



Dans la série "études"

## Marxisme et théologie de la libération

Michael Löwy

	Page
Introduction	3
I. Le marxisme et la religion : l'opium du peuple?	5
II. Qu'est-ce que la théologie de la libération?	9
III. Origines et développement de la théologie de la libération	11
IV. L'Eglise brésilienne	17
V. Christianisme et sandinisme au Nicaragua	21
VI. Le christianisme et les origines de la lutte révolutionnaire au Salvador	26
VII. Théologie de la libération et marxisme	29
VIII. Conclusions provisoires	35
Annexe: Christianisme et marxisme, par Frei Betto (extraits, 1986)	36
Carte de l'Amérique latine	4
Quelques dates importantes	16
Ouvrages cités	39

L'émergence du christianisme révolutionnaire et de la théologie de la libération en Amérique latine ouvre un nouveau chapitre historique et pose des questions nouvelles auxquelles on ne peut répondre sans renouveler l'analyse marxiste de la religion, écrit Löwy. Cette constatation est bien illustrée par le dialogue, rapporté par Frei Betto, entre lui-même et le policier de la dictature brésilienne chargé de son interrogatoire :

- Comment un chrétien peut-il collaborer avec un communiste?
- Pour moi les hommes ne se divisent pas entre croyants et athées, mais entre oppresseurs et opprimés, entre ceux qui veulent conserver cette société injuste et ceux qui veulent lutter pour la justice.
- Avez-vous oublié que Marx considère la religion comme l'opium du peuple?
- C'est la bourgeoisie qui a fait de la religion un opium du peuple en prêchant un dieu uniquement seigneur du ciel tandis qu'elle prenait possession de la terre.

Michael Löwy est né en 1938 à São Paulo, Brésil; il vit à Paris depuis 1969. Sociologue, il travaille comme directeur de recherches au CNRS. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages sur l'histoire du marxisme (traduits en espagnol, anglais, portugais, italien, grec, turc, japonais, etc) parmi lesquels : *La Pensée de Che Guevara*, Paris : Maspéro, 1970; *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris : Maspéro, 1970; *Les marxistes et la question nationale 1848-1914* (avec G. Haupt et C. Weill), Paris : Maspéro, 1974, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, Paris : PUF, 1976; *Le Marxisme en Amérique latine*, Paris : Maspéro, 1980; *Paysages de la vérité*, Paris : Anthropos, 1986; *Sur la révolution permanente*, Paris : CER, 1987; et *Rédemption et utopie - Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris : PUF, 1988. Il est collaborateur de l'Institut International de Recherche et de Formation.

Bulletin de commande

Nom - Prénom : .....

Numéro et rue : .....

Commune : ..... Code postal : ..... Pays : .....

Ci-joint la somme de ..... pour :

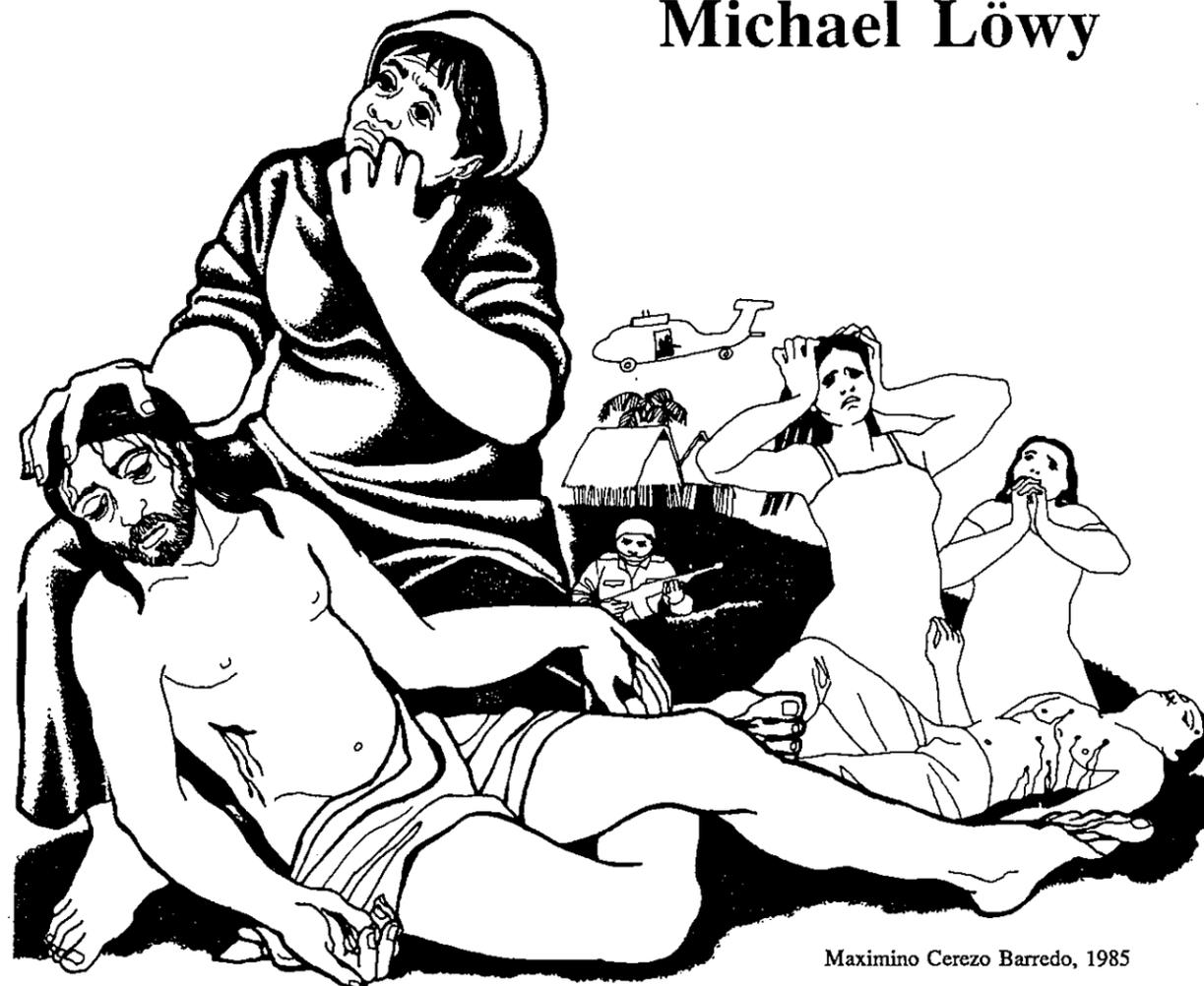
\* un abonnement à cinq numéros des CER (100 FF; par avion 120FF), à partir du numéro .....

\* les numéros suivants des CER (20 FF, 25 FF ou 40FF par exemplaire; par avion : +20%, voir titres en page 2) : .....

Chèques libellés à l'ordre de P. Rousset, de préférence en francs français, tirables dans une banque située en France. Envoyer à CER, 2 rue Richard-Lenoir, 93108 Montreuil, France. Virements postaux à P. Rousset, CCP Paris 11 541 97 T. Paiements groupés : indiquer la somme pour les CER. Eviter les eurochèques.

# Marxisme et théologie de la libération

Michael Löwy



Maximino Cerezo Barredo, 1985

CAHIERS  
d'étude et de recherche

Numéro 10, 1988

20FF, 8FS, 135FB



Institut International de Recherche et de Formation

Les Cahiers d'Etude et de Recherche/Notebooks for Study and Research (CER/NSR) sont publiés dans le cadre des activités de l'Institut International de Recherche et de Formation/International Institute for Research and Education (IIRF/IIRE).

Ils comportent trois séries:

\* La série "cours" : sont reproduits dans cette série des cours donnés dans le cadre de l'IIRF (et parfois d'autres institutions). On trouve dans les cahiers de cette série, outre la transcription du cours lui-même, un matériel de lecture complémentaire qui accompagne le texte principal.

\* La série "études" : sont publiées dans cette série des études systématiques portant soit sur un pays et une expérience donnés, soit sur un thème particulier.

\* La série "dossiers et débats" : sont présentés dans cette série un ensemble de documents, d'articles et d'interviews qui permettent de faire le point sur une question controversée.

Les mêmes textes paraissent en français, sous le titre *Cahiers d'Etude et de Recherche*, numérotés selon la séquence de publication française, et en anglais, sous le titre *Notebooks for Study and Research*, numérotés selon la séquence de publication anglaise.

Certains cahiers sont traduits en d'autres langues, notamment en espagnol, en allemand et en portugais. Pour plus d'informations sur leur disponibilité, écrire à la rédaction.

Nous invitons les lecteurs à nous faire part de leurs remarques concernant la présentation et le contenu des CER/NSR, en nous écrivant à :

IIRF/IIRE  
Postbus 53290  
1007 RG Amsterdam  
Pays-Bas



Les CER/NSR parus et à paraître

■ En français:

◆ disponibles :

N° 1 *La Place du marxisme dans l'histoire*, par Ernest Mandel (série "études") (40 p. 20FF)

N° 2 *La révolution chinoise - Tome I : La Deuxième révolution chinoise et la formation du projet maoïste*, par Pierre Rousset (série "études") (32 p. 20 FF)

N° 3 *La révolution chinoise - Tome II : Le maoïsme à l'épreuve de la lutte de pouvoir*, par Pierre Rousset (série "études") (48p. 25FF)

N° 4 *Sur la révolution permanente*, par Michael Löwy (série "études") (44 p. 20FF) (2ème tirage) \*

N° 5 *Lutte de classe et innovation technologique au Japon depuis 1945*, par Muto Ichiyo (série "études") (48p. 25 FF)

N° 6 *Le populisme en Amérique latine*, textes d'Adolfo Gilly, Helena Hirata, Carlos M. Vilas, PRT argentin présentés par Michael Löwy (série "dossiers") (40 p. 20FF)

N° 7/8 *Plan, marché et démocratie : l'expérience des pays dits socialistes*, par Catherine Samary (série "cours") (64p. 40FF)

N° 9 *Les années de formation de la IVème Internationale*, par Daniel Bensaïd (série "cours") (48p. 25FF)

N° 10 *Marxisme et théologie de la libération*, par Michael Löwy (série "études") (40p. 20FF)

◆ prévus :

N° 11 *Les révolutions bourgeoises*, par Robert Lochhead  
*Euzkadil Catalogne : deux guerres civiles*, par Miguel Romero  
*Marxisme, féminisme et mouvement ouvrier*, par Marijke Colle

*Le stalinisme*, par Ernest Mandel

*Problèmes de la transition au Nicaragua*, recueil d'articles

*L'économie capitaliste*, par Jesus Albarracín

■ en anglais:

Les numéros 1 à 10 des CER sont également parus en anglais sauf le numéro 4, traduction de deux chapitres de l'ouvrage de Michael Löwy, *The Politics of Uneven and Combined Development: The Theory of Permanent Revolution*, disponible chez New Left Books, Londres, 1981. Les NSR ont publié en numéro 4 une traduction de la première partie de l'ouvrage de Daniel Bensaïd, *Stratégie et parti*, disponible à La Brèche, Paris, 1987.

Aux abonnés des CER

Nombreux parmi vous, amis des CER, sont ceux qui se sont abonnés à neuf numéros à partir du numéro un ou deux. L'heure est donc venue de renouveler la mise.

Abonnement : 5 numéros pour 100 FF, 40FS, 675FB (+20% pour envois par avion)

Chèques libellés à l'ordre de P. Rousset, de préférence en francs français tirables dans une banque située en France. Envoyer à CER, 2 rue Richard-Lenoir, 93108 Montreuil, France. Virements postaux à Pierre Rousset, CCP Paris 11 541 97 T.

# Marxisme et théologie de la libération

## Michael Löwy

La religion est-elle encore ce bastion de réaction, d'obscurantisme et de conservatisme que Marx et Engels dénonçaient au XIXe siècle? \* La réponse est, dans une large mesure, oui. Leur vision reste applicable à certains cercles dirigeants du Vatican, aux courants intégristes des principales confessions (chrétienne, juive ou musulmane), à des nombreux groupes d'évangélistes (notamment à leur "Eglise électronique"), et à la majorité des sectes religieuses – dont certaines, comme l'Eglise de Moon, de notoriété publique, ne sont qu'un habile mélange de manipulations financières, de lavage de cerveau obscurantiste et d'anti-communisme fanatique.

Cependant, l'émergence du christianisme révolutionnaire et de la théologie de la libération en Amérique latine (et ailleurs) ouvre un nouveau chapitre historique et pose des questions nouvelles et stimulantes auxquelles on ne peut répondre sans renouveler l'analyse marxiste de la religion.

Au début, lorsqu'ils se trouvaient confrontés à des phénomènes de ce type, les marxistes appliquaient leur modèle interprétatif traditionnel, opposant les ouvriers et paysans chrétiens, partisans de la révolution, à l'Eglise (le clergé), corps éminemment réactionnaire. Tout récemment encore, la mort d'un membre de ce clergé, le père Camilo Torres, qui avait rejoint la guérilla colombienne et était tué dans un accrochage avec l'armée en 1967, pouvait être considérée comme un cas exceptionnel. Mais l'engagement croissant des chrétiens – y compris de nombreux prêtres et religieux(euses) – dans les luttes populaires et leur participation massive à la révolution sandiniste ont clairement montré qu'une nouvelle démarche était nécessaire.

Un autre point de vue traditionnel oppose la base radicale de l'Eglise à sa hiérarchie conservatrice; cette vision peut correspondre partiellement à la vérité, mais elle n'est plus suffisante quand un grand nombre d'évêques se déclarent solidaires des mouvements de libération des pauvres. Cet engagement leur a parfois coûté la vie, comme dans le cas de Monseigneur Oscar Romero, archevêque de San Salvador, assassiné par des escadrons de la mort en mars 1980.

\* Ce cahier a pour point de départ un cours donné par Michael Löwy à l'Institut International de Recherche et de Formation en 1985. Le chapitre VII est en partie basé sur un article publié dans la revue *Quatrième Internationale*, numéro 24, avril 1987.

Les marxistes interpellés ou troublés par ces événements se rabattent sur la distinction habituelle entre la pratique sociale de ces chrétiens, valable, et leur idéologie religieuse, définie comme nécessairement rétrograde et idéaliste. Et pourtant, avec la théologie de la libération, on voit une pensée religieuse qui utilise des concepts marxistes et inspire des luttes de libération sociale...

Il est temps que les marxistes se rendent compte que quelque chose de nouveau est en train de se produire. Un événement d'importance mondiale et historique. Un secteur significatif de l'Eglise en Amérique latine – composé à la fois de fidèles et de membres du clergé – est en train de changer de position sur le terrain de la lutte de classe, et de passer avec ses ressources matérielles et spirituelles du côté des travailleurs et de leur lutte pour une nouvelle société.

Ce nouveau phénomène n'a pas grand chose à voir avec l'ancien "dialogue" entre chrétiens et marxistes – conçus comme deux camps séparés –, et encore moins avec les ennuyeuses négociations diplomatiques entre les appareils bureaucratiques de l'Eglise et du Parti. Un exemple caricatural de celles-ci nous a été fourni par la récente "réunion entre chrétiens et marxistes" – c'est-à-dire entre représentants du Vatican et des Etats est-européens – qui s'est tenue à Budapest. Ce qui se passe en Amérique latine (et aux Philippines) autour de la théologie de la libération est quelque chose de très différent : une nouvelle fraternité entre révolutionnaires croyants et non-croyants, dotée d'une dynamique émancipatrice qui échappe à la fois au contrôle de Rome et de Moscou.

Il y a là sans aucun doute un défi à la fois théorique et pratique pour les marxistes. Car ce phénomène démontre les faiblesses de la conception marxiste "classique" de la religion – en particulier dans sa version vulgarisatrice, réduite au matérialisme et à l'anticléricalisme des philosophes bourgeois du XVIIIe siècle. Néanmoins, on peut trouver chez Marx et Engels – et dans les écrits des marxistes modernes – des concepts et des analyses qui peuvent nous aider à comprendre la réalité assez surprenante que nous vivons aujourd'hui.

Les chapitres I, II, IV, V et VI ont été traduits de l'anglais par John Barzman. Nous remercions Ariane Merri pour son aide dans la production de ce cahier.

L'Amérique latine



I. Le marxisme et la religion :  
L'opium du peuple?

Aux yeux de la plupart des partisans et adversaires du marxisme, la célèbre phrase : "La religion est l'opium du peuple", représente la quintessence de la conception marxiste du phénomène religieux. Relevons d'abord que cette affirmation n'est pas spécifiquement marxiste. On peut trouver la même phrase, dans des contextes divers, chez Kant, Herder, Feuerbach, Bruno Bauer et Heinrich Heine....

Marx....

De plus, une lecture attentive du paragraphe entier de l'écrit de Marx d'où cette phrase est tirée, montre qu'elle est plus nuancée qu'on ne le pense habituellement. En réalité, Marx y prend en compte le caractère double de la religion :

*La détresse religieuse est 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 peuple. (1)*

Une lecture du texte tout entier – *Vers une critique de la philosophie du droit de Hegel* – montre clairement que le point de vue de Marx 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 cité plus haut, il était encore un disciple de Feuerbach, un néo-hégélien. Son analyse de la religion était donc "pré-marxiste", sans références de classe. Mais elle n'en était pas moins dialectique car elle appréhendait le caractère contradictoire du phénomène religieux : parfois légitimant la société existante, parfois protestant contre elle. Ce n'est que plus tard – en particulier avec *L'Idéologie allemande* (1846) que l'étude strictement marxiste de la religion comme réalité sociale et historique a commencé. En d'autres termes, une analyse de la religion comme une des nombreuses formes de l'idéologie, de la production spirituelle d'un peuple, de sa production d'idées, de représentations et d'une conscience – nécessairement conditionnée par la production matérielle et les relations sociales correspondantes. (2) Or, à partir de ce moment, Marx ne prêta plus qu'une attention très réduite à la religion en tant que telle, comme univers culturel/idéologique de signification spécifique.

Friedrich Engels manifesta un intérêt bien plus soutenu pour les phénomènes religieux et leur rôle

historique que Marx. La principale contribution d'Engels à l'étude marxiste des religions est son analyse des rapports entre les représentations religieuses et la lutte de classes. Il chercha à comprendre et à expliquer, au-delà de la polémique philosophique (opposant le matérialisme à l'idéalisme), les expressions sociales concrètes des religions. Le christianisme n'était plus traité, comme chez Feuerbach, comme une "essence" en dehors du temps, mais comme une forme culturelle sujette à des transformations selon la période historique : d'abord religion d'esclaves, puis idéologie d'Etat de l'Empire romain, retaillée ensuite aux mesures de la hiérarchie féodale pour être enfin adaptée à la société bourgeoise. Il apparaît donc comme un espace symbolique, enjeu de forces sociales antagoniques : la théologie féodale, le protestantisme bourgeois et les hérésies plébéiennes ou paysannes. Cette analyse dérive parfois vers une interprétation étroitement utilitaire et instrumentale des mouvements religieux :

*... chacune des différentes classes utilise sa propre religion adaptée ... et il importe peu que ces messieurs croient ou ne croient pas en leur religion respective. (3)*

Engels semble ne trouver dans les diverses formes de croyances que "le déguisement religieux" d'intérêts de classe. Néanmoins, grâce à sa méthode fondée sur la lutte de classe, Engels a compris – contrairement aux philosophes des Lumières – que le conflit entre matérialisme et religion ne s'identifie pas toujours à celui entre révolution et réaction. En Angleterre, par exemple, au XVIIe siècle, le matérialisme en la personne de Thomas Hobbes, défendit la monarchie tandis que les sectes protestantes firent de la religion leur bannière dans la lutte révolutionnaire contre les Stuarts. (4) De même, loin de concevoir l'Eglise comme une entité sociale homogène, il esquisse une remarquable analyse montrant que dans certaines conjonctures historiques, elle se divise selon ses composantes de classe. C'est ainsi qu'à l'époque de la Réforme, on avait d'une part le haut clergé, sommet féodal de la hiérarchie, et de l'autre, le bas clergé, qui fournit les idéologues de la Réforme et du mouvement paysan révolutionnaire. (5)

... et Engels

Tout en restant matérialiste, athée et adversaire irrécyclable de la religion, Engels comprenait, comme le jeune Marx, la dualité de nature de ce phénomène : son rôle dans la légitimation de l'ordre établi, aussi bien que, les circonstances sociales s'y prêtant, son rôle critique, contestataire et même révolutionnaire. Plus même, c'est

1) Karl Marx, "Toward the Critique of Hegel's Philosophy of Right" (1844) in Louis S. Feuer (ed.), *Marx and Engels, Basic Writings on Politics and Philosophy*, London: Collins/Fontana, 1969, p. 304.

2) Karl Marx, *German Ideology* (1846), London: Lawrence and Wishart, 1974.

3) F. Engels, "Ludwing Feuerbach and the end of Classical German Philosophy," in Feuer, *op. cit.*, p. 281.

4) F. Engels, "On Materialism", in Feuer, *op. cit.*, p. 99.

5) F. Engels, "The Peasant War in Germany" (1850), in Feuer, *op. cit.*, pp. 422-475.

ce deuxième aspect qui s'est trouvé au centre de la plupart de ses études concrètes. En effet, il s'est penché d'abord sur le christianisme primitif, religion des pauvres, exclus, damnés, persécutés et opprimés. Les premiers chrétiens étaient originaires des derniers rangs de la société : esclaves, affranchis privés de leurs droits et petits paysans accablés de dettes. (6)

Engels alla même jusqu'à établir un parallèle étonnant entre ce christianisme primitif et le socialisme moderne :

a) ces deux grands mouvements n'avaient pas été créés par des chefs ou des prophètes – bien que les prophètes ne manquent ni dans l'un ni dans l'autre de ces mouvements – mais étaient des mouvements de masse;

b) ils étaient tous deux des mouvements d'hommes et de femmes opprimés, en butte à la persécution, dont les membres étaient proscrits et poursuivis par les pouvoirs publics;

c) tous deux prêchaient une libération imminente de l'esclavage et de la misère. Pour embellir sa comparaison, Engels citait, de façon assez provocatrice, une phrase de l'historien français Ernest Renan :

*Si vous voulez vous faire une idée de ce que furent les premières communautés chrétiennes, allez voir une section locale de l'Association internationale des travailleurs.*

La différence essentielle entre les deux mouvements, d'après Engels, résidait en ce que les chrétiens primitifs repoussaient la délivrance à l'au-delà tandis que le socialisme la plaçait dans ce monde.

Mais cette différence est-elle aussi tranchée qu'elle apparaît à première vue? Dans son étude d'un deuxième grand mouvement chrétien – la guerre des paysans en Allemagne – elle semble perdre de sa netteté : Thomas Münzer, le théologien et dirigeant des paysans révolutionnaires et des plébéiens hérétiques du XVI<sup>e</sup> siècle, voulait l'établissement immédiat du Royaume de Dieu, ce royaume millénariste des prophètes, sur la terre. D'après Engels, le Royaume de Dieu était pour Münzer une société sans différences de classe, sans propriété privée et sans autorité de l'Etat indépendante ou étrangère aux membres de cette société. Engels restait néanmoins tenté de réduire la religion à un stratagème : il parle de la "phraséologie" chrétienne de Münzer et de son "habit" biblique. (8) La dimension spécifiquement religieuse du millénarisme münzérien, sa force spirituelle et morale, sa profondeur mystique authentiquement vécue, semble lui avoir échappé.

Ceci dit, par son analyse des phénomènes religieux à la lumière de la lutte des classes, Engels a révélé le potentiel contestataire de la religion et ouvert la voie à une nouvelle approche des rapports entre religion et société – distincte à la fois de celle de la philosophie des Lumières et de celle du néo-hégélianisme allemand.

6) F. Engels, *Anti-Dühring*, London: Lawrence and Wishart, 1969, pp. 121-22, 407.

7) F. Engels, "Contribution to a history of Primitive Christianity", in Marx and Engels, *On Religion*, London: Lawrence and Wishart.

8) F. Engels, "The Peasant War in Germany", *op. cit.*, p. 464.

9) Karl Kautsky, *Vorläufer des neueren Sozialismus, Erster Band, Kommunistische bewegungen im Mittelalter*, Stuttgart: Dietz

Verlag, 1913, pp. 170, 198.

#### Kautsky, Lénine, Luxembourg

Il en va ainsi, par exemple, des études historiques de Karl Kautsky sur le christianisme primitif, les hérésies médiévales, Thomas More et Thomas Münzer. Si elles nous apportent une vision perspicace et des détails intéressants sur les bases économiques et sociales de ces mouvements et de leurs aspirations communistes, elles réduisent généralement les croyances religieuses de ces derniers à une simple "enveloppe" (*Hülle*) ou à un simple "habit" (*Gewand*) qui "masquerait" leur contenu social. (9) Dans son livre sur la Réforme en Allemagne, il ne s'attarde guère sur la dimension religieuse de la lutte entre catholiques, luthériens et anabaptistes : méprisant les "querelles théologiques" (*theologischen Zänkereien*) entre ces mouvements religieux, il ne perçoit d'autre tâche pour l'historien que de "ramener les luttes de cette époque aux contradictions d'intérêts matériels". (10)

Dans le mouvement ouvrier européen, nombreux étaient les marxistes qui étaient radicalement hostiles à l'égard de la religion mais pensaient en même temps que le combat de l'athéisme contre l'idéologie religieuse devait être subordonné aux nécessités concrètes de la lutte de classe, qui exige l'unité des travailleurs qui croient en Dieu et de ceux qui n'y croient pas. Lénine lui-même – qui dénonçait souvent la religion comme "brouillard mystique" – insiste dans son article de 1905, "Le socialisme et la religion" sur le fait que l'athéisme ne devait pas faire partie du programme du parti parce que "l'unité dans la lutte réellement révolutionnaire de la classe opprimée pour la création d'un paradis sur terre est plus importante pour nous que l'unité de l'opinion prolétarienne sur le paradis aux cieux". (11)

Rosa Luxembourg était du même avis, mais elle élabore une démarche différente et plus souple. Bien qu'athée, elle s'attaqua moins, dans ses écrits, à la religion en tant que telle qu'à la politique réactionnaire de l'Eglise, au nom même de la tradition propre de celle-ci. Dans un opuscule de 1905, *L'Eglise et le socialisme*, elle affirma que les socialistes modernes étaient plus fidèles aux préceptes originels du christianisme que le clergé conservateur d'aujourd'hui. Puisque les socialistes se battent pour un ordre social d'égalité, de liberté et de fraternité, les prêtres devraient accueillir favorablement leur mouvement, s'ils voulaient honnêtement appliquer dans la vie de l'humanité le précepte chrétien "Aime ton prochain comme toi-même". Lorsque le clergé soutient les riches qui exploitent et oppriment les pauvres, il est en contradiction explicite avec les enseignements

Verlag, 1913, pp. 170, 198.

