

L'actualité de la théologie de la libération en Amérique latine: déclin et héritages

Malik Tahar Chaouch

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (Mexique)



RELIGI  SCOPE

Cahiers de l'Institut Religioscope

Numéro 1

Juin 2008

Malik Tahar Chaouch. Docteur dans la spécialité d'Etudes des sociétés latino-américaines et la discipline de sociologie de l'Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine de la Sorbonne Nouvelle - Paris III. Chercheur associé du Centre de Sociologie des Religions et d'Éthique Sociale de l'Université Marc Bloch – Strasbourg. Enseignant-chercheur et directeur de l'Aire de Sciences Politiques et d'Administration Publique de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Hidalgo, Mexique.

Contact avec l'auteur:
taharchaouch@yahoo.fr

Ce cahier est également disponible en ligne au format PDF:
www.religioscope.org/cahiers/01.pdf

*La publication de ce cahier a été financée par la Fondation Religioscope.
Il est distribué gratuitement et ne peut être vendu.*

Crédits photographie: "Freedom" - © Richard Clarke - Agence: Dreamstime.com
www.dreamstime.com/Richardmclarke_info

© 2008 Malik Tahar Chaouch - Institut Religioscope

Table des matières

Introduction	3
Le déclin	4
Les héritages	8
Le cas de la théologie indigène au Mexique	14
Conclusion	18
Bibliographie	19

Introduction

Après l'extraordinaire explosion de discours et de polémiques provoquée par la théologie de la libération (TL) dans les années 1970 et 1980, un étonnant silence s'est établi. Les craintes et les espoirs qu'elle avait suscités semblent avoir été très exagérés. On avait parfois voulu y voir l'expression théologique d'un tremblement de terre religieux comparable à celui de la Réforme protestante. Il n'en a rien été. Les promesses n'ont pas été tenues et les signes de son déclin sont aujourd'hui manifestes.

Il n'y a d'abord pas eu de renouvellement générationnel visible dans le domaine de la réflexion théologique. Les figures intellectuelles de la TL n'ont en effet pas trouvé de successeurs qui puissent leur faire ombrage. Son impact religieux n'a pas été davantage éclatant. La rupture promise avec le pouvoir constitué dans l'Eglise catholique en Amérique latine n'a jamais eu lieu. La structure cléricale et verticale du pouvoir ecclésial est restée inchangée et s'est même renforcée. Il faut chercher les éléments de rénovation du catholicisme latino-américain ailleurs, en particulier dans le mouvement charismatique. Il faut aussi chercher ailleurs les éléments régionaux de changement religieux, notamment dans les nouveaux mouvements religieux qui érodent actuellement la traditionnelle hégémonie catholique en Amérique latine. Les effets sociaux et politiques de la TL se sont également révélés plutôt modestes. Après la grande geste historique de sa participation aux mouvements révolutionnaires centre-

américains et aux luttes sociales contre les dictatures militaires en Amérique du Sud, elle semble être demeurée aux marges des grandes transformations sociopolitiques actuelles de la région. L'épique mouvement populaire qu'elle était censée inspirer a accouché d'expériences éparses et peu significatives. Les milieux populaires semblent bien plus séduits par les nouvelles Eglises, d'inspiration évangélique, que par la « bonne nouvelle » de la libération proposée par la TL. Enfin, les sciences sociales ont déplacé leur attention vers le thème de la diversification religieuse et s'intéressent bien peu à ce qu'il reste de la TL, devenue un thème d'arrière-garde.

Le déclin

La principale explication du déclin réside dans le changement de contexte historique, c'est-à-dire concrètement la fin de la Guerre Froide et l'effondrement des illusions révolutionnaires qui avaient alimenté l'espoir de l'émergence d'un socialisme latino-américain. Le rapport de la TL au marxisme n'a jamais été simple. Sur le plan des discours, elle a oscillé entre l'identification philosophique et le recours proclamé à une médiation scientifique qui n'éliminait pas la distance philosophique entre la pensée chrétienne et la pensée marxiste. Malgré tout, à l'exception du cas argentin, où la TL est demeurée proche du projet péroniste de révolution nationale¹, le projet politique auquel elle a associé son destin a bien été le socialisme. Cette option a certes pris des orientations diverses, qui ont dépendu des contextes nationaux, mais elle a aussi engagé une relative unité de la vision du destin politique de la région.

Politiquement, la TL a signifié le renoncement à l'idéologie de la troisième voie, c'est-à-dire d'une voie définie comme alternative aux deux pôles du capitalisme et du socialisme : tant à celle, proprement catholique, de la Démocratie

Chrétienne qu'à la voie latino-américaine du national-populisme, avec laquelle le catholicisme avait entretenu une connivence incontestable, seulement contredite par le conflit entre l'Etat post-révolutionnaire et l'Eglise catholique au Mexique. En opposition à ces troisièmes voies, la TL a embrassé les postulats anti-impérialistes et anticapitalistes du discours latino-américain de la rupture avec les conditions structurelles de la domination interne et externe des sociétés de la région, notamment alimenté par le courant néomarxiste de la théorie de la dépendance². Il s'agissait d'inscrire la réflexion théologique et religieuse dans la perspective du « mouvement latino-américain de libération » et, très souvent aussi, d'infléchir le mouvement considéré dans le sens des enjeux spécifiques de cette réflexion. L'abandon de l'idéologie de la troisième voie ne perdait donc pas de vue l'originalité des combats latino-américains, ni celle de la contribution catholique et chrétienne à ces combats. Quoiqu'il en soit, la TL n'a pas développé un projet politique qui ait été propre à ses visions religieuses et théologiques. Elle a plutôt été le produit de la politisation de secteurs du catholicisme et du christianisme latino-américains, dont, comme l'affir-

¹ L'œuvre la plus représentative de cette optique a été écrite par le théologien argentin Juan Carlos Scannone: SCANNONE, 1976.

