



HAL
open science

Vicente Cañas, une conversion amazonienne

Pierre-Louis Choquet

► **To cite this version:**

| Pierre-Louis Choquet. Vicente Cañas, une conversion amazonienne. 2024. hal-04529106

HAL Id: hal-04529106

<https://hal.science/hal-04529106>

Preprint submitted on 18 Apr 2024

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

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

Kiwxi, L'Amazonie en partage

Frère jésuite espagnol, Vicente Cañas (1939-1987) est mort il y a trente-cinq ans, tué par des propriétaires terriens sur les rives du fleuve Juruena, dans le nord-ouest du Mato Grosso. Il avait pris la défense du peuple Enawenê-Nawê, dont il était venu à partager la vie après plusieurs années d'engagement dans la pastorale missionnaire indigène. Si Cañas a laissé peu d'écrits, sa vie elle-même semble esquisser une proposition théologique, encore en attente d'être explicitée.

L'Amazonie est à la croisée des chemins. Plus de trois ans après la clôture du Synode qui a rassemblé plusieurs centaines d'évêques, religieux et laïcs de la région, les communautés chrétiennes sont confrontées à une détérioration rapide de la situation socio-politique et environnementale, et peinent à faire entendre une voix prophétique. Dans les régions du front pionnier brésilien, le soutien inconditionnel apporté par le président Jair Bolsonaro aux industriels de l'agro-négoce s'est en effet traduit par une spectaculaire croissance économique, qui lui vaut une popularité sans précédent – y compris parmi les catholiques. Alors que les inégalités ne cessent de s'accroître et que la déforestation repart à la hausse, les luttes pour la réforme agraire et pour la défense des peuples indigènes s'affaiblissent, au point de disparaître de l'horizon du pensable.

Dans ce contexte, il n'est guère étonnant que la vie de Vicente Cañas reste inconnue. Au-delà du cercle des équipes de la Commission Pastorale de la Terre (CPT) et du Conseil Indigéniste Missionnaire (CIMI), dont les engagements en Amazonie au cours des dernières décennies furent maintes fois payés au prix du sang,¹ peu nombreux sont ceux qui connaissent son nom – et ce, jusque dans le diocèse de Juina, où il passa les dernières années de son existence. Le témoignage qu'il a laissé est, à bien des égards, subversif. Arrivé dans le nord-ouest du Mato Grosso à la fin des années 1960, il vit les assauts du front pionnier, la forêt saccagée, les peuples indigènes décimés par les épidémies. Ce n'était que le feu roulant, continu, d'une seule et même histoire : celle qui, depuis l'arrivée des Portugais sur la « terre de Sainte-Croix » en 1500, n'avait eu de cesse de s'enfoncer vers l'intérieur, étendant toujours plus loin le domaine du pillage – jusqu'à ce que soient enfin élaborés les moyens d'une destruction méthodique, à coups de tronçonneuses et d'engins de chantier. Le temps du Brésil moderne avait, plus que jamais, la forme d'une flèche. Pour aller de l'avant et ouvrir des horizons radieux, il fallait de l'espace – toujours plus d'espace : accaparer indistinctement les territoires indigènes, défricher l'inutile forêt, et déployer enfin les potentialités productives de l'Amazonie, trop longtemps négligées.

En prenant la décision d'aller vivre auprès des Enawenê-Nawê et en les aidant à démarquer leurs terres pour les soustraire à la spéculation foncière, le jésuite accomplit un geste prophétique. Parce que les frontières de la réserve posaient une limite à toutes les logiques d'expansion, et parce qu'elles signifiaient la dignité d'un monde radicalement *autre*, elles allaient apparaître, pour les colons, comme un signe de contradiction intolérable. Quelques années avant le concile Vatican II,



¹ La CPT et le CIMI sont tous deux rattachés à la Conférence épiscopale brésilienne, et actifs sur tout le territoire national. Outre Vicente Cañas, Pedro Burnier, Dorothy Stang, Ezequiel Ramin (entre autres) furent également tués dans leur engagement missionnaire auprès des plus pauvres.

