

Malik Tahar Chaouch*

Vers une déconstruction sociologique de l'idéologie progressiste de la théologie de la libération en Amérique latine

Un imaginaire persistant

La théologie de la libération fit une irruption remarquée dans le débat théologique contemporain et l'actualité religieuse latino-américaine, durant les années 1970 et 1980. Il s'est ensuite fait un relatif silence autour d'elle. Le premier facteur généralement invoqué est la crise historique du socialisme, auquel était lié son projet de rénovation religieuse et théologique. La multiplication des nouveaux mouvements religieux, au détriment du monopole du catholicisme en Amérique latine, est aussi généralement évoquée. En effet, même si elle intégrait des minorités protestantes, la théologie de la libération était représentative de ce monopole. Ses défenseurs n'oublient pas, enfin, de rappeler la répression institutionnelle qui s'abattit sur elle au sein de l'Église catholique.

Toutefois, le changement de contexte historique n'a pas signifié l'éclipse des idées et des dynamiques religieuses et militantes dont elle participa. Les théologies

* Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Instituto de Ciencias Sociales y Humanas

indigène, afro, féministe et écologiste sont autant de variables de leur recomposition, depuis l'utopie révolutionnaire des débuts à la problématique actuelle des nouveaux mouvements sociaux. En Amérique latine comme en Europe, la théologie de la libération continue en ce sens à alimenter nostalgies et fantasmes. S'est imposé l'imaginaire d'un vaste mouvement de rupture sociale et religieuse, engagé aux côtés des masses pauvres et marginalisées du sous-continent américain. Le pouvoir religieux constitué au sein de l'Église catholique l'aurait combattu au bénéfice de la préservation du *statu quo* social. Cet imaginaire opposa le radicalisme religieux de son option politique pour le changement social à la complicité supposée du Vatican et des secteurs conservateurs du catholicisme actuel avec le capitalisme international. L'option de la théologie de la libération pour les pauvres prenait un sens fondamentalement politique. Elle contenait également la notion d'un glissement pratique sur le terrain socio-pastoral de l'action collective.

On explique de la sorte son conflit avec l'institution : entre, d'un côté, son implication pastorale avec les enjeux concrets de la réalité latino-américaine et, d'un autre côté, le dogmatisme de l'orthodoxie catholique et la rigidité de la structure verticale de pouvoir de l'institution, distants de la réalité latino-américaine. La théologie de la libération est, pour cela, considérée comme une cristallisation majeure de l'invitation du Concile Vatican II à écouter les « signes du temps ». Elle aurait fondamentalement été une expression radicale du progressisme catholique contemporain, en opposition à la réaction conservatrice et anti-conciliaire qui aurait prédominé dans l'Église catholique, à partir du pontificat de Jean-Paul II.

Le référent culminant de son projet ecclésial « alternatif », ce furent les communautés ecclésiales de base, en tant qu'espaces de lecture biblique, de célébration religieuse et de conscientisation sociale et politique des milieux populaires. Ce projet était censé reposer sur les solidarités et articulations dynamiques des intellectuels, militants et clercs, engagés par lui, avec les secteurs sociaux opprimés de l'Amérique latine. Il était, en ce sens, supposé donner la priorité aux expériences de la base, face aux normes de la reproduction institutionnelle et sociale du pouvoir religieux. Il restituait, en quelque sorte, au ministère religieux son esprit « prophétique ».

Or, ce schéma simpliste ne rend pas véritablement compte de la réalité sociologique du phénomène. Le propos de cet article vise précisément à démystifier la valeur progressiste de rupture que s'attribua la théologie de la libération. À partir de la reconstruction de sa généalogie intransigeante au sein du catholicisme contemporain, il met en évidence son rapport ambivalent au pouvoir religieux constitué et à l'idéologie qui le sous-tend.



La généalogie intransigeante de la théologie de la libération

La littérature sur la théologie de la libération a rarement été attentive aux acteurs réels, c'est-à-dire aux véritables porteurs de son discours théologique. Elle préféra se précipiter sur les idées et présupposa l'existence d'un acteur collectif – le peuple ou les pauvres, mythologiquement entendu comme le destinataire et le sujet authentique de ce discours. Si l'on s'en tient aux idées, la théologie de la libération aurait été l'expression théologique du peuple religieux conscientisé. Les intellectuels, militants et clercs – « organiquement » articulés à ce dernier – n'auraient fait que mettre en forme les aspirations populaires à la libération.

Gustavo Gutiérrez le précisa dès 1971 : plus qu'un changement de contenu, la théologie de la libération prétendit incarner « une nouvelle façon de faire la théologie », « comme réflexion critique sur la praxis historique » [Gutiérrez, 1971, p. 33]. Or, une analyse distanciée du phénomène ne peut, au contraire, qu'observer le rapport paradoxal des acteurs au référent populaire construit par eux. L'usage idéologique de la notion marxisante de « praxis », dont ils abusèrent, en fut l'alibi.

Il est juste de rendre compte des dynamiques historiques et des solidarités sociales engagées par le discours de la théologie de la libération. Il faut en effet relever le glissement de son axe théologique de réflexion sur le terrain pratique des luttes politiques et sociales. Cependant, cela ne justifie aucunement la notion univoque et indifférenciée d'un vaste mouvement social. Celui-ci supposait sa stricte articulation avec un sujet populaire. Il occultait, du même coup, le poids des intérêts sociaux particuliers des acteurs réellement impliqués dans les conditions de visibilité de ce discours théologique.

