

Le paradoxe de la globalisation et l'émergence des familles spirituelles en Afrique

Essai sur l'« autre » mondialisation

Modeste Malu Nyimi

Volume 18, numéro 1, 2010

Les Églises chrétiennes et la mouvance altermondialiste

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1003550ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1003550ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Malu Nyimi, M. (2010). Le paradoxe de la globalisation et l'émergence des familles spirituelles en Afrique : essai sur l'« autre » mondialisation. *Théologiques*, 18(1), 187–216. <https://doi.org/10.7202/1003550ar>

Résumé de l'article

Dans la perspective du périphérique, la globalisation apparaît, en fin de compte, dans ses structures économiques, ses institutions politiques et ses instances culturelles, comme une dynamique profonde d'érosion de la destinée des individus et de perversion de l'histoire de leurs collectivités. C'est là que gît le paradoxe. La réduction ne débouche pas sur la totale fossilisation des individus et des institutions. Elle est comme le site de la remise en question de l'ordre global par et dans la conscience et l'émergence d'une spiritualité qui institue et informe les nouvelles familles spirituelles sur le continent. Ce sont ces familles qui sont perçues, jusque dans leurs ambiguïtés, comme les agents privilégiés d'une mondialisation différente, « d'une mondialisation autrement », mieux d'une « mondialisation à visage humain ».

Le paradoxe de la globalisation et l'émergence des familles spirituelles en Afrique

Essai sur l'« autre » mondialisation

M. MALU NYIMI *

Théologie

Mercer University, Atlanta (USA)

Les approches de la globalisation se sont démultipliées aujourd'hui, non seulement en fonction de la diversification des présupposés épistémologiques de ses critiques, mais aussi et surtout en vertu de leur situation géographique, de leur appartenance raciale, de leur conscience physiologique (*gender*) et de leur contexte sociologique (voir à titre indicatif Kangudi et Akenda 2002; Louw 2002; Malu 2007c; Mbaya 2005; Bayamba 2009; Mittelman 2004; Paris 1995; Sindayigaya 1988). Aux yeux de la critique, la mondialisation est perçue sous le label de la discursivité, de l'historialité, du décentrement, de la transculturalité (Mittelman 2004, 224-225). Et sous ce regard, elle est un fait humain, un phénomène historique; elle n'est ni irréversible, ni intemporelle. Elle est, par conséquent, accessible par le discernement historique de l'esprit.

C'est dans cette perspective que nous nous efforçons de situer notre contribution. Elle est divisée en trois parties d'ampleur comparable. La

* M. Malu Nyimi est professeur à temps partiel à la James and Carolyn McAfee School of Theology, Mercer University, Atlanta. Ses recherches actuelles portent sur la Vie perçue comme don et tâche dans les religions traditionnelles africaines. Ainsi, l'être même de ces religions n'est pas, pour fidèle qu'il soit à la vie, une vocation à l'endormissement de leurs fidèles, mais un devoir d'éveil à l'engagement pour la renaissance culturelle et les transformations sociopolitiques. Ces recherches touchent les domaines de la vocation/destinée de la personne humaine et de la relation du sacré et du profane aussi bien en l'homme que dans le monde. Il a récemment publié (2007), dir., *Mondialisation et évangélisation au Congo Démocratique. Perspectives pour une pastorale du temps présent*, Kinshasa, Cerdaf.

première tente, autant que faire se peut, de dévoiler le paradoxe inhérent à la globalisation. Celle-ci est en fait le miroir de nombreux bienfaits qui portent l'homme et le monde contemporain vers l'assouvissement de leur désir de progrès et de modernisation. Cependant, comme souhaite le montrer la deuxième partie, cette facette de la modernité apparaît — tout particulièrement en Afrique — comme le masque hideux de la réduction ontologique, épistémologique et spirituelle des hommes et des femmes de ce continent; elle est un virus d'« impuissance » à leur croissance en tant que personnes humaines et à l'évolution de leurs groupes en tant que communautés modernes et civilisées. C'est dans le giron de cette conscience que git la nécessité de la remise en question de l'ordre global du monde et de la mise en place d'une « mondialisation autre », une mondialisation à visage humain. Et la spiritualité y apparaît à la fois comme l'épine dorsale et comme la ressource virtuelle de cette initiative subversive. De fait, cette conscience et l'inversion qu'elle implique ne sont pas des générations spontanées. Elles postulent l'émergence des sujets collectifs qui les individualisent, dénommés « familles spirituelles », ainsi que tente de le montrer la troisième partie.

1. Le paradoxe de la globalisation

La globalisation¹ n'est pas un fait spontané, apparu d'on ne sait où. Il faut la considérer comme un phénomène historique, une œuvre des hommes et de l'ordre qu'ils ont mis en place. Ainsi, comme l'Afrique elle-même, la

-
1. La globalisation et la mondialisation sont des concepts récurrents dans la littérature contemporaine, selon les espaces culturels d'appartenance de leurs utilisateurs, les uns insistant sur le caractère économique et financier de ce phénomène nouveau et les autres sur sa différence culturelle. Cependant, en Afrique, les facettes économiques et financières — notamment dans les sociétés multinationales — ainsi que les particularismes culturels — notamment dans les technologies de l'information et de la communication — ne sont pas des préalables, mais des données pour une intelligence caractérisée du phénomène. Celui-ci est, au-delà des concepts de globalisation et de mondialisation, une dynamique profonde de rétrécissement de l'espace géographique mondial en un village planétaire, donc un lieu de rencontre de personnes et d'échange de leurs biens et services. Rencontre et échange inscrivent les personnes et leurs communautés dans l'ordre capitaliste du monde, dont le développement s'accompagne en Afrique de la répression politique, de l'exploitation économique, de l'esclave culturel et de la ruine du sacré en l'homme. Qu'il soit économique ou culturel, le processus global est ressenti en Afrique comme une dynamique de paupérisation anthropologique et de perversion du sacré en l'homme.

mondialisation est inhérente à l'histoire de l'Occident, celle de sa modernisation, de sa renaissance. L'avènement de celle-ci est toujours allé de pair avec le recours à l'« antiquité », c'est-à-dire à la conscience de soi de l'Occident, à la « revisitation » de son âme profonde, de son intériorité entendue, non seulement comme l'axe et le critère de sa vie morale, mais aussi et surtout comme un des lieux privilégiés d'impulsion de son histoire, de son progrès, de son présent et de son avenir, quand bien même les événements extérieurs viennent bousculer durement et tumultueusement son esprit et sa civilisation (voir Chenu 2002, 12). Cette âme est, selon Marie-Dominique Chenu, comme « le réflexe subconscient qui pour l'élucidation et la réalisation de ses profonds desseins, son appétit de béatitude appelle inlassablement la curiosité de la raison humaine et les ensembles sociologiques de sa civilisation » (1969, 12).

À la lumière de l'intelligence, cet appétit ne peut, au bénéfice de son assouvissement, se complaire dans la civilisation ancienne. Son amortissement appelle chaque fois, dans l'histoire de l'Occident, le renouvellement, la modernisation, non seulement des mentalités, de la culture, mais aussi celle des paysages écologiques, de l'habitat, des institutions sociales et politiques, et des structures économiques.

La [modernisation] est [...] l'âme de la civilisation occidentale. Sociologiquement, elle se décrit et se constate [...] dans les révolutions industrielle et démocratique du XVIII^e siècle [...] et dans ses postérités fidèles et insolites post-modernes. Cette sociologie n'est cependant pas culturellement neutre. Elle n'est en fait que l'indice d'une nouvelle culture qu'évoquent logiquement les concepts personnalistes de subjectivité et de rationalité. C'est que le développement économique et la révolution politique sont en Occident l'assiette sociologique d'émergence d'un sujet humain, conscient de son autonomie personnelle par la maîtrise scientifique et technique de tous les phénomènes de la nature, de la société et de l'esprit. (Malu 1994b, 93-94)

Dans l'histoire moderne de l'Occident, la Renaissance se réalise dans une révolution politique, dans l'avènement de la démocratie, dans le renouveau économique, dans la naissance du capitalisme et dans la révolution culturelle par la science et la technologie.

C'est dans le créneau de la modernisation de l'Occident qu'il convient d'asseoir l'avènement de la mondialisation. Celle-ci apparaît comme l'effectuation contemporaine de la Renaissance à l'Ouest. Aussi en est-elle sa grandeur la plus massive de notre temps. Elle est partout omniprésente. Son visage laisse voir sa traîne et déploie son emprise, notamment par les grandes compagnies multinationales, les institutions financières interna-

tionales et régionales (Banyaku 2004, 73-75; Mbaya 2005, 273-322), les regroupements politiques continentaux et/ou régionaux, et les technologies de l'information et de la communication (Mweze 2003, 207-218). Cette surface recouvre cependant, en intensité, une vague de fond. Ici, la globalisation se dévoile comme « une dynamique profonde, durable et têtue [qui] étend l'emprise de ses tentacules à toutes les sphères de notre existence et à tous les recoins de notre globe, [...] elle déferle sur tous les pays du monde, bouscule les traditions, les cultures et les habitudes, ne laissant aucune alternative aux sociétés de notre temps » (Rouet 2007, 122).

Selon les critiques, sa loi première et sa nature fondamentale sont essentiellement et prioritairement économiques (Rouet 2007, 122), faisant d'elle un processus d'accumulation globale des richesses. En effet, l'accumulation globale du capital est un processus qui implique, dans la mondialisation, la compression de l'espace en un « village planétaire », dénommé « marché », selon les économistes. Plus précisément, « elle fait référence à la compression du monde et à l'intensification de sa conscience comme un tout » (Louw 2002, 230, nous traduisons).

Le marché est, dans la mondialisation, une zone de production, de consommation et d'échange de biens et de services et, de ce fait, un espace de rencontre des personnes et de dialogue des cultures. Ainsi,

la mondialisation se dévoile dans la suppression des obstacles à la communication et dans une certaine abolition des frontières, jusqu'alors séparatrices. La mondialisation peut, en principe, profiter à toutes les sociétés et à tous les citoyens. Elle peut renforcer la solidarité et la culture démocratique, détruire les préjugés par la rencontre et l'échange, dissoudre des privilèges traditionnels ou des structures de pouvoir, et créer de nouvelles possibilités de rencontre entre citoyens. (Raiser 2002, 57)

Insistons. La mondialisation se présente comme un processus d'universalisation des échanges entre biens, valeurs et personnes. Elle est une circulation universelle et un devenir monde. « C'est un dépassement du local et la transgression des frontières. Ce qui est en jeu dans ce processus, c'est l'ouverture croissante à une dimension universelle et c'est aussi la constitution d'une certaine unité de l'humanité » (Durand 2000, 2).

Sur ce point, la mondialisation est perçue comme un vecteur de civilisation et de progrès, une force de diffusion des savoirs, des techniques, des technologies, des informations et de la culture. Selon J. Ki-Zerbo, « [elle] est une opportunité à saisir. L'Afrique a encore toutes ses chances. Ses habitants peuvent et veulent se faire les acteurs de leur développement. [...] »

L'adversité, la fatalité enfin, ne sont plus le premier et le dernier mot du futur » (1998, 1). Sur le continent, ses bienfaits font l'objet d'examens minutieux à l'occasion de différentes rencontres². On en a répertorié les détails, à tous les niveaux de la vie personnelle et collective. À titre indicatif, on a relevé sur le plan économique: une plus grande circulation ou mobilité des personnes, l'influence d'Internet sur le secteur de la recherche scientifique, ainsi que l'arrivée de nouveaux investissements et de nouveaux produits, tels que de la nourriture exotique, des véhicules et de l'habillement. Cet agenda économique a aussi son versant politique et culturel: l'insertion obligée des États dans le tissu international, leur adhésion aux instruments internationaux des droits humains, les médias nouveaux, la grande ouverture au monde des jeunes générations, le dépassement du nationalisme, la sensibilité aux droits humains, l'émancipation de la femme et de la jeunesse.

Cependant, l'usage inscrit les utilisateurs individuels et collectifs de ces biens ou technologies dans l'ordre néolibéral du monde. L'ordre néolibéral est un univers spécifique. Les analystes le décomposent en ses éléments constitutifs. Armando Lampe en retient quatre, que voici:

- 1) la priorité absolue des lois du marché;
- 2) la primauté accordée aux activités d'exportation dont la conséquence est l'inconditionnel appui au capital transnational et la dévaluation de la monnaie locale;
- 3) la réduction de l'État par la privatisation des activités productives et des services;
- 4) la subordination de toute politique sociale aux exigences macroéconomiques (Lampe 1999, 334, nous traduisons).

L'insertion dans cet ordre s'accompagne de la colonisation des autres peuples, de la main basse sur leurs terres, de l'extraversion de leurs institutions sociopolitiques, de la fragilisation de leurs structures économiques et de la perversion de leur culture; bref, de la fossilisation de leur mode de production.

2. Le bulletin Ciam-Kin (2002) reprend tout le dossier initié par le Centre d'Information et d'Animation Missionnaires de la Congrégation de Cœur Immaculé de Marie (CICM) à Kinshasa, en République Démocratique du Congo. On y trouve des recommandations et résolutions sur la mondialisation ainsi que des nouveaux agents de réception de son concept et des acteurs collectifs de la lutte contre ses méfaits sur le continent.

La mondialisation devient dès lors un processus spoliant les individus et les groupes de leurs ressources matérielles et mentales et de leur émergence comme personnes et comme peuples. Elle est une histoire de la servitude, une économie du sous-développement (voir Jewsiewicki 1979, 29-33). Ce qui fait dire à Ki-Zerbo que « l'Afrique vit aujourd'hui un esclavage nouveau plus dur que celui des temps anciens. Ce ne sont plus des millions d'hommes et de femmes qui traversent l'océan Atlantique de Gorée à la Louisiane, mais c'est l'ensemble des peuples africains qui sont asservis et exploités dans leur propre patrie » (1998, 3).

Un tel ordre économique ne peut s'instaurer durablement sans la mise en place d'un ordre politique à sa convenance. Les puissances économiques créent de toutes pièces les institutions et les personnalités politiques subordonnées à leurs seuls intérêts. Les États africains et les leaders politiques deviennent ainsi des gendarmes chargés d'encadrer le « défilé » triomphant de l'ordre économique néolibéral (voir Malu 2002a, 12-13). Le pouvoir politique n'est plus, dans la mondialisation, l'acte premier par lequel les individus et les groupes tentent de construire l'histoire de leur commune destinée. « La forme politique de l'État doit [au contraire] s'adapter aux exigences de la rentabilité économique. [...] L'État règle, mais n'institue pas. Il régule non tant l'activité économique que ses conditions minimales d'exercice » (Rouet 2007, 124). Selon Raiser, également,

l'ironie, c'est que s'il a bien été rendu possible grâce à des décisions politiques, en fait, dans ses conséquences, le processus de mondialisation a conduit à la perte du pouvoir de la politique et à la domination des intérêts économiques. Sa dynamique s'intéresse à l'extension des marchés, à la baisse des coûts et au rendement maximum des rentes du capital. Elle propage la dérégulation dans le sens du refus des interventions publiques de l'État. Le bien commun, les structures de la participation démocratique et le contrôle du pouvoir sont subordonnés aux exigences de la concurrence. (Raiser 2002, 57)

L'érosion de l'Afrique, dans la mondialisation, n'est pas le fait des seules forces politiques; les forces conjuguées de la faim et des armes n'y suffisent pas. La mondialisation doit y joindre une arme plus fine, plus subtile, et particulièrement plus efficace qu'est la culture. Celle-ci apparaît, pour l'Africain, comme une démarche d'oubli de soi par le travail et les médias interposés. Il y oublie son statut d'homme, son identité personnelle et sociale, sa terre — ainsi que son devoir de la défendre — au profit d'une conscience de soi comme travailleur, instrument chargé de s'avilir en ne réalisant que les projets des autres (Malu 1998, 119-125). Ici, l'homme se fait complice de sa propre misère et confie son avenir à ses bourreaux.

Ceux-ci ne peuvent que piétiner les intérêts des masses au profit de l'hégémonie de leur personne, de leurs groupes économiques et financiers, et de l'accumulation du capital international, régional et local.

La globalisation véhicule le « patrimonialisme » et le paternalisme que, consciemment ou inconsciemment, les Africains s'empressent d'intérioriser. La culture montre que la mondialisation est, en Afrique, une opération de lavage, de formatage de l'esprit et d'extinction de sa curiosité³. Or, c'est par la raison que l'homme se découvre un être de volonté et de projet, c'est-à-dire « un appétit de perfection, de plénitude, de sagesse et de vérité. [Et] cet appétit est estimé par les scientifiques fondamentaux, comme une zone en l'homme d'irruption du Surnaturel dans la condition humaine, un espace d'alliance de l'homme avec Dieu, d'élection humaine de l'improbable » (Malu 2002b, 152).

L'asservissement de l'esprit est, dans la mondialisation, une entrave majeure à la conscience de sa destinée, à l'adhésion personnelle et communautaire au divin, et à l'avènement de la foi. La mondialisation apparaît comme une force commandée par une unité factice aboutissant au désordre, à une cohérence sans relation au dessein de Dieu, sans abolition des frontières des classes ou des races qui permettraient un rapport de justice et de solidarité entre les individus (Malu 2007b, 57). Aussi les critiques considèrent-ils la mondialisation comme une institution du pragmatique, du tangible, du visible et du donné au détriment du concret, du symbolique et du sacramentel.

On le sait. Le concret n'est plus que le réel palpable. C'est principalement l'organisation où celui-ci s'insère, la puissance qui l'institue. Pour Rouet, « l'authentique concret signifie les choses et leur visage, les objets et leur inscription dans l'humanisation. [...] Le concret véritable se tient dans la réalité qui définit l'homme. Il crée une symbolique de l'humain. » Et de conclure : « par son caractère égocentré, la mondialisation en reste au pragmatisme et le concret lui échappe. D'où les protestations qu'elle rencontre à la mesure de la pression qu'elle exerce » (2007, 126). Ou encore :

la mondialisation autocentrée n'est qu'une globalisation des choses, pas encore une mondialisation humanisante. [...] L'utopie est évacuée, qui évoquerait un autre système. Tournée en dérision, assimilée au rêve, l'utopie n'a plus de place. Or, si elle n'a pas pour effet d'être prochainement appli-

3. Sur cette réduction ontologique, épistémologique et religieuse des peuples africains dans le processus global, voir Bimwenyi (1981, 93-104); Mudimbe (1994).

cable et réalisée, l'utopie joue le rôle indispensable de juger chaque action, de peser toute réalisation, à l'aune d'une espérance. (2007, 126)

La mondialisation est répression de l'utopie en l'homme, de sa capacité d'être image de Dieu, c'est-à-dire d'être un constant dépassement de sa personne, une ouverture inachevée (2 Co 3, 18), une responsabilité à construire une histoire consciente de sa personne, donc une mise entre ses mains du pouvoir de la bâtir (Rouet 2007, 129).

Bref, la mondialisation est économiquement, politiquement, culturellement et spirituellement une histoire de la servitude, un paganisme, une idolâtrie. Il n'y a pas place en elle pour l'ordre des réalités transcendantes, en particulier pour le visage humain, pour la réciprocité culturelle, pour la vie de l'esprit; la culture la plus forte ingurgite celle qui l'est moins. C'est une roue d'annihilation des pauvres par les riches du sud et du nord. En fin de compte, « la culture universelle du futur [est] un moule uniforme construit pour cette armée d'amnésiques sur la ruine des valeurs culturelles particulières » (Pirotte 2002, 84).

Décidément, c'est tout le mode de production africain qui se trouve ainsi décimé, incendié. En effet, vivre suppose en Afrique, comme partout ailleurs, la mise en place d'un authentique, d'un spécifique mode de production. Et la production, celle des biens comme celle des personnes, n'est pas en Afrique un pis-aller. Elle requiert, pour son efficacité et son enracinement anthropologique, non seulement des moyens de production, mais aussi un espace géographique, une organisation sociopolitique et un système de personnalité (Diop 1991, 109-208; Malu 1998, 119-126; 1994a, 21-62).

Sur le sol africain, la production englobe traditionnellement des activités diverses: cueillette, pêche, élevage, agriculture, métallurgie, éducation, art, etc. Ce qui est caractéristique de ce mode de production, c'est que, bien qu'elle soit une entreprise humaine, elle n'est pas une opération par laquelle les individus, au moyen de la violence, pillent les ressources de la terre. Elle se réalise dans une sorte de reconnaissance humaine vis-à-vis de la terre, car c'est elle qui, *in fine*, offre généreusement les ressources dont les êtres humains, tels ses enfants⁴, ont besoin pour leur subsistance. Bien plus, dans la tradition africaine, la terre n'est pas un espace prosaïque. Il convient de la considérer comme l'habitable des ancêtres et génies, ainsi

4. Les êtres humains sont dans la cosmologie africaine, les filles et les fils de la terre, et en elle de l'Esprit Ainé (voir Bilolo 2009, 151-152; Fu-Kiau 2001, 17-43; Kalamba et Bilolo 2009, 7; Kalamba 2009, 64-65).

que du Dieu créateur. La reconnaissance envers la terre est donc, pour le travailleur, une gratitude envers « l'Esprit Aîné », le Père/La Mère des choses et des Êtres, leur Principe de vie (voir Bilolo 2009, 109-161 ; Bimwenyi 1981, 444s ; Diop 1991, 309-376 ; Fu-Kiau 2001).

Dans ce contexte, le mode de production africain, pour être anthropocentrique, n'en est pas moins profondément théocentrique. Il se réalise dans un environnement religieux. En ce sens, produire c'est, à travers les efforts humains, une prière, une louange, une action de grâce à la terre — et donc au Seigneur — pour avoir pourvu ses fils et ses filles, des biens dont ils ont besoin pour leur subsistance. On comprend, dès lors, que dans ce mode, les moyens de production sont sans doute des technologies et des techniques, mais plus encore le verbe, les symboles, les rites, le rythme, le culte. La civilisation que ce mode de production génère est, ainsi que l'écrivait Louis-Vincent Thomas, « plus riche en signes et en symboles qu'en outils et techniques, plus orientée sur l'être que sur l'avoir, plus sensible à l'accumulation des hommes qu'à la capitalisation des biens » (1979, 76).

La production requiert obéissance à la terre et au Seigneur. Elle s'accomplit en harmonie avec le monde visible et invisible. C'est au sein de cette harmonie que l'être humain devient créateur et artisan des choses et du sens. Dans un monde de relations (correspondances, participations), l'être humain se doit, au cœur même de la production, de faire son possible pour vivre en harmonie avec la nature, source unique des conditions matérielles de l'existence. En ce sens, « magie et religion interviennent ainsi pour pallier l'insuffisance de l'action humaine (remédier au manque) ou en assurer le succès » (Thomas 1979, 76).

Ce mode de production est, aux yeux des Africains, particulièrement important. C'est lui qui assure, par l'effort personnel et l'engagement communautaire interposés, l'émergence de l'individu comme personne et des groupes comme collectivités sociales. Il est à l'origine de l'émergence et de l'initiation des héros, de la fondation du mariage, de la famille, des clans, des villages, des groupes ethniques, des royaumes, des empires ; bref, de toute l'organisation sociopolitique sur le continent. La production est donc, dans le monde africain, l'œuvre des hommes, mâles et femelles, et en ce sens, une reconnaissance à leur personne, ainsi qu'un tribut, un hommage à la terre et, par conséquent, une grâce rendue au Créateur. Elle est riche d'un humanisme dont le monde sécularisé a sans doute encore besoin aujourd'hui. Elle est comme l'humus énergétique de la science et de la technologie, de l'organisation sociopolitique et de la personnalité en Afrique.

C'est ce mode de production que les Africains, par l'usage des biens dits « modernes », livrent à l'ordre global capitaliste. À travers cette reddition, c'est la personne de l'Africain qui se livre pieds, mains et esprit liés à la puissance globale. Il y a dans cette reddition comme un choix de l'Africain pour la servitude, pour ce que les théologiens africains ont appelé *pauvreté anthropologique*. En effet,

la vie des [citoyens] est en Afrique comme une option préférentielle pour la ruine de la dignité de la personne humaine, de ses droits subjectifs et objectifs qui la rend opaque, insensible à sa destinée, à la parole de Dieu, à la fraternité humaine et à la majorité dans la croissance de la foi. « Une pauvreté plus radicale et autrement plus grave que la pauvreté simplement matérielle : celle qui concerne la misère des peuples dominés, en passant par la négation de leurs droits fondamentaux, de leurs cultures et religions, bref une pauvreté aussi bien matérielle que spirituelle ». (Malu 2007c, 89)

C'est dans cette perspective de réduction, de paupérisation ontologique, épistémologique et spirituelle de la personne humaine et, par conséquent de dilution de son mode de production qu'il convient de se situer non seulement pour « se résigner ou agir » (Budim'Bani 2007, 35) face à la mondialisation, mais aussi et surtout pour percevoir les chances de l'Afrique en forme d'émergence d'une spiritualité engagée en contexte global. Sur ce point, l'Afrique apparaît comme le miroir du monde contemporain au sein de l'ordre global. « Par ses traditions, son effervescence et sa créativité contemporaine, par le rapport de domination exemplaire dans lequel il se trouve, le continent noir apparaît comme le symbole de cette diversité mise en danger par le capitalisme mondialisé. À cet égard, il parle au nom de l'humanité tout entière qui subit, avec plus de violence, la loi de l'argent » (Robert 2004, cité par Bayamba 2009, 223).

2. L'émergence d'une expérience mystique

La globalisation apparaît ainsi comme un processus d'intégration de l'Afrique à l'ordre capitaliste du monde. Cette intégration est ressentie comme une main basse des puissances de l'argent sur les ressources minières du continent, une extraversion des institutions politiques et une perversion de la culture locale. Elle est un processus qui spolie les individus et les groupes de leurs ressources matérielles, institutionnelles, culturelles et spirituelles indispensables à leur existence. Il y a, dans la mondialisation, un asservissement plus dur que celui du passé, là où les Africains sont esclaves sur leur continent. En elle, les êtres humains ne sont plus perçus comme des

êtres de chair et de sang, corps et esprit, mais comme des instruments pour la production des choses et le loisir des autres. Ce sont des « premières matières premières » et des dépotoirs à déchets, par principe toxiques, de la civilisation occidentale.

Cette conscience est vivement présente en Afrique et dans la diaspora. C'est ici paradoxalement que la mondialisation n'est pas toujours le vice, le mal que l'on sait. Elle est la base d'une insatisfaction qui ne peut s'amortir que dans un engagement libre et lucide en vue de la transformation de l'ordre global. Il y a dans la globalisation, polémiquement tout au moins, un devoir de remise en question de l'actuelle mondialisation et d'affirmation des peuples en vue de leur survie sur le continent. Critique et affirmation ne sont pas un réflexe atavique. Elles suscitent, dans cette Afrique de vacance ou de faiblesse des moyens, une profonde conscience de son identité, c'est-à-dire en fin de compte une conscience de la spiritualité.

La spiritualité est sans doute une expérience intérieure de la personne du croyant dans celle de la Communauté-Église à laquelle elle appartient. Comprendre la spiritualité passe inéluctablement par l'intelligence de la personne.

La personne n'est pas, dans la tradition africaine, une essence indifférenciée. Elle est morphologiquement conditionnée, socialement déterminée et culturellement définie. Sa traîne se rend visible dans les événements, mieux les actes, « malu⁵ », qui ponctuent l'itinéraire de l'existence humaine : la conception, la naissance, l'initiation, l'intronisation, le mariage, le travail (le métier, la profession), la mort, etc. Ces faits appellent pour être personnels, pour leur conscience explicite, la curiosité de la raison. C'est donc par la raison que l'homme devient un acteur conscient de ses propres actes. « [Aussi,] dans la tradition africaine, plus précisément dans la section kasaïenne⁶ de celle-ci, l'homme est un être rationnel, un *kabundi*, mieux il est comme un *kabundi*, un renard. À ce titre, il est constitutivement défini par sa sagacité. Il est doué d'intelligence » (Malu 2007a, 277).

À la lumière de cette sagesse, les actes ne sont pas des grandeurs isolées, se définissant en soi, par soi et pour soi. Ce ne sont pas des faits opaques, des instants chronologiques fétichisés dont l'extension est une démarche, une histoire d'asservissement, de captivité de la destinée des individus et de leur force vitale, ni une subordination des projets des collectivités à la

5. Sur cette temporalité de la personne humaine, voir Malu (2007a, 277).

6. Le Kasai est une région située au centre de la République Démocratique du Congo. La langue communément parlée y est le « ciluba ».

volonté de puissance d'un dessein individuel et à l'avarice d'une minorité dominante, régnante (voir Malu 1994a, 115). Ils sont encore moins des indices et des opérations de la faiblesse, du vieillissement et de la décadence de l'être humain en sa condition de créature. Ils sont au contraire une coordonnée essentielle de l'existence de l'homme dans le monde.

Le temps de l'homme inaugure un processus par lequel l'être humain construit son devenir en créant et organisant ses rapports à lui-même, au monde et à la totalité. Il est [le vœu humain en œuvre d'accomplissement de sa plénitude et en travail de création de l'espace privé et objectif de sa publicité]. Il se vit comme évacuation du non-sens, mise en place d'un ordre, anticipation d'un soi et d'une plénitude sans cesse différés. (Malu 1994a, 24)

Il y a plus. Les actes, pour être opératoires, appellent la conjonction du corps. Le corps devient ainsi un organe-charnière. C'est lui qui permet d'intégrer la communauté et le monde visible et invisible à l'histoire de la destinée humaine. Il est comme le tissu par lequel les hommes revêtent les espaces de leur existence, les rendant ainsi solidaires, complices de la construction de leur destinée. Il est comme la toile dont les êtres sont tous ensemble tissés et enveloppés.

Comment pouvait-il en être autrement ? Le corps est en effet, à la suite de la simple observation, fait de pores. Les pores sont comme les multiples orifices par lesquels le corps rend la personne, au bénéfice de l'efficacité de son action, de l'actuation de sa destinée, perméable aux rythmes et aux forces du monde visible et invisible : il se fait monde, espace, cosmos, famille, couple, communauté, histoire ; bref, il se fait existant. Voilà pourquoi, pour l'homme, avoir un corps, c'est non seulement être dans le temps, mais c'est aussi être dans le monde.

En anthropologie africaine, l'instance corporelle est le point d'articulation de la personne humaine à d'autres termes de sa structure non moins essentiels : l'absolu, la communauté et le cosmos. Pour l'homme africain, le corps est un élément constitutif de [sa] définition [...], en tant que nœud indissoluble des relations personnelles, sociales, cosmiques et spirituelles... l'axe de confluence en l'homme, en son âme, du monde physique, des autres hommes et du Surnaturel. (Malu 1994a, 157-158)

À la suite de l'action, l'homme est fondamentalement relation, il est alliance, compagnonnage, pacte et, par conséquent, un vivant. On a dit de lui qu'il est « membralité » (Bimwenyi 1981, 599-600 ; Panu 2009, 239-263 ; Malu 1998, 119-126).

Au nom de sa destinée, la personne est en Afrique une simplicité organique. Ainsi que l'écrit Louw, l'être humain est perçu comme

un être holistique et social [...] Dans un contexte africain, la personnalité fait référence plutôt à une force dynamique et une énergie vitale qui permettent à la personne d'entrer en contact avec les ancêtres, Dieu et la société. [...] Ainsi une personne n'est pas un "soi identifiable" [...] "le moi-noyau" avec ses déterminations conscientes et inconscientes, [...] autonome et indépendant. (2002, 225, nous traduisons)

On peut multiplier les textes à souhait :

Il est vrai que l'on ne peut concevoir la personne humaine en Afrique en dehors du circuit familial et clanique. Car le comportement moral, social, psychologique et politique en dépend. C'est pourquoi la personne est conçue dans cette optique, comme « un instrument, un rouage, un organe, et son existence ne prend de sens que dans cet ensemble structuré auquel il appartient. » (Erny 1988, 27)

Paris ne dit pas autre chose :

Les images (*understandings*) africaines de la personne sont toujours exprimées en terme social parce que le devenir personne ne peut advenir qu'à l'intérieur des frontières de la famille, qui [...] inclut aussi bien les « cadets » (*contemporaries*) que les « aînés » (*predecessors*). Personne, dit-il, n'a décrit aussi adéquatement l'importance de la pluralité dans l'expérience de la personne en Afrique que Elia Tema [...] « Un Africain n'est jamais considéré comme une entité isolée, traitée strictement comme un individu (*strictly individually*). Son être repose sur ou est solidaire de celui des autres. A coté-derrrière- en face de lui, il y a toujours quelqu'un à travers lequel il est perçu ou avec qui il est associé. Les concepts de pluralité et d'appartenance sont toujours présents, c'est-à-dire une personne est toujours perçue comme : « Motho wa batho » (personne des personnes ou appartenant à des personnes), « Motho weso » (notre personne ou une personne qui est la nôtre). Tous les scientifiques s'accordent dans les études africaines sur l'importance des autres dans la compréhension de soi des peuples africains. D'abord et surtout, la personne africaine est définie comme membre d'une famille, et ainsi la personne n'est jamais en Afrique seule soit dans la représentation d'elle-même soit dans la perception des autres. En fait, on peut avec raison déclarer que l'Africain est une personne reliée à la famille comme la partie de son organisme vivant est reliée au tout. Comme la première ne peut vivre séparée du dernier, ainsi la vie d'une personne est entièrement dépendante de la famille et des fonctions d'harmonie du lignage biologique, de l'éducation commune, et de la formation morale. » (Paris 1995, 101, nous traduisons)

Le temps et le corps ne sont pas que des instruments d'accomplissement personnel et communautaire du dessein humain. Ils sont bien plus comme la résonance de quelque chose de plus profond par lequel l'homme se sait et se sent exister. Ce quelque chose, les auteurs africains le nomment « destinée » (voir Mveng 1985, 12-13 ; Bimwenyi 1981, 594-598 ; Malu 1994a, 23-25).

La destinée qualifie la vocation fondamentale de l'être humain, à ne pas confondre avec son destin. Au contraire, elle est, à la lumière de la temporalité humaine, un cheminement dont l'horizon est constitutif de l'être de l'homme. L'horizon n'est pas dans la destinée, clos, fini, atteint. Il est comme une promesse, une espérance, un « vœu » dont l'amortissement appelle, dans l'engagement même de l'être humain, une ouverture aux autres êtres et au Surnaturel.

Et définir l'homme par l'idée d'ouverture, écrit Bimwenyi à la suite d'Albert Dondeyne, c'est [...] rappeler qu'il n'est pas simplement projet, mais plus profondément écoute : c'est-à-dire capacité de s'ouvrir, de répondre et de correspondre à l'appel qui vient des choses, en particulier du visage humain. Répondre à cet appel, [...] c'est traiter toutes choses avec respect, « les laisser être », les reconnaître au sens non seulement d'« en prendre connaissance » mais aussi d'« être reconnaissant » envers elles, les célébrer et les chanter, leur faire en quelque sorte justice, et par la puissance révélatrice du langage authentique, les mener à la plénitude de leur être et de leur vérité. (Bimwenyi 1981, 602)

À la suite de la destinée, la communion devient, dans la rencontre des personnes du moi, des autres et de l'Autre, comme la loi définissante de la personne sur le continent. Horizontalement, elle est entrelacement des énergies du monde, de l'univers, du cosmos et du corps avec la communauté et la destinée personnelle. Elle embrasse la personne tout entière. En effet,

l'homme est dans le monde et ne fait qu'un avec lui. De fait, la relation de l'homme avec le milieu géographique et le tissu biologique n'est pas de nature oppositionnelle : loin de se séparer de l'environnement, l'homme coïncide avec lui, il le nomme, il l'anime. Le monde n'a rien d'un spectacle étranger ou d'un système de perception, il est plutôt un complexe de signes motivés ou symboles. Dans le cosmos, construit en unité et en totalité, l'homme devient un traducteur des signes et un créateur des formes verbales, mieux, il se définit comme la personnification du symbole. Ce complexe homme-monde, homme qui occupe dans le monde, une place privilégiée aboutit à une hominisation de l'univers [...] qui nous mène à l'antipode du naturisme. (Thomas 1979, 77)

Bien plus, la communion, déjà horizontale, est aussi verticale. On le sait, selon la tradition africaine, il n'y a pas de dichotomie entre le profane et le sacré, le séculier et le religieux, car c'est dans le contexte profane que se vit la dimension du sacré. Le séculier est comme la traîne du sacré (« Final Communiqué » 1979, 191-192).

En Afrique, il n'y a pas de division et/ou différenciation (opposition) entre l'animé et l'inanimé, le vivant et le non-vivant, le mort et le vivant, la nature et le surnaturel, le séculier et le sacré, le corps et l'esprit, etc. Des Africains croient généralement qu'une chose (les êtres humains compris) est en constante relation avec une autre et avec le monde invisible, et que les hommes sont dans un état de dépendance totale à l'égard des puissances et des êtres invisibles. Ainsi, des Africains sont convaincus que dans les activités de la vie, harmonie, équilibre ou tranquillité doivent constamment être recherchés et maintenus. La société n'est pas fragmentée, par exemple, en médecine, sociologie, loi, politique et religion. La vie est une liturgie de célébration pour les victoires ou sacrifices des autres. (Louw 2002, 224-225, nous traduisons)

Ainsi, la relation de l'homme avec sa destinée et le monde est indissociablement celle de l'homme avec le sacré. L'homme est donc, dans la communion, en relation avec le divin. Selon D. Ngondo Dishono Kalala, cette communion implique, dans la mentalité africaine,

que l'on se sente l'un à l'autre [;] elle appelle même à l'unité. Cette présence l'un à l'autre débouche sur une communication, non seulement des pensées, des sentiments [...] mais aussi des destins, des desseins, des volontés, prioritairement de la nature divine. Elle est une rencontre qui appelle une sortie de soi pour se mouvoir vers l'autre, au-delà de toute médiation, jusqu'à vivre la communion immédiate, intense, voire intime avec cet autre ou cet Autre. Cette communion constitue une expérience du divin permettant la connaissance ou un savoir rendu possible par l'initiative qui vient d'ailleurs. Elle est aussi une identification à l'autre dans sa vie et dans sa mort dramatique. Cette identification renvoie l'homme à reproduire dans sa vie, ce que le héros a vécu⁷. (Ngondo 2002, 80)

Le père Engelbert Mveng a exprimé cette expérience profonde dans les termes pittoresques de l'histoire de la spiritualité.

7. Lire aussi Fourche et Morlighen (1938) sur cette communion-communication de l'homme avec le monde invisible.

La rencontre amoureuse entre le Bien-Aimé et l'Aimée est une célébration cosmique de la libération de l'âme des ténèbres de la nuit (des forces des ténèbres, des puissances de la mort, du mal), de la prison de tout son environnement « écologique » (maison, château, escalier secret), de son environnement social (« nul ne me voyait »), de son environnement cosmique (nuit obscure, ciel des étoiles); c'est une véritable parturition initiatique où du sein des ténèbres et de la nuit (la mort), l'âme naît lentement à l'aurore, à la lumière plus éclatante que le soleil du midi. C'est dans cet éblouissement que l'Aimée rencontre le Bien-Aimé qui l'attendait, et qu'elle connaissait déjà dans son cœur. Et c'est la fusion du Bien-Aimé et de l'Aimée, l'un en l'autre transformés. Alors éclate le mystère de la Béatitude des cœurs purs, quand l'Aimée serre le Bien-Aimé sur son cœur qui se gardait entier pour Lui Seul. Plongé dans le sommeil de l'Amour, « endormis sur son cœur, je le connaissais, l'éventais de l'éventail des cèdres »! [...] La nature comme plongée dans le mystère nuptial, semble lentement s'endormir, murmurant une berceuse de brise tiède et des pétales parfumées. (Mveng 1993, 333)

C'est dans ce mariage que Dieu est connu, qu'il se laisse mieux connaître. Il est perçu comme la Force, le pouvoir premier et ultime qui donne la vie, le Dieu créateur et sustentateur. Il est le Principe de la genèse de la destinée humaine.

Dieu est compris fondamentalement comme Créateur de toute vie et Maître Suprême et Roi de l'univers; et à ce titre, il est appelé l'Ancêtre des jours (*Hilolombi*), le Géniteur de l'univers (*Mebee*), Celui qui est partout et entend et voit tout (*Nyi*), et Père de tous les êtres humains et des choses (*Sha-Bantune-Bintu*). [Il est] l'artiste qui moult, ou le potier qui créa le premier couple humain (mâle et femelle) en utilisant l'argile. (Mutombo, 221, nous traduisons)

Et l'homme s'éprouve comme sa créature, plus précisément comme son « fils », sa « fille » en ce monde (Kalamba et Bilolo 2009, 7; Magesa 1997, 39).

L'expérience mystique n'est donc pas que l'initiative immanente d'un Dieu transcendant, mais aussi et surtout, dans l'initiative même de Dieu, l'action de l'homme se transformant, s'humanisant, se faisant. Elle appelle la tenue de la personne du mystique, l'affirmation de sa dignité. Et la dignité a ceci de spécifique qu'elle est perçue comme un panier, une gerbe de valeurs si axiales, si fondationnelles, qu'elles sont considérées comme des droits subjectifs inaliénables de l'être humain : la foi, la vie, la liberté, la justice et l'égalité. Cependant, cette dignité ne peut être véritablement vécue sans un ordre institutionnel objectif (local, national et global) qui la protège. C'est là une loi de la condition humaine.

Le dynamisme du vouloir personnel ne détache pas l'homme en poursuite de sa perfection de sa situation dans la nature, dans l'ordre et la finalité générale de la création cosmique. [...] La vie intérieure, à commencer par la conscience de soi, ne se développe pas par évaison hors des choses, la liberté ne se réfugie pas dans les marges des déterminismes extérieurs ou psychologiques, la personne humaine ne redoute pas les liaisons objectivantes de la société. (Chenu 2002, 52)

Cette inhérence spirituelle est importante. Elle introduit le mystique africain, non seulement à la conscience du Dieu de ses ancêtres, mais aussi et surtout à la conscience que le mystique a de son identité et de la nature de sa communauté. C'est ici que l'expérience mystique comporte non seulement une théosophie, mais aussi une éthique et, en elle, un engagement dans la société. Elle ne peut, à la faveur de l'individuation de la destinée du spirituel, que s'épanouir dans une culture sociopolitique.

Cette culture prend place au sein de l'ordre global de la destinée du spirituel. On l'a vu. La globalisation apparaît comme une œuvre de paupérisation anthropologique du mystique africain, une triple réduction ontologique, épistémologique et spirituelle de la personne de l'Africain, donc un paternalisme culturel et une main basse sur les institutions politiques, les moyens de production et les traditions culturelles ou le système de personnalité; bref, sur son mode de production. Elle est un écran structurel à l'émergence des Africains comme personnes humaines et à la construction de leurs groupes comme communautés épanouies.

C'est ici qu'il y a comme un paradoxe. C'est dans la prison de l'ordre global que l'Africain prend conscience de son génie, de sa destinée,

célèbre le mystère de son irréductibilité, plus précisément celle de son âme têtue et indomptable, et s'engage pour une mondialisation à visage humain. En d'autres termes, la mondialisation apparaît au cœur même de ses méfaits, comme une promesse des bienfaits, là où elle est reçue comme une assiette sociologique de la liberté, de la solidarité, devenues aujourd'hui les ressorts indispensables à la réalisation de la destinée de la personne humaine et à l'assouvissement de son appétit de béatitude. (Malu 2007d, 161-162)

Dans ce contexte, la fidélité du spirituel au mystère de Dieu enfin révélé est indissociablement une option pour la dignité de la personne humaine et pour un ordre global à visage humain. Cette spiritualité, puisqu'il convient de la nommer, est une spiritualité de libération. Et

[celle-ci est] un mouvement, une action, un engagement qui consiste à agresser l'agresseur, à briser la structure de dépendance, de domination, à

construire à la place une autre structure dont l'organisation à l'intérieur d'un pays donné est auto-réglée, autocentrée, c'est-à-dire répond des intérêts ou des besoins des masses d'abord. [Elle] ne doit pas être entendue ici dans le sens de la revendication de l'individualité ou dans l'insurrection de cette individualité contre les traditions, mais contre l'occupant, mieux contre l'occupation extérieure ou intérieure, ainsi que contre les appareils et les mécanismes mis en place pour dominer. Il s'agit dans le mouvement de détruire un ordre et d'instaurer un nouvel ordre. (Buakasa 1978, 314-315)

Buakasa s'est voulu plus explicite :

Dans le cas précis des sociétés africaines, un projet de libération socio-économique qui épouse le mouvement de l'histoire africaine, ne peut que soutenir ? la priorité du social à l'intérieur du pays (contre l'esprit du profit qui est élément non de la psychologie humaine mais de la culture occidentale); ? la confiance absolue en l'homme posé comme fin vers laquelle tout doit tendre et comme moyen qui doit s'adapter, se transformer, voir mourir pour renaître (cf. l'initiation africaine); ? l'esprit de don de soi, qui correspond à l'esprit évangélique de la pauvreté et qui est lié à cette autre valeur africaine de l'esprit de mise en commun (cf. la fameuse solidarité africaine dans la joie et dans le malheur). (1978, 315)

3. Le sursaut des familles spirituelles

Cette libération n'est pas, en Afrique, un simple projet. Elle est une histoire en marche. Elle a aussi bien ses génies, ses personnalités : Dona Beatrice Kimpa Vita (Thornton 1998), S. Kimbangu (2007), P. Lumumba (De Witte 2000), E. Tshisekedi (Mbangu 2006), J. A. Malula (De Saint Moulin 1997), E. Kataliko (Mpundu 2007, 105-114), C. Munzihirwa (Mweze 2001), pour ne citer que quelques figures de l'histoire de la libération en République Démocratique du Congo. Ces spirituels sont sans doute des génies. Mais ces génies ne sont opératoires que dans les familles religieuses qui les portent : Antonins (Thornton 1998), Kimbanguisme (Asch 1983 ; Mukoko 2001, 10-31 ; Sinda 1972), Mouvement National Congolais, Union pour la Démocratie et le Progrès Social, Femmes et laïcs catholiques, Sœurs de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, Clergé kinois (De Saint Moulin 1997), Sœurs et Frères de la Congrégation de la Sainte Trinité (Bimwenyi 1989), Bundu dia Kongo⁸

8. Sur ce mouvement, un rapport poignant des Nations Unies, voir Mission des Nations Unies au Congo (2008).

(Kawaya 2007), Ministère du Combat Spirituel (Pukuta 2005), pour ne citer qu'elles⁹.

Personnalités et ensembles spirituels montrent que la mondialisation n'est pas que le paganisme et le mal que l'on sait. Pour qui tente de se l'approprier, elle est paradoxalement le pivot d'un humanisme ressenti comme l'arme de la remise en question de l'actuel ordre global.

Cette remise en question semble, à la lumière des figures libératrices et des familles spirituelles qu'elles instituent et qui les abritent, prendre quatre orientations majeures :

1) *L'impératif de la formation*. Il n'y a pas d'engagement pour l'autre mondialisation ou la mondialisation à visage humain, sans la conscience explicite du phénomène global. Ainsi, l'action pour la libération implique, pour les personnalités et les familles spirituelles, l'initiation de leurs membres à la conscience de la globalisation, son concept, ses structures économiques, ses institutions politiques, ses mécanismes culturels ainsi que ses bienfaits et méfaits en Afrique. Le professeur Fr. Budim'Bani Yambu l'observe volontiers : « la mondialisation est un processus historique à la fois irréversible en tant que résultat, et réversible en ce que son évolution est ouverte; mais le partage entre ce qui est irréversible ou réversible dépend de l'horizon temporel et du niveau de décision et d'action » (2007, 40). Et d'ajouter : « il est indispensable à l'Africain de s'instruire, de se former, de s'informer sur ce qu'est réellement la mondialisation, ses effets bénéfiques en termes de diffusion du progrès des savoirs, des technologies [...], ses conséquences négatives en termes d'accroissement des inégalités, d'échanges déséquilibrés, de pouvoir hégémonique » (2007, 41). Les institutions reli-

9. La globalisation est perçue dans les lunettes du périphérique, comme la réduction de l'humain en l'homme. Et comme l'on sait, la conscience est dans l'homme, le lieu de la rencontre de l'homme avec le Surnaturel, de son élection divine et de l'immersion du divin dans la condition humaine. De la sorte, la répression de l'humain est indissociable du meurtre du sacré. C'est ici qu'il y a comme un paradoxe, car l'humain est irréductible en l'homme, il est indomptable. Ainsi, la répression globale engendre en Afrique une insatisfaction qui débouche sur sa remise en question. C'est au bénéfice de cette remise en question qu'il convient de comprendre la naissance des familles spirituelles en Afrique. Celles-ci sont, dans l'engagement même des individus, des ensembles spirituels qui sont comme des institutions et des sujets d'une mondialisation différente, caractérisée par la tenue des identités culturelles particulières, la formation à la conscience du phénomène global, l'émergence des pôles endogènes de développement, la promotion d'une culture « citoyenneté globale ». Ce sont ces sujets collectifs de remise en question de la globalisation totalitaire et de la mise en place d'une mondialisation à visage, que nous nommons « Familles spirituelles ».

gieuses et les leaders africains qui se veulent les agents premiers et les acteurs privilégiés de la libération doivent s'employer à cette tâche ingrate et urgente de conscientisation.

2) *L'émergence des pôles endogènes de développement.* Le voit déjà quiconque observe attentivement l'émergence de ces familles spirituelles en Afrique. La libération qu'elles promeuvent et instituent est à la fois révélation du dessein salvifique de Dieu et instauration de la dignité de la personne humaine. Cette dignité ne peut être concrètement sauvegardée sans instauration d'un ordre, sinon d'un programme économique à sa convenance au sein d'un mode de production propre. On observe que l'avènement des familles spirituelles est allé de pair avec la mise en place de l'ordre économique de la dignité de la personne humaine : la construction d'infrastructures ? notamment les résidences, les églises et les écoles ?, la création des plantations ou des camps agro-pastoraux, le commerce, les hôpitaux, les foyers sociaux, l'acquisition des moyens modernes de production, l'imprimerie, l'édition des livres, l'appropriation des instruments de la culture, les langues locales et nationales, la musique, les chaînes de radiodiffusion et de télévision, etc. De sorte que ces familles apparaissent comme des « industries » propices à taille et consistance variées.

Il apparaît clairement que, pour des raisons humaines de subsistance ou pour des raisons théologiques, ces [familles spirituelles] mettent sur pied des infrastructures d'ordre socioéconomique. [...] Agissant comme des O.N.G. [elles] peuvent effectivement contribuer (et de fait contribuent effectivement) au progrès social dans le pays. Elles ont [...] conscience de leur identité et du rôle spécial qui leur revient dans le renouvellement de la face du monde. La seule façon de changer le monde consiste à réaliser des bonnes œuvres. (Kibanga 1994, 344)

Les familles spirituelles sont, en contexte global, des pôles endogènes dont l'économie répond des intérêts de leurs fidèles d'abord et apparaissent comme des protagonistes d'une autre mondialisation, respectueuse de la dignité de la personne humaine et des identités culturelles des peuples¹⁰ (Kabamba 2008b).

3) *Une culture de la « citoyenneté globale ».* En fait, les personnalités et les familles spirituelles sont, en situation globale, tout un symbole. Elles sont comme le suppôt d'une nouvelle culture en marche, celle de la « citoyenneté globale ». Dans la culture africaine, le combat pour la vie ne

10. Un lecteur pressé peut se référer à son article (Kabamba 2008a).

se fait pas en solitaire. Il inscrit les personnalités et les communautés dans une relation d'alliance avec les autres dans le monde. Ainsi est-il de la libération et de ses initiatives de développement socioéconomique. Les familles et les leaders spirituels sont conduits à épouser critiqueusement et non servilement, au besoin de leur libération et de leur développement, les grandeurs de la civilisation contemporaine en œuvre dans le processus de la globalisation, notamment la solidarité indissociable de la démocratie, les droits humains, les technologies et les sciences, les lois du marché, en particulier ses nouveaux moyens d'échange, la dissémination dans le monde au-delà des frontières locales. Il se produit une intégration de ces forces nouvelles dans les identités personnelles, ethniques, régionales ou nationales et, par là, une émergence d'une néo-culture, disons la « citoyenneté globale ». Ces identités deviennent ainsi, au nom de leur spécificité culturelle et de leur survie matérielle, des entités ouvertes, là où le village planétaire apparaît comme l'espace public de réalisation de leurs rêves et d'assouvissement de leur appétit de béatitude. L'enracinement local des familles et des leaders spirituels est à ce prix dans l'ordre global. De fait, cette globalisation n'est pas que dans la dissémination des familles spirituelles africaines sur la carte géographique du monde, mais aussi et surtout dans l'assimilation locale du global. Kabamba l'a bien constaté dans l'une des villes de la République Démocratique du Congo :

De facto, à Butembo, l'État défaillant a été substitué par l'alliance des réseaux ethniques avec des institutions plus « modernes » comme l'église. Cette structure quasi hybride constituée du local, du national et du global — car les commerçants Nande sont ouverts vers le monde asiatique — (hors des métropoles coloniales), semble provenir organiquement des demandes internes de la population pour leur sécurité et leur prospérité. (Kabamba 2008a, 152)

4) *Le leadership global des familles spirituelles locales*. Les familles spirituelles africaines ne sont pas passives dans l'ordre global. Au contraire, elles sont, de par leur existence, engagées dans le renouveau de la globalisation par les initiatives de réception personnelle et collective de l'ordre global, par les tâches de développement et par la dissémination d'une nouvelle culture, celle de la globalisation de leur citoyenneté locale. Cette action est inhérente à l'essence même des familles spirituelles africaines, considérées foncièrement comme des célébrations et des institutions de la dignité de la personne, de la vie, la vie en abondance. Leur culture n'est pas, en effet, expression d'un fantasme imaginé et imaginaire. Il faut la comprendre

comme une option pour la personne humaine dont la vie mystique, celle d'une communion avec l'invisible, la constitue un être religieux, se définissant selon le dessein de Dieu qui est une volonté de vie, de la vivre et la faire vivre en la pluralisant en d'autres vies, intensément, abondamment et éternellement. Il y a dans la spiritualité de ces familles et dans la psychologie de leurs leaders, un humanisme indéracinable qui, partant de l'homme, n'a de cesse que de revenir à l'homme en intégrant ainsi, dans sa destinée, les forces vitales de tout ce que celui-ci rencontre sur son trajet, en particulier les forces du surnaturel (Zahan 1970, 13-14). La mémoire de cet humanisme est, dans les familles spirituelles africaines, le fondement d'une éthique individuelle, d'une vie sociale caractérisée et d'un mode de production spécifique. C'est pour être fidèle à cette essence, à cet humanisme, que les familles et les leaders spirituels africains se font les ressorts d'un combat pour la vie dont l'heureux aboutissement passe par la remise en question de l'ordre global thanatologique présent, au profit d'une mondialisation à visage humain. Pour paraphraser Katongole, ces communautés autochtones ne sont pas que des témoignages sociaux d'une généalogie spécifique. Elles sont, au nom de cette généalogie, des alternatives à l'individualisme et à la compétitivité de l'histoire de l'économie libérale. Plus précisément, ces familles spirituelles n'offrent pas une version polémique de l'ordre sociopolitique actuel du monde. Elles sont une manière de vivre socialement le mystère de Dieu et la condition non moins mystérieuse de l'être humain aux antipodes des valeurs de l'ordre actuel du monde, fait de l'idolâtrie de l'argent et du génocide de l'humain (Katongole 2002, 217). Ce faisant, les familles spirituelles africaines exercent un réel leadership dans leurs propres communautés sur le continent. C'est ce leadership qu'elles se doivent de faire reconnaître pour une présence efficiente dans les institutions aussi bien locales que régionales et internationales de l'ordre global.

Pistes de conclusion

La globalisation se vérifie en Afrique dans l'évidence de son paradoxe. Elle est à la fois le bien que l'on veut et le mal que l'on hait. Plus précisément, le bien recouvre, dans l'ordre global, un mal exécrable en forme d'érosion des corps et de paupérisation des esprits. Cependant, la répression a ceci de particulier qu'elle est le foyer du sursaut de la destinée humaine, celle-ci étant par principe un « vœu » têtu, indomptable et irrépessible en l'homme. Elle s'accompagne ainsi inéluctablement de la rébellion des volontés et de l'indocilité des esprits.

Ce sursaut montre précisément que les sociétés africaines sont, même dans le contexte de la spoliation de leurs terres, de la fragilisation de leurs institutions sociopolitiques, du pillage de leurs ressources humaines et naturelles et de la perversion de leur culture, des centres de volonté et d'initiative. Et, dans cette société africaine de la rareté et de l'indigence, ces initiatives trouvent leur racine dans la force de l'esprit, c'est-à-dire dans la spiritualité, faite inséparablement de la communion au Dieu des Pères et de la dignité de la personne du fidèle.

Dès lors, être fidèle à l'esprit africain va de pair, sur le continent, avec l'émergence des leaders spirituels dévoués et l'institution des familles religieuses avérées. Ces maîtres et familles spirituels sont perçus comme des assiettes sociologiques de la destinée de la personne sur le continent et, en même temps, comme des espaces publics d'un ordre initiatique, sociopolitique, économique et culturel renaissant, dont l'initiative et la vitalité se vérifient dans les tâches de formation des citoyens à l'intelligence du fait global, d'institution des pôles endogènes de développement et de promotion d'une culture de la « citoyenneté globale ». Ces initiatives montrent qu'en Afrique, les hommes et les femmes ne sont pas passifs face à la mondialisation. Ils sont debout pour une mondialisation différente, une « mondialisation autre » ou, comme on dit communément, une mondialisation à visage humain. Pour quiconque a des yeux pour voir et des oreilles pour entendre, se profile, dans ces initiatives, un réel leadership que les spirituels et leurs familles respectives se doivent de faire visiblement valoir dans les espaces privés et publics de l'ordre global, dans ses institutions locales, régionales et internationales. Un noble combat digne de l'homme, qui a déjà en Afrique ses innombrables martyrs connus, mal connus ou inconnus.

Références

- ASCH, S. (1983), *L'Église du prophète Simon Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala.
- BANYAKU, E. L. (2004), « La mondialisation : de l'économisme planétaire à l'économisme totalitaire », dans *Religions africaines et mondialisation. Enjeux identitaires et transculturalité. Actes du VII^e colloque international du CERA* (Kinshasa, du 7 au 11 avril 2003), Kinshasa, Facultés catholiques, p. 73-75.
- BAYAMBA, K. (2009), « L'Afrique et la mondialisation. De l'exclusion des "États manqués" à la responsabilité pour un monde commun », dans KALAMBA N. et BILOLO M., dir., *Renaissance of the Negro-African*

- Theology. Essays in Honor of Prof. Bimwenyi-Kweshi. Renaissance de la théologie négro-africaine. Mélanges en l'honneur du Prof. Bimwenyi-Kweshi*, Kinshasa, Publications Universitaires Africaines, p. 220-239.
- BILOLO, M. (2009), « Du nom Imn a Bi-Mwenyi. Exemple de la vitalité de CiKam et de "Saintes doctrines philosophiques" pharaoniques dans le Cyena-Ntu », dans KALAMBA N. et BILOLO M., dir., *Renaissance of the Negro-African Theology. Essays in Honor of Prof. Bimwenyi-Kweshi. Renaissance de la théologie négro-africaine. Mélanges en l'honneur du Prof. Bimwenyi-Kweshi*, Kinshasa, Publications Universitaires Africaines, p. 109-161.
- BIMWENYI, K. O., *Congrégation de la Sainte Trinité. Quelques informations*, Mwene-Ditu.
- (1981), *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence Africaine.
- (1989), « Congrégation de la Sainte Trinité et exigence d'inculturation », dans *Vie monastique à la lumière des traditions et situations africaines. Actes du colloque international. Kinshasa, 19-25 février 1989*, Kinshasa, Archidiocèse de Kinshasa et Aide Intermonastères, p. 155-174.
- BUAKASA, T. K. M. (1978), « Les sciences de l'Occident: pour quoi faire? », dans *Philosophie et Libération. Actes de la deuxième Semaine Philosophique de Kinshasa*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique (Recherches Philosophiques Africaines 2), p. 295-318.
- BUDIM'BANI, Y. K. X. (2007), « L'Africain face à la mondialisation. Se résigner ou agir? Comment? », dans M. MALU N., dir., *Mondialisation et évangélisation au Congo Démocratique. Perspectives pour une pastorale du temps présent*, Kinshasa, Cerdaf, p. 34-42.
- CHENU, M. D. (2002) [1969], *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal/Paris, Ciam-Kin, 43, p. 2-4.
- DIOP, C. A. (1991), *Civilization or Barbarism. An Authentic Anthropology*, New York, Lawrence Hill Books.
- DURAND, A. (2000), Pour une pratique chrétienne de la mondialisation, *Foi et Développement*, 283, p. 1-7.
- ERNY, P. (1988), *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.
- « Final Communiqué. Pan African Conference of Third World Theologians. December 17-23, 1977. Accra, Ghana » (1979), dans K. APPIAH KUBI et S. TORRES, dir., *African Theology en Route. Papers from the Pan-African Conference of Third world Theologians. Accra, Ghana. December 17-23*, Maryknoll, Orbis Books, p. 189-195.

- FOURCHE, J. A. T. et H. MORLIGHEN (1939), *Les communications des indigènes avec les âmes des morts*, Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge.
- FU-KIAU, B. K. K. (2001), *African Cosmology of the Bantu-Kongo. Tying the Spiritual Knot. Principles of Life & Living*, New York, Athelia Henrietta Press.
- JEWSIEWICKI, B. (1979), « Zaïre Enters the Worldsystem : Its Colonial Incorporation as the Belgian Congo, 1885-1960 », dans G. GRAN, dir., *Zaïre. The Political Economy of Underdevelopment*, New York, Praeger Special Studies, p. 54-68.
- KABAMBA, P. (2008a), « Alternative ethnique à l'État postcolonial. Cas des Nande à Butembo et des Luba à Mbuji Mayi en République Démocratique du Congo », *Revue Canadienne des Études Africaines*, 42, p. 129-163.
- (2008b), *Trading on War. New Forms of Life in Debris of the State*, thèse de doctorat, New York, Columbia University.
- KALAMBA N. (2009), « Trinité et Inculturation. Étude critique », dans KALAMBA N. et BILOLO M., dir., *Renaissance of the Negro-African Theology. Essays in Honor of Prof. Bimwenyi-Kweshi. Renaissance de la théologie négro-africaine. Mélanges en l'honneur du Prof. Bimwenyi-Kweshi*, Kinshasa, Publications Universitaires Africaines, p. 48-70.
- KALAMBA N. et BILOLO M. (2009), « Préface », dans KALAMBA N. et BILOLO M., dir., *Renaissance of the Negro-African Theology. Essays in Honor of Prof. Bimwenyi-Kweshi. Renaissance de la théologie négro-africaine. Mélanges en l'honneur du Prof. Bimwenyi-Kweshi*, Kinshasa, Publications Universitaires Africaines, p. 7-12.
- KANGUDI K. et AKENDA K. (2002), *Identités culturelles et nouvelles technologies. Actes de la XVI^e Semaine Philosophique de Kinshasa du 10 au 16 décembre 2000*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa (Recherches Philosophiques Africaines 31).
- KATONGOLE, E. (2002), « African Renaissance and the Challenge of Narrative Theology in Africa. Which Story/whose Renaissance », dans E. KATONGOLE, dir., *African Theology Today*, Scranton, The University of Scranton Press, p. 207-220.
- KAWAYA, O. (2007), *Paysage et expansion des mouvements politico-religieux en République Démocratique du Congo. Racines mystico-politico-religieuses de Bundu dia Kongo*, mémoire, Louvain-la-Neuve (Belgique).
- KIBANGA, M. (1994), « L'engagement socio-économique des sectes », *Cahiers des Religions Africaines*, 27-28, p. 331-344.

- KI-ZERBO, J. (1998), « Mondialisation. Une perspective du sud », *Foi et Développement*, 265, p. 1-4.
- LAMPE, A. (1999), « The Globalisation of Poverty », *Exchange*, 28, p. 332-340.
- Les enjeux de la mondialisation. Troisièmes journées philosophiques de Kimwenz, du 1^{er} au 4 avril* (1998), Kinshasa, Loyola.
- Les mouvements de résistance kongo à l'évangélisation du 16^e siècle à nos jours. Actes du 2^e colloque de Mayidi, 8 au 14 mai 1983* (1992), Mayidi.
- LOUW, D. J. (2002), « The Merging of Globalization with the Notion of an African Renaissance. A Practical Theological and Pastoral Assessment », dans E. KATONGOLE, dir., *African Theology Today*, Scranton, The University of Scranton Press, p. 221-241.
- MAGESA, L. (1997), *African Religion. The Moral Traditions of Abundant Life*, New York, Maryknoll.
- MALU N., M. (1994a), *Inversion culturelle et déplacement de la pratique chrétienne africaine. Préface à une théologie périphérique*, Kampen, Kok.
- (1994b), *La spiritualité en théologie africaine. Contemplation de Dieu et libération de l'homme, dans La prière africaine. Actes du deuxième colloque international du 10 au 12 janvier 1994*, Kinshasa, Baobab, p. 85-97.
- (1998), « Le destin de la personne dans la société congolaise. Destinée et confection des solidarités », *Revue Philosophique de Kinshasa*, XII/21-22, p. 119-126.
- (2002a), « Dialogue intercongolais. Quelle promesse pour l'État de droit en RDC? », *Renaitre*, 8, p. 12-13.
- (2002b), « Le christianisme. Une économie de reconstruction des identités culturelles. L'option de la théologie africaine », dans KANGUDI K. et AKENDA K., *Identités culturelles et nouvelles technologies. Actes de la XVI^e Semaine Philosophique de Kinshasa, du 10 au 16 décembre 2000*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa (Recherches Philosophiques Africaines 31), p. 149-157.
- (2007a), « Le mariage coutumier dans la spiritualité africaine. La pensée de François Marie Lufuluabo et ses prolongements théologiques », dans R. BURGGRAEVE *et al.*, dir., *Marriage-Divorce-Remariage. Challenges and Perspectives for Christians/Mariage- Divorce-Remariage. Défis et perspectives chrétiennes*, Leuven, Peeters, p. 275-294.

- _____ (2007b), « Mondialisation, nouveau territoire de mission », dans M. MALU N., *Mondialisation et évangélisation au Congo Démocratique. Perspectives pour une pastorale du temps présent*, Kinshasa, Cerdaf.
- _____ (2007c), « Nouvelle évangélisation et évangélisation en profondeur. Tâches de l'Église aujourd'hui », dans M. MALU N., dir., *Mondialisation et évangélisation au Congo Démocratique. Perspectives pour une pastorale du temps présent*, Kinshasa, Cerdaf, p. 69-94.
- _____ (2007d), dir., *Mondialisation et évangélisation au Congo Démocratique. Perspectives pour une pastorale du temps présent*, Kinshasa, Cerdaf.
- MBANGU, T. E. (2006), *Le combat des chauves. Destin des artisans de la démocratie en République Démocratique du Congo*, Paris, Panthéon.
- MBAYA, K. J. (2005), « Le développement général de l'Afrique. Du plan de Lagos (PAL) au NEPAD », dans T. TSHOBANGU, dir., *L'avenir de l'activité missionnaire « Ad Gentes »*. *Perspectives pour le XXI^e siècle. Congrès international de missiologie « Tertio Millennio »*. Kinshasa: 11-17 juillet 2004, Kinshasa, Médiaspaul, p. 273-322.
- MISSION DES NATIONS UNIES AU CONGO (MONUC) (2008), *Special Inquiry into the Bas Congo Events of February and March 2008*.
- MITTELMAN, J. H. (2004), « What is Critical Globalization Studies ? », *International Studies Perspectives*, 5, p. 219-230.
- MPUNDU, J. E. K. (2007), « Témoin de la justice et de la paix », dans M. MALU N., dir., *Mondialisation et évangélisation au Congo Démocratique. Perspectives pour une pastorale du temps présent*, Kinshasa, Cerdaf, p. 105-114.
- MUDIMBE, V. Y. (1994), *The Idea of Africa*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press.
- MUKOKO G. A. (2001), « Le Kimbanguisme en France. Un cas de rapport religion/ ethnicité et d'intégration d'une Église africaine indépendante en France », *L'arbre à Palabres*, 10, p. 10-31.
- MUTOMBO, N. N., « Liberation According to the "Bumuntu Paradigm" of Ancestral Religions », dans M. A. de LA TORRE, dir., *The Hope of Liberation in World Religions*, Baylor University Press, p. 217-238.
- MVENG, E. (1985), *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan.

- (1993), « La voie initiatique de Saint Jean de la Croix », dans D. ZUAZUA, dir., *La mystique africaine. Actes du Colloque international à l'occasion du IV^e centenaire de la mort de saint Jean de la Croix*, Kinshasa, Baobab, p. 321-345.
- MWEZE, C. D. (2003), *Internet et la mondialisation. Les enjeux interculturels, dans Religions Africaines et mondialisation. Enjeux identitaires et transculturalité. Actes du VII^e colloque international du CERA*. Kinshasa, du 7 au 11 avril 2003, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa (Bibliothèque du Centre d'Études des Religions Africaines 17), p. 207-218.
- MWEZE, C. N. D. (2001), dir., *Quelle communication politique en République Démocratique du Congo? Réalités, contraintes et perspectives*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa (Logos 4).
- NGONDO, D. K. D. (2002), *Mystique africaine et mystique de saint Jean de la Croix. Relecture du colloque international de Kinshasa du 13 au 16 janvier 1992*, Kinshasa, Baobab.
- PANU, M. (2009), *Rôle clinique de la culture dans la vie quotidienne. Pertinence et non-pertinence pour l'individu de la conception membrale africaine*, dans KALAMBA N. et BILOLO M., dir., *Renaissance of the Negro-African Theology. Essays in Honor of Prof. Bimwenyi-Kweshi. Renaissance de la théologie négro-africaine. Mélanges en l'honneur du Prof. Bimwenyi-Kweshi*, Kinshasa, Publications Universitaires Africaines, p. 239-263.
- PARIS, P. (1995), *The Spirituality of African Peoples. The Search for a Common Moral Discourse*, Minneapolis, Fortress Press.
- PIROTTE, J. (2002), « Annonce chrétienne et mondialisation. Réflexions d'un historien », *Spiritus*, 166, p. 78-91.
- PUKUTA, C. (2005), *Le ministère du combat spirituel de Maman Olangi. Espace d'émancipation*. Travail présenté en vue de l'obtention du diplôme d'Études spécialisées en anthropologie, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain.
- RAISER, K. (2002), « Œcuménisme : l'autre mondialisation », *Spiritus*, 166, p. 54-64.
- Religions Africaines et mondialisation. Enjeux identitaires et transculturalité. Actes du VII^e colloque international du CERA*. Kinshasa du 7 au 11 avril 2003 (2004), Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa (Bibliothèque du Centre d'études des religions africaines 17).
- ROBERT, A. C. (2004), *L'Afrique au secours de l'Occident*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières.

- ROUET, A. (2007), « Mondialisation et respect de l'homme », *Spiritus*, 166, p. 115-129.
- Simon Kimbangu. *L'envoyé de Notre Seigneur Jésus-Christ. Actes de la Conférence internationale. Du 12 au 15 février 2006 à Kinshasa* (2007), Valencia.
- SAINT MOULIN, L. DE (1997), *Œuvres complètes du Cardinal Malula*, 7 vol., Kinshasa, Facultés catholiques (Documents du Christianisme Africain).
- SINDA, M. (1972), *Le messianisme congolais et ses incidences politiques. Kimbanguisme – Matsouanisme ? Autres mouvements*, Paris, Payot.
- SINDAYIGAYA, J. M. M. (1988), *La mondialisation, le nouvel esclavage de l'Afrique*, Paris, L'Harmattan.
- THOMAS, L.-V. (1979), « La religion négro-africaine dans son essence et ses manifestations », dans *Religions africaines et Christianisme. Colloque international de Kinshasa. 9-14 janvier 1978*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, p. 65-89.
- THORNTON, J. K. (1998), *The Kongoese Saint Anthony. Dana Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WITTE, L. DE (2000), *L'Assassinat de Lumumba*, Paris, Karthala.
- ZAHAN, D. (1970), *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot (Petite Bibliothèque Payot 374).

Résumé

Dans la perspective du périphérique, la globalisation apparaît, en fin de compte, dans ses structures économiques, ses institutions politiques et ses instances culturelles, comme une dynamique profonde d'érosion de la destinée des individus et de perversion de l'histoire de leurs collectivités. C'est là que gît le paradoxe. La réduction ne débouche pas sur la totale fossilisation des individus et des institutions. Elle est comme le site de la remise en question de l'ordre global par et dans la conscience et l'émergence d'une spiritualité qui institue et informe les nouvelles familles spirituelles sur le continent. Ce sont ces familles qui sont perçues, jusque dans leurs ambiguïtés, comme les agents privilégiés d'une mondialisation différente, « d'une mondialisation autrement », mieux d'une « mondialisation à visage humain ».

Abstract

In a peripheral perspective, globalization seems to be, in its economic structures, its political institutions and its cultural narratives, a deep dynamism which attempts to destroy the destiny of the individuals and the history of their collectivities. But in this is a paradox. This attempt doesn't result in a total freezing individuals nor institutions. It is a site for rethinking globalization, and for the peripheral renaissance and the emergence of a spirituality which informs and supports the new spiritual families. These families have become the privileged agents of a different globalization, the other globalization, the human globalization.