulé « Le Mandat⁵⁰⁹ », écrit à l'époque des indépendances où la solidarité africaine était évoquée comme le catalyseur pour conquérir l'indépendance des pays africains, le romancier sénégalais Ousmane Sembène

⁵⁰⁹ Ousmane SEMBENE, *Le Mandat*, Éd. Présence Africaine, Paris 1968, Reéd., 2000.

dépeint avec humour les réalités sociales dans les sociétés africaines contemporaines. Il dénonce de façon plus ou moins virulente les dysfonctionnements d'un système profondément ébranlé. Ainsi, il ne manque pas d'évoquer la lenteur et la dépravation des systèmes bureaucratiques actuels ; des systèmes corrompus où la règle du « premier arrivé, premier servi » n'existe pas; les premiers et mieux servis étant les détenteurs du capital. De plus, toute cette mise en scène lui permet aussi d'aborder le problème des mentalités en Afrique, en opposant les valeurs morales essentielles et inhérentes à toute personne à la culture de l'hypocrisie, de fourberie et de l'assistanat qui s'est développée. Tous les coups sont permis pour assouvir ses besoins égoïstes et personnels. Peut-on encore, de ce fait, parler de « solidarité» en tant que valeur essentielle en Afrique alors que l'individualisme semble être de toute évidence l'apanage des habitants de cette terre ? s'interroge-t-il. Il invite ainsi tous et toutes à prendre conscience qu'un monde ne se fait pas tout seul et que volonté, esprit d'entreprise, solidarité et honnêteté demeurent le moteur essentiel à tout développement aussi bien économique que moral.

La solidarité est certes une vertu fondamentale prêchée par la culture africaine en général et *kpellè* en particulier, mais dans la plupart des cas, les partisans du moindre effort vivent aux dépens de ceux et celles qui se battent quotidiennement pour une vie meilleure ou qui se démènent pour trouver de l'argent en vue d'améliorer les conditions de vie de leur famille dans un contexte de pauvreté. Le parasitisme familial ou communautaire développe une attitude de paresse en même temps qu'il contribue à l'appauvrissement de ceux et celles qui travaillent⁵¹⁰. La générosité se reçoit, elle ne

⁵¹⁰ Lucien Koffi KOUADIO, « La solidarité africaine : les endettés sociaux », dans *Débats Courrier d'Afrique de l'Ouest*, no 73, Mars 2010, p.17.

s'arroge aucun privilège, elle n'usurpe pas. Si la convivialité est une réalité en Afrique, la pauvreté économique l'est tout autant. Au nom d'une certaine solidarité, la vie quotidienne est devenue un vrai enfer pour certaines personnes. Dans les villages, ceux et celles qui triment dur pour améliorer leur sort sont souvent envahis et harcelés par les autres qui ne lèvent même pas le petit doigt; ils sont sollicités de toutes parts au nom de la solidarité. Madjiro fait le même constat au Tchad (un autre pays de l'Afrique subsaharienne). Selon lui, ce parasitisme chronique

« fait que de nombreux paysans, hantés par la réprobation populaire, enterrent leur argent. Ne sachant pas investir dans un projet à long terme, ces riches dilapident leurs biens dans des mariages pompeux, où ils gavent les gens d'alcool pour chercher la renommée [...] En effet, le paysan englué dans des relations inextricables, ne peut élaborer un projet. Il n'est pas le seul dépositaire de ses biens. Il ne peut faire de prévisions, car les parents viendront chacun avec des cas toujours délicats qui nécessiteront son intervention⁵¹¹ ».

Le harcèlement au nom de la solidarité africaine ne se limite pas seulement au village, il s'est développé même en milieu urbain et s'y est accentué. Lorsqu'un membre de la communauté ou du village atteint un certain niveau de promotion sociale et que la nouvelle parvient aux autres, le scénario recommence.

« En effet, pour maintenir la solidarité et la pression collective, les nouveaux arrivants s'installent chez un parent ou à proximité. C'est la reconstitution du village. Ce regroupement crée de nouveaux liens et procure des droits aux nouveaux venus. Il est du devoir des « frères » de s'occuper des nouveaux, car leur réussite leur fait obligation d'assister les parents. La solidarité traditionnelle transposée en ville est très pernicieuse, car les oisifs qui vivent du travail d'une minorité sont nombreux. Même s'ils travaillent, les nouveaux venus exigent d'être entretenus par le « frère » qui doit toujours donner. Il est inimaginable pour eux qu'un fonctionnaire puisse manquer d'argent. Dès lors que le « frère » devient exigeant, il est banni. Il sera calomnié, marginalisé. Cela est grave pour quelqu'un qui a grandi dans une société très communautaire⁵¹² ».

⁵¹¹ Raymond N. MADJIRO, « Pour une nouvelle solidarité en Afrique », dans *Études*, Mars 1993, p. 296.

⁵¹² Raymond N. MADJIRO, « Pour une nouvelle solidarité en Afrique », p. 296.

Il suffit d'avoir une position sociale le moins élevée pour qu'arrivent chez soi des villages lointains toutes sortes de personnes qui viennent s'installer en ville pour des séjours indéterminés ou réclamer de l'argent. L'argent distribué à un membre éloigné de la famille qui vient s'installer à la maison sans raison sérieuse ou à un autre qui fait des enfants en série sans avoir les moyens de financer la cérémonie du baptême ou pour assurer leur éducation, détourne l'épargne privée et inhibe l'investissement productif. Finalement, le pauvre est heureux parce qu'on lui reconnaît le droit de mendier, le riche est malheureux parce qu'il est moralement obligé de donner pour éviter le « qu'en dira-t-on », les médisances et les persécutions familiales. La pratique de la solidarité africaine engendre ainsi un phénomène de société de subordination de fait du « frère » ou des « frères » que Lucien Koffi Kouadio appelle "les endettés sociaux" que leur position sociale, économique ou politique expose à être sollicités en permanence pour aider les autres, sous prétexte de solidarité⁵¹³.

Cette situation parasitaire est d'autant plus préoccupante qu'elle pose un réel problème éthique. Car elle ne s'arrête pas seulement au niveau familial mais elle devient souvent un phénomène social sérieux. Pendant la guerre civile au Libéria, qui a duré près de quinze ans, faute de pouvoir accueillir tous les réfugiés dans les familles, le HCR a fait construire en Guinée forestière des camps de réfugiés dans lesquels les gens étaient logés et nourris gratuitement. Parmi ce nombre, on retrouvait des fraudeurs qui occupaient illégalement ces camps, des opportunistes qui ont parfaitement les moyens de se tirer d'affaire mais qui profitent de cette aubaine pour manger, boire et dormir gratuitement. De même des membres de la communauté partis en Europe ou en Amérique pour des

⁵¹³ Lucien Koffi KOUADIO, « La solidarité africaine : les endettés sociaux », p.16.

études ou autres raisons sont sollicités par toutes sortes de doléances quand ils reviennent en vacances. Des personnes, arrivées de nulle part, les approchent pour se déclarer fils du neveu du cousin de l'ancienne deuxième ou troisième épouse de l'oncle de la femme de ménage pour simplement intégrer le cercle des ayants droit. Et si jamais la "vache à lait" ose refuser de distribuer son argent, on la taxe d'ingratitude en lui rappelant la misère dans laquelle elle vivait avant de voyager, les sacrifices consentis ainsi que les cotisations imaginaires supposément versées pour ses frais de visa. Beaucoup expliquent ce parasitisme social par la pauvreté et la misère quotidienne. Il y a certes une part de vérité dans cette thèse, mais il faut également souligner le laxisme, la mauvaise éducation et une interprétation erronée de la solidarité sociale comme prétexte à la main tendue.

7.3.2. Le nivellement par le bas

Malgré l'impact du modernisme qui prône le primat de l'individu sur le groupe⁵¹⁴, la pratique de la solidarité dans les sociétés africaines et chez les *kpellè* en particulier continue d'aspérer un certain égalitarisme. Deux anecdotes : l'une qui se passe dans la société guly, du groupe de Sara, au sud du Tchad et l'autre chez les *kpellè* de la Guinée forestière. Ils illustrent bien ce que nous voulons signifier sous le titre "nivellement par le bas". Raymond Madjiro donne un exemple de pratique de la solidarité au Tchad :

« Souvent les chefs de village s'en prennent aussi à ceux qui émergent. Rayo, du village de Kô, en a fait l'amère expérience. Il était l'un des trois premiers du village à faire de la culture attelée. Il avait aussi une boutique, plus un grand troupeau. De nombreuses personnes travaillaient dans ses champs. M. Rayo était donc un paysan comblé. C'était inadmissible pour les autres. Les villageois décident alors de la perte de M. Rayo. Ils le séparent de son meilleur ami et conseiller. Le chef de village, inquiet et jaloux de son trône, se mêle au jeu. Il fait arrêter M. Rayo qu'il accuse de rébellion parce qu'il ne s'était pas levé à son passage. Libéré après trois mois, M.

⁵¹⁴ R. SARAH, *Culture, Démocratie et Développement à la lumière de CENTESIMUS ANNUS*, Éd. Imprimerie de la Mission Catholique, Guinée-Conakry, 1998, p. 30.

Rayo reprend ses affaires, mais le chef récidive. Il va demander en mariage la fiancée de M. Rayo. Après plusieurs palabres, M. Rayo est encore arrêté pour avoir refusé de se désister en faveur du chef. Il est libéré, mais ruiné par de fortes amendes et les gaspillages des parents. M. Rayo quitte son village pour tenter sa chance en ville: il ne s'est jamais rétabli⁵¹⁵ ».

La deuxième anecdote est tirée du terroir natal de l'auteur de cette recherche. Un vieux raconte qu'un paysan qui avait des troubles psychiques graves du village de Gouécké, en Guinée, planta dans son champ des plants de café. Chaque jour qui passait, il allait surveiller et observer soigneusement ses plants pour voir comment ils poussaient. Et chaque fois qu'il voyait un plant se développer plus que les autres, il le taillait en lui murmurant : "ce n'est pas normal dans notre société; il faut attendre les autres pour grandir ensemble⁵¹⁶".

Ces deux anecdotes révèlent les logiques et les moyens mis en œuvre pour écraser l'individu qui veut émerger. Tant que l'individu se situe au niveau du groupe ou de la communauté, il est admis et protégé. Mais chaque fois qu'il émerge, tout bascule. On l'accuse d'égoïsme car la société n'accepte pas qu'un individu puisse thésauriser. Garder pour soi, c'est de l'égoïsme, de l'avarice : deux vices jugés criminels⁵¹⁷. Mgr Sarah va dans le même sens dans son analyse de la tension permanente entre le "moi individuel" et le "moi social". Selon lui, « l'éducation dans les sociétés traditionnelles vise à la formation du moi social. Elle tend à former un individu entièrement intégré au groupe, absorbé et assimilé par lui, un individu qui doit penser, exister et agir en fonction

⁵¹⁵ Raymond N. MADJIRO, « Pour une nouvelle solidarité en Afrique », p. 295.

⁵¹⁶ C'est un conte que m'a raconté le vieux dans du village de Gouécké en Guinée.

⁵¹⁷ Raymond N. MADJIRO, « Pour une nouvelle solidarité en Afrique », p. 296.

du groupe. Tout doit être orienté vers les besoins du groupe auquel l'individu se réfère et s'identifie. Dès l'enfance, l'individu meurt à lui-même pour renaître dans la collectivité, la seule pourvoyeuse de sécurité⁵¹⁸ ». Ce système de parenté solidaire chez les *kpellè* comme nous avons décrit plus haut, a certes comme avantage d'éviter à la fois une pauvreté généralisée et l'enrichissement de quelques uns au détriment des autres, ce qui susciterait des jalousies, des convoitises et des rivalités destructrices de la cohésion sociale. Mais, dans cette société dont le postulat est l'uniformité, voire la conformité, toute innovation, tout effort vers un certain changement, un dépassement, un progrès, est perçu comme un réel défi lancé au groupe; un défi qui doit être châtié. « Cette situation est due au fait que la société assigne à sa production une limite qu'elle interdit de franchir, sous peine de voir l'économie échapper au social et se retourner contre la société en y créant la brèche de l'hétérogénéité, de la division entre riches et pauvres, de l'aliénation des uns par les autres⁵¹⁹ ».

Cependant, dans cette société sans pauvres ni riches, on peut relever l'absence d'une saine émulation, source de motivation et de progrès. De plus, l'application de la solidarité clanique étant restée au niveau primaire, dans une espèce de collectivisme grégaire, il en résulte ce "nivellement par le bas", qui donne lieu à une société où chacun se contente du minimum. « Cet égalitarisme visant la vertu au rabais transparait avec évidence dans la violence et la répression grâce auxquelles l'on tente désespérément de

⁵¹⁸ R. SARAH, *Culture, Démocratie et Développement à la lumière de CENTESIMUS ANNUS*, p. 31-32

⁵¹⁹ Raymond N. MADJIRO, « Pour une nouvelle solidarité en Afrique », p. 295-296.

maintenir l'ordre social⁵²⁰ ». On se trouve en présence d'une solidarité négative contre les menaces à la cohésion sociale, mais pas encore dans la solidarité positive pour le développement social et économique. Ceci peut expliquer que les programmes de développement initiés par des institutions extérieures au groupe (Église, État, ONG), n'arrivent pas à s'implanter dans le milieu de façon à porter du fruit, parce qu'ils ne bénéficient pas d'un véritable engagement des populations locales. En effet, sans être insensibles aux bienfaits du développement, les *Kpellè* gardent la mentalité selon laquelle la préoccupation première c'est la sauvegarde de leur identité dans un environnement jadis hostile, aujourd'hui menacée par l'unité territoriale d'un pays, aux usages et intérêts hétéroclites. Perdre de vue cette préoccupation qui est le fondement de la culture solidaire clanique des *Kpellè*, c'est s'exclure socialement, avec les conséquences que cela comporte. La question est alors de savoir comment passer d'une solidarité défensive à une solidarité au service du développement économique et social, ou mieux comment associer les deux dans un même élan.

3.3.3. La place ambiguë des femmes

Dans la réalité de la solidarité, les *Kpellè* ont une certaine vision figée de l'identité des femmes. Même si traditionnellement, on reconnaissait que de la bouche de la femme sortait la vérité des choses, elles n'ont jamais été appelées à jouer des rôles importants, de façon proportionnelle, dans la vie courante où les rôles sont toujours distribués selon le sexe. Le rôle assigné aux femmes ne se jouait et ne se joue encore

⁵²⁰ Aimé MPEVO Mpolo, *Les relations humaines dans la pensée de F. Nietzsche : une solution à la solidarité parasitaire*, p. 87.

aujourd'hui, dans la plupart des cas, que dans l'ombre⁵²¹. Même dans les milieux modernes (enseignement, administration publique, entreprises, Églises etc.), comme nous l'avons mentionné dans le premier chapitre, le complexe de supériorité des hommes sur les femmes est une expérience indéniable. Sinon quelle évaluation, en matière de développement, faut-il donner au fait qu'en ce 21^{ème} siècle, une femme mariée ne puisse acquérir rien d'important tel que : biens immobiliers, auto, compte bancaire, etc. sans l'assentiment de son mari, même si c'est elle qui est le pivot de la vie économique de la famille ? Comment apprécier le fait qu'une femme soit obligée de renoncer à son emploi ou à une bonne carrière tout simplement parce qu'elle doit accompagner son mari dans son nouvel endroit de travail et d'affectation ? Quelle norme éthique interdit qu'une femme vertueuse ne puisse pas jouir de sa liberté sexuelle (polyandrie, copinage, sexualité extraconjugale etc.) alors que son mari peut légitimement se le permettre⁵²² ? Ce sont des questions qui restent pertinentes dans la culture *kpellè*. Cette vision fixiste de l'identité et des rôles sexuels constitue un frein à l'épanouissement et au progrès.

Dans la plupart des communautés africaines subsahariennes, les femmes se regroupent souvent par classe d'âge ou par type d'activités pour renforcer leurs liens de solidarité. Ainsi, le mari, chef de famille, étant soit au chômage, soit sous-payé, c'est par solidarité que les femmes prennent des initiatives communes qui leur permettent de gagner des revenus⁵²³. Grâce à ces revenus, les femmes parviennent à améliorer leur

⁵²¹ Joachim KOLIE, *De la solidarité KPELLÈ (YÉLOGUÉ) à la communion ecclésiale (KOINONIA)*, p. 143

⁵²² Aimé MPEVO Mpolo, *Les relations humaines dans la pensée de F. Nietzsche : une solution à la solidarité parasitaire*, p. 172.

⁵²³ Fatou SARR, *L'Entrepreneuriat féminin au Sénégal. La transformation des rapports de pouvoirs*. Forum du Tiers - Monde. Paris, L'Harmattan, 1998.

qualité de vie et celle de leur famille (éducation des enfants, dépenses reliées à la santé et à l'achat de la nourriture). Malgré les charges qu'elles supportent, les femmes ne voient pas leurs efforts reconnus par certains époux qui craignent l'élargissement de leur espace d'intervention. Les femmes sont ainsi contraintes d'exercer leurs activités dans l'espace domestique en remplissant à la fois les fonctions d'épouse, de mère et de productrice de revenus. Elles ont aussi besoin d'intervenir à l'extérieur afin de développer leur autonomie. En effet, les femmes y rencontrent des difficultés pour intégrer les mouvements collectifs. Pour être membre d'une association il faut d'abord consentir à des déplacements au-delà de la sphère domestique. Cette situation est difficile pour la femme, encore influencée par la culture traditionnelle et par les croyances religieuses d'inspiration musulmane principalement et catholique dans une moindre mesure qui, d'une façon ou d'une autre, recommandent obéissance et soumission de la femme à son mari. Il en résulte des difficultés entravant son épanouissement personnel. Or, certaines associations féminines ont fait leur preuve en mettant en place des réseaux de commerce ou des micro-entreprises qui apportent une satisfaction morale et matérielle aux membres. Ainsi l'approche du concept de capital social trouve toute sa pertinence dans ces organisations où l'engagement mutuel des femmes leur procure une certaine satisfaction morale et matérielle malgré la pression familiale qu'elles ressentent, deux objectifs importants du capital social.

Ainsi présentée, les femmes se situent dans la zone grise de la solidarité *kpellè*. Malgré le potentiel qu'elles représentent pour leur famille, toute initiative d'entrepreneuriat leur est pratiquement impossible, ce qui constitue un handicap dans un programme de développement économique et social. Pour cette même raison, il leur est

difficile de prendre la responsabilité d'un projet de développement, non parce qu'elles en sont incapable physiquement ou intellectuellement, mais à cause de l'incertitude de pouvoir tirer profit des efforts consentis dans une activité où leur rôle se dilue souvent dans celui des hommes. La situation des femmes chez les *kpellè* paralyse donc une partie du potentiel humain qui pourrait contribuer au développement de la région. Le problème de genre, masculinité et féminité, relève fondamentalement de faits sociaux et culturels. L'idée d'une différence de nature entre les hommes et les femmes s'accroît avec la réalité d'un conditionnement conférant aux hommes une position dominante et reléguant les femmes dans une position de dépendance. Relatives et déterminées par l'environnement socioculturel, les différences de rôles, de positions et de relations observées entre hommes et femmes donnent lieu à des discriminations. Toutefois, avec le temps et un contexte favorable, ces discriminations et mentalités traditionnelles tendent à se réduire sensiblement, d'autant plus que la création d'entreprise apparaît pour les femmes dynamiques comme l'un des moyens d'y échapper. Dans le processus de développement, si toutes les composantes de la Guinée engrangeaient des gains politiques et sociaux avec la discrimination positive en faveur des femmes, ce serait un grand pas pour soutenir les efforts dans le domaine de l'égalité de fait entre les hommes et les femmes dans les secteurs politique, économique, social et culturel. La réalité encore aujourd'hui est celle d'une tendance lourde, encore influencée par des stéréotypes sociaux ralentissant la promotion des femmes.

7.3.4. Une solidarité renfermée sur elle-même

Dans l'analyse de la notion de solidarité, qui reste une notion fondamentalement sociologique, rappelons combien est important l'apport du père de la sociologie

moderne, Durkheim. Celui-ci est le premier à établir une distinction entre la solidarité appelée mécanique ou par similitude et la solidarité appelée organique ou par différenciation⁵²⁴, c'est-à-dire, une solidarité qui écrase les individualités et au contraire une autre qui les valorise. « La première n'est possible que dans la mesure où la personnalité individuelle est absorbée dans la personnalité collective ; la seconde n'est possible que si chacun a une sphère d'action qui lui est propre, par conséquent une personnalité⁵²⁵ ». Cette mise au point de Durkheim corrobore ce que Lallement affirme au sujet du capital social: « Bien qu'ils soient déjà plus ou moins connus, les éléments qui viennent d'être rapportés en glanant dans les œuvres d'A. de Tocqueville et de M. Weber permettent au moins d'affirmer qu'il existe déjà, au sein du corpus de la sociologie classique, un questionnement et des schèmes d'analyse pour partie redondants avec ceux portés aujourd'hui par les théories du capital social⁵²⁶ ».

La solidarité mécanique telle que décrite par Durkheim est le lien qui unit une société composée d'individus semblables. Ce type de liens correspond à ce que Putnam a appelé plus tard le "*bonding*". Dans ce type de société, la cohésion sociale est assurée par la similitude, par la ressemblance entre les individus qui partagent, au-delà de leurs caractéristiques sociales, des croyances et des valeurs communes. Pour reprendre l'expression de Durkheim, les individus deviennent solidaires parce qu'étant indistincts, totalement ou en partie, ils se confondent et ne font plus qu'un, et ils ne sont solidaires

⁵²⁴ Jacques DONZELOT, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Éditions Fayard, 1984, p. 76-78.

⁵²⁵ Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, Éditions P.U.F, 1973, p.101.

⁵²⁶ Michel LALLEMENT, « Capital social et théorie sociologique », p. 9.

que dans la mesure où ils se confondent. Pour maintenir la cohésion sociale, il faut donc cultiver ce que les individus ont en commun, ce qui les rend semblables. Il y a donc une forte emprise de la culture et des valeurs communes, une certaine tendance au conformisme, car se différencier, c'est déjà s'exclure. La solidarité mécanique est « typique des groupes "fermés" correspondants aux sociétés primitives dans lesquelles il n'existe pas de division du travail et dans lesquelles les individus sont soumis aux intérêts du groupe [...] La solidarité "mécanique" permet une cohésion interne, fermant hermétiquement le groupe⁵²⁷ ».

À l'opposé, la solidarité organique est caractéristique d'une société connaissant une forte division du travail comme c'est le cas dans les sociétés industrielles. Les activités exercées par les individus, leurs fonctions, sont souvent différentes les unes des autres et nécessaires les unes pour les autres. C'est leur complémentarité qui fonde la cohésion sociale. C'est ce genre de lien que Putnam appelle le "*le bridging*". Ce sentiment de solidarité ne s'impose pas de lui-même mais par l'action de groupes spécialisés qui déterminent des règles sociales acceptables pour tous et pour toutes. La diversité des activités, des fonctions et des valeurs, favorise l'existence de personnalités diverses, le succès individuel est possible et même encouragé⁵²⁸. Cette solidarité est ouverte et s'enrichit au contact de l'apport externe.

D'après E. Durkheim, pour que les sociétés évoluent il faut passer progressivement d'une cohésion sociale fondée sur la solidarité mécanique à une cohésion

⁵²⁷ Domingos Lourenço VIEIRA, *La solidarité au cœur de l'éthique sociale. La notion de solidarité dans l'enseignement sociale de l'Église catholique*, Paris, Éditions Mare et Martin, 2006, p. 63.