Pour le cas brésilien, André Corten souligna ainsi la contradiction sociologique entre la théologie de la libération, en tant que discours porté par une élite politico-théologique transnationale, et les secteurs populaires « conscientisés ». D'autant que ces derniers, effectivement identifiés au projet d'une « Église des pauvres », n'étaient toutefois pas représentatifs des couches les plus marginales de la population brésilienne [Corten, 1995, p. 15-44]. Plus généralement, l'expression « théologie de la libération » contient une contradiction majeure, qui oblige à interroger le rapport entre « théologie » et « libération ». Cette contradiction fut rendue invisible par l'attention exclusivement centrée sur le terme « libération », au détriment du terme « théologie ». Pourtant, il n'est pas évident que les référents historiques et militants du premier et le contrôle social et institutionnel, connoté par le second, soient conciliables.

La « libération » énonce un projet théologico-ecclésial orienté vers le changement social. Ce dernier valorisa la participation des laïcs et prit un tour œcuménique, en rupture apparente avec le cléricalisme et l'hégémonisme de l'Égli-

se catholique. Le théologien uruguayen Juan Luis Segundo définit, en ce sens, la théologie de la libération comme une « libération de la théologie ». Ce titre de l'un de ses ouvrages indiquait que la théologie de la libération était sortie du cadre doctrinaire et institutionnel étroit de l'orthodoxie catholique pour se généraliser sur le terrain sociopolitique des luttes de libération [Segundo, 1975].

Or, il ne faudrait pas oublier la dominante catholique et cléricale d'une théologie qui n'en fut pas moins structurellement liée aux intérêts de l'Église catholique. Le problème réel consiste donc à établir si les déplacements indiqués par le terme « libération », sur le terrain de l'action collective, signifient réellement une rupture avec le pouvoir religieux défié et avec son idéologie. La piste à suivre est celle du *catholicisme intransigeant* tel que le définit Émile Poulat : un catholicisme d'opposition à la société moderne et sécularisée [Poulat, 1977]. Les réseaux religieux et militants qui se situèrent à la genèse de la théologie de la libération participèrent incontestablement de ce type de catholicisme.

Michaël Löwy, apologiste de la théologie de la libération, reconnut lui-même la pertinence de cette piste. Il affirma que cette théologie était simultanément l'héritière de la méfiance traditionnelle du catholicisme pour la modernité (en référence aux travaux d'Émile Poulat sur le thème) et l'expression du courant le plus moderniste au sein de l'Église catholique [Löwy, 1998, p. 79-98]. Il n'approfondit toutefois pas la piste. Il soutint aussitôt l'hypothèse selon laquelle l'originalité de la théologie de la libération était précisément le résultat d'une synthèse qui dépassait l'opposition classique entre tradition et modernité. Théologie pensée à partir des expériences historiques de l'Amérique latine, elle répondait à un contexte singulier de violence sociale et de dépendance extérieure. Elle devenait de la sorte irréductible à l'hypothèse intransigeante. Elle était censée dépasser, depuis la périphérie, les deux pôles normatifs et « centraux » de la tradition et de la modernité. Au mythe de son identité populaire, se joignait ainsi le corrélat nécessaire d'une conception substantialisée de son identité latino-américaine. Celle-ci était posée dans les termes univoques du reflet immédiat et transparent des réalités de la région : dialectiques, en tant qu'on y objectivait le scandale de la pauvreté et de la domination sociale ; concrètes, en tant qu'on renvoyait aux expériences vécues d'oppression et de libération.

Pourtant, la généalogie intransigeante de la théologie de la libération dans les réseaux transnationaux du tiers-mondisme catholique oblige à dépasser le contenu idéologique pris par l'identification territoriale de la théologie de la libération avec l'Amérique latine. La réalité latino-américaine fut mise en regard depuis les logiques et les enjeux sociaux propres à ces réseaux. Ceci, sans nier la focale lati-



no-américaine de la théologie de la libération, remet en cause son interprétation essentialiste et soulève le problème de ses médiations sociales et institutionnelles.

Comme le montra Émile Poulat, l'intransigeantisme se différencia¹. Une attitude défensive et intégriste de rejet symétrique de la modernité, celle du *Syllabus* de 1864 et du pontificat de Pie IX, refusa de négocier l'intégrité de la totalité catholique à reconstruire. Un catholicisme de mouvement, de type intégraliste, celui de l'encyclique *Rerum Novarum* et du pontificat de Léon XIII, adapta sa propre voie de société aux valeurs modernes de progrès et de liberté. Il ne renonçait pas pour autant à s'opposer à la modernité, mais cherchait ainsi à mieux l'infléchir dans son sens. Pour Poulat, l'intégralisme contenait « l'Action catholique et toutes ses entreprises, le catholicisme social, les syndicats chrétiens et le rameau prolifique de la démocratie chrétienne, comme aussi les contre-courants internes qui se sont opposés à ces développements successifs et à leur évolution. » [Poulat, 1977, p. 103] Pour expliquer les mutations contemporaines du catholicisme, la piste des différenciations internes de l'intransigeantisme catholique lui semblait la plus explicative. Il remettait ainsi en cause le simplisme de l'opposition traditionnellement entendue entre progressisme et conservatisme catholique, dont la notion se formula de façon cyclique dans la trajectoire de ces différenciations. Les mises en réseaux du tiers-mondisme catholique entre l'Europe, l'Amérique du Nord et l'Amérique latine introduisaient déjà un glissement certain vers la volonté de mieux comprendre la réalité sociale du sous-développement en Amérique latine. Les enjeux concrets de l'action pastorale et la réflexion théologique y intégraient déjà le point de vue des sciences humaines.