10) Karl Kautsky, *Der Kommunismus in der deutschen Reformation*, Stuttgart: Dietz Verlag, 1921, p. 3.

11) V. I. Lenin, "Socialism and Religion" (1905), *Selected Works*, Moscow, 1972, vol. 10, p. 86.

12) Rosa Luxembourg, "Kirche und Sozialismus" (1905), in *Internationalismus und Klassenkampf*, Neuwied: Luchterhand, 1971, pp. 45-47, 67-75.

chrétiens : il ne sert pas le Christ mais le Veau d'or. Les premiers Apôtres du christianisme étaient des communistes passionnés et les Pères et premiers Docteurs de l'Eglise (comme Basile le Grand et Jean Chrysostome) dénonçaient l'injustice sociale. Aujourd'hui cette cause a été prise en charge par le mouvement socialiste qui apporte aux pauvres l'évangile de la fraternité et de l'égalité, et appelle le peuple à établir sur terre le Royaume de la liberté et de l'amour du voisin. (12) Plutôt que d'engager une bataille philosophique au nom du matérialisme, Rosa Luxembourg cherche à sauver la dimension sociale de la tradition chrétienne pour la transmettre au mouvement ouvrier.

Les austro-marxistes, comme Otto Bauer et Max Adler, étaient bien moins hostiles à l'égard de la religion que leurs camarades allemands ou russes. Ils semblent avoir considéré que le marxisme est compatible avec une certaine forme de religion, mais ils entendaient surtout par là "une croyance philosophique" (d'inspiration néo-kantienne) plutôt que les traditions religieuses historiques concrètes. (13)

#### L'Internationale communiste

Dans l'Internationale communiste, on ne prêtait guère d'attention à la religion. Un nombre significatif de chrétiens rejoignirent le mouvement, et un ancien pasteur protestant suisse, Jules Humbert-Droz, devint même dans les années 1920, un des principaux dirigeants du Komintern. A l'époque, l'idée la plus répandue chez les marxistes était qu'un chrétien qui devenait socialiste ou communiste abandonnait forcément ses croyances religieuses antérieures "anti-scientifiques" et "idéalistes". La merveilleuse pièce de théâtre de Bertold Brecht, *Sainte Jeanne des Abattoirs* (1932), est un bon exemple de ce type de démarche simpliste à l'égard de la conversion des chrétiens à la lutte pour l'émancipation prolétarienne. Brecht décrit avec grande dextérité le processus qui amène Jeanne, dirigeante de l'Armée du Salut, à découvrir la vérité sur l'exploitation et l'injustice sociale, et à dénoncer ses anciennes croyances, au moment de mourir. Mais, pour lui, il doit y avoir une rupture absolue et totale entre son ancienne foi chrétienne et son nouveau credo de lutte révolutionnaire. Juste avant de mourir, Jeanne dit aux gens :

*"Si quelqu'un vient jamais vous dire qu'il existe un Dieu, mais invisible, dont on peut attendre un secours, frappez le fort à la tête avec une pierre jusqu'à ce qu'il meure."*

L'intuition de Rosa Luxembourg selon laquelle on pouvait se battre pour le socialisme au nom des vraies valeurs du christianisme originel, s'est perdue dans ce type de perspective "matérialiste" grossière – et plutôt intolérante. En fait, quelques années après que Brecht ait écrit cette pièce, il est apparu en France, entre 1936 et 1938, un mouvement de chrétiens révolutionnaires qui rassemblait plusieurs milliers de militants qui

13) A ce propos, voir le livre utile et intéressant de David McLellan, *Marxism and Religion*, New York: Harper and Row, 1987, ch. 3.

14) Voir l'excellente recherche d'Agnès Rochefort-Turquin,

soutenaient activement le mouvement ouvrier, en particulier son aile plus radicale (les socialistes de gauche de Marceau Pivert). Leur mot d'ordre principal était : "Nous sommes socialistes parce que nous sommes chrétiens"... (14)

#### Gramsci

Parmi les dirigeants et penseurs du mouvement communiste, Gramsci est probablement celui qui a manifesté le plus grand intérêt pour les questions religieuses. C'est aussi un des premiers marxistes à chercher à comprendre le rôle contemporain de l'Eglise catholique et le poids de la culture religieuse dans les masses populaires. Ces remarques sur la religion dans ses *Cahiers de prison* sont fragmentaires, non-systématiques et allusives, mais néanmoins très perspicaces. Sa critique tranchante et ironique des formes conservatrices de la religion – notamment la version jésuite du catholicisme, qu'il détestait allègrement – ne l'empêchait pas de percevoir aussi la dimension utopique des idées religieuses :

*"La religion est la plus gigantesque utopie, c'est-à-dire la plus gigantesque 'métaphysique', que l'histoire ait jamais connue, puisque c'est la tentative la plus grandiose de réconcilier, sous forme mythologique, les vraies contradictions de la vie historique. Elle affirme, en fait, que l'humanité a la même 'nature' que l'homme... dans la mesure où elle est créée par Dieu, fils de Dieu, et donc frère de tous les hommes, égal aux autres hommes, et libre parmi les autres hommes et autant qu'eux... C'est ainsi qu'il est advenu que dans toutes les emballages radicaux de la multitude, d'une façon ou d'une autre, avec des formes particulières et des idéologies particulières, ces exigences ont été soulevées"*.

Il soulignait aussi les différenciations internes à l'Eglise sur la base des orientations idéologiques – courants libéraux, modernistes, jésuitiques ou intégristes au sein de la culture catholique – et selon les différentes classes sociales :

*"Toute religion ... est en réalité une multiplicité de religions différentes et souvent contradictoires : il y a un catholicisme des paysans, un catholicisme de la petite-bourgeoisie et des travailleurs urbains, un catholicisme pour femmes, et un catholicisme pour intellectuels..."*

La plupart de ses notes ont trait à l'histoire et au rôle actuel de l'Eglise catholique en Italie : son expression sociale et politique au travers de l'Action catholique et du Parti populaire, ses rapports à l'Etat et aux classes subalternes, etc... Il était particulièrement intéressé par la façon dont les intellectuels traditionnels étaient recrutés par l'Eglise et utilisés par elle comme instrument de son hégémonie :

*"Bien qu'elle ait organisé un mécanisme merveilleux de sélection 'démocratique' de ses intellectuels, ceux-ci sont sélectionnés comme individus singuliers et non comme expression représentative des groupes populaires". (15)*

*Socialistes parce que Chrétiens*, Paris : Cerf, 1986.

15) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, edited by Quentin Hoare and G. Nowell Smith, London: New Left Books, 1971, pp. 405, 328, 397.

**Bloch**

Les études de Gramsci sont riches et stimulantes, mais en dernière analyse, elles n'innovent pas dans leur **méthode** d'appréhender la religion. Ernst Bloch est le premier auteur marxiste à avoir radicalement changé son cadre théorique – sans abandonner la perspective marxiste et révolutionnaire. Dans une démarche similaire à celle d'Engels, il distingue deux courants sociaux opposés : d'une part, la religion théocratique des églises officielles, opium du peuple, appareil de mystification au service des puissants; de l'autre la religion clandestine, subversive et hérétique des Cathares, des Hussites, de Joachim de Flore, Thomas Münzer, Franz von Baader, Wilhelm Weitling et Léo Tolstoï. Mais, contrairement à Engels, Bloch refuse de ne voir dans la religion que "l'habit" d'intérêts de classe – il critique explicitement cette conception, mais tout en l'attribuant uniquement à Kautsky... Dans ses formes protestataires et rebelles, la religion est une des formes les plus significatives de la **conscience utopique**, une des plus riches expressions du **Principe Espérance**. Par sa capacité d'anticipation créatrice, l'eschatologie judéo-chrétienne, univers religieux préféré de Bloch, délimite l'espace imaginaire du **pas-encore-existant**. (16)

Partant de ces présuppositions, Bloch développe une interprétation hétérodoxe et iconoclaste de la Bible – tant de l'Ancien que du Nouveau Testament – dont il tire la **Biblia pauperum**, qui dénonce les pharaons et appelle tout un chacun à choisir **aut Cæsar aut Christus** (ou César ou Christ).

Athée religieux – car d'après lui seul l'athée peut être bon chrétien et vice-versa – et théologien de la révolution, Bloch ne produisit pas seulement une lecture marxiste du millénarisme (dans les traces d'Engels) mais aussi une **interprétation millénariste du marxisme** – ce qui était nouveau – dans laquelle la lutte socialiste pour le Royaume de la liberté est perçue comme l'héritière directe des hérésies eschatologiques et collectivistes du passé.

Bloch, comme le jeune Marx de la fameuse citation de 1844, reconnaît évidemment le caractère double du phénomène religieux, son aspect oppressif en même temps que son potentiel de révolte. Il faut, pour appréhender le premier, ce qu'il appelle "le courant froid du marxisme" : l'analyse matérialiste impitoyable des idéologies, des idoles et des idolâtres. Pour le second, par contre, c'est "le courant chaud du marxisme" qui est de mise, pour chercher à sauvegarder le **surplus culturel utopique** de la religion, sa force critique et anticipatrice. Au delà d'un quelconque "dialogue", Bloch rêve d'une **union** authentique entre le christianisme et la révolution, comme dans les guerres paysannes du XVI<sup>e</sup> siècle.

16) Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, Paris : Gallimard, 1976, et *L'athéisme dans le christianisme*, Paris : Gallimard, 1978.

17) Max Horkheimer, "Gedanke zur Religion" (1935) in *Kritische Theorie*, Frankfurt : S. Fischer Verlag, 1972, Band I, p. 374.

18) Voir notre article "Revolution against 'Progress' : Walter Benjamin's Romantic Anarchism", *New Left Review*, number 152, November-December 1985.

Les positions de Bloch sont, dans une certaine mesure, partagées par d'autres membres de l'École de Francfort. Max Horkheimer considère que "la religion est le registre des désirs, des nostalgies (*Sehnsüchte*) et des accusations d'innombrables générations". (17) Erich Fromm, dans son livre *Le Dogme du Christ* (1930), utilise le marxisme et la psychanalyse pour éclairer l'essence messianique, plébéienne, égalitaire et anti-autoritaire du christianisme primitif. Et Walter Benjamin cherche à combiner dans une synthèse unique et originale la théologie et le marxisme, le messianisme juif et le matérialisme historique.

**Goldmann**

L'œuvre de Lucien Goldmann représente une autre tentative de frayer une voie au renouveau de l'étude marxiste de la religion. Bien que d'inspiration très différente de Bloch, lui aussi s'intéresse à la rédemption de la valeur morale et humaine de la tradition religieuse. Dans son livre *Le Dieu caché* (1955), il développe une analyse sociologique très subtile et inventive de l'hérésie janséniste (y compris le théâtre de Racine et la philosophie de Pascal) comme vision du monde tragique, exprimant la situation particulière d'une couche sociale (la **noblesse de robe**) de la France du XVII<sup>e</sup> siècle. L'aspect le plus original et surprenant de cet ouvrage est cependant sa tentative de comparer – sans pour cela les assimiler l'une à l'autre – la **foi chrétienne** et la **foi marxiste** : toutes deux ont en commun leur refus de l'individualisme pur (rationaliste ou empiriste) et la croyance à des **valeurs trans-individuelles** – Dieu en ce qui concerne la religion, la communauté humaine en ce qui concerne le socialisme. Il établit une analogie semblable entre le **pari pascalien** sur l'existence de Dieu et le **pari marxiste** sur la libération de l'humanité : tous deux présupposent un risque, le danger de l'échec et l'espoir du succès. Tous deux impliquent une certaine **foi** fondamentale qui n'est pas démontrable au seul niveau des jugements factuels. Ce qui les sépare est bien sûr le caractère surnaturel et supra-historique de la transcendance religieuse. Sans chercher le moins du monde à "christianiser le marxisme", Lucien Goldmann introduit une nouvelle manière de voir la relation conflictuelle entre croyance religieuse et marxisme athée.

Marx et Engels pensaient que le rôle subversif de la religion était une chose du passé, sans signification pour l'époque de la lutte de classe moderne. Cette prévision s'est avérée juste pendant un siècle – avec quelques importantes exceptions, notamment en France où l'on a vu les socialistes chrétiens des années 1930, les prêtres ouvriers des années 1940, la gauche des syndicats chrétiens (Confédération française des travailleurs chrétiens - CFTC) dans les années 1950, etc. Mais pour comprendre ce qui se passe depuis trente ans en Amérique latine – ainsi qu'aux Philippines et dans une moindre mesure sur d'autres continents – il faut intégrer à notre analyse les intuitions de Bloch (et Goldmann) sur le potentiel utopique de la tradition judéo-chrétienne.

## II. Qu'est-ce que la théologie de la libération

Qu'est-ce que la théologie de la libération? Pourquoi suscite-t-elle tant d'inquiétude non seulement au Vatican mais au Pentagone, chez les cardinaux du Saint Siège et chez les conseillers de Reagan? Pourquoi les représentants des armées latino-américaines réunis à Mar del Plata (Uruguay) en novembre 1987 ont-ils estimé nécessaire d'éditer un document (confidentiel) consacré à son analyse? De toute évidence parce que les enjeux de l'affaire se situent bien au-delà du cadre du débat idéologique ou théologique traditionnel : pour les partisans de l'ordre établi – tant social que clérical – il s'agit d'un **défi pratique à leur pouvoir**.

**Un mouvement ...**

Comme Leonardo Boff l'a déclaré, la théologie de la libération est à la fois le reflet d'une **praxis antérieure** et une réflexion sur celle-ci. Plus précisément, c'est l'expression/légitimation d'un vaste **mouvement social**, qui s'est dégagé au début des années 1960 – bien avant les nouveaux ouvrages de théologie. Ce mouvement comprenait des secteurs significatifs de l'Eglise (prêtres, ordres religieux, évêques), des mouvements religieux laïcs (Action catholique, Jeunesse universitaire chrétienne, Jeunes ouvriers chrétiens), des interventions pastorales à base populaire (pastorale ouvrière, pastorale paysanne, pastorale urbaine), et les communautés ecclésiastiques de base. Sans la **pratique** de ce mouvement social – on pourrait baptiser **christianisme pour la libération** – on ne peut pas comprendre des phénomènes sociaux et historiques aussi importants que la montée de la révolution en Amérique centrale ou l'émergence d'un nouveau mouvement ouvrier au Brésil.

Ce mouvement (dont nous n'examinerons ici que le versant catholique, bien qu'il ait aussi un versant protestant) s'est heurté à l'opposition vigoureuse du Vatican et de la hiérarchie de l'Eglise en Amérique latine – la Conférence des évêques d'Amérique latine (CELAM) dirigée par l'évêque colombien Alfonso Lopez Trujillo. Peut-on dire qu'il existe une lutte de classes au sein de l'Eglise? Oui et non. Oui, dans la mesure où certaines positions correspondent aux intérêts des classes dominantes et d'autres à celles des classes opprimées. Non, dans la mesure où les évêques, les jésuites ou les prêtres qui se trouvent à la tête de "l'Eglise des pauvres" ne sont pas eux-mêmes pauvres. Leur ralliement à la cause des exploités est le fruit de considérations spirituelles et morales inspirées par leur culture religieuse, la foi chrétienne et la tradition catholique. De plus, cette dimension morale et religieuse est un facteur essentiel dans les motivations de milliers de militants chrétiens des syndicats, des associations de quartiers, des communautés de base et des fronts révolutionnaires. **Les pauvres eux-mêmes** prennent conscience de leur condition et s'organisent pour la lutte **en tant que chrétiens**, ap-

partenant à l'Eglise et inspirés par une foi. A considérer cette foi et cette identité religieuse, profondément enracinées dans la culture populaire, comme la simple "enveloppe" ou "l'habit" d'intérêts sociaux et économiques, on tomberait dans le type de démarche réductrice qui empêche de comprendre toute la richesse et l'authenticité du mouvement réel.

La théologie de la libération, en tant qu'ensemble d'écrits produit depuis 1970 par des figures comme Gustavo Gutierrez (Pérou), Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo et Clodovis Boff (Brésil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuria (El Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Munoz (Chili), Pablo Richard (Chili, Costa Rica), José Miguel Bonino, Juan Carlos Scannone (Argentine), Enrique Dussel (Argentine, Mexique), Juan-Luis Segundo (Uruguay) – pour ne nommer que certains des plus connus – est le produit spirituel (le terme est tiré, on le sait, de *L'Idéologie allemande* de Marx) de ce mouvement social, mais en le légitimant, en lui fournissant une doctrine religieuse cohérente, il a énormément contribué à son extension et à son renforcement.

**... et une doctrine**

Bien qu'il existe des divergences significatives entre ces théologiens, on retrouve, dans la plupart de leurs écrits, plusieurs préceptes fondamentaux qui constituent un départ radical de la doctrine traditionnelle, établie, des Eglises catholiques et protestantes :

- 1- Un implacable réquisitoire moral et social contre le capitalisme dépendant en tant que système injuste, inique, en tant que forme de **pêché structurel**.
- 2- L'utilisation de l'instrument marxiste pour comprendre les causes de la pauvreté, les contradictions du capitalisme et les formes de la lutte de classe.
- 3- Une option préférentielle en faveur des pauvres et de la solidarité avec leur lutte pour l'auto-libération.
- 4- Le développement de communautés chrétiennes de base parmi les pauvres comme nouvelle forme de l'Eglise et comme alternative au mode de vie individualiste imposé par le système capitaliste.
- 5- Une nouvelle lecture de la Bible, tournée notamment vers des passages comme *l'Exode* – paradigme de la lutte de libération d'un peuple asservi.
- 6- La lutte contre l'**idolâtrie** (et non l'athéisme) comme ennemi principal de la religion – c'est-à-dire contre les nouvelles idoles de la mort adorées par les nouveaux pharaons, les nouveaux Césars et les nouveaux Hérodes : Mammon, la Richesse, la Puissance, la Sécurité nationale, l'Etat, la Force militaire, la "Civilisation chrétienne occidentale".
- 7- La libération humaine historique comme anticipation du salut final en Christ, comme Royaume de Dieu.
- 8- Une critique de la théologie dualiste traditionnelle comme produit de la philosophie platonicienne grecque

et non de la tradition biblique – dans laquelle les histoires humaine et divine sont distinctes mais inséparables.

Le christianisme radical et la théologie de la libération n'influencent qu'une minorité des Eglises latino-américaines : dans la plupart la tendance dominante reste conservatrice ou modérée. Mais son impact est loin d'être négligeable – en particulier au Brésil, où la Conférence nationale des évêques brésiliens (CNBB), malgré la pression insistante du Vatican, a refusé de condamner la théologie de la libération. En réalité, l'Eglise latino-américaine a cessé de fonctionner comme une corporation homogène. On trouve, d'un pays à l'autre, des orientations non seulement différentes mais complètement opposées : par exemple, en Argentine, pendant la dictature militaire et sa "sale guerre" contre la "subversion", l'Eglise a cautionné, par son silence obséquieux, les crimes du régime; aujourd'hui elle réclame un "pardon" pour les tortionnaires et tueurs des Forces armées, et mobilise toutes ses forces contre le vrai danger qui menace la nation : le divorce... De même, en Colombie, l'Eglise reste dévouée, corps et âme, au système oligarchique et légitime la guerre contre le communisme athée au nom de la religion. Au Brésil, par contre, l'Eglise a dénoncé le régime militaire dès 1970 – et continue aujourd'hui à soutenir la lutte des ouvriers et des paysans pour des salaires meilleures et la réforme agraire.

#### Des courants à tous les niveaux

On trouve aussi des tendances opposées au sein même de l'Eglise de chaque pays – comme au Nicaragua où de nombreux prêtres soutiennent la révolution sandiniste, tandis que les évêques prennent parti pour la *contra*. On perçoit aussi une nette différenciation au niveau des structures continentales : alors que le CELAM des évêques, aux mains des conservateurs depuis 1972, mène une lutte intense contre la théologie de la libération, la Conférence des religieux d'Amérique latine (CLAR), qui rassemble les divers ordres (jésuites, dominicains, franciscains, etc.) ne cache pas sa sympathie pour "l'Eglise des pauvres".

Mais on obtiendrait une image très déformée de la réalité si on présentait l'Eglise comme divisée entre des fractions révolutionnaires et contre-révolutionnaires... Tout d'abord, beaucoup de prêtres, de nonnes et d'évêques (ainsi que d'animateurs laïcs) ne sont absolument pas politisés et réagissent essentiellement sur la base de critères moraux et religieux. Selon les circonstances, ils seront temporairement attirés par l'une ou l'autre des positions. En outre, il existe tout un arc-en-ciel de nuances entre les opinions plus extrêmes. On peut distinguer au moins quatre tendances au sein des Eglises latino-américaines :

1) Un très petit groupe d'intégristes, défenseurs d'idées ultra-réactionnaires – et parfois semi-fascistes : comme, par exemple, le groupe "Tradition, Famille, Propriété".

2) Un puissant courant traditionaliste et conservateur, hostile à la théologie de la libération et lié organiquement aux classes dominantes (ainsi qu'à la Curie

romaine) : par exemple, Monseigneur Lopez Trujillo et la direction du CELAM.

3) Un courant réformiste et moderniste (manifestant une certaine autonomie intellectuelle à l'égard des autorités romaines), prêt à défendre les droits de l'homme et à soutenir certaines revendications sociales des pauvres : c'est la position qui a été prédominante à la Conférence de Puebla en 1979.

4) Une petite mais influente minorité de radicaux, proche de la théologie de la libération et capable de solidarité active avec les mouvements populaires, ouvriers et paysans. Ses représentants les plus connus sont les évêques (ou cardinaux) comme Mendez Arceo (Mexique), Pedro Casaldaliga et Paulo Arns (Brésil), Proano (Equateur), etc. A l'intérieur de ce courant, le secteur le plus avancé est représenté par les chrétiens révolutionnaires : les "Mouvement des chrétiens pour le socialisme" et d'autres tendances qui se réfèrent au sandinisme, à Camilo Torres ou au marxisme chrétien.

Il découle de tout cela que la division au sein de l'Eglise ne saurait être réduite au modèle vertical habituel : "ceux d'en bas" – les mouvements populaires chrétiens, les communautés de base, les syndicalistes chrétiens – contre "ceux d'en haut" – la hiérarchie, les évêques, les sommets des institutions. Elle est aussi horizontale, traversant tout les organes cléricaux de haut en bas, des conférences épiscopales aux ordres de religieux, aux clergés diocésains et aux mouvements laïcs. Mais il ne faut pas oublier que l'on a affaire à des contradictions au sein d'une institution qui conserve malgré tout son unité, non seulement parce que toutes les parties en cause veulent éviter un schisme, mais aussi parce que ses objectifs religieux apparaissent non-réductibles à l'arène sociale ou politique.



## III. Origines et développement de la théologie de la libération

Comment expliquer cette apparition d'un nouveau courant, en rupture avec une longue tradition conservatrice et rétrograde? Pourquoi a-t-il surgi au sein de l'Eglise latino-américaine à un moment historique déterminé : le début des années 60?

Parmi les tentatives d'explication du phénomène une des plus significatives est celle avancée par Thomas C. Bruneau, spécialiste américain bien connu de l'Eglise brésilienne : selon lui, cette Eglise a innové parce qu'elle voulait maintenir son influence. Confrontée à la concurrence de divers courants religieux (protestantisme, sectes, etc) ou politiques (mouvements de gauche), au déclin des vocations, à la crise de ses finances, l'élite de l'Eglise a compris qu'il fallait innover, et s'est tournée vers les classes inférieures. Il s'agit en dernière analyse de l'intérêt institutionnel de l'Eglise, interprété dans un sens large : "L'Eglise en tant qu'institution a changé moins pour des raisons opportunistes que pour maintenir une influence qui était elle-même définie par des orientations normatives en cours de changement". (19) Ce type d'analyse n'est pas sans intérêt mais il me semble largement insuffisant. D'une part, parce qu'il repose sur un argument circulaire : l'Eglise a changé parce qu'elle voulait garder ou élargir son influence, mais cette influence est elle-même déjà redéfinie par une nouvelle orientation normative (vers les classes dominées). Or, d'où vient donc ce changement d'orientation? Pourquoi l'Eglise ne conçoit-elle plus son "influence" de la façon traditionnelle : par rapport aux élites sociales, au pouvoir politique? On ne fait que déplacer la question, sans vraiment fournir une explication... D'autre part, le concept d'"influence", même au sens large (incluant toute la dimension spirituelle) utilisé par Bruneau ne rend pas compte du profond bouleversement éthico-religieux – prenant fréquemment la forme d'une véritable conversion – des acteurs sociaux (cléricaux ou laïcs) engagés (parfois au risque de leur vie) dans le nouveau mouvement social, dans l'Eglise des pauvres.

Une autre explication utile mais trop unilatérale est celle avancée par certains sociologues liés à la gauche chrétienne : l'Eglise a changé parce que le peuple a "pris possession" de l'institution, l'a convertie, et l'a fait agir pour son compte. (20). Cela correspond sans doute à un aspect de la réalité – surtout dans le cas brésilien – mais encore une fois l'interrogation se pose immédiatement à nouveau : comment se fait-il que les classes populaires ont pu, à partir d'un certain moment, "convertir" l'Eglise à leur cause? Ce type d'analyse tend aussi à sous-estimer ce que Leonardo Boff appelle (en détournant joliment un concept marxiste) "l'autonomie rela-

tive du champ religieux-ecclésiastique" (21), c'est-à-dire les déterminations sociales et culturelles spécifiques à l'Eglise, sans lesquelles son "ouverture au peuple" à partir des années 1960 n'est pas compréhensible.