⁵²⁸ Philippe STEINER, *La sociologie d'E. Durkheim, Caractéristiques des deux formes de solidarité* www.brises.org/notion.php/solidarite-mecanique/solidarite-organique/integration/. Consulté le 06/03/2010.

sociale fondée sur la solidarité organique. La croissance de la population, l'amélioration des communications, les changements sociaux etc. nécessitent et permettent la spécialisation des individus. Les individus nouent des liens sociaux à travers les échanges par exemple, qui ne cessent d'augmenter. Un sentiment de solidarité peut donc apparaître fondé sur la reconnaissance de la complémentarité entre individus spécialisés. Ce changement social se traduit par un développement de "l'individualisme"; ainsi, la diversité des modèles de comportement laisse une plus grande autonomie aux individus. « C'est la différenciation qui fait la richesse d'une société : son caractère "organique", par opposition à la simple juxtaposition "mécanique". La solidarité, ciment d'une société, se construit et se préserve, et cela d'autant plus qu'une société devient complexe⁵²⁹ ». Mais la conception d'une telle solidarité devient une grave menace pour le *kpellè*. Car pour lui, tout est permis quand il s'agit de défendre les intérêts du groupe ou de l'ethnie⁵³⁰. Une telle solidarité biologique ou idéologique fondée sur l'ethnie, la région d'origine est une des caractéristiques fondamentales de la solidarité sociale pratiquée en Guinée. La société guinéenne met aujourd'hui en présence des personnes qui, d'une façon ou d'une autre, renoncent à leur « liberté, à leur capacité de jugement et de création propres, croyant trouver l'ordre, la sécurité, la pensée, le bonheur dans l'appartenance inconditionnelle à une unité restreinte, une secte par exemple, à une classe irriguée par une idéologie, à un mouvement politique disposant de chefs charismatiques et indiscutés, à un groupe social

⁵²⁹ Domingos Lourenço VIEIRA, *La solidarité au cœur de l'éthique sociale*, p. 64.

⁵³⁰ R. SARAH, *Culture, Démocratie et Développement à la lumière de CENTESIMUS ANNUS*, p. 32.

dont la solidarité biologique empêche toute relation d'estime et d'amitié à l'égard d'autres groupes⁵³¹ ».

Cela est d'autant plus vrai que ce pays, en régime démocratique depuis près de vingt ans, ne conçoit que des partis politiques à connotation ethnique ou régionale. Nous sommes en face d'une pratique viciée de la solidarité qui se renferme fondamentalement sur elle-même et ne laisse aucune place à tout ce qui vient de l'extérieur. C'est le même constat que fait Soumah:

« Des rivalités régionales, notamment des arrière-pensées ethniques, des oppositions religieuses, le clientélisme régional... ont joué contre le bipartisme pour imposer le multipartisme intégral qui, selon les tenants, permettait à toutes les minorités de faire entendre leur voix. Aujourd'hui, on assiste, contrairement à la volonté de la loi fondamentale, à une prolifération des partis politiques (90), des partis régionalistes : l'UPR et l'UFDG à majorité peule, le RPG qui est le bastion des malinkés, le PUP à majorité soussou, l'UFR qui est le refuge des diakankés malgré une forte empreinte soussou, le PPG et l'UPG à majorité forestière⁵³² ».

En réalité l'une des racines profondes du mal qui ronge le peuple de Guinée et retarde son développement réside dans la dépendance absolue et aveugle du groupe social, le plus souvent ethnique ou régional, auquel on appartient et pour lequel il faut lutter même en violant les règles élémentaires de la raison, de la justice, des droits et de la dignité humaine⁵³³. La question qui se pose est de savoir comment un peuple qui ne cesse de vanter la solidarité comme condition de survie peut être replié sur lui-même au point de repousser tout ce qui semble sortir de son cadre restreint aussi bien géographique que culturel.

⁵³¹ *Ibid.*

⁵³² Maligui SOUMAH, *Guinée de Sékou Touré à Lansana Conté*, Éditions l'Harmattan, Paris, 2008, p. 116-117.

⁵³³ Robert SARAH, *Culture, Démocratie et Développement à la lumière de CENTESIMUS ANNUS*, p. 32.

Dans les précédents chapitres, nous avons comment la Banque Mondiale⁵³⁴ a basé son action sur deux formes de capital social. La première forme est celle du capital social affectif, *bonding*⁵³⁵ qui renvoie aux rapports au sein des groupes homogènes. Ces groupes peuvent être de nature familiale, religieuse, de classe d'âges ou selon l'appartenance à une entité géographique telle que le village. Pour la Banque Mondiale, les liens sociaux ou les groupes homogènes denses agissent comme une « colle sociologique ». Ils offrent le soutien social et psychologique dont les membres ont besoin pour se débrouiller dans leurs activités quotidiennes. Le capital social affectif se traduit donc par une profonde loyauté au sein du groupe. Un groupe ou une société qui ne va pas au-delà du *bonding* finit par se scléroser parce qu'il ne s'enrichit pas de nouvelles expériences et de ce fait ne se renouvelle pas. Voilà un aspect qui reste inhérent à la solidarité sociale telle qu'elle se vit même de nos jours. Pour qu'une évolution soit possible, il faut passer de cette première forme à la deuxième forme de capital social qui est celle du capital relationnel *bridging*⁵³⁶ qui est plus hétérogène que le capital affectif. Il transcende de nombreuses divisions sociales. Le but ultime aussi bien de la solidarité sociale *kpellè* que du capital social consiste à atteindre une réciprocité participative dans les réseaux.

⁵³⁴ BANQUE MONDIALE, *Combattre la pauvreté, Rapport sur le développement dans le monde 2000-2001*. Washington D.C., 2000.

⁵³⁵ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p. 22-24.

⁵³⁶ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, *Ibid.*

7.4. LA DYNAMIQUE DE RÉCIPROCITÉ

Dans leur article consacré au développement rural⁵³⁷, Cohen et Uphoff font un double constat. « D'une part, la participation populaire au développement, celle qui engage un nombre significatif de personnes à agir pour leur bien-être; et d'autre part le recours à l'initiative des agences de développement et au capital, devant une population majoritairement passive⁵³⁸ ». Dans le premier cas la participation est une condition fondamentale du processus de développement tandis que dans l'autre, elle en est une conséquence. Le premier cas est ainsi un choix décisif, eu égard aux précédentes théories et pratiques de développement. Aujourd'hui, ce modèle s'impose à toute approche de développement qui se veut efficace.

La plupart des agents de développement voient la participation comme une avenue récente et incontournable, à la fois comme modèle intellectuel et comme modèle d'action. En bref, tout se passe comme si le développement participatif⁵³⁹ était l'aboutissement d'un processus⁵⁴⁰ cumulatif des savoirs et des expériences sur le développement rural, dont l'application permettrait d'attendre raisonnablement de meilleurs résultats que ceux enregistrés jusqu'ici⁵⁴¹.

⁵³⁷ John M. COHEN & Norman T. UPHOFF, « Participation's Place in Rural Development: Seeking Clarity through Specificity », *World Development*, 8, 1980, p. 213-235.

⁵³⁸ John M. COHEN & Norman T. UPHOFF, « Participation's Place in Rural Development: Seeking Clarity through Specificity », p. 214.

⁵³⁹ Terme générique recouvrant diverses appellations: développement à la base, décentralisé, communautaire, autocentré, coopératif, par autopromotion paysanne, animation rurale etc.

⁵⁴⁰ Yao ASSOGBA, *Développement Communautaire en Afrique*, Québec, Éd. Presses de l'Université Laval (Les), 2008, p. 21-24.

⁵⁴¹ Jean-Pierre CHAUVÉAU, « Le "modèle participatif" de développement rural est-il "alternatif" ? », *Le bulletin de l'APAD (Association Euro-Afrique pour l'Anthropologie du changement social et du*

Face à la pratique habituelle d'ignorer le potentiel des communautés et des cultures locales, de nombreux observateurs des sociétés africaines estiment que la destruction des sociétés rurales et villageoises pourrait être un obstacle bien plus grand au développement que les résistances à certaines politiques qui ne tiennent pas compte de leur apport. Ils découvrent que les sociétés rurales africaines ne sont nullement figées dans l'immobilisme, que leur résistance n'est pas le fait d'une alternative, résister ou s'effondrer, « mais qu'elle est au contraire le signe, la preuve d'un dynamisme interne, ces sociétés sont animées de tensions, de forces intérieures, qui engendrent le changement⁵⁴² ».

Le vœu des membres les plus dynamiques des groupes sociaux en cause est de voir les capacités d'initiative et d'adaptation de la société traditionnelle soutenues de l'extérieur. La participation de l'État, des associations d'aide, étrangères ou nationales, des ONG, est vivement souhaitée. Mais cette intervention se ferait alors dans une nouvelle perspective: elle n'imposera pas un projet de développement conçu en vase clos par des experts éloignés des populations concernées et des conditions spécifiques du terrain. Bien au contraire, elle proposera des modalités adaptées issues d'une analyse préalable des besoins objectifs et surtout des aspirations subjectives des populations concernées. Cette aide se réalisera dans une ligne de dialogue, de concertation, de partenariat, ce qui n'exclut nullement l'exigence de respect et de contrôle de part et d'autre. Ainsi le développement de la Guinée tiendra compte du dynamisme spontané de

développement), n° 3, [En ligne], mis en ligne le: 5 juillet 2006. UR: <http://apad.revues.org/document380.html>. Consulté le 21 juillet 2010.

⁵⁴² Piet BUIJSROGGE, *Initiatives paysannes en Afrique de l'Ouest*, Paris, Éd. l'Harmattan, 1989, p. 169-170.

la société locale, soutenu par l'intervention extérieure, sans l'imposition d'un modèle implicitement perturbateur, voir destructeur, de la culture traditionnelle du groupe humain auquel il s'applique. C'est ce qu'on peut appeler l'approche interactionniste et que le professeur Assogba définit comme étant : « La participation des populations concernées lors de toutes les phases du projet depuis l'identification des besoins, la définition des objectifs jusqu'au suivi-évaluation, en passant par l'élaboration, l'exécution, la formation à la responsabilité l'individu et du groupe⁵⁴³ ».

Certes, une telle attitude ne peut pas d'un seul coup éliminer les faiblesses de la culture africaine, dénoncées par des auteurs africains qui parlent d'une certaine suffisance, d'une certaine passivité, d'un manque d'ardeur envers les autres cultures. Ils indexent le poids d'une solidarité pernicieuse où tout appartient au groupe et où le parasitisme est devenu normal. Dans un tel cas, « comment insérer dans le développement une personne qui doit avec son maigre salaire s'occuper de dix ou vingt personnes?⁵⁴⁴ ».

Ainsi, au-delà de toutes les approches données par les auteurs, on peut retenir essentiellement que le discours sur le capital social ne va pas sans ambiguïté, d'où l'impossibilité de l'appliquer inconditionnellement et automatiquement dans le vécu des peuples. C'est en tenant compte des contextes sociaux que cette notion pourra galvaniser les membres d'une société sans les obliger au reniement de leurs valeurs culturelles éprouvées. Car les valeurs constitutives du lien social sont celles qui, dans la conscience et l'imaginaire collectifs, associent les membres du groupe à la cogestion de ce qu'ils

⁵⁴³ Yao ASSOGBA, Développement Communautaire en Afrique, p. 25.

⁵⁴⁴ Daniel ETOUNGA-MANGUELLE, *l'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement structurel?* Ivry, Les Éditions nouvelles du Sud, 1993, p.23.

estiment être un bien commun à préserver. En pays *kpellè*, c'est, fondamentalement, par l'initiation traditionnelle que se transmet le lien social par lequel l'homme ou la femme acquiert la maturité nécessaire pour être associés à toutes les dimensions de la vie communautaire. À la suite du rituel initiatique, chaque membre du groupe acquiert une personnalité complète, lui donnant le pouvoir d'agir et de parler en son propre nom, de se faire écouter et d'être pris en considération. Cette démarche rituelle constitue donc un mécanisme d'intégration sociale destiné à donner à chaque individu un fort sentiment d'appartenance à sa patrie ou à la terre de ses pères, à son village et à sa famille. En effet, par l'accomplissement des mêmes cérémonies rituelles, par le sang versé à l'initiation, par la soumission à une même autorité, celle des chefs et des anciens, il se crée une sorte de lien social entre initiés, comparable à un lien de parenté⁵⁴⁵.

Le souci de préserver le lien social est le fondement de toute action individuelle chez les *kpellè*. L'incapacité des pouvoirs publics, à redéfinir une philosophie des liens sociaux qui se projetterait dans le fonctionnement des institutions sociales modernes place donc les personnes en conflit avec leurs convictions culturelles. Cette situation conduit au repli sur soi et sur sa famille, ce qui pousse certains à dire que les peuples d'Afrique conçoivent leur avenir en se réfugiant dans leur passé. Notre propos ici n'est pas d'entrer dans des considérations sociologiques qui semblent avoir enfermé l'analyse du lien social dans un dualisme, opposant la tradition et la modernité dans un face à face où l'un des deux doit mourir. Notre travail adopte une perspective de l'action, et considère que les réseaux sociaux exaltés par le capital social s'inscrivent dans la logique

⁵⁴⁵ Joachim KOLIE, *L'initiation kpellè et le Christianisme depuis l'époque coloniale (1912) jusqu'à la période de l'indépendance (1958)*, p. 229.

du lien social cher aux *kpellè* et aux Africains. La solidarité communautaire constitue la préoccupation première de chaque membre du clan; elle est porteuse de cohésion sociale dans la mesure où, dans l'imaginaire des *Kpellè*, la vie ne se pense qu'en fonction des frères et sœurs. Tel est l'un des points, et il est capital, sur lequel la culture *kpellè* et la notion de capital social se rencontrent. Mais aussi ce lien crée une ambiance de confiance indispensable à toute action commune.

Dans son article intitulé: "Capital social et théorie sociologique"⁵⁴⁶, Michel Lallement parle du triangle du capital social. La confiance est l'un des trois éléments de ce triangle. Francis Fukuyama est celui qui accorde le plus d'importance à cet aspect du capital social.

7.5. FRANCIS FUKUYAMA: LA VARIANTE CONFIANCE

L'analyse de la capacité d'une nation à développer les institutions qui la rendent puissante et performante dépend de la propension à la confiance au sein de sa population. C'est dans cette optique que se situe Francis Fukuyama, soumettant les postulats des valeurs inhérentes à la culture. Selon lui, « l'une des leçons majeures que l'on puisse tirer de l'étude de la vie économique c'est que la prospérité d'une nation et sa compétitivité sont conditionnées par une seule et unique caractéristique culturelle omniprésente: le niveau de confiance propre à la société⁵⁴⁷ »

À partir de cet énoncé, Fukuyama conçoit le monde comme une réalité qui se

⁵⁴⁶ Michel LALLEMENT, « Capital social et théorie sociologique », p. 9.

⁵⁴⁷ Francis FUKUYAMA, Trust: *The Social Values and The Creation of Prosperity*, New York: The Free Press, 1995, Traduit en français sous le titre de: «*La confiance et la puissance. Vertus sociales et prospérité économique* », Plon, 1997. p. 19.

divise en deux groupes: d'un côté les pays à « haute confiance⁵⁴⁸ », et de l'autre, les pays à « basse confiance⁵⁴⁹ ». Dans les premiers pays, les acteurs sociaux se soutiennent mutuellement car ils sont convaincus de former une « communauté culturelle⁵⁵⁰ ». A l'inverse, dans les seconds, ils souffrent d'un déficit de confiance, ou plutôt baignent dans une culture qui ne permet que le développement d'une confiance à petite échelle. Autrement dit, ils n'ont pas un « penchant communautaire » et de ce fait, ils se privent de la possibilité « d'exploiter les occasions économiques qui s'offrent à eux⁵⁵¹ ». Cela signale un déficit de capital social⁵⁵². Pour Fukuyama, même si le capital social dépend en grande partie des normes et des valeurs partagées par les communautés, il découle aussi « de la disposition des individus à subordonner leurs intérêts à ceux des groupes plus larges. C'est donc de ces valeurs partagées que naît la confiance, cette attitude qui naît, au sein d'une communauté, mais aussi un comportement régulier, honnête et coopératif, fondé sur des normes communément partagées⁵⁵³ ». La confiance permet de s'associer avec d'autres et de travailler ensemble à des fins communes au sein des groupes et organisations qui forment la société civile. Elle est à la base de la sociabilité spontanée qui permet le développement des relations sociales et la création de capital social⁵⁵⁴, entendu comme « un actif qui naît de la prédominance de la confiance dans une

⁵⁴⁸ Sophie PONTHEUX, « Que faire du capital social? », p. 246.

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ *Ibid.*

⁵⁵¹ Francis FUKUYAMA, *Trust: The Social Values and The Creation of Prosperity*, p. 21.

⁵⁵² Sophie PONTHEUX, « Que faire du capital social? », p. 246.

⁵⁵³ PONTHEUX Sophie, *Le concept de capital social, analyse critique*, p. 11

⁵⁵⁴ Francis FUKUYAMA, *Trust: The Social Values and The Creation of Prosperity*, p. 22.

société ou certaines parties de celle-ci: famille, groupe social⁵⁵⁵ » .

Lallement dit à cet effet que « F. Fukuyama a mis ainsi en évidence l'existence de corrélations significatives entre développement économique et performance des structures industrielles d'une part, et degré de confiance d'autre part. Cela le conduit à opposer nettement des espaces nationaux à haute teneur en confiance à d'autres où à l'inverse, la défiance est nettement plus élevée⁵⁵⁶ ».

Pour Putnam, qui est notre auteur principal, la confiance est une composante essentielle du capital social. Son expérience de l'Italie lui a révélé que la confiance sociale a longtemps été un fort ingrédient dans le génie qui a soutenu le dynamisme économique et la performance économique des régions du Nord. La confiance est lubrifiante pour la coopération. Plus grand est le niveau de confiance à l'intérieur d'une communauté déterminée, plus forte est la probabilité de la coopération⁵⁵⁷.

La confiance est de ce fait à la base de l'expression de la solidarité communautaire, parce qu'elle présuppose une communauté d'intérêts. Elle ne peut exister qu'en relation avec d'autres êtres humains, avec des buts et des activités partagés. De cela découlent ses deux aspects principaux : confiance mutuelle des participants, confiance dans le but partagé. Les bases principales de la confiance sociale sont donc toujours un maximum de clarté et d'unité. C'est en ce sens que l'énoncé de Fukuyama nous paraît pertinent. Selon lui, « la capacité d'une nation à développer les institutions qui

⁵⁵⁵ Francis FUKUYAMA, *Trust: The Social Values and The Creation of Prosperity*, New York: The Free Press, op. cit. p.36.

⁵⁵⁶ Michel LALLEMENT, « Capital social et théorie sociologique », p. 13.

⁵⁵⁷ Jean-Louis THIÉBAULT, « Les travaux de Robert D. Putnam sur la confiance, le capital social, l'engagement civique et la politique comparée », *Revue internationale de politique comparée* 2003/3 Vol. 10. Ou www.cairn.info/revue-internationale-de-politique-comparee-2003-3-page-341.htm.

la rendent puissante et performante dépend de la propension à la confiance de sa population qui trouve son origine dans les valeurs inhérentes à la culture⁵⁵⁸ ». Ce qui est ainsi dit d'une nation est vrai d'un peuple, et la solidarité communautaire des *kpellè* ne peut se justifier autrement que sur la base d'une telle confiance : confiance entre les membres de la même famille ou entre les voisins qui se liguent pour lutter contre le milieu naturel hostile, les aléas climatiques, les voisins menaçants, les vicissitudes de la vie.

Le sens de la solidarité apparaît comme la pierre angulaire de l'édifice sociologique *kpellè*. C'est donc à l'intérieur de cette entité que se vit et se vérifie tout d'abord l'esprit de partage, de soutien, d'engagement et d'entraide, de relation et d'attention aux autres. La reconnaissance mutuelle et l'interdépendance réciproque qu'offre la famille à chacun de ses membres, l'assurance et surtout ce sentiment d'appartenance à un ensemble qui galvanise dans les entreprises sont autant de valeurs présentes dans le capital social. Ainsi, son appropriation dans le contexte actuel peut contribuer grandement au vrai développement. Mais comme le capital social, la solidarité devra étendre ses liens, au-delà du sexe, de la famille et du village, de la région et du pays pour inclure de nouveaux éléments plus ou moins éloignés de ces cercles. Cette approche est ainsi une éthique sociale et politique qui vise la restructuration globale de l'imaginaire guinéen pour sortir de la crise. Dans sa conception théorique comme dans sa mécanique de concrétisation, cette éthique veut mettre sur pied une communauté obéissant à un nouvel imaginaire politico-social. C'est en ce sens qu'elle est une éthique politique où sont mobilisés et engagés des individus, des Églises et des sociétés humaines, et où la

⁵⁵⁸ Francis FUKUYAMA, *Trust: The Social Values and The Creation of Prosperity*, p. 19.

Parole de Dieu est à la fois la norme de pensée et de vie, mais aussi et surtout la trame qui donne toute sa dignité l'être de humain et de la société sans aucune exclusion.

CONCLUSION

Ce parcours sur la notion et la réalité de solidarité dans la société *kpellè* permet d'apprécier la manière dont le potentiel humain est utilisé pour défendre le patrimoine culturel de ce peuple et protéger sa cohésion sociale. La preuve est faite qu'aucune personne ne peut subsister en se repliant sur elle-même. L'épanouissement de l'individu n'est possible que dans la dynamique d'un ensemble de relations qui passent de la famille-ménage au village ou clan, en passant par la famille élargie. Cette solidarité protectrice, en développant la dimension défensive, risque de devenir blocage quand il s'agit de s'ouvrir à la nouveauté du développement économique et social. Obnubilées par l'instinct de survie, les populations s'en tiennent au minimum pour tous, ne permettant aucune percée individuelle qui, au-delà des risques de dérapages individualistes, pourrait avoir des effets bénéfiques pour toutes et pour tous. De plus, le manque de statut social instable de la femme constitue un gaspillage majeur de capital humain dans une région qui en manque cruellement. Contrairement à l'approche du capital social qui ne se prive d'aucune force active, la solidarité *kpellè* accorde très peu d'initiatives aux femmes. Ce côté pervers de la solidarité *kpellè* appauvrit le peuple de Guinée d'une bonne partie de ses ressources. Elle ne manque pas de mérite cette pluriséculaire solidarité *kpellè* qui assure la survie du peuple de la Guinée forestière, mais elle appelle un aggiornamento. Devant les défis de la pauvreté grandissante, il importe de l'ouvrir aux facteurs de développement économique et social que la société moderne propose, en lui associant de nouvelles notions. Celle du capital social, telle que développée par Putnam avec ses

atouts de réseautage et de confiance, semble propice à cet effet, puisque, à travers une lecture critique qui en permettrait l'appropriation, elle ouvre la voie à des possibilités de corrélation avec la solidarité sociale africaine.

CHAPITRE VIII :

ENJEUX THÉOLOGIQUES DE LA PROBLÉMATIQUE DE LA PAUVRETÉ EN GUINÉE: LA NOUVELLE SOLIDARITÉ À LA LUMIÈRE DU CAPITAL SOCIAL.

INTRODUCTION

Dans la Constitution *Gaudium et spes*, le concile Vatican II conclut sa réflexion sur l'ouverture de l'Église au monde par le nécessaire travail herméneutique à accomplir dans l'espace et dans le temps en ces termes :

« Certes, face à la variété extrême des situations et des civilisations, en de très nombreux points, et à dessein, cet exposé ne revêt qu'un caractère général. Bien plus, comme il s'agit assez souvent de questions sujettes à une incessante évolution, l'enseignement présenté ici, qui est en fait l'enseignement déjà reçu dans l'Église, devra encore être poursuivi et amplifié. Mais, nous en avons l'espoir, bien des choses que nous avons énoncées, en nous appuyant sur la parole de Dieu et sur l'esprit de l'Évangile, pourront apporter à tous une aide valable; surtout lorsque les fidèles, sous la conduite de leurs pasteurs, auront réalisé l'effort d'adaptation requis par la diversité des nations et des mentalités⁵⁵⁹ ».

C'est ce défi lancé par *Gaudium et spes* qui a servi et qui servira encore de substrat à de nombreux documents des Papes, des évêques et des théologiens dans le contexte de nombreux événements nouveaux, présents et à venir. Si ces défis restent toujours d'actualité, il faut reconnaître que l'invitation de *Gaudium et spes* n'a pas eu en Afrique l'effet de catalyseur remarqué en Amérique latine, et pourtant la situation est semblable dans les deux continents.