Cette genèse nous renvoie d'abord aux mouvements internationaux de l'Action catholique. Les mouvements étudiants de la MIEC-JECI (*Mouvement international des étudiants catholiques-Jeunesse étudiante catholique internationale*) y furent les plus influents. Le siège latino-américain de ces derniers, d'abord installé à Montevideo avant de passer à Lima en 1972, fut l'une des bases de la publication des premiers textes de la théologie de la libération [Gutiérrez, 1969 ; Assmann, 1970].

Ces liens transnationaux furent renforcés par les échanges des étudiants latino-américains avec les universités catholiques qui étaient alors à la pointe des mutations de la pensée catholique, en particulier dans le triangle géographique de la Belgique, la France et l'Allemagne. La plupart des futurs théologiens de la libération y étudièrent et le rôle joué par l'université catholique de Louvain y fut particulièrement significatif. Il est notoire que les prêtres péruvien, Gustavo Gutiérrez, et colombien, Camilo Torres, y étudièrent respectivement la psychologie et la

1. Les termes « intransigeantisme » et « intégralisme » sont des néologismes que nous empruntons à Émile Poulat, 1977.

2. Sur les relations entre Belges et Latino-Américains dans les réseaux de la théologie de la libération, il est possible de consulter les actes du colloque de sociologie des religions organisé à l'Université Marc Bloch de Strasbourg en 1999 par Jean-Pierre Bastian [Corten, 2001 ; Sauvage, 2001].

sociologie de 1951 à 1955 et de 1954 à 1958. Mais la liste est longue. En plus de la présence prolongée d'acteurs importants des réseaux religieux et d'activistes de la théologie de la libération, comme le Chilien Gonzalo Arroyo, les Brésiliens José Oscar Beozzo et Clodovis Boff et l'Uruguayen Juan Luis Segundo, il faut prendre en compte les séjours courts, dont témoignent presque tous ces acteurs. Il n'est de ce fait pas surprenant que le seul texte important de la théologie de la libération catholique, produit dans un contexte de validation académique et non strictement militant, fut la thèse doctorale de théologie de Clodovis Boff, soutenue à Louvain en 1978 [Boff, 1978].

En outre, le rôle de l'université catholique de Louvain fut plus ample. Des professeurs de cette université, comme le jésuite Roger Vekemans et les prêtres François Houtart et Joseph Comblin, furent des animateurs de premier plan des milieux intellectuels catholiques en Amérique latine. Le premier, d'abord considéré comme un acteur d'avant-garde du « progressisme » catholique, prit ensuite parti contre la théologie de la libération. Les deux autres s'associèrent à elle. Roger Vekemans fut à la fois le promoteur de l'école de sociologie de l'université catholique de Santiago du Chili et du DESAL (*Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina*), centre de réflexion sur le développement fondé en 1961 dans la même ville. François Houtart coordonna le réseau FERES (*Fédération des centres de recherche socio-religieuse*), financé par la *Homeland Foundation* des États-Unis, afin de réaliser, entre 1955 et 1962, une vaste recherche statistique sur la situation de l'Église catholique et des sociétés latino-américaines. Ce travail fut ensuite synthétisé afin que les évêques latino-américains participant au Concile Vatican II puissent nourrir leur réflexion. La trajectoire de Joseph Comblin oscilla entre le Brésil et le Chili. Arrivé à l'université de Campinas au Brésil en 1958, il fut ensuite professeur de théologie de l'université catholique de Santiago du Chili entre 1962 et 1965, puis retourna au Brésil, à Recife, en 1965. Expulsé du Brésil en 1972, il séjourna de nouveau au Chili, d'où, expulsé en 1980, il repartit vers le Brésil, à Pessoa, de nouveau dans le Nordeste.

La réflexion sur le développement, alors entendu comme intégral, était largement inspirée par la doctrine sociale de l'Église. Ses ruptures internes, sous l'effet de la radicalisation générationnelle et sociopolitique des années 1960 en Amérique latine dans le contexte de la guerre froide, débouchèrent ensuite sur la théologie de la libération. Cette généalogie annonçait déjà un trait caractéristique de sa réflexion. Elle se situait aux frontières des universités catholiques et d'espaces parallèles d'activisme intellectuel de la théologie et des sciences humaines.