Il me semble que l'approche la plus efficace pour rendre compte de l'apparition en Amérique latine du mouvement social qu'est le christianisme de la libération, et de son expression théologique, est celle qui part de l'articulation ou convergence entre les changements internes et externes à l'Eglise vers la fin des années 1950.

#### Changement interne et changement externe

Le changement interne touche l'ensemble de l'Eglise catholique : c'est le développement, depuis la Deuxième Guerre mondiale, de nouveaux courants théologiques notamment en Allemagne (Bultmann, Moltmann, Metz, Rahner) et en France (Calvez, Congar, Lubac, Chenu, Duquoc), de nouvelles formes du christianisme social (les prêtres ouvriers, l'économie humaniste du père Lebert), d'une ouverture croissante aux interrogations de la philosophie moderne et des sciences sociales. Le pontificat de Jean XXIII et le Concile du Vatican II (octobre 1962 à décembre 1965) vont légitimer et systématiser ces nouvelles orientations, constituant ainsi le point de départ pour une nouvelle époque dans l'histoire de l'Eglise.

Au même moment se déroule en Amérique latine un profond changement social et politique : 1) l'industrialisation du continent, à partir des années 1950 (sous l'impulsion des capitaux multinationaux), va "développer le sous-développement" (selon la formule bien connue d'André Gunder-Frank), c'est-à-dire aggraver la dépendance, approfondir les contradictions sociales, stimuler l'exode rural et la croissance des villes, en concentrant dans les zones urbaines une classe ouvrière nouvelle et surtout un immense "pauvretariat". 2) Avec la révolution cubaine de 1959 s'ouvre en Amérique latine une période historique nouvelle, caractérisée par l'intensification des luttes sociales, l'apparition de mouvements de guérilla, la succession de coups d'Etat militaires et la crise de légitimité du système politique.

C'est la convergence entre ces deux types de changement qui créera les conditions de possibilité pour l'émergence de la nouvelle Eglise des pauvres, dont les origines sont antérieures à Vatican II. D'une façon symbolique on peut dire que le courant chrétien radical est né en janvier 1959, au moment où Fidel Castro, Che Guevara et leurs compagnons entraînent à La Havane, tandis qu'à Rome Jean XXIII lançait le premier appel pour la convocation du Concile...

19) Thomas C. Bruneau, "Church and Politics in Brazil : The Genesis of Change", *Journal of Latin American Studies*, Cambridge University Press, Number 17, November 1985, pp. 286-29.

20) Voir par exemple l'ouvrage par ailleurs remarquable de Luis

Alberto Gomez de Souza, *Classes Populares e Igreja nos caminhos da historia*, Petropolis : Vozes, 1982, p.240.

21) Leonardo Boff, *Igreja, Carisma e Poder*, Petropolis : Vozes, 1986, p.178.

**De la périphérie vers le centre**

Le nouveau mouvement social surgit d'abord dans les groupes qui se trouvent à l'intersection des deux changements : les mouvements laïcs (et certains membres du clergé) actifs dans la jeunesse étudiante, les quartiers périphériques, les syndicats urbains et ruraux et les communautés de base. En d'autres termes : le processus de radicalisation de la culture catholique latino-américaine qui va aboutir à la formation de la théologie de la libération, ne part pas du sommet de l'Eglise pour irriguer sa base, comme semblent le suggérer les analyses fonctionnalistes sur la recherche d'influence par la hiérarchie, ni de la base vers le sommet, comme le proposent certaines interprétations "populistes", mais de la périphérie vers le centre. Les catégories ou secteurs sociaux dans le champ religieux-ecclésiastique qui seront le moteur du renouveau sont tous d'une certaine façon marginaux ou périphériques par rapport à l'institution : l'apostolat laïc et ses aumôniers, les experts laïcs, les prêtres étrangers, les ordres religieux. Les premiers évêques sensibilisés sont généralement ceux qui ont des liens avec l'une ou l'autre de ces catégories. Dans certains cas le mouvement gagne le "centre" et influence les conférences épiscopales (notamment au Brésil), dans d'autres il reste bloqué dans les "marges" de l'institution.

Les mouvements catholiques laïcs, comme la Jeunesse Universitaire Catholique (JUC), la Jeunesse Ouvrière Catholique, l'Action Catholique, les mouvements d'éducation de base (Brésil) ou de promotion agraire (Nicaragua), les Fédérations de Paysans Chrétiens (El Salvador) et surtout les communautés de base, ont été, à partir du début des années 60 le lieu social d'un engagement actif de chrétiens dans des luttes populaires, d'une réinterprétation de l'Evangile à la lumière de cette pratique, et, dans certains cas, d'une attirance irrésistible (le terme employé par plusieurs observateurs est "fascination") pour le marxisme.

Directement "plongés" dans la société en crise, il est normal que ces mouvements aient été les plus perméables aux courants sociaux, politiques et culturels de leur environnement. Pour plusieurs d'entre eux on voit s'esquisser une dynamique d'autonomisation semblable à celle de la JEC française analysée par Danielle Hervieu-Léger : dans un premier temps, les militants chrétiens "prennent en charge" le milieu qu'ils veulent gagner à la parole de Dieu, en épousant intensément ses aspirations collectives; apparaît ensuite la revendication d'autonomie, dans la mesure où ces engagements profanes échappent aux normes religieuses; enfin, le conflit avec la hiérarchie éclate quand le mouvement adopte publiquement, sur telle ou telle question sociale ou politique, un point de vue différent de la position officielle de l'Eglise (22). C'est exactement ce qui s'est passé avec la JUC brésilienne au début des années 1960, et, en conséquence du conflit avec l'Eglise, les principaux dirigeants et militants du mouvement étudiant chrétien ont

décidé de fonder une organisation politique nouvelle, d'inspiration marxiste, l'Action Populaire (1962). Au Chili il se passe aussi quelque chose de semblable avec la formation, en 1969, par des dirigeants de la JUC et de la jeunesse démocrate-chrétienne, du parti (marxiste) du Mouvement d'Action Populaire Unifiée (MAPU).

Un autre groupe de laïcs qui joue un rôle clé dans la formation du christianisme de la libération – même s'il ne connaît pas la même dynamique d'autonomisation – est celui des équipes d'experts qui travaillent pour les évêques et pour les conférences épiscopales, préparant la documentation, proposant les plans pastoraux et parfois rédigeant les déclarations. Ces économistes, sociologues, urbanistes, planificateurs, théologiens ou avocats constituent une espèce d'appareil intellectuel laïc de l'Eglise, qui apporte au sein de l'institution les derniers développements des sciences sociales – ce qui signifie, en Amérique latine à partir des années 1960, surtout la sociologie et l'économie marxistes (la théorie de la dépendance). L'influence de ces équipes a été déterminante dans la formulation de certains textes de l'épiscopat brésilien, dans la préparation de la conférence de Medellin (1968), et dans la genèse même de la théologie de la libération au début des années 1970.

**Le rôle du clergé régulier**

Au sein de l'institution elle-même, ce sont les ordres religieux qui se situent à l'avant-garde des nouvelles pratiques et de la nouvelle réflexion théologique. Cela vaut notamment pour les jésuites, les dominicains, les franciscains, les maryknolls, les capucins et les ordres féminins. Les ordres religieux – 157 mille personnes dans toute l'Amérique latine – représentent la majorité des opérateurs des nouvelles pastorales sociales et des animateurs des communautés de base. La plupart des théologiens de la libération connus sont des religieux et, comme nous l'avons vu, le CLAR (fondé en 1959) défend des positions beaucoup plus radicales que le CELAM. Dans certains pays comme le Nicaragua cette différence se traduit par un conflit plus ou moins ouvert entre les évêques et les ordres religieux, mais dans d'autres le clergé régulier a contribué à changer l'ensemble de l'Eglise.

Comment expliquer ce rôle particulièrement engagé des ordres? Un élément à prendre en considération est la nature protestataire – aussi bien vis-à-vis du monde que vis-à-vis de l'Eglise – de l'utopie monastique elle-même; dans un article de 1971 Jean Séguy suggère que cette dimension utopique peut nous aider à comprendre "certains liens entre ordres religieux catholiques et activité révolutionnaire" en Amérique latine (23). D'autre part, les ordres religieux ont une certaine autonomie au sein de l'Eglise et sont moins soumis au contrôle direct de la hiérarchie épiscopale que le clergé diocésain. Un autre facteur important est le niveau de formation du clergé régulier, sa familiarité avec la pensée moderne et les sciences sociales, son contact direct avec la théologie

22) Danielle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme?* Paris : Cerf, 1986, pp. 312-317.

23) J. Séguy, "Une sociologie des sociétés imaginées : monachisme et utopie", *Annales ESC*, mars-avril 1971, pp. 337, 354.

contemporaine enseignée à Louvain, à Paris et en Allemagne. Certains ordres, comme les jésuites et les dominicains sont des véritables réseaux d'intellectuels "organiques" de l'Eglise, en confrontation et dialogue permanent avec le milieu universitaire et le monde intellectuel "profane" – un monde qui, en Amérique latine, est largement influencé par les thèmes marxistes.

Le dernier groupe "marginal" qui a contribué de façon déterminante à l'essor du christianisme de la libération est celui des prêtres (ou religieux) étrangers, notamment espagnols, français et nord-américains. Par exemple, la moitié des 80 prêtres du Chili qui ont publié en avril 1971 une déclaration soutenant la transition au socialisme étaient étrangers; on trouve aussi des phénomènes semblables en Amérique centrale (notamment au Nicaragua). Une explication possible est l'auto-recrutement sélectif : les prêtres et religieux disponibles pour partir en mission dans les pays d'Amérique latine représentent probablement un secteur de l'Eglise particulièrement sensible aux problèmes de la pauvreté et du Tiers Monde. Parmi les missionnaires français beaucoup ont participé ou connu de près l'expérience des prêtres ouvriers, et chez les Espagnols on trouve un pourcentage élevé de Basques – région où l'Eglise a une tradition de résistance au pouvoir. Une raison additionnelle est le fait que le clergé étranger était généralement envoyé par les évêques dans les régions les plus éloignées et les plus pauvres, ou dans les nouveaux bidonvilles qui ont proliféré dans la périphérie des grands centres urbains du continent – c'est-à-dire, là où des diocèses traditionnels n'existaient pas. Le contraste entre les conditions de vie de leurs pays d'origine et la misère absolue qu'ils découvraient dans leur terre de mission va provoquer chez beaucoup d'eux une véritable conversion morale et religieuse au mouvement de libération des pauvres. Comme l'observe le sociologue américain Brian H. Smith dans son important ouvrage sur l'Eglise au Chili, ces prêtres étrangers qui au début partageaient les préoccupations simplement réformatrices de l'épiscopat "s'étaient radicalisés du fait de ce qu'ils avaient observés ou ressentis dans les quartiers ouvriers" et "avaient donc évolué vers la gauche tant dans leurs opinions théologiques que dans leur analyse sociale". (24)

**Du bouillonnement des années 1960...**

Ce n'est pas seulement au Brésil et au Chili qu'on observe au cours des années 1960 un processus de radicalisation de certains milieux chrétiens (clergé et/ou laïcs) : sous des formes diverses, des événements analogues se déroulent dans d'autres pays : le plus connu est bien sûr le cas de Camilo Torres, qui après avoir organisé un mouvement populaire combatif, s'engage dans les rangs de l'ELN (Armée de Libération Nationale), guérilla castriste colombienne, en 1965; tué lors d'une confrontation avec les militaires (1967), son martyre aura un impact émotionnel et politique profond sur les chrétiens latino-américains, provoquant l'essor d'un

24) Brian H. Smith, *The Church and Politics in Chile. Challenges to Modern Catholicism*, Princeton: Princeton University Press, 1982, p. 248.

courant qui se réclame de son héritage. Par ailleurs, on voit des groupes de prêtres radicalisés se constituer un peu partout – Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentine (1966), ONIS au Pérou (1968), Golconda en Colombie (1968) – tandis qu'un nombre croissant de chrétiens s'engagent activement dans les luttes populaires. On réinterprète l'Evangile à la lumière de ces pratiques et, parfois, on découvre dans le marxisme une clé pour la compréhension de la réalité et un guide pour l'action libératrice.

Tout ce bouillonnement, dans un contexte de renouveau qui fait suite au Concile du Vatican II, finit par ébranler l'ensemble de l'Eglise du continent, et lors de la conférence du CELAM à Medellin (1968) des résolutions nouvelles sont adoptées, qui, pour la première fois, non seulement dénoncent les structures existantes comme fondées sur l'injustice, la violation des droits fondamentaux du peuple et "la violence institutionnalisée", mais aussi reconnaissent (dans certaines circonstances) la légitimité de l'insurrection révolutionnaire et se solidarisent avec l'aspiration du peuple à "la libération de toute servitude".

Des phénomènes similaires se produisent dans d'autres régions du Tiers-Monde et même en Europe (par exemple l'évolution de la Confédération française démocratique du travail) et aux Etats Unis, mais à une bien moindre échelle (à l'exception des Philippines, où ce courant a une base de masses). L'Amérique latine est le continent catholique par excellence, où la grande majorité de la population est immergée depuis sa naissance dans la culture religieuse romaine. Mais en même temps elle est le maillon faible de la chaîne catholique, parce que l'aggravation de la dépendance économique et de la misère populaire, et la victoire de la révolution cubaine provoquent dans ce continent une vague de luttes sociales et de tentatives révolutionnaires qui n'a pas cessé de 1960 à nos jours. C'est dans ces conditions que tout un secteur de l'Eglise finira par se rallier à la cause des pauvres et à leur lutte de libération.

**... à la nouvelle doctrine**

Vatican II a sans doute contribué à cette évolution, mais il ne faut pas oublier que les premières vagues de radicalisation (notamment au Brésil) sont bien antérieures au Concile. D'autre part les résolutions de Vatican II ne dépassaient pas les limites d'une modernisation, d'un *aggiornamento*, d'une ouverture au monde. Néanmoins, cette ouverture, en ébranlant les anciennes certitudes dogmatiques, a rendu la culture catholique perméable aux idées nouvelles et aux influences "extérieures". En s'ouvrant au monde moderne, l'Eglise, surtout en Amérique latine, ne pouvait pas échapper aux conflits sociaux qui agitaient ce monde, ni à l'influence des différents courants philosophiques et politiques – en particulier le marxisme, qui à cette époque (années 1960) était la tendance culturelle dominante dans l'intelligentsia du continent.

C'est dans ce contexte qu'est née la théologie de la libération. Le thème de la libération commence à occuper les théologiens latino-américains les plus avancés – insatisfaits de la "théologie du développement"

prédominante en Amérique latine – dès la fin des années 1960. C'est le cas notamment de Hugo Assmann, un théologien brésilien formé à Francfort, qui joue un rôle pionnier en élaborant en 1970 les premiers éléments d'une critique chrétienne et libérationniste du *desarrollismo*.

#### Gustavo Gutierrez

Mais c'est en 1971 avec le livre de Gustavo Gutierrez – un jésuite péruvien, ancien élève des universités catholiques de Louvain et de Lyon – que la théologie de la libération est vraiment née. Dans cet ouvrage intitulé *Théologie de la libération – Perspectives*, Gutierrez va avancer un certain nombre d'idées contestataires, destinées à bouleverser profondément la doctrine de l'Eglise. Tout d'abord il insiste sur la nécessité de rompre avec le dualisme hérité de la pensée grecque : il n'existe pas deux réalités, dont l'une serait "temporelle" et l'autre "spirituelle", ou deux histoires, l'une "sacrée" et l'autre "profane". Il n'y a qu'une seule histoire, et c'est dans cette histoire humaine et temporelle que doit se réaliser la rédemption, le Royaume de Dieu. Il ne s'agit pas d'attendre le salut d'en haut : l'Exode biblique nous montre "la construction de l'homme par lui-même dans la lutte politique historique". Il devient ainsi le modèle d'un salut non individuel et privé mais communautaire et "public", dont l'enjeu n'est pas l'âme de l'individu en tant que telle mais la rédemption et la libération de tout un peuple asservi. Le pauvre, dans cette perspective, n'est plus un objet de pitié ou de charité mais, comme les esclaves hébreux, l'acteur de sa propre libération.

Quant à l'Eglise, elle doit cesser d'être une pièce du système de domination : suivant la grande tradition des prophètes bibliques et l'exemple personnel du Christ, elle doit s'opposer aux puissants et dénoncer l'injustice sociale.

Que cela signifie-t-il pour l'Amérique latine? Selon Gutierrez, le peuple pauvre du continent est "en exil sur sa propre terre", mais aussi, en même temps, "en marche d'exode vers son rachat". Rejetant l'idéologie du développement, "devenu simplement synonyme de réformisme et de modernisation", c'est-à-dire de mesures limitées, timides, inefficaces, qui ne font qu'aggraver la dépendance, le théologien péruvien proclame sans hésiter que :

"seules une destruction radicale du présent état des choses, une transformation profonde du système de propriété, l'arrivée au pouvoir de la classe exploitée, une révolution sociale, mettront fin à cette dépendance. Seules, elles permettront le passage à une société socialiste, ou tout du moins le rendront possible". (25)

#### Elargissement

Observons qu'il s'agit d'une position bien plus radicale que celle prônée à cette époque par les courants hégémoniques dans la gauche latino-américaine (les partis communistes et les nationalistes de gauche)...

Peu après, en avril 1972 s'est tenue à Santiago du

25) Gustavo Gutierrez, *Théologie de la libération – Perspectives*, Bruxelles : Lumen Vitae, 1974, pp.39-40.

Chili la première rencontre continentale du mouvement **Chrétiens pour le Socialisme**, animé par deux jésuites chiliens, le théologien Pablo Richard et l'économiste Gonzalo Arroyo, et soutenu par l'évêque mexicain Sergio Mendez Arceo. Ce mouvement œcuménique, rassemblant catholiques et protestants, a poussé la logique de la théologie de la libération jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à une tentative de synthèse entre marxisme et christianisme, ce qui lui a valu d'être bientôt frappé d'interdiction par l'épiscopat chilien. La résolution finale de la rencontre de 1972 proclamait leur adhésion en tant que chrétiens à la lutte pour le socialisme en Amérique latine. Un des paragraphes de ce texte explique ainsi la dialectique entre foi et révolution :

"La présence sensible de la foi au cœur-même de la praxis révolutionnaire permet une interaction fertile. La foi chrétienne devient un levain critique et dynamique de la révolution. La foi intensifie l'exigence que la lutte de classe procède avec détermination vers l'émancipation de tous les hommes – en particulier de ceux qui souffrent les formes les plus dures de l'oppression. Elle souligne aussi notre aspiration à une transformation totale de la société plus qu'à une simple transformation des structures économiques. Ainsi, la foi apporte, parmi les chrétiens engagés et à travers eux, sa propre contribution à la construction d'une société qualitativement différente de l'actuelle, et à l'apparition de l'Homme nouveau. (...)

Par ailleurs, l'engagement révolutionnaire remplit aussi une fonction critique et mobilisatrice pour la foi chrétienne. Il critique tant les formes ouvertes que plus subtiles de la complicité entre la foi et la culture dominante au cours de l'histoire. (...) Les chrétiens qui participent au processus de libération ont amenés à comprendre de façon vivante que les exigences de la praxis révolutionnaire ... les forcent à redécouvrir les thèmes centraux du message évangélique... Le vrai contexte de la foi vivante aujourd'hui est l'histoire de l'oppression et de la lutte pour la libération de cette oppression. Mais, pour se situer dans ce contexte, il faut vraiment participer au processus de libération en adhérant à des partis et organisations qui sont les instruments authentiques de la lutte de la classe ouvrière". (26)

#### Contre-offensive

Lors de la conférence épiscopale latino-américaine de Puebla en 1979 on assiste à une véritable tentative de reprise en main : le CELAM, organisateur de la rencontre, interdit aux théologiens de la libération de participer à la conférence. Néanmoins, ils seront présents dans la ville de Puebla et par l'intermédiaire de certains évêques, ils exercent une influence réelle sur les débats; le compromis résultant sera résumé par la célèbre formule de "l'option préférentielle de l'Eglise pour les pauvres" – suffisamment générale pour que chaque courant puisse l'interpréter à sa manière.

Enfin, en 1981 le théologien franciscain brésilien Leonardo Boff lance un véritable pavé dans la mare en

26) *Christians and Socialism – Documentation of the Christians for Socialism Movement in Latin America*, New York (Maryknoll): Orbis Books, 1975, p. 173.

dénonçant, dans son livre *Eglise, Charisme et Pouvoir*, le système autoritaire de pouvoir dans l'Eglise, l'intolérance et le dogmatisme d'institutions comme la Sainte Congrégation pour la Doctrine de la Foi (ex-Saint Office, responsable de l'Inquisition), le "culte chrétien de la personnalité des papes", et l'opportunisme de l'Eglise-institution face aux vainqueurs, quels qu'ils soient. Cet ouvrage iconoclaste lui a valu la condamnation par le Vatican à une année de silence.

Essayant de faire face au défi, Rome répond en 1984 par une *Instruction sur quelques aspects de la "théologie de la libération"*, signée par la Sainte Congrégation pour la Doctrine de la Foi, que dirige le Cardinal Ratzinger, et qui dénonce la théologie de la libération comme une hérésie d'un type nouveau, fondée sur l'utilisation de concepts marxistes. La réaction des théologiens latino-américains et celle de secteurs importants de l'Eglise – notamment au Brésil – ont obligé le Vatican à "lâcher du lest". En 1985 apparaît une nouvelle Instruction, (apparemment) plus positive, *Liberté Chrétienne et Libération*, qui reprend quelques thèmes de la théologie de la libération, mais en les "spiritualisant" et en les dépouillant de leur contenu social-révolutionnaire. Vers la



même époque le Pape envoie une lettre à l'Eglise brésilienne, en lui apportant son soutien et en reconnaissant la légitimité de la théologie de la libération. Parallèlement, on voit aussi un certain recul chez quelques-uns des théologiens latino-américains, dont les textes deviennent plus modérés ou moins marqués par le marxisme – sans pour autant abandonner l'essentiel.

#### Nominations d'évêques conservateurs

Actuellement la tactique du Vatican est de riposter non sur le terrain théologique (qui ne lui est pas favorable en Amérique latine) mais sur celui du pouvoir épiscopal : par la nomination systématique d'évêques conservateurs (en remplacement de ceux qui meurent ou partent à la retraite) Rome espère pouvoir marginaliser les courants radicaux et rétablir son contrôle sur les conférences épiscopales jugées trop avancées – notamment la CNBB brésilienne. En même temps, les évêques les plus engagés, comme Mgr. Pedro Casaldaliga (de l'Amazonie brésilienne), connu pour son soutien à la Révolution nicaraguayenne, font l'objet d'avertissements

et interdictions. Il s'agit d'un véritable affrontement politique et spirituel, décisif pour l'avenir de l'Eglise – ce qui n'exclut pas des concessions partielles, aucun des deux partenaires ne voulant prendre le risque de provoquer une rupture ou un schisme.

Quel que soit le résultat de ce combat, d'ores et déjà le christianisme pour la libération avec l'aide des théologiens engagés a profondément bouleversé non seulement la vie religieuse, mais aussi la vie sociale et politique en Amérique latine.

#### Essor des communautés de base

Au niveau de l'Eglise le grand changement a été l'essor des Communautés ecclésiales de base (CEB), notamment au Brésil où elles rassemblent plusieurs millions de chrétiens, ainsi qu'à une moindre échelle, sur l'ensemble du continent. La communauté de base est un petit groupe de voisins qui appartiennent au même quartier populaire, bidonville, village ou zone rurale, et qui se réunissent régulièrement pour lire la Bible et en discuter à la lumière de leur propre expérience de vie. Les CEB font partie d'un diocèse et ont des liens plus ou moins réguliers avec des agents de pastorale : prêtres, religieux et surtout religieuses. Peu à peu les débats et les activités de la communauté s'élargissent, généralement avec l'aide du clergé progressiste, et elle commence à assumer des tâches sociales : luttes pour le logement, l'électricité ou l'eau dans les bidonvilles, lutte pour la terre dans les campagnes. Dans certains cas, l'expérience de ces luttes conduit à la politisation, et à l'adhésion de plusieurs animateurs ou membres des CEB à des partis classistes ou à des fronts révolutionnaires.

L'expérience des CEB a souvent apporté une qualité nouvelle aux mouvements sociaux et politiques qu'elles ont irrigués : un enracinement dans la vie quotidienne des couches populaires et leurs préoccupations humbles et concrètes, un encouragement à l'auto-organisation à la base, une méfiance envers la manipulation politique, le bavardage électoral, le paternalisme d'Etat. Cela a aussi parfois une contrepartie négative : un "basisme" radical, conduisant au refus de la théorie et à l'hostilité envers les groupes d'avant-garde. Le débat sur ces questions traverse les théologiens eux-mêmes, dont certains ont une sensibilité plus "populiste", tandis que d'autres sont plus "politiques"; la tendance dominante est la recherche d'une pratique dépassant aussi bien le basisme que l'avant-gardisme.

En tout cas, plusieurs des principaux développements de la lutte de libération des opprimés et des exploités en Amérique latine qui ont eu lieu au cours des dernières dix à quinze années n'ont été possibles que grâce à l'apport des CEB et de la théologie de la libération. Cela vaut notamment pour le Brésil et l'Amérique Centrale : indépendamment des conséquences futures de la politique de "normalisation" du catholicisme latino-américain menée par Rome certains faits historiques sont d'ores et déjà irréversibles : la formation du Parti des Travailleurs au Brésil, la victoire du sandinisme au Nicaragua, et la consolidation du FMLN au Salvador. Examinons de plus près chacune de ces trois expériences.

