

François Houtart

Directeur du centre Tricontinental et de la revue *Alternatives Sud*

La théologie de la libération en Amérique latine

Avant d'entrer dans le vif du sujet, rappelons brièvement ce qu'est la théologie de la libération. Toute théologie est un regard sur « le divin » au départ d'une certaine rationalité. C'est donc un discours. La démarche classique dans ce domaine est généralement déductive, sur base de ce que le groupe religieux estime être une révélation.

En revanche, la théologie de la libération est une démarche inductive. C'est ce qu'on appelle une théologie contextuelle, dans la ligne de courants de pensées qui s'étaient développés en Europe après la Seconde Guerre mondiale : théologie politique (J. B. Metz), théologie des réalités terrestres (G. Thills). Le contexte spécifique de la théologie de la libération est la référence aux pauvres, à l'opprimé, référence inspirée par l'Évangile et par le courant prophétique judéo-chrétien. Une telle démarche exige la médiation d'une analyse de la société. En l'occurrence, cette dernière est explicite, alors que dans la théologie déductive, elle est en fait implicite.

La théologie de la libération part de la pratique : pratiques de libération des opprimés (lutttes sociales), pratiques des communautés ecclésiales de base ; pratiques de Jésus dans sa société. C'est à partir de ces réalités que se construit le discours sur Dieu. Il est important de noter que la théologie de la libération n'est pas seulement une éthique sociale, mais bien une théologie dans le sens plein du mot, c'est-à-dire également une christologie, une ecclésiologie, une théologie pastorale¹.

I. La théologie de la libération en Amérique latine

C'est dans le contexte latino-américain que naît, après le concile Vatican II, ce qu'on a appelé la théologie de la libération. Quelques grands noms peuvent être cités à cet effet : Gustavo Gutierrez du Pérou, Leonardo Boff du Brésil, Ruben Dri d'Argentine, Pablo Richards, du Chili...

1. La genèse du courant théologique

La théologie de la libération en Amérique latine naît d'une triple dynamique. Il s'agit d'abord du contexte socio-économique et politique. Au cours des années

soixante on a assisté à l'échec du *desarrollismo* ou du projet de développement national. Cet échec marqua le début d'une introduction massive du capital étranger et d'une dénationalisation des économies locales. Parallèlement à ce phénomène, mais de manière très fonctionnelle, des dictatures militaires ou civiles furent établies, réduisant les droits civiques et sociaux, ce qui servait les intérêts du nouveau modèle économique.

Ensuite, il y eut le contexte intellectuel. Le choix de l'analyse sociale effectué par les théologiens de la libération fut influencé par la théorie de la dépendance. On connaît les auteurs principaux de cette orientation d'inspiration marxiste : Gunter Franck, Fernando Enrique Cardoso, etc. Le problème du développement était posé en termes de libération de structures d'oppression, position opposée à une vision du développement comme rattrapage d'un retard. L'accent était cependant posé sur les rapports centre-périphérie, plus que sur les rapports sociaux internes des sociétés latino-américaines. Cette pensée se développa parallèlement à un certain optimisme révolutionnaire, qui alimenta plusieurs mouvements politiques de l'époque.

Enfin, il y eut le contexte ecclésial. Le concile Vatican II venait de se terminer en 1964, définissant l'Église comme peuple de Dieu et non pas comme institution hiérarchique. Il produisit aussi la constitution conciliaire *Gaudium et Spes*, partant, peut-être pour la première fois dans un document conciliaire, d'une démarche empirique et s'appuyant pour une réflexion théologique sur « les joies et les espérances de l'humanité ».

Une conférence fut organisée par le conseil épiscopal latino-américain (CELAM) à Medellín en 1968, qui consacra le renouveau catholique en Amérique latine, comme fruit de la réflexion conciliaire. La conférence appuya l'existence des communautés ecclésiales de base (une autre manière de construire l'Église, par en bas) et la naissante théologie de la libération, une théologie qui ne posait pas d'abord la question : Dieu existe-t-il ? mais bien, où est-il ?

2. La théologie de la libération aujourd'hui en Amérique-latine

Pour comprendre la situation actuelle de la théologie de la libération dans le continent, il faut à nouveau poser les trois questions du contexte général. Sur le plan socio-économique et politique, on a assisté, comme partout dans le monde, au triomphe de la phase néolibérale du capitalisme. L'application des programmes d'ajustement structurel eut des conséquences sociales dramatiques. La dette extérieure devient un poids de plus en plus insupportable pour les économies nationales. De nouvelles formes de l'impérialisme du Nord se manifestent, par les traités de libre-échange, notamment le projet de l'ALCA. On assiste à une militarisation de l'Amérique latine sous prétexte de lutte contre le narco-traffic ou contre la subversion armée, (le cas de la Colombie).

En même temps s'est développée, dans l'ensemble du continent et surtout dans les régions urbaines, une culture de l'individualisme et de la consommation. La chute du mur de Berlin, qui a signifié l'échec du socialisme réel, eut également un impact considérable sur les mouvements qui, d'une manière ou d'une autre, avaient une référence socialiste, de même que sur la pensée économique et sociale. En même temps, depuis la fin des années quatre-vingt-dix, naît l'altermondialisme et se développent des forums sociaux, dont le premier, à l'échelle mondiale, se tint à Porto Alegre en 2001.

Sur le plan intellectuel, l'éclipse du marxisme et l'apparition du post-modernisme dans l'ensemble des sciences sociales affecte aussi l'Amérique latine. Pour une part, l'accent fut mis sur une critique du modèle de développement véhiculé par la modernité, ce qui permit d'aller plus en profondeur sur des sujets relativement peu abordés précédemment, notamment la situation des peuples indigènes, celle des femmes, les relations de race, mais qui favorisa également des courants de pensée s'éloignant de plus en plus de la critique sociale. Cependant, face à la profondeur des contradictions, fruit du courant néolibéral et suite au ralentissement de la croissance économique, on assiste aujourd'hui à un renouveau de la pensée radicale et à un approfondissement de l'analyse marxiste des réalités contemporaines. Le CLACSO (Comité latino-américain des sciences sociales) a nettement contribué à l'évolution de cette pensée et à sa présence intellectuelle dans le continent.

Finalement, le contexte ecclésial doit également être relevé. Les années soixante-dix ont marqué le début d'une restauration postconciliaire, dans l'ensemble de l'Église, mais en particulier en Amérique latine. Ce fut également le temps de nouvelles alliances politiques, notamment entre le Saint-Siège et le président Reagan, ce dernier aidant, *via* les organisations catholiques, le développement de *Solidarnosc* en Pologne, et Rome réprimant la théologie de la libération en Amérique latine. Il faut se rappeler que le document de Santa Fé, préalable à l'élection du président Reagan, désignait la théologie de la libération comme un des objectifs à combattre par la nouvelle administration. En même temps, la société latino-américaine continue à vivre un processus de sécularisation, c'est-à-dire de moindre présence institutionnelle de l'Église (à part quelques exceptions, comme le Nicaragua) et donc aussi d'une certaine tolérance, qui se démarque des profonds clivages qui avaient existé entre laïcs et religieux au cours du *xx^e* siècle.

De nouveaux mouvements religieux naissent et prennent alors une importance grandissante. Il s'agit surtout du courant pentecôtiste d'origine protestante, très spiritualiste et répondant aux besoins psychosociaux des populations, dont les structures sociales traditionnelles éclatent et qui sont en recherche de sens. Ces mouvements doivent être analysés d'abord en fonc-

tion de la réalité sociale en transformation, avant d'être présentés comme un complot des États-Unis visant à détruire la culture latino-américaine, même s'ils sont régulièrement utilisés, comme bien d'autres institutions d'ailleurs, dans le but de favoriser l'hégémonie culturelle du grand voisin du Nord.

Depuis les années soixante-dix, s'est développée également une véritable répression ecclésiastique, non seulement des communautés de base, considérées comme subversives d'un point de vue ecclésiologique, mais également de la théologie de la libération. De nombreux exemples pourraient être donnés, de facultés de théologie où les enseignants ont été écartés et d'interventions romaines directes auprès d'institutions qui avaient à leur programme un enseignement sur la théologie de la libération. Cette dernière, pour pouvoir exister et se développer, a dû vivre de plus en plus « hors les murs », c'est-à-dire en dehors des espaces contrôlés par l'autorité ecclésiastique, les séminaires, les facultés de théologie, les instituts pastoraux. Elle s'est épanouie dans des centres œcuméniques, où le pouvoir de l'autorité catholique ne pouvait s'exercer de manière exclusive, comme le DEI (*Departamento Ecuménico de Investigación*) du Costa Rica ou encore dans des universités séculières (Leonardo Boff est maintenant professeur d'éthique à l'université de Rio de Janeiro).

Il n'en resta pas moins qu'à la base, la demande d'une réflexion théologique liée à l'expérience concrète des groupes populaires existe toujours. C'est pourquoi, de nombreux théologiens de la libération sont sollicités pour des formations religieuses ou des réunions de groupes chrétiens de base un peu partout dans le continent. C'est particulièrement le cas au Brésil, où la conférence épiscopale résista pendant de nombreuses années à la transformation conservatrice voulue par Rome et où les communautés de base sont encore vivantes, même si ce n'est pas sans difficulté.

II. Les traits contemporains de la théologie de la libération en Amérique latine

Le contenu de la théologie contemporaine en Amérique latine, révèle l'existence de nouveaux champs et de nouveaux sujets, de même que de nouvelles catégories de réflexion.

1. Les nouveaux champs et les nouveaux sujets

On a reproché à la théologie de la libération des années soixante-soixante-dix d'être essentiellement une théologie blanche, masculine et centrée sur les rapports de classes. D'où une série de champs nouveaux, permettant de compléter la vision et de développer de nouvelles perspectives.

C'est le cas tout d'abord de la théologie indigène (celle de l'Abya-Yala, le continent en langage indien). Il s'agit d'une relecture de la réalité latino-américaine, avec les yeux des indigènes, doublement opprimés, à la fois culturellement et

économiquement par le néolibéralisme. L'histoire de ces peuples est celle du passage entre le cosmo-centrisme de l'étape nomade et l'anthropocentrisme de l'étape sédentaire, suivie par la constitution des empires urbains et de leurs effets sur les conceptions religieuses, le tout caractérisé par une juxtaposition des traditions. Ces différentes phases permirent le développement d'une cosmovision, qui marqua profondément la culture, mais également la lecture religieuse du monde. La réflexion d'une théologie de la libération part de cette réalité culturelle et de ses fondements socio-économiques, pour retrouver un lieu de pensée théologique. Aujourd'hui, on assiste au passage d'une résistance passive des peuples autochtones, (bien que toute l'histoire soit parsemée de révoltes locales) à une résistance active. Les mouvements indigènes se sont considérablement développés au cours des dernières années, notamment en Bolivie, en Équateur, au Guatemala, au Chiapas, etc.

La cosmovision des peuples autochtones du continent est construite sur une double base : d'une part le rapport à la nature et la symbiose entre les êtres humains et leur environnement et d'autre part la solidarité entre les groupes humains prioritaire au développement purement individuel. Or, ces deux piliers de la culture, mais aussi de la lecture religieuse, correspondent aux principales critiques d'une modernité ayant conçu la nature comme un lieu d'exploitation et l'être humain comme un individu isolé de son contexte. C'est cela qui fait dire aux peuples indigènes d'Amérique latine : nous ne sommes pas le problème, mais la solution.

Un certain nombre de théologiens catholiques et protestants se sont penchés sur cette réalité, ont essayé d'en rendre compte de la manière la plus honnête possible et de réfléchir aux défis qu'elle posait pour une réflexion théologique chrétienne. De plus en plus, l'accent est mis sur des complémentarités, plus que sur des ruptures. Il faut ajouter que l'on assiste également à une sortie de la clandestinité des rites et des agents religieux traditionnels, qui jusqu'à présent avaient dû revêtir le manteau du christianisme pour pouvoir se reproduire. Le risque de cette démarche théologique est de tomber dans un certain communitarisme, de sacraliser la culture et les rites, en isolant trop le phénomène de son contexte global.

Un autre courant théologique est celui de l'afro-américanisme. La conscience de la discrimination culturelle et raciale s'est développée au cours des dernières années et l'on a connu également des mouvements d'émancipation parmi les communautés noires du continent. Celles-ci récupèrent progressivement leur mémoire religieuse. Les expressions de cette nouvelle référence sont particulièrement importantes, au Brésil, à Cuba et en Haïti, où les cultes afro-américains sont déjà anciens et ont connu une renaissance au cours des dernières années : le vaudou, le candomblé, la santería.

Les mouvements religieux d'origine africaine critiquent ce qu'ils appellent le fétichisme blanc et le modèle d'identification hégémonique dans le continent, qui établit des normes et des structures culturelles d'exclusion pour les Noirs. Ils voient dans les manifestations historiques de leurs mouvements sociaux une présence libératrice de Dieu. On assiste progressivement à une prise en compte de cette dimension dans une pensée théologique chrétienne. Cela pose évidemment des problèmes herméneutiques importants, qui sont loin d'avoir été résolus.

En même temps s'est développée au cours des vingt dernières années une théologie féministe. La marginalisation des femmes et le modèle patriarcal prédominant influencèrent toute la pensée théologique chrétienne, en particulier catholique. Des théologiennes, comme la Brésilienne Yvone Guebara, indiquent combien l'ensemble de la pensée théologique a été influencé par ce modèle culturel, les vertus théologiques étant essentiellement masculines. Dans la ligne d'une théologie de la libération, il s'agit d'une option pour les pauvres dans une perspective féminine, qui met notamment l'accent sur une conception unitaire du genre humain.

Déconstruire les catégories andro-centristes en théologie et restructurer ces dernières dans une perspective féministe est la tâche assignée à la pensée théologique. Trois congrès de femmes théologiennes ont été réalisés en Amérique latine : Mexico en 1979, Buenos Aires en 1985 et Rio de Janeiro en 1997. Il s'agit donc d'un domaine déjà fort travaillé, aujourd'hui incontournable et qui commence à disposer d'un appareil conceptuel bien construit.

La théologie de la nature ou de l'écologie est également une des pistes nouvelles. On se rappellera l'ouvrage de Leonardo Boff : *Il n'y a pas de ciel sans terre*. Face à l'énorme exploitation des richesses naturelles, surtout par les entreprises transnationales et face à la destruction du patrimoine de biodiversité, des théologiens comme Leonardo Boff ont voulu faire écho à ce qu'ils appellent « le cri de la terre ». Il s'agit d'une critique de la conception industrielle de la nature et d'une reconstruction d'une vision plus unitaire de l'univers vivant, en se basant sur des traditions chrétiennes, notamment celles de saint François d'Assises (Leonardo Boff est franciscain). Certains écrits risquent certes de développer une vision cosmo-centriste, oubliant quelque peu les rapports sociaux et l'importance de ces derniers dans la destruction de l'univers.

Enfin, il faut signaler le développement d'une théologie paysanne, très liée aux mouvements ruraux, soit des paysans sans terre, soit des petits parcelaires et qui valorisent la valeur d'usage sur la valeur d'échange. Il s'agit donc d'une critique radicale de la logique du capitalisme et notamment de la destruction du petit paysannat par une agriculture productiviste et aussi des poli-

tiques agricoles des États-Unis ou de l'Europe, destructrices des économies rurales locales. L'accent est mis sur la reconstruction de la solidarité dans un monde rural resté très croyant et où une religiosité populaire est susceptible d'alimenter et consolider des mouvements de protestation et la recherche d'alternatives réelles.

2. Les nouvelles catégories de pensée de la théologie de la libération

L'ampleur des nouveaux sujets a suscité le besoin de nouvelles catégories de réflexion intellectuelle. Dans les nouveaux écrits théologiques, certains concepts sont privilégiés. Il s'agit tout d'abord de *la vie*, notion plus englobante que celles des contradictions sociales. Le néolibéralisme est vécu comme une entreprise de mort (voir les textes de Franz Hinkelammert et de Enrique Dussel). Le combat entre la vie et la mort a toujours été central dans la pensée théologique chrétienne. La résurrection est l'expression de la victoire de la vie sur la mort. Appréhender les effets de la logique économique capitaliste contemporaine, dans sa phase néolibérale en particulier, comme source de mort, met évidemment le système socio-économique et politique dominant en contradiction avec toute perspective théologique se référant au message évangélique.

Une autre catégorie est celle du *sujet*. La subjectivité, la culture, l'affectif sont mis en rapport avec les expériences populaires. Le sujet collectif populaire est central dans toute action de libération. La théologie féministe développe particulièrement cette dimension. Il en est de même d'un centre important de production de pensée théologique, le DEI (*Departamento Ecuménico de Investigación*) au Costa Rica, qui développe ces thèmes dans sa revue mensuelle *Pasos*.

La *nature* est aussi une catégorie mise en valeur, comme fruit de la Création, à respecter et à vénérer dans une démarche de symbiose entre l'être humain et son environnement naturel. Parfois, un recours est fait aux traditions religieuses orientales ou à celles des peuples autochtones du continent.

Enfin, le *marché* est devenu une des catégories importantes de la référence sociale, étant donné sa mise en valeur exclusive par les politiques économiques contemporaines. Dans certains écrits de la théologie de la libération, on a abandonné les paradigmes, jugés trop mécaniques de l'analyse des classes, pour entrer dans des perspectives estimées plus englobantes. Cependant, il faut signaler aussi que cela a conduit parfois à l'adoption de positions socio-démocrates, assez éloignées de la pensée radicale des premiers écrits.

En outre, il est bon de rappeler que la production de la théologie de la libération se fait aussi dans de nouveaux lieux. Nous avons déjà signalé des centres œcuméniques, tels que le DEI ou certaines universités laïques. Il faut y ajouter un organe tel que le CESEC au Brésil, qui organise des cours, de même

qu'une série de réunions internationales, telles que la conférence chrétienne de l'Amérique latine et des Caraïbes de 2003, la consultation sur la culture et la théologie noire en Amérique latine, à Nova Iguaçu, en 2003, le séminaire sur la théologie de la libération lors du Forum social mondial de Porto Alegre en 2003 et la préparation d'un Forum de théologie de la libération, avant le Forum social mondial de janvier 2005 à Porto Alegre.

III. Essai d'interprétation

Il est clair que l'on assiste au développement de nouveaux paradigmes et de nouveaux lieux de production, en relation avec le contexte contemporain et notamment avec les effets du néolibéralisme. Ce dernier a étendu la soumission réelle du travail au capital, par les *maquilas*, notamment au Mexique et en Amérique centrale. Mais, il a surtout accru la soumission formelle du travail au capital, par des mécanismes non liés à l'organisation de la production, mais d'ordre financier et juridique. Ainsi en est-il de la dette extérieure, du prix des matières premières et des produits agricoles, des taux d'intérêts, des paradis fiscaux, du *brain drain*, ou des normes imposées par la Banque mondiale, le FMI et l'OMC. De plus en plus de groupes sociaux sont les victimes de ces logiques traduites en politiques, ce à quoi il faut ajouter l'extension de la destruction écologique.

Il en résulte une multiplication des résistances, particulièrement visibles en Amérique latine. Il ne s'agit pas toujours de mouvements organisés, comme le MST (Mouvement des sans terre), la CUT (Centrale unifiée des travailleurs) au Brésil ou les *Piqueteros* en Argentine, mais de larges protestations, souvent spontanées, contre les privatisations ou les ravages causés à l'environnement. L'élargissement des champs de résistance est aussi un fait bien mis en lumière par les travaux du CLACSO. C'est tout cela qui incita certains théologiens à développer leur pensée, au départ d'une analyse des nouvelles situations ou de l'utilisation de nouveaux outils intellectuels, afin d'appréhender des réalités qui n'avaient pas été suffisamment mises en valeur par les premiers travaux de théologie de libération.

La multiplication des résistances et le développement des Forums régionaux, nationaux et mondiaux fut aussi l'occasion de reprendre la réflexion au départ de ce qu'on appelle aujourd'hui l'altermondialisme, c'est-à-dire la recherche d'alternatives à la logique du système économique capitaliste et à l'impérialisme qu'il développe. C'est aussi dans ce domaine que l'on peut attendre des développements nouveaux. En effet, l'utilisation de nouveaux outils d'analyse, au-delà du postmodernisme et dans la ligne d'un marxisme élargi aux dimensions contemporaines des mouvements sociaux, formeront probablement la base de la médiation analytique des nouvelles productions en théolo-

gie de la libération. Cela supposera aussi un effort accru dans la connaissance des méthodes et des analyses sociales, ce qui est actuellement en cours dans les sciences sociales latino-américaines.

1 Voir le numéro d'*Alternatives Sud* (vol. VII, n° 1), théologies de la libération (Centre Tricontinental, Av. Ste Gertrude 5, B-1348 Louvain-la-Neuve, email : cetri@cetri.be. L'ouvrage contient des articles de la plupart des théologiens de la libération : Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff, Ruben Dri Franz Hinkelammert, Yvone Gebara et d'autres encore d'Afrique et du monde arabe.

Critique de la religion et théologies critiques

Michaël Löwy

Sociologue, CNRS, auteur notamment de *Utopie et Rédemption* (PUF, 1988) et de *La Guerre des dieux* (Éditions du Félin, 1998)

L'opium du peuple?

Marxisme critique et religion

Partisans et adversaires du marxisme semblent s'accorder sur un point : la célèbre phrase

« la religion est l'opium du peuple » représente la quintessence de la conception marxiste du phénomène religieux. Or, cette formule n'a rien de spécifiquement marxiste. On peut la trouver, avant Marx, à quelques nuances près, chez Kant, Herder, Feuerbach, Bruno Bauer et beaucoup d'autres. Prenons deux exemples d'auteurs proches de Marx :

Dans son livre sur Ludwig Börne, de 1840, Heine se réfère au rôle narcotique de la religion de façon plutôt positive – avec un brin d'ironie : « Bénie soit une religion, qui verse dans l'amer calice de l'humanité souffrante quelques douces et soporifiques gouttes d'opium spirituel, quelques gouttes d'amour, de foi et espérance. » Moses Hess, dans ses essais publiés en Suisse en 1843, adopte une position plus critique – mais non dépourvue d'ambiguïté : « La religion peut rendre supportable... la conscience malheureuse de la servitude... de la même façon que l'opium est d'une grande aide dans les maladies douloureuses¹. »

L'expression apparaît peu après dans l'article de Marx *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844). Une lecture attentive du paragraphe montre que sa pensée est plus complexe qu'on ne le pense habituellement. Tout en rejetant la religion, Marx ne prend pas moins en compte son *double* caractère : « La détresse religieuse et en même temps l'*expression* de la vraie détresse et la *protestation* contre cette vraie détresse. La religion est le soupir de la créature opprimée, le cœur d'un monde sans cœur, tout comme elle est l'esprit d'une situation sans spiritualité. Elle est l'opium du peuple² ». Une lecture de l'essai dans son ensemble montre clairement que le point de vue de Marx en 1844 relève plus du néo-hégélianisme de gauche, qui voit dans la religion l'aliénation de l'essence humaine, que de la philosophie des Lumières, qui la dénonce simplement comme une conspiration cléricale. En fait, lorsque Marx écrit le passage ci-dessus il était encore un disciple de Feuerbach. Son analyse de la religion était donc « pré-marxiste », et plutôt a-historique. Mais elle n'était pas moins *dialectique* car elle appréhendait le