² Acôté du courant modéré de cette théorie, représenté par Henrique Cardoso et Enzo Falleto, le courant radical a été dominé par Andrés Guder Frank: CARDOSO y FALLETO, 1969, GUNDER FRANK, 1969.

ma Gustavo Gutiérrez en 1971, les engagements révolutionnaires impliquaient une interrogation plus fondamentale sur le sens même du christianisme et de la mission de l'Eglise³. Le théologien péruvien se référait alors à un processus latino-américain d'effervescence révolutionnaire, dont il reconnaissait la diversité des expressions politiques et où il renvoyait autant aux guérillas avant-gardistes, inspirées par la théorie des foyers révolutionnaires, qu'au mouvement d'éducation populaire de Paulo Freire au Brésil. L'option socialiste y était qualifiée de majoritaire et la plus fertile⁴.

On ne doit donc pas s'étonner que la fin de ces illusions révolutionnaires ait directement contribué au déclin de la TL, surdéterminée par le contexte de la Guerre Froide et ses effets bipolarisant en Amérique latine. Le changement de contexte historique a eu un impact idéologique et sociopolitique incontestable dans la région, auquel la TL n'a pas échappé. Du point de vue idéologique, plus fondamentalement encore que le vide laissé par l'option politique du socialisme révolutionnaire, la notion d'un sujet historique unifiant de libération collective – le « peuple » ou les « pauvres » - est entrée en crise. On assiste, au début des années 1990, à une véritable propagation de discours sur la crise du socialisme et du « sujet historique » au sein des milieux de la TL. La « chute du mur » est alors devenue le symbole de l'effondrement d'une vision du monde, dont il fallait sauver l'essentiel. Paradoxalement, des activistes, très souvent formés, à leurs débuts, dans les rangs de l'anti-communisme catholique, se portaient au chevet de l'idéal socialiste. Malgré la distance géographique, politique et culturelle entre les expériences socialistes des pays d'Europe de l'Est et le marxisme latino-améri-

cain, les effets de la fin de la Guerre Froide ont aussi été directs sur le plan sociopolitique en Amérique latine. L'intervention des Etats-Unis au Panama en 1989, la défaite électorale du gouvernement sandiniste au Nicaragua en février 1990, les accords de paix et la démobilisation des guérillas marxistes dans les pays voisins d'Amérique centrale et le recul évident des gauches révolutionnaires dans la plupart des autres pays de la région ont sans aucun doute signifié la fin d'une époque. Si aujourd'hui on parle en effet d'un retour des gauches en Amérique latine, modérées et radicales, il est clair que toutes, sans exception, ont renoncé, partiellement ou totalement, à la voie révolutionnaire et marxiste des décennies antérieures.

L'autre facteur généralement évoqué du déclin de la TL a été l'hostilité qu'elle a rencontrée au sein de l'Eglise catholique et, en particulier, de la part de sa hiérarchie. C'est un fait. Les partisans de la TL ont progressivement été chassés des commissions ecclésiales, des instituts de formation et des conférences épiscopales de l'institution. Il ne s'agit pas ici d'en faire la chronique. Il faut seulement souligner que les premiers théologiens, intellectuels et activistes catholiques qui ont assumé le point de vue de la TL ont d'abord occupé des positions privilégiées, notamment auprès de la hiérarchie, dans l'Eglise catholique. Ils étaient pour la plupart conseillers et professeurs des commissions et des instituts de formation de la Conférence Episcopale Latino-américaine (CELAM), qui a été l'une des premières rampes de lancement des idées de la TL et un lieu de construction et de passage de ses réseaux.

Avec la chute de la direction de la CELAM dans le camp hostile à la TL, lors de l'assemblée géné-

³ GUTIÉRREZ, p. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 118.

rale de Sucre en novembre 1972, les partisans de la TL ont progressivement disparu de ses espaces. La répression interne s'est dès lors étendue à toutes les conférences épiscopales de la région et a été relayée par Rome. Cette répression avait certes commencé dans certaines conférences nationales, avant le basculement de la direction de la CELAM, et Rome y avait déjà pris part. Toutefois, celle-ci s'intensifia avec le pontificat de Jean-Paul II et la coordination des efforts et des réseaux de la réaction à la TL au niveau régional. Certains des animateurs de ces réseaux avaient d'abord été considérés comme des acteurs de l'avant-garde du progressisme catholique en Amérique latine, par exemple les jésuites français et belge Pierre Bigo et Roger Vekemans. Cela doit du moins atténuer l'idée d'un conflit né entre Rome et les Eglises nationales de l'Amérique latine, entre la hiérarchie et les bases du catholicisme latino-américain ou entre l'Eglise catholique et un mouvement périphérique de l'institution. Le conflit est né au cœur des réseaux institutionnels et transnationaux du catholicisme contemporain qui, bien qu'engagés dans les dynamiques sociopolitiques de l'Amérique latine, oscillaient entre le cœur et la périphérie de l'Eglise catholique.

Certes minoritaire, la TL n'en a pas moins bénéficié de puissants soutiens jusqu'aux plus hauts sommets de l'Eglise. Le discours qui voudrait que la participation sociopolitique de ses agents les ait mis en contradiction avec la structure de pouvoir constituée dans l'institution a perdu de vue leur dépendance institutionnelle et les positions ambiguës qu'ils ont adoptées en ce sens. Malgré la répression, ils ont d'ailleurs conservé des positions significatives dans l'institution :

dans certains diocèses (mais de moins en moins par le biais de la politique vaticane de démantèlement de ses soutiens épiscopaux), dans la conférence épiscopale brésilienne et dans des organismes plus périphériques qui dépendaient par exemple des ordres religieux et des laïcs. L'effet paradoxal de la répression a été la tentative de ses partisans de parvenir à un compromis avec l'autorité ecclésiale, cristallisée par l'ambiguïté de l'option préférentielle pour les pauvres, proclamée lors de la Conférence Episcopale Latino-américaine de Puebla en 1979⁵. Cela contredit de nouveau l'idée d'un conflit entre une Eglise d'en haut et une Eglise d'en bas et rend davantage compte d'une guerre de positions entre l'orthodoxie de l'institution et une hétérodoxie. Cette dernière, plus qu'opposée au pouvoir constitué et à la doctrine de l'institution, en a fait un usage alternatif. Elle s'est située au croisement des dynamiques périphériques et institutionnelles du catholicisme latino-américain. Elle a impliqué depuis des militants laïcs jusqu'à des secteurs de la hiérarchie et, à la frontière des deux, le rôle prépondérant et transversal de prêtres et de religieux, parmi lesquels il faut mettre en avant la forte présence des jésuites. Ces acteurs ont pu contourner, au travers des dynamiques transnationales des ordres religieux, des missions et des ONG, la structure constituée de pouvoir au niveau diocésain, tout en mobilisant les ressources sociales, économiques et symboliques de l'institution. La réalité de la répression ne peut donc servir de caution au discours simpliste de victimisation des acteurs⁶. Malgré tout, elle a sans aucun doute contribué à l'affaiblissement d'un courant d'idées qui demeurerait structurellement lié à l'institution catholique.