Cañas fit donc plus qu’expérimenter un style missionnaire nouveau ; il montra aussi, par son engagement et par le don de sa vie, que le vieux rêve de la *clôture du globe* – celui de son avènement comme espace sphérique unifié, garantissant une circulation fluide et homogène des capitaux et des marchandises – était devenu, plus que jamais, puissance de mort.

Trente-cinq ans après la mort du missionnaire, tout semble confirmer ce diagnostic. Les fronts de destruction environnementale progressent partout dans les pays du Sud, et un réchauffement climatique incontrôlé compromet désormais les fragiles équilibres planétaires – et, avec eux, l’humanité elle-même. Dans ces conditions historiques difficiles, si propices à toutes les tentations d’évitement, le témoignage de Cañas nous rappelle que c’est sur *cette* terre qu’il nous faut tenter de nous incarner, de joindre nos forces à celles de l’Amour créateur.

Les jésuites au Mato Grosso : le basculement d’une mission

L’histoire récente de la mission jésuite au Mato Grosso commence en 1929.² Durant tout le premier tiers du XXe siècle, le jeune État brésilien a commencé à intensifier ses efforts pour affirmer sa souveraineté sur ses territoires de l’intérieur, dépêchant des expéditions – celle, notamment, du célèbre

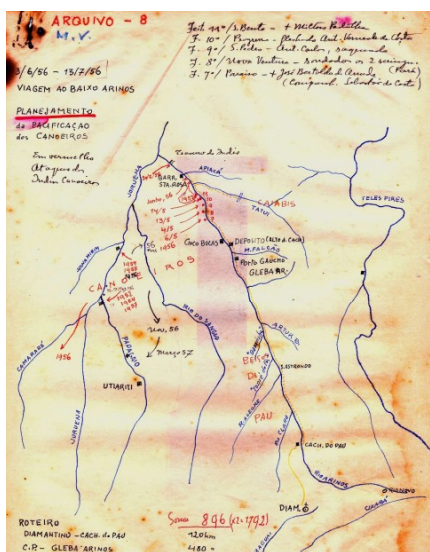


Maréchal Rondon (cf. photo ci-contre) – pour délimiter les frontières, et poser des lignes télégraphiques.

L’Église se montre soucieuse d’accompagner le mouvement : c’est ainsi par la voie d’une bulle pontificale qu’est confiée à la Compagnie de Jésus la prélatrice de Diamantino, immense territoire de 354 000 km² couvrant le nord du Mato Grosso actuel, et quasi-exclusivement couvert de forêt. Mais les premières décennies sont décourageantes : les conditions de vie des missionnaires sont très difficiles, et la bonne nouvelle qu’ils apportent n’intéresse guère les peuples indigènes – lesquels sont par ailleurs de plus en plus menacés par les incursions des *seringueiros* blancs sur leurs terres. Les contacts s’intensifient, et commencent déjà à avoir des conséquences désastreuses (conflits, maladies) : Lévi-Strauss, qui voyage dans la région en 1930, en est l’un des premiers témoins. Soucieux de prêter secours aux nombreux orphelins, et désireux de leur inculquer la foi catholique, les jésuites fondent en 1944-1945 le pensionnat d’Utiariti. L’arrivée en 1946 d’un missionnaire jésuite autrichien, João Dornstauder, apporte un nouveau souffle.

Mû par une énergie inépuisable, il multiplie les expéditions sur le fleuve Juruena et sur ses affluents (cf. carte ci-contre), partant parfois durant plusieurs mois sans donner signe de vie; peu à peu, il parvient à tempérer les *seringueiros*, et à établir des relations de confiance avec plusieurs peuples indigènes, dont il apprend la langue et les coutumes. Dornstauder s’approche du seuil d’une théologie de l’acculturation, mais il ne le franchit pas : si l’humanité des indigènes ne fait, pour lui, pas le moindre

doute (la doctrine catholique a tranché en ce sens depuis la controverse de Valladolid), le présupposé de leur infériorité culturelle n’est guère questionné. À Utiariti, base arrière de la mission, la pédagogie du pensionnat reproduit une recette désormais bien connue: coupés de leur famille, les jeunes indigènes sont forcés à se mêler entre eux (en dépit des inimitiés très fortes entre certains groupes), à parler portugais, à s’habiller à l’occidentale, à apprendre les bases de l’agriculture... et, bien sûr, à se convertir au christianisme. Les choses vont pourtant bientôt changer. Le jésuite Adal-