Ses réseaux circulaient également du cœur de la structure épiscopale et diocésaine jusqu'à ses marges religieuses et laïques. D'un côté, il faut observer le rôle décisif joué dans cette genèse par la CELAM (*Conferencia Episcopal*



Latinoamericana). Ses départements et instituts de formation cimentèrent sans aucun doute ces réseaux et la réflexion qui les alimentait. La CELAM compte, en ce sens, avec des relais et des espaces équivalents de réflexion et de formation dans la plupart des conférences épiscopales nationales. D'un autre côté, on relève le poids non moins important des ordres religieux. Le mouvement *Économie et Humanisme* du prêtre dominicain Louis Lebre³ fut particulièrement influent au Brésil et au Chili. Louis Lebre fut l'auteur de l'encyclique *Populorum Progressio* de 1967 sur le développement des peuples, le document le plus significatif du tiers-mondisme catholique. Les CIAS (*Centro de Investigación y Acción Social*), fondés par les jésuites dans la plupart des capitales et des grands centres urbains latino-américains, participèrent de la radicalisation postérieure de la théologie de la libération. Le CIAS de Bogota se convertit ainsi en CINEP (*Centro de Investigación y Educación Popular*) en 1976. Un jésuite, le prêtre français Pierre Bigo, dirigea l'ILADES (*Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales*), créé à Santiago du Chili en 1966. Or, de cette organisation surgirent de futurs activistes des *Chrétiens pour le Socialisme*, dont en particulier le jésuite Gonzalo Arroyo. Le CIDOC (*Centro Intercultural de Documentación*) du diocèse de Cuernavaca, au Mexique, fut le lieu de passage obligé des missions religieuses, à partir de 1961⁴. Dominé par la figure du prêtre autrichien, prestigieux et déjà radical intellectuel Ivan Illich, il fut soutenu dans le diocèse par le célèbre évêque Sergio Méndez Arceo et, depuis New York, par le cardinal Spellman.

Face à l'offensive ecclésiale menée contre la théologie de la libération, ces réseaux se déplacèrent ensuite vers des espaces civils et œcuméniques, sans pour autant cesser de compter avec de solides soutiens au sein de l'Église catholique, notamment épiscopaux. Cela expliquait leur rapport ambivalent avec le pouvoir ecclésial constitué. On peut considérer que la systématisation de cette offensive partit du changement de direction de la CELAM, lors de l'assemblée de Sucre en Bolivie, en novembre 1972.

Avant 1968, l'heure n'était toutefois pas encore à la théologie de la libération et au radicalisme de son option pour le socialisme. Ces réseaux balançaient alors entre la recherche politique d'une troisième voie, intermédiaire entre le capitalisme et le socialisme, et la radicalisation révolutionnaire de secteurs de l'Action catholique. Malgré tout, ceux-ci soulignaient la singularité de leur conception chrétienne et communautaire de la formation d'un sujet populaire. L'idée de troi-

3. Voir à propos du mouvement *Économie et Humanisme* : cf. Pelletier [1996]. Pour une vision plus exclusivement centrée sur les milieux catholiques « progressistes » de l'Amérique latine, notamment autour de l'influence de Maritain et l'impact de la Démocratie chrétienne dans la région, voir également : Compagnon [2003].

4. L'ancêtre du CIDOC fut le CIF (*Centro Intercultural de Formación*), dirigé par le Chilien Segundo Galilea, également conseiller de la CELAM et théologien de la libération. Le CIDOC, en tant tel, apparut en 1964.

sième voie, renforcée par le programme réformiste de l'Alliance pour le Progrès de l'administration Kennedy, était chère à la Démocratie chrétienne. Il s'agissait de combattre d'un seul coup l'injustice sociale et le communisme, accusé de s'alimenter de la misère ambiante. À l'autre extrême se trouvaient l'*Ação Popular*, produit d'une scission interne de la JUC (*Jeunesse universitaire catholique*), et son option « marxiste-léniniste ». Issu des mêmes milieux militants, le MEB (*Movimento de Educação de Base*) s'en inspira. Il fut fondé au Brésil avant le coup d'État militaire de 1964 par Paulo Freire, inspirateur du courant d'éducation populaire en Amérique latine.

À partir de 1968, la division entre un courant réformiste et un courant radical se généralisa, notamment au sein de la conférence épiscopale latino-américaine de Medellin [CELAM, 1971]. Cette division provoqua les ruptures internes dont l'apparition de la théologie de la libération singularisa le moment. À la recherche d'une troisième voie, la théologie de la libération opposa son adhésion à la voie révolutionnaire vers le socialisme. Elle s'écarta également de la dimension surtout subjective qu'avait prise la réflexion révolutionnaire antérieure au sein du tiers-mondisme catholique. Ses accents communautaires et religieux ne cessèrent certes pas de singulariser son imaginaire social. Cependant, l'accent était alors mis sur la priorité, objectivée par la théorie de la dépendance, d'une action politique efficace de rupture avec les conditions structurelles du sous-développement et de la domination interne et externe en Amérique latine.

Elle put paraître ainsi rompre avec sa généalogie intransigeante. Les solidarités militantes développées avec l'effervescence révolutionnaire des années 1960 l'éloignaient en effet de la notion d'une voie proprement chrétienne de société vers celle d'une voie plus proprement latino-américaine de modernité. Cette voie joignait les thèmes de l'anti-impérialisme et de l'anti-capitalisme, en rupture avec l'idée de troisième voie. Cette dernière, loin d'être le monopole de la Démocratie chrétienne, avait été auparavant l'axe conducteur des national-populismes latino-américains et de leur refus d'une modernisation imposée depuis l'extérieur⁵. L'arrière-fond nationaliste de sa radicalisation socialiste en conservait la conscience de l'originalité des expériences vécues au sein de la « périphérie » latino-américaine, en opposition aux modèles « centraux » de modernité.