⁵ CELAM, 1984.

⁶ C'est le récit qui s'est imposé sur le rapport de la TL à l'Eglise catholique, comme le rappelle fort bien André Corten : CORTEN, 1995.

Ce même lien structurel explique l'impact de l'érosion de l'hégémonie catholique dans le champ religieux latino-américain sur le propre recul de la TL. On a du mal parfois à distinguer les imprécations des héritiers de la TL contre le « fondamentalisme » des « sectes » protestantes et celles du Vatican contre cette nouvelle concurrence religieuse. Ils font du moins cause commune sur la question, se renvoyant d'ailleurs mutuellement la responsabilité de la perte de terrain du catholicisme dans la région : la TL aurait, par sa politisation, éloigné des milieux populaires assoiffés de spiritualité ; le Vatican aurait, par son intransigeance dogmatique, éloigné les mêmes milieux, orphelins de l'option préférentielle pour les pauvres. La lecture « libérationniste » de l'actualité religieuse en Amérique latine consiste à envisager deux réactions, celles du conservatisme catholique et du « fondamentalisme » protestant, au détriment de la promotion révolutionnaire du changement social dont elle se considérait une expression. Une lecture plus objectivante de la diversification religieuse y voit plutôt un processus de redistribution du pouvoir religieux, face à l'hégémonie catholique dont la TL avait été une expression alternative. Quoiqu'il en soit, malgré sa dimension œcuménique, c'est un fait que la TL a été affectée par ce processus, ce qui montre encore les limites de sa valeur de rupture religieuse. La TL s'est finalement trouvée désarçonnée et délégitimée sur le terrain populaire, dont elle croyait avoir le monopole et où l'on sait aujourd'hui la faiblesse de son enracinement. De l'esprit de rupture révolutionnaire des années 1960, on est passé à celui de la pluralisation, qui domine dans l'actualité latino-américaine. Les héritiers de la TL ont certes cherché à adapter leurs thèmes traditionnels à la nouvelle donne, en dé-

pendant notamment une conception « sociale » de la démocratie, mais la fin des visions homogènes et unitaires du monde social a fortement contribué à son déclin.

Néanmoins, ce déclin ne doit pas cacher la réalité de ses héritages. De la même façon que son impact social, tant quantitatif que qualitatif, a été hier très largement surestimé, il ne faudrait pas aujourd'hui sous-estimer sa présence et ses effets sociaux. Juger de l'actualité de la TL dépend, en fait, de l'approche qu'on en a. Elle n'a jamais été l'expression de ce vaste mouvement social qu'on lui avait associé et qui a été, dans une certaine mesure, la construction idéologique des réseaux sociaux qui en ont fait la promotion et lui ont donné sa visibilité. La notion d'une unité de mouvement indifférenciée, projetée dans l'horizon historique du changement social au sein des contextes nationaux et locaux de la région, a rendu l'analyse sociologique insensible aux stratégies particulières de ces réseaux sur le terrain intellectuel et religieux et dans l'espace international⁷. La TL a aussi été bien davantage qu'une simple théologie et a eu d'incontestables effets sociaux et politiques. L'étendue de ses réseaux rend bien compte de la capacité de pénétration du religieux dans le champ politique et social en Amérique latine. Au cœur de ces réseaux on trouve, toutefois, une élite théologique transnationalisée qui a su très bien exploiter la notion du mouvement envisagé par le passé. La mention des théologies africaine et asiatique de la libération, qui ne dépasse pas le statut de discours intellectuel, semble donc bien dérisoire au regard de l'amplitude des dynamiques sociales dont la TL a participé en Amérique latine.

⁷ La littérature apologétique, qui a construit la notion de ce mouvement, est vaste. Voici une sélection de textes significatifs de cette littérature : SILVA GOTAY, 1981. LEVINE, MAINWARING, (eds.), 1986. BERRYMAN, 1987. MAINWARING, WILDE, (eds.), 1988. MURO GONZÁLEZ, 1991, 1994. SMITH, 1991. LEVINE, 1992. LÖWY, 1998. HEWITT, BURDICK, (eds.), 2000.

Les héritages

De ce point de vue, les manifestations actuelles des héritages de la TL sont innombrables. Ses réseaux ne se sont aucunement démobilisés et on les retrouve notamment aujourd'hui dans les forums sociaux mondiaux, dans les organisations de la société civile et dans les espaces œcuméniques de réflexion qui avaient surgi entre le milieu des années 1970 et le début des années 1980, à la suite de l'expulsion des partisans catholiques de la TL des commissions et des instituts de formation de l'Eglise catholique.

Les principales organisations de défense et de promotion de droits de l'homme au Mexique trouvent par exemple leur origine dans les rangs de la TL. Il suffit de citer le Centro Fray Francisco Vittoria, le Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro, le Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas et le Centro de Derechos Humanos Tepeyac. Le premier, fondé à Mexico par le dominicain Miguel Concha en 1984, fut pionnier en la matière. Le second, créé en 1988, aussi à Mexico, est l'œuvre des jésuites, en particulier de Jesús Maldonado. Il est sans aucun doute le plus actif au niveau national. Le troisième a été le produit de l'initiative de l'évêque Samuel Ruiz et du dominicain Gonzalo Ituarte, en 1989, dans le diocèse de San Cristóbal de las Casas au Chiapas. Enfin le dernier a été lancé en 1992 par l'évêque Arturo Lona Reyes dans l'Isthme de Tehuantepec de l'Etat de Oaxaca. Les acteurs de ces organisations se sont incontestablement inscrits dans la trajectoire de la TL et ont

fait partie du réseau national de vigilance civique et démocratique au Mexique dans les années 1990.