2 Les principales sources mobilisées ici sont : Jean-Philippe Belleau, 2013. « The Ethnic Life of Missionaries: Early Inculturation Theology in Mato Grosso, Brazil (1952-1990) », *Social Sciences and Missions*, 26 (2-3), 131-166 ; Júlio César dos Santos, 2018. « A Fronteira como lugar das diferenças: Rikbaktsa entre a igreja e o estado (1930-1985) », Cuiabá ; Thomaz Lisboa, 2018. *Entre os índios Myky*, Carlini & Caniato, Cuiabá ; Aloir Pacini, 2019. *Um artifício da paz entre os Rikbaktsa*, EdUFMT, Cuiabá.

berto Pereira, ordonné en 1953 et déployé dans la prélature de Diamantino en 1956, va jouer un rôle clé dans ce processus. Envoyé par son supérieur à São Paulo en 1959 pour y étudier l'anthropologie sous la direction d'Egon Schrader (alors pionnier de la discipline au Brésil), il revient à Utiariti cinq ans plus tard, en 1964, et y rejoint Thomaz Lizboa, Antonio Iasi et Egydio Schwade, trois jésuites récemment arrivés, et frustrés de ce qui se vit au pensionnat. Depuis dix ans déjà, quelques petites sœurs de la Charité expérimentent une vie de simple présence auprès des Tapirape, à l'autre extrémité de l'État du Mato Grosso : leur témoignage inspire les jeunes hommes. Alors que le concile Vatican II bat son plein, Pereira rassemble ses intuitions dans plusieurs feuillets et manuels, destinés à poser les bases théoriques et pratiques d'un nouveau style missionnaire, aux antipodes de tout ce qui avait prévalu jusqu'alors.³ Il écrit ainsi qu'il est désormais une « exigence fondamentale [...] de connaître, respecter et valoriser la culture de chaque groupe indigène et de chercher à s'acculturer à lui. Cette exigence requiert une formation adéquate des futurs missionnaires et une mise à jour efficace pour tous ceux qui travaillent dans les missions. Cette formation doit inclure des éléments de l'anthropologie, de la linguistique, de la médecine tropicale, de la psychologie sociale, etc. »⁴ Pour Pereira et ses jeunes compagnons, une chose est claire : en Amazonie, la mission ne peut plus consister en une exportation unilatérale du christianisme occidental ; elle engage désormais à une redécouverte du sens profond de l'incarnation, au contact des cultures indigènes. Ces idées nouvelles ne sont pas du goût de tous parmi les pères jésuites de la prélature, et les tensions sont grandes. Pourtant, décision est prise en 1967-1968 de fermer Utiariti.

C'est dans ce contexte bouillonnant que le jeune frère Vicente rejoint la mission jésuite en février 1969, comme cuisinier⁵. Né trente ans plus tôt dans une famille modeste de la région de Valence, entré au noviciat à 21 ans, il aspire depuis longtemps à être missionnaire... envoyé au Brésil, il a partagé quelques mois la vie très rude des paysans du Nordeste avant d'arriver au Mato Grosso. Celui qui, en arrivant, ignorait tout des peuples indigènes va être projeté en quelques mois au cœur de la catastrophe. En octobre, une expédition de la FUNAI⁶ transmet malencontreusement la grippe aux Tapaiúnas, un groupe indigène voisin jusqu'alors non-contacté. Appelé en renfort, Cañas se rend avec un compagnon à leur rencontre pour administrer des soins. Lorsqu'ils arrivent, il est trop tard : des dizaines de cadavres jonchent le sol, et les missionnaires évaluent rapidement le nombre de victimes à plusieurs centaines. Pour le jeune homme, c'est un traumatisme. Avec Lisboa, ils décident tous deux de rester auprès des survivants pour quelques mois, afin de les aider à se réorganiser et à survivre.