Pourtant, entre continuités et discontinuités, la théologie de la libération s'inscrivait dans la trajectoire de cette généalogie. Elle projeta les éléments de sa genèse intransigeante, en particulier son imaginaire communautariste et intégraliste, sur l'idée d'une modernité alternative. Celle-ci, mise en perspective latino-américaine, était infléchie dans le sens de sa signification pour le christianisme et pour la définition de sa nécessaire mission sociale et politique dans un contexte d'injustice

5. Sur le national-populisme et le modèle latino-américain de développement, il faut renvoyer aux précieux travaux d'Alain Touraine [1988].



sociale. Elle soulignait certes les contradictions propres aux modèles exogènes de modernité et de sécularisation et aux tentatives de modernisation en Amérique latine. Toutefois, on y reconnaissait aussi sans mal l'impact de la méfiance initiale du catholicisme intransigeant pour les aspects instrumentaux et individualisants de la modernité. L'idéalisation de la vie communautaire et de l'identité chrétienne de l'Amérique latine, comme le refus de la privatisation de la foi, engageait ce rejet initial, né en Europe. Le « pauvre » était paradoxalement l'alibi qui servait une conception, plus traditionnelle et socialement élitiste qu'il n'y paraissait, du devenir de l'Amérique latine.

Cela conditionna le rapport ambivalent de la théologie de la libération à la politique et au marxisme. Celui-ci oscilla continuellement entre l'identification et la distanciation. À la fin des années 1980, le théologien brésilien d'origine coréenne Jung Mo Sung fit le bilan de la théologie de la libération. Il observa la difficulté de ce rapport, dont il tenta un diagnostic. De son point de vue, l'identification philosophique avec l'utopie socialiste, soutenue par les textes fondateurs de Gustavo Gutiérrez et Hugo Assmann, était la condition historique et théorique de la possibilité d'une nouvelle conception du christianisme [Gutiérrez, 1971 ; Assmann, 1971]. Or, selon lui, la théologie de la libération glissa ensuite vers la distinction « positiviste » entre l'éthique chrétienne de la libération et l'emprunt de l'instrument scientifique marxiste pour objectiver les causes du sous-développement en Amérique latine [Mo Sung, 1989]. S'y affirmait la continuité des engagements politiques pris, mais à distance de l'identification philosophique initiale. La théologie de la libération ne perdit jamais de vue les enjeux proprement théologiques de sa réflexion. Malgré tout, elle opéra alors un mouvement de recentrage sur la thématique plus subjective et religieuse des communautés ecclésiales de base, dont elle disputa alors le monopole.

Jung Mo Sung, pour sa part, expliqua cette hésitation philosophique comme un problème d'articulation de la réflexion théologique avec les pratiques de libération, comme une difficulté à percevoir et théologiser les défis de ces pratiques. Il nous semble que ce diagnostic – interne aux vues de la théologie de la libération – manqua précisément la dimension mythologique de son articulation « pratique », idéologiquement soutenue, avec un sujet populaire de libération. Les oscillations de son rapport au politique et au marxisme furent plutôt un effet de l'impossibilité de sa rupture avec le déterminisme idéologique de sa généalogie intransigeante.

Il convient donc de réviser, depuis la considération de cette généalogie, la valeur progressiste de rupture que s'attribua la théologie de la libération autour des notions construites de son identité populaire et latino-américaine. Cette révision doit permettre de réinterpréter la nature même du conflit auquel elle participa au sein de l'Église catholique.

Mythes et réalités de l'impossible rupture

La théologie de la libération s'affirma d'autant plus substantiellement latino-américaine qu'elle fut impliquée dans des réseaux transcontinentaux qui contredisaient le simplisme de l'opposition construite par elle entre le « centre » dominateur et la « périphérie » dominée. Elle tirait de l'altérité affirmée (imperméable, insondable) les alibis sociaux de sa justification militante, tout en dépendant moralement et financièrement de la réception positive de son message en Europe et aux États-Unis. Cela conditionna la double nécessité de se distinguer de sa généalogie « progressiste » en Europe et de se légitimer face à elle. Pour cette raison, la relation de la théologie de la libération à l'existence d'un camp « progressiste » au sein du catholicisme contemporain fut d'emblée ambiguë.

Au début des années 1970, Hugo Assmann défendit l'ambition de déplacer le débat de la théologie catholique contemporaine. Il considérait secondaire celui qui opposait le traditionalisme préconciliaire et le réformisme post-conciliaire. Dès lors, il situait principalement la frontière de ce débat entre le réformisme de la théologie européenne et l'option révolutionnaire de la théologie latino-américaine [Assmann, 1973, p. 95]. Comme le rappela ensuite Samuel Silva Gotay, la théologie européenne était accusée d'être restée prisonnière du langage idéaliste de la théologie traditionnelle. Incapable d'incorporer à sa structure de pensée la nécessité d'une rupture concrète avec les conditions de la domination sociale, elle était censée être dépassée par la théologie de la libération, dialectiquement située du côté des opprimés [Silva Gotay, 1981, p. 94-96].

Les mêmes réseaux de la théologie de la libération ne manquèrent toutefois pas de réclamer le soutien qui incombait à leur légitime appropriation du défi de l'actualisation, lancé par le Concile Vatican II. Face à la chasse aux sorcières dont ils furent victimes au sein de l'Église catholique, ils relativisèrent progressivement le radicalisme de l'ambition exprimée par Hugo Assmann. Ils lui associèrent la notion d'un conflit simultané entre un camp progressiste, fidèle au Concile, et un camp conservateur, tenté par la restauration. Ce dernier avait conditionné la réponse négative du Vatican à la théologie de la libération dont les représentants crurent, un temps, pouvoir recevoir le soutien. Ce camp conservateur était, en outre, accusé de complicité objective avec le capitalisme international.

Ces deux positions furent les récits convenus d'une même mythologie, à laquelle répondit celle, inverse, qui réduisit la théologie de la libération à une intrusion du communisme dans le catholicisme latino-américain (sans tenir compte des spécificités de son contexte politique et religieux). Chacune manqua l'essentiel : leur appartenance à une généalogie commune. Les orientations plus ou moins « progressistes » ou « conservatrices » des uns et des autres ne doivent pas non plus faire perdre de vue qu'ils constituaient autant de variations de l'intégralisme catholique et de sa

TEÓLOGOS DE LA LIBERACIÓN
QUIENES SOMOS; QUE PENSAMOS Y QUE HACEMOS

Reflexiones sobre el estado actual de la Teología de la Liberación en Chile y sus posibles aportes a la Psicología Social Comunitaria

Organiza: **U-ARCIS** VALPARAISO

Patrocina: **Coordinadora del Congreso Psicología Social Comunitaria**

Auspicia: **CASAS DEL BOSQUE**

ENTRADA LIBERADA al conocimiento

LOS JUEVES 9 / 16 / 23 / 30 DE AGOSTO Y EL 4 DE SEPTIEMBRE 18:30 HRS.
SALON DE CONFERENCIAS UNIVERSIDAD ARCIS VALPARAISO / BAQUEDANO 8 ESQ. FRANCIA F: 32-2230332 www.uarcisvalpo.cl

Affiche annonçant un séminaire sur la théologie de la libération à Valparaíso (Chili), août 2007

volonté de répondre au défi de l'actualisation. Ainsi, les « conservateurs », assimilés par erreur à des restaurateurs, assumaient leur propre vision de cette actualisation. Ils entraient également en contradiction avec l'intégrisme des nostalgiques de l'esprit préconciliaire. La théologie de la libération constituait une tendance radicale de cette volonté d'actualisation, tant du point de vue de son engagement social que de sa « conversion » à la dimension émancipatrice de la modernité. Elle n'en était pas moins le produit de la même logique d'opposition, qui adaptait ses visions religieuses et théologiques à la recherche d'une modernité alternative.

Le pouvoir centralisé de l'Église catholique s'affronta au défi des dynamiques religieuses, missionnaires et laïques, de réseaux de la théologie de la libération, qui échappaient à son contrôle. Celles-ci contournaient, dans l'espace international et sur leur périphérie, la structure ecclésiale centrale et les hiérarchies établies au niveau des conférences épiscopales nationales. De ce point de vue, l'étendue de ses solidarités œcuméniques, sociales et militantes fut un facteur décisif de décentrement vis-à-vis de la rigidité, dénoncée par elle, des normes institutionnelles et doctrinaires de l'Église catholique. En ce sens, plus encore que l'expression d'une arti-

circulation entre des secteurs catholiques et des mouvements sociaux, elle engagea la circulation et les intérêts propres à ces réseaux transnationaux. Ceux-ci tiraient des référents locaux et nationaux le capital symbolique de leur valeur d'alternative intellectuelle et religieuse. Par ailleurs, ils se positionnaient, selon les opportunités ecclésiales et politiques, aux niveaux national et local.

Ainsi, au Mexique, l'impact de ses idées dans les diocèses de Cuernavaca, d'abord, et de San Cristóbal de las Casas, ensuite, ne s'explique pas uniquement par le contexte social et politique de ces diocèses. Ceux-ci furent aussi des lieux de passages des réseaux missionnaires et religieux qui y trouvèrent un soutien épiscopal. Sergio Méndez Arceo, pour le premier, accueillit le CIDOC ; Samuel Ruiz, pour le second, fut responsable du département des missions de la CELAM entre 1969 et 1974. Dans d'autres contextes nationaux et locaux, dont les conditions sociales et politiques ne justifiaient pas moins une théologie de la libération, sa visibilité fut presque nulle. Cela souligne simultanément et à l'inverse que la théologie de la libération put compter sur de solides soutiens hiérarchiques et cléricaux, même minoritaires, qui indiquent sa proximité avec le pouvoir ecclésial constitué. Elle le déplaça, mais ne le subvertit aucunement.

Malgré l'étendue de ses dynamiques militantes et laïques, elle fut de fait, pour l'essentiel, une théologie de clercs catholiques. Son imaginaire fut dominé par les modèles « prophétiques » de figures épiscopales et sacerdotales. Elle affirmait témoigner des dynamiques autonomes de ses bases laïques, populaires et communautaires. Pourtant, les prêtres et les évêques, qui se déclaraient au service des communautés locales, défendaient farouchement leur intégration à la structure ecclésiale qui les régulait. L'un des principaux événements, lié au moment de son émergence, entre 1968 et 1972, fut précisément l'apparition de mouvements sacerdotaux dans la plupart des pays d'Amérique latine. Ce fut le cas, en 1968, du mouvement ONIS (*Oficina Nacional de Información Sacerdotal*) au Pérou, des Prêtres pour le Tiers Monde en Argentine et du groupe *Golconda* en Colombie. Suivirent de nombreux autres, dont en particulier le groupe des 80, au Chili, qui déboucha en 1971 sur le mouvement des *Chrétiens pour le Socialisme*, et les Prêtres pour le peuple au Mexique en 1972. Ces mouvements rendaient compte de leur option pour la libération, mais prétendaient également en réguler la signification pour l'ensemble des chrétiens.

On comprend donc mieux la difficulté, voire l'impossibilité de la rupture expérimentée par les prêtres et religieux ainsi engagés – agents et victimes du pouvoir ecclésial. Les années 1960 et 1970 se caractérisèrent par la crise des vocations ministérielles et la désertion sacerdotale au sein de l'Église catholique. Il est important de relever que la théologie de la libération, même si elle répondit à sa façon au défi de la sécularisation, se situa à contre-courant de ce processus. Quand on sor-



tait de la prêtrise ou de son ordre religieux, on y revenait. Le Chilien Pablo Richard récupéra son statut de prêtre à son retour en Amérique latine, en 1978, après s'être marié durant son exil français qui dura quatre ans. Le jésuite Fernando Cardenal, ex-ministre de l'Éducation au Nicaragua, réintégra en 1996 l'ordre dont il avait été expulsé en 1984. Quand on en sortait définitivement, c'était après un long combat pour y demeurer. Leonardo Boff abandonna la prêtrise et l'ordre des franciscains en 1992. Il le fit seulement après une persécution prolongée et s'être d'abord soumis au jugement de la congrégation pour la doctrine de la foi en 1984, sous la direction du cardinal Joseph Ratzinger, son ex-directeur de thèse doctorale de théologie en Allemagne. De même, Ivan Illich abandonna sa charge sacerdotale en 1969, suite à l'envoi d'une commission d'enquête de la même congrégation au CIDOC, en 1967. Quand on en sortait, on ne s'éloignait de toute façon pas beaucoup. On rebondissait immédiatement dans les ONG liées aux mêmes réseaux religieux et militants, qui continuaient à compter avec des relais au sein des espaces officiels de l'Église catholique.

Cela rend également plus compréhensibles les subtilités du conflit que provoqua la théologie de la libération dans l'Église catholique. Malgré la violence des débats, il n'en constituait pas moins aussi – par la proximité généalogique de ces acteurs – une dispute de famille. Les ennemis d'aujourd'hui étaient bien souvent les collaborateurs d'hier. Parfois même issus des mêmes rangs du « progressisme » catholique, ils se renvoyèrent ensuite réciproquement à la monstruosité respective du communisme et du marxisme, d'un côté, et du capitalisme et du conservatisme, de l'autre. La violence du conflit, notamment celle, punitive, de l'autorité romaine, fut contrebalancée par la volonté réciproque d'éviter la confrontation et la rupture. Cela aboutit à l'« option préférentielle pour les pauvres », lors de la conférence épiscopale latino-américaine de Puebla, en 1979. Le président de la CELAM Alfonso López Trujillo y avait cherché un démenti aux vues de la théologie de la libération. Les débats se résolurent dans un compromis entre des forces – certes inégales, mais pas autant que le laisse parfois entendre le discours de victimisation de la théologie de la libération –, qui y trouvèrent chacune des motifs de satisfaction et d'inquiétude [CELAM, 1984]. Les réseaux de la théologie de la libération purent compter sur des soutiens épiscopaux (majoritairement brésiliens), qu'ils conseillaient, à partir de commissions parallèles formées à l'extérieur de la conférence, pour peser sur les débats.

La réflexion de la théologie de la libération se développa exactement au carrefour de différents continents, des champs religieux et intellectuels et de la théologie et des sciences humaines. Cela détermina les tensions dont elle fut l'expression : entre l'étendue de ses solidarités sociales et les frontières de son appartenance confessionnelle ; entre son axe religieux de réflexion et la généralisation civile de ses dynamiques militantes ; et entre les enjeux sociopolitiques de sa réflexion théolo-

gique et la désarticulation de cette réflexion – très idéologisée – avec les défis pratiques qu'elle prétendait articuler. Si elle participa en effet à une forme contemporaine de mise en réseaux du religieux, différenciée par ses vues militantes au sein du catholicisme contemporain, elle n'en demeura pas moins dépendante de l'institution⁶. Cela se refléta dans la réaction suscitée dans ses réseaux religieux et militants par l'érosion récente de l'hégémonie du catholicisme en Amérique latine. Après avoir tant critiqué le contrôle social de l'Église catholique, ces réseaux prirent la défense du monopole menacé. Ils réduisirent d'abord les nouvelles concurrences à une stratégie politique de pénétration religieuse de la part de l'impérialisme nord-américain dans la région. À ce propos, les secteurs les plus « conservateurs » et les plus « progressistes » du catholicisme latino-américain semblent bien avoir fait cause commune.