L'option préférentielle pour les pauvres reste, par ailleurs, un thème très sensible dans de nombreux secteurs religieux et laïcs de l'Eglise catholique en Amérique latine. Cela explique pourquoi il demeure aujourd'hui si difficile d'imposer un point de vue critique et distancié sur ce qu'a été véritablement le phénomène de la TL. On continue à la défendre avec la même passion que par le passé. Sur le plan théologique, on envisage moins aujourd'hui *une* théologie de la libération qu'une pluralité de théologies émergentes, associées à de nouveaux sujets de libération collective en Amérique latine : la théologie indigène, la théologie afro, la théologie de genre et même la théologie écologique. Finalement, l'impact de ses idées se reflète dans des mouvements comme tels que le soulèvement zapatiste au Chiapas, les Sans Terre au Brésil et bien d'autres formes de luttes et de mobilisations sociales et politiques, où son influence est d'ailleurs parfois insoupçonnée.

Il faut, en ce sens, relativiser chacun des trois facteurs du déclin de la TL. La crise de la perspective d'un socialisme latino-américain, à laquelle la TL avait associé son destin à la fin des années 1960, n'était en fait aucunement une nouveauté en 1989. Dès le milieu des années 1970, les coups d'Etat militaires de l'Amérique du Sud avaient mis un frein aux espoirs initiaux d'un

changement politique rapide dans la région. Lors d'une rencontre internationale théologique, organisée à Mexico en 1975, les théologiens de la libération envisageaient déjà une théologie de l'exil et de la captivité, qui privilégiait la formation de mouvements populaires dans un contexte de répression et de recul de l'option socialiste, au détriment des enjeux immédiats de l'action politique⁸. Déjà à cette époque, l'option du socialisme révolutionnaire avait perdu de sa clarté. Il n'en restait qu'un ethos de transformation sociale, d'inspiration anticapitaliste et anti-impérialiste, qui, très rapidement, fit sien le combat pour la démocratie et les droits de l'homme. Cet ethos a survécu à l'effondrement final du socialisme historique, dont incontestablement il garde des traits idéologiques.

Si l'on s'interrogeait aujourd'hui sur le projet politique qui pourrait nourrir une théologie de la libération, la réponse ne serait pas très différente de celle des années 1980. C'est la même indéfinition, avec une disposition à s'allier avec tout ce qui garde un air d'anticapitalisme, de solidarité avec les milieux populaires et de transformation sociale. Dans les années 1960, on distinguait clairement entre le projet du socialisme révolutionnaire et les tentatives populistes de révolution nationale⁹. Aujourd'hui, les héritiers de la TL n'échappent pas à la tentation du néo-populisme. Il suffit pour s'en convaincre de voir comment un « penseur de la libération », lié aux réseaux de la TL, comme Franz Hinkelammert, formé dans les rangs de la Démocratie Chrétienne allemande, puis partisan de l'Unité Populaire au Chili et des

mouvements révolutionnaires centre-américains, s'est empressé d'aller recevoir en 2006 le prix « *Libertador al pensamiento crítico* » pour son livre *El sujeto y la ley*¹⁰ des mains du dirigeant vénézuélien Hugo Chávez, dont le « nouveau socialisme » tient davantage du vieux populisme latino-américain que de la pensée marxiste. Entre le communisme cubain d'un Fidel Castro et la voie populiste, avec laquelle le premier avait cru rompre, le fossé a été franchi, comme en atteste le rapprochement entre les deux chefs politiques. Cela rappelle finalement ce qu'avait de précaire la rupture entre deux projets politiques foncièrement inscrits dans l'esprit du caudillisme messianique de l'Amérique latine. Des troisièmes voies aux options tranchées de la Guerre Froide, on est revenu à une indéfinition réelle, où les vieilles catégories idéologiques, loin de disparaître, se recyclent, sans engendrer de nouvelles options crédibles.

Les effets de la répression interne à l'Église catholique sur le déclin de la TL doivent aussi être relativisés. Paradoxalement, cette répression a aussi constitué un facteur d'extension de la diffusion et de l'impact des idées de la TL. Ses partisans se sont alors déplacés vers des espaces alternatifs, comme les organisations œcuméniques déjà mentionnées, où leur influence a largement franchi les frontières du monde catholique. L'un des faits les plus révélateurs des dynamiques sociales de la TL, à partir du milieu des années 1970, a précisément été la multiplication de ces centres œcuméniques, qui développaient principalement des activités de réflexion, de formation

⁸ ENCUESTRO LATINOAMERICANO DE TEOLOGÍA, 1975. Leonardo Boff publia un an plus tard un texte qui assumait la même position : BOFF, 1976.

⁹ Samuel Silva Gotay fut très emphatique en ce sens, quand il fit un premier bilan de la TL, en distinguant son courant dominant du courant « populiste » : *Op. cit.*

¹⁰ HINKELAMMERT, 2006. Une version antérieure du même texte avait été publiée par l'Université Nationale de Bogota en 2003.

et de publication. Gustavo Gutiérrez fonda l'Instituto Bartolomé de las Casas à Lima en 1974. En 1976, Hugo Assmann impulsa, à son tour, la création du Departamento Ecu­mênico de Investigaciones (DEI) à San José, auquel se joignirent rapidement Franz Hinkelammert et le théologien chilien Pablo Richard. Suivirent, en 1979, le Centro Antonio Montesinos (CAM), à Mexico et le Centro de Estudios Bíblicos (CEBI), dirigé par le missionnaire et carmélite hollandais, Karl Messers, dans la banlieue de Rio de Janeiro. En 1982, le prêtre et théologien brésilien José Oscar Beozzo prit la direction du Centro Ecu­mênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular (CESEP) à Sao Paulo, dont la sous-direction fut assumée par le théologien méthodiste et uruguayen Julio de Santa Ana en 1985. Parmi les plus importantes de ces organisations, on trouve aussi le Centro de Estudios Ecu­mênicos (CEE) de Mexico, créé en 1968 mais qui se convertit à l'œcuménisme social de la TL en 1974 sous le contrôle du missionnaire et prêtre-ouvrier hollandais Franz Vanderhoff, le Centro Antonio Valdivieso (CAV) de Managua, dont la figure a été le prêtre Uriel Molina, le Centro Diego de Medellín de Santiago du Chili et l'Instituto de Estudios y Acción Social (IDEAS) de Buenos Aires.