Les années qui suivent sont particulièrement critiques. Alors que le Brésil est, depuis 1964, sous la coupe des généraux, l'assaut sur l'Amazonie se diffracte en une multitude de fronts, et s'intensifie – au Mato Grosso pas moins qu'ailleurs. Dans la capitale de l'État, Cuiabá, les gouverneurs successifs confient à des sociétés foncières privées – détenues, le plus souvent, par de très riches entrepreneurs – le soin d'aménager les terres « improductives », encore couvertes de forêt. En quelques années, des lots de plusieurs centaines de milliers d'hectares passent ainsi sous le régime de la propriété privée, sans le moindre égard pour les peuples indigènes qui les habitent. Une course contre la montre s'enclenche. Souhaitant éviter à tout prix que la catastrophe de 1969 ne se répète, les missionnaires changent de stratégie, et décident de prendre les devants : plutôt que de se placer dans le sillage des colons, ils vont désormais les devancer, et solliciter directement les groupes indigènes non-contactés pour les aider à se protéger avant qu'il ne soit trop tard. Les expéditions sur le cours inférieur du Juruena, désormais appuyées par des survols de reconnaissance, se multiplient. En 1971, Lisboa et Cañas établissent le contact avec le groupe Myky, qui ne compte plus que quelques dizaines d'indi-

3 Ce n'est que bien plus tard, en 1978, que Pedro Arrupe, alors supérieur général de la Compagnie de Jésus, publie son fameux document sur l'inculturation – la définissant alors comme l'incarnation de la vie chrétienne dans une culture particulière.

4 Belleau, 2013, *op. cit.*

5 Les informations biographiques sont largement tirées de : José Luis López Terol et José Carrión Pardo, 2002. *Kiwxi : tras las huellas de Vicente Cañas*, Albacete.

6 Succédant en 1967 au SPI (Service de Protection de l'Indien), la FUNAI (Fondation Nationale de l'Indien) est l'organisme gouvernemental brésilien qui élabore et applique les politiques relatives aux peuples autochtones, et s'assure du respect de l'intégrité territoriale de leurs réserves.

vidus. Les missionnaires prennent peu à peu l'habitude d'alterner des périodes de présence en ville, et des séjours prolongés auprès des groupes indigènes. Cañas se rend à son tour à São Paulo pour s'y former à l'anthropologie, avant de revenir en 1974 à Diamantino, où les expéditions se poursuivent. Après plusieurs tentatives, Cañas et Lisboa parviennent à établir en juillet un contact amical avec un autre groupe jusqu'alors isolé, les Enawenê-Nawê. Deux semaines plus tard, le jeune frère prononce ses vœux définitifs, et s'incorpore à la Compagnie de Jésus. Entre-temps, Lisboa s'est installé définitivement auprès des Myky. Après plusieurs aller-retour chez les Enawenê-Nawê, qui l'apprécient particulièrement et dont il maîtrise désormais parfaitement la langue, Vicente décide de s'établir auprès d'eux, prenant le soin de laisser tout ses effets personnels occidentaux (y compris ses vêtements!) dans une cabane, à une soixantaine de kilomètres du village. Les indigènes lui donnent le nom de Kiwxí. Pendant plus de dix ans, le frère espagnol va partager leur vie quotidienne; il apprend les techniques de chasse et de pêche, participe aux travaux collectifs, et, bien sûr, aux fêtes rituelles qui rythment le calendrier. Dans le même temps, il rend aux Enawenê-Nawê toutes sortes de services : il leur apporte des soins médicaux de base, les aide à obtenir du matériel occidental lorsqu'il devient nécessaire (moteurs pour les pirogues), et se fait leur avocat auprès des autorités brésiliennes – profitant en cela de l'appui du CIMI, tout juste créé en 1972. Au cours de ces années, l'un des principaux efforts de Cañas sera justement d'aider les Enawenê-Nawê à démarquer leurs terres pour les faire reconnaître auprès de la FUNAI, et les protéger ainsi de toute tentative d'accaparement. Mais les incursions hostiles (de trafiquants de bois, notamment) se multiplient, et les tensions montent. Plusieurs grands propriétaires cherchent à préempter les terres indigènes, dont ils contestent la légitimité en faisant valoir des droits supposés antérieurs à leur démarcation. En 1984, deux géomètres travaillant pour l'un d'entre eux sont surpris à faire des relevés sur le terrain de la réserve ; visés par ce qu'ils considèrent être un acte de guerre, les chasseurs Enawenê-Nawê les abattent sur le champ. Dans les villes pionnières qui jouxtent la réserve, les rumeurs bruissent. Cañas sait que sa vie est désormais menacée, mais écarte résolument la possibilité de partir. Au fil des des mois, des années, il s'est peu à peu dépouillé, si bien qu'il compte désormais au nombre des Enawenê-Nawê : pour lui, il n'y a plus d'ailleurs – et il est en paix. Ce n'est finalement que trois ans plus tard, le 6 ou 7 avril 1987, que des tueurs à gages remontent le fleuve Juruena, font irruption nuitamment dans sa cabane, et le tuent. Son corps est retrouvé plusieurs semaines plus tard par ses amis missionnaires du CIMI. Une semaine avant que la vie ne lui soit ôtée, Vicente adressait à l'un d'entre eux ces quelques lignes, éclairées d'une joie ordinaire : « Jamais je n'ai eu autant de ressources pour me consacrer à mon travail de manière aussi qualifiée ! Je ne me sens pas seul. Je vis dans la présence de Dieu. Je contemple les merveilles de Dieu dans la belle nature du fleuve Juruena. Je loue Dieu quand j'attrape de délicieux poissons ! »⁷