## Quelques dates importantes

- 1959  
Cuba  
Victoire du Mouvement du 26 juillet  
Amérique latine  
Fondation de la Confédération latino-américaine des Religieux (CLAR)
- 1960  
Brésil  
La Jeunesse universitaire catholique (JUC) publie *Quelques idées forces vers un idéal historique du peuple brésilien*
- 1962  
Rome  
Début du concile œcuménique (Vatican II)  
Nicaragua  
Fondation du Front sandiniste de libération nationale (FSLN)  
Brésil  
Création de l'Action populaire (AP) par des militants issus de la JUC et du Mouvement pour l'éducation de base (MEB) de Paulo Freire
- 1964  
Brésil  
Avril : Coup d'Etat militaire  
Juin : la Conférence épiscopale apporte son soutien aux militaires.
- 1965  
Rome  
Résolutions et fin du concile œcuménique
- 1966  
Argentine  
Fondation du mouvement Les prêtres pour le Tiers-Monde.
- 1967  
Colombie  
Le père Camillo Torres qui avait rejoint la guérilla, est tué dans un accrochage avec l'armée.  
Bolivie  
Mort de Che Guevara  
Brésil  
Un groupe de Dominicains apporte son aide à la guérilla de Carlos Marighela (Action de libération nationale, ALN)
- 1968  
Amérique latine  
Conférence épiscopale latino-américaine de Medellin
- 1969  
Chili  
Création du Mouvement d'action populaire unifiée (MAPU)  
Nicaragua  
La communauté de base de San Pablo crée le Mouvement de la jeunesse chrétienne  
Création du Comité évangélique de promotion agricole (CEPA) par les jésuites
- 1970  
Brésil  
Dom Paulo Evaristo Arns est nommé évêque de São Paulo
- 1971  
Pérou  
Parution du livre de Gustavo Gutierrez *Théologie de la libération, perspectives*
- 1972  
Chili  
Fondation du mouvement continental Chrétiens pour le socialisme  
Nicaragua  
Fondation du Mouvement universitaire chrétien  
El Salvador  
Rutilio Grande lance un travail missionnaire parmi les paysans pauvres.
- 1973  
Chili  
Septembre : Coup d'Etat militaire de Pinochet  
Uruguay  
Coup d'Etat militaire  
Brésil  
Les évêques et provinciaux de divers ordres du Nordeste et du Centre-ouest publient une déclaration dénonçant la dictature et le capitalisme  
Nicaragua  
Fondation du mouvement révolutionnaire chrétien
- 1976  
Argentine  
Coup d'Etat militaire
- 1977  
El Salvador  
Rutilio Grande est assassiné par l'armée  
Nicaragua  
Des paysans délégués de la Parole créent l'Association des travailleurs des campagnes (ATC)
- 1978  
Nicaragua  
Le père Gaspar Garcia Laviana qui avait rejoint la guérilla du FSLN est tué dans un affrontement avec la Garde nationale
- 1979  
Brésil  
Création du Parti des travailleurs  
Amérique latine  
Conférence latino-américaine des évêques à Puebla  
Nicaragua  
Victoire de la révolution sandiniste
- 1980  
El Salvador  
mars : assassinat de Monseigneur Oscar Romero, archevêque de San Salvador  
Novembre : assassinat des dirigeants du FDR, dont Juan Chacon, militant chrétien dirigeant du BPR.  
Nicaragua  
Déclaration du FSLN sur la religion
- 1981  
Brésil  
Leonardo Boff publie *Eglise, charisme et pouvoir*
- 1984  
Rome  
*Instruction sur quelques aspects de la Théologie de la libération*  
Suspension a divinis, des 3 prêtres nicaraguayens occupant des postes ministériels au Nicaragua.
- 1985  
Rome  
*Instruction sur Liberté chrétienne et libération*  
Cuba  
Conversations de Fidel Castro avec Frei Betto sur la religion
- 1988  
Brésil  
La nouvelle municipalité de São Paulo sous Luiza Erundina, du Parti des travailleurs, nomme Paulo Freire responsable à l'éducation

## IV. L'Eglise brésilienne

L'Eglise brésilienne est un cas unique en Amérique latine, dans la mesure où elle est la seule église du continent où la théologie de la libération et ses adeptes pastoraux ont acquis une influence décisive. L'importance du fait est évidente si l'on se rappelle qu'il s'agit de la plus nombreuse des Eglises catholiques du monde. De plus, les nouveaux mouvements populaires brésiliens – la combative Confédération unique des travailleurs (CUT), les mouvements de paysans sans terre, les associations des quartiers pauvres – ainsi que leur expression politique, le nouveau **Parti des travailleurs** (PT), sont dans une large mesure le produit du travail de fourni de militants chrétiens, et de l'activité d'agents laïcs des pastorales et des communautés chrétiennes de base.

L'Eglise brésilienne avait traditionnellement été plutôt conservatrice et un bastion de l'anticommunisme fervent. Deux exemples illustrent la radicalité du changement de son positionnement sur le terrain de la lutte des classes.

Gregorio Bezerra, un dirigeant communiste brésilien bien connu, raconte dans ses mémoires comment dans une petite ville du Nord-Est, vers 1946 (c'est-à-dire dans une période où le Parti communiste était légalisé), il avait été menacé par une foule de fanatiques, menée par le prêtre local, hurlant : "A mort le communisme! Vive le Christ-Roi!" Le dirigeant communiste avait été forcé de prendre ses jambes à son cou et de se réfugier finalement au poste de police de la ville pour échapper à la horde obscurantiste. Trente cinq ans plus tard, c'est exactement le scénario inverse : pendant la grève des métallos, une manifestation de syndicalistes de São Bernardo, dans la banlieue industrielle de São Paulo, est attaquée par la police et contrainte de se réfugier dans l'Eglise, qui leur avait été ouverte par l'évêque...

### Les début des années 1960

Comment ce changement s'est-il produit? Dès la fin des années 1950, on perçoit déjà l'émergence de différents courants parmi les évêques et le clergé. Les trois courants les plus influents sont les traditionalistes, les modernistes conservateurs et les réformistes : tous partagent une répugnance commune à l'encontre du "communisme athée". La figure la plus progressiste était alors Dom Helder Camara, archevêque d'Olinda, qui représentait la "théologie du développement" dans ce qu'elle avait de meilleur et alertait l'opinion au sujet de la dramatique pauvreté de la population du Nord-Est.

Au début des années 1960 apparaît une tendance entièrement nouvelle, bientôt connue sous le nom de "gauche catholique". Sous l'influence de la théologie française récente, de l'économie humaniste du Père Lebret, du socialisme personneliste d'Emmanuel Mounier – et de la révolution cubaine – le mouvement catholique étudiant, la JUC, s'était radicalisé et avait évolué

très rapidement vers des conceptions de gauche et socialistes. Dans un document avant-coureur présenté en 1960 – *Quelques idées-forces vers un idéal historique du peuple brésilien* – plusieurs dirigeants de la JUC dénoncent les méfaits du capitalisme :

*"Nous devons dire, sans ambiguïté ou hésitation, que le capitalisme, historiquement réalisé, ne mérite que la condamnation sereine de la conscience chrétienne. Est-il nécessaire de justifier ceci? Il suffira de rappeler ici certaines des aliénations de la personne humaine caractéristiques de la situation capitaliste concrète : la réduction du travail humain à la condition de marchandise; la dictature de la propriété privée, sans égard aux exigences du bien commun; l'abus de pouvoir économique; la concurrence débridée d'un côté, les pratiques monopolistes de toutes sortes de l'autre; la motivation première concentrée sur l'esprit du profit"*.

Les étudiants catholiques appellent au "remplacement de l'économie anarchique fondée sur le profit par une économie organisée selon les perspectives totales de la personne humaine" – un but qui exige "la nationalisation des secteurs productifs de base". Bien que ce document soit rempli de citations de Thomas d'Aquin, du pape Léon XIII et d'Emmanuel Mounier, il utilise clairement des concepts marxistes et esquisse la nécessité d'une transformation socialiste de la société brésilienne.

A peu près à la même époque, des militants catholiques forment, avec le soutien de l'Eglise, le Mouvement pour l'éducation de base (MEB), première tentative catholique d'une pratique pastorale radicale auprès des classes populaires. Guidé par la pédagogie de Paulo Freire, le MEB visait non seulement l'alphabétisation mais aussi la prise de conscience des pauvres afin de les aider à devenir les acteurs de leur propre histoire. En 1962, les militants de la JUC et du MEB créent l'Action populaire (AP), mouvement politique consacré à la lutte pour le socialisme et utilisant la méthode marxiste.

### Coup d'Etat militaire

La Gauche catholique brésilienne des années 1960 a élaboré la première théologie d'origine latino-américaine et a été le véritable précurseur de la théologie de la libération. Néanmoins, contrairement à l'Eglise des pauvres des années 1970, il s'agissait du mouvement d'une "élite", ne disposant que d'une influence de masse limitée, vite attaqué et privé de sa légitimité par la hiérarchie. Après 1964, l'AP s'éloigne non seulement de l'Eglise mais aussi du christianisme (bien qu'elle continue de jouir du soutien de nombreux chrétiens tant laïcs que du clergé), et la majorité de ses membres adhèrent au Parti communiste du Brésil (PCdoB) maoïste.

En avril 1964, les militaires prennent le pouvoir pour sauver la "civilisation chrétienne occidentale" du "communisme athée", c'est-à-dire pour défendre l'ordre

capitaliste menacé par la montée des mouvements sociaux sous le président élu, João Goulart. En juin 1964, la conférence des évêques (CNBB) publie une déclaration apportant son soutien au coup d'Etat.

Malgré cela, une minorité significative de prêtres (et certains évêques) ainsi que de nombreux religieux et laïcs s'opposent à la dictature militaire. Certains d'entre eux se radicalisent et, en 1967 et 1968, un groupe important de dominicains en viennent à soutenir la résistance armée et à aider le groupe formé pour la guérilla et dirigé par Carlos Marighela l'Action de libération nationale (ALN), en fournissant des cachettes à ses membres ou en aidant certains d'entre eux à s'évader et à quitter le pays. Bientôt, plusieurs d'entre eux sont emprisonnés et torturés par les militaires, et le mouvement de guérilla est détruit.

### Le tournant

Alors même que la répression militaire contre des membres engagés de l'Eglise s'accroît – de nombreux prêtres, nonnes, religieux, militants laïcs, membres de la Jeunesse ouvrière catholique (JOC) sont arrêtés, torturés, violés et parfois tués – la hiérarchie garde le silence. Finalement, en 1970, le principal prélat de l'Eglise, Dom Agnelo Rossi est "promu" à une haute responsabilité à Rome, et remplacé par un nouvel évêque, Dom Paulo Evaristo Arns, qui devient l'un des critiques du régime militaire les plus en vue et un défenseur farouche des communautés de base. En même temps, la CNBB, sous une direction nouvelle – celle de Dom Ivo Lorscheider – commence à élever la voix contre les terribles violations des droits de l'homme par la dictature militaire. Dès lors, l'Eglise devient un bastion d'opposition au régime et un refuge pour toutes sortes de protestations populaires contre lui.

En 1973, les évêques et provinciaux des divers ordres religieux des régions Nord-Est et Centre-Ouest du Brésil publient deux déclarations qui dénoncent non seulement la dictature mais aussi ce qu'ils appellent "la racine du mal" : le capitalisme. Ces documents sont, en fait, les déclarations les plus radicales jamais prononcées par un groupe d'évêques dans quelque partie du monde que ce soit... La CNBB déclenche un feu roulant de critiques contre le modèle de développement imposé par le régime et les classes dominantes – le capitalisme sauvage pénétrant les campagnes, expulsant les paysans de leur terres, l'inégalité sociale et la dépendance économique croissante, les grands projets de développement coûteux et "pharaoniques" (les centrales nucléaires, les routes transamazoniennes) – et dénonce les nombreux cas de tortures et d'assassinats d'opposants du gouvernement militaire. Pendant les années 1970, après la défaite de la guérilla, mais avant que le nouveau mouvement syndical n'apparaisse, l'Eglise apparaît comme le principal adversaire de la dictature; elle est dénoncée par les huiles de l'armée comme subversive et d'inspiration marxiste – mais aussi comme utopiste, féodale et rétrograde en raison de son opposition à la "modernisation" et au "progrès" (capitaliste).

C'est aussi pendant cette période que les CEB commencent à grandir sous l'impulsion d'un grand nombre

de prêtres et de religieux et avec l'appui des évêques radicaux. Les religieuses des ordres féminins ont été non seulement les plus nombreuses – il y a 37 000 sœurs au Brésil – mais aussi, à quelque autre facteur qu'on les compare, les plus efficaces dans l'établissement de communautés dans les quartiers pauvres des villes. Le résultat, à la fin des années 1970, c'est qu'il existait quelques cent mille communautés chrétiennes de base encadrant entre deux et trois millions de personnes.

C'est aussi pendant ces années qu'on assiste au dégagement d'une nouvelle force culturelle et religieuse : la théologie de la libération brésilienne. Son premier représentant, Hugo Assmann, déjà mentionné plus haut, commence à relier les motifs chrétiens à la philosophie marxiste de la praxis. Inspirés par l'expérience du travail parmi les pauvres des villes et par sa connaissance profonde du marxisme – tant européen (l'école de Francfort!) que latino-américain (la théorie de la dépendance) – les écrits d'Assmann en 1970 et 1971 sont parmi les documents les plus radicaux et les plus cohérents produits par la théologie de la libération. Assmann est contraint à l'exil mais d'autres théologiens émergent vite : les plus connus sont les deux frères Leonardo et Clodovis Boff, qui appartiennent respectivement aux ordres franciscain et rédemptoriste. Par leurs écrits – et par leur maison d'édition ("Vozes" de Pétropolis) – ils apportent un fil conducteur spirituel et politique au peuple de l'Eglise, et forment toute une génération d'agents pastoraux, d'animateurs de communautés de base, d'étudiants séminaristes et d'intellectuels catholiques. Utilisant ouvertement des catégories marxistes, Leonardo et Clodovis Boff jouissent de l'appui d'évêques brésiliens qui sympathisent avec la cause socialiste et d'institutions ecclésiastiques.

### L'impact des CEB

Les CEB et les militants pastoraux de l'Eglise – appartenant à la pastorale ouvrière, la pastorale rurale et la pastorale urbaine – ont fourni le tissu dans lequel se sont construites les unités de base de nouveaux mouvements sociaux et politiques après ce qu'on a appelé "l'ouverture" du régime militaire (1979-1980). C'est grâce à cette base de masse que la CUT, la nouvelle confédération syndicale de lutte de classe, a pu organiser environ dix millions de travailleurs urbains et ruraux et conquérir l'hégémonie dans le mouvement syndical pendant la redémocratisation partielle du pays dans les années 1980, devançant la Confédération générale des travailleurs (CGT) pro-gouvernementale (et soutenue par le Parti communiste), tandis que le PT, le nouveau parti ouvrier porteur d'une perspective socialiste, gagnait des centaines de milliers de membres et des millions d'électeurs – sa candidate, Luiza Erundina, qui se décrit elle-même comme une marxiste chrétienne, vient d'être élue maire de São Paulo, la plus grande ville d'Amérique latine (novembre 1988).

Certes, on l'a déjà signalé, il existe chez les membres des CEB et les agents des pastorales une très forte tendance au basisme, qui les conduit à une préférence pour le local, à un rythme organisationnel lent, à la méfiance à l'égard de "ceux qui sont d'ailleurs" et des

intellectuels et à un bas niveau de politisation. Ce penchant a été critiqué par des théologiens de la libération (comme Clodovis Boff et Frei Betto) et des militants marxistes. Mais cette culture politique des communautés de base présente aussi un aspect sain : une pratique démocratique à la base et une suspicion légitime de la démagogie bourgeoise ou populiste – ainsi que des pratiques autoritaires ou bureaucratiques de certains groupes de gauche. Quoiqu'il en soit, les militants des CEB, avec le soutien des théologiens et évêques radicaux, ont aidé à construire le mouvement ouvrier (urbain et rural) de masse le plus grand et le plus radical de toute l'histoire du Brésil.

### Tentative de "normalisation"

Bien que le pape ait donné l'impression de soutenir l'Eglise brésilienne dans la lettre qu'il a envoyé aux évêques en 1986, la politique du Vatican au cours des trois dernières années a consisté en une tentative systématique de la "normaliser" (au sens tchécoslovaque du mot...) Comme le Père Charles Antoine, jésuite français, l'a écrit dans un article récent ("Le démantèlement d'une Eglise", *Actualités religieuses du Monde*, 15 novembre 1988), cette politique vise à "démanteler" l'Eglise brésilienne en investissant des évêques conservateurs qui souvent détruisent ou affaiblissent les structures pastorales établies par leurs prédécesseurs.

Le cas le plus connu est la nomination de Monseigneur José Cardoso, un conservateur spécialiste du droit canon qui a vécu à Rome de 1957 à 1979, au poste laissé vacant par Dom Helder Câmara. Une fois investi, Monseigneur Cardoso a congédié la plupart des dirigeants des pastorales rurales et populaires de son diocèse... Pour l'instant, cette tactique (ainsi que la méthode parallèle consistant à faire pression sur les évêques les plus engagés, comme Monseigneur Pedro Casaldaliga) n'a pas réussi à produire un réalignement de la CNBB sur Rome, mais on ne peut exclure qu'elle ne porte ses fruits à l'avenir.

### Particularités de l'Eglise brésilienne

Pourquoi est-ce l'Eglise brésilienne qui est devenue la plus avancée du continent, la première où les idées de gauche sont apparues (dès 1960), et la seule où la théologie de la libération dispose d'une telle influence?

Il est difficile d'apporter une réponse tranchée à cette question. Il faut probablement prendre en compte plusieurs facteurs dont la combinaison a produit les caractéristiques originales du catholicisme brésilien :

1- L'insuffisance numérique croissante du clergé, trop petit pour contrôler la vaste population du pays en pleine expansion. Ceci a eu pour conséquence une dépendance accrue sur les laïcs, et donc l'importance croissante de ceux-ci, notamment de l'Action catholique – qui fut précisément le facteur dynamique de la radicalisation des années 1960.

2- L'influence profonde de l'Eglise et de la culture catholiques françaises sur le Brésil – contrairement au reste du continent où la tradition espagnole (et italienne)

est prédominante. Or, la France est le pays où, tout au long du XXe siècle, on a pu voir les évolutions les plus radicales de la culture chrétienne (en particulier catholique) : le socialisme religieux de Charles Péguy, Emmanuel Mounier et son groupe autour de la revue *Esprit*, les socialistes chrétiens du Front populaire, les chrétiens anti-fascistes de la résistance (avec *Témoignage chrétien*), la nouvelle théologie d'après-guerre (Calvez, Chénu, Duquoc, Lubac, etc), l'économie humaniste du Père Lebreton, les prêtres-ouvriers, le tournant à gauche de la Jeunesse catholique (JUC, JEC) et des syndicats catholiques (la CFTC) pendant les années 1950 et 1960. En raison des liens directs entre les ordres religieux français et brésiliens (notamment les dominicains), du grand nombre de missionnaires français au Brésil et de l'influence traditionnelle des intellectuels catholiques français sur leurs équivalents brésiliens, il existait dans l'Eglise brésilienne un environnement culturel bien plus réceptif aux nouvelles idées radicales que dans les autres pays d'Amérique latine.

3- La dictature militaire établie en 1964. En fermant progressivement tous les canaux institutionnels d'expression de la protestation populaire (notamment après 1968), le régime militaire a fini par transformer l'Eglise en dernier refuge de l'opposition. Les mouvements populaires se sont massivement investis dans l'Eglise et ont contribué à la "convertir" à la cause de la libération des pauvres. En même temps, la répression brutale des militaires contre les secteurs radicaux de l'Eglise forçait l'institution dans son ensemble à réagir, déclenchant une dynamique de conflit permanent entre l'Etat et l'Eglise.

Il faut cependant souligner que la dictature en elle-même n'est pas une explication suffisante, puisque dans d'autres pays (l'Argentine!) l'Eglise a soutenu la dictature de tout cœur. Au Brésil, malgré le soutien apporté par les évêques au coup d'Etat militaire de 1964, la présence d'un courant radical significatif a créé les conditions du retournement de 1970.

4- Le développement capitaliste a procédé à une vitesse bien plus forte et avec des effets bien plus profonds depuis les années 1950 au Brésil que dans les autres pays latino-américains. L'intensité vertigineuse de l'urbanisation et de l'industrialisation, la précipitation et la brutalité de l'expansion capitaliste dans les zones rurales ont entraîné une telle aggravation des contradictions sociales – creusement de l'inégalité sociale, expulsion de la population rurale de ses terres, concentration massive de la population pauvre à la périphérie des centres urbains – qu'elle a certainement contribué à l'éclosion du christianisme émancipateur comme réponse radicale à ce modèle nocif et désastreux de "modernisation" capitaliste.

5- Les prêtres et théologiens radicaux des années 1970 ont tiré les leçons des années 1960 – et de ce qui s'était produit dans certains pays latino-américains – et choisi de faire un travail patient à l'intérieur de l'institution, en cherchant à ne pas se couper des évêques (et en réussissant par conséquent à en gagner certains à la théologie de la libération) et en évitant les initiatives qui auraient pu conduire à les isoler ou à les

marginaliser. Sans faire de concessions sur leurs options fondamentales, ils ont refusé la dynamique d'affrontement interne avec la hiérarchie et concentré leurs efforts sur le développement de l'organisation élémentaire, des communautés de base et des pastorales populaires.

On pourrait illustrer l'histoire du courant radical de l'Eglise brésilienne avec l'exemple d'une figure qui a joué un rôle essentiel dans la "conscientisation" politique des communautés de Base : Frei Betto - un religieux dominicain devenu mondialement connu après la publication de ses entretiens sur la religion avec Fidel Castro, traduits en quatorze langues et réédités à de multiples reprises en Amérique Latine.

### Frei Betto

Né en 1944 dans la ville de Belo Horizonte (Etat de Minas Gerais), Betto - de son vrai nom Carlos Alberto Libânio Christo - a été au début des années 1960 un dirigeant de la JEC. Il entre par la suite comme novice dans l'Ordre des dominicains, à cette époque un des principaux lieux d'élaboration d'une interprétation libertaire du christianisme. Indigné par la misère du peuple et par la dictature militaire établie depuis le coup d'Etat de 1964, il s'associe en 1968 au réseau de dominicains qui sympathise activement avec le mouvement de guérilla.

Lorsque la répression s'intensifie en 1969, Betto aide des nombreux militants révolutionnaires à se cacher et à traverser clandestinement la frontière vers l'Uruguay ou l'Argentine. Cette activité lui vaudra l'emprisonnement par le régime militaire, de 1969 à 1973. Ses lettres de prison (publiées en français par les éditions du Cerf, 1980) témoignent de sa courageuse résistance spirituelle dans une conjoncture de défaite et de répression.

Dans un ouvrage passionnant, récemment publié au Brésil - *Batismo de Sangue. Os Dominicanos e a morte de Carlos Marighela* (Baptême de sang - Les dominicains et la mort de Carlos Marighela) : déjà neuf éditions depuis sa parution début 1987 ! - il revient longuement sur cette période, en traçant le portrait du dirigeant de l'ALN assassiné par la police en 1969, et celui de ses amis dominicains pris dans les tenailles de la répression, emprisonnés et soumis à la torture. Une des scènes les plus intéressantes est celle où Betto décrit son propre interrogatoire par un sbire de la dictature :

- Comment un chrétien peut-il collaborer avec un communiste ?

- Pour moi, les hommes ne se divisent pas entre croyants et athées, mais entre oppresseurs et opprimés, entre ceux qui veulent conserver cette société injuste et ceux qui veulent lutter pour la justice.

- Avez-vous oublié que Marx considère la religion comme l'opium du peuple ?

- C'est la bourgeoisie qui a fait de la religion un opium du peuple, en prêchant un dieu uniquement seigneur du ciel tandis qu'elle prenait possession de terre."

Le dernier chapitre est dédié à la figure tragique de Frei Tito de Alencar, si atrocement torturé par la police brésilienne qu'il ne réussira plus, même après sa libération, à retrouver son équilibre psychique. Exilé en France, il se croyait encore persécuté par ses

tortionnaires, et finira par se suicider en août 1974.

Dans un roman publié au même moment (1987) - *O dia de Angelo* (Le jour de l'ange) - Frei Betto raconte la vie et la mort d'un journaliste chrétien emprisonné par le régime militaire et soumis à la "question". La conclusion du livre décrit avec une ironie mordante une réunion "informelle" des dirigeants du parti de l'opposition libérale - maintenant devenu gouvernement - où il est décidé de "passer l'éponge sur le passé" et d'accorder l'impunité aux tortionnaires.



Dès sa sortie de prison en 1973, Frei Betto s'est dédié à l'organisation des communautés de base; il publiera dans les années qui suivent plusieurs brochures expliquant de façon simple et accessible la signification de la théologie de la libération et le rôle des CEB. Il deviendra bientôt un des principaux animateurs des rencontres nationales inter-ecclésiales, où les communautés de tout le Brésil

échangent leurs expériences sociales, politiques et religieuses. En 1980 il organise le IV<sup>ème</sup> Congrès international des théologiens du Tiers Monde.

Depuis 1979 Frei Betto est responsable de la pastorale ouvrière à São Bernardo do Campo, ville industrielle de la banlieue de São Paulo où est né le nouveau syndicalisme brésilien. Sans adhérer officiellement à aucune organisation politique, il ne cache pas ses sympathies pour le Parti des travailleurs, et son amitié pour son président, Luis Inacio da Silva ("Lula"), ancien dirigeant du syndicat des métallos de São Bernardo. Outre ses voyages à Cuba, Frei Betto a fréquemment séjourné au Nicaragua, où il participe aux activités du Centre de Recherches œcuméniques Antonio Valdivieso, fondé par des chrétiens favorables à la révolution sandiniste. Récemment il a visité l'URSS (en compagnie des frères Boff), dont il suit avec intérêt les récents développements.

Contrairement à d'autres théologiens de la libération, Frei Betto ne considère pas le marxisme uniquement comme un "outil d'analyse", une méthode scientifico-sociale : il le perçoit dans toute sa richesse, à la fois science et utopie, théorie et pratique. Cela lui permet de situer la convergence entre les chrétiens et les marxistes sur son terrain le plus décisif : l'engagement révolutionnaire.

Reste bien entendu la contradiction entre l'athéisme marxiste et la foi chrétienne. A ceux parmi nous (marxistes et athées) qui ont tendance à la concevoir comme principielle, il faudrait répondre comme Frei Betto : les hommes ne se divisent pas entre croyants et non-croyants, mais entre oppresseurs et opprimés...