Dans une conférence, prononcée au Séminaire Biblique Latino-américain (UBL) de San José en 1988, le théologien argentin et méthodiste José Miguez Bonino a défini les principaux postulats de cet œcuménisme social¹¹. Il a débordé les objectifs d'un simple dialogue interconfessionnel entre institutions religieuses. Pour Bonino, il ne fallait pas chercher la division centrale du christianisme latino-américain entre les options confessionnelles. Les conflits de la région avaient divisé chaque Eglise, opposant à l'intérieur d'elles les partisans du statu quo de l'ordre existant et

ceux qui s'étaient engagés dans les luttes pour le changement social. Chacune de ces options impliquait une compréhension différente, voire antagoniste, de la signification et de la mission du christianisme. L'œcuménisme social réunissait, transversalement à leurs institutions respectives, les théologiens, clercs et laïcs catholiques et protestants qui soutenaient une lecture « libérationniste » de l'actualité latino-américaine. Les réseaux de cet œcuménisme signifèrent en effet un défi nouveau pour leurs institutions respectives, dont ils débordaient les formes traditionnelles de contrôle social. Toutefois, les organisations œcuméniques citées dépendaient finalement du soutien économique et du capital social constitué dans les réseaux religieux et d'ONG du monde catholique et protestant. En même temps que ces réseaux en déplaçaient les logiques institutionnelles, ils se trouvaient régulés par elles. Le processus de décentrement vis-à-vis des institutions, qui engageait toutefois le poids social de leurs logiques, n'est aucunement comparable à celui de dérégulation du religieux impliqué par la concurrence des nouvelles Eglises, face auxquelles cet œcuménisme apparaît comme une expression des institutions établies du christianisme contemporain.

L'extension des réseaux de la TL, qui ont débordé le monde catholique et même chrétien, leur a permis d'accroître leur influence. Les mouvements politiques et sociaux de l'Amérique latine y ont trouvé des protections ecclésiales et internationales, face à une répression politique qui s'est intensifiée à partir des années 1970. Dès lors, la TL ne s'est plus seulement entendue comme l'expression de la participation chrétienne à ces mouvements. Elle a davantage revendiqué le poids singulier des contributions de la pensée théologique et du religieux à la construction des

¹¹ BONINO, 1988.

acteurs populaires, notamment au sein des communautés ecclésiales de base. Née dans le contexte de crise des expériences national-populistes de l'Amérique du Sud, elle s'est alors focalisée sur l'Amérique centrale et enracinée au Brésil, avant de rebondir, sous la forme de la théologie indigène, au Chiapas.

Toutefois, il ne faut pas se laisser tromper par l'argument de la « praxis », selon lequel la TL aurait été le « moment second » d'une pratique dont elle aurait été l'expression réflexive, articulée aux acteurs et aux mouvements sociaux qui l'inspiraient. Sa participation et ses effets sociaux et politiques, bien qu'incontestables, ne justifient pas la notion d'une articulation aussi stricte entre sa pensée et l'action collective. Celle-ci a été admise de façon trop rapide et unilatérale par une littérature apologétique et finalement très idéologisée dans le domaine des sciences sociales. L'argument de la « praxis » a aussi été l'alibi de ses réseaux dans les champs religieux et intellectuel, où ils capitalisaient le capital symbolique de leurs engagements. Par ailleurs, ces engagements n'ont pas toujours été directs. Il existe de nombreux exemples d'agents pastoraux, d'intellectuels et de militants chrétiens effectivement impliqués dans les mouvements sociaux et politiques de la région, voire, plus rarement, dans les guérillas. Mais, dans de nombreux cas aussi, ils se sont situés aux marges de ces mouvements, préférant jouer sur les deux plans de l'action militante et de sa mise en discours, ainsi que de l'option du changement et de la modération du choix de la violence politique.

Cela s'est d'ailleurs reflété dans les formes de lutte des mouvements à la construction desquels

la TL a contribué. Ceux-ci ont très souvent renoncé au recours de la violence politique, ou en ont fait un usage plutôt symbolique, se situant aux frontières de pratiques illégales (comme l'occupation de terres) et de la légitime représentation des intérêts des groupes sociaux en situation de vulnérabilité. Ce type de luttes marque une double évolution croisée de l'ethos latino-américain de libération et de la pensée religieuse et théologique de la libération qui, bien que liés entre eux, sont irréductible l'un à l'autre. Des guérillas castristes des années 1960 et 1970 à l'EZLN, du « cigare » de Che Guevara à la « pipe » de Marcos, il y a des continuités certaines, mais aussi un déplacement aucunement inconscient du discours et des pratiques politiques, ainsi que de leurs symboles. L'objectif de la prise de pouvoir, afin de transformer les sociétés, a laissé place à l'ambition de construire des consciences collectives, au sein de ces sociétés, plutôt que de prendre le pouvoir¹². L'avant-gardisme révolutionnaire n'est plus à l'ordre du jour.

Parallèlement à sa revalorisation du facteur religieux dans les luttes sociopolitiques de la région, la réflexion de la TL s'est alors aussi davantage sécularisée. La sécularisation de sa réflexion n'a pas seulement impliqué l'intégration des sciences sociales dans le discours théologique. À côté de la TL, comme telle, se sont développées des expressions intellectuelles, comme par exemple l'éthique de libération (dominée par la figure d'Enrique Dussel¹³) ou l'axe économie-théologie de réflexion du DEI (où règne la pensée de Franz Hinkelammert¹⁴), qui ont intégré la singularité de ses vues théologiques dans des champs de réflexion non proprement théologiques, comme la philosophie et l'économie politique pour les cas

¹² Les textes du sous-commandant Marcos l'illustrent fort bien: SUBCOMANDANTE MARCOS, 2000.

¹³ DUSSEL, 1972, 1998.