Chaque moment, chaque lieu

Beaucoup, après sa mort, ont souligné l'exceptionnelle créativité dont le jésuite espagnol avait fait preuve pour explorer les nouvelles voies de l'inculturation. Avec Lisboa, Pereira, et d'autres, il avait pris le parti de vivre la mission de façon radicalement « muette » (*missão calada*), en se refusant à annoncer ouvertement le Christ. Pour lui, l'universalité de la grâce était acquise, et tout devait être fait pour préserver l'extraordinaire monde Enawenê-Nawê des influences occidentales : y compris, donc, de celle de l'Église catholique – du moins tant, qu'elle ne s'affranchirait pas de son impérialisme culturel euro-centré. Irrecevables et provocantes pour de nombreux théologiens, ces propositions faisaient directement écho à une expérience concrète⁸ : car de fait, pour les Enawenê-Nawê

7 Terol et Pardo, 2002, *op. cit.*

8 L'un des pères jésuites sollicités pour évaluer Cañas peu avant son incorporation définitive à la Compagnie rapporte qu'il avait pu émettre, ça et là, des propos « peu orthodoxes » à propos de l'universalité du salut. Son manque

que Cañas apprenait à côtoyer, comme d'ailleurs pour presque tous les autres groupes indigènes d'Amérique, christianisation et modernisation avaient, au cours des siècles passés, *toujours* été les deux faces inséparables d'un même processus d'anéantissement. Les plaies de l'histoire étaient là, ouvertes. Qui d'autre que lui et ses compagnons du CIMI pour regarder cette réalité en face ? Et comment la mission pouvait-elle, dès lors, continuer, tenter de réparer l'irréparable, autrement que par une présence modeste, tenue jusque dans l'adversité ?

Mais résumer la vie de Cañas à son seul itinéraire d'inculturation (comme tendent à le faire la plupart des écrits hagiographiques susmentionnés) serait encore réducteur. Sa mort, si elle signait bien le scandale d'un homme blanc ayant décidé de revêtir les parures indigènes, révélait peut-être d'abord le scandale – très prosaïque, celui-là – de son engagement pour protéger la terre des assauts menés contre elle. Ce geste n'a, à notre connaissance, pas reçu toute l'attention qu'il mérite. Il permet pourtant de prendre à rebrousse-poil l'une des intuitions fortes du pape François, qui rappelle souvent que « le temps est supérieur à l'espace »⁹. Là où le premier, impossible à retenir et à fixer, nous permettrait de nous engager sur un chemin de désappropriation, le second offrirait un support plus stable pour assouvir notre volonté de maîtrise et de contrôle : se préoccuper uniquement de lui conduirait « à devenir fou pour tout résoudre dans le moment présent » (*Evangelii Gaudium* 223). Si l'on pressent la justesse de ce constat, il faut pourtant en relever les limites. Cañas était subjugué par la beauté des liturgies Enawenê-Nawê¹⁰ : et c'est notamment pour protéger leur scansion si singulière du temps – et la transfiguration du réel à laquelle elle ouvrait –, qu'il lutta, en définitive, pour préserver l'espace. En aidant les indigènes à assurer la démarcation de leur réserve, Cañas subvertissait complètement la pratique de la cartographie telle qu'elle s'était jusqu'alors exercée dans les missions catholiques – le plus souvent, comme une entreprise de quadrillage du territoire, réalisée à des fins instrumentales au service d'une stratégie pastorale, et adossée aux logiques de souveraineté impériale. Désormais, l'espace ne pouvait plus être tenu pour un simple appendice, honteux et impur, du temps. Au moment de sa fragilité la plus extrême, il apparaissait, et révélait soudainement sa consistance propre, irréductible : « la belle nature du fleuve Juruena » était tout sauf un énième exemplaire du même, un simple nombre d'hectares, une modalité possible de l'extension ; elle était, au contraire, le milieu où se produisait un devenir, celui des Enawenê-Nawê, à travers lequel Dieu communiquait sa grâce d'une manière absolument singulière, et insubstituable.¹¹

La logique des grands propriétaires était, bien entendu, indifférente à tout ceci, et ne répondait qu'à un seul objectif : constituer la terre en actif. Déboiser la forêt imprévisible et proliférante, consigner les coordonnées des parcelles dans le registre cadastral, délimiter leurs contours avec des fils de fer barbelé, semer une variété de fourrage hypercompétitive pour le bétail... Toutes ces pratiques d'homogénéisation spatiale devaient permettre, paradoxalement, de supprimer l'espace en tant que catégorie pertinente, et de faire de toutes ces parcelles devenues interchangeables le réceptacle d'une seule et même promesse – temporelle, celle-là. C'est en effet à partir du calcul des profits futurs, désormais aisément calculables, que la terre allait tirer sa valeur marchande : ses acquéreurs n'auraient donc guère d'autre choix, pour rembourser leurs dettes,¹² que d'investir, et d'exploiter à fond toutes

d'intérêt manifeste pour l'érudition théologique, notait ce même père, était cependant largement compensé par un tempérament joyeux, une grande disponibilité pour la mission, et une solide maturité affective (Terol et Pardo, 2002, *op. cit.*). De fait, il nous semble que les prises de position de Cañas (par exemple, à propos du refus des demandes de baptême) sont à interpréter dans le contexte socio-culturel de leur énonciation, celui de la pastorale indigène; rien n'indique, en effet, que l'espagnol prétendait leur donner une portée générale, ou rétroactive. En ce sens, les nombreux critiques (pages web en espagnol et portugais) qui s'emploient à montrer que Cañas n'était en rien un catholique, mais un fou, un hérétique, ou un marxiste (ou : les trois à la fois) manquent leur cible.

9 Voir, à ce propos, un utile petit texte disponible sur le site du diocèse de Saint-Claude (Jura) : <https://www.eglisejura.com/?p=1294>

10 Aloir Pacini s.j., 2015. « Diário de Campo de um indigenista missionário: Vicente Cañas (1939-1987) », *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, vol. 3, n°2.

11 À propos de la distinction entre ces deux conceptions paradigmatiques de l'espace (*chôra* et *topos*) : Augustin Berque, « La chôra chez Platon », in Thierry Paquot et Chris Younès (dir.), *Espace et lieu dans la pensée occidentale*, Paris, La Découverte, 2012, p.13-27.

12 Les entrepreneurs de déforestation engagent eux aussi des dépenses (machines de chantier, main d'œuvre, carburant, etc.) pour « produire » la terre ; mais, on l'aura compris, celles-ci restent très faibles au regard des prix de vente qu'ils parviennent à obtenir (lesquels reflètent, on l'aura compris, la promesses de revenus futurs).

les potentialités de leur outil de production – et de lier ainsi leurs destins à celui de la machine économique. L'accaparement de l'espace n'était donc, en ce sens, qu'un prélude, et une condition nécessaire, à la colonisation du temps.¹³

En prêtant attention à la façon dont cet accaparement se manifestait dans sa situation propre, et en se battant pied à pied contre lui, Cañas ne se perdait donc pas dans l'« immanence étouffante » tant redoutée par le pape François (*Laudato Si* 119) : au contraire, il veillait à préserver les conditions concrètes de l'éclosion continue d'un temps *autre* – modulé par l'amplitude des fleuves et par le fourmillement de la canopée, plutôt que pris en étau par les impératifs de valorisation ; temps *autre*, laissant affleurer le mystère indéchiffrable de l'amour de Dieu pour toute l'humanité.

Une théologie des zones à défendre

Loin de s'être arrêtée avec la mort de Cañas en 1987, la dynamique d'accaparement des communs environnementaux n'a eu de cesse de s'étendre et de s'intensifier : en Amazonie, il y a trente-cinq ans, son ampleur et sa brutalité semblaient déjà anticiper les pires développements à venir¹⁴. Nous y sommes. En quelques décennies, le triomphe de l'économie globalisée a fait exploser le niveau de ponction sur les écosystèmes, et aggravé de façon spectaculaire les inégalités Nord-Sud¹⁵. Les grands équilibres planétaires sont désormais irrémédiablement menacés, et tout laisse à penser que le réchauffement climatique va suivre les trajectoires les plus catastrophiques.

Dans le même temps, le cycle de trente ans qui s'était ouvert avec la première conférence des parties sur le climat à Rio en 1992 est en voie d'épuisement. Après l'échec de la conférence de Copenhague (COP15), on espérait, un temps, que celle de Paris (COP21) pourrait enrayer la hausse des émissions des gaz à effet de serre. Mais ces dernières années, le processus onusien est plus que jamais apparu comme l'otage de la *realpolitik*, et contraint à une pure « gouvernance incantatoire »¹⁶. Ces désillusions ont accéléré un mouvement de reterritorialisation des luttes environnementales, et celles-ci se diffractent désormais à travers une multitude de foyers, au Sud comme au Nord. Il s'agit, pour ceux qui s'engagent, de retrouver prise, et de forger de nouvelles alliances pour frayer des nouveaux passages entre le particulier et l'universel : dès lors, *cette* section de pipeline, *ce* nouvel aéroport, *ce* projet d'extension d'une mine de charbon, *ce* golf arrosé durant la canicule réapparaissent comme des figures qui, parce qu'elles font nombre, signifient dans l'ici et maintenant les contours d'un futur planétaire invivable – et voulu pourtant par des hommes qui, envers et contre tout, nient leur finitude.

C'est parce qu'il s'est risqué jusqu'au bout à laisser se creuser en lui ce désir d'incarnation, et à reconnaître ce que la « belle nature du fleuve Juruena » avait d'insubstituable, que Cañas peut, encore aujourd'hui, nous faire signe. À mesure qu'il s'attachait aux Enawenê-Nawê et qu'il faisait sien leur milieu, le jésuite espagnol perçut que la grâce toujours nouvelle de Dieu ne pouvait être donnée, et reçue, qu'en conditions. Celles-ci ne consistaient qu'en un maillage de relations inachevées, débordantes, ne cessant de faire croître leurs termes respectifs : forêt, fleuve, ciel, humains, animaux, plantes. Au fil des années, il avait appris à ne pas oublier que c'était tout « ce conditionné [à la fois infiniment contingent, et tout à fait circonscrit] qui était aimé inconditionnellement par l'Inconditionné ».¹⁷ Parce qu'elles furent aimantées par ce mystère, sa vie et sa mort esquissent une théologie originale, encore en attente d'être explicitée – mais dont Cañas n'est plus, loin s'en faut, le seul dé-

13 Timothy Mitchell, « Uber Eats. Comment le capitalisme dévore l'avenir », *Revue du Crieur*, vol.15, n°1, 2020, pp. 76-87.

14 Malheureusement, rien n'interdit de penser que le Brésil dystopique de Jair Bolsonaro continue d'être, aujourd'hui, le « laboratoire du futur » : Alex Hochuli, « The Brazilianization of the World », *American Affairs Journal* (Summer 2021/ Volume 5, n°2) – disponible en ligne. Pour un aperçu plus général: Xavier Ricard-Lanata, *La tropicalisation du monde*, PUF, Paris, 2019.

15 L'économiste Jason Hickel estime que sur la période 1990-2010, le coût de l'échange inégal pour les pays du Sud s'est chiffré à 242 trillions de dollars. Voir : « Imperialist appropriation in the world economy: Drain from the global South through unequal exchange, 1990–2015 », *Global Environmental Change*, Volume 73, 2022.

16 Stefan Aykut, 2017. « La 'gouvernance incantatoire'. L'accord de Paris et les nouvelles formes de gouvernance globale », *La pensée écologique* 1(1).

17 Karl Rahner, 1964. *Éléments de théologie spirituelle*, trad. par Robert Givord et Hélène Bouboulon, Desclée de Brouwer, Paris, p. 42.

positaire. À travers le monde, et surtout dans les pays du Sud,¹⁸ de nombreux chrétiens mettent en effet déjà en pratique, avec un grand courage, cette « théologie des zones à défendre » ; qu'ils résistent contre des groupes industriels miniers ou contre des réseaux de trafiquants de bois, l'*eschaton* dont il se reçoit ne se peut plus se comprendre uniquement dans les termes du *kairos* (temps favorable), mais aussi, et indissociablement, dans ceux de la *chôra* (milieu habitable). Entrevue à travers les meurtrissures, la terre promise prend alors une épaisseur nouvelle : mémoire de ce qui a été, elle est aussi l'espérance d'une habitation respectueuse, d'une alliance refondée entre humains et non-humains. Pour ces chrétiens et pour les assoiffés de justice qui se battent côte à côte – et pour nous aussi, si nous le voulons –, « il n'y a pas d'écart entre la création et le salut : au lieu même du combat dans des conditions difficiles, le Créateur donne et se donne, et par là sauve. »¹⁹ Faire l'épreuve de cette contiguïté entre création et salut, c'est prendre un risque. À l'heure où l'avenir de la planète s'assombrit, deux tentations nous guettent ; celle du ressentiment, et celle de la fuite. Chacune d'elles ouvre des voies toutes tracées (colère aveugle ou cynisme ironique) pour prendre la tangente, et esquiver l'invitation qui nous est faite de nous remettre à l'écoute de la bonne nouvelle. Mais de même qu'on « on ne met pas du vin nouveau dans de vieilles outres » (Mt 9, 17), les personnes de bonne volonté ne ménagent pas leurs efforts pour préparer les voies nouvelles de l'amour et la justice, dans les conditions historiques ; les chrétiens, parmi eux, disent de cet engagement qu'il consiste à redécouvrir ce que peut signifier suivre le Christ aujourd'hui. Tous, cependant, peuvent apprendre de Cañas. À travers la distance des années, son témoignage nous revient comme en écho, et indique que la joie reste possible, pour quiconque demande la grâce de goûter intérieurement qu'« il n'y a pas d'ailleurs », et que ce monde, unique, nous est donné librement, *en création*.

18 Au Honduras, le père José Andrés Tamayo a, depuis les années 2000, coordonné les communautés paysannes pour lutter contre des trafiquants de bois ; aux Philippines, le père Edwin Gariguez a, lui, organisé l'opposition à un projet illégal de mine de nickel sur l'île de Mindoro ; aux États-Unis, Janet McCann et les sœurs des Adoratrices du Sang du Christ ont mené en 2015 des actions non-violentes pour s'opposer à la construction de l'*Atlantic Sunrise Pipeline* en Pennsylvanie ; plus récemment, en 2021, Brigid Arthur, religieuse australienne, s'est constituée partie civile avec huit étudiants, pour bloquer l'expansion d'une mine de charbon en Nouvelles Galles du Sud. De nombreux autres exemples pourraient être cités.

19 Claire-Anne Baudin, 2020. *L'expérience commune d'incarnation*, Cerf, Paris, p.343.