6. Ariel Colonomos consacra un chapitre à la théologie de la libération comme forme de mise en réseau du religieux dans son ouvrage sur la thématique [Colonomos, 2000, p. 59-69]. Les dynamiques de réseaux de la théologie de la libération et des nouveaux mouvements religieux engagèrent respectivement des stratégies transnationales de contournement des institutions et des hiérarchies établies. Il faut toutefois distinguer la théologie de la libération, comme forme de différenciation du catholicisme contemporain, et ces nouvelles concurrences. La théologie de la libération mobilisait le capital institutionnel de l'Église catholique, à la fois contesté et reconverti par elle. La concurrence de ce capital par les nouveaux mouvements impliqua la diversification et la dérégulation du religieux en Amérique latine.



BIBLIOGRAPHIE

- ASSMANN Hugo, *Teología de la liberación. Una evaluación prospectiva*, Montevideo, MIEC-JECI, 1970.
- ASSMANN Hugo, *Liberación-opresión: desafío a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971.
- ASSMANN Hugo, *Teología desde la praxis de liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca, Sígueme, 1973.
- BOFF Clodovis, *Teología do político e suas mediações*, Petropolis, Vozes, 1978.
- CELAM, *Medellín. Conclusión. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Bogota, Secretariado General de la CELAM, 1971.
- CELAM, *La Evangelización en el presente y en el futuro de América latina. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Mexico, Librería Parroquial de Claveria, 1984.
- COLONNOS Ariel, « Les trajectoires internationales de la libération entre espace régional et dynamique mondiale », in *Églises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000, p. 59-69.
- COMPAGNON Olivier, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2003.
- CORTEN André, *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995.
- CORTEN André, « Une mise en réseaux de la théologie de la libération », in BASTIAN Jean-Pierre (éd.), *Europe latine-Amérique latine : la modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Karthala, 2001, p. 267-285.
- GUTIÉRREZ Gustavo, *Hacia una teología de la liberación*, Montevideo, MIEC-JECI, 1969.
- GUTIÉRREZ Gustavo, *Teología de la liberación: perspectivas*, Lima, CEP, 1971.
- Löwy Michaël, « Modernité et critique de la modernité dans la théologie de la libération », in *La Guerre des Dieux. Religion et politique en Amérique latine*, Paris, Éditions du Félin, 1998, p. 79-98.
- MO SUNG Jung, *Teología e economía. Repensando a teologia da libertação e utopias*, Petropolis, Vozes, 1989.
- PELLETIER Denis, *Économie et Humanisme : de l'utopie communautaire au combat pour le tiers-monde (1941-1966)*, Paris, Cerf, 1996.
- POULAT Émile, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai, Casterman, 1977.
- SAUVAGE Pierre, « Relations entre Belges et Latino-Américains à propos de la théologie de la libération (1970-1980) », in BASTIAN Jean-Pierre (éd.), *Europe latine-Amérique latine : la modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Karthala, 2001, p. 287-306.
- SEGUNDO Juan Luis, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1975.
- SILVA GOTAY Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe: implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de las religiones*, Salamanca, Sígueme, 1981.
- TOURAINE Alain, *La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*, Paris, Odile Jacob, 1988.

RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

La théologie de la libération est actuellement faiblement présente dans le débat théologique. Toutefois, elle continue à alimenter des nostalgies. Celles-ci se fondent sur l'imaginaire persistant qu'elle aurait été l'expression d'un vaste mouvement social, articulé au destin des masses pauvres et marginalisées en Amérique latine. C'est ce qui fit qu'on la considéra comme radicalement progressiste. Or, le propos de cet article vise précisément à déconstruire la valeur progressiste de rupture qu'elle s'attribua. À partir de la reconstruction de sa généalogie intransigente au sein du catholicisme contemporain, il s'agit de mettre en évidence son rapport ambivalent au pouvoir religieux constitué, apparemment contesté par elle, et à l'idéologie qui le sous-tend.

La teología de la liberación es actualmente poco presente en el debate teológico. No obstante, dicha teología sigue suscitando nostalgias. Estas últimas están alimentadas por la idea según la cual la teología de la liberación habría sido la expresión de un amplio movimiento social, articulado con el destino de las masas pobres y marginales en América latina. De ahí se desprendió la visión de su carácter radicalmente

progresista. El propósito de este artículo busca precisamente desconstruir el valor progresista que se le atribuyó. Con base a la reconstrucción de su genealogía intransigente en el seno del catolicismo contemporáneo, se trata de poner en evidencia su relación ambivalente con el poder eclesial constituido, aparentemente contestado por ella, así como con la ideología que lo subyace.

The theology of the liberation is enough at the moment present in the theological debate. However, this theology continues provoking nostalgia. These last ones are fed by the idea according to which theology of the liberation would have been the expression of an ample social movement, articulated with the destiny of the poor and marginal masses in Latin America. The vision was come off its character there radically progressive. The intention of this article indeed looks for to deconstruct the progressive value that was attributed to it. With base to reconstruction of its intransigent genealogy in the contemporary Catholicism, is to put in evidence its ambivalent relation with the ecclesial constituted power, apparently answered by it, as well as with the ideology that sub lies it.

MOTS-CLÉS

- Théologie de la libération
- Christianisme latino-américain
- Intransigeance catholique
- Religion et politique

PALABRAS CLAVES

- Teología de la liberación
- Cristianismo latinoamericano
- Intransigencia católica
- Religión y política

KEYWORDS

- Theology of liberation
- Latin American
- Christianity
- Catholic intransigence
- Religion and politics