¹⁴ HINKELAMMERT, 1977, 1984.

mentionnés. Aujourd'hui, on peut affirmer que son axe théologique de réflexion continue à inspirer l'action et le discours de secteurs actifs des sociétés latino-américaines. La diversification religieuse dont ces sociétés font actuellement l'expérience ne doit, en ce sens, pas conduire à sous-estimer l'importance du catholicisme dans les processus sociopolitiques de la région. L'Eglise catholique continue à y être un acteur central, en particulier dans les situations de conflit, comme cela s'est notamment vu au Chiapas, où le diocèse de San Cristobal de las Casas a été, à la fois, médiateur et partie prenante du conflit entre le mouvement zapatiste et les autorités politiques du Mexique.

Le problème consiste, en fait, à reconnaître la singularité de cet axe de réflexion dans la pensée théologique, dans des expressions intellectuelles non proprement théologiques, dans des réseaux actifs de la société civile et, au-delà de ces réseaux, dans des mouvements sociaux et politiques, où il a un impact mais n'exerce pas une influence exclusive. Dans la perspective de la corrélation entre les évolutions de la réflexion théologique et celle des sciences sociales, et entre l'action pastorale et les mouvements sociaux qui les sous-tendent, on a opposé la pluralisation actuelle des sujets collectifs de la libération à la conception unitaire du changement social dans le discours de la TL. Il y a en effet eu un déplacement depuis la priorité initialement donnée aux thèmes socio-économiques à la revalorisation des problématiques culturelles, de genre et écologiques. Toutefois, il ne faut pas s'y tromper. Fondamentalement, le discours est le même. La TL

n'a jamais été le produit d'un marxisme ordinaire. Au « modernisme » de l'orthodoxie marxiste, elle a au contraire opposé une conscience radicale de son identité latino-américaine, convertie à la dimension émancipatrice de la modernité, mais critique face à ses conceptions linéaires¹⁵. Elle a revendiqué la recherche d'une « modernité alternative », d'inspiration marxiste, dont la singularité engageait toutefois l'intégration de ses visions théologiques comme critique de la religion, mais aussi du rationalisme moderne, au nom du développement d'une pensée proprement latino-américaine.

Or, les théologies « libératrices » d'aujourd'hui ne sont pas non plus sorties du champ de discours hérité de la radicalisation marxiste du nationalisme latino-américain dans les années 1960. Une analyse, même superficielle, des textes et des discours des nouvelles théologies, pris dans leur contexte militant, révèle de profondes continuités avec la TL. L'ennemi reste foncièrement le même, ainsi que les objectifs. Le capitalisme impérialiste, auparavant identifié aux projets nationaux de développement, a pris les traits du néolibéralisme. La multiplicité des dimensions du combat à mener contre lui – depuis la défense de l'écologie jusqu'à celle de la singularité culturelle – n'élimine pas ses enjeux socio-économiques, ni la conscience de son unité. Sur le plan strictement théologique, les postulats sont aussi les mêmes. On prétend contribuer à la « praxis » de sujets de libération collective, depuis les expériences sociopolitiques de l'Amérique latine, en sondant ses implications pour la signification et la mission du christianisme. La métaphore du cri se transpose

¹⁵ Voir à ce propos le chapitre de Michael Löwy sur la modernité et la critique de la modernité de la TL : *Op. cit.*, p. 79-98.

des « pauvres » aux nouveaux sujets sociaux et théologiques : les cultures indigènes, la femme opprimée et même la terre exploitée crient¹⁶. On critique certes la TL pour avoir laissé de côté ces dimensions nouvelles de la libération, mais les critiques faites à la TL se nourrissent finalement de ses postulats fondamentaux : il ne s'agit aucunement d'une rupture, mais d'un approfondissement. Le pluralisme reconnu des « luttes latino-américaines de libération » se soumet à un cadre unique et inchangé de pensée.

De fait, la problématique du « retour du sujet réprimé », développée par Franz Hinkelammert, rend bien compte de l'unité du principe fondamental de construction de cette multiplicité de nouveaux sujets collectifs¹⁷. Il tire les conséquences de la crise du « sujet historique », tel que l'avait pensé la tradition marxiste. Il tente aussi d'en réactiver l'essentiel dans la perspective de la pensée chrétienne, qui avait déjà singularisé l'axe sociopolitique et théologique de constitution de la figure des « pauvres ». Il témoigne, de la sorte, de la permanence des contradictions de la réalité sociale actuelle, contre le mythe de la fin de l'histoire (du faux réalisme de la résignation et de la fin des utopies, selon Hinkelammert), tout en reproduisant les postulats idéologiques d'une vision critique du social qui en réduit la complexité, au nom de ses propres mythes militants, pas davantage réalistes.

Les intellectuels et les acteurs liés à ces nouvelles théologies proviennent de fait des réseaux de la TL. En 1992, un ouvrage collectif, qui incorporait

le point de vue de la théologie de la libération « historique » et celui des théologies latino-américaines émergentes, rendit bien compte de leur proximité¹⁸. Les représentants de la théologie de genre, comme ceux des théologies « culturelles », avaient grandi à l'ombre de la TL : Ivone Gebara, María Clara Bingemer, Ana María Tepinedo et Margarita Ribeiro pour la première, Eleazar López, Paulo Suess et Antonio Aparecido Da Silva pour les secondes. Une analyse de la trajectoire de chacun d'entre eux montre bien leur positionnement dans les espaces d'activisme intellectuel qui avaient été liés aux idées de la TL. La mexicaine Elsa Tamez, une autre des principales représentantes de la théologie de genre, s'est formée comme théologienne au sein du SBL et du DEI de San José. Leonardo Boff, l'un des plus fameux théologiens de la libération, s'est recyclé dans la théologie écologiste. La typologie de ces acteurs ne marque pas non plus d'évolutions significatives : il s'agit encore d'une majorité de clercs et d'une minorité de laïcs, issus de classes moyennes intellectualisées qui transitent par les réseaux transnationaux d'ONG et d'organisations œcuméniques et ecclésiales situés aux frontières des champs religieux et intellectuel et de l'action militante.