## V. Christianisme et sandinisme au Nicaragua

### 1) Jusqu'à la chute de Somoza

La révolution nicaraguayenne est la première depuis 1789 dans laquelle les chrétiens - laïcs et clergé - ont joué un rôle essentiel tant à la base qu'à la direction du mouvement.

Avant la conférence de Medellin (1968), l'Eglise nicaraguayenne était une institution très traditionaliste et socialement conservatrice, qui soutenait ouvertement la sinistre dictature de Somoza. En 1950, les évêques ont publié une déclaration affirmant que toute autorité provenait de Dieu et que les chrétiens devaient donc obéir au gouvernement établi. Lorsque Anastasio Somoza fut tué en 1956 par le poète Rigoberto Lopez, les évêques rendirent hommage au tyran décédé en le nommant "Prince de l'Eglise". On pourrait multiplier les exemples...

Les premiers signes de changement se firent jour grâce à un jeune prêtre espagnol, le Père José de la Jara, qui avait été influencé par une expérience inédite de travail au sein d'une communauté pastorale nouvelle dans le pays voisin de Panama. Cette expérience avait été mise en pratique dans la paroisse de San Miguelito par un prêtre américain, le Père Leo Mahon de Chicago, un homme qui croyait que tous les missionnaires d'Amérique latine devaient être des "révolutionnaires et non des 'modernisateurs'" (27).

#### San Pablo et Solentiname

Avec l'aide de la sœur maryknoll Maura Clark (qui devait être assassinée au Salvador en 1980) - et d'autres sœurs de divers ordres de religieuses : assomptionistes, thérésiennes, du Sacré Cœur de Jésus - José de la Jara établit les premières "communautés de base" dans la paroisse de San Pablo, dans les environs de Managua. Fidèle à l'exemple de San Miguelito, il voulait montrer que la paroisse n'était pas d'abord et avant tout le bâtiment de l'Eglise ou un territoire, mais une communauté de frères et de sœurs, une "Famille de Dieu". Le peuple, les laïcs, devaient participer activement à la vie de l'Eglise en lisant et en discutant la Bible dans un espace de "dialogue socratique" avec le prêtre ou le laïc officiant. Il y avait peu de contenu politique dans les petits cours d'initiation (*curtillos*), mais la communauté apportait à ses membres - en particulier aux femmes - un sentiment de dignité personnelle et d'initiative collective. Le premier résultat de cette activité fut la *Misa Popular Nicaraguense* (messe populaire nicaraguayenne), écrite et chantée par la communauté.

27) Tiré d'une déclaration de trois prêtres américains (Mahon, Greely et McGlenn) de San Miguelito, Panama, en janvier 1964. Voir "A Missão da Igreja na América Latina", *Revista Civilização Brasileira*, n° 3, Julho 1965, Rio de Janeiro, p. 315

En 1968 d'autres paroisses demandèrent à San Pablo de les aider à former des communautés similaires. Parmi elles, la communauté de Solentiname, fondée par le Père Ernesto Cardenal. Le Père José de la Jara visita ces nouvelles communautés et suggéra qu'elles lisent et discutent les Evangiles, comme cela se faisait à Managua.

Après la conférence de Medellin, on assista à un développement beaucoup plus large des CEB, qui s'étendirent à plusieurs bidonvilles pauvres de Managua et à la campagne - en même temps qu'à une radicalisation croissante. Les ordres religieux - en particulier féminins - se montrèrent très actifs dans ce processus, avec l'appui de nombreux frères et sœurs étrangers; les plus engagés étaient les maryknolls, les capucins (qui instituèrent des communautés dans les parties est et nord du pays), les jésuites et les assomptionistes.

#### Liaison avec le Front

En 1969 la communauté de San Pablo à Managua décida de créer un Mouvement de la jeunesse chrétienne, qui se radicalisera très vite; au début des années 1970, beaucoup de ses membres devinrent des militants ou sympathisants du Front sandiniste de libération nationale (FSLN). Le mouvement de guérilla marxiste fondé au début des années 1960 par Carlos Fonseca et Tomas Borge accueillit avec empressement ces jeunes chrétiens radicaux, sans chercher à leur imposer aucune condition idéologique.

Entre-temps, à l'Université centraméricaine (UCA), catholique, des enseignants - notamment le franciscain Uriel Molina et le jésuite Fernando Cardenal, vicaire-recteur de l'UCA - avaient commencé à dialoguer avec les étudiants marxistes liés au FSLN. En 1971, quelques étudiants chrétiens de l'UCA décidèrent de vivre dans la paroisse du Père Uriel Molina, le quartier "El Rigüero" de Managua et de partager la vie communautaire des pauvres. Ils formèrent le Mouvement universitaire chrétien, qui établit très rapidement des liens avec le FSLN tout en gardant son indépendance. Enfin, en 1973, des prêtres (Fernando Cardenal) et des étudiants de l'UCA et des *barrios* de l'est de Managua formèrent le Mouvement révolutionnaire chrétien; plusieurs centaines d'entre eux devaient bientôt rejoindre les sandinistes. La première cellule chrétienne du FSLN a été formée avec la participation de Luis Carrion, Joaquin Cuadra, Alvaro Baltodano et Roberto Gutierrez, qui devaient tous devenir d'importants dirigeants du Front.

#### Les délégués de la Parole

A la campagne, les capucins et les jésuites s'efforçaient de créer une direction laïque, les délégués de la Parole, afin de célébrer certains sacrements dans les zones rurales non régulièrement desservies par un prêtre. Ces délégués étaient formés non seulement à célébrer

des services religieux mais aussi à fournir des cours d'alphabétisation, à disséminer une information sanitaire et agricole; il organisaient des réunions de la communauté autour de textes bibliques, au cours desquels les problèmes de la communauté étaient débattus. Afin d'éduquer les délégués de la Parole, les jésuites créèrent en 1969 le Comité évangélique de promotion agricole (CEPA) qui développa ses activités dans les régions de Carazo, Masaya, Leon, Esteli, futurs bastions de l'insurrection. Cette activité des prêtres, des religieux et des laïcs catholiques s'épanouit en dehors du contrôle direct des évêques.

La radicalisation théologique et politique des délégués de la Parole, et les persécutions fréquentes dont ils furent victimes de la part de la Garde nationale de Somoza, conduisirent beaucoup d'entre eux à adhérer au FSLN. En 1977, plusieurs de ces dirigeants paysans fondèrent un syndicat rural, l'Association des travailleurs de la campagne (ATC), qui coopéra avec les sandinistes. Dès 1978, le CEPA rompit ses liens formels avec l'Eglise et devint une organisation chrétienne indépendante, également alliée au FSLN.

Des activités similaires, bien que moins radicales, se déroulèrent chez les protestants. Après le tremblement de terre de 1972, des dirigeants protestants créèrent le Comité évangélique pour l'aide et le développement (CEPAD), qui entreprit des activités de défense des droits de l'homme et devint de plus en plus hostile à l'égard du régime de Somoza. On vit aussi certains pasteurs protestants soutenir les sandinistes.

#### Répression et radicalisation

Un nombre croissant de chrétiens en vint à s'intégrer aux unités combattantes du Front. En 1977, plusieurs jeunes de la communauté de Solentiname d'Ernesto Cardenal participèrent à l'attaque par le FSLN de la caserne de la Garde nationale à San Carlos. En représailles, l'armée somoziste détruisit la communauté et mit le feu aux bâtiments. La même année, un prêtre, d'origine espagnole, le Père Garcia Laviana, missionnaire du Sacré-Coeur arrivé au Nicaragua en 1970, adhéra au FSLN. Il expliquait sa décision dans une lettre datée de décembre 1977, en se référant à la résolution de Medellín qui affirme :

*"L'insurrection révolutionnaire peut être légitime dans le cas d'une tyrannie claire et persistante qui met gravement en danger les droits humains fondamentaux et porte atteinte aux au bien commun de la nation, que cette tyrannie provienne d'un individu ou de structures clairement injustes".*

Dans une deuxième lettre de 1978, le Père Laviana écrit :

*"Ma foi et mon appartenance à l'Eglise catholique m'obligent à prendre une part active au processus révolutionnaire avec le FSLN. Car la libération d'un peuple opprimé fait partie intégrante de la rédemption totale du*

28) Comandante Padre Gaspar Garcia Laviana, *Folletos Populares Gaspar Garcia Laviana*, n° 8, Managua: Instituto Historico Centro Americano, n.d.

29) Cité dans Philip Berryman, *The Religious Roots of Rebellion. Christians in Central-American Revolutions*, New York (Maryknoll): Orbis Books, 1984, p. 77.

*Christ. Ma contribution active à ce processus est un signe de solidarité chrétienne avec les opprimés et ceux qui se battent pour les libérer". (28)*

Le 11 décembre 1978, le Père Gaspar Laviana a été tué dans un affrontement avec la Garde nationale.

A mesure que s'approfondissait la crise de la dictature, la hiérarchie de l'Eglise se fit plus critique à l'égard de Somoza. Une Conférence des évêques nicaraguayens émit un "Message au peuple de Dieu", le 6 janvier 1978, déclarant notamment :

*"Nous ne pouvons garder le silence alors que la plus grande partie de notre population souffre de conditions de vie inhumaines en conséquence d'une distribution des richesses qui est injuste par quelque critère qu'on veuille la juger... alors que la mort et la disparition de nombreux citoyens des villes et des campagnes restent un mystère... alors que le droit des citoyens à choisir leurs autorités est falsifié dans le jeu des partis politiques...." (29)*

Quelques jours plus tard, Pedro Joaquin Chamorro, rédacteur-en-chef de *La Prensa*, et une des principales personnalités de l'opposition à Somoza, est assassiné : ce devait être le commencement de la fin pour la dictature.

Bien qu'opposés au régime, les évêques refusèrent toute aide au FSLN. Monseigneur Obando y Bravo, l'archevêque, déclarait dans son message d'août 1978 :

*"La violence ne menace pas seulement de rendre plus lointaine la possibilité de construire le Royaume de Dieu basé sur la fraternité et la justice mais conduit aussi ceux qui l'utilisent à la défaite... Croire que l'on pourrait résoudre nos antagonismes une fois pour toutes au moyen de l'escalade, que ce soit sous la forme de la répression gouvernementale ou de l'insurrection révolutionnaire, ne ferait que plonger notre société dans un abîme de sang et de destruction aux conséquences incalculables pour notre vie sociale et spirituelle". (30)*

Cette déclaration n'introduit aucune distinction entre la répression gouvernementale et l'insurrection révolutionnaire – toutes deux sont rejetées au nom de la "non-violence"....

#### Dans l'insurrection

Néanmoins, un grand nombre de chrétiens – en particulier des jeunes et des pauvres – passèrent outre à l'avis de l'archevêque et prirent une part active à l'insurrection – ou plutôt à la série d'insurrections de 1978 et 1979 qui culminèrent avec le soulèvement final de Managua, la fuite de Somoza et la victoire des sandinistes le 19 juillet 1979. Une photographie célèbre prise par Susan Maisellas au cours des combats de rue montre un *muchacho*, une grande croix accrochée au cou, lançant un cocktail Molotov contre un tank de la Garde nationale... (voir la couverture de ce cahier) Les zones où la lutte a été la plus intense et l'action la mieux organisée et la plus efficace ont été précisément celles où les CEB, les délégués de la parole et les chrétiens radicaux avaient

30) Cité dans Michael A. Gismond, "Transformations of the Holy, Religious Resistance and Hegemonic Struggles in the Nicaraguan Revolution", *Latin American Perspectives*, vol. 13, number 3, Summer 1986, p. 28.

opéré au cours des années précédentes : Monimbo, Masaya, Chinandega, Leon, Matagalpa, Esteli, les quartiers est de Managua et Open Tres, un bidonville pauvre aux environs de la capitale. De plus, de nombreux prêtres, religieux (particulièrement des capucins et des jésuites) et nonnes ont apporté une aide directe aux sandinistes, leur fournissant nourriture, abris, médicaments et munitions. Enfin, le "Groupe des Douze" composé de personnalités très estimées qui ont soutenu le FSLN et l'ont aidé à obtenir une légitimité nationale et internationale, comprenait non seulement deux prêtres – Fernando Cardenal et Miguel d'Escoto – mais aussi plusieurs figures catholiques laïques comme Roberto Argüello, Carlos Tünnerman, Reinaldo Antonio Tefel et Emilio Baltodano.

## 2/ Après le triomphe sandiniste de juillet 1979

Il s'est produit au Nicaragua une chose qui ne s'était jamais produite auparavant : des chrétiens (tant laïcs que du clergé) ont non seulement participé activement à l'insurrection contre Somoza, mais ont aussi pris place dans le nouveau gouvernement révolutionnaire aux côtés des marxistes.

Le Front sandiniste a salué cette innovation dans sa Déclaration sur la religion du 7 octobre 1980 :

*"Les chrétiens ont été partie intégrante de notre histoire révolutionnaire à un degré sans précédent dans aucun autre mouvement révolutionnaire d'Amérique latine et peut-être du monde... Notre expérience a montré qu'il était possible d'être en même temps un croyant et un révolutionnaire dévoué, et qu'il n'y a pas de contradiction entre les deux."*

Un nouveau mot d'ordre est né que les foules sandinistes reprenaient à maintes reprises :

*"Entre Cristianismo y Revolucion  
No hay contradiccion!"*

[Entre christianisme et révolution  
Il n'y a pas de contradiction!]

Certes, tous les chrétiens n'ont pas soutenu la révolution. L'Eglise s'est divisée (après une période de "grâce" assez brève) entre ceux qui sont, comme on dit au Nicaragua *con el proceso* (c'est-à-dire, avec le processus révolutionnaire qui se déroule depuis juillet 1979 et conduit au socialisme) et ceux qui sont contre lui. Si la plupart des évêques sont devenus hostiles au "sandinisme communiste", la grande majorité des ordres religieux (en particulier les jésuites et les maryknoll) ont choisi le camp du FSLN. Le clergé diocésain s'est divisé entre ces deux options, la majorité soutenant les évêques.

#### Trois prêtres au gouvernement

Les personnalités chrétiennes les plus visibles du camp révolutionnaire sont évidemment les trois prêtres qui sont devenus ministres du gouvernement sandiniste :

**Ernesto Cardenal**, né en 1925, a été consacré prêtre en 1965. Il a d'abord été influencé par le célèbre théologien catholique américain Thomas Merton – avec qui il a passé un certain temps au couvent trappiste de Gethsemany, dans le Kentucky (1957-1958) – puis est retourné au Nicaragua où il a fondé la communauté de Solentiname en 1966. Poète bien connu, Cardenal a visité Cuba au début des années 1970 et s'est progressivement radicalisé. Après la destruction de Solentiname par l'armée, il a pris le chemin de l'exil au Costa Rica et adhéré au FSLN (1977). En 1979, il est devenu ministre de la Culture.

**Fernando Cardenal**, son frère, est un prêtre jésuite depuis 1968, et a vécu un an parmi les pauvres à Medellín en 1969. En 1970 il a été nommé vice-recteur de l'UCA à Managua par l'Ordre des jésuites. Fondateur du Mouvement révolutionnaire chrétien en 1973, il

## CRISTIANOS REVOLUCIONARIOS

II



FOLLETOS POPULARES  
GASPAR GARCIA LAVIANA

No.4

devient un sympathisant des sandinistes. En 1979 il est nommé à la tête de la Croisade de l'alphabétisation, et en 1984 ministre de l'Education.

Miguel d'Escoto est né à Hollywood, en Californie, en 1933 et a fait ses études aux Etats-Unis, où il est entré dans l'Ordre des maryknolls. Il a travaillé avec les pauvres en tant que missionnaire à Santiago, au Chili, de 1963 à 1969. De 1970 à 1979 il a vécu aux Etats-Unis comme Directeur des communications sociales des maryknolls. Il est ministre des Affaires étrangères depuis 1979.

Pendant un certain temps, un autre prêtre, Edgar Parrales, un franciscain, a été ministre du Bien-Etre. En outre, de nombreux autres ministres et hauts fonctionnaires du gouvernement révolutionnaire sont des figures catholiques laïques : Roberto Argüello, Carlos Tunerman, Reinaldo Tefel, Emilio Baltodano, Maria del Socorro Gutierrez, Vidaluz Menses, Francisco Lacayo, etc.

#### Des institutions actives

Les chrétiens qui sont *con el proceso* sont organisés dans plusieurs structures :

- le Centre œcuménique Antonio Valdivieso (qui rassemble catholiques et protestants), fondé en août 1979 par le Père franciscain Uriel Molina et le Pasteur baptiste José Miguel Torres. Il organise réunions, conférences, publications et projets de recherche.

- l'Université centro-américaine (UCA), à direction jésuite.

- l'Institut historique pour l'Amérique centrale (IHCA), dirigé par le jésuite Alvaro Argüello. En 1980 l'Institut a publié une série de brochures très radicales présentant une perspective chrétienne révolutionnaire, les *Folletos Populares Gaspar Garcia Laviana*. Il publie aussi un bulletin mensuel respecté dans des cercles très larges, *Envio*.

- Bien que non-confessionnelle, la revue *Pensamiento Proprio*, éditée par le jésuite Xavier Gorrostiaga (d'origine basque), est aussi liée à la tendance chrétienne pro-sandiniste. Elle a un rôle important en raison de ses analyses très compétentes et indépendantes des événements au Nicaragua et en Amérique centrale.

- L'Association du clergé nicaraguayen (ACLEN), également dirigée par Alvaro Argüello. Elle a été dissoute par les évêques en 1983...

- La plus importante de toutes : les quelques centaines de communautés de base, dans la province et à Managua. Certaines sont coordonnées dans des réseaux locaux comme le Bloc intercommunautaire pour le bien-être chrétien (BIBC) dans la région du nord-est (Leon-Chinandega).

Sur la Côte atlantique (où les évêques capucins américains sont présents) et à Esteli (qui a un évêque modérément progressiste), il n'y a pas de conflit entre la hiérarchie et les CEB. Mais à Managua, les communautés de base (très politisées) qui sont actives dans les quartiers pauvres (très politisées), sont en butte à l'hostilité ouverte du Cardinal Miguel Obando y Bravo.

#### Influence sur le sandinisme

Cette participation chrétienne active – qui comprend aussi de nombreux protestants : en 1980, quelques 500 pasteurs ont signé une déclaration qui annonçait qu'ils étaient prêts à coopérer avec le processus révolutionnaire – a profondément influencé le sandinisme lui-même, comme idéologie composée du nationalisme agraire radical de Sandino, du christianisme révolutionnaire et du courant guévariste du marxisme latino-américain. Le langage, les symboles, les images et la culture du sandinisme sont souvent empruntés aux évangiles : on le voit tant au niveau de la base du mouvement que dans les discours de certains des principaux dirigeants du FSLN comme Luis Carrion et Tomas Borge. Et la pratique du Front a également été influencée par les idéaux chrétiens : par exemple, en ce qui concerne le principe proclamé par Tomas Borge – *"Notre vengeance, c'est le pardon"*. La révolution nicaraguayenne a aboli la peine de mort et est devenue le premier mouvement révolutionnaire moderne depuis 1789 dont la victoire n'a pas connu les exécutions, la guillotine ou les fusillades : même les bourreaux de la Garde nationale n'ont eu à subir que l'emprisonnement en vue d'une "rééducation".

#### Le Vatican et les évêques réagissent

Les chrétiens révolutionnaire n'ont pas l'intention d'établir une Eglise parallèle, une "Eglise du peuple" séparée et opposée à l'Eglise existante. Bien que leur ecclésiologie mette l'accent sur le rôle pastoral des laïcs et conçoive l'Eglise comme "la communauté historique des croyants" plutôt que comme une institution fondée exclusivement sur l'autorité hiérarchique des évêques, ils ne demandent qu'à s'assurer un "espace" au sein de la seule et unique Eglise.

Or, c'est précisément ce que la hiérarchie locale et le Vatican refusent d'accepter. La majorité des évêques, dirigés par Monseigneur Obando, rejette à la fois le *proceso* et les chrétiens qui s'y sont engagés.

Au départ, les évêques semblaient accepter la révolution. Leur déclaration de novembre 1979 manifestait un esprit progressiste étonnant : elle prenait parti pour un socialisme qui conduirait à *"véritable transfert du pouvoir vers les classes populaires"*, et qui viserait à satisfaire les besoins de la majorité des Nicaraguayens au moyen d'une économie planifiée au niveau national. Si elle rejetait la *"haine de classe"*, elle acceptait la lutte de classe comme *"facteur dynamique ... conduisant à une juste transformation des structures"*. Elle appelait à un changement social radical, allant au-delà de la *"défense des intérêts individuels, qu'ils soient grands ou petits"*. Et enfin, elle proclamait que *"notre foi en Jésus et dans le Dieu de la vie ... doit illuminer l'engagement des chrétiens dans le processus révolutionnaire actuel!"* (31)

Cependant, dès lors que les membres libéraux (Alfonso Robelo et Violeta Chamorro) rompaient la coalition avec le FSLN en avril 1980, les évêques se sont de plus en plus en plus opposés au *proceso*. En mai 1980, ils ont demandé aux trois prêtres de quitter le

31) Cité dans P. Berryman, *op.cit.*, p. 396.

gouvernement et au cours des années suivantes ils se sont engagés vers l'affrontement ouvert avec les sandinistes et les catholiques radicaux.

Le pape, durant sa visite de 1983, a évidemment apporté son soutien aux évêques et dénoncé "l'Eglise du peuple", ordonnant aux frères Cardenal et à Miguel d'Escoto de renoncer à leurs responsabilités gouvernementales. Lorsque ceux-ci ont refusé de s'exécuter, ils ont été suspendus ou exclus de leurs ordres religieux (1984).



En 1985, Monseigneur Obando y Bravo, qui venait d'être élevé à la dignité de cardinal par le Saint-Siège, fit un voyage à Miami et se solidarisa avec les dirigeants de la Contra. Peu après, plusieurs prêtres ont été accusés par le gouvernement d'activités contre-révolutionnaires et expulsés du pays. Cependant, après une période d'affrontement mutuel, des tentatives ont été faites au cours des deux dernières années pour trouver un *modus vivendi* entre l'Eglise et le FSLN : c'est avec grande habileté, par exemple, que les sandinistes ont choisi Monseigneur Obando comme médiateur dans leurs négociations avec la Contra.

#### Les sandinistes et la religion

Une des raisons de l'hostilité si poussée des évêques conservateurs à l'égard du FSLN réside dans le fait qu'ils craignent une fusion entre le sandinisme et le christianisme. Les gestes d'ouverture à la religion faits par les sandinistes ont davantage effrayés certains évêques (à Managua et à Rome) que le type d'hostilité athée doctrinaire habituellement pratiqué par les régimes est-européens. Comme Conor Cruise O'Brien l'a très justement écrit dans une étude récente :

*"Avec les marxistes comme il faut, les hommes de l'Eglise savaient à quoi s'en tenir : les marxistes dans une sphère, l'Eglise dans une autre, très différente – un ordre de choses net et supportable. Ces nouvelles idées étaient bien autre chose... Ce qui était nouveau au Nicaragua – et nouveau dans un sens alarmant – c'était que pour la première fois la théologie de libération jouissait du soutien d'un Etat : un précédent tout à fait indésirable, particulièrement en Amérique latine".* (32)

32) Conor Cruise O'Brien, "God and Man in Nicaragua", *Atlantic Monthly*, August 1986, p. 57.

Quelle était donc l'attitude des sandinistes marxistes (non-croyants) à l'égard des chrétiens révolutionnaires?

D'après le Père Giulio Girardi, théologien italien réputé (connu pour son intérêt pour le marxisme et son soutien au Nicaragua révolutionnaire), il existe deux attitudes parmi les cadres sandinistes :

- la vieille conception "orthodoxe" – inspirée par les manuels de "marxisme-léninisme" soviétiques (ou cubains) : les chrétiens sont des alliés, mais pas sûrs en raison de leur foi et de leurs liens avec l'Eglise. Au mieux, la convergence peut se réaliser avec eux au niveau de la pratique, jamais de la théorie, car là, la contradiction (entre "matérialisme" et "idéisme") est totale. Cette attitude se trouve le plus souvent parmi les cadres moyens de formation récente, sans expérience d'avant 1979.

- la nouvelle conception, dite "nicaraguayenne" – inspirée par l'expérience concrète de la lutte commune : les chrétiens révolutionnaire font partie de l'avant-garde. Il faut reformuler la théorie marxiste traditionnelle de la religion et reconnaître à cette dernière son potentiel subversif. La convergence avec les chrétiens révolutionnaires est à la fois pratique et théorique, en ce qui concerne la question de la libération des opprimés. C'est l'attitude des principaux dirigeants du FSLN – comme Luis Carrion, qui insistait dans un discours de septembre 1979 qu'il ne s'agissait pas d'une "alliance" entre marxistes et chrétiens; mais que ceux qui faisaient tout le voyage étaient des *compañeros*, des camarades, des sandinistes comme les autres. (33)

Que signifie "être *con el proceso*" pour les chrétiens engagés? Cela signifie soutenir l'extension et l'approfondissement de la révolution – en particulier de la réforme agraire – et la défense des conquêtes révolutionnaires contre la Contra et l'intervention américaine. Mais en même temps, ils veulent garder leur identité et une attitude ouverte, fraternellement critique, à l'égard de la direction révolutionnaire.

Par exemple, dans une déclaration de juin 1985 ("L'Eglise et la révolution au Nicaragua"), le Centre œcuménique Antonio Valdivieso écrit :

*"Nous reconnaissons le FSLN comme avant-garde du peuple... Mais il peut commettre des erreurs, et dans ces difficiles années de transition il commet souvent des erreurs, même sur des questions très importantes comme le problème Miskito, la réforme agraire, la censure de la presse, etc. Il a commis des erreurs, à notre avis, dans les rapports avec l'Eglise : par exemple, l'expulsion de dix prêtres... (Mais) nous constatons aussi l'honnêteté avec laquelle les dirigeants du FSLN ont reconnu et corrigé certaines de ces erreurs".* (34)

En tout cas, il ne fait aucun doute que la composante chrétienne du sandinisme est une des raisons de l'originalité de la révolution nicaraguayenne et de son pouvoir d'attraction dans le pays lui-même, en Amérique latine et dans tout le monde.

33) G. Girardi, *Fe en la Revolucion, Revolucion en la Cultura*, Managua: Ed. Nueva Nicaragua, 1983, p. 69.

34) Centro Ecumenico Antonio Valdivieso, "Iglesia y Revolucion en Nicaragua", in G. Girardi, B. Forcano, J. M. Vigil (eds.), *Nicaragua Trinchera Teologica*, Managua: CEAV, 1987.

## VI. Le christianisme et les origines de la lutte révolutionnaire au Salvador

Comme au Nicaragua, ce n'est qu'après la conférence de Medellín que les choses commencèrent à changer dans l'Eglise salvadorienne.

### Les premières communautés

Sous l'influence de la nouvelle orientation adoptée en 1968 par les évêques latino-américains et des premiers écrits de la théologie de la libération – notamment ceux de Jon Sobrino, un jésuite basque vivant au Salvador – un groupe de prêtres initia en 1972-1973 un travail missionnaire parmi les paysans pauvres du diocèse d'Aguilares. La figure centrale de ce groupe était le Père Rutilio Grande, un jésuite salvadorien qui enseignait au séminaire de San Salvador, mais avait décidé de quitter la ville pour partager la vie des pauvres ruraux. Cette équipe de missionnaires prêtres (qui comptait plusieurs jésuites dans ses rangs) vécut parmi les paysans et initia des communautés de base conçues comme "une communauté de frères et de sœurs engagée dans la construction d'un monde nouveau, sans oppresseurs ni opprimés, selon le plan de Dieu". Ils lisaient la Bible aux paysans et comparaient leurs vies à celles des Hébreux qui étaient les esclaves du pharaon en Egypte, mais s'étaient libérés par l'action collective. Une moyenne d'environ 700 personnes participaient aux réunions hebdomadaires des CEB et son influence s'étendait à un cercle d'environ deux à cinq mille personnes. (35)

Les structures traditionnelles des villages, les soixant sociétés des "Adorateurs du Saint Sacrement", dont l'activité principale avait été d'égrèner le rosaire, furent remplacées par des délégués de la Parole (comme au Nicaragua, et également à l'initiative des jésuites) qui lisaient la Bible avec la communauté. Ces missionnaires brisèrent la passivité et l'aliénation de la religion paysanne traditionnelle, en expliquant que plutôt de simplement "adorer" Jésus, il importait de suivre son exemple et de lutter contre le mal dans ce monde, avec les pauvres, contre les puissants. Ils aidèrent les paysans à retrouver leur dignité humaine, et cela engendra un esprit d'initiative et de créativité ainsi que le dégagement d'une nouvelle direction élue par la communauté. Enfin, ils mirent l'accent sur l'importance de combattre ce qu'ils appelaient le péché social, qu'ils identifiaient à l'exploitation et au capitalisme.

Le Père Rutilio a dit dans sa dernière homélie de 1977 :

"Notre idéal est comme l'eucharistie, une grande table commune avec de la place pour tout le monde. Dans ce pays, prêcher l'évangile est subversif. Si Jésus revenait à nous, ils l'appelleraient un rebelle, un subversif, un juif étranger, un propagateur d'idées exotiques et étrangères. Ils le crucifieraient". (36)

Un mois plus tard, il tombait sous les balles de l'armée.

Le changement religieux amena une conversion politique (chargée de sentiments religieux). "L'éveil par l'évangile" menait à l'action militante, et l'élévation de la conscience à l'organisation. En même temps que la religion traditionnelle devient religion révolutionnaire, elle conduit à la politique révolutionnaire. De nombreux chrétiens furent attirés par les mouvements de guérilla révolutionnaires, particulièrement les Forces populaires de libération (FPL) "Farabundo Martí", scission de gauche du Parti communiste.

### Vers le syndicalisme et la politique

Un des délégués de la Parole formé par le Père Rutilio, Apolinario Serrano ("Polin"), devint en 1974 le président d'un nouveau syndicat chrétien, la Fédération chrétienne des paysans du Salvador (FECCAS). Bientôt la FECCAS allait converger avec un autre syndicat paysan, l'Union des travailleurs de la campagne (UTC), avec le syndicat des enseignants, l'ANDES (l'Association nationale des enseignants salvadoriens) et avec des mouvements d'étudiants et d'élèves pour former une organisation commune, le Bloc populaire révolutionnaire (BPR), favorable au mouvement de guérilla. Le principal dirigeant du BPR était Juan Chacon, jeune militant chrétien et organisateur de communautés de base.

La hiérarchie de l'Eglise était divisée : tandis que l'archevêque, Monseigneur Romero et l'évêque auxiliaire, Monseigneur Rivera y Damas, dénonçaient la répression militaire des mouvements populaires et les assassinats de prêtres et de militants laïcs, les trois autres évêques soutenaient l'armée – l'un deux, Monseigneur Alvarez, avait même le titre de colonel des Forces armées...

En septembre 1979, l'armée tua Apolinario Serrano et trois autres dirigeants de la FECCAS; cette action déclencha une telle colère populaire qu'un mois plus tard, la dictature du Général Romero était évincée par les militaires eux-mêmes. Un gouvernement de coalition fut formé comprenant des personnalités de la gauche modérée comme le social-démocrate Guillermo Ungo.

Mais les militaires avaient gardé le vrai pouvoir en mains propres et bloquaient toute tentative de réforme, tout en continuant les massacres massifs de manifestants et de paysans. Deux mois plus tard, en décembre 1979, les ministres progressistes se retirèrent donc du gouvernement, où ils furent remplacés, quelques mois plus tard, par les chrétiens-démocrates de Napoléon Duarte. Peu après, en mars 1980, Monseigneur Romero

était tué par un escadron de la mort (sous les ordres du Major d'Aubuisson) alors qu'il célébrait la messe dans la cathédrale de San Salvador. L'armée tira de nouveau sur la foule rassemblée à l'occasion de son enterrement, tuant 35 personnes.

En novembre 1980, tous les dirigeants de l'opposition légale, le front démocratique révolutionnaire (FDR), qui s'étaient réunis à l'Ecole jésuite furent tués par l'armée. Parmi eux, il y avait Juan Chacon, le dirigeant du BPR. Et en décembre 1980, quatre femmes missionnaires nord-américaines furent violées et tuées par les militaires : trois d'entre elles étaient des nonnes – Maura Clarke, Ita Ford (toutes deux de l'ordre des sœurs maryknoll), Dorothy Kazel – et l'autre, Jean Donovan, missionnaire laïque.

La riposte populaire à tous ces assassinats commença en janvier 1981, lorsque la nouvelle coalition des guérillas, le Front Farabundo Martí de libération nationale (FMLN) – qui unissait cinq groupes armés – lança une offensive générale contre l'armée. Ce fut le commencement d'une guerre civile qui fait encore rage aujourd'hui : les forces militaires, malgré l'aide sans limite accordée par les Etats-Unis, les milliards de dollars, les armes les plus modernes et les conseillers militaires, ont été incapables de détruire la guérilla qui est plus forte aujourd'hui qu'il y a huit ans. Le FMLN est l'héritier de deux traditions différentes qui ont convergé pendant les années 1970 : les chrétiens rebelles et les marxistes dissidents. La base de masse de l'insurrection dans les zones rurales provient de la FECCAS.

### La conversion de Monseigneur Romero

Quelques mots sur l'évêque qui a symbolisé l'engagement de l'Eglise auprès des pauvres et qui est devenu, selon les termes de Jean Donovan, "le dirigeant de la théologie de la libération en pratique" : Monseigneur Romero.

Né en 1917 dans une famille humble (son père était opérateur de télégraphe), Oscar Romero est devenu prêtre en 1942 et a étudié la théologie à Rome (1943). En 1966 il devient le secrétaire de la Conférence des évêques salvadoriens. En 1970 il est nommé évêque auxiliaire de San Salvador et en 1977 archevêque de la capitale. Il raconta plus tard à ses amis qu'il avait été choisi parce que perçu comme celui qui serait le plus apte à neutraliser les "prêtres marxistes" et les CEB, et à améliorer les relations entre l'Eglise et le gouvernement, qui s'étaient détériorées sous l'ancien évêque (Monseigneur Chavez).

Monseigneur Romero apparaissait en effet comme un évêque plutôt conservateur, à la fois à cause de son passé (il avait sympathisé avec l'Opus Dei lors de sa jeunesse) et parce qu'il croyait à la prière personnelle et à la conversion personnelle plutôt qu'au changement social. Il critiquait les communautés de base pour ce qu'il appelait un excès de politisation et la perte de leur identité chrétienne. Il identifiait la gloire de Dieu à la gloire de l'Eglise et se montrait très ecclésiastique, attaché aux canons et à la discipline de l'institution. Il était considéré par les prêtres radicaux comme "purement spirituel" et traditionaliste.

Sa conversion (à la libération des pauvres) commence avec l'assassinat du Père Rutilio Grande en mars 1977. Profondément touché par le martyre du missionnaire jésuite, Monseigneur Romero rompt avec le gouvernement du Colonel Molina et refuse de prendre part aux cérémonies officielles tant qu'une enquête sur l'assassinat n'aura pas eu lieu. Après qu'un autre prêtre ait été tué et que la maison paroissiale d'Aguilares ait été détruite par l'armée (après l'arrestation de quatre jésuites et de trois cent paroissiens), il devient de plus en plus radical dans ses protestations contre les violations des droits humains par les militaires.

Après 1978, Monseigneur Romero est profondément influencé par le théologien de la libération Jon Sobrino, qui le conseille dans la rédaction de ses Lettres pastorales. Il entre en conflit de plus en plus ouvert avec les évêques conservateurs, le nonce du pape, les militaires et l'oligarchie. Il rencontre régulièrement des prêtres radicaux et des communautés de base, et par la suite également des syndicalistes et des militants du BPR.

### Condamnation de la junte

Lorsque la première Junte est formée en octobre 1979, il a un certain espoir (ou l'illusion) que des réformes seront appliquées, mais il dénonce clairement la deuxième Junte (la coalition entre les militaires et la Démocratie-chrétienne) : "le gouvernement actuel n'a aucun soutien populaire et ne repose que sur les Forces armées et certaines puissances étrangères. La présence de la Démocratie-Chrétienne cache, au niveau international, le caractère répressif du régime existant". Lorsque l'ancien ministre de l'Education de la première Junte, Salvador Samayoa entre dans la clandestinité et rejoint la guérilla (les FPL), Monseigneur Romero refuse de le condamner et insiste que les cause de la violence résident dans l'injustice de la structure sociale établie. (37)

Ses homélies dominicales sont écoutées, dans la cathédrale, par des milliers de personnes et, au-delà, grâce à leur transmission par la Radio de l'Eglise (ISAX), par des centaines de milliers d'autres. Elles lient la Bible et la vie de l'Eglise aux événements sociaux et politiques, du point de vue des pauvres. Un de ses leit-motifs est le suivant (homélie du 2 février 1980) :

"L'espoir que notre Eglise encourage n'est pas naïf, et n'est pas passif non plus – c'est plutôt un appel à la grande majorité du peuple, aux pauvres, pour qu'ils assument la responsabilité qui leur revient, qu'ils élèvent leur conscience, que – dans un pays où c'est légalement et pratiquement interdit – ils commencent à s'organiser... La libération n'arrivera que lorsque les pauvres auront le contrôle, seront les protagonistes, de leur propre lutte et de la libération".

Quelques semaines plus tard, dans un entretien accordé à *Prensa Latina* (l'agence de presse cubaine), il insiste de nouveau :

"Je crois aux organisations populaires... ces organisations sont les forces sociales qui vont promouvoir et

37) Voir *Porque asesinaron a Monseñor Romero?*, Folletos Monográficos "Rutilio Grande", n° 5, Managua: Instituto Histórico Centro-Americano, s.d. p. 16.

établir une société authentique... L'organisation est nécessaire à la lutte efficace, et est indispensable pour le processus de la libération". (38)

Quelques jours plus tard, Monseigneur Romero publie sa lettre au Président Carter, lui demandant de ne pas accorder d'aide militaire à la Junte salvadorienne et de ne pas s'ingérer dans la détermination du destin du peuple salvadorien – un document qui a immédiatement un retentissement international. Il sait pertinemment que sa vie est en danger; dans un entretien accordé au quotidien mexicain *Excelsior* il déclare :

"J'ai souvent été menacé de mort... Si je suis tué, je ressusciterai dans le peuple salvadorien. (...) Le martyr est une grâce de Dieu que je ne crois pas mériter. Mais si Dieu accepte le sacrifice de ma vie, que mon sang soit un germe de liberté et le signal que l'espoir deviendra bientôt réalité. Un évêque peut mourir, mais l'Eglise de Dieu, qui est celle du peuple, ne périra jamais". (39)

**Appel à la désobéissance**

Enfin, dans son homélie à la cathédrale métropolitaine, le 23 mars, Monseigneur Romero ose prendre une initiative sans précédent : il appelle les soldats à désobéir à leurs supérieurs.

"Je voudrais adresser un appel particulier aux membres de l'armée... Frères, chacun de vous est l'un de nous. Nous sommes le même peuple. Les paysans que vous tuez sont vos propres frères et sœurs. Quand vous entendez la voix d'un homme vous commandant de tuer, rappelez-vous plutôt la voix de Dieu 'Tu ne tueras point!' C'est la loi de Dieu qui doit avoir le dessus. Aucun soldat n'est obligé d'obéir un ordre contraire à la loi de Dieu. Il est encore temps pour vous d'obéir à votre propre conscience, même face à un ordre de pécheur de tuer... Au nom de Dieu, au nom de notre peuple tourmenté dont les cris montent au ciel, je vous implore, je vous supplie, je vous ordonne, **ARRETEZ LA REPRESSION!**" (40)

Le lendemain, il est tué par des escadrons de la mort...

Monseigneur Romero est devenu un héros exemplaire et un martyr aux yeux des chrétiens radicaux dans le monde entier. Son itinéraire spirituel et politique montre que le changement à la base peut avoir un effet sur les sommets de l'Eglise, et que l'engagement des évêques auprès des pauvres n'est pas forcément une manœuvre opportuniste pour étendre l'influence de l'institution, mais peut être une **conversion** authentique conduisant au sacrifice de sa vie.

38) Cité dans Ana Carrigan, *Salvador Witness. The Life and Calling of Jean Donovan*, New York: Ballantine Books, 1984, p.109, et dans Placido Erdozain, Maurice Barth, *Salvador. Oscar Romero et son peuple*, Paris : Karthala, 1982, p. 152.

39) Cité dans P. Erdozain, M. Barth, *op.cit.*, pp. 146-147.

40) Cité dans Ana Carrigan, *op.cit.*, p. 152. Post-Scriptum de décembre 1988 : il ya quelques semaines, le Parlement du Salvador – où l'ARENA (extrême-droite) est hégémonique – a décidé de congédier le Procureur général parce qu'il insistait qu'il fallait mettre le Major D'Aubuisson (dirigeant de l'ARENA) en accusation d'avoir comandité l'assassinat de Monseigneur Romero.



## VII. Théologie de la libération et marxisme

On a vu les conflits qui ont opposé la théologie de la libération à Rome dans les années 1980. De tous les péchés que Rome attribue aux nouveaux théologiens, il en est un qui semble de loin le plus grave, le plus dangereux, le plus inquiétant : le **péché de marxisme**... Selon Monseigneur Lopez Trujillo, président du CELAM et représentant du courant conservateur, "l'emploi sans discrimination" de l'analyse marxiste "est en train de détraquer et de faire s'écrouler la structure ecclésiastique". (41)

Il ne fait aucun doute que le marxisme est l'un des principaux enjeux de la théologie de la libération. Pourquoi des théologiens de l'Eglise catholique apostolique romaine ont-ils pu être attirés par une doctrine aussi hérétique?

**La Sainte Congrégation pour la doctrine de la foi**

Laissons la parole au Cardinal Ratzinger, un des principaux théologiens du Vatican, dont on ne saurait sous-estimer la perspicacité politique :

"[Vers les années 1960] il se produisit dans le monde occidental un vide sensible de signification"; dans cette situation "les diverses formes du néo-marxisme se transformèrent en un élan moral, et en même temps en une promesse de signification qui paraissaient quasiment irrésistibles à la jeunesse universitaire". Par ailleurs, "le défi moral, constitué par la pauvreté et l'oppression, ne pouvait plus être ignoré au moment où l'Europe et l'Amérique du Nord avaient atteint un degré d'opulence inconnu jusqu'alors. Ce défi exigeait évidemment de nouvelles réponses que l'on ne pouvait trouver dans la tradition existante jusqu'alors. La situation théologique et philosophique nouvelle invitait expressément à chercher la réponse dans un christianisme qui se laisserait guider par les modèles d'espérance, apparemment scientifiquement fondés, des philosophies marxistes."

Le résultat a été l'apparition des théologiens de la libération qui "ont fait leur option marxiste fondamentale". Si l'on a sous-estimé la gravité du danger que représentait cette nouvelle doctrine c'est "parce qu'elle n'entre dans aucun schéma d'hérésie ayant existé jusqu'à ce jour; sa position de départ se trouve en dehors de ce qui peut être saisi par les schémas traditionnels de discussion". On ne peut nier, reconnaît le cardinal, que la nouvelle théologie, articulant critique biblique et analyse marxiste est "séduisante" et "d'une logique presque sans faille" : elle semble répondre "tant aux exigences de la science qu'aux défis moraux de notre temps". Mais cela ne la rend que plus redoutable : "En

fait, une erreur est d'autant plus dangereuse que la dimension du noyau de vérité qu'elle contient est plus grande". (42)

On connaît la suite : quelques mois plus tard, la Sainte Congrégation pour la doctrine de la foi (ex-Saint Office, ex-Inquisition) publie un document, signé par son préfet (le Cardinal Ratzinger lui-même) qui, pour la première fois, condamne officiellement la théologie de la libération comme "déviation". Le principal reproche de cette *Instruction sur quelques aspects de la 'théologie de la libération'* aux nouveaux théologiens latino-américains est leur recours "d'une manière insuffisamment critique" à des concepts "empruntés à divers courants de la pensée marxiste". Grâce à des concepts – notamment celui de la **lutte de classes** – l'Eglise des pauvres de la tradition chrétienne, devient dans la théologie de la libération "une église de classe, qui a pris conscience des nécessités de la lutte révolutionnaire comme étape vers la libération et qui célèbre cette libération dans sa liturgie" – ce qui conduit nécessairement à une "mise en cause de la structure sacramentale et hiérarchique de l'Eglise". (43)

Ces formules sont évidemment polémiques mais il est indéniable que les théologiens de la libération ont puisé dans l'arsenal théorique du marxisme des analyses, des concepts et des points de vue qui jouent un rôle important dans leur compréhension de la réalité sociale en Amérique latine. Rien que par cette référence positive à certains aspects du marxisme – indépendamment du contenu même de la référence – la théologie de la libération a profondément bouleversé le champ politico-culturel, en brisant un tabou et en favorisant, chez un très grand nombre de chrétiens, un regard nouveau non seulement sur la théorie mais aussi sur la **pratique** des marxistes. Un regard qui pouvait être critique, mais qui n'avait rien à voir avec les anathèmes traditionnels contre "le marxisme athée, ennemi diabolique de la civilisation chrétienne" – qu'on retrouve, en revanche dans les discours des dictateurs militaires, de Videla à Pinochet...

**Fin du monolithisme stalinien**

Nous avons déjà mentionné certaines conditions historiques (économiques, sociales et politiques) qui ont permis cette ouverture de la culture catholique aux idées marxistes dans les chapitres précédents. Ajoutons simplement ici qu'on a assisté à une convergence dans le temps de deux grandes évolutions : d'une part, la nouvelle théologie européenne et le Concile de Vatican II, d'autre part, le fait que le marxisme, lui aussi a changé.

Il y a eu la rupture du monolithisme stalinien suite

41) A. Lopez Trujillo, "Les problèmes de l'Amérique Latine", *Théologies de la Libération*, Paris : Cerf, 1985, p. 113.

42) Cardinal Ratzinger, "Les conséquences fondamentales d'une option marxiste" (1984), *Théologies de la ...*, pp. 122-130.

43) "Instruction sur quelques aspects de la 'théologie de la libération'", 1984, in *Théologies de la ...*, pp. 156, 171-174. Ce document fut suivi en 1985 d'un texte plus conciliateur et "positif", "Instruction sur la liberté chrétienne et la libération".

au XXe congrès du Parti communiste de l'Union soviétique en 1956, puis le schisme chinois. En Amérique latine, la révolution cubaine et la fin de l'hégémonie des Partis communistes. Le marxisme cesse d'apparaître comme un système fermé et rigide, soumis à l'autorité idéologique de Moscou pour redevenir une pensée en mouvement, ouverte à des interprétations diverses – et donc accessible à une lecture chrétienne nouvelle. (44)

Il est difficile de présenter une vue d'ensemble de la position de la théologie de la libération sur le marxisme, parce que, d'une part, on y trouve une très grande diversité d'attitudes – allant de l'utilisation prudente de quelques éléments à la synthèse intégrale – et que, d'autre part, un certain changement s'est opéré entre la posture des années 1968 à 1980, plus radicale, et celle d'aujourd'hui (suite aux critiques de Rome), plus réservée. Mais on peut, à partir des ouvrages des théologiens les plus représentatifs du courant (comme Gutierrez et Boff) et de certains documents épiscopaux, situer quelques points de repères essentiels.

#### Gustavo Gutierrez

Certains théologiens latino-américains (influencés par Althusser) se réfèrent au marxisme simplement comme une (ou la) science sociale, qu'on utilise, de façon strictement instrumentale, pour mieux connaître la réalité latino-américaine. Ceci est à la fois trop et trop peu. Trop parce que le marxisme n'est pas la seule science sociale... Trop peu parce que le marxisme n'est pas uniquement une science : il est fondé sur une option pratique qui vise non seulement à connaître mais aussi à transformer le monde. En réalité, l'intérêt – beaucoup d'auteurs parlent de "fascination" – des théologiens de la libération pour le marxisme est plus large et plus profond que l'emprunt heuristique de quelques concepts analytiques.

Il concerne aussi des valeurs (communautaires), des choix éthico-politiques (la solidarité avec les pauvres), des utopies d'avenir (une société sans classes, ni oppression). Gustavo Gutierrez reconnaît, quant à lui, que le marxisme apporte non seulement une analyse scientifique mais aussi une aspiration utopique au changement social : il critique la vision scientiste d'un Althusser, qui "empêche de voir l'unité profonde de l'œuvre de Marx et, par conséquent, de comprendre convenablement sa capacité d'inspirer une praxis révolutionnaire radicale et permanente". (45)

De quel marxisme s'inspirent les théologiens de la libération? Certainement pas de celui des manuels sovié-

tiques de *diamat*, ni celui des Partis communistes latino-américains. C'est plutôt le "marxisme occidental" – parfois désigné comme "néo-marxisme" dans leurs documents – qui les attire : dans *Théologie de la libération - Perspectives*, le grand ouvrage inaugural de Gustavo Gutierrez (1971), l'auteur marxiste le plus cité est Ernst Bloch : on trouve aussi des références à Althusser, Marcuse, Lukacs, Gramsci, Henri Lefebvre, Lucien Goldman et ... Ernest Mandel (opposé à Althusser, pour sa meilleure compréhension du concept d'aliénation chez Marx). Mais ces références européennes sont moins importantes que les repères latino-américains : Mariategui, comme source d'un marxisme original, adapté à la réalité du continent, la révolution cubaine, comme événement qui bouleverse l'histoire de l'Amérique latine, et finalement la théorie de la dépendance : la critique du capitalisme dépendant, avancée par Fernando Henrique Cardoso, André Gunder Frank, Theotonio dos Santos, Anibal Quijano (tous mentionnés à plusieurs reprises dans le livre de Gutierrez). Il va sans dire que la lecture de Gutierrez et ses amis privilégient certains thèmes dans le marxisme (l'humanisme, l'aliénation, la praxis, l'utopie) et en rejettent d'autres ("l'idéologie matérialiste", l'athéisme).

#### La réalité de la pauvreté

Comme on l'a vu au chapitre III, le point de départ pour cette découverte du marxisme est un fait social incontournable, une réalité massive et brutale en Amérique latine : la pauvreté. Le marxisme apparaît aux yeux des théologiens de la libération comme l'explication la plus systématique, cohérente et globale des causes de cette pauvreté, et comme la seule proposition suffisamment radicale pour son abolition. L'intérêt pour les pauvres est une tradition millénaire de l'Eglise, qui remonte aux sources évangéliques du christianisme. Les théologiens latino-américains se situent en continuité avec cette tradition qui leur sert constamment de référence et d'inspiration. Mais sur un point capital, ils sont en rupture profonde avec le passé : pour eux les pauvres ne sont plus essentiellement objets de charité mais les sujets de leur propre libération. L'aide ou l'assistance paternaliste sont remplacées par une attitude de solidarité avec la lutte des pauvres pour leur auto-émancipation. C'est ici que s'opère la jonction avec le principe fondamental du marxisme, à savoir : l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes. Ce changement est peut-être la nouveauté politique la plus importante et la plus riche de conséquences apportée par les théologiens de la libération par rapport à la doctrine sociale de l'Eglise.

Le Vatican accuse Gutierrez et ses amis d'avoir remplacé le pauvre de la tradition chrétienne par le prolétariat marxiste. Cela est inexact. Le pauvre des théologiens latino-américains est un concept chargé de significations morales, bibliques, religieuses : Dieu, lui-même, est défini par eux comme "le Dieu des pauvres" et le Christ se réincarne dans le pauvre crucifié aujourd'hui. Il s'agit aussi d'un concept socialement plus

large que celui de la classe ouvrière : il inclut selon Gutierrez, aussi bien les classes exploitées que les races méprisées et les cultures marginalisées (dans ses premiers textes, il ajoute : les femmes doublement exploitées). Certains marxistes critiqueront sans doute ce remplacement du concept "matérialiste" de prolétariat par une catégorie aussi vague, émotionnelle et imprécise. En réalité, ce terme correspond à la situation sociale latino-américaine où l'on trouve aussi bien dans les villes que dans les campagnes, une masse énorme de pauvres – chômeurs, semi-chômeurs, saisonniers, vendeurs ambulants, marginaux, prostituées, etc., exclus du système de production "formel". Les syndicalistes chrétiens marxistes du Salvador ont inventé un terme qui associe toutes les composantes de la population opprimée et exploitée : le "pauvretéariat".

#### La lutte des pauvres

L'option prioritaire pour les pauvres, approuvée par la Conférence des évêques latino-américains de Puebla, est en réalité une formule de compromis, interprétée dans un sens traditionnel ("assistanciel") par les courants les plus modérés ou conservateurs de l'Eglise, et dans un sens plus radical par les théologiens de la libération et les courants les plus avancés du clergé : comme un engagement avec l'organisation et le combat des pauvres pour leur propre libération. En d'autres termes, la lutte de classe marxiste, non seulement comme "instrument d'analyse", mais comme guide pour l'action devient une pièce essentielle de la nouvelle Eglise des pauvres. Comme l'écrit Gustavo Gutierrez : "Nier le fait de la lutte des classes, c'est en réalité prendre parti en faveur des secteurs dominants. La neutralité en cette matière est impossible". Ce dont il s'agit, "c'est de supprimer l'appropriation par quelques-uns de la plus-value créée par le travail du grand nombre, et non pas de faire des appels lyriques en faveur de l'harmonie sociale. Construire une société socialiste, plus juste, plus libre et plus humaine et non une société de conciliation et de fausse et apparente égalité". Ce qui le conduit logiquement à la conclusion pratique suivante : "Bâtir une société juste passe aujourd'hui nécessairement par la participation consciente et active à la lutte de classes qui se réalise devant nos yeux". Comment concilier cela avec l'exigence chrétienne d'amour universel? La réponse de Gutierrez est d'une très haute rigueur politique et générosité morale : on ne hait pas les oppresseurs, on veut les libérer eux aussi, en les libérant de leur propre aliénation, de leur ambition, de leur égoïsme, en un mot de leur condition inhumaine. Mais pour cela il faut opter résolument pour les opprimés et combattre réellement et efficacement la classe des oppresseurs... (46)

#### Un engagement authentique

L'option en faveur des pauvres n'est pas dans le christianisme pour la libération une clause de style : elle se traduit dans la pratique par

46) G. Gutierrez, *Théologie de la Libération - Perspectives*, pp. 276-277.

47) Pour une liste impressionnante de chrétiens victimes de leur

engagement de centaines de milliers de chrétiens – membres de communautés de base, agents des pasteurs, prêtres et religieux – par la constitution de comités de quartier dans les bidonvilles, la formation d'oppositions de lutte-de-classes dans les syndicats, l'organisation de mouvements de paysans sans terre, la défense des prisonniers politiques contre la torture.

Voir dans tout cela simplement une ruse de l'Eglise, une "manœuvre populiste" pour garder le contrôle des masses ou une tactique habile pour faire face au communisme – comme le font certains marxistes un peu pressés – c'est passer à côté de l'essentiel et ne rien comprendre ni aux motivations subjectives ni à la signification objective du phénomène. Ce n'est pas une ruse, mais un profond tournant spirituel, une authentique conversion morale et politique à la cause des pauvres qui a conduit le prêtre Domingo Lain (tué en 1974) et le prêtre Gaspar Garcia Laviana (tué en 1978) – tous les deux d'origine ibérique – à s'engager dans la guérilla en Colombie et au Nicaragua. Ou le jésuite brésilien João Bosco Penido Burnier (tué en 1976) et le jésuite salvadorien Rutilio Grande (tué en 1977) à se solidariser avec les paysans et contribuer à leur organisation. Ou Monseigneur Romero (tué en 1980), déjà menacé de mort par l'armée, à appeler les soldats à refuser d'obéir aux ordres de leurs supérieurs et à ne pas tirer sur le peuple. (47)

Pour lutter efficacement contre la pauvreté, il faut connaître ses causes : c'est ici que la théologie de la libération rencontre à nouveau le marxisme. La pauvreté de la grande majorité et la richesse insolente d'une poignée de privilégiés ont le même fondement économique : le système capitaliste. Plus précisément, en Amérique latine, le capitalisme dépendant, soumis aux monopoles multinationaux des grandes métropoles impérialistes.

La critique morale des injustices du capitalisme, l'hostilité à sa nature froide et impersonnelle est une vieille tradition de l'Eglise. Le sociologue des religions, Max Weber, attirait déjà l'attention sur l'opposition de principe entre le rationalisme éthique du catholicisme et la rationalité économique du capital. Bien entendu, cela n'a pas empêché l'Eglise de se réconcilier avec l'ordre bourgeois à partir du XIXe siècle, mais la critique du "capitalisme libéral" reste une composante de la culture catholique.

#### A la recherche des causes de la pauvreté

A partir des années soixante, cette tradition va s'articuler avec l'analyse marxiste du capitalisme (qui comporte, elle aussi, une condamnation morale de l'injustice), notamment sous la forme de la théorie de la dépendance. Le grand mérite des théoriciens de la dépendance (notamment André Gunder Frank et Anibal Quijano) fut de rompre avec les illusions "développementistes" (*desarrollistas*) qui dominaient le marxisme latino-américain des années cinquante (notamment dans l'idéologie des Partis communistes), en montrant que la

engagement social voir l'ouvrage publié par les jésuites de l'Instituto Histórico Centroamericano de Managua, *La Sangre por el Pueblo. Nuevos Mártires de América Latina*, IHCA, Managua, 1983.

cause de la misère, du sous-développement, des inégalités croissantes et des dictatures militaires n'était pas "le féodalisme" ou la modernisation insuffisante, mais la structure même du capitalisme dépendant. Et que, par conséquent, seule une transformation de type socialiste pouvait arracher les nations latino-américaines de la dépendance et de la pauvreté. Certains aspects de cette analyse seront intégrés non seulement par les théologiens de la libération, mais aussi par des évêques et des conférences épiscopales, notamment au Brésil.

En mai 1980, un groupe d'experts du Parti républicain des États-Unis a préparé un texte qui allait servir de base au candidat présidentiel du parti, Ronald Reagan : le document de Santa Fe. Dans la deuxième partie du document, intitulée "La subversion interne", la proposition numéro 3 affirme :

*La politique extérieure des États-Unis doit commencer à affronter (et pas seulement à réagir a posteriori) la théologie de la libération". En Amérique latine, le rôle de l'Église est vital pour le concept de liberté politique. Malheureusement, les forces marxistes-léninistes ont utilisé l'Église comme une arme politique contre la propriété privée et le système capitaliste de production, infiltrant la communauté religieuse d'idées plus communistes que chrétiennes.*

Si l'on fait abstraction du langage policier ("infiltration") et des clichés de propagande ("forces marxistes-léninistes"), il reste que ce document renvoie à un fait réel : l'opposition de secteurs importants de l'Église latino-américaine, proches de la théologie de la libération au "système capitaliste de production"...

En revanche, si par "idées communistes" les experts (?) du Parti républicain entendent celles des Partis communistes, leur analyse passe entièrement à côté de l'essentiel. L'Église des pauvres, dont l'inspiration est d'abord religieuse et éthique, manifeste un anticapitalisme beaucoup plus radical, intransigeant et catégorique – parce que chargé de répulsion morale – que les Partis communistes du continent, qui croient encore aux vertus progressistes de la bourgeoisie industrielle et au rôle historique "anti-féodal" du développement industriel (capitaliste). Un exemple suffit pour illustrer ce paradoxe : tandis que le Parti communiste brésilien expliquait dans les résolutions de son VI<sup>e</sup> congrès (1967) que "la socialisation des moyens de production ne correspond pas au niveau actuel de la contradiction entre forces productives et rapports de production" – en d'autres termes que le capitalisme industriel doit d'abord développer l'économie et moderniser le pays –, les évêques et supérieurs religieux de la région centre-ouest du Brésil publient en 1973 un document (*le Cri de l'Église*) dont la conclusion affirme :

*"Il faut vaincre le capitalisme : c'est le plus grand mal, le péché accumulé, la racine pourrie, l'arbre qui produit tous ces fruits que nous connaissons : pauvreté, faim, maladie, mort.... Pour cela, il est nécessaire que la propriété privée des moyens de production (des usines,*

48) *Documentos do Partido Comunista Brasileiro*, Lisboa : Ed. Avante, 1976, p. 71. *Los Obispos Latinoamericanos entre Medellín y Puebla*, San Salvador : UCA, 1978, p. 71.

49) *J'ai entendu les cris de mon peuple (Exode 3.7)*, document

*de la terre, du commerce, des banques) soit dépassée".* (48)

**Le capitalisme, péché structurel**

Encore plus explicite, un autre document épiscopal, la déclaration des évêques du Nord-Est brésilien, affirme :

*L'injustice née de cette société est le fruit des relations capitalistes de production qui donnent obligatoirement naissance à une société de classes portant la marque de la discrimination et de l'injustice.... La classe dominée n'a pas d'autre issue pour se libérer que de suivre le long et difficile chemin, déjà commencé, qui mène à la propriété sociale des moyens de production. C'est là le fondement principal d'un gigantesque projet historique de transformation globale de la société actuelle en une société nouvelle dans laquelle il devient possible de créer les conditions objectives permettant aux opprimés de récupérer l'humanité dont ils ont été dépouillés.... L'Évangile appelle tous les chrétiens et tous les hommes de bonne volonté à s'engager dans ce courant prophétique.*

Ce document signé par treize évêques (dont Dom Helder Câmara) et par les provinciaux des franciscains, des jésuites, des rédemptoristes et par l'abbé du monastère de Saint-Benoît à Bahia. (49)

Comme l'on voit par ces textes – et par beaucoup d'autres issus du courant chrétien-libérateur –, la solidarité avec les pauvres conduit à la condamnation du capitalisme et celle-ci à l'aspiration socialiste. De quel socialisme s'agit-il? La critique plus ou moins explicite des modèles "réellement existants" est générale chez les chrétiens révolutionnaire et les théologiens de la libération. Gutierrez insiste, quant à lui, sur la nécessité pour le peuple opprimé d'Amérique latine de sortir des chemins battus et de chercher de façon créatrice son propre chemin vers le socialisme. Il s'inspire pour cela de l'œuvre de Mariategui, pour lequel le socialisme en Amérique latine ne pouvait pas être un "pur décalque" ou une "copie" d'autres expériences mais une "création héroïque" : "Nous devons donner vie par la réalité qui est la nôtre, par notre propre langage, au socialisme indo-américain". (50) Il va sans dire que pour les théologiens de la libération, le socialisme ou toute forme d'émancipation humaine, n'est qu'une préparation ou anticipation du salut total, de l'avènement du royaume de Dieu sur Terre.

**Quel marxisme?**

Il ne faut pas déduire de tout cela que les théologiens de la libération adhèrent purement et simplement au marxisme. Comme le soulignent Leonardo et Clodovis Boff dans leur réponse au Cardinal Ratzinger, le marxisme est utilisé comme médiation pour le discours de la foi :

*Il a aidé à éclairer et à enrichir certaines des notions majeures de la théologie : peuple, pauvre, histoire et*

*d'évêques et supérieurs religieux du Nord-Est brésilien*, Bruxelles : Entraide et Fraternité, 1973, pp. 42-43.

50) G. Gutierrez, *op. cit.*, pp. 102, 320. La citation de Mariategui est de *Ideologia e política*, p. 249.

*même praxis et politique. Cela ne veut pas dire que l'on ait réduit le contenu théologique de ces notions à l'intérieur de la forme marxiste. Au contraire, on a déployé le contenu théorique valable (c'est-à-dire conforme à la vérité) de notions marxistes à l'intérieur de l'horizon théologique.* (51)

Parmi les aspects du marxisme qu'ils refusent, se trouvent, comme on pouvait s'y attendre, la philosophie matérialiste, l'idéologie athée et la caractérisation de la religion comme "opium du peuple". Cependant, ils ne refusent pas la critique marxiste de l'Église et des pratiques religieuses "réellement existantes". Comme l'écrit Gustavo Gutierrez, l'Église latino-américaine a contribué à donner un caractère sacré à l'ordre établi : "La protection qu'elle reçoit de la classe sociale bénéficiaire, gardienne de la société capitaliste dominante en Amérique latine, a fait de l'Église institutionnelle une pièce du système, et du message chrétien une composante de l'idéologie dominante". (52) Ce jugement sévère est partagé par une partie de l'épiscopat latino-américain; par exemple, les évêques péruviens, dans une déclaration adoptée par leur XXXVI<sup>e</sup> Assemblée épiscopale (1969), écrivent :

*"Reconnaissons avant tout que nous, chrétiens, par manque de fidélité, nous avons contribué par nos paroles et nos actes, par nos silences et nos omissions, à la situation d'injustice".* (53)

Un des textes les plus intéressants à ce sujet est une résolution rédigée par le département d'éducation de la CELAM vers la fin des années 1960 :

*"La religion chrétienne a servi et sert encore d'idéologie justificatrice de la domination des puissants. Le christianisme a été en Amérique latine une religion fonctionnelle par rapport au système. Ses rites, ses églises et ses œuvres ont contribué à canaliser l'insatisfaction populaire vers un au-delà totalement déconnecté du monde présent. Ainsi le christianisme a freiné la protestation populaire face à un système injuste et oppresseur".* (54)

Bien entendu, cette critique se fait au nom du véritable christianisme évangélique solidaire des pauvres et des opprimés, et n'a rien de commun avec le défi matérialiste à la religion en tant que telle.

**"Le modèle d'autorité romain et féodal"**

De tous les théologiens de la libération, c'est sans doute Leonardo Boff qui a formulé la critique la plus systématique et la plus radicale des structures autoritaires de l'Église catholique, de l'Empereur Constantin à nos jours. Ces structures relèvent selon lui, d'un modèle d'autorité romain et féodal : hiérarchie pyramidale, sacralisation de l'obéissance, refuse de toute critique interne. Boff pousse l'irrévérence jusqu'à comparer (en citant le texte d'un chrétien de gauche brésilien, Marcio Moreira Alves) la structure institutionnelle et bureaucratique de l'Église avec celle du Parti communiste d'Union soviétique : "Le parallélisme des struc-

51) Leonardo et Clodovis Boff, "Le cri de la pauvreté", 1984, *Théologies de la ...*, p. 139.

52) G. Gutierrez, *op. cit.*, p. 266.

53) Idem, pp. 117-18. Dans une note Gutierrez mentionne plusieurs autres documents épiscopaux latino-américains allant dans le même sens.

*tures et des comportements révèle la logique de tout pouvoir centralisateur".* Ce type d'analyse n'a pas dû plaire au Vatican parce que Boff, suite à la publication de son livre, a été condamné par les autorités ecclésiastiques romaines à un an de silence.... Cela dit, observons que Boff ne rejette pas l'Église comme telle : il demande sa transformation profonde, sa recréation à partir de la périphérie, des pauvres, de ceux qui vivent dans les "sous-sols de l'humanité". (55)

Comme le montrent les textes de théologiens et de conférences épiscopales, un secteur minoritaire mais significatif de l'Église latino-américaine a intégré certaines idées marxistes essentielles dans sa compréhension nouvelle du christianisme. Chez certains syndicalistes chrétiens, chez les militants chrétiens d'organisations de gauche, ou encore dans certains mouvements plus radicalisés comme les chrétiens pour le socialisme, on trouve une démarche plus directe de synthèse ou fusion entre christianisme et marxisme. Il s'agit d'un courant chrétien au sein du mouvement révolutionnaire – dont il est d'ailleurs dans beaucoup de pays une des principales composantes.

**Quelques questions**

Si les théologiens de la libération ont beaucoup appris auprès du marxisme, les marxistes n'ont-ils pas aussi quelque chose à apprendre d'eux? Certaines questions intéressantes se posent, aussi bien du point de vue de la théorie que de la pratique. Par exemple :

1. Doit-on encore considérer – comme le font la plupart des "manuels de marxisme-léninisme" – l'opposition entre le "matérialisme" et l'"idéisme" comme la question fondamentale de la philosophie? Peut-on encore affirmer, comme le fait le *Petit Dictionnaire philosophique* publié par les illustres académiciens soviétiques Rosenthal et Ioudine, que le matérialisme "a toujours été la conception du monde des classes sociales avancées luttant pour le progrès"? Ou que (suivant les mêmes auteurs) l'idéalisme ne peut jouer dans l'histoire qu'un "rôle réactionnaire"? (56) Lénine affirmait, dans les *Cahiers philosophiques*, qu'un idéalisme dialectique était supérieur au matérialisme métaphysique, non développé, mort, grossier, "bête". Ne pourrait-on dire que l'idéalisme révolutionnaire des théologiens de la libération est supérieur au matérialisme "bête" des économistes bourgeois et même de certains "marxistes" staliniens? D'autant plus que cet idéalisme théologique s'est révélé parfaitement compatible avec une approche matérialiste-historique des faits sociaux....

2. La théologie de la libération ne peut-elle pas nous aider à combattre, au sein du marxisme, les tendances réductionnistes, l'économisme, le matérialisme vulgaire? Pour comprendre pourquoi toute une couche

54) *Juventud y cristianismo en America Latina*, cité par Gutierrez, *op. cit.*, p. 266.

55) Leonardo Boff, *Igreja, Carisma e Poder*, pp. 70-72, 91-93.

56) Ioudine et Rosenthal, *Petit Dictionnaire Philosophique*, Moscou : Editions en Langues Etrangères, 1955, pp. 256, 360.

d'intellectuels et d'individus issus des classes moyennes (le clergé radicalisé) a rompu avec sa classe et rejoint la cause des opprimés, il faut prendre en considération le rôle des motivations morales et "spirituelles". De même, pour expliquer pourquoi les masses chrétiennes sortent de leur apathie, se soulèvent contre leurs oppresseurs, il faut examiner non seulement leur condition sociale objective, mais aussi leur subjectivité, leur culture, leurs croyances, leur nouvelle façon de vivre la religion.

Rejoignant les intuitions de marxistes latino-américains, comme José Carlos Mariátegui, les théologiens de la libération nous aident aussi à revaloriser certaines traditions précapitalistes conservées dans la culture populaire (notamment paysanne) et à nous méfier du culte aveugle du "progrès" économique, de la "modernisation" capitaliste et du "développement des forces productives" comme but en soi. Les chrétiens révolutionnaires se sont montrés plus sensibles aux catastrophes sociales provoquées par le "développement du sous-développement" sous la houlette des multinationales, que beaucoup de marxistes emprisonnés dans les mailles d'une logique "développementiste" purement économique.

3. En révolte contre l'autoritarisme de l'Eglise, les chrétiens pour la libération se méfient de l'autoritarisme politique dans les syndicats et partis politiques. Leur "basisme", qui prend parfois des formes naïves et excessives, est une réaction compréhensible face aux pratiques anti-démocratiques, corrompues ou manipulatoires des appareils bureaucratiques populistes ou staliniens. Correctement formulées, cette sensibilité anti-autoritaire et cette aspiration à une démocratie de base ne sont-elles pas une contribution précieuse à l'auto-organisation des opprimés et à une recomposition anti-bureaucratique du mouvement ouvrier?

4. Les théologiens de la libération nous incitent à réfléchir sur la dimension morale de l'engagement révolutionnaire, de la lutte contre l'injustice sociale et de la construction d'une nouvelle société. Les jésuites passaient, aux yeux de leurs adversaires, pour partisans de la maxime amoraliste : "la fin justifie les moyens". Trotsky, dans *Leur Morale et la nôtre*, les défend de cette accusation et observe qu'une telle doctrine, prise au sens strict, serait "intrinsèquement contradictoire et psychologiquement absurde". (57) En tous cas, les nouveaux jésuites révolutionnaires (comme Fernando Cardenal, membre du gouvernement sandiniste) ont peu en commun avec ce type de machiavélisme : leur engagement politique est inséparable de certaines valeurs éthiques. On l'a vu, c'est dans une large mesure grâce au rôle des chrétiens sandinistes que la révolution nicaraguayenne est la première révolution sociale authentique à avoir aboli la peine de mort. Un exemple à suivre!

57) Leon Trotsky, *Their morals and ours*, 1966, p. 16.

5. Enfin, la théologie de la libération oblige les marxistes à réexaminer certains aspects de leur doctrine traditionnelle sur la religion : si celle-ci a joué et joue encore dans la plupart des cas le rôle d'"opium du peuple", ne peut-elle aussi agir parfois comme le *toxin du peuple*, comme un appel qui réveille les opprimés de leur torpeur, de leur passivité, de leur fatalisme et leur fait prendre conscience de leurs droits, de leur force, de leur avenir?

Quelles sont alors les critiques qu'on peut adresser aux théologiens de la libération? Les discussions les plus urgentes avec les chrétiens pour la libération ne sont pas les débats sur le matérialisme, sur l'aliénation religieuse ou sur l'histoire de l'Eglise (et encore moins sur l'existence de Dieu), mais des questions éminemment pratiques et actuelles, par exemple : quelle stratégie révolutionnaire, quel parti d'avant-garde, quel socialisme?

Où alors divorce, avortement, contraception, le droit des femmes à disposer de leur corps. Il s'agit en réalité d'un débat qui concerne l'ensemble du mouvement ouvrier latino-américain qui est loin d'avoir une orientation cohérente sur ce terrain.

C'est un fait que sur des questions comme la famille et la sexualité, l'interruption de la grossesse et le contrôle des naissances, même une Eglise progressiste comme la brésilienne défend encore des positions traditionalistes et rétrogrades - assez proches de celles prêchées par le Pape. Seuls les théologiens les plus avancés, comme Frei Betto, admettent la décriminalisation de l'avortement. Inutile de souligner qu'il s'agit d'une question de vie ou de mort pour les millions de femmes latino-américaines obligées encore à avorter clandestinement, avec des conséquences tragiques : des milliers de morts qui pourraient être évitées si les interruptions de grossesse avaient eu lieu dans une clinique agréée.

On assiste néanmoins à un début de réflexion chez les théologiens de la libération sur la question de l'oppression spécifique des femmes, comme le témoigne le recueil d'interviews (avec G. Gutierrez, Leonardo Boff, Frei Betto, Pablo Richard, Hugo Assmann, etc) publié en 1986 par Elsa Tamez sur ce thème. (58) Et surtout les femmes chrétiennes elles-mêmes commencent à prendre la parole, et on voit apparaître des voix féminines de théologiennes, religieuses et dirigeantes laïques - comme Elsa Tamez, Yvone Gebara, Maria José Rosario Nunes, Maria Clara Bingemer - pour poser la question de la double oppression des femmes latino-américaines, et des multiples formes de discrimination dont elles sont victimes dans la société toute entière et dans l'Eglise elle-même.

58) Elsa Tamez, *Teologos de la liberacion hablan sobre la mujer*, Costa Rica : DEI, 1986. Sur l'aspect plus général des mouvements de femmes en Amérique latine, voir Heather Dashner-Monk de Peralta, "La radicalisation des femmes en Amérique latine", paru dans *Quatrième Internationale*, numéro 25, septembre 1987.

## VIII. Conclusions provisoires

Depuis longtemps le problème d'une alliance tactique avec les secteurs dits "chrétiens de gauche" faisait partie des préoccupations du mouvement ouvrier et des marxistes en Amérique latine (et ailleurs). Lors de son voyage au Chili en 1971, Fidel Castro avait parlé de la possibilité de passer de l'alliance tactique à une alliance stratégique entre marxistes et chrétiens. Or, aujourd'hui, après l'expérience du Brésil, du Nicaragua et du Salvador, il ne faudrait plus parler en termes d'alliance mais plutôt en termes d'unité organique. Parce que les chrétiens sont déjà une composante essentielle du mouvement révolutionnaire - et même de son avant-garde marxiste - dans de nombreux pays d'Amérique Latine.

On pourrait discuter longtemps sur l'énigme philosophique - ou le défi théorique - que signifie le christianisme marxiste du point de vue du matérialisme dialectique. Ce qui compte c'est ce qui se passe dans la réalité. Or les chrétiens marxistes existent : il s'agit d'un fait social et politique indéniable. Non seulement ils existent mais ils apportent souvent à l'avant-garde révolutionnaire une sensibilité morale, une expérience dans le travail populaire de base, et une exigence utopique qui ne peuvent que l'enrichir.

La possibilité que des secteurs chrétiens de masse suivent cette voie dépend aussi de l'attitude - sectaire ou ouverte, méfiante ou ouverte - des marxistes non-croyants. Ici à nouveau ce sont les sandinistes qui donnent l'exemple. Dans une interview d'août 1985, le Commandant Luis Carrion (membre de la Direction Nationale du FSLN) observait :

*Je ne vois aucun obstacle qui puisse empêcher les chrétiens, sans renoncer à leur foi, de s'appropriier tous les instruments conceptuels marxistes qui sont requis pour la compréhension scientifique des processus sociaux et pour l'orientation révolutionnaire de leur pratique politique. En d'autres termes, un chrétien peut être en même temps un chrétien et un marxiste parfaitement conséquent. (...) En ce sens notre expérience est très riche d'enseignements. Beaucoup de chrétiens ont milité et militent au Front Sandiniste et certains d'entre eux sont même prêtres. Et je ne parle pas seulement des militants de base : certains d'entre eux sont membres de*

*l'Assemblée sandiniste et détiennent de hautes responsabilités politiques. (...) Je pense que certaines avant-gardes marxistes ont eu tendance à percevoir les secteurs chrétiens progressistes et révolutionnaires comme une force rivale qui gagne une fraction de la clientèle politique de ces partis. Je pense que c'est une erreur. Avoir évité cette erreur a été un des grands succès du FSLN. Nous nous sommes liés aux structures de base de l'Eglise, non pas pour en extraire les gens, mais pour les intégrer au Front Sandiniste comme une étape de son développement politique, sans que cela signifie une quelconque opposition à leur participation aux organismes chrétiens. Au contraire, nous laissons les gens dans ces structures pour que cet engagement supérieur se change en action politique dans ce milieu. Leur intégration au FSLN ne leur a jamais été présentée comme un dilemme entre leur foi chrétienne et leur militantisme dans le Front. Si nous avions posé le débat dans ces termes, nous serions restés réduits à un nombre infime de militants. (59)*

Il est difficile de prévoir quelle sera l'issue du conflit entre le Vatican et la théologie de la libération, entre l'Eglise conservatrice et l'Eglise des pauvres. Il n'est pas exclu que Rome réussisse à imposer une certaine "reprise en main", surtout dans des pays comme le Brésil où l'Eglise avait échappé au contrôle de la Curie. Mais il est peu probable que les millions de membres des communautés chrétiennes de base, les milliers de prêtres, religieux, religieuses, théologiens, agents de pastorale et animateurs laïcs inspirés par la théologie de la libération renient leur engagement et abandonnent le combat pour l'émancipation des pauvres, des exploités et des opprimés. En tout cas une conclusion s'impose comme vraisemblable : dans de nombreux pays d'Amérique Latine la révolution se fera avec la participation des chrétiens ou ne se fera pas...

59) "Les chrétiens dans la révolution sandiniste", Inprecor, n° 246, 6 juillet 1987, p.16.



## Annexe : Christianisme et marxisme par Frei Betto\*

Il y a des concepts qui ont des résonances différentes. Parler du rapport socialisme/christianisme peut signifier, dans la tête de certains, deux visions opposées du monde : l'une matérialiste, collectiviste, synonyme de communisme athée, et l'autre spiritualiste, personnaliste, où l'Eglise occupe une place importante dans les rapports sociaux. Derrière ces conceptions il y a certainement une grande erreur – celle d'identifier un régime social avec le message libérateur annoncé par Jésus. Même si l'Evangile contient des principes inspirateurs d'un projet politique de vie commune en société, on ne peut prétendre les épuiser ou les renfermer dans les limites d'un régime social qui, de par sa nature historique, est toujours imparfait et transitoire. Encore moins peut-on considérer comme chrétien le système capitaliste, où le travail collectif est subordonné au profit individuel obtenu par l'exploitation. C'est un fait que dans les régimes de nature capitaliste l'Eglise jouit d'une liberté qui, apparemment, contraste avec sa situation dans les régimes socialistes. Mais à quel prix? Celui de la manipulation du christianisme par l'appareil idéologique de l'Etat administré par les classes dominantes, selon cette interprétation perversive du message de Jésus exprimée dans le cynisme de Napoléon Ier :

*Quant à moi, je ne vois pas dans la religion le mystère de l'incarnation, mais le mystère de l'ordre social : elle renvoie au ciel l'idée d'égalité, empêchant ainsi que le riche soit massacré par le pauvre. La religion est une espèce de vaccin qui, en satisfaisant notre amour du merveilleux, nous protège des charlatans et des sorciers; les prêtres ont plus de valeur que Kant et tous les rêveurs d'Allemagne. Comment l'ordre peut-il exister dans un Etat sans religion? La société ne peut pas exister sans l'inégalité des fortunes et l'inégalité des fortunes ne peut pas subsister sans la religion. Quand un homme meurt de faim à côté d'un autre qui vit dans le gaspillage, il est impossible qu'il comprenne cette différence s'il n'y a pas une autorité qui lui dit : 'Dieu le veut ainsi, il faut qu'il y ait des pauvres et des riches dans le monde, mais après et pendant l'éternité, il y aura partage!'*

Dans d'autres têtes, le concept de socialisme est assez large pour inclure les pays nordiques comme la Suède et même les gouvernements socialistes de Mitterrand en France et de Felipe Gonzalez en Espagne. Ceci est une vision aussi erronée que celle de Napoléon au sujet du christianisme. Les pays nordiques se donnent le luxe de distribuer des bénéfices sociaux plus grands à leur population grâce au pillage qu'ils pratiquent dans les pays du Tiers monde, à travers leurs entreprises multinationales et leurs banques. Les pauvres payent les additions des riches. Et le fait que les partis dits socialistes sont au pouvoir dans quelques pays capitalistes ne change pas la nature de leur régime – où prédominent la propriété privée des moyens de production, l'antagonisme des classes, un appareil d'Etat sous

hégémonie des intérêts bourgeois.

Quand nous parlons de christianisme nous devons – avant de considérer ses expressions historiques – partir de son fondement biblique. De même, par socialisme, nous entendons un régime où prédominent la propriété sociale des moyens de production, l'abolition de l'antagonisme des classes, l'Etat comme expression des intérêts de la grande majorité des travailleurs.

### 1. Les fondements bibliques du christianisme et sa concrétion historique

Le christianisme surgit de la pratique libératrice de la communauté de Jésus de Nazareth et de ses apôtres, dans la Palestine du Ier siècle. Dans cette région, dominée politiquement, économiquement et militairement par l'Empire romain, Jésus prend en charge la cause des pauvres, leur annonçant le Dieu de la Vie et dénonçant la religion oppressive, légitimatrice d'injustices, des pharisiens et des saducéens; il démystifie le royaume de César en promettant le Royaume de Dieu qui abolira toutes les inégalités et contradictions sociales, entre en conflit avec le pouvoir judéo-romain, est persécuté, emprisonné, torturé et assassiné sur la croix. Ses disciples ont été témoins de sa résurrection et ont reconnu en lui le Fils de Dieu présent dans l'histoire humaine. (...)

Suivant la pratique de Jésus, ce qui a caractérisé les premières communautés chrétiennes a été précisément la socialisation des biens : "Tous les croyants restèrent ensemble et unis, et partagèrent les uns avec les autres ce qu'ils avaient. Ils ont vendu leurs propriétés et autres choses, et ont partagé l'argent avec tous, selon les besoins de chacun" (*Actes des Apôtres*, 2, 44-45). Dans une société idéologiquement théocratique, socialement pyramidale, où la rente de l'Etat et des classes dominantes venaient de l'extorsion tributoire et de l'exploitation de la terre, créer des noyaux populaires socialisants au nom d'un prisonnier politique assassiné comme subversif, était une forte provocation contre l'ordre établi. C'est pour cela que Friedrich Engels affirme dans l'introduction de son texte sur le christianisme primitif : "L'histoire du christianisme primitif présente des ressemblances notables avec le mouvement moderne de la classe ouvrière". (...)

Quant aux manifestations concrètes, il est indéniable que le christianisme, institutionnalisé dans l'Eglise catholique, a été hégémoniquement du côté du pouvoir depuis qu'il a été coopté comme religion d'Etat par Constantin, au IVe siècle. Mis à part certaines exceptions honorables comme les Pères de l'Eglise qui ont clamé contre les injustices, les mouvements considérés hérétiques qui repris les aspirations des pauvres et la figure exemplaire de François d'Assise, l'Eglise a une histoire de centralisation absolue du pouvoir, de Croisades légitimant religieusement les pillages et les dominations, de procès inquisitoriaux sans aucun respect pour les droits humains, de méfiance envers la raison, la science et la beauté du corps humain, de sacralisation de la monarchie, d'adhésion idéologique au régime bourgeois, de

silence complice sous le nazisme et le fascisme, de préjugé antisémite. La longue liste des péchés de l'Eglise ne doit pas cacher son importance dans la préservation et la défense du patrimoine culturel de l'humanité, la valorisation de la femme dans le culte de Marie, l'attention aux orphelins, aux malades et aux personnes âgées dans l'institution des premiers hôpitaux, l'extension de l'éducation scolaire aux pauvres, la lutte intransigeante pour le principe de la liberté de conscience, l'encouragement des arts, et, récemment, son option préférentielle pour les opprimés des pays du Tiers monde, la dénonciation prophétique des crimes contre le peuple, la défense des prisonniers politiques et l'organisation populaire des Communautés ecclésiales de base. Le théologien Hans Küng observe avec raison que "l'histoire de l'Eglise est sans doute une histoire humaine : une histoire riche et malgré tous si pauvre, large et malgré tous si étroite, immense et malgré tout si mesquine!" (...)

### 2. Les rapports entre marxistes et chrétiens

Le marxisme est, surtout, une théorie de la praxis révolutionnaire. Cela n'empêche pas certains marxistes de vouloir le transformer en une espèce de religion avec ses dogmes, fondée sur une lecture fondamentaliste qui fait des œuvres de Marx, Engels et Lénine une nouvelle bible. Or, le marxisme, comme n'importe quelle autre théorie, ne pourra jamais être l'objet d'une seule lecture. Le processus épistémologique enseigne qu'un texte est toujours lu à partir du contexte du lecteur. Ces "lunettes" de la réalité déterminent l'interprétation de la théorie. Ainsi, l'œuvre de Marx peut être lue avec l'optique du matérialisme positiviste de Kautsky, du néo-kantisme de Max Adler, de l'hégélianisme volontariste de Gramsci ou de celui, objectiviste, de Lukacs, de l'existentialisme de Sartre, du structuralisme d'Althusser, ainsi qu'à la lumière de la lutte paysanne de Mao Tse-toung, de la guérilla cubaine, de la réalité péruvienne de José Carlos Mariátegui ou de l'insurrection populaire sandiniste. Ce qui importe c'est d'utiliser la théorie marxiste comme outil de libération des peuples opprimés et non comme un arbre totemique ou un talisman. Fruit de la lutte du prolétariat, le marxisme devra être toujours jugé par cette même lutte, parce que ce n'est qu'ainsi qu'il ne perdra pas sa vigueur révolutionnaire pour se transformer en abstraction académique.

Dans ce sens, le marxisme et les marxistes ne peuvent pas ignorer le nouveau rôle du christianisme comme ferment de libération des masses opprimées de l'Amérique latine. Cependant, pour se rendre compte de ce potentiel révolutionnaire du christianisme, le marxisme devra rompre avec la camisole de force de son optique objectiviste et reconnaître le rôle de la subjectivité humaine dans l'histoire. Cela implique le dépassement de la tendance economiciste et, dans les régimes socialistes, d'une certaine "métaphysique de l'Etat", et la reconnaissance de l'autonomie relative des superstructures. La pratique révolutionnaire déborde le concept et ne s'épuise pas dans des analyses strictement scienti-

fiques, parce qu'elle comporte nécessairement des dimensions éthiques, mystiques, utopiques. Le progrès atteint par les pays socialistes et l'idéologie incarnée par le Parti sont insuffisants pour rendre compte de tous les aspects du rapport interpersonnel et de ses conséquences sociales et politiques.

D'ailleurs, quelle contradiction existerait-il entre le rôle déterminant de la subjectivité humaine et le matérialisme historique? Comme déterminant "en dernière instance", la sphère économique résulte du complexe formé par les forces productives et les rapports de production qui déterminent le caractère des forces productives. Parler des rapports de production c'est admettre qu'"en première instance", on trouve aussi les rapports de classe, l'action révolutionnaire des classes dominées, dont la conscience et la pratique sont déterminantes dans la sphère économique. Au contraire, nier l'importance de la subjectivité et de l'intentionnalité humaines c'est prétendre réduire le marxisme à une théorie purement scientifique, c'est tomber sous l'emprise d'une espèce de néo-hégélianisme qui soumet la marche de l'histoire au contrôle d'une raison absolue et universelle. La richesse et l'originalité de la théorie marxiste réside justement en ce qu'elle est liée à la pratique révolutionnaire – laquelle, dans sa dynamique, confirme ou conteste la théorie qui l'inspire ou l'oriente. Sans cette relation dialectique entre théorie et pratique, le marxisme se sclérose dans une orthodoxie académique dangereusement manipulable par ceux qui contrôlent les mécanismes de pouvoir.

Ce primat de la pratique a conduit les marxistes à reconnaître que, parfois, leurs conceptions à propos de la religion sont religieuses, au sens de dogmatiques, coupées de la pratique historique. Pour éviter cela, et au vu de ce qui se passe aujourd'hui en Amérique latine, le Deuxième Congrès du Parti communiste cubain a approuvé, en décembre 1980, une résolution qui proclame :

*Le processus significatif d'incorporation massive et active de groupes et organisations chrétiennes, incluant des éléments du clergé catholique et d'autres confessions, dans les luttes de libération nationale et pour la justice sociale des peuples d'Amérique latine, comme au Nicaragua, au Salvador et ailleurs, ainsi que l'essor d'institutions et centres œcuméniques qui développent des activités décidément progressistes et encouragent l'engagement politique et l'union combattive de chrétiens révolutionnaires et marxistes en faveur de profondes modifications sociales dans le continent, démontrent l'importance de contribuer à la consolidation successive du front commun pour les indispensables transformations structurelles dans notre hémisphère et dans le monde entier.*

C'est au Nicaragua que la plus grande avancée dans les rapports entre le christianisme et un régime populaire a lieu aujourd'hui; là, pour la première fois dans l'histoire les chrétiens ont participé activement au processus de libération. Ce fait en lui-même est suffisant pour contredire le caractère d'axiome qu'on a voulu donner à l'affirmation que "la religion est l'opium du peuple". C'est pour cela que, pour la première fois dans l'histoire également, un parti révolutionnaire au pouvoir

— le Front sandiniste de libération nationale — a publié un communiqué officiel sur la religion (octobre 1980), où il est dit :

Certains auteurs ont affirmé que la religion est un mécanisme d'aliénation des hommes, qui sert à justifier l'exploitation d'une classe par une autre. Cette affirmation a, sans doute, une valeur historique, dans la mesure où, à différentes périodes historiques, la religion a servi de support théorique à la domination politique. Il suffit de rappeler le rôle des missionnaires dans le processus de domination et de colonisation des indigènes dans notre pays. Cependant, nous les sandinistes affirmons, à la lumière de notre expérience, que lorsque les chrétiens, s'inspirant de leur foi, sont capables de répondre aux besoins du peuple et de l'histoire, ces mêmes croyances nous mènent à l'engagement révolutionnaire. Notre expérience démontre qu'on peut être croyant et, en même temps, révolutionnaire conséquent et qu'il n'y a pas de contradiction insoluble entre les deux choses.

Par conséquent, des fausses certitudes sont en train d'être renversées par la pratique historique. Au cours des vingt dernières années, dans les pays du Tiers monde, notamment en Amérique latine, le christianisme révèle son caractère libérateur comme expression de la résistance et de la lutte des opprimés. D'autre part, infirmant tous les pronostics académiques, la religion n'est pas disparue dans les régimes socialistes. Au contraire, les Eglises constituent, aujourd'hui, une force importante dans la lutte pour la paix et leur nombre de fidèles s'accroît (voir à ce sujet le récent *Document de la conférence épiscopale cubaine sur la paix*). Il est vrai que des difficultés intra et extra-ecclésiales persistent. Au sein des Eglises, des évêques et des pasteurs n'ont pas assez de clarté et de consensus sur la manière d'insertion pastorale dans les régimes socialistes. En outre, chez les partis au pouvoir, certains préjugés anti-religieux nourrissent la discrimination, poussant les chrétiens vers les secteurs contre-révolutionnaires.

Il est vrai que chez les chrétiens aussi persistent des tabous par rapport au socialisme. La propagande capitaliste est assez forte pour nourrir des fantômes terribles qui provoquent l'insécurité et la peur. Et fréquemment le sectarisme de certains militants marxistes renforce l'image des socialistes comme de nouveaux croisés qui combattent au nom d'une nouvelle foi aux conséquences totalitaires. S'il est plus difficile de trouver aujourd'hui, dans les documents officiels de l'Eglise catholique, les véhémentes proclamations anti-communistes du temps du pape Pie XII, on ne trouve pas non plus beaucoup de sympathies pour le socialisme. On peut constater, par contre, certaines ouvertures doctrinaires et politiques : le primat du caractère social de la propriété, la socialisation des biens, le primat du droit d'usage sur le droit de possession, et, dans la politique, la diplomatie réaliste du Vatican, établissant des rapports plus étroits avec presque tous les pays socialistes.

Un des rares exemples d'une claire option socialiste, de la part d'évêques, se trouve dans des documents régionaux publiés à l'époque la plus noire de la dictature militaire brésilienne, quand l'Eglise elle-même était intensément atteinte :

Il faut vaincre le capitalisme. Il est le plus grand mal, le péché accumulé, la racine pourrie, l'arbre qui produit ces fruits que nous connaissons : pauvreté, faim, maladie, mort de la grande majorité. Pour cela il est nécessaire que la propriété privée des moyens de production (des usines, de la terre, du commerce, des banques) soit dépassée (...). Pour cela nous voulons un monde où il y ait un seul peuple, sans la division entre riches et pauvres. (Marginalisation d'un peuple, Document des évêques du Centre-Ouest du Brésil, 6 mai 1973.)

Moins populaire, le discours de cet autre document est mieux articulé :

Le processus historique de la société de classes et la domination capitaliste conduisent fatalement à l'affrontement des classes. Bien qu'il soit un fait chaque jour plus évident, cet affrontement est nié par les oppresseurs, mais il se trouve également affirmé dans cette propre négation. Les masses opprimées des ouvriers, des paysans et des nombreux sous-employés en prennent conscience et assument progressivement un désir renouvelé de libération. La classe dominée n'a pas d'autre issue pour se libérer que de suivre le long et difficile chemin, déjà commencé, qui mène à la propriété sociale des moyens de production. C'est là le fondement principal d'un gigantesque projet historique de transformation globale de la société actuelle en une société nouvelle dans laquelle il devienne possible de créer les conditions objectives permettant aux opprimés de récupérer l'humanité dont ils ont été dépouillés, de faire tomber les chaînes de leurs souffrances, de vaincre l'antagonisme des classes, et, enfin, de conquérir la liberté. (J'ai entendu les cris de mon peuple, Documents d'évêques et de supérieurs religieux du Nord-Est du Brésil, 6 mai 1973.)

Marxistes et chrétiens ont plus d'archétypes en commun que ne le suppose notre vaine philosophie. L'un d'entre eux est l'utopie du bonheur humain dans un avenir historique — espérance qui devient mystique dans la pratique de nombreux militants qui ne craignent pas le sacrifice de leur propre vie. Marx appelle cette plénitude le royaume de la liberté, et les chrétiens, le royaume de Dieu. Dans le troisième volume du *Capital* il écrit que "le royaume de la liberté commence là où cesse le travail déterminé par la nécessité et la pression externe; le royaume de la liberté est situé, par la force des choses, au-delà des frontières de la production matérielle".

Or, rien dans la politique ou l'histoire ne garantit l'accomplissement de ce but, de même que le salut espéré par les chrétiens n'a pas d'explication historique, étant un don de Dieu. Mais il y a, au plus profond de notre être, le désir commun d'innombrables marxistes et chrétiens de voir l'humanité éliminer toutes les barrières et les contradictions qui divisent ou séparent les hommes. Et l'espérance irrésistible que l'avenir soit comme une table mise, autour de laquelle, fraternellement, tous partageront l'abondance du pain et la joie du vin. Le chemin capable de mener à cette aspiration, renversant les préjugés et créant l'unité, ne sera certainement pas celui des discussions théoriques, mais bien l'engagement effectif dans la lutte de libération des opprimés.

## Ouvrages cités

- Barth, Maurice et Placido Erdozain. *Salvador. Oscar Romero et son peuple*. Paris : Karthala, 1982.
- Berryman, Philip. *The Religious Roots of Rebellion. Christians in Central-American Revolutions*. New York (Maryknoll) : Orbis Books, 1984.
- Betto, Frei. *Cristianismo e Marxismo*. Petropolis : Vozes, 1986.
- . *Batismo de sangue. Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella*. São Paulo : Brasiliense, 1987.
- . *O dia de Angelo*. São Paulo : Brasiliense, 1987.
- Bloch, Ernst. *Le Principe Espérance*. Paris : Gallimard, 1976.
- . *L'athéisme dans le christianisme*. Paris : Gallimard, 1978.
- Boff, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. Petropolis : Vozes, 1986.
- Boff, Leonardo et Clodovis. "Le cri de la pauvreté", (1984) *Théologies de la libération*. Paris : Cerf, 1985.
- Bruneau, Thomas C. "Church and Politics in Brazil: The Genesis of Change", *Journal of Latin American Studies*, Cambridge University Press, Number 17, November 1985.
- Carrigan, Ana. *Salvador Witness. The Life and Calling of Jean Donovan*. New York : Ballantine Books, 1984.
- Centro Ecumenico Antonio Valdivieso. "Iglesia y Revolucion en Nicaragua", in G. Girardi, B. Forcano, J.M. Vigil (editores), *Nicaragua Trinchera Teologica*. C.E.A.V., Managua, 1987.
- Christians and Socialism - Documentation of the Christians for Socialism Movement in Latin America*. New York (Maryknoll) : Orbis Books, 1975.
- Dashner-Monk de Peralta, Heather. "La radicalisation des femmes en Amérique latine", *Quatrième Internationale*, numéro 25, septembre 1987.
- Documentos do Partido Comunista Brasileiro*, Lisboa : Ed. Avante, 1976.
- Dussel, Enrique. "Encuentros de cristianos y marxistas en America Latina", *Cristianismo y Sociedad*, Santo Domingo, n° 74, 1982.
- El Salvador, un pueblo perseguido. Testimonio de Cristianos*. Lima : CEP, 1981.
- Engels, Friedrich. "La Guerre des paysans en Allemagne" (1850), in Marx et Engels, *Sur la religion*. Paris : Editions sociales, 1960.
- . "Ludwing Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande" (1886), in Marx et Engels, *op. cit.*
- . *Anti-Dühring* (1878) in Marx et Engels, *op. cit.*
- . "Sur le matérialisme" Introduction à l'édition anglaise de 1892 de *Du Socialisme utopique au socialisme scientifique*, in Marx et Engels, *op. cit.*
- . "Contribution à l'histoire du christianisme primitif" (1895), in Marx et Engels, *op. cit.*
- Fromm, Erich. *Le Dogme du Christ*. Bruxelles : Ed. complexes, 1975.
- Garcia Laviana, Comandante Padre Gaspar. *Folletos Populares Gaspar Garcia Laviana*, n° 8, Managua : Instituto Historico Centro Americano, n.d.
- Girardi, Giulio. *Fe en la Revolucion, Revolucion en la Cultura*. Managua : Ed. Nueva Nicaragua, 1983.
- Gismondi, Michael A. "Transformations of the Holy, Religious Resistance and Hegemonic Struggles in the Nicaraguan Revolution", *Latin American Perspectives*, vol. 13, number 3, Summer 1986.
- Goldmann, Lucien. *Le Dieu caché*. Paris, 1955.
- Gomez de Souza, Luis Alberto. *Classes Populares e Igreja nos caminhos da historia*. Petropolis : Vozes, 1982.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*, edited by Quentin Hoare and G. Nowell Smith. London : New Left Books, 1971.
- Greely, Mahon and McGlinn. "A Missão da Igreja na América Latina", *Revista Civilização Brasileira*, n° 3, Julho 1965, Rio de Janeiro.
- Gutierrez, Gustavo. *Théologie de la libération - Perspectives*. Bruxelles : Lumen Vitae, 1974.
- . "Théologie et sciences sociales" (1984) in *Théologies de la Libération*. Paris : Cerf, 1985.
- Hervieu-Léger, Danielle. *Vers un nouveau christianisme ?* Paris : Cerf, 1986.
- Horkheimer, Max. "Gedanke zur Religion" (1935) in *Kritische Theorie*. Frankfurt : S.Fischer Verlag, 1972.
- Instituto Historico Centroamericano de Managua. *La Sangre por el Pueblo. Nuevos Martires de America Latina*. IHCA, Managua, 1983.
- Ioudine, P. et M. Rosenthal. *Petit Dictionnaire Philosophique*. Moscou : Editions en Langues Etrangères, 1955.
- J'ai entendu les cris de mon peuple (Exode 3.7), document d'évêques et supérieurs religieux du Nord-Est brésilien*. Bruxelles : Entraide et Fraternité, 1973.
- Kautsky, Karl. *Vorläufer des neueren Sozialismus, Erster Band, Kommunistische bewegungen im Mittelalter*. Stuttgart : Dietz Verlag, 1913.
- . *Der Kommunismus in der deutschen Reformation*. Stuttgart : Dietz Verlag, 1921.
- V. I. Lenin, "Socialism and Religion" (1905), *Selected Works*. Moscow, 1972, vol. 10.
- Lopez Trujillo, Alfonso. "Les problèmes de l'Amérique Latine", *Théologies de la Libération*. Paris : Cerf, 1985.
- Löwy, Michael. "Revolution against 'Progress' : Walter Benjamin's Romantic Anarchism", *New Left Review*, number 152, November-December 1985.
- . "Marxisme et théologie de la libération", *Quatrième Internationale*, numéro 24, avril 1987.
- . "Christianisme et révolution en Amérique latine", *Inprecor*, n° 246, 6 juillet 1987.
- Luxemburg, Rosa. "Kirche und Sozialismus" (1905), in *Internationalismus und Klassenkampf*. Neuwied : Luchterhand, 1971.
- McLellan, David. *Marxism and Religion*. New York : Harper and Row, 1987.
- Mariategui, José Carlos. *Ideologia y Política*. Lima, Pérou.
- Marx, Karl. "Critique de la philosophie du droit de Hegel" (1844) in Marx et Engels, *Sur la religion*. Paris : Editions sociales, 1960.
- . *L'idéologie allemande* (1846), in Marx et Engels, *op. cit.*
- Los Obispos Latinoamericanos entre Medellin y Puebla*. San Salvador : Universidad Centroamericana, 1978.
- O'Brien, Conor Cruise. "God and Man in Nicaragua", *Atlantic Monthly*, August 1986.
- Petitdemange, Guy. "Théologie(s) de la libération et marxisme(s)", in "Pourquoi la théologie de la libération?", *Cahiers de l'actualité religieuse et sociale*, 1985, supplément au n° 307.
- Porque asesinaron a Monseñor Romero?* Folletos Monograficos "Rutilio Grande", n° 5. Managua : Instituto Historico Centro Americano, s.d.
- Ratzinger, Cardinal. "Les conséquences fondamentales d'une option marxiste" (1984) et "Instruction sur quelques aspects de la "théologie de la libération" in *Théologies de la Libération*. Paris : Cerf, 1985.
- Rochefort-Turquin, Agnès. *Socialistes parce que Chrétiens*. Paris : Cerf, 1986.
- Séguy, J. "Une sociologie des sociétés imaginées : monachisme et utopie", *Annales ESC*, mars-avril 1971.
- Smith, Brian H. *The Church and Politics in Chile. Challenges to Modern Catholicism*. Princeton : Princeton University Press, 1982.
- Tamez, Elsa. *Teólogos de la liberacion hablan sobre la mujer*. Costa Rica : DEI, 1986.
- Trotsky, Leon. *Their morals and ours*. New York : Merit, 1966.
- Universidad Centro-Americana. *Rutilio Grande, martir de la evangelizacion rural*. San Salvador, 1978.