Le chapitre sur la solidarité a permis de voir l'importance des éléments de la culture locale pour qu'une intervention puisse réussir en Guinée. De l'enseignement social de l'Église à la solidarité sociale *kpellè* en passant par le capital social, nous avons

⁵⁵⁹ CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, n° 19, 2.

essayé de montrer comment la qualité des relations entre en ligne de compte et reste primordiale et fondamentale dans le rapport de l'Église à l'humain pour le développement en Guinée. Cette recherche nous a conduit à découvrir ce que nous appellerons dans ce dernier chapitre la "*théologie de la toile d'araignée*". Avant de faire la proposition de cette théologie qui entre dans la logique de *la théologie de reconstruction*⁵⁶⁰, et conscient de ne rien faire ex nihilo, nous voudrions passer brièvement en revue, les tendances théologiques africaines qui ont tenté de relever le défi herméneutique de *Gaudium et spes* dans le contexte spécifiquement africain. Mais en guise d'introduction à cette dernière partie, il convient de dire succinctement ce que sous-entend l'éthique chrétienne de la solidarité.

8.1. L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE DE LA SOLIDARITÉ

Dans la progression de ce travail, il a été nécessaire de préciser la solidarité sociale chez les *kpellè*, ce qui nous a permis d'entrevoir comment elle peut encore s'incarner davantage. Mais, notre démarche générale se fait dans le cadre d'une éthique chrétienne comme clé de lutte contre la pauvreté à partir de l'enseignement social des évêques de Guinée. Il convient donc d'aborder cette éthique de la solidarité à partir d'une vision chrétienne. Dans son livre intitulé *Repenser la théologie africaine, Dieu qui libère*, Ela affirme :

⁵⁶⁰ Une proposition de KÃ Mana dans son livre intitulé *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993.

« L'Église ne peut se souvenir fidèlement de Jésus de Nazareth que si elle s'ouvre à la détresse humaine, à tous ceux qui se trouvent en dehors des temples et si elle se met à partager leur lutte pour plus de vie et de joie, de justice et de liberté. L'Église est au service du Royaume qui se construit là où nous découvrons qu'en Jésus-Christ, Dieu s'est mis du côté des crucifiés⁵⁶¹ ».

Rappelons que l'explosion du mouvement de la solidarité dans l'Église catholique a connu deux moments importants⁵⁶². D'abord le concile Vatican II pendant lequel l'Église s'est révélée au monde comme étant non pas une réalité statique mais en mouvement⁵⁶³. Les évêques et les théologiens, qui avaient plus ou moins influencé le regard de l'Église sur le monde, provenaient des pays favorisés d'Europe occidentale. « Consciemment ou inconsciemment, ils avaient plus ou moins assimilé dans ce regard que l'Église portait sur le monde, les préoccupations et les aspirations de la classe moyenne à laquelle ils appartenaient⁵⁶⁴»; Le deuxième moment que Gregory Baum qualifie de : "point de vue de l'opprimé⁵⁶⁵", est intervenu en 1968 à la conférence des évêques d'Amérique latine, à Medellin, en Colombie. Le principe de solidarité qu'on y a énoncé est précisé à la rencontre de 1979 à Puebla, au Mexique et reçut le nom technique d'"option préférentielle pour les pauvres⁵⁶⁶". Dans l'entendement des évêques d'Amérique latine, cette option revêt deux dimensions fondamentales: « la dimension

⁵⁶¹ Jean-Marc ELA, *Repenser la théologie africaine, Dieu qui libère*, Éd. Karthala, Paris, 2003, p. 432.

⁵⁶² Gregory BAUM, *Compassion et solidarité*, Éd. Bellarmin, Montréal, 1992, p. 34.

⁵⁶³ Gregory BAUM, *Compassion et solidarité*, Éd. Bellarmin, Montréal, 1992, p. 35.

⁵⁶⁴ Gregory BAUM, *Compassion et solidarité*, Éd. Bellarmin, Montréal, 1992, p. 34.

⁵⁶⁵ Gregory BAUM, *Compassion et solidarité*, Éd. Bellarmin, Montréal, 1992, p. 36.

⁵⁶⁶ Gregory BAUM et al, dans *Une soupe au caillou, Réflexion sur l'injuste économique*, Montréal, Éditions Paulines, Montréal, 1997, p. 25.

herméneutique qui analyse la société du point de vue des pauvres ; la dimension activiste qui apporte un témoignage public de solidarité avec leur lutte pour la justice⁵⁶⁷ ». Ainsi, la solidarité qu'exige l'option préférentielle pour les pauvres, dans le contexte guinéen d'aujourd'hui, va au-delà d'une pratique de la charité, souvent réduite à l'aumône ou à une aide d'urgence. Cette solidarité ne se limite pas non plus au noble cadre, toutefois restreint, du respect, de la sympathie, encore moins d'une simple compassion. Il s'agit d'une solidarité vivante qui se traduit non seulement par des prises de position publiques en leur faveur⁵⁶⁸; mais aussi appelle à l'action et au témoignage public⁵⁶⁹. La solidarité qui requiert une interdépendance entre les humains est la nouvelle donne qui doit définir le chrétien ou la chrétienne dans son être et dans son agir au monde. Elle est un devoir de pratique. Il s'agit avant tout de se savoir et de se sentir solidaire, de se sentir concerné effectivement d'autant plus que le fidèle du Christ est membre d'un double Corps, l'Église et l'humanité dans son ensemble⁵⁷⁰.

L'Église a toujours prêché l'amour du prochain⁵⁷¹. Et au cours de son histoire, elle a vu plusieurs de ses fils et de ses filles faire œuvre de bienfaisance en ouvrant des

⁵⁶⁷ Philip SHAPPER et John EAGLESON, ed., *Puebla and Beyond*, Marynoll, NY, Orbis Books, 1979, p. 264.

⁵⁶⁸ Jean-Baptiste Vérité K. KPODZO, *Enfants de la rue, pierres vivantes de l'Église, Jalon pour une pastorale sociale de l'enfance*, Éd. KLAP, Montréal, p. 229.

⁵⁶⁹ Gregory BAUM, *Compassion et solidarité*, p. 37

⁵⁷⁰ Jean-Baptiste Vérité K. KPODZO, *Enfants de la rue, pierres vivantes de l'Église*, p. 229.

⁵⁷¹ Dans son article intitulé : *La solidarité, condition de l'évolution*, Monique DROUET affirme que « dans la Grèce antique, la solidarité apparaît en même temps que la démocratie et que son corollaire, le discours politique, vers le V^e siècle, comme manifestation de l'unité du citoyen Grec avec son acte. L'apparition de la notion de « responsabilité citoyenne » qui permet l'émergence d'une certaine forme de solidarité sociale semble venir de la prise de conscience de la liberté et de l'égalité données par la parole. Quelques siècles plus tard, c'est à travers un acte considéré comme progrès pour Autrui que la solidarité se verra reconnaître le pouvoir de réaliser l'unité de l'agent en vue d'une réalisation spirituelle personnelle. Dans cette optique, c'est de prime abord une vertu morale concernant l'organisation de la société. Mais le

hospitaux, des écoles et des hospices. Mais la notion de solidarité pratique appliquée à une structure sociale et à des pratiques économiques est plutôt récente. C'est le 15 mai 1891 que Léon XIII instaura la « doctrine sociale de l'Église », en énonçant, dans l'encyclique « *Rerum novarum* », le principe d'« amitié⁵⁷² », principe que Pie XI nommera « charité sociale⁵⁷³ », et que Paul VI appellera « civilisation de l'amour ». Face au conflit entre capital et travail, explique Jean Paul II dans « *Centesimus Annus* » « Léon XIII proclamera les conditions fondamentales de la justice dans la conjoncture économique et sociale de l'époque⁵⁷⁴ ». L'originalité de ce principe tient au fait que, tout en étant bien évidemment pénétré de l'esprit de l'Évangile, il a pour fondement la nature humaine elle-même. En 1961, Jean XXIII dans l'encyclique « *Mater et magistra* » parlera le même langage, de même que Paul VI dans *Populorum progressio*; puis Jean Paul II, dans l'encyclique « *Sollicitudo rei socialis* » illustrera l'importance fondamentale de la solidarité dans le cadre du développement des peuples. Cela trouve un grand écho chez les évêques français qui, dans la « charte de la solidarité » qu'ils publient en 1988, insisteront sur la nécessité de l'action, plutôt que sur une vague compassion⁵⁷⁵.

fondement de cette aide semble déborder la société. C'est le christianisme qui va dévoiler la notion de solidarité interhumaine, en mettant en évidence une certaine fraternité L'individu devient une personne, qui peut s'auto construire, car- étant à l'image de Dieu, il possède la liberté. Dans l'action, grâce à l'action, l'homme se saisit perfectible ». <http://www.groupe-teillard.org/solidarite>, (Consulté le 15/03/2009).

⁵⁷² LÉON XIII, *Rerum Novarum, L'Église et la question sociale*, De Léon XIII Jean-Paul II, Éditions Fides, Montréal, 1991, p.19.

⁵⁷³ PIE XI, *Quadragesimo Anno*, Lettre encyclique sur la restauration de l'ordre social, dans *L'Église et la question sociale*, De Léon XIII Jean-Paul II... p. 100.

⁵⁷⁴ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique à l'occasion du centenaire de l'encyclique *Rerum Novarum* « *Centesimus annus* », du 1 mai 1991, No 5.

⁵⁷⁵ CONFERENCE EPISCOPALE DE FRANCE, « Charte de la solidarité » in *DC*, No 1973 de Octobre 1988, Paris, 1988, p. 1125-1130.

Dans son analyse de la situation du monde contemporain, Jean-Paul II relève comme valeur positive et morale, la conscience croissante de l'interdépendance entre les humains et les nations⁵⁷⁶. La solidarité est ainsi la détermination ferme et persévérante de travailler au bien de toute personne, dont nous sommes toutes et tous responsables, et de lutter contre la misère des plus pauvres. Elle conduit à se dépenser pour le bien du prochain en étant prêt, au sens évangélique, à se "perdre" pour l'autre au lieu de l'exploiter, et à le servir au lieu de l'opprimer à son propre profit⁵⁷⁷.

Jean-Paul II fait appel au concept de solidarité comme attitude sociale et comme vertu. La solidarité est le fondement d'une civilisation de justice. Elle doit en premier lieu s'exercer dans la répartition des biens : biens matériels, mais aussi le savoir, la technique et la technologie. Elle doit s'appliquer à la rémunération du travail et au juste prix des matières premières. La vertu de solidarité va plus loin que l'accès aux biens matériels. Sans jamais négliger un juste partage des biens temporels qu'elle propose par des voies nouvelles, l'Église ne cesse de prôner la dignité humaine universelle, donc l'égalité de tous les hommes et de toutes les femmes à travers le monde. Se savoir et se sentir solidaire des autres revient à se décentrer de soi et à prendre conscience continuellement que sa nécessaire solidarité avec les autres est fondamentale pour celui ou celle qui se dit sarment de la même vigne. C'est ce que traduit, selon notre entendement, la thématique du « demeurer en Jésus » de la tradition johannique⁵⁷⁸.

⁵⁷⁶ JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis* n° 39.

⁵⁷⁷ JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 38. 39

⁵⁷⁸ Cf. Jn 15.

Quand Saint Paul parle de la relation à l'autre, il évoque avant tout la relation au Christ⁵⁷⁹. Nous pensons que la vie de l'Église famille de Dieu, Corps du Christ dont les pauvres sont sacrements, pour être authentiquement évangélique, doit exprimer sa solidarité non seulement en théorie par la dénonciation mais en pratique dans des projets de développement en faveur de ceux et celles qui vivent une condition infra-humaine. La solidarité est donc l'expression de la fraternité éclatée vécue ad intra comme ad extra pour la gestion des situations sociales et politiques de notre monde. Cette solidarité n'est pas une question de bonnes paroles mais d'actions concrètes comme le souligne l'auteur de l'épître de Jacques :

« A quoi cela sert-il, mes frères, que quelqu'un dise : "J'ai la foi", s'il n'a pas les œuvres ? La foi peut-elle le sauver ? Si un frère ou une sœur sont nus, s'ils manquent de leur nourriture quotidienne, et que l'un d'entre vous leur dise : "Allez en paix, chauffez-vous, rassasiez-vous", sans leur donner ce qui est nécessaire à leur corps, à quoi cela sert-il ?⁵⁸⁰ ».

Comment ces quelques éléments ont-ils été intégrés et vécus dans la réalité spécifique africaine à partir de la recherche de quelques théologiens africains et qu'entend-on proposer pour améliorer cette prospection ? Voilà le principal questionnement auquel voudraient répondre les pages qui suivent.

8.2. QUELQUES ÉLÉMENTS THÉOLOGIQUES POUR RENDRE PLUS PERTINENT L'ENSEIGNEMENT SOCIAL DE L'ÉGLISE FACE AUX DÉFIS DE L'AFRIQUE.

Dès le début des années 1990, l'Afrique a connu une transformation du paysage politique qui a conduit, dans certains pays, à des discussions sur la tenue des forums de

⁵⁷⁹ Cf. Rm 8, 31-39 ; Ga 2, 19-20

⁵⁸⁰ Cf. Jc 2, 14-16.

concertation nationale appelés "Conférences nationales". Cadres propices pour un exorcisme collectif et pour la mise en place d'un nouveau projet de société, ces conférences nationales ont été présidées par des évêques⁵⁸¹. Depuis ce temps, des efforts multiples ont été déployés pour surmonter la crise sociale et politique mais on est encore loin du compte. Que faire pour y remédier ? Même si les positions sont nuancées, il y a unanimité sur le fait que tout effort qui ne s'enracine pas dans la culture africaine, même avec les meilleures intentions de travailler à son développement, ne peut y trouver un accueil favorable ni porter vraiment fruits. Pour être plus pertinent dans la situation actuelle du pays, l'enseignement social des évêques devra passer au crible de la "réception"⁵⁸². Concrètement, il s'agit d'« un processus spirituel où les décisions proposées par un concile ou d'autres documents de la hiérarchie suprême sont accueillies et assimilées dans la vie d'une Église locale et deviennent pour celle-ci une vivante expression de la foi apostolique⁵⁸³ ». Afan relève quelques courants théologiques représentatifs de cette réception africaine de l'enseignement de l'Église⁵⁸⁴. Pour notre part, nous en signalons deux qui sont particulièrement pertinents et interpelants pour cette recherche.

⁵⁸¹ Ces conférences nationales ont été présidées respectivement par Mgr Isidore De SOUZA au Benin, Mgr Philippe KPODZRO au Togo, Monseigneur Ernest KOMBO au Congo Brazzaville, Mgr Laurent MOSENGWO PASIGNA, en République Démocratique du Congo.

⁵⁸² Yves CONGAR, « La « réception » comme réalité ecclésiologique », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, No 56, Paris 1972, p. 369-403.

⁵⁸³ Gilles ROUTHIER, *La réception d'un Concile*, « Cogitatio fidei 174 », Paris, Cerf, 1993, p. 69.

⁵⁸⁴ Mawuto R. AFAN, *La participation démocratique en Afrique. Éthique politique et engagement chrétien*, Études d'Éthique chrétienne, Édit. Universitaires, Fribourg Suisse, 2001, p. 2003-215.

8.2.1. La théologie sous « l'arbre à palabre »

D'entrée de jeu, précisons que si le mot « palabre » a une connotation péjorative en Occident où il désigne une longue conversation inutile, la palabre africaine est un débat coutumier entre les hommes d'une communauté villageoise.

Jean-Marc Ela, promoteur de cette théologie, est un de ceux qui ont le plus insisté pour que la théologie africaine tienne compte du politique. La palabre africaine a une grande importance dans le vécu de la solidarité *kpellè*. Elle représente un des hauts lieux de régulation des problèmes sociaux et de restauration de l'harmonie tant individuelle que communautaire. « La palabre est un donc un système de dialogue participatif de tous les partenaires et conduit à une prise de décision participative dont on n'a pas encore exploité toutes les vertus pour l'organisation et la conduite des institutions sociétales⁵⁸⁵ ». Thierno Bah résume ici le sens de la palabre :

« En tant que cadre d'organisation de débats contradictoires, d'expressions d'avis, de conseils, de déploiement de mécanismes divers de dissuasion et d'arbitrage, la palabre, tout au long des siècles, est apparue comme le cadre idoine de résolution des conflits en Afrique noire. La palabre, incontestablement, constitue une donnée fondamentale des sociétés africaines et l'expression la plus évidente de la vitalité d'une culture de paix. Partout en Afrique noire, on retrouve à quelques nuances près, la même conception du palabre, considérée comme phénomène total, dans lequel s'imbriquent la sacralité, l'autorité et le savoir, ce dernier étant incarné par les vieillards qui ont accumulé, au fil des ans, sagesse et expériences⁵⁸⁶ ».

⁵⁸⁵ Galbert KOUGOM, *Pour une Église-Communauté-de-Paix dans un contexte multiethnique conflictuel. Le cas du Cameroun*, Thèse de Ph. D. en théologie pratique, Université de Montréal, 2009, p. 373-374.

⁵⁸⁶ Thierno BAH, « Mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits », dans *Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique : Mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits*, Paris, Éd. unesco.org/cpp/publications/mécanismes, 30 juin 2008. Consulté le 01 avril 2011.

La palabre africaine est ainsi ce que Ousman Sembène appelle : « un débat, un conflit, un problème qui rapproche des hommes aplanissant leurs dissensions et jouant le rôle de purification ou encore de régulation⁵⁸⁷ ».

Ainsi définie, la palabre est une authentique institution de la solidarité sociale. C'est pourquoi, la théologie sous l'arbre à palabre est une sorte de précurseur de la solidarité et du capital social. Cette théologie, authentiquement africaine, se doit de créer des outils qui soient efficaces et adaptés à la situation des peuples africains et de leur aspiration de libération, pour découvrir Dieu dans leur histoire et crédibiliser son message à travers l'Église⁵⁸⁸. Pour Ela, seule l'implication de l'Église avec les paysans dépossédés, les jeunes sans travail, les populations des bidonvilles, les forces sociales neutralisées et réduites au silence, peut manifester aujourd'hui que l'Évangile est réellement libérateur et annonciateur d'un avenir meilleur⁵⁸⁹. Évoquant la nécessité d'un engagement politique de l'Église, l'auteur estime que :

« Une Église qui veut dire quelque chose à l'Africain d'aujourd'hui ne peut se contenter d'une liturgie, d'une catéchèse et d'une théologie authentiquement africaines. Les modes d'expression de la foi n'ont de sens qu'à partir d'une insertion de l'Église dans les combats où les hommes agissent contre les conditions qui restreignent leurs libertés d'homme; la participation de l'Église à ces combats devient la condition de possibilité de toute liturgie, de toute catéchèse et de toute théologie en Afrique⁵⁹⁰ ».

⁵⁸⁷ Ousmane SEMBENE, cité par K. NGULU, *Étude logico-sémantique de la palabre dans la société traditionnelle Ngongo*, Mémoire de maîtrise, Université du Zaïre, Kikwit, Inédit, 1990, p. 12

⁵⁸⁸ Jean-Marc ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 11.

⁵⁸⁹ Mawuto R. AFAN, *La participation démocratique en Afrique. Éthique politique et engagement chrétien*, p. 210.

⁵⁹⁰ Ibidem

La théologie « sous l'arbre à palabre » est, selon lui « celle qui, loin des bibliothèques et des bureaux, s'élabore dans le coude à coude fraternel avec des paysans illettrés en quête de sens de la Parole de Dieu, dans les situations où, précisément, cette Parole les rejoint⁵⁹¹ ».

Le projet théologique de Jean-Marc Ela repose sur la conviction que l'histoire humaine n'est pas sans valeur pour Dieu et par conséquent, l'Église est appelée à œuvrer pour l'épanouissement des humains, en promouvant la vie sociale, les valeurs de la justice et la liberté. Ce qui exige un engagement concret, susceptible de répondre adéquatement aux réelles questions que se pose le chrétien/la chrétienne en Afrique sur sa vie concrète ici-bas d'abord et sur sa destinée ensuite. Il a éveillé la conscience de l'Église d'Afrique et l'a constamment invitée à sortir « des sentiers battus d'une praxis qui l'enferme dans une sorte de sommeil dogmatique à l'égard des violations des droits de l'homme, des brimades aveugles, des mutations, des structures d'inégalité et de domination parmi les peuples, où le système néocolonial étend partout des tentacules immenses⁵⁹² ». À l'exemple des théologiens latino-américains⁵⁹³, Ela relève de façon particulière l'attention à porter sur le contexte historique de la Bonne Nouvelle, mais aussi et surtout aux pauvres, à la base, à la majorité qui se tait ou tout simplement qu'on ignore en réalité. Ela ouvre ainsi la porte au potentiel d'une solidarité avec la base⁵⁹⁴ qui

⁵⁹¹ Jean-Marc ELA, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980, p. 8

⁵⁹² Jean-Marc ELA, « De l'assistance à la libération », *Foi et Développement*, No 83-84 (1981), p. 7.

⁵⁹³ Cf. Enrique Dussell, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Sagundo Galilea, José Luis Segundo, Lucio Gera.

⁵⁹⁴ Mawuto R. AFAN, *La participation démocratique en Afrique. Éthique politique et engagement chrétien*, p. 212.

est essentiellement sa capacité à se mettre en réseaux⁵⁹⁵, à se sentir reliée ensemble et à agir en solidarité. Mais ses efforts de dénonciation restent insuffisants et ressemblent à une sorte de « symphonie inachevée⁵⁹⁶ ». Voilà pourquoi, nous pensons qu'à la suite de Ela, il faut ajouter un autre courant que le théologien Kā Mana appelle la "*Théologie de la reconstruction*".

8.2.2. La théologie de la reconstruction

Toute la substance de la pensée de Kā Mana est contenue dans son ouvrage intitulé: *Théologie africaine pour temps de crise*⁵⁹⁷. Selon lui, la théologie de la reconstruction est « la quête d'une dynamique éthique capable d'aider notre continent à sortir de sa condition actuelle, à assumer sa responsabilité en tant que continent, dans l'utopisme de l'humain que Dieu libère en l'homme face à l'inhumain de notre situation actuelle⁵⁹⁸ ».

Kā Mana appelle de tous ses vœux une théologie enracinée dans le monde "réel" de l'Afrique d'aujourd'hui, une théologie qui doit éviter et dépasser les pièges de la conception manichéenne du monde. Il invite à élaborer, dans la solidarité, une théologie de la reconstruction de l'Afrique incarnée dans sa propre culture, mais en même temps enrichie de l'éclairage de l'ordre du monde et des valeurs modernes⁵⁹⁹. Pour ce faire,

⁵⁹⁵ Mawuto R. AFAN, *La participation démocratique en Afrique. Éthique politique et engagement chrétien*, p. 210.

⁵⁹⁶ L'expression est employée par Gregory Baum dans « Peter Berger's Unfinished Symphony », in *Sociology and Human Destiny: Essays on Sociology, Religion and Society*, New York: Seabury Press, 1980.

⁵⁹⁷ Kā Mana, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993.

⁵⁹⁸ Kā Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 86.

⁵⁹⁹ Kā Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 32

chacun est invité à apporter sa contribution en fonction de la logique de la "théologie de la reconstruction". C'est dans cette optique que nous avons entrepris d'explorer, d'une part, la notion du capital social comme une dynamique d'appoint de la solidarité sociale, considérée comme donnée fondamentale à la fois des peuples africains, particulièrement les *Kpellè* de Guinée, et d'autre part, l'enseignement social de l'Église.

Il s'agit donc de passer de la prise de conscience de la situation de pauvreté dans laquelle vivent les populations de la Guinée à des actions concrètes pour une sortie de cette crise. La solidarité sociale, en tant que moyen, ne viendra pas à bout de ce défi tant qu'elle n'est pas soutenue et complétée par la notion du capital social qui ne peut se priver d'aucune force active. La solidarité sociale *kpellè* qui, par exemple, accorde très peu d'initiatives aux femmes, achoppe devant le postulat du capital social qui inscrit toute force active dans un système de réseaux, selon le potentiel de chacun et de chacune dans le combat pour la vie. Le capital social n'ignore aucun groupe social, contrairement par exemple aux ONG et autres institutions de développement ou politiques gouvernementales qui font peu de cas des populations locales, les réduisant à être de simples consommateurs du développement. On a compris que rien ne s'enracine vraiment dans un milieu local concret sans y chercher et trouver un écho. Ceci ne se fait pas contre les forces extérieures, bailleurs de fonds ou autres agents de développement, car une solidarité qui ne dépasse pas la limite de ses frontières ne peut que se mourir⁶⁰⁰; encore moins contre l'Église sur qui repose un grand espoir d'opérer un miracle dans la lutte contre la pauvreté.

⁶⁰⁰ Médéwalé-Jacob AGOSSOU, *Christianisme africain : une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Éditions Karthala, 1987.

Ce dernier chapitre voudrait développer ce qu'on pourrait appeler une théologie de la "toile d'araignée".

8.3. ENJEUX ECCLÉSIOLOGIQUES DE LA THÉOLOGIE DE LA TOILE D'ARAIGNÉE OU DU CAPITAL SOCIAL.

Sous cette section, nous présentons de quelle manière tous ces éléments (capital social, solidarité sociale etc.) peuvent se déployer dans un projet théologique du développement axé sur la symbolique de la toile d'araignée. Il s'agit ici d'un système dans lequel tous les éléments sont liés et se tiennent, si bien qu'aucun ne peut se payer le luxe de réduire le système à sa seule personne, individuelle ou collective, encore moins s'en retirer, sans l'endommager. Cette théologie de la "toile d'araignée" voudrait exprimer la capacité d'être relié aux autres que Putnam et autres expriment par le terme de capital social. Comme relevé plus haut, la solidarité qui requiert une interdépendance entre les humains est la nouvelle donne qui doit définir le chrétien ou la chrétienne dans son être et dans son agir au monde. Cela retient plus particulièrement notre attention en ce sens qu'il s'agit là d'une dimension de la vie chrétienne hautement proclamée par l'Église mais très peu vécue lorsqu'on est face à certaines réalités qui exigent une praxis pastorale appropriée. Cette capacité d'être relié aux autres fait défaut aussi bien au niveau des communautés guinéennes que des communautés chrétiennes; et cela peut s'expliquer par deux raisons principales.

1)- D'abord la méfiance par rapport à l'autre.

Les relations de voisinage en Afrique et particulièrement en Guinée se sont souvent soldées par des trahisons. C'est pourquoi la conception de l'autre est empreinte de méfiance comme si l'étranger était toujours une menace. C'est ce qui explique

généralement le renforcement du lien fort que Putnam appelle "*bonding*" dans ces communautés. Dans cette logique, les gens préfèrent compter sur eux-mêmes ou sur ceux et celles qui leur ressemblent ou qui leur sont assez proches plutôt que sur les autres. D'où les politiques fondées sur les groupes ethniques⁶⁰¹, sur le tribalisme et même des pratiques pastorales à connotation tribale⁶⁰².

2)- Ensuite l'Église, une institution autonome

La deuxième raison fondamentale de ce déficit de réseau est que l'Église vaut par elle-même et ne compte que sur elle-même. Cela fait que l'aspect relationnel de l'Église avec les autres institutions relève plutôt de sa diplomatie que de son expression publique. Ce qui révèle, du moins en partie, la préséance de la dynamique ad intra sur celle ad extra. Mais si l'Église confesse un Dieu ad intra dans sa réalité trinitaire, ce Dieu est aussi bien ad extra dans sa création et l'économie de son salut. Et ce que le Christ demande à ses disciples, c'est d'être le sel de la terre et le levain dans la pâte⁶⁰³. En Guinée, l'Église vit dans un environnement où les communautés chrétiennes sont en petit nombre mais cet environnement ne lui est pas hostile. Catholiques, musulmans, protestants et adeptes de la religion traditionnelle vivent en bonne entente. Dans ce contexte, la théologie de la toile d'araignée signifie que l'essentiel pour vaincre la crise actuelle en Guinée est de renforcer les liens de fraternité, d'amitié et de faire sentir à l'humain, quel que soit son genre ou sa confession religieuse, qu'il est important aux yeux de Dieu et des autres. Ici

⁶⁰¹ Lire à ce sujet, Faustin RUTEMBESA, Jean-Pierre KAREGEYE et Paul RUTAYISIRE, *Rwanda. L'Église catholique à l'épreuve du génocide*, Montréal, Éd. Africana, 2000.

⁶⁰² L. F. TOULOU, « L'ethnicité comme ressource politique : L'hypothèse de la politique au bord du gouffre », dans *Ethnicité, identité et citoyenneté en Afrique centrale*, Yaoundé, Presse de l'UCAC, 2002, p. 66-70.

⁶⁰³ Cf. Mt 5, 13; 13, 33.

se révèle un principe fondamental de l'Église: la solidarité, mais une solidarité socialement et politiquement engagée. Car si l'Église veut, en tout réalisme faire avancer ses projets, il est indispensable qu'elle réveille cette relation qui existe naturellement avec d'autres présences: travailler avec d'autres forces de la société. Dans le cas spécifique de la Guinée, pour vaincre la pauvreté, l'Église doit être capable de s'ouvrir à une relation multiple : avec le peuple qui constitue l'Église interne, avec les frères et sœurs qui constituent l'Église à l'extérieur et avec les autres qui constituent l'Église inconnue. Car ni personne ni aucune institution ne peut construire le monde en se passant des autres. Cette théologie de la toile d'araignée révèle au monde la capacité que l'Église a de s'ouvrir et de s'associer à une immense toile qui va au-delà de l'Église elle-même, immense toile qui va au-delà d'une petite sphère telle que la Guinée, telle que l'Afrique et même telle que le monde pour embrasser la grande Église avec les morts et les vivants. Et c'est là que l'Église de l'Au-delà prend tout son sens, toute sa dimension parce que la théologie de la toile d'araignée dépasse le monde matériel pour communiquer avec le monde spirituel.

Le deuxième chapitre sur l'enseignement social de l'Église de Guinée montre comment la Conférence épiscopale guinéenne est prompte à dénoncer dans de grands et beaux discours le drame que vit le peuple de Guinée. Cela a même valu à Mgr Robert Sarah, archevêque émérite de Conakry, un certain crédit auprès de tous les Guinéens pourtant à forte majorité musulmane. Mais il y a comme un désistement lorsque la situation interpelle cette même Église à un engagement concret dans des projets de résolution de crise jugés éloignés de son domaine traditionnel d'action comme l'éducation, la santé et les œuvres socio-caritatives. On évoque à juste raison l'argument

que l'Église n'a pas pour mission de s'engager dans ce genre de choses qui relèvent des politiques. Alors se pose la question de savoir si l'Afrique en général, et la Guinée en particulier, dans sa quête de la modernité et du bien-être de ses peuples, peut se payer le luxe de s'exclure ou d'exclure certains de ses enfants, de ses acteurs, de ses penseurs, sous prétexte qu'ils sont des religieux et donc qu'ils devraient se tenir à l'écart de la sphère politique? En tout cas, autant le capital social, qui promeut l'action en réseau, ne peut s'accommoder de la solidarité sociale *kpellè* qui exclut les femmes de toute initiative, autant il ne peut accepter que les traditions laïcistes de la démocratie occidentale spolient les religieux de leur capacité à prendre une part active à toutes les initiatives de développement à quelque niveau que ce soit. Cette précision s'impose pour une bonne compréhension de la théologie de la toile d'araignée.

Dans le cas de la Guinée, si l'Église veut promouvoir une évangélisation authentique, et surtout libératrice, au-delà des discours ou des simples constats, il lui faut faire un examen de conscience contextuel. Or le contexte de la crise qui frappe la Guinée ressemble fortement à celui de l'Amérique latine qui a donné naissance à la théologie de libération. Pour atteindre son objectif, la théologie de la libération a dû reprendre au plan local la question ouverte par Paul VI dans *Populorum progressio*: le développement local et surtout la prise en charge par les populations de leur propre développement.

«La tâche pourrait sembler impossible dans les régions où le souci de la subsistance quotidienne accapare toute l'existence de familles incapables de concevoir un travail susceptible de préparer un avenir moins misérable. Ce sont pourtant ces hommes et ces femmes qu'il faut aider, qu'il faut convaincre d'opérer eux-mêmes leur propre développement et d'en acquérir progressivement les moyens. Cette œuvre commune n'ira certes pas sans effort concerté, constant et courageux. Mais que chacun en soit bien persuadé, il y va de la vie des peuples pauvres, de la paix civile dans les pays en voie de développement et de la paix du monde⁶⁰⁴ ».

⁶⁰⁴ PAUL VI, *Populorum progressio*, no 55.

La question du développement y est posée du point de vue des membres des pays concernés et se traduit donc en termes de « pauvreté », « dépendance », « oppression » et « libération ». Il s'agit d'une théologie fortement « engagée », centrée sur la réalité de la pauvreté qui est la question cruciale de l'heure. On peut ainsi constater que la théologie de la libération s'est développée à partir de la base, et les théologiens, vivants pour la plupart au milieu des pauvres, sont eux-mêmes personnellement engagés auprès des pauvres. Leur réflexion, fondée sur toutes les composantes de la société n'est pas une construction intellectuelle sur la base de quelque principe théorique ou doctrinal. Pour mener une action de pareille envergure aujourd'hui en Guinée, il est impérieux de faire nôtre la dynamique du capital social, à l'instar des latino-américains comme l'a démontré Roger Baudoin⁶⁰⁵.

8.3.1. Corrélation entre la situation de l'Amérique latine et celle de la Guinée.

En Guinée comme dans bien de pays d'Amérique latine, la misère, le sous-développement, les inégalités croissantes et les dictatures ne s'expliquent pas seulement par le féodalisme des sociétés et de la frange nantie du milieu, ni par la modernisation insuffisante, mais bien par la structure même du « capitalisme dépendant » avec ses multinationales. Dans cette perspective, le sous-développement des pays pauvres est beaucoup plus qu'un retard à rattraper par rapport aux pays occidentaux. Il trouve son origine et sa cause dans l'interdépendance d'acteurs inégaux; il est lié au développement des pays riches du Nord qui s'enrichissent aux dépens des pays pauvres du Sud. Comme

⁶⁰⁵ Roger BAUDOIN, *Introduction à la théologie de la libération*, p. 5-6

en Amérique latine, la situation économique et sociale de la Guinée ne relève pas du « retard » mais de « l'oppression » et de « l'exploitation ». La solution ne viendra pas seulement des discours et des aides extérieures, encore moins de quelques interventions ciblées et ponctuelles de l'Église visant le rattrapage d'un retard. Ce sont les intéressés eux-mêmes qui doivent faire changer les termes du rapport en opérant des transformations de structures qui les dégageront des pesanteurs et obstacles au développement. Il importe que les autorités ecclésiastiques guinéennes s'y engagent, tout en sachant que leur compétence s'arrête quelque part; mais en même temps qu'elles se considèrent comme un maillon actif d'un réseau engagé.

L'épiscopat de Guinée a lutté contre la misère de son peuple aux moments de grande crise politique, identitaire et matérielle. Il est intervenu par des discours appréciés par tous et toutes dans ce pays largement islamisé. Dans toutes leurs lettres pastorales à caractère social, les évêques de Guinée expliquent clairement que toute leur prise de parole vise le triple objectif: dénoncer, promouvoir et orienter. Ainsi chaque fois qu'ils interviennent, ils sont, en principe, conscients qu'« il ne suffit pas de dénoncer les lacunes ou les perversions du système. Il faut réfléchir sur leurs motifs, dégager les valeurs et les principes à mettre en œuvre dans la production ainsi que dans la répartition des biens et services nécessaires à une vie digne de l'homme et s'engager concrètement pour leur réalisation⁶⁰⁶ ».

L'enseignement et les actions des évêques, à la limite de leur compétence, doivent s'inscrire dans un large réseau d'acteurs où chacun, chacune selon son expertise et ses juridictions. L'enseignement social de l'Église en Guinée ressemble à une parole privée

⁶⁰⁶ R. BERTHOUSOZ, « L'Église dans le dialogue social », *Cahier Cidresoc*, no 1, 1998, p. 4.

des évêques. Il passe par des lettres pastorales, ou par les proclamations pendant la messe en chaire, et très rarement sur les antennes des radios locales. Généralement cette parole reste un vœu pieux, sans suite, même si une frange de la population en prend connaissance et se réjouit qu'une voix fasse écho à sa misérable situation. Le constat général est qu'il y a manque d'initiatives qui encouragent et orientent la base vers un engagement concret qui se traduirait par ce qui s'appelle la mission des laïcs au cœur de la cité. Cet horizon constitue le lieu autre de la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium* : celle-ci indique qu'il appartient aux laïcs de jouer le rôle de premier plan quand il s'agit de remplir le devoir universel d'aider le monde à atteindre son but en matière de justice, la charité et la paix⁶⁰⁷. Le Décret sur l'Apostolat des laïcs, *Apostolicam Auctositatem*, affirme qu'il revient aux pasteurs « de circonscrire clairement le but de la création et l'usage du monde, et d'offrir une aide morale et spirituelle afin que la réalité temporelle puisse être renouvelée en Christ⁶⁰⁸ ». C'est donc d'une complicité d'action entre laïcs et pasteurs qu'il est ici question, d'action concertées et non de démonstration personnelle, d'une ouverture de perspective et non seulement d'affirmation de principes. En réalité, comme le souligne Ela, il ne suffit pas d'affirmer que « l'Église en Afrique, conformément à sa vocation, se situe résolument du côté des opprimés, des peuples sans voix et marginalisés. Il lui faut passer de la parole à l'acte. En partageant le sort des êtres humains dont la dignité est bafouée, l'Église doit faire de la mission évangélisatrice une pratique de l'espérance⁶⁰⁹ ».

⁶⁰⁷ VATICAN II, *Lumen Gentium*, no 31 et 36.

⁶⁰⁸ VATICAN II, *Apostolicam Auctositatem*, no 7.

⁶⁰⁹ Jean-Marc ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 419.

8.3.2. FOGUIRED, une noble mission aux objectifs inachevés

Nous l'avons vu plus haut, le FOGUIRED a suscité beaucoup d'espoir. Il a donné l'occasion à l'Église de Guinée de joindre le geste à la parole, de passer de la parole aux actes. On s'attendait à ce que FOGUIRED fasse une première brèche dans le mur de la pauvreté guinéenne. Mais la plupart des structures diocésaines n'étaient pas prêtes et ont mal fonctionné. Une bataille organisée n'a pas eu lieu, faute d'acteurs bien "réseautés". L'Église de Guinée avait une chance en or de créer un important capital social "*bridging*" avec l'Italie. En pareille situation, seuls les réseaux, à la fois internes et externes, amènent les compétences à conjuguer leurs efforts en vue d'une action plus efficace. L'Église de Guinée n'a pas créé des instances diocésaines assez fortes, elle n'a pas su amener la base à une prise de conscience aiguë de sa mission dans ce projet. Sa relation avec l'épiscopat italien a été purement protocolaire. L'action officielle de l'Église de Guinée s'est limitée aux déclarations épiscopales, sans engagement effectif de tous et de chacun. Dans le sillage de ces déclarations, l'épiscopat guinéen fut mis à l'honneur, d'abord par la remise de la dette italienne acquise par l'action de la conférence épiscopale italienne; ensuite par la sollicitation qu'il obtint des autorités politiques pour jouer un rôle de premier plan dans la mise en œuvre de FOGUIRED. Cette sollicitation venait comme une confirmation de l'idée selon laquelle l'Église était un espoir pour lutter efficacement contre la crise qui secoue pays largement islamisé. Occasion de démontrer que, même si l'Église n'a pas à proposer un modèle de société, elle sait rallier toutes les initiatives qui se traduisent en idéal de justice, de vérité, de liberté, de solidarité et de subsidiarité. L'occasion était belle de démontrer que sa proximité avec les masses populaires lui donnait non seulement une meilleure connaissance de leurs besoins, mais aussi le désir et la possibilité de les

associer à leur émancipation, les amenant ainsi à vivre leur dignité d'enfants de Dieu en devenant des acteurs de leur développement individuel et communautaire, ce qui aurait rendu manifeste l'expression « experte en humanité » que le pape Paul VI confère à l'Église dans son discours à l'ONU le 4 octobre 1965. Autant de rendez-vous manqués avec l'histoire, les peuples et les politiques de la Guinée, car cette confiance accordée à l'Église lui aurait permis de toucher l'esprit et le cœur des acteurs politiques qui se seraient laissés conduire par la règle des préceptes fondamentaux⁶¹⁰. Dans un tel contexte, le capital social est majeur pour que les gestes posés aient un quelconque avenir. Car comparée aux autres institutions, l'Église jouit d'un niveau de confiance plus élevé parmi ses membres, elle s'investit et inspire plus la confiance pour réaliser les activités de sensibilisation volontaire, d'initiative et de services sociaux⁶¹¹: autant d'éléments porteurs d'un vrai développement.

Avec ces atouts, l'Église a le défi d'intégrer à son enseignement social, la création d'un vaste capital social concret. Ce faisant, elle contribuera ainsi à une dynamique et à un processus de transformation et de renouvellement fondamental. Cela implique la capacité de voir et d'élaborer une stratégie de formation du capital social à l'échelle autant horizontale que verticale.

⁶¹⁰ Mawuto R. AFAN, *La participation démocratique en Afrique. Éthique politique et engagement chrétien*, p. 218.

⁶¹¹ Cf. Ignatius SWART, « Churches as a Stock of Social Capital for Promoting social development in Western Cape Communities. », *Journal of Religion in Africa*, Leiden, 2006, no 36, p. 3-4.

La finalité du capital social

La théorie du capital social, comme nous l'avons mentionné dans les chapitres quatre, cinq et six, occupe depuis quelques années une place importante dans le champ de la réflexion socio-économique au niveau mondial. Les travaux fondateurs de Robert Putnam et autres, quelles qu'en soient les critiques souvent justifiées, ont le mérite d'ouvrir un nouveau domaine de questionnement au croisement de l'économie, des sciences sociales et de l'évaluation des politiques publiques. L'intérêt heuristique de la notion de capital social provient notamment du fait qu'elle oblige à prendre en compte les structures sociales comme des ressources pour le développement socio-économique et à se préoccuper explicitement des conditions de leur reproduction pour le bien-être des communautés. Le capital social apporte une nouvelle dimension aux référentiels de l'action publique. Il requiert des éléments indispensables: le processus participatif et la création de liens de confiance, qui permettent de la repérer dans tout processus social. Ces deux éléments auraient pu permettre à FOGUIRED de faire la différence avec les autres ONG qui ont, pendant de longues années, travaillé sur le terrain du développement guinéen sans résultat probant.

Le Foguired, plus qu'un simple bailleur de fonds

Jean-Pierre Curtis⁶¹² affirme sans ambages que, du fait des valeurs qu'il met de l'avant, le FOGUIRED a matérialisé sa présence aux côtés des acteurs du terrain. Cette présence permanente se manifeste à toutes les étapes du projet par des informations, des appuis de conseil et des formations. Les initiateurs des projets ont vu leurs capacités

⁶¹² Jean-Pierre CURTIS est le président du Comité de Gestion de FOGUIRED.

renforcées, et surtout leur confiance en soi augmentée, dans la mesure où pour la plupart des acteurs moins structurés, le FOGUIRED a été l'occasion d'une première rencontre avec des bailleurs de fonds⁶¹³. Selon lui, au lieu de se déplacer eux-mêmes pour aller à la recherche d'appuis financiers, comme font habituellement les populations, avec le FOGUIRED, ce sont les bailleurs de fonds qui les ont rencontrées chez eux, dans leurs villes et villages sur le terrain de leurs actions. Dans un élan d'ouverture et de transparence, le FOGUIRED a prouvé son souci d'efficacité maximale pour la satisfaction des besoins essentiels des plus pauvres. Les différents outils, dont l'appel aux projets novateurs et l'appel ciblé, sont une preuve de son engagement d'innover tout en allant en profondeur avec ce processus participatif⁶¹⁴. Certes, le FOGUIRED a réalisé bien des progrès dans plusieurs domaines, mais d'après les textes dont on dispose, et même quelques entretiens informels avec les responsables comme avec les bénéficiaires des projets, il est difficile de voir en quoi le travail du FOGUIRED s'est distingué de celui des autres ONG.

L'efficacité dans l'intervention des ONG se situe souvent autour du principe de la subsidiarité⁶¹⁵ que l'Église elle-même présente comme élément fondamental de sa doctrine sociale. Malgré les prétentions du FOGUIRED d'être plus qu'un bailleur de fonds ou d'être plus proches des populations bénéficiaires à toutes les étapes du projet, fournissant des conseils et de la formation, il est difficile de constater la part de responsabilités et d'initiatives laissées aux acteurs sur le terrain. . C'est pourtant là que

⁶¹³ FOGUIRED, *Rapport annuel 2003-2004*, Conakry, p. 4.

⁶¹⁴ Cf. Rapport du Comité Pour la conversion de la dette Italie/Guinée Conakry. Réunion du Groupe de travail du Mardi 12 au Mercredi 13 Septembre, Conakry 2000, p. 4.

⁶¹⁵ CONSEIL PONTIFICAL « JUSTICE ET PAIX », *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Éditions de la CECC, Ottawa, no 185, p. 88.

devait se situer la distinction, à savoir que le combat contre la pauvreté soit mené par les acteurs concernés, ceux-là même qui sont les mieux placés pour décider ce qui est le plus urgent et le plus pertinent pour leurs concitoyens. C'est ce principe qui devrait donner de la latitude à l'Église de Guinée pour surmonter sa réserve et de répondre aux espoirs que toute la Guinée place en elle malgré sa minorité démographique.

Le processus participatif dans la mise en œuvre de FOGUIRED

Si l'expertise de FOGUIRED est explicite dans le droit fil de ses interventions auprès des acteurs, la démarche reste floue et modulée au gré du partenariat et de la participation des divers acteurs. Avec l'objectif commun de trouver ensemble des solutions aux problèmes, d'innover ou de mener des politiques communes de développement. Cette approche consiste à mener des actions qui débouchent sur des modèles de gestion multi-acteurs ou sur des modèles de réseaux, où les acteurs locaux sont associés au traitement des problèmes en relation avec le développement dès le moment où ils se posent, et y agissent sur un pied d'égalité avec d'autres acteurs. La constitution de réseaux estompe la frontière entre les différents acteurs impliqués et ouvre sur une nouvelle façon de mener des politiques. Les acteurs locaux sont en étroite relation non seulement entre eux mais aussi avec les partenaires; et de ce fait, se partagent les tâches et les responsabilités. Cette fois-ci, les relations entre acteurs ne sont plus hiérarchiques; elles se fondent sur la confiance mutuelle, la réciprocité, la fiabilité. Une telle approche essaie d'aller au-delà des intérêts particuliers de certains acteurs, et débouche sur le partenariat et la gestion collective.

Tout processus de développement en Guinée aujourd'hui ne pourra réussir qu'à condition de mettre en place des approches dites ascendantes impliquant divers acteurs à

partir de la base, d'établir des réseaux, de coopérer et de communiquer mutuellement. Ce type d'approche a un double avantage: d'abord, les participants et la population sont dès le départ parties prenantes dans la prise de décision; ensuite, ils reconnaissent et se reconnaissent dans les décisions qui concernent les projets mis en route pour leur localité. C'est ce processus participatif des partenaires comme des bénéficiaires qui a été une valeur ajoutée dans la mise en œuvre de FOGUIRED. Il a permis d'instaurer une dynamique de partenariat, de synergies et d'échanges entre les différents promoteurs de l'initiative : le gouvernement italien, le gouvernement guinéen, la société civile italienne, la société civile guinéenne, l'Église d'Italie, l'Église de Guinée ainsi que la population bénéficiaire des différents projets issus de FOGUIRED. Cela s'est vérifié clairement au niveau des différentes structures mises en place. Il a permis de stimuler et de dynamiser des réseaux Nord-Sud et des réseaux Sud-Sud, de trouver ensemble des solutions aux différents projets à réaliser et de surmonter un certain nombre des difficultés économiques et sociales de la population guinéenne. Autrement dit, tout le monde est impliqué, d'une manière ou d'une autre, dans la recherche des solutions aux problèmes en tenant compte des valeurs de la population en général. Mais il faut le reconnaître, ce processus participatif n'est pas allé plus loin que la dynamique de la solidarité sociale *kpellè* qui est plutôt circonstancielle. Celle-ci est minée par certaines pesanteurs sociales telles que le nivellement par le bas, le parasitisme familial ou communautaire qui continuent d'entretenir l'état de paresse en même temps qu'elles contribuent à l'appauvrissement de ceux et celles qui travaillent⁶¹⁶. Pour atteindre l'objectif d'un

⁶¹⁶ Lucien KOFFI KOUADIO, « La solidarité africaine : les endettés sociaux », dans *Débats Courrier d'Afrique de l'Ouest*, no 73, Mars 2010, p.19.

développement réel, il faudrait passer de la solidarité sociale, telle que vécue aujourd'hui, au capital social qui requiert une participation effective de tous les acteurs, de la base jusqu'au sommet, sans quoi il est impossible de répondre à toutes les attentes. Le processus doit s'ouvrir en permanence à toutes les formes de participation souhaitées : dès le départ, il faut éliminer tout obstacle à la coopération. Il faut porter une attention particulière aux groupes sociaux souvent ignorés: les femmes, les jeunes, les personnes sans ressources, les minorités, bref toutes les couches de la population locale qui, dans les projets de leur propre développement, sont toujours à la marge. Car le capital social, dans la pensée de Putnam, ne se conçoit que dans le cadre d'une société humaine constituée d'acteurs indifférenciés, implicitement égaux dans un espace non stratifié qui empêche et défend l'inégalité de pouvoir des acteurs ou le conflit des intérêts⁶¹⁷.

L'importance des liens

Le capital social, faut-il le rappeler, « est l'ensemble des ressources mobilisées : des capitaux financiers, mais aussi de l'information, etc. à travers un réseau de relations plus ou moins étendu et plus ou moins mobilisable, qui procure un avantage compétitif en assurant aux investissements des rendements plus élevés⁶¹⁸ ». Il peut s'agir aussi bien d'objet que de services ou encore de compétences. C'est un capital potentiel, que chaque personne possède à divers degrés mais qu'il faut mobiliser quand on veut l'exploiter. Bien entendu, cela suppose avoir été constitué en réseau. Dans les chapitres précédents, Putnam fait une distinction entre deux niveaux de capital social. Le premier qu'il appelle "*bonding*" fait référence aux liens établis entre les membres d'un groupe et qu'on peut

⁶¹⁷Sophie PONTHEUX, « Que faire du capital social? », p. 247.

⁶¹⁸ Pierre BOURDIEU, *Les structures sociales de l'économie*, Seuil 2000.

appeler "liens forts"; et le second, le "*bridging*" ou encore "liens faibles" qui va au-delà des interactions d'affinité et ne s'applique qu'aux relations intergroupes⁶¹⁹.

La force des liens faibles

Dans un réseau, il y a deux types de liens entre les individus, comme nous le rappelle la théorie du capital social avec Putnam. Les liens forts, tout d'abord, que l'on entretient avec sa famille, ses amis proches et peut-être certains collègues. Et les liens faibles, qui concernent plutôt les anciennes connaissances avec qui on a gardé une relation sporadique, les personnes qu'on rencontre de temps en temps, la famille plus éloignée⁶²⁰. En termes de capital social, ce sont les personnes avec qui on entretient des liens faibles qui apportent le plus au capital social. Avec les liens forts, le potentiel du groupe est limité, l'information ainsi que l'expérience risquent d'être moins exploitées, car les individus d'un réseau fort se ressemblent, tandis que ceux et celles d'un réseau faible sont plus différents, et donc plus complémentaires.

Dans son modus operandi, le FOGUIRED a contribué à renforcer davantage les liens forts compte tenu des interventions qui se concentrent sur des aires géographiques homogènes selon les régions. Ces liens forts que l'on pourrait appeler aussi le capital social affectif concernent les rapports au sein de groupes homogènes, qu'il s'agisse d'associations formelles ou informelles. Le regroupement des gens pour bénéficier des projets de FOGUIRED se fait sur une base sentimentale et affective. Et l'intérêt pour ce

⁶¹⁹ Sophie PONTHEUX, *Le concept de capital social, analyse critique*, p. 10.

⁶²⁰ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, p. 22.

genre de regroupement consiste à renforcer les liens affectifs sur la base de l'appartenance linguistique, religieuse et géographique. Ce genre de regroupement vise les membres d'un même quartier de résidence ou d'un village en vue de resserrer les liens avec leur parenté, ami(es) d'enfance, coreligionnaires etc.

Généralement, l'intérêt qu'ont les gens à l'égard des liens forts du capital social repose sur les avantages qu'ils peuvent en retirer. Ces avantages découlent généralement des us et coutumes hérités du village, des quartiers ou de la famille. Les membres sont moins exigeants et mènent une vie collective au sein de leur lignée en vue de s'entraider mutuellement. Ce genre de capital social peut, dans certains cas, sinon toujours, conduire à un recul des échanges sociaux et à un repliement sur elle-même de la famille immédiate ou élargie. Car il n'y a aucun document légal pour l'adhésion à ce genre de regroupement. Les membres fonctionnent au nom de la confiance mutuelle et de l'entraide. Cela relève d'un certain amateurisme sans rigueur; alors que le capital social exige des règles précises et des exigences mutuelles.

En Guinée, la pratique de la solidarité étant structurée par le bas, nous estimons que FOGUIRED aurait dû privilégier les liens faibles pour atteindre un objectif de développement réel. D'autant que le capital social compte surtout sur les relations que les individus d'origines diverses (du point de vue ethnique, religieux, etc.) établissent entre eux. Ces individus essayent de rendre leur milieu de vie plus dynamique par des activités communautaires. Ce capital social relationnel favorise la diversité culturelle entre les membres, ce qui est une clé d'enrichissement mutuel, et par ricochet un renforcement de cohésion sociale non négligeable dans ces communautés le plus souvent renfermées sur elles-mêmes. Certes, FOGUIRED peut se vanter d'avoir été plus qu'un bailleur de fonds

par son travail et surtout sa méthode, ce en quoi il se démarque des autres bailleurs. Par contre en s'appuyant uniquement sur des réseaux traditionnels qui se fondent sur les liens forts du capital social affectif, FOGUIRED a raté l'occasion de faire un travail encore plus remarquable. Car ce sont les liens faibles qui peuvent avoir plus d'impact dans le contexte actuel de la Guinée, et permettre aux acteurs en présence de dépasser le cercle familial villageois ou régional. Ces derniers pourraient ainsi s'enrichir de l'expérience des uns et des autres, et mettre en brèche la solidarité traditionnelle, méfiante et défensive.

L'Église, un potentiel de capital social

Présentes dans les secteurs sociaux guinéens, les organisations religieuses en jouent un rôle de plus en plus déterminant dans la conduite efficace des politiques sociales de l'État. De même, elles travaillent en partenariat avec les organisations internationales dans divers programmes de lutte contre la pauvreté. De ce fait, elles deviennent une pièce importante dans le dispositif économique de l'État. Au-delà du fait qu'elles génèrent par leurs activités très étendues de nombreux emplois, beaucoup de personnes, individuellement ou communautairement, s'appuient, dans leur épanouissement, sur le nombre impressionnant de liens qu'elles permettent de tisser. L'on rencontre en effet de nombreuses organisations religieuses assez bien structurées qui s'occupent des groupes d'enfants, de jeunes, d'étudiants, de femmes et d'hommes dans diverses situations. Les liens sociaux y sont si forts que les vastes réseaux ainsi tissés constituent pour beaucoup une quasi-assurance sociale ou encore un levier important pour le succès dans leur vie. Mais il faut reconnaître que les membres de l'Église ont plutôt tendance à développer seulement les liens forts. En Guinée la tolérance

et la convivialité qui existent entre l'Église qui est minoritaire et la majorité des musulmans et membres de la religion traditionnelle est un facteur qui favoriserait la création de tels liens faibles. C'est là que la théologie de toile d'araignée prend tout son sens. C'est cela le capital social, ce potentiel qui devrait permettre à l'Église, dans la situation actuelle, d'être un porte-flambeau dans la lutte contre la pauvreté d'une manière beaucoup plus efficace.

La pratique du capital social a ses limites, surtout en contexte de lutte contre la pauvreté étant donné que les pauvres sont souvent exclus des réseaux, et doivent se regrouper en réseaux parallèles, ce qui est tout à fait contraire au principe de non-exclusivité qui caractérise la notion de capital social. Comme quoi, le passage de la théorie à la pratique ne se fait pas toujours dans la cohérence, la loi des faits n'étant pas celle des idées. Cependant, l'Église semble aujourd'hui le terreau idéal pour la création d'un type de réseaux dans lequel cette discrimination, inexistante dans les principes, serait également réduite dans les faits. Putnam a lui-même soutenu que les réseaux d'engagement communautaire engendrent des normes de réciprocité et une propension à la confiance, qui peuvent favoriser la collaboration sociale et une efficacité accrue des institutions. La confiance que l'État a placée en l'Église de Guinée, au travers le projet FOGUIRED, confirme que l'Église est l'espace idéal pour unir les peuples dans une communion plus totale en vue de la promotion sociale de tous et de toutes.

8.3.3. Église-famille-de-Dieu, un paradigme ecclésial contextuellement significatif.

La corrélation établie entre la problématique de la *pauvreté en Guinée* et les pratiques de la tradition judéo-chrétienne visant à répondre à la sollicitude pour les

pauvres et la solidarité avec toutes les personnes socialement vulnérables est définitivement celle du sens de la personne humaine, du respect de sa dignité et du devoir de sa promotion : Voici donc un défi herméneutique, qui requiert nécessairement des incidences pratiques. Le refus de ces populations de se résigner à être confinées dans une pauvreté anthropologique hors du commun, et leur quête d'une existence socialement décente et digne, remettent en question l'interprétation traditionnelle de l'ecclésiologie *Église-famille-de-Dieu*, jusque dans la mémoire de ses origines. Après deux décennies d'utilisation de l'image de la famille comme concept opératoire de pratiques ecclésiales et de réflexions théologiques dans certaines communautés chrétiennes vivantes africaines, le Synode africain l'a consacrée pour orienter la pastorale de tout le continent.⁶²¹

« Tout comme le mot ou le concept d'aggiornamento, renouveau ou remise à jour, a émergé comme le leitmotiv du Concile Vatican II, de la même façon on se souviendra du Synode Africain de 1994 comme celui au cours duquel émergea le concept ou la nouvelle image de l'Église, Famille de Dieu⁶²² ».

Cette option ecclésiologique découle de l'orientation pastorale insufflée au Concile Vatican II par le Pape Jean XXIII. Ce Concile a été le lieu et l'occasion d'interpeller l'agir ecclésial (discours et pratiques) et l'engagement des fidèles du Christ dans les questions sociales inédites qui secouent le monde contemporain. Aussi, a-t-il insisté sur la valeur anthropologique, sociale, cosmologique de l'histoire du salut centrée sur le Christ dans une perspective kérygmatique et pastorale⁶²³. D'après le Pape Jean

⁶²¹ Cf. JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, (exhortation apostolique post synodale), chapitre 3, § 63 ; Cf. Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et Madagascar (SCEAM), *L'Église famille de Dieu, Instrumentum laboris, Lettre pastorale*, Accra, Édition et Publication SCEAM, 1998, p. 3.

⁶²² SCEAM, *L'Église famille de Dieu, Instrumentum Laboris, Lettre pastorale*, Accra, Éd. SCEAM, 1998. 1998, p. 9.

⁶²³ Yves CONGAR, *Mon journal du Concile*, Cerf, 2002, Vol. 1, p. 123.

XXIII, Vatican II devrait offrir à l'Église l'opportunité de redéfinir une ecclésiologie capable de répondre effectivement aux besoins et aux vraies questions des humains.

« Il s'agissait de faire en sorte, (disait le Pape Jean XXIII), que l'Église soit l'Église [...] selon l'esprit de l'Évangile, [...] et qu'elle reprenne sa mission initiale et ses engagements permanents dans la trame de ce monde, avec l'expérience du temps⁶²⁴ ».

Si ce processus d'aggiornamento était devenu une exigence ecclésiologique inéluctable, c'est que l'Église catholique n'était plus ce qu'elle devait être. Pour que l'Église redevienne Église selon la « *memoria Christi*⁶²⁵ », Jean XXIII a appelé à un renouvellement de la conception et de son agir à partir, d'une part, de l'irruption de Jésus dans la trame existentielle de l'humanité, et, d'autre part, des conséquences de cette incarnation. La mémoire du christ, aux dires de Jean-Baptiste Metz, est un « souvenir dangereux et libérant qui presse le présent (de l'Église et de la société) et le met en question⁶²⁶ ». C'est dans cette optique que le Concile Vatican II a réaffirmé le caractère anthropocentrique du salut chrétien. On comprend dès lors que des préoccupations pastorales telles que la promotion de l'individu et de la société, l'exigence de convivialité et de cohésion sociale, le sens et le respect de la dignité ainsi que de la liberté de conscience de la personne humaine, aient reçu la même teneur « ecclésiogénésique » que les préoccupations classiques, à savoir la diaconie, la communion et la sacramentalité. C'est cette dynamique anthropologico-sotériologique, qui aurait inspiré des évêques

⁶²⁴ Yves CONGAR, *Mon journal du Concile*, p. vi.

⁶²⁵ L'expression est de Jean-Baptiste METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris, Cerf, 1979.

⁶²⁶ Jean-Baptiste METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, p. 109.

asiatiques et européens à faire entrer progressivement l'image ecclésiologique de l'Église *Familia Dei* parmi les images de l'Église⁶²⁷.

Par ailleurs, si le Pape Jean XXIII a fait du souci de la personne humaine une question d'ecclésiologie fondamentale, c'est grâce à sa capacité d'attention, d'écoute et de solidarité avec des populations ployant sous le joug de la colonisation. Nourri par ces préoccupations et cette capacité, il a compris qu'une nouvelle perception du rôle de l'Église, ainsi qu'une autre conception ecclésiologique, pouvaient et devraient émerger de la dynamique d'émancipation des pays colonisés. Autrement dit, pour le Pape Jean XXIII, le contexte social peut être à l'origine d'une redéfinition ecclésiologique pour un agir ecclésial et chrétien conséquent. Cette Église serait réellement le lieu de la « *memoria vitae Jesu Christi (gestorum verborumque)* »⁶²⁸. En cela, les origines de l'ecclésiologie africaine *Église-famille-de-Dieu* lui donnent raison.

L'utilisation du concept *Église-famille-de-Dieu*, comme un paradigme ecclésiologique en terre africaine, résulte d'une prise de conscience ecclésiale populaire face à la crise entre l'État et l'Église catholique en Haute-Volta (actuel Burkina Faso)⁶²⁹.

⁶²⁷ Au Concile Vatican II, le Cardinal LERCARO avait attiré l'attention des participants sur le fait que l'usage de l'image biblique de « Famille de Dieu » pour désigner l'Église, mettrait en valeur la dynamique de la présence de l'Église au monde par le témoignage, le martyre, le service, la *diakonia* surtout des pauvres, et la mission; cf. Yves CONGAR, *Ibid.*, Cerf, 2002, Vol 1, p. 427. Mgr HOA, du Vietnam aussi parlera de l'idée de famille pour mettre l'accent sur l'exigence de fraternité intra et extra ecclésiale qui devrait caractériser l'Église ; cf. *Ibidem*, p. 428.

⁶²⁸ René COSTE, *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, Paris, Cerf, 2000, p. 533.

⁶²⁹ Déjà, lors de son voyage en Haute Volta le 10 mai 1980, le Pape Jean-Paul II a utilisé cette expression pour saluer non seulement la communauté chrétienne de ce pays, mais également celle venue des pays voisins. « Je vous salue tous, et vous aussi qui êtes venus en grand nombre des pays voisins, je vous salue au nom de l'amour qui nous unit au sein d'une même Église, dans la grande famille de Dieu », Jean-Paul II, *African addresses*, p. 112.

La crise scolaire suscitée par la question du financement des écoles catholiques (entre 1964-1969) a servi de catalyseur à l'émergence d'une nouvelle façon de vivre la coappartenance à Jésus-Christ. La base chrétienne a pris conscience du fait que c'est par son sens d'appartenance à l'Église par son appropriation de la réalité ecclésiale, ainsi que par sa capacité d'engagement social à la vie nationale qu'elle peut pleinement remplir sa mission. Association vivante, solidaire, active et responsable, la communauté chrétienne a su prouver qu'elle peut être une authentique *famille-de-Dieu* animée par l'Esprit de Jésus-Christ. Elle a compris qu'elle avait son mot à dire quant au respect de la dignité humaine et à l'épanouissement intégral de tout citoyen quel qu'il soit, et ceci *ad extra* tout comme *ad intra* de l'Église.

Les métaphores des images occidentales, (Corps mystique du Christ, Peuple de Dieu), ne rejoignent pas suffisamment les chrétiennes et les chrétiens dans leurs préoccupations quotidiennes, fondamentales et existentielles. elles sont tout simplement « insignifiantes » à l'entendement des Africains et sans conséquence pour l'être et l'agir chrétien en Afrique⁶³⁰. C'est pourquoi le « réveil ecclésiologique » à partir de l'enjeu autour de l'avenir et de l'engagement de l'Église au Burkina Faso a beaucoup de poids et de sens, parce qu'il fait vivre l'expérience du salut dans le quotidien, *hic et nunc*. Les communautés chrétiennes du Burkina Faso ont dû se percevoir et s'organiser en « famille selon le cœur de Dieu », en assumant simultanément les valeurs constructives de la réalité familiale africaine et les valeurs communautaires des traditions judéo-chrétiennes. Dans cette perspective, l'*Église-famille-de-Dieu* a permis de prendre conscience de

⁶³⁰ À propos, Jean-Marc ELA parle de « l'effondrement des paradigmes » : cf. Jean-Marc ELA, *Repenser la théologie africaine, Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 38-48.

l'impérieuse nécessité de « dépasser un modèle ecclésial fondé sur l'autorité et le pouvoir au bénéfice d'une Église relationnelle⁶³¹ » attentive aux défis sociaux de son temps⁶³². Ces défis devraient prendre en compte ce qu'on appelle aujourd'hui la réalité du genre.

8.4. LA PRISE EN COMPTE INCONTESTABLE DU GENRE

L'égalité entre hommes et femmes est aujourd'hui au cœur du programme d'action de la plupart des organisations, que ce soit en termes d'égalité et de croissance. L'égalité entre hommes et femmes repose sur l'égalité des droits, des responsabilités et des opportunités dont chaque personne devrait jouir, indépendamment de son sexe. En outre, l'inégalité des attentes et des relations de pouvoir influence négativement les hommes et les garçons à cause des idées reçues sur la condition masculine. Bourdieu met au jour cette réalité en utilisant les notions ou concepts tels que : habitus, violence symbolique, marché des biens symboliques etc., les modalités spécifiques d'un rapport de domination entre les humains. Ces notions sont tellement incorporées dans nos schèmes de perception, de pensée et d'action, qu'on ne les voit plus, à moins qu'il ne prenne des formes extrêmes⁶³³. Or, les femmes comme les hommes, et les filles comme les garçons, ont le droit d'être libres, de s'épanouir et de prendre des décisions suivant leurs propres

⁶³¹ René LUNEAU, *Paroles et silences du Synode africain, 1989-1995*, Paris, Karthala, 1997, p. 109.

⁶³² L'originalité et la pertinence de l'ecclésiologie de l'*Église-famille-de-Dieu* résident dans le fait que celle-ci se veut, conformément à sa source, existentielle, pratique, réaliste et collée au vécu sociopolitique contemporain des communautés chrétiennes. De fait, elle se présente comme une redéfinition identitaire par laquelle tous les membres des communautés chrétiennes se sentiront concernés et s'engageront pour la reconstruction de l'Afrique. Cette particularité ne doit jamais être laissée dans l'ombre mais, au contraire, conduire les théologiens à tirer sans cesse les conséquences et les implications réelles de cette configuration ecclésiologique.

⁶³³ Pierre BOURDIEU, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, coll. Liber

aptitudes et intérêts, sans limitations culturelles imposées par la rigidité de rôles attribués à l'un ou l'autre sexe.

En Guinée, les femmes constituent un potentiel très important, de richesses et de compétences. La gamme d'activités dans laquelle elles s'investissent est diverse, allant du travail domestique à l'éducation des enfants, en passant par les activités féminines qui génèrent la richesse. Une attentive observation révèle que les filles apparaissent en effet comme un bien meilleur investissement que les garçons pour plusieurs raisons : non seulement elles réussissent mieux leurs études que leurs camarades masculins si on leur en donne le temps et les conditions, mais encore, dans la plupart des pays en voie de développement, une femme éduquée produira, grâce à son travail, de la richesse et élèvera des enfants qui seront à leur tour mieux éduqués, en meilleure santé, et à qui elle inculquera très tôt le sens des valeurs sociales.

D'une manière générale, les femmes sont plus que les hommes ouvertes au "réseautage"; elles fondent plus facilement des associations durables et fructueuses; elles partagent dans toutes les associations le même objectif de prendre en main leur destin par le contrôle de leur vie, et par l'amélioration des conditions de vie de leur famille. Elles ont souvent une caisse commune dont bénéficient tous les membres d'associations pour satisfaire leurs besoins spontanés et ceux de leur famille. Les femmes actives dans les échanges commerciaux ont toujours réagi quand leur position ou leur gagne-pain étaient menacés. Leur détermination, leur courage et leur organisation ont eu des résultats encourageants dans l'histoire⁶³⁴.

⁶³⁴ Torild SKARD, *Afrique des femmes, Afrique d'Espoirs*, Paris, L'Harmattan, 2004. p. 256.

Il convient donc de ne pas négliger ce potentiel de capital social des femmes dans le processus du développement en Guinée. L'intégration des femmes dans un tel processus nécessiterait d'abord l'intégration effective des femmes aux structures politiques et sociales. Les associations peuvent produire des effets de développement social. La réussite de ces structures aura des retombées directes sur les individus qui interagissent avec les femmes. Cela favoriserait alors une meilleure compréhension des problèmes majeurs qui préoccupent les femmes. Cette motivation chez les femmes devrait attirer l'attention de tous les intervenants en matière de développement, les responsables politiques et les ONG.

Le faible niveau de revenu par tête et un accès limité des femmes à l'éducation sont des facteurs qui affectent davantage l'indice du développement humain (IDH). Selon un rapport du PNUD (1997), l'indice sexo-spécifique du développement humain (ISDH) de la Guinée la classe au 134ème rang sur 174, avec 0,4% de taux de participation des femmes aux instances politiques et sociales⁶³⁵.

Devant la persistance des difficultés économiques et sociales, et dans le souci de d'améliorer la situation des femmes, le gouvernement guinéen a élaboré en 1996 une stratégie globale de développement à moyen et à long terme, dénommée « Guinée, vision 2010⁶³⁶ ». Les orientations de cette stratégie visent une croissance économique forte et

⁶³⁵ PROGRAMME DES NATIONS-UNIES POUR LE DÉVELOPPEMENT (PNUD)) *Rapport mondial sur le développement humain*. Paris, ECONOMICA, 1997.

⁶³⁶ MINISTÈRE GUINÉEN DE L'ÉCONOMIE, DES FINANCES ET DU PLAN (1996), *Guinée, vision 2010: Stratégies de développement socio-économique à l'horizon 2010*.

créatrice d'emplois durables et équitables, ainsi qu'une plus grande cohérence entre les politiques décentralisées et régionales dans les différents secteurs de développement.

Malgré ces orientations, on constate qu'elles continuent d'exister et de se reproduire des comportements et des inégalités en ce qui concerne les relations entre la femme et son époux. Les femmes guinéennes ont un accès difficile aux propriétés familiales et au crédit. Elles connaissent bien leurs devoirs envers le mari, la famille, la société, mais ignorent souvent leurs propres droits. La persistance des valeurs liées à la fécondité, l'incitation des veuves et des femmes divorcées à se remarier rapidement, et la réglementation discriminatoire en matière d'héritage, ne favorisent guère l'émancipation de la femme et l'accès équitable aux biens et services au sein de la société. Si, partout en Guinée, les femmes peuvent, dans une certaine mesure, accéder à la terre pour la cultiver, dans la plupart des systèmes traditionnels, elles ne peuvent la recevoir en héritage. Elles ne peuvent donc en avoir ni la propriété ni le contrôle. Il en est de même pour les équipements, l'outillage et les infrastructures de base⁶³⁷. Malgré des efforts de sensibilisation en faveur de l'élimination progressive des différentes formes de ségrégation à l'égard des femmes, beaucoup de chemin reste à faire. Si des efforts ne sont pas entrepris de façon concrète, ce système de solidarité limite les initiatives d'entreprise des femmes et les fait passer pour de perpétuels parasites alors qu'en réalité elles ne le sont pas du tout.

⁶³⁷ MINISTÈRE GUINÉEN DES AFFAIRES SOCIALES, DE LA PROMOTION FÉMININE ET DE L'ENFANCE. *Programme cadre: genre et développement. Conakry, Document principal, 1998.*

Il faut se rendre à l'évidence: la faible création des richesses fait de la Guinée un pays sous-développé. On peut y observer la précarité des conditions de vie des populations les plus vulnérables que sont les enfants et les femmes. Et ce sont toujours les femmes qui sont soutiens de famille. D'où le devoir de situer les femmes dans les conditions de ce mal-développement, car elles évoluent dans un environnement particulièrement difficile. Depuis la réduction des effectifs de la fonction publique guinéenne en 1986 de 90 000 travailleurs à 50 000, du fait des programmes d'ajustement structurel, la plupart des femmes jouent le rôle de chefs de famille, au sens où ce sont elles seules qui subviennent aux besoins de celle-ci, parce que les maris sont sans emploi et les enfants diplômés sont en quête de leur premier emploi⁶³⁸.

Il est surprenant de constater que, malgré le rôle important qu'elles tiennent dans la société *Kpellè*, tant au niveau de la perpétuation de la lignée que de la sécurité alimentaire, les femmes sont réduites à n'être que des servantes, sans aucun statut social stable. Cette vision fixiste de l'identité et des rôles du genre constitue un frein à l'épanouissement et au progrès aujourd'hui. La preuve en est que même dans les milieux modernes, comme dans l'enseignement, l'administration publique, les entreprises etc., le complexe de supériorité des hommes sur les femmes est omniprésent. Il est presque établi comme norme qu'en matière de développement, une femme mariée ne peut acquérir d'importants biens matériels sans l'assentiment ou la permission de son mari, alors que le contraire va de soi. De même, on voit facilement une femme obligée de renoncer à son

⁶³⁸ DIRECTION NATIONALE GUINÉENNE DE LA STATISTIQUE, *Caractéristiques des ménages. Recensement général de la population et de l'habitation de 1996*, Conakry, 2000.

emploi ou à sa carrière tout simplement pour accompagner son conjoint nouvellement affecté à un nouveau poste.

Les réalités de notre temps, où les femmes se révèlent capables d'initiatives, tout aussi combattives que les hommes face à la pauvreté grandissante, non seulement mettent en cause la tradition patriarcale, mais encore entraînent l'effritement des structures familiales dominées par l'homme. Les données ont changé ; l'un des fondements de la domination masculine qui était le pouvoir économique n'est plus désormais l'apanage des hommes seulement, mais aussi et surtout celui des femmes qui sont de grandes commerçantes, sont mieux organisées et réussissent mieux que les hommes. Il faut donc favoriser la prise de conscience des stéréotypes sexistes qui limitent les femmes aux rôles de services autant à la maison que dans le monde du travail⁶³⁹. Elles constituent un capital social qui pourrait aider le peuple *kpellè* à décoller. Pour ce faire, une discrimination positive s'impose. Il faut des mesures qui favorisent la formation des femmes tout comme leur intégration dans l'emploi et dans l'administration, ce qui leur ouvrirait la voie à un statut stable et ferait d'elles un maillon important du capital social.

Pour passer de la théorie à la pratique, pour faire écho de façon efficace et surtout pour éviter que l'enseignement social de l'Église de Guinée reste une propriété intellectuelle destinée à une minorité lettrée et pour s'inscrire, définitivement, dans une dynamique de transformation et d'innovation, il faut passer de la théorie à la pratique. Pour ce faire, des actions concrètes s'imposent.

⁶³⁹ Henri LAMOUREUX et al, *La pratique de l'action communautaire*, 2^{ème} Édition, Québec, Éd. Presse de l'Université du Québec, 2006, p. 31.

8.5. ESQUISSE D'ACTIVITÉS PASTORALES CONCRÈTES

Face à cette extrême pauvreté que connaissent la plupart des Guinéens, nous proposons un scénario concret d'activités pastorales de sensibilisation et de prise de conscience. Ces propositions pratiques sont loin d'être une recette d'intervention pastorale dogmatique ou exportable partout. De fait, leur réalisation concrète devra traverser les étapes démocratiques du débat, de la discussion, de la consultation et des réajustements impliquant tous les acteurs concernés, la population guinéenne, qui vit cette réalité de pauvreté, en tête de liste. Il s'agit de trois sortes de canevas d'intervention pastorale qui sont : la mobilisation communautaire, le positionnement public et la formation.

8.5.1. Des activités de mobilisation communautaire

Commencer par la création de structures diocésaines solides chargées de la pastorale sociale. Elles auront comme tâches principales de:

- promouvoir et orienter la pastorale sociale de chaque diocèse et de donner à chaque personne les moyens de réaliser au mieux sa qualité d'être humain par elle-même et avec les autres. Il faut définir les axes et volets de l'action de la pastorale sociale en fonction de la situation et des personnes concernées; discuter et diriger la mise en œuvre de l'action pastorale sociale diocésaine.

- . Sensibiliser à la dimension sociale de l'engagement chrétien en organisant des séminaires dans tous les diocèses. L'organisation de cette activité pourrait être confiée à la « commission pour la pastorale sociale ».

- . Organiser des semaines pastorales dans les milieux concernés. Au cours de ces sessions, sensibiliser à la question de prise de conscience du fait que l'approche du

capital social avec tout ce qu'elle implique de confiance, de participation généralisée et effective et de règles qui vont au-delà de la solidarité telle que vécue dans les villages *kpellè* est la nouvelle voie qui aide à combattre la pauvreté.

8.5.2. Des activités de positionnement public⁶⁴⁰

Il s'agit tout d'abord d'initier une émission radiophonique qui pourrait s'intituler par exemple: « le capital social pour vaincre la pauvreté »; émission qui sera diffusée dans les Radios Rurales⁶⁴¹. Une autre série d'émissions radiophoniques pourraient regrouper des intervenants d'organismes non gouvernementaux (ONG), d'associations qui travaillent dans le domaine concerné, les ressources locales pour réaliser ces activités de mobilisation communautaire. Ces ressources peuvent être :

Les Radios Rurales et les Radios Communautaires⁶⁴². Avec ces radios de proximité, nous pouvons réaliser des micros programmes, des émissions publiques, des spots publicitaires, des magazines avec des thèmes appropriés du capital social et des contenus précis de l'enseignement social relatifs à la crise de pauvreté.

Au niveau des villages, on pourrait organiser des sketches, des pièces de théâtre avec acteurs issus de la dite collectivité. On suggère une approche différente auprès de la population en général, étant donné que la majorité du public est illettrée. Ainsi, on pourra collaborer directement avec toutes les ressources de la communauté pour introduire la stratégie de mobilisation communautaire, telles que la commission pour la pastorale

⁶⁴⁰ Jean-Baptiste Vérité K. KPODZO, *Enfants de la rue, pierres vivantes de l'Église*, p. 234.

⁶⁴¹ Ce sont des radios communautaires à très large audience auprès de toutes les populations citadines et rurales. Chacune des quatre régions naturelles du pays possède une Radio Rurale.

⁶⁴² Ce sont des radios qui existent dans les chefs-lieux des préfectures des régions administratives et qui sont des relais locaux des Radios Rurales.

sociale, les autorités ou leaders villageois ou communautaires, les groupes ou associations communautaires comme ceux des femmes et des jeunes, les groupes religieux ainsi que d'autres organisations non gouvernementales (Plan Guinée, par le canal de ses animateurs communautaires, le projet « Faisons Ensemble » et leurs filiales dans les communautés et villages).

Créer enfin, au sein de la commission Justice et Paix, un organe qui aura pour mission la vulgarisation mais aussi le suivi du contenu de l'enseignement social de l'Église dans les différentes communautés.

8.5.3. Des activités de formation pour inscrire les actions dans la durée⁶⁴³

Initier une pastorale spécifique sur l'enseignement social de l'Église avec des thèmes relatifs à la lutte contre la pauvreté au même titre que d'autres pastorales (sacramentaire, liturgique, etc.)

Créer des programmes spécifiques dans le cursus de la formation des agents pastoraux en vue de redynamiser les mouvements d'action catholique pour la jeunesse; les initier à l'analyse sociale et à la doctrine sociale de l'Église.

Éditer et vulgariser des outils d'information dans le but d'intégrer l'enseignement social dans l'ordinaire de la formation et de la sensibilité chrétienne.

CONCLUSION

En définitive, la situation de misère que traverse la Guinée, malgré ses immenses richesses naturelles, impose à l'Église de Guinée le défi de passer d'une pastorale de maintien de l'Église-institution à une pastorale sociale d'engagement prophétique ayant

⁶⁴³ Jean-Baptiste Vérité K. KPODZO, *Enfants de la rue, pierres vivantes de l'Église*, p. 235.

pour archétype la praxis pastorale du Christ lui-même. La prise de conscience effective de la dimension sociale et politique de la "théologie de la toile d'araignée" demeure l'atout essentiel pour une intervention efficace auprès de tous les acteurs concernés par la pauvreté. Pour cela, les fidèles et les responsables de l'Église doivent vaincre la peur et oser développer plus en profondeur leur capacité d'action et d'analyse critique de la pastorale sociale. Pour ce faire, la notion de capital social reste une chance qui aiderait à renforcer la solidarité sociale *kpellè* mais aussi une solidarité chrétienne agissante. Car « le but des pratiques chrétiennes d'intervention n'est pas seulement d'édifier l'Église, comme on l'entendait traditionnellement, mais aussi de transformer le monde des humains dont les chrétiens rassemblés en Église font partie⁶⁴⁴ ».

⁶⁴⁴ Marcel VIAU, « Les actes fondateurs de la théologie pratique », dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU, *Précis de théologie pratique*, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2004, p.242.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Cette recherche s'inscrit dans le champ théologique de l'éthique en tant réflexion ou sur le mieux-être ou le sens d'une vie meilleure, et comme ensemble de principes et de pratiques. Elle interroge l'enseignement social de l'Église catholique en rapport avec la situation de la pauvreté vécue en Guinée, alors que ce pays regorge d'énormes potentialités matérielles et humaines. Avec un sol des plus fertiles et un sous-sol parmi les plus riches de la région ouest africaine, les populations, les responsables nationaux et les acteurs extérieurs du développement travaillent sans répit à une émancipation de la Guinée sans vraiment parvenir à juguler la racine du mal social, économique et politique. Cette situation est tellement contrastante et préoccupante qu'elle ne peut que susciter un questionnement : pourquoi tant de misères sur une montagne de richesses? Pourquoi une telle stagnation après tant d'efforts?

Pour répondre adéquatement à ces questions, notre méthode a consisté d'abord à faire une analyse du contexte guinéen où se joue le drame de la pauvreté. Ensuite nous avons porté notre regard sur les acteurs, ceux qui se sont engagés dans la lutte contre la pauvreté : l'État et les ONG, et particulièrement le rôle de l'Église qui est indispensable dans la quête du bien-être humain. Puis a suivi le recours à l'héritage de la culture guinéenne et des sciences humaines qui sont des lieux où se conçoivent et se forment les pratiques du quotidien humain. La lecture critique de ces lieux nous a inspiré une nouvelle dynamique qui s'est mise à la recherche des voies et moyens pour éradiquer le fléau de la pauvreté au sein des populations guinéennes.

Dans les trois premiers chapitres de cette recherche, nous avons tenté de cerner les causes fondamentales de la pauvreté en Guinée, après avoir démontré les énormes

potentialités de pays. Parmi les nombreux et complexes déterminants de cette pauvreté, les plus dramatiques sont d'ordre politique, même si une certaine mentalité sociale ne manque pas d'importance. En effet, le processus de décolonisation, qui fut plutôt audacieux, a mis l'État en position de défis par rapport à ses populations et aux puissances extérieures. Il a opté alors pour la politique de l'omniprésence de l'État dans tous les secteurs au moyen du Parti unique et Parti-État, ce qui a eu une influence néfaste sur les ressorts du développement : gestion non contrôlée de l'économie et des finances, discours propagandiste et déconnecté de la réalité. Cela a conduit à une malversation générale, au rôle excessif du Parti unique, à la méconnaissance des potentialités de la société civile (personnes, familles, associations, syndicats entreprises, collectivités locales, Églises, etc.)⁶⁴⁵. Dans ce rôle d'omniscience, d'omnipotence et d'omniprésence, l'État ne s'est pas limité à la noble tâche de l'organisation du vivre ensemble par la conduite d'une politique économique et financière, de la défense, de la justice et de l'éducation, etc., mais il s'est arrogé le droit de détenir et de contrôler la science du développement, et de ce fait il a tout paralysé.

Cette période postindépendance, celle de la dictature totalitaire, a été suivie de la période que l'épiscopat de Guinée appelle celle du « libéralisme sauvage et vide de contenu doctrinal⁶⁴⁶ ». La période post-dictature s'est révélée véritable anarchie dans un pays sans perspectives, sans ambitions économiques, ni idéologie directrice. Ceux et celles qui avaient la tâche d'organiser le cheminement du peuple ont donné l'impression

⁶⁴⁵ René LENOIR, *La notion de développement / Foi et développement*, Centre Lebret, Août-Septembre 1989. Cité par SARAH R., *Culture, Démocratie et Développement à la lumière de CENTESIMUS ANNUS*, Éd. Imprimerie de la Mission Catholique, Guinée-Conakry, 1998, p. 63.

⁶⁴⁶ CONFERENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, *Vaincre la pauvreté (déclaration sur la situation guinéenne)*, p. 12.

de naviguer à courte vue, improvisant des réponses et des solutions ponctuelles aux questions vitales surgies tout au long du parcours.

C'est dans un pays ainsi déboussolé que l'Église de Guinée a élevé la voix pour se joindre à la quête des voies et moyens pour le développement. Son enseignement social, inspiré de la doctrine sociale de l'Église universelle, a été d'une grande importance pour amorcer la lutte contre la pauvreté et le combat en faveur du développement. Par diverses interventions, les évêques catholiques de Guinée, malgré la minorité démographique de cette confession, ont participé de façon remarquable à ce débat. À travers la parole des évêques, c'est l'Église catholique qui s'est engagée à s'attaquer à la pauvreté et sa détermination a conduit à la mise en place du FOGUIRED. Personne ne s'attendait à ce qu'elle propose une solution miracle au grave problème de pauvreté dont souffre le pays depuis son indépendance. Cependant, il s'impose aujourd'hui de constater que l'enseignement et l'engagement social de l'Église de Guinée n'est pas l'affaire des seuls évêques, mais toute la communauté chrétienne doit s'y investir en vue de sa concrétisation. Ici prend vie l'enseignement du pape Paul VI selon lequel « tous les peuples doivent avoir la chance de se tenir debout par eux-mêmes, de se développer en tant que sujets actifs et non être des objets passifs, de déployer leurs capacités humaines de manière significative et de voir leurs valeurs culturelles respectées⁶⁴⁷ ». Travailler à l'émancipation des peuples est œuvre d'Église et la tâche incombe à tous de trouver des voies nouvelles pour inscrire la mission de l'Église au cœur des préoccupations de son peuple, tout en veillant à ne jamais s'écarter de l'enseignement du divin Maître, Jésus-Christ. La préoccupation de Jésus n'a pas été l'organisation de la cité terrestre. Mais Il

⁶⁴⁷ PAUL VI, *Encyclique sur le développement des peuples* « *Populorum Progressio* », No 65.

n'a jamais fui au désert; et Il a prié non pas pour que ses disciples soient enlevés du monde mais plutôt préservés du mal⁶⁴⁸.

C'est dans cet élan de recherche de voies nouvelles pour combattre la pauvreté en Guinée que la deuxième partie de cette thèse nous a conduit à découvrir la notion de capital social, particulièrement élaborée par Putnam. Toutes les initiatives intérieures et extérieures, particulièrement celles de l'Église et du FOGUIRED, n'avaient pas réussi à instaurer un nouveau modèle de développement. C'est ce qui nous a poussé à interroger l'approche même des stratégies de développement en Guinée et l'implication de l'Église via le du FOGUIRED. À travers cette dynamique, il se dessinait ainsi en filigrane une éthique du capital social qui, si elle était prise en compte par le magistère de Guinée dans son enseignement sur la situation actuelle, et réfléchi de façon systématique, amènerait à une mobilisation générale du peuple à tous les niveaux, pour combattre la pauvreté qui est devenue endémique. La notion du capital social qui appelle à la participation de tous les acteurs et actrices, requiert la création et la valorisation des liens qui permettent à l'œuvre entreprise de durer dans le temps et de s'étendre dans l'espace en vue d'atteindre un bien-être matériel, social et moral des membres des réseaux, mais aussi de tous leurs milieux. Fort d'une telle conviction, nous avons consacré les chapitres quatre, cinq et six à l'analyse que les différents auteurs font de ce concept et de son application par la Banque mondiale et l'OCDE dans le domaine du développement.

Comme l'approche endogène le démontre si bien, le développement réel se fait en tenant compte du dynamisme spontané d'une société. Ce dynamisme peut être soutenu et accentué par à une intervention extérieure, qu'elle soit théorique ou pratique, mais il ne

⁶⁴⁸ Jn. 17, 16.

doit jamais subir l'imposition d'un modèle implicitement perturbateur ou destructeur de la culture traditionnelle du groupe humain concerné⁶⁴⁹. La société guinéenne ne manque pas de ce dynamisme endogène élémentaire. Nul ne peut lui dénier le droit de chercher des modes particuliers de conception du développement selon ses propres valeurs et son génie propre. Même si elle est parfois pernicieuse, comme le montre le chapitre sept, la solidarité sociale *kpellè* (passée au crible de la critique à la lumière du capital social), paraît être aujourd'hui pour ce peuple une voie pour sortir du marasme économique. . L'analyse croisée de la notion du capital social et de celle de la solidarité a ouvert la voie à ce que nous avons appelé l'éthique ou la théologie de la toile d'araignée, qui constitue le dernier chapitre de notre recherche.

La théologie de la toile d'araignée entre dans la logique de ce que KÄ Mana appelle la théologie de la reconstruction⁶⁵⁰, qui vise une dynamique de l'action commune. Notre travail s'inscrit dans la perspective de l'action, en considérant que les réseaux sociaux, exaltés par le capital social, déploient la logique du lien social cher aux *kpellè* et aux Africains. Cette logique renforce la cohésion sociale qui constitue la préoccupation première dans l'imaginaire de ces peuples chez qui la vie se pense d'abord en fonction de ses frères et sœurs, dans une solidarité communautaire. Tel est l'un des points, et il est capital, sur lequel la culture *kpellè* et la notion de capital social se rencontrent. Mais aussi ce lien crée une ambiance de confiance et de respect, sans laquelle aucune action commune n'est possible. C'est ici que se pose le grand défi du principe du genre, où la

⁶⁴⁹ Robert Mgr SARAH, *Culture, Démocratie et Développement à la lumière de Centesimus Annus*, p. 58.

⁶⁵⁰ KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, *Ibid.*

gestion de développement doit reposer sur l'égalité des chances et les critères de la compétence entre les hommes et les femmes, ce qui n'est pas encore un acquis en Guinée.

C'est cette même dynamique de l'action solidaire que l'Église de Guinée devra, à son tour, intégrer concrètement dans son discours et surtout dans sa praxis du développement, en incorporant à l'expression et la pratique de la foi ce sens profond de la solidarité sociale *kpellè*, lue à la lumière du capital social, comme un potentiel social de cohésion et surtout de confiance en soi et aux autres.

Cette recherche ne prétend pas épuiser la question de la pauvreté et de l'engagement social et politique de l'Église guinéenne; mais se situe dans une perspective ouverte aux hommes et femmes, enfants et vieillards, nationaux et étrangers qui devront penser globalement des situations et des processus qui nous échappent. En attendant, il semble de plus en plus net que l'Église de Guinée doit être affranchie des mythes qui grugent son énergie et son pouvoir d'action sociale: le mythe du bon prêtre lié à l'autel, à la sacristie, au confessionnal et au presbytère; le mythe du bon chrétien et de la bonne chrétienne qui se confinent aux pratiques dévotes et caritatives limitées à la sphère intra-ecclésiale. Une Église non pas simple spectatrice ou accompagnatrice, mais actrice authentique, fière d'avoir jeté dans le décor sa fleur et dans la balance le poids spécifique de son action comme « Mater et Magistra » (Mère et Enseignante).

BIBLIOGRAPHIE.

1- DOCUMENTS DU MAGISTÈRE

1.1- DOCUMENTS CONCILIAIRES.

VATICAN II, *Concile œcuménique Vatican II: constitutions, décrets, déclarations, messages, textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources*, Paris, Centurion, 1967.

-----, *Activité Missionnaire (AM)*, Décret sur l'activité missionnaire de l'Église (7 décembre 1965).

-----, *Apostolicam Actuositatem (AL)*, Décret sur l'apostolat des laïcs (18 novembre 1965).

-----, *Dignitatis humanae (DH)*, sur la liberté religieuse (7 décembre 1965).

-----, *Gaudium et spes (GS)*, Constitution Pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps (7 décembre 1965).

-----, *Lumen Gentium (LG)*, Constitution dogmatique sur l'Église (8 novembre 1965).

1.2- DOCUMENTS PONTIFICAUX.

JEAN XXIII, *Mater et Magistra, l'Église et la question sociale, De Léon XIII à Jean-Paul II*, Montréal, Fides, 1991.

JEAN XXIII, *Pacem in terris*, Éditions Bellarmin, coll. Actes Pontificaux, no 127, Montréal, 1963.

JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, (Exhortation apostolique post-synodale), Vatican, 14 septembre, 1995.

JEAN-PAUL II, *Incarnationis mysterium* Bulle d'indiction du Grand Jubilé de l'An 2000, Rome, Novembre, 1998.

JEAN-PAUL II, « Discours à la cinquantième Assemblée Générale de l'Organisation des Nations-Unies », 05 Octobre 1995, *Documentation Catholique*, no 2125, p. 917-923.

JEAN-PAUL II, Encyclique *Laborem exercens*, Fides, Montréal, coll. l'Église aux quatre vents, 1967.

JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis*, Lettre encyclique (4 mars 1979), *Documentation Catholique* 1979, n° 1761, p. 301-321.

JEAN-PAUL II, Encyclique *Sollicitudo rei socialis*, du 30 décembre 1987, In *l'Église et la question sociale, De Léon XIII à Jean-Paul II*, Éditions Fides, Montréal, 1991, p. 388-460.

JEAN-PAUL II, Lettre Apostolique, *Tertio Millenio Adveniente* du 10 novembre 1994, no13: *AAS* 87 1995.

JEAN-PAUL II, Lettre encyclique à l'occasion du centenaire de l'encyclique *Rerum Novarum* « *Centesimus annus* », du 1 mai 1991.

JEAN-PAUL II, Message à l'occasion de la journée mondiale de la Paix, Vatican, 1er janvier 1996.

LÉON XIII, *Rerum Novarum*, *L'Église et la question sociale*, De Léon XIII Jean-Paul II, Éditions Fides, Montréal, 1991.

PAUL VI, Encyclique sur le développement des peuples *Populorum Progressio*, Fides, Montréal et Paris, coll. L'Église aux quatre vents, 1967.

PAUL VI, *Octogesima adveniens*, Fides, Montréal, coll. L'Église aux quatre vents, 1971.

PIE XI, *Quadragesimo Anno*, Éditions Spes, Paris, 1946.

2- SUR LA QUESTION SOCIALE OU L'ENGAGEMENT SOCIAL DE L'ÉGLISE.

BABE, Antoine, *Églises d'Afrique! De l'émancipation à la responsabilité*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 1998.

BAUM, Gregory, *Compassion et solidarité*, É.d. Bellarmin, Montréal, 1992.

BAUM, Gregory, *Étonnant Église, l'émergence du catholicisme solidaire*, Montréal, Éditions Bellarmin, 2006

BAUM, Gregory et al., dans *Une soupe au caillou, Réflexion sur l'injuste économique*, Montréal, Éditions Paulines, Montréal, 1997.

BERTHOUSOZ, R., « L'Église dans le dialogue social », *Cahier Cidresoc*, no 1, 1998, p. 3-10.

BOFF Leonardo, *François d'Assise*, Paris, Cerf, 1986.

- C.E.I / C.E.G (Conférence Épiscopale Italienne / Conférence Épiscopale Guinéenne), *Comité pour la conversion de la dette, Analyse des données qualitatives, Documents de travail n° 1*, Université de Conakry, juillet 2000.
- C.E.I / C.E.G (Conférence Épiscopale Italienne / Conférence Épiscopale Guinéenne), *Comité pour la conversion de la dette, Analyse des données quantitatives, Documents de travail n° 1*, Université de Conakry, juillet 2000.
- CALVEZ, Jean-Yves, *Chrétiens penseurs du social*, vol.3, Après le Concile, après 68 (1968-1988), coll. Histoire de la morale, Cerf, Paris, 2008.
- CALVEZ, Jean-Yves, *Une éthique pour nos sociétés*, Paris, Éd. Nouvelle Cité, 1988.
- CALVEZ, Jean-Yves, *L'Église et l'économie : la doctrine sociale de l'Église*, Paris, Harmattan, 1999.
- CALVEZ, Jean-Yves, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, Ed. de l'Atelier, Paris, 1999.
- CALVEZ, Jean-Yves, *Tiers monde ... un monde dans le monde : aspects sociaux, politiques, internationaux*, Paris, Éditions ouvrières, 1989.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE FRANCE, « Charte de la solidarité » in *Documentation Catholique*, no 1973 de Octobre 1988, Paris, 1988, p. 1125-1130.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, En route avec notre peuple vers la démocratie (Déclaration sur la situation guinéenne), Conakry, Octobre 1992.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, Relire le sens d'un cheminement démocratique, Conakry, paru en décembre 1998.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, *Vaincre la pauvreté (déclaration sur la situation guinéenne)*, Conakry, décembre 1996.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, *La Guinée une famille à construire*, Conakry, Août, 1993.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, *Que Dieu protège la Guinée*, Conakry, septembre, 1993.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE GUINÉE, Lettre pastorale « Vous ferez retentir le cor dans tout le pays, vous proclamerez la libération pour tous ses habitants » (Lv 25 et 26), Conakry, décembre 1999.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE TANZANIE, « Paix et compréhension mutuelle », *Lettere pastorali* (1972-1973), p. 1303-1318.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CAMEROUN, « Les causes de la crise économique », Lettre pastorale de la Conférence épiscopale, *Documentation Catholique*, no 87, 17 mai 1990, p. 706-714.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Le chrétien et le développement de la Nation, Exhortation pastorale des évêques*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de la C.E.Z., no 69, Septembre 1988.

CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN, *L'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique latine, Conclusion de Medellin*, Paris, Ed. Cerf, 1992.

CONGAR, Yves, *Mon journal du Concile*, Cerf, 2002, Vol. 1.

CONSEIL PONTIFICAL " JUSTICE ET PAIX", *Au service de la communauté humaine : une approche, éthique de l'endettement international. Présentation et études explicatives par le P. Laurent*, Paris, Cerf, 1987.

CONSEIL PONTIFICAL « JUSTICE ET PAIX », *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église*, Libreria editrice vaticana Ed Bayard, Ottawa, Les Éditions de la CECC, 2006.

COSMAO, Vincent, *Changer le monde, une tâche pour l'Église*, Paris, cerf, 1979.

COSTE, René, *Les dimensions sociales de la foi, Pour une théologie sociale*, Paris, Cerf, 2000, Collection Cogitatio Fidei.

COSTE, René, *L'Église et les défis du monde dans la dynamique de Vatican II*, Montrouge, Nouvelle Cité, 1986.

COSTE, René, *Les fondements théologiques de l'Évangile social : la pertinence de la théologie contemporaine pour l'éthique sociale*, Paris, Cerf, 2002.

COSTE, René, *L'Église et les défis du monde dans la dynamique de Vatican II*, Montrouge, Nouvelle Cité, 1986..

COSTE, René, *L'Église et les Droits de l'homme*, Paris, Desclée, 1983.

COSTE, René, *Les dimensions politiques de la foi*, Paris, Éditions ouvrières, 1972, 262 p.

COSTE, René, *Pas de pauvres chez toi. La pensée sociale de l'Église*, Montrouge, Nouvelle Cité, 1984.

- COSTE, René, *L'amour qui change le monde : théologie de la charité*, Paris, Éditions S.O.S., 1981.
- COSTE, René, *Les bases théologiques de la charité*, Paris, Éditions S.O.S., 1984.
- CULLMANN, Oscar, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel, Paris, 1970.
- CURRAN, Charles, *Catholic Social Teaching, 1891 – Present. Historical, Theological and Ethical Analysis*, Washington DC, Georgetown University Press, 2002.
- DE SANTA, ANA Julio, *L'Église de l'autre moitié du monde, les défis de la pauvreté et de l'oppression*, Paris, Karthala, 1981.
- DIATTA, Nazaire, *Démocratie et Politique en Afrique, une vision de la démocratie et de la vision socio-politique en Afrique selon la Conférence Épiscopale de Guinée*, Éditions Castel, Conakry, 2004.
- DJEREKE, Jean-Claude, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2001.
- DUSSEL, Enrique, *Éthique communautaire*, traduit de l'espagnol, Paris: Éditions du Cerf, 1991.
- DUSSEL, Enrique, *L'éthique de la libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, Traduit de l'espagnol par Albert Kasanda LUMEMBU, Paris, Éd. L'Harmattan, 2003.
- KENMOGNE, Jean-Blaise, *Les Églises dans la dynamique du développement. Qu'ont-elles fait et que peuvent-elles faire encore ?* CIPCRE, Bafoussam, Cameroun, 2006.
- KOUROUMA, Mgr Philippe, Circulaire à l'occasion de la célébration du 75^{ème} anniversaire de l'évangélisation dans le diocèse de N'Zérékoré 1914-1989, texte ronéoté, N'Zérékoré, 1989.
- MGR GIUSEPPE, BERTELLO, « La réduction de la dette pour les pauvres peut favoriser leur développement », Discours au Conseil économique et social de l'ONU *Documentation Catholique* no 2211, du 03 Octobre 1999.
- POUPART, cardinal Paul, *Documentation Catholique*, n°1492 du 16 avril 1967, p. 673-674.
- MALULA, Cardinal, Joseph, « Essai de profil des prêtres de l'an 2000 au Zaïre. Message du cardinal Malula », in *La Documentation Catholique*, n° 1961, 1^{er} mai 1988, p. 463-469.

- MINANI, Robert, *Existe-t-il une doctrine sociopolitique de l'Église ?*, Kinshasa, CEPAS (Centre d'Étude Pour l'Action Sociale), 2000.
- MUYEMBE, Munono Bernard, *Église, évangélisation et promotion humaine : Le discours social des évêques africains*, Éditions universitaires Fribourg, Éditions du Cerf, Paris, 1995.
- PHILIPPE, Laurent, *présentation de « Populorum progressio », dans Denis Maugenest, Le discours social de l'Église catholique de Léon XIII à Jean-Paul II. Les grands textes de l'enseignement social de l'Église catholique rassemblés et présentés, accompagnés d'un index thématique*, Paris, Éd. Le Centurion, (coll. Église et société), 1985.
- SANON, Anselme Titiana (Mgr) et MADJRI, John Dovi, *Autopromotion et solidarité. Une lecture africaine de la question sociale selon Jean-Paul II*, Bobo-Dioulasso, CESA, 1990.
- SARAH, Mgr Robert, « Attitudes et rôle des églises à l'égard des régimes totalitaires en Afrique », semaines théologiques de Kinshasa, dans *Églises et démocratie en Afrique*, Kinshasa, Facultés catholiques, 1994, p. 38-62.
- SARAH, Mgr Robert, *Culture, Démocratie et Développement à la lumière de CENTESIMUS ANNUS*, Éd. Imprimerie de la Mission Catholique, Conakry, 1998.
- SARAH, Mgr Robert, « La doctrine sociale de l'Église et son application dans l'Afrique de demain », (Réflexion sur l'avenir du Continent Africain, à l'occasion d'un colloque international sur l'encyclique « Sollicitudo rei socialis », Conakry, Imprimerie de la Mission Catholique, 1989.
- SARAH, Mgr Robert, *La formation permanente des laïcs*, Conakry, Imprimerie de la Mission catholique, 1994.
- SARAH, Mgr Robert, *Une mission pour l'Église qui est en Afrique (À la veille du synode spécial pour l'Afrique)*, Conakry, février 1994.
- SARAH Mgr Robert, *Les devoirs des autorités de l'Église et la vie chrétienne selon les Lettres Pastorales*, Limet-Kinshasa, Éd. Paulines, 2002
- SYMPOSIUM DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'AFRIQUE ET MADAGASCAR (SCEAM), « Justice et évangélisation en Afrique », VIe Assemblée du SCEAM, *Documentation Catholique*, no 78, Juillet 1981.

SYMPOSIUM DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'AFRIQUE ET MADAGASCAR (SCEAM), « L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui » exhortation pastorale du SCEAM réuni du 15 au 22 juillet 1984 à Kinshasa, in *Documentation Catholique*, no 1913 de mars 1986.

SYMPOSIUM DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'AFRIQUE ET MADAGASCAR (SCEAM), « Les grands axes de la mission de l'Église en Afrique », Message du SCEAM réuni du 12 au 19 juillet 1987 à Lagos, in *Documentation Catholique*, no 1949 de novembre 1987.

SYMPOSIUM DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'AFRIQUE ET MADAGASCAR (SCEAM), « Séminaire panafricain sur la justice et la paix. Résolution du SCEAM 1988 » in *Spiritus* no 114 de février 1989.

SYMPOSIUM DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'AFRIQUE ET MADAGASCAR (SCEAM), « L'Afrique tout entière traverse une crise grave. Lettre du Comité permanent du SCEAM aux chefs d'État d'Afrique et de Madagascar, le 10 mars 1993, in *Documentation Catholique*, no 2073 de juin 1993.

TCHIDIMBO, Raymond-Marie., « Le devoir des chrétiens dans la cité », dans *Afrique-Documents*, n° 76-77 (1964), p. 291-300; repris sous le titre: *L'homme noir face au christianisme*, Éd. Présence Africaine, Paris, 1963.

VAN KRUNKELSVEN, Jan, *Le discours socio-pastoral de l'Église d'Afrique*, Centre d'études économiques et sociales d'Afrique occidentale, BP 305, Bobo-Dioulasso, Burkina-Faso, 1987.

3- SUR LA THÉOLOGIE

ADOUKONOU, Barthélemy, *Jalons pour une théologie africaine*, Paris, Lethielleux, 1980.

BAUM, Gregory, *Religion and Alienation: A Theological Reading of Sociology*, New York: Paulist Press, 1975.

BAUR, John, *2000 ans de christianisme en Afrique, une histoire de l'Église africaine*, Kinshasa/Lyon/Paris/Rome, éd. Paulines, 2001.

CHABOT, Jean-Luc, *La doctrine sociale de l'Église*, Paris, PUF, 1989.

CONGAR, Yves, « La « réception » comme réalité ecclésiologique », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, No 56, Paris 1972, p. 369-403.

- ÉBOUSSI, BOULAGA, Fabien, *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Éd. Karthala, Paris, 1991
- ELA, Jean-Marc, *Afrique, l'irruption des pauvres, sociétés contre ingérence, Pouvoir et argent*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- ELA, Jean-Marc et LUNEAU René, *Voici le temps des héritiers, Églises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1987.
- ELA, Jean-Marc, « De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Église en milieu africain », *Foi et développement*, n° 83-84, janvier-février 1981.
- ELA, Jean-Marc, *Le cri de l'homme africain : questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, éd. L'Harmattan, Paris, 1980
- ELA, Jean-Marc, *Ma foi d'Africain*, éd. Karthala, Paris, 1985.
- ELA, Jean-Marc, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003.
- ESLIN, Jean-Claude, *Dieu et le pouvoir: théologie et politique en Occident*. Paris: Seuil, 1999.
- GMÜNDER, Reto, *Évangile et développement, Pour rebâtir l'Afrique*, Yaoundé-Bafoussam, CLECIPCRE, 2004.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, « Que dit la théologie de la libération? », Dans *La Croix* du 09 Octobre 2004.
- HAULOTTE, Edgar, « Les premiers chrétiens : des utopistes, les Actes des Apôtres », *Cahier Évangile*, n° 7, p. 24-29.
- ILBOUDO, Jean, « Théologie et méthodes missionnaires en Afrique de l'Ouest ou l'exportation du modèle de christianisme français », Semaines théologiques de Kinshasa, *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1991.
- KÄ, MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris, Karthala, 1994.
- KÄ, Mana « Développement ou Libération », in *Zaire-Afrique*, n°92, 1978; et
- KÄ, Mana, *Christ d'Afrique*, Paris, Karthala, 1994.
- KÄ, Mana, *La nouvelle Évangélisation en Afrique*, Paris, Karthala, 2000.

- KÄ, Mana, « La problématique du développement dans la pensée africaine », in *Zaire-Afrique*, n° 90, 1977.
- KÄ, Mana, *Réussir l'Afrique*, Yaoundé-Bafoussam, Éditions CIPCRE, 2004.
- KÄ, MANA, *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Éditions Karthala, 1993.
- KEMBI, J., « Faire de la théologie hier et aujourd'hui », *Select*, No 24, Kinshasa, 1990, p.31-59.
- KOLIÉ, Joachim, *De la solidarité KPELLÈ (YÉLOGUÉ) à la communion ecclésiale (KOINONIA), Réflexion sur la pratique ecclésiale dans la paroisse de N'Zérékoré*, Mémoire présenté à l'ICAO (Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest) Abidjan, 1988.
- KOLIÉ, Joachim, *L'initiation kpellè et le Christianisme depuis l'époque coloniale (1912) jusqu'à la période de l'indépendance (1958) et ses conséquences, Étude historique et théologique de la pastorale sociale de l'Église en Guinée Forestière*, Thèse de doctorat en histoire des religions, anthropologie religieuse et science théologique, Université de Paris -IV Sorbonne et Institut Catholique de Paris, Décembre 1993.
- KPODZO, K. Jean-Baptiste Vérité, *Enfants de la rue, pierres vivantes de l'Église, Jalon pour une pastorale sociale de l'enfance*, Éd. KLAP, Montréal, 2006
- METZ, Jean-Baptiste, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris, Cerf, 1979.
- MÜLLER, Denis, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité : généalogie, critique, reconstruction*, Paris : Éditions du Cerf ; Genève: Labor et Fides, 1999.
- MUPAGASI Louis, « J'ai entrevu une ecclésiologie de partenariat », *Select* No 27, Kinshasa, 1993, p. 153-154.
- MVENG, E., LIPAWING Benjamin L., *Théologie, libération et cultures africaines*, Paris/Yaoundé, Présence Africaine/C.L.E, 1996.
- MVENG, Engelbert, « Essai d'anthropologie négro-africaine : la personne humaine », *BTA* No 2, 1979, p. 229-239.
- MVENG, Engelbert, *L'Afrique dans l'Église, parole d'un croyant*, Paris, Éd. L'Harmattan, 1985.
- MVENG, Engelbert, « La théologie africaine de la libération », *Concilium* 219 (1988) p. 31-51.
- MVENG, Engelbert, « Le synode africain. Prolégomènes pour un concile africain ? », dans *Concilium* 239, 1992, p. 149-169.

PÉNOUKOU, Efoe Julien, « Réalité africaine et salut en Jésus-Christ », dans *Spiritus* 89, 1982, p. 374-392.

PÉNOUKOU, Efoe Julien, « Eschatologie en terre africaine » dans *Lumière et Vie*, no159, 1982, p. 75-88.

PÉNOUKOU, Efoe Julien, *Chemins d'Église en Afrique. Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991)*, Paris, Centurion, 1992.

RICH, Arthur, *Éthique économique*, Genève: Labor et Fides, 1987.

ROGER, Baudoin, *Théologie de la libération-Introduction*, Cercle du Vieux colombier, Groupe de réflexion autour de la doctrine sociale de l'Église, Paris, Janvier 2006.

ROUTHIER, Gilles, *La réception d'un Concile*, « Cogitatio fidei 174 », Paris, Cerf, 1993.

ROUTHIER, Gilles et VIAU Marcel, *Précis de théologie pratique*, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2004.

SANON, Anselme T., *Tierce Église ma mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ*, Beauchesne, Paris, 1972.

SCHOOYANS, Michel, *Démocratie et libération chrétienne*, Paris : Éd. Lethielleux, 1985.

TRABER, Meyer, « Église africaine et socialisme africain. Le modèle tanzanien », *Concilium, Revue internationale de théologie* no 125 de mai 1977, p. 117-127.

SYMPOSIUM DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'AFRIQUE ET MADAGASCAR (SCEAM), *L'Église famille de Dieu, Instrumentum laboris, Lettre pastorale*, Accra, Édition et Publication SCEAM, 1998.

4- MONOGRAPHIE EN SCIENCES HUMAINES.

ADDI, Lahouari, *L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner*, Paris, Awal Ibis Press, 2004.

AMSELLE, Jean-Loup., *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris, 1990.

ASSOGBA, Yao, *Développement Communautaire en Afrique*, Québec, Éd. Presses de l'Université Laval (Les), 2008.

- ASSOGBA, Yao, *Sortir l'Afrique du gouffre de l'histoire. Le défi éthique du développement et de la renaissance de l'Afrique noire*, Ed. Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2004.
- BAH, Mahmoud, *Construire la Guinée après Sékou Touré*, éd. L'Harmattan, Paris, 1990.
- BALANDIER, Georges, *Afrique ambiguë*, Plon, (collection Terre Humaine), Paris, 1957.
- BANQUE MONDIALE (1998). *The Initiative on Defining, Monitoring and Measuring Social Capital Text of Proposals approved for Funding. Environmentally and Socially Sustainable Development Network, Social Initiative*. Working Paper no. 2.
- BANQUE MONDIALE (2000), *Combattre la pauvreté, Rapport sur le développement dans le monde 2000-2001*. Washington D.C.
- BANQUE MONDIALE, PNUD, *L'Afrique subsaharienne. De la crise à une croissance durable. Étude de prospective à long terme*, Washington, Banque Mondiale, 1989.
- BAROIN, Catherine et CONSTANTIN François, *La Tanzanie contemporaine*, Paris, Éd. Karthala-IFRA, 1999.
- BAUM, Gregory, « Peter Berger's Unfinished Symphony », in *Sociology and Human Destiny: Essays on Sociology, Religion and Society*, New York: Seabury Press, 1980.
- BELLE-ISLE, L., et CONDÉ, K., « Monographie de la femme en Guinée », *Banque Africaine de Développement, Département Central des Projets, Unité Femme et Développement*, Conakry, 1994.
- BEVORT Antoine, « La vie sociale en crise : un débat américain », *Sciences Humaines*, Hors série n° 33, juin-juillet-août, 2001, p. 60-62.
- BEVORT Antoine, 2003, « A propos des théories du capital social: du lien social à l'institution politique », *Sociologie du travail*, n° 3, vol. 45, juillet-septembre, p. 407-419.
- BEVORT Antoine et LALLEMENT Michel, *Le Capital Social: Performance, équité et réciprocité*, Éditions La Découverte, (Coll. Recherches/MAUSS), 2006.
- BOURDIEU, Pierre, « Le capital social. Notes provisoires », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 31, janvier, 1980, p. 2-3.
- BOURDIEU, Pierre, *La distinction : critique sociale et jugement, Le sens commun*. Paris, Les éditions de minuit, 1979.
- BOURDIEU, Pierre, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1988.

- BOURDIEU, Pierre, *La domination masculine*, Paris, Seuil (collection Liber), 1998.
- BOURDIEU, Pierre., « La sociologie de la culture populaire », in *Le Handicap socioculturel en question* (colloque du CRESAS), Paris, ESF, Science de l'éducation, 1978.
- BOURDIEU, Pierre: *The Forms of Capital*. In: John G. Richardson (ed.): *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood Press 1986.
- BOURDIEU, Pierre: « The social space and the genesis of groups ». *Social Science Information* 24 (1985) 2, p. 195-220.
- BUIJSROGGE, Piet, *Initiatives paysannes en Afrique de l'Ouest*, Paris, Éd. l'Harmattan, 1989.
- CAMERON, Sylvie et DALLAIRE, Nicole, « Réflexion sur la notion de développement social et paramètres pour un modèle de développement global », *Revue canadienne de politique sociale*, 2001, Québec. 45-46: 89-105.
- CASTHELAIN, Jules, "La langue Guerzé" et Paul LASSORT, "Grammaire Guerzé", dans *Mémoire de l'I.F.A.N.*, Dakar, n° 20, 1952.
- CHAUVEAU, Jean-Pierre, « Le "modèle participatif" de développement rural est-il alternatif ? », in *le bulletin de l'APAD* n°3. Mis en ligne le 4/07/06, <http://apad.revues.org/document380.html>.
- CHARLES, Belinga, *Guinée*, Éd. Rencontre, Lausanne, 1963, ("Atlas des voyages").
- CHARLES, Belinga, *La République de Guinée. Encyclopédie politique et constitutionnelle*, Éd. Berger-Levrault, Paris, 1972.
- COHEN, John M. & UPHOFF Norman T., « Participation's Place in Rural Development: Seeking Clarity through Specificity », *World Development*, 8: 213-235, 1980.
- COLEMAN, James, « Social Capital in The Creation of Human Capital », *American Journal of Sociology*, 94: 95-120, 1988.
- COLEMAN, James, « Social Capital in The creation of Human Capital. » *The American Journal of Sociology*, Vol. 94, Supplement: Organizations and Institutions: Sociological and Economic Approaches to the Analysis of Social Structure. 1988.
- COLEMAN, James, *Social Capital in the Creation of Human Capital*. *American Journal of Sociology*, 94: 95-120, 1988.
- COMMISSION ÉCONOMIQUE POUR L'AFRIQUE, *Rapport d'évaluation: Le rôle vital de la femme dans la famille, la culture et la scolarisation*. Document de la sixième conférence régionale africaine sur les femmes, Addis- Abeba, 1999.

- COMTE, Auguste, « Système de politique positive » [1852], Tome II, in *Œuvres d'Auguste Comte*, Tome VIII, Paris, Anthropos, 1970.
- COMTE, Auguste, *Discours sur l'esprit positif [1844]*, Éditions Vrin, Paris, 1983.
- CONDE, Kéfing et BELLE-ISLE, L., *Monographie de la femme en Guinée*. Banque africaine de développement, Conakry, Département Central des Projets, Unité Femme et Développement, 1994.
- COTE, Louis, « Le capital social dans les régions québécoises » in *Recherches sociographiques* Volume 43, numéro 2, Mai-août, 2002.
- CÔTÉ, Sylvain, « La contribution des capacités humaines et sociales », in *ISUMA, Revue canadienne de Recherche sur les Politiques* Volume 2 N° 1, Printemps 2001, p. 26-27.
- DE TOCQUEVILLE Alexis, *De la démocratie en Amérique (1835-1840)*, Paris, Les Éditions Gallimard, 1992. Collection: Bibliothèque de la Pléiade (tome I et II).
- DIALLO, Abdoul, et BAH, Aminatou, *Géographie de la Guinée et de l'Afrique*, Paris, Hâtier, 1987.
- Dictionnaire *Le Petit Robert de la langue française* (Édition 2009).
- DIRECTION NATIONALE GUINÉENNE DE LA STATISTIQUE, (2002) *Enquête démographique et de santé*. EDS. Guinée.
- DIRECTION NATIONALE GUINÉENNE DE LA STATISTIQUE, *Caractéristiques des ménages. Recensement général de la population et de l'habitation de 1996*, Conakry, 2000.
- DOMENICHINI, Jean-Pierre, *Les ethnies ont une histoire*, sous la direction de J-P. CHRETIEN et G. PRUNIER, Karthala-ACCT, Paris, 1989.
- DONZELOT, Jacques, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Éditions Fayard, Paris, 1984.
- DORÉ, Ansouman, *Economie et Société en République de Guinée (1958-1984) et perspectives*, Éd. Bayardère, Paris, 1986.
- GAVRILOV, Nicolaï, *La République de Guinée*, Éd. de Littérature orientale, Moscou, 1961, Entête : « Académie des sciences de l'U.R.S.S.– Institut de l'Afrique ».
- DORR, Donal, *Option for The Poor: A Hundred Years of Catholic Social Teaching*: New York: Orbis Books, 1992.

- DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social*, Éditions P.U.F, Paris, 1973.
- DURLAUF, Steven N., « The case "against" social capital », *Focus*, vol. 20, n° 3, p. 1-5, 1999.
- DURLAUF, Steven N., « "Bowling Alone": a Review Essay », *Journal of Economic Behavior and Organization*, vol. 47, n° 3, p. 259-273, 2002.
- DURLAUF, Steven N., FAFCHAMPS, M., *Social Capital*, The Centre for The Study of African Economies Working Paper Series, No. 214, The Berkeley Economic Press 2004.
- DUSSEL, Enrique, *1492, l'occultation de l'autre*, traduit de l'espagnol par Christian Rudel, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1992.
- EDWARDS, Bob and FOLEY Michael W., « Civil Society and Social Capital Beyond Putnam », *American Behavioral Scientist* 42, September 1998, 124-139.
- ETOUNGA-MANGUELLE, Daniel, *l'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement structurel?* Ivry, Les Éditions nouvelles du Sud, 1993.
- FARRUGIA, Francis, Exclusion: mode d'emploi in *Cahiers internationaux de sociologie CIS*, n° 44, Vol. CII (Janvier-Juillet 1997), p. 29-57.
- FARRUGIA, Francis, *La crise du lien social : essai de sociologie critique*, Paris, Éd. l'Harmattan, 1993.
- FOLEY, Michael W. and EDWARDS Bob, « The Paradox of Civil Society », *Journal of Democracy* 7(3): 38-52, 1996.
- FRANCE, Queré, *La femme avenir*, Paris, Éditions du Seuil, 1976.
- FRANKE, Sandra, « La mesure du capital social, Document de référence pour la recherche, l'élaboration et l'évaluation de politiques publiques, Le capital social comme instrument de politique publique », dans *Projet de recherche sur les politiques (PRP)*, Septembre 2005.
- FROSTIN, P., no 69 *Liberation Theology in Tanzania and South Africa*, Malmö, Lund University Press, 1988.
- FUKUYAMA, Francis, *Trust: The Social Values and The Creation of Prosperity*, New York: The Free Press, 1995, Traduit en français sous le titre de: « *La confiance et la puissance. Vertus sociales et prospérité économique* », Plon, 1997.
- GERMAIN, Jacques, *Guinée, peuples de la forêt*, Académie des Sciences Outre-mer, Paris, 1984.

- GRANOVETTER, Marc S. « The Strength of Weak Ties », *American Journal of Sociology*, Volume 78, Issue 6, (May 1973), 1360-1380.
- GROUPE "DETTE DU TIERS MONDE", *La dette extérieure des pays du Tiers Monde d'Aix*, au CAC d'Aix en Provence en février 2001.
- HANIFAN, L. J., "The Rural School Community Center," *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 67 (1916), 130-138.
- HARTOG, J., Behind the Veil of Human Capital. Organisation for Economic Cooperation and Development. *The OECD Observer* 215, Janvier 1999.
- HEILBORNER, Robert, *Les grands économistes*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.
- HÉRITIER, François ...et all, *L'Africaine, Sexes et signes*, Paris, Édition Tierce, 1984.
- HOLAS, Bohumil, « Un philtre d'amour guéréz », dans *Notes Africaines*, I.F.A.N., Dakar, n° 47, 1950.
- HOURS, Bernard, « ONG et idéologies de la solidarité: du développement à l'humanitaire », in *J.-P. Deler et al. (Ed), ONG et développement. Société, économie, politique*, Paris: Karthala, 1998.
- JACOBS, Jane, *Les villes et la richesse des nations : réflexions sur la vie économique*; traduit de l'américain par Suzanne Mineau, Montréal: Boréal, 1992.
- JOINET, B., *Tanzanie. Manger d'abord*, Paris, Éd. Karthala, 1981.
- JONES, Ian, W., *How do Multinationals Build Social Capital? Evidence From South Africa*. Centre for Business Research, University of Cambridge. Working Paper 220, 2002.
- JUDGE, Robert, « Projet de Recherche sur les Politiques, Le Capital Social un outil utile pour les Politiques? », dans *HORIZONS*, Volume 6, n° 3, Canada, 2003.
- KABA, Lansiné, *Le "non" de la Guinée à De Gaulle*, Éd. Chaka, Paris, 1990.
- KANKWENDA, Mbaya, *Crise économique, ajustement structurel et démocratie en Afrique*, Dakar, CODESRIA, 1992.
- KEÏTA, Sidibé Kobélé, *Ahmed Sékou Touré, l'homme du 28 septembre 1958*, 2e Éd. INRDG, Bibliothèque nationale, Conakry, 1977.
- KEITA, M. Lamine, *L'influence des nouvelles villes sur les courants migratoires vers la capitale guinéenne*, Ministère du Plan et de la Coopération, Conakry, (1995) Rapport de synthèse numéro 12.

- KEITA, M. Naffet, *Vers une anthropologie des mécanismes sociologiques de construction des lieux de légitimation de la domination et de l'inégalité des sexes en Afrique de l'Ouest*, Centre universitaire Mandé, Bamako-Mali, 2003.
- KOFFI KOUADIO, Lucien, « La solidarité africaine : les endettés sociaux », dans *Débats Courrier d'Afrique de l'Ouest*, no 73, Mars 2010, p.15-20.
- KOMARA, Saran, *L'alphabétisation, une forme de lutte' contre la pauvreté des femmes en Guinée. Document de recherche*, Université Gamal Abdel Nasser, Conakry, Guinée, 2001.
- KPUNDEH, Sahr John, *Gouvernance et Économie en Afrique, La Corruption en Afrique*, Centre Africain de Formation et de Recherche Administratives pour le Développement, IRIS Maryland 2001.
- LACOSTE, Yves, *Géographie du sous-développement*. Paris, Presses universitaires de France, 1982.
- LALLEMENT, Michel, « Capital social et théorie sociologique » In *GRIS (Groupe de Recherche Innovations et Sociétés. Le capital social*, Université de Rouen, Département de sociologie, Cellule GRIS No 10, mars 2004, p. 5-16.
- LAMOUREUX, Henri et al., *La pratique de l'action communautaire*, 2^{ème} Édition, Québec, Éd. Presse de l'Université du Québec, 2006.
- LEAL P. et R. OPP, « Participation et développement à l'ère de la mondialisation », *Express sur le développement*, no 7, 1998-1999 (document ACIDI).
- LENOIR, René, *La notion de développement / Foi et développement*, Centre Lebret, Août-Septembre 1989.
- LÉVESQUE, Maurice et al. (2002) *Les conceptions du développement social : le point de vue des acteurs*. Rapport déposé au Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture.
- LÉVESQUE, Maurice et DEENE, White. « Le concept de capital social et ses usages ». Dans *Lien social et politique*, 1999, volume 41, p. 23-34.
- LEVI, M. (1996), Social and unsocial capital: a review essay of Robert Putnam's *Making Democracy Work*, in *Politics and Society* 24 (March): 45-55.
- LEVINE, Victor, *Political Corruption: The Ghana Case*. Stanford: Hoover Institution, 1975.

- LEVINE, Daniel H., *Popular Voices in Latin American Catholicism*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- LIN, Nan « Les ressources sociales : une théorie du capital social », *Revue française de sociologie*, 1995, 36, 4, 685-704.
- LIN, Nan, (2002), *Social capital*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LIN, Nan, *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action*. Cambridge. Cambridge, University Press, 2001.
- LUKOKI Mavoka, « Système et structures socio-politiques de l'ancien Kongo », dans *Actualité et inactualité des « Études Bakongo » du P.R.J. Van Wing*. Actes de colloque de Mayidi du 10 au 12 avril 1980. Mayidi, 1983, p. 65-84.
- LUMUMBA, N. Thérèse, « La discrimination sexuelle en Afrique est le fait de la colonisation », *Fraternité Matin* (quotidien ivoirien), 1997 p. 1-2
- LUNEAU René, *Paroles et silences du Synode africain, 1989-1995*, Paris, Karthala, 1997.
- LYND Robert S. & LYND Helen M., *Middletown: A Study in Modern American Culture*. New York: Harcourt, Brace, 1929.
- MADJIRO, Raymond N., « Pour une nouvelle solidarité en Afrique », dans *Études*, Mars 1993, p. 293-303.
- MAGESA, Laurenti, *The Church and Liberation in Africa*, Eldoret, Gaba Publications, 1976.
- MARIE, Alain, *L'Afrique des individus : itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 1997.
- MCLANAHAN, S., and SANDEFUR, Gary, (1994). *Growing Up with a Single Parent: What Hurts, What Helps*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MCLANAHAN, Sara. et SANDEFUR, Gary (1994) « Growing Up with a Single Parent: What Hurts, What Helps », Dans LÉVESQUE, Maurice et al. (1999) *Le concept de capital social et ses usages, Lien social et politique?*, no. 41, p. 23-33
- MÉDA Dominique, « Le capital social : Succès et risques d'une notion », *In Informations sociales*, 2004 no. 114.
- MEHMET, Ozay, *Westernizing the Third World*, Routledge, 1995.
- MELCHIN, Kenneth-R, LAMBERT Pierrot (Traducteur), *L'art de vivre ensemble - Introduction à une éthique chrétienne*, Montréal, Novalis, 2006.

- MENGUS, Raymond (Sous la dir.), *Cent ans de catholicisme social en Alsace*, Strasbourg, Éd. Presses Universitaires de Strasbourg, 1991.
- MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE DES FINANCES ET DU PLAN, *Document de Stratégie de Réduction de la Pauvreté DSRP2 (2007-2010)*, Conakry, Août 2007.
- MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE, DES FINANCES ET DU PLAN SECRÉTARIAT PERMANENT DE LA STRATÉGIE DE RÉDUCTION DE LA PAUVRETÉ (SP/SRP) *Rapport de mise en œuvre de la stratégie de réduction de la pauvreté de l'année 2006*, Conakry, octobre 2007.
- MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE, DES FINANCES ET DU PLAN, *Document Stratégie de Réduction de la Pauvreté DSRP2 (2007-2010)*, Conakry, Août 2007.
- MINISTÈRE GUINÉEN DE L'AGRICULTURE, DE L'ELEVAGE ET DES FORETS, *Rapport national sur l'étude du secteur forestier en Afrique*, Conakry, 2000.
- MINISTÈRE GUINÉEN DE L'ÉCONOMIE, DES FINANCES ET DU PLAN (1996), Guinée, *vision 2010: Stratégies de développement socio-économique à l'horizon*, Conakry, 2010.
- MINISTÈRE GUINÉEN DES AFFAIRES SOCIALES, DE LA PROMOTION FÉMININE ET DE L'ENFANCE, *Programme cadre : genre et développement*. Document principal. Conakry- République de Guinée, 1998.
- MPEVO, Mpolo, A., *Les relations humaines dans la pensée de F. Nietzsche : une solution à la solidarité parasitaire des Bakongo d'Afrique*, thèse présentée en vue de l'obtention de la maîtrise-es-arts en Philosophie, Ottawa, 2002.
- NARAYAN, Deepa, and PRITCHETT, Lant (1999) « Cents and Sociability: Household Income and Social Capital in Rural Tanzania ». In *Economic Development and Cultural Change* 47(4): 871–897.
- NARAYAN, Deepa, *Voices of The Poor: Poverty and Social Capital in Tanzania*. Washington D.C. World Bank, 1997.
- NATIONS-UNIES : *Rapport mondial sur le développement social*. Sommet de Copenhague, 1995.
- NYERERE Julius K., *Liberté et socialisme*, Yaoundé, Éd. CLÉ, 1972.
- NYERERE, Julius K, *Socialisme, démocratie et unité africaine. Suivi de la Déclaration D'Arusha*, Paris, Présence Africaine, 1970.
- OCDE, *Du bien-être des nations : Le rôle du capital humain et social : Résumé*, Les Éd. de l'OCDE, 2, PARIS, 2001.

- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, « L'espoir toujours repoussé d'une démocratie authentique. Dramatique déliquescence des États en Afrique. », *Le Monde diplomatique*, Février 2000.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, « L'économie morale de la corruption en Afrique », *Politique Africaine*, No 63 (1996) p. 97-116.
- ORGANISATION DE COOPÉRATION ET DE DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE (OCDE) : *Du bien-être des nations : Le rôle du capital humain et social*, 2001.
- OROBATOR, Agbonkhanmegbe E., *The church as Family. African Ecclesiology in its social Context*. Nairobi, Paulines Publications, 2000.
- PALDAM, Martin, « Social capital: one or many?, Definition and measurement », *Journal of Economic Surveys* 14(5):629-653, (2000).
- PAXTON, Pamela, « Is social capital declining in the United States? », *American Journal of Sociology* 105:88-127, 1999.
- PAXTON, Pamela, « Social capital and democracy: an interdependent relationship », *American Sociological Review* 67(2): 254-277, 2002.
- PÉAN, Pierre, *L'Argent noir*, Ed. Fayard, Paris, 1988.
- PIET, Buijsrogge, *Initiatives paysannes en Afrique de l'Ouest*, Éditions l'Harmattan, Paris, 1989.
- PINDI, Mbensa Kifu, « Le mariage kongo », dans *Actualité et inactualité des « Études Bakongo » du P.R.J Van Wing*. Actes de colloque de Mayidi du 10 au 12 avril 1980. Mayidi, 1983, p. 113-134.
- PONTHIEUX, Sophie, « Que faire du capital social? » In *GRIS (Groupe de Recherche Innovations et Sociétés. Le capital social*, Université de Rouen, Département de sociologie, Cellule GRIS No 10, mars 2004, p. 241-251.
- PONTHIEUX, Sophie, *Le capital social*, Paris, Éditions Découverte, 2006.
- PONTHIEUX, Sophie, *Le concept de capital social, analyse critique*, 10ème colloque de l'ANC, Paris, 21-23 janvier 2004,
- PORTES, Alejandro et SENSENBRENNER Julia., (1993), « Embeddedness and immigration: note on the social determinants of economic action », *American Journal of Sociology*, vol. 98, n° 6, p. 1320-1350.
- PORTES, Alejandro, « Social Capital: Its Origins and applications in Modern Sociology », *Annual Review of Sociology*, n° 24, 1998, p. 1-24.

- PORTES, Alejandro and LANDOLT, «The Downside to Social Capital: The American Prospect», *Patricia*, Volume 26, 1996, p.18-21.
- PROGRAMME DES NATIONS UNIES POUR LE DÉVELOPPEMENT (PNUD)) *Rapport mondial sur le développement humain*. Paris, ECONOMICA, 1997.
- PUTNAM, D. Robert *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster, 2000.
- PUTNAM, D. Robert *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1993.
- PUTNAM, D. Robert, (1995), « Bowling Alone: America's Declining Social capital », *Journal of Democracy*, vol. 6, no 1, 64-78.
- PUTNAM, D. ROBERT "The Prosperous Community: Social Capital and Public Life," *The American Prospect* 4 (21 MARCH 1993): 13.
- PUTNAM, D. Robert, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* / Robert D. Putnam with Robert Leonardi and Raffaella Y. Nanetti. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.
- REPUBLIQUE DE GUINEE, MINISTERE DE L'ECONOMIE ET DES FINANCES, *Document intérimaire de stratégie de réduction de la pauvreté en Guinée*, Conakry, Octobre, 2000.
- RITAINE, Evelyne « Cherche capital social, désespérément », *Critique internationale*, no 12, Juillet 2000, p. 48-59.
- RIVIÈRE, Claude, « Une Église étouffée par l'État », dans *Cultures et Développement*, 8, 2, 1976, p. 219-241.
- RIVIERE, Claude, « L'intégration des ethnies guinéennes », dans *Afrique-documents*, I.F.A.N (Institut fondamental d'Afrique noire), Dakar, n° 101, 1969, p. 3-45.
- RIVIERE, Claude, *Mutations sociales en Guinée*, Éd. Marcel Rivière et Cie, Paris, 1971.
- RIVIERE, Claude, « Théorie de la dynamique conflictuelle dans les nouveaux États. Réflexions sur le cas guinéen », dans *Cultures et Développement*, 2/3-4 (1970), p. 657-678.
- ROGER, Olivier, *La Guinée, un « scandale géologique »*, Article publié le 06/12/2007. www.rfi.fr/actu/fr/article/059/articles.
- ROSTOV, Walt Whitman, *Les étapes du développement économique*, Paris, Gallimard, 1962.

- SANOOGO, Youssouf, *Capitalisation des expériences de développement local en Guinée Conakry et au Niger, Rapport final*, Rapport de stage, Ottawa, Septembre 2005.
- SARR, Fatou, *l'Entrepreneuriat féminin au Sénégal. La transformation des rapports de pouvoirs*, Forum du Tiers-Monde, Paris, L'Harmattan, 1998.
- SCHIFF, Maurice, (1992), « Social Capital, Labor Mobility, and Welfare: The Impact of Uniting States », *Rationality and Society*, 4(2):157-175.
- SEMBÈNE, Ousmane, *Le Mandat*, Éd. Présence Africaine, Paris 1968, Reéd., 2000.
- SHARPER, Philip et EAGLESON John, ed., *Puebla and Beyond*, Marynoll, NY, Orbis Books, 1979.
- SIRVEN, Nicolas, *Le capital social, concepts, théories, mesures, Mémoire du DEA économie du développement*, Université Montesquieu – Bordeaux IV, Centre d'Économie du Développement, 2000.
- SKARD, Torild, *Afrique des femmes, Afrique d'Espoirs*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- SKOCPOL, Theda, *États et révolutions sociales*, Fayard, Paris, 1985.
- SOBEL, Joel, « Can we trust social capital? », *Journal of Economic Literature*, vol. 50, n° 1, p. 139-154.
- SOUMAH, Maligui, *Guinée de Sékou Touré à Lansana Conté*, Éditions l'Harmattan, Paris 2008.
- SOW, Fatou, « Les initiatives féminines au Sénégal, une réponse à la crise », Communication au colloque sur « *État et Société au Sénégal. Crises et dynamiques sociales* », Bordeaux, IEP, octobre 1991.
- SOW, Fatou, *Sexe, genre et société: Engendrer les sciences sociales africaines*, Paris, Éd. L'Harmattan. 2002.
- SURET-CANALE, Jean, *République de Guinée*, éd. Sociales, Paris, 1971.
- EATON, Susan et Al., *Chemins de solidarité. L'histoire de Développement et Paix*, Préface de Gustavo GUIÉRREZ, Ottawa, Novalis, 1992.
- SWART, Ignatius, « Churches as a Stock of Social Capital for Promoting social development in Western Cape Communities », In *Journal of Religion in Africa*, Leiden, 2006, no 36, p. 347-378.
- TABUTIN, D. et B. SCHOUMAKER, (2001), *Une analyse régionale des transitions de fécondité en Afrique sub-saharienne*, Communication au XXIV IUSSP General Population Conférence, Salvador, Brésil, 18-24 août.

- TAYLOR, Charles et al., *Multiculturalisme: différence et démocratie*, trad. Denis-Armand Canal Paris, Flammarion, 1997.
- TCHIDIMBO, Raymond-Marie, *Noviciat d'un évêque. Captivité sous Sékou Touré*, Éd. Fayard, Paris, 1987.
- THIEBAULT Jean-Louis « Les travaux de Robert D. Putnam sur la confiance, le capital social, l'engagement civique et la politique comparée », *Revue internationale de politique comparée* 3/2003 (Vol. 10), p. 341-355.
- TOMPAPA, Émile et al., *Conakry, Porte de la Guinée*. Paris, Éditions Gannal/Édicef, 1998.
- TOURÉ, Abdou, *Les petits métiers à Abidjan: l'imaginaire au secours de la conjecture*, Paris, Éd. Karthala, 1985.
- TOURÉ, Ahmed Sékou., *Action politique du P.D.G.*, Éd. Présence Africaine, Paris, 1959.
- TOURÉ, Ahmed Sékou, *Apprendre, Savoir, Pouvoir, Œuvres du P.D.G.*, tome 11, Conakry, 1965.
- TOURÉ, Ahmed Sékou, *Expérience guinéenne et unité africaine*, Éd. Présence Africaine, Paris, 1959.
- TOURÉ, Ahmed Sékou, *L'Afrique en marche, Œuvres du P.D.G.*, tome 10, Conakry, 1981.
- TOURÉ, Ahmed Sékou, *L'Afrique et la révolution, Œuvres du P.D.G.*, tome 13, Conakry, 1966.
- TOUSSAINT, Éric et ZACHARIE Arnaud, *Le bateau ivre de la mondialisation: escales au sein du village planétaire*, Paris, Co-Éd. Syllepse, Bruxelles: CADTM, 2000.
- TOUSSAINT, Éric, « Briser la spirale de la dette », *Manière de voir* n° 52, de juillet-août 2000, p. 74-76.
- USLANER, Eric M., *The Moral Foundations of Trust*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- VAHANIAN, Gabriel, *Dieu Anonyme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989.
- VAN WING, Joseph, *Études Bakongo. Sociologie, Religion et Magie* (Museum Lessianum – section missiologique, no 39), 2^{ème} Éd., Louvain : Desclée de Brouwer, 1959.
- VIEIRA, Domingos Lourenço, *La solidarité au cœur de l'éthique sociale. La notion de solidarité dans l'enseignement sociale de l'Église catholique*, Éditions Mare et Martin, (Collection carrefour social), Paris, 2006.

WEBER, Max (1922) *Économie et société* (Tome Premier). Traduction française, Éd. Plon, Paris, 1971.

WIDNER, Jennifer et MUNDT, Alexander « Researching Social Capital in Africa ». In *International Module*, 68 (1): 1-24, 1998.

WOOLCOCK, Michael. *Social capital: The state of the nation*. Paper presented at the Multidisciplinary Seminar on Social Capital: Global and Local Perspective, Helsinki, 15 April 1999.

WOOLCOCK, Michael, GROOTAERT Christian, NARAYAN Deepa, JONES Veronica Nyham, *Measuring Social Capital. An Integrated Questionnaire*, World Bank Working Paper, no. 18, Washington, DC, 2004.

WOOLCOCK, Michael et DEEPA, Narayan, *Social Capital: Implications for Development Theory, Research and Policy*. *The World Bank Research Observer* 15 (2): 225-249, 2000.