¹⁶ Leonardo Boff assume directement l'analogie entre le cri des pauvres et celui de la terre: BOFF, 1995. La métaphore du « cri » est révélatrice de la conception théologique de la notion de « sujet », que la TL a reprise de la pensée marxiste, mais à laquelle elle a ajouté son propre ethos biblique dans la perspective de l'originalité des expériences latino-américaines de libération.

¹⁷ *Op. cit.*

¹⁸ BEOZZO (et al), 1992.

Le cas de la théologie indigène au Mexique

Le diocèse de San Cristobal de las Casas, où la notion de théologie indigène s'est substituée à celle de théologie de la libération, est paradigmatique de ces continuités. L'évêque Samuel Ruiz, arrivé dans le diocèse en 1960, a dirigé le département des missions de la CELAM entre 1969 et 1974, quand la TL était en vogue au sein de la direction, des départements et des instituts de formation de la conférence. Le diocèse s'est précisément caractérisé comme lieu de passage des missionnaires, notamment avec l'importance des missions jésuite et dominicaine de Bachajón et d'Ocosingo.

L'une des rampes de lancement de la théologie indigène a été le Centro Nacional de Ayuda para Misiones Indígenas (CENAMI), créé par la Conférence Episcopale Mexicaine (CEM) en 1960. Cette organisation avait été réclamée par les évêques de la zone du Pacifique Sud, à populations majoritairement indigènes, afin d'orienter le travail pastoral des missionnaires. Elle jouait un rôle équivalent à celui du Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) de Cuernavaca ou du Secretariado Social Mexicano (SSM) de Mexico qui préparaient les missionnaires et les agents pastoraux à la réalité latino-américaine et mexicaine. Elle partageait aussi une même sensibilité critique, soutenue par des évêques comme Samuel

Ruiz et Arturo Lona qui, en plus d'être engagés dans les dynamiques locales, étaient liés aux réseaux nationaux et transnationaux auparavant mentionnés. La préparation des missionnaires engageait, en ce sens, la formation linguistique mais aussi une préparation au contexte social et culturel. Au contraire du CIDOC et du SSM, respectivement expulsés de la CEM en 1968 et en 1973, le CENAMI est resté une organisation de la conférence jusqu'en 1989, quand la théologie indigène commença précisément à devenir une inquiétude, équivalente à celle de la TL, pour les évêques mexicains, hostiles à la démarche « libérationniste », et pour Rome. Les théologiens du CENAMI, certes périphériques face aux théologiens de la libération, n'en ont pas moins été impliqués dans les mêmes réseaux.

Eleazar López, originaire d'une communauté zapotèque de Juchitan, dans l'Etat de Oaxaca, fit son retour à ses racines indigènes, après son passage par le séminaire de Jalapa, au travers de sa collaboration dans la revue *Servir*, où Francisco Soto lui avait donné une fonction administrative¹⁹. Par ce biais, il fut invité à participer à la rencontre théologique « Fe y Desarrollo » de 1969, à Mexico, qui fut l'un des moments fondateurs du développement de la TL au Mexique²⁰. En 1970, le même Francisco Soto l'invita à parti-

¹⁹ La reconstruction de cette trajectoire et de la suivante s'appuie sur des entretiens que nous avons eus avec ces acteurs en 2001.

²⁰ Ses mémoires ont été publiées: SOCIEDAD TEOLÓGICA MEXICANA, 1970.

ciper à la première rencontre de pastorale indigène organisée par le CENAMI et le *Seminario Regional del Sureste* (SERESURE) à Tehuacan, dans l'Etat de Puebla. C'est durant cette rencontre de théologiens, anthropologues et agents pastoraux, où était également présent Samuel Ruíz, que, de son point de vue, il commença à développer un intérêt pour la question indigène. Il s'intégra alors aux activités du CENAMI et, à partir de 1973, à celles des paroisses de Juchitan et Unión Hidalgo, en collaboration avec l'évêque Arturo Lona Reyes, arrivé dans ce diocèse en 1971. Dans les années 1980, le CENAMI devint un instrument reconnu de la pastorale indigène dans l'ensemble des pays latino-américains, où il étendit ses activités. Pour cette raison, en 1980, Eleazar López et le CENAMI firent partie d'une commission internationale de médiation entre les peuples *Misquitos* de la côte atlantique du Nicaragua et le gouvernement sandiniste.

Clodomiro Siller, un autre représentant mexicain de la théologie indigène, était né dans une famille catholique de Saltillo, dans le nord du pays, dont le père banquier avait soutenu la guerre de la Christiade (1926-1929) contre l'Etat post-révolutionnaire du Mexique. Selon lui, son intérêt pour la question indigène remontait à son enfance passée dans l'Etat de Oaxaca. Après des études de théologie, d'anthropologie et de philosophie, en France, en Israël et à Rome, et une expérience paroissiale de plusieurs mois dans la Yougoslavie de Tito, il intégra le CENAMI, comme conseiller des missions indigènes, en 1973. Il fut, en 1975, l'un des membres du comité organisateur de la réunion théologique latino-américaine de Mexico, convoquée par les dominicains à l'occasion des 500 ans de la naissance de Fray Bartholomé de las Casas²¹. Y participèrent les principaux acteurs mexicains et latino-américains des réseaux

de la théologie de la libération. Comme il le reconnut lui-même, la thématique indigène était alors marginale dans ces réseaux, étant considéré comme secondaire, voire comme « romantique », face à l'urgence du combat à mener contre la pauvreté et l'injustice sociale.

Ces deux trajectoires rendent bien compte des processus de passage par les réseaux nationaux et transnationaux de la TL comme vecteur du glissement vers la problématique indigène. On s'aperçoit aussi de la position de décentrement des représentants de cette théologie face aux communautés indigènes, supposées être ses véritables porteurs. Cela rappelle la distance sociale entre les théologiens de la libération, qui parlaient au nom des « pauvres », et des couches populaires très inégalement mobilisées par eux. La figure de l'indigène opprimé signifiait, à la fois, le prolongement idéologique de celle du pauvre exploité et les retrouvailles avec sa généalogie historique, renvoyée aux origines de l'exploitation des sociétés de la région à l'époque de la colonisation. Il exista, dès les débuts de la TL, une sensibilité spécifique pour la problématique culturelle des communautés indigènes, due à la singularité des contextes sociaux et culturels où elle s'exprima. Elle fut contenue par les résistances qu'elle rencontra d'abord au sein des réseaux de la TL, avant d'occuper le premier plan avec le déclin de la vision d'un sujet unique de libération collective et la nécessité de reconstruire la légitimité idéologique du discours de la libération. Le contexte social des Etats du Sud du Mexique y explique sans doute l'importance qu'y prit très vite la question indigène. Cependant, il n'explique pas tout. Les transformations de la réflexion théologique, loin d'être seulement un reflet naturel des contextes sociaux et de la « praxis » des acteurs dans ces contextes, ont aussi répondu aux

²¹ *Op. cit.*

besoins de légitimité idéologique de ses réseaux religieux et intellectuels.

