

Dialogues actuels entre la foi chrétienne et la spiritualité des peuples autochtones

Père José Fernando Díaz Fernández, SVD¹

Cette présentation² intervient au milieu d'un long processus personnel d'intégration d'expériences avec des guérisseurs catholiques indigènes. Processus initié avec des familles de guérisseurs du peuple Mapuche. En collaboration avec des guérisseurs du Centre Takiwasi, liés à la tradition Quechua Lamas dans la Haute Amazonie péruvienne. Et aussi avec un profond respect envers Doña Paulina de Yoxochitlan, guérisseuse pendant 60 ans et catéchiste pendant 60 ans, d'une communauté mazatèque des montagnes du Mexique, et qui repose en paix.

Selon mon expérience personnelle, c'est dans la pastorale des communautés indigènes qu'il y a une réelle possibilité de vivre une rupture fondamentale dans l'inertie du mouvement missionnaire déjà séculier caractérisé par "l'extension" de l'institution ecclésiale versus la "communication" comme une option pour un dialogue interculturel. Je fais référence au processus dans lequel la proximité, l'amitié et le respect, vécus dans les familles et les communautés indigènes, conduisent à des questions et des éclaircissements qui montrent les sérieuses limites et les graves insuffisances de la formation pastorale, liturgique et théologique reçue. C'est dans cette relation que s'impose la question de la crédibilité que nous donnons à l'expérience religieuse des peuples indigènes avec lesquels se vit cet engagement missionnaire. C'est ce point de rupture qui ouvre la possibilité de nouvelles articulations spirituelles qui ensuite peuvent conduire à des réflexions théologiques. En premier lieu, il s'agit de faire l'expérience de l'écoute et de l'accueil de l'expérience spirituelle vécue dans des codes culturels qui en général ont été subordonnés à la religion dominante que nous portons dans nos sacs à dos. En tant que religion dominante sur le continent, nous avons naturalisé des termes qui dévalorisent, simplifient ou rejettent l'expérience religieuse spirituelle de ceux qui sont différents.

Dans la mesure où les familles et les communautés font confiance à la sincérité et à la bonne volonté du missionnaire, elles ouvrent la porte à leur intimité religieuse en tant qu'expérience spirituelle qui est partie prenante de leur vie et leur identité. C'est aussi à partir de cette confiance qu'elles expriment leurs difficultés avec l'institution ecclésiale et leur méfiance à l'égard des missionnaires. Cette difficulté prise au sérieux ouvre à une compréhension des racines spirituelles de la résistance et même du rejet de l'Église et de l'évangélisation dans ces communautés. Le message chrétien inscrit dans une rationalité dominante a tendance à ne pas être compris ou accepté parce qu'il ne fait pas sens dans leur vision du monde et leur expérience du sacré.

En premier lieu, pour une communauté indigène, dans sa tradition spirituelle, le lien avec la nature qui l'entoure est inséparable de sa religiosité. De même, la santé et la maladie font partie intégrante

¹ Prêtre-missionnaire du Verbe Divin, docteur en théologie de l'Université catholique de São Paulo, Brésil. Membre de Vivat International. Il travaille auprès du peuple Mapuche. Santiago du Chili.

² Intervention au Colloque International « Le défi des réarticulations théologico-spirituelles en Amérique Latine », deuxième bloc : « Transmission de la Foi et des Spiritualités ». 08 au 10 novembre 2022, Université Alberto Hurtado – Chili. Résumé du thème du Colloque : À la lumière des changements socioculturels qui transforment le christianisme latino-américain, il est nécessaire d'examiner les spiritualités qui ont été fécondes dans ce contexte. A partir d'elles, s'ouvrent des possibilités d'un « engendrement pastoral » (Chr. Theobald) qui montrent de nouvelles voies pour la transmission de la foi sur le continent.

de leur expérience religieuse et de leur lien quotidien avec le monde spirituel. Les rêves et les visions sont essentiels pour s'orienter dans la vie quotidienne et dans les relations familiales et communautaires. L'invocation des ancêtres est une nécessité qui se vit rituellement puisque ce sont eux qui garantissent l'ordre social et cosmique. Le monde des plantes, des animaux, des forêts, des repères naturels, des montagnes, de la mer, des sources d'eau, des rivières, de la lune et du soleil et de toutes les créatures visibles et invisibles font partie intégrante de leur vie spirituelle et de leurs pratiques rituelles. Il s'agit d'un ordre cosmique qui s'impose au niveau personnel, familial et communautaire, inséparable de l'éthique et de l'historique. Un travail de réflexion et d'interprétation permanente s'exerce, qui mobilise la famille et la communauté. C'est pourquoi de nombreuses activités pastorales risquent d'être marginales, voire sans pertinence, si ces dimensions ne sont pas prises en compte.

Par ailleurs, il existe une instance propre aux familles et aux communautés qui recherchent et reconnaissent dans certaines actions pastorales et sacramentelles une incidence réelle sur leur monde spirituel. La demande de certains sacrements et sacramentaux n'est pas rare. D'une bénédiction de la maison ou des cultures, au baptême d'un enfant ou à des funérailles. Le prêtre est compris dans son rôle spirituel et dans sa capacité à influencer sur la réalité spirituelle et religieuse, même en tenant compte des différences culturelles. Il ne me semble pas acceptable de tout rapporter à une simple attitude syncrétique, comme si la communauté et ses chefs religieux manquaient d'intelligence spirituelle et ne disposaient pas de leurs propres processus de contraste religieux et de discernement théologique. L'intensité de la vie spirituelle religieuse d'une communauté et surtout de ses chefs spirituels, telle qu'ils nous permettent eux-mêmes de la connaître et de la partager intimement, ne rentre pas dans ces obscures classifications et étiquettes de syncrétisme religieux ou de religiosité populaire. Il existe d'autres voies de compréhension et de validation spirituelle que la rationalité occidentale semble encore ignorer.

Tout ce qui précède, présenté de manière si synthétique, est, à mon avis, une partie importante des processus de rupture qui défient une conversion pastorale de l'Église en Amérique latine, surtout après la réception du Concile Vatican II. Depuis la rencontre de Xicotepec en 1970, en passant par Melgar, Medellín, Puebla, Santo Domingo et Aparecida ; en plus des Rencontres œcuméniques historiques de pastorale indienne, des Ateliers et des Rencontres de théologie indienne, il existe un « magistère » ecclésial qui naît du *sens de la foi* des peuples indigènes de ce continent. Depuis des décennies, de petits espaces de dialogue interculturel authentique se sont construits, profondément spirituels et confiants dans l'action de l'Esprit Saint. A tel point qu'il est aujourd'hui difficile d'accepter une réflexion théologique pastorale qui ne considère pas un véritable processus de dialogue interculturel. Le déni d'autres logiques appartient à un modèle philosophique de rationalité instrumentale qui cherche à perpétuer la domination coloniale, si destructrice, et qui continue de menacer la vie des communautés indigènes et métisses de notre continent. Aujourd'hui, il ne peut y avoir de pastorale à leur égard sans une profonde reconnaissance des différences culturelles et spirituelles qui donne assise au dialogue comme une véritable forme de mission.

Ces réarticulations spirituelles et théologiques dans ce contexte de conversion pastorale et de dialogue interculturel, ont ouvert d'importantes voies pour la praxis et la réflexion dans la défense des projets de vie des communautés, indissociables de la terre, de l'eau, des forêts et de tout ce que comporte une vision du monde dans laquelle la création matérielle et spirituelle est vécue comme une expérience authentique de Dieu. Il est bon de rappeler qu'il y a cinq cents ans l'exploitation minière est arrivée ainsi que les entreprises privées à la recherche d'or et de richesses, mais l'Église est également arrivée.

Elle est arrivée avec tout l'héritage culturel européen et avec lui, elle a imposé son idée d'éducation doctrinale pour configurer une organisation sociale qui liait directement la soumission politique à un nouvel ordre en claire adéquation à l'extractivisme. Ces processus relèvent d'un continuum qui n'a pas été interrompu avec les processus d'indépendance ou de constitution d'États nationaux démocratiques. Aujourd'hui encore, des compagnies et diverses églises avancent en même temps sur les dernières forêts amazoniennes et les sommets andins à la recherche de l'or et de la conversion de la population autochtone. Mais il existe aussi de nombreux réseaux et articulations autochtones et non autochtones, ecclésiaux et pastoraux, communautaires, politiques et non gouvernementaux qui articulent des formes de résistance et d'incidence politique. L'une des clés sur lesquelles ils travaillent consiste à renforcer les spiritualités indigènes qui soutiennent la défense des territoires et des sources de la vie communautaire. De même, il est frappant de voir combien de personnes désenchantés par le christianisme institutionnel trouvent dans ces espaces des expériences légitimes qui leur permettent de redécouvrir les sources de leur tradition religieuse. En parallèle, les orientations pastorales qui ne prennent pas en compte une attention à la vie concrète et son lien inséparable avec la nature sont perçues comme de plus en plus insatisfaisantes. Aujourd'hui, il est inacceptable que les Églises chrétiennes ne respectent pas les différences culturelles en raison d'une prétention erronée à l'universalité, et qu'elles ne reconnaissent pas les diverses spiritualités comme manifestations légitimes de l'Esprit Saint.

Revenant à la reconnaissance de ces différences culturelles et spirituelles avec le mode de vie des peuples indigènes, différences ou altérités qui provoquent des points de rupture dans l'inertie missionnaire et pastorale de l'Église, il est nécessaire de mieux préciser les points d'irréductibilité qui émergent dans ces ruptures. Je me référerai seulement à deux réalités indissociables et que tout missionnaire a dû expérimenter : la réalité des esprits de la nature et la présence fondamentale des guérisseurs, réalités que les sciences coloniales désignent comme animisme et chamanisme.

La première nous renvoie à la compréhension de la création. Tout missionnaire est confronté à l'intelligence spirituelle indigène claire sur le fait que la création, la nature, n'est pas seulement matérielle, physique, mais aussi spirituelle, le mot « esprit » demandant certes un travail intense pour éviter les confusions dans les traductions des différentes langues indigènes et leurs réductions en espagnol. Le mot esprit en espagnol ne coïncide tout simplement pas avec toutes les distinctions complexes propres à chaque tradition indigène. Il ne faut pas oublier que le mot "indigène" constitue déjà une forme d'invisibilité d'une pluralité. Dans le monde mapuche, les « *ngen* » sont reconnus comme propriétaires ou gardiens des eaux, des forêts, des plantes médicinales, des volcans, de la lune, de la mer, etc., et c'est à eux que doit être sollicitée l'autorisation pour entrer sur leur territoire, récolter leurs fruits, utiliser leurs remèdes ou toute forme d'intervention dans leurs domaines. Cette connaissance se retrouve chez la grande majorité, sinon chez tous les peuples autochtones, mais elle est ignorée ou disqualifiée sans plus comme "primitive". Le désenchantement du monde, typique des Lumières, continue d'opérer même au sein de l'Église institutionnelle, comme un horizon épistémologique qui laisse de côté toute l'expérience spirituelle des peuples autochtones et qui, à travers l'éducation et la catéchèse, a été utile aux intérêts de la culture dominante dans notre continent. Le monde spirituel propre à l'expérience religieuse indigène, d'abord diabolisé, a ensuite cessé d'exister pour la théologie et la pratique sacramentelle. Les bons et les mauvais esprits ont cessé de faire partie de la vie religieuse occidentale dans la Modernité. Cependant, les esprits de la nature et les esprits célestes sont constitutifs de la vision indigène du monde en général. Dans son expérience de la réalité, les esprits de la nature sont dotés d'une existence réelle, qui peut être bonne ou mauvaise, selon la façon dont s'établit la relation avec eux, correcte ou inadéquate, ils font partie du quotidien

en matière de santé et de maladie au sein des communautés. Les mauvais esprits sont des démons qui rendent malade, induisent au mal, infestent les corps et perturbent la vie, et ils sont affrontés rituellement avec le support de plantes maîtresses, de rituels et l'aide des guérisseurs. À cet endroit, les missionnaires et les agents pastoraux demeurent silencieux. Les indigènes, et surtout les guérisseurs, savent déjà que les missionnaires n'y croient pas. Les catholiques modernes vivent dans un monde désenchanté. Le monde indigène est plein de vie à travers des êtres dotés d'une corporéité éthérée typique de leur dimension spirituelle, capables d'interagir avec les êtres humains. Il existe toutes sortes d'esprits, dont certains sont très importants pour la vie des villages. C'est le cas des esprits des plantes maîtresses, qui sont des entités fondamentales qui guérissent et enseignent aux malades à retrouver le bon chemin. Ce sont eux qui guident et aident les guérisseurs, selon leur tradition spirituelle. La possibilité réelle de cette communication avec cette création spirituelle se trouve dans notre propre corporéité complexe, qui, lorsqu'elle est "initiée" pour ainsi dire, récupère ou ouvre la capacité de voir et d'interagir avec ces entités, dans des états de conscience modifiés, soit par le jeûne, les purges ou l'usage de plantes maîtresses, ou comme c'est le cas pour les Mapuche par l'usage rituel du tambour sacré. Tout cela toujours guidé et assisté par des guérisseurs authentiques, qui, dans de nombreux cas, deviennent des personnes mystiques qui transmettent et guident vers de vraies expériences de Dieu.

Le deuxième point de rupture auquel je veux faire référence est précisément représenté par ces guérisseurs ou chamans. Ils jouent un rôle fondamental dans la vie des peuples autochtones. Ils ont été combattus, persécutés et diabolisés par le christianisme institutionnel pendant des siècles, même si beaucoup d'entre eux sont des chrétiens catholiques. Chaman est un mot venu de loin pour désigner ceux qui soignent avec des plantes maîtresses, avec des tambours rituels, avec des chants et des danses, ainsi que de nombreuses autres manières. Guérir le corps physique, énergétique, émotionnel, psychique et aider à la guérison du corps spirituel. Ils le font en invoquant l'aide des esprits des plantes et des animaux de pouvoir qu'ils ont reçus dans leur processus comme guérisseurs, en écoutant les indications des ancêtres dans leurs visions et rêves révélateurs. Ceux qui sont catholiques invoquent l'aide de la Sainte Vierge, des apôtres et des saints, sollicitant l'aide des anges et des archanges pour le combat spirituel contre le mal, implorant Jésus qui est celui qui guérit, priant Dieu notre Père et Mère. Ce sont des réalités que nous retrouvons sur tout notre continent et qui nous mettent face à un point de rupture. L'Église catholique ne sait officiellement pas quoi en faire et les communautés pentecôtistes les combattent ouvertement comme l'œuvre du diable. Dans la réflexion et les orientations pastorales, ils ont été renvoyés à la catégorie de Religiosité Populaire. Mais en ce 21^e siècle, nous voyons que non seulement ils n'ont pas disparu face aux pressions modernisatrices de la médecine et de l'éducation officielle, mais qu'ils ont plutôt repris de la vitalité de façon significative au cours des dernières décennies, progressant même dans la sphère politique des mouvements indigènes et écologistes, tout en s'éloignant de l'Église catholique et des autres Églises. Au Chili, ce mouvement est très puissant et très évident, en particulier pour ceux d'entre nous qui côtoient le peuple mapuche. Curieusement, le mot "chaman" et l'expérience chamannique ont suscité l'intérêt de beaucoup des déçus du christianisme.

Ce tournant ouvre la possibilité de revoir la compréhension du corps dans ses différentes dimensions, de la communauté physique et spirituelle, du ministère sacerdotal dans l'Église, de la maladie et de la guérison, des addictions et du mal, de la sorcellerie, des bons esprits et des démons, et de la création, compréhension qui semblent bien plus complexe que celle imposée par la rationalité dominante et qui a imprégné la théologie et la pastorale de l'Église catholique. Les guérisseurs nous offrent des expériences cliniques pratiques qui intègrent religion, guérison et salut, sans discours, sans abondance

d'explications. Ils nous conduisent simplement à expérimenter dans notre propre corps physique, énergétique et spirituel, la miséricorde et la justice de Dieu dans la vie concrète. Leur langage n'est pas celui de la rationalisation des idées. Il est celui de l'expérience vivante et s'exprime à travers des gestes et des symboles, des rituels et des prières, intimement liés à la nature et à la vie quotidienne. Ils interviennent dans les états de transe et guident leurs patients par des chants et des prières, soufflent de la fumée de tabac et des parfums, prennent des plantes, des purges, et usent des ivresses ou des états de conscience modifiés selon leur tradition. La compréhension se produit dans le propre corps physique et spirituel, se manifestant par un soulagement psychique et un bien-être physique et énergétique qui ne nécessite pas d'explications verbales. Le patient voit son propre corps énergétique, ses infestations spirituelles, ses erreurs ou blessures d'enfance, ses traumatismes et ses mauvais choix. On pourrait penser que cela fonctionne seulement entre membres d'une ethnie ou de métis ayant une proximité culturelle ou religieuse. Il n'en n'est pas ainsi. Cela opère aussi avec des personnes de cultures et de traditions religieuses différentes, d'autres pays et même de langues très différentes. De fait, dans un centre de désintoxication et de recherche en médecine traditionnelle dans la jungle amazonienne du Pérou, il existe des guérisseurs catholiques et d'autres nationalités, français, belges, espagnols, initiés à la tradition Quichua Lamas ou Shipibo du Pérou, travaillant avec des guérisseurs indigènes. Les patients viennent de divers pays, dont beaucoup d'européens. Ce centre s'appelle Takiwasi (vous pouvez trouver toutes les informations sur leur site internet), que je visite depuis 2015 et où j'ai été initié à l'expérience du travail avec des plantes maîtresses. C'est un centre catholique, reconnu par l'évêque du lieu et qui, avec le soutien de l'autorité ecclésiastique, avec la participation directe de guérisseurs, thérapeutes, psychologues et médecins, ainsi que de prêtres catholiques, ouvre une voie. Il est intéressant de noter que les patients qui ont cherché dans les addictions une échappatoire aux problèmes de leur vie, trouvent dans les guérisseurs un soutien fondamental pour récupérer la santé et la guérison, et assez souvent aussi vivre des retrouvailles avec leurs racines religieuses et un épanouissement spirituel. Tout cela nous renvoie au potentiel spirituel d'un continent où les guérisseurs, tant niés ou persécutés, continuent d'être présents dans toutes les religions traditionnelles des peuples autochtones. Il y a plus de 500 peuples autochtones rien qu'en Amérique latine. Il est étrange que la grande majorité des autorités ecclésiastiques continuent de les ignorer. Et la théologie officielle les ignore également. Il est tout aussi dramatique que la majorité du clergé d'origine autochtone doive continuer à renier ses propres sources spirituelles sans pouvoir les intégrer dans son ministère et sa théologie. Le défi de reconnaître les guérisseurs et les esprits de la création, nous renvoie à la nécessité de restaurer la relation avec nos corps et avec la création, desquels nous ne pouvons pas vivre aliénés sans tomber malades.