Sur le plan des processus collectifs, notamment au Chiapas, on peut bien voir comment cette pensée et ses actions ont fermenté à l'ombre de la TL, ce qui a conditionné la propre inscription de son discours dans l'optique des postulats du discours de la libération. Au sein du diocèse de San Cristobal de las Casas, bien avant sa médiatisation dans le contexte du soulèvement zapatiste, la question indigène avait été au cœur de l'action de ses agents pastoraux. Malgré tout, elle s'inscrit d'abord dans le contexte de la radicalisation marxiste de la question sociale dans les années 1960 et 1970.

Cette connexion généalogique entre les deux questions – sociale et indigène – apparut clairement lors de la réalisation du Premier Congrès Indigène du Chiapas Fray Bartolomé de las Casas organisé à San Cristóbal de las Casas, entre les 13 et 15 octobre 1974²². Le gouvernement de l'Etat du Chiapas proposa à Samuel Ruiz d'organiser un événement pour célébrer les 500 ans de la naissance de Bartholomé de las Casas, où les indigènes témoigneraient de leur reconnaissance à l'évêque qui prit leur défense. A cette époque, le diocèse avait déjà entamé un travail pastoral de "conscientisation" sociale et politique des communautés indigènes qui, avec le congrès, prit un nouvel élan. Des responsables furent envoyés dans les différentes zones indigènes du diocèse – Tojolobal, Tzotzil, Ch'ol et Tzeltal – afin d'organiser les communautés qui devaient faire un bilan de leur situation et présenter leurs pétitions dans les domaines agricole, du commerce, de l'éducation et de la santé. Jesús Morales Bermudes, alors

laïc, fut envoyé par Samuel Ruiz à Sabanilla, dans le nord du Chiapas, dans la zone Ch'ol. Les autres responsables étaient deux prêtres du diocèse, un jésuite de la mission de Bachajón, un mariste et un ex-mariste. L'ex-mariste était Javier Vargas, pédagogue de formation, et le jésuite était le sociologue Carlos Martínez Lavin, hommes de confiance de Samuel Ruiz. Selon Jesús Morales Bermúdez, les tendances étaient diverses. Il existait une vision très attachée à la doctrine sociale de l'Eglise. Une autre envisageait déjà l'originalité de la question indigène. La dernière, prédominante, parlait depuis la perspective « des pauvres, des exploités, des paysans, du sujet historique, du prolétariat et de la conscience de classe »²³. Samuel Ruiz était, selon lui, déjà très influencé par les thèses essentialistes de l'anthropologie culturelle. Il exigeait des prêtres, religieux et missionnaires une formation anthropologique, laquelle explique le nombre important de missionnaires catholiques aujourd'hui devenus anthropologues. D'autres ne comprenaient pas très bien pourquoi séparer le thème indigène de celui de la pauvreté et des paysans. Dans tous les cas, il existait l'exigence de construire une conscience, de former des leaders indigènes orientés par « la critique du système » qui, à ce moment, était autant vue comme un problème paysan de conscience de classe que comme un problème indigène.

Du 14 au 16 août 1974, une réunion préparatoire se déroula dans l'auditoire municipal de la ville de San Cristóbal de las Casas afin d'entendre les leaders indigènes et que la voix du congrès soit réellement celle des communautés indigènes. Cette réunion déboucha sur l'idée que le congrès indigène devait prendre « un caractère d'organisation politique et populaire » dont les objectifs

²² Voir, à ce propos, le récit de l'un des organisateurs, que nous avons par ailleurs interrogé à ce propos : MORALES BERMÚDEZ, 1991.

²³ *Ibid.*, p. 246.

furent définis en des termes fort peu différents de ceux qui inspiraient alors la TL : « 1)- de long terme : le congrès indigène cherche le changement de l'actuel système socio-économique pour une société en laquelle il n'y ait pas de propriété privée des moyens de production. 2)- de court terme : a) réveiller la conscience prolétarienne dans nos communautés. b) nous constituer comme une véritable organisation indépendante. c) programmer les luttes économique, idéologique et politique, avec les présupposés que cela suppose. »²⁴

L'emphase postérieure mise sur la dimension culturelle de cette lutte, en opposition aux effets homogénéisants de la globalisation, ne doit pas cacher aujourd'hui la permanence de ces présupposés au sein de la théologie indigène. De fait, déjà dans la TL, on revendiquait un ethos latino-américain de libération collective, qui s'est ensuite approfondi en ce sens. Les « pauvres », comme les communautés indigènes, ont successivement incarné les sujets substantialisés de cette libération, contredits par les ambivalences et les paradoxes des processus sociaux qui en impliquent véritablement la notion.

De l'œuvre de Fray Bartholomé de las Casas à celle du projet d'Eglise autochtone du diocèse, en passant par la TL, on ne rompt finalement pas avec l'impératif de l'évangélisation et avec la structure établie de pouvoir de l'Eglise catholique, hérités de la colonisation : on lui associe simplement ces acteurs collectifs dans la perspective des réseaux transnationaux et transcontinentaux qui, sur la base de leur discours symétrique d'opposition entre les enjeux de la libération latino-américaine et la domination externe, en font la promotion. Or, la réalité sociale de ces réseaux contredit le simplisme de leur discours. La conti-

nuité fondamentale entre la TL et les nouveaux développements critiques de la pensée religieuse et théologique de l'Amérique latine est généralisable. Il n'y a pas eu de rupture de paradigme ; on a simplement adapté le modèle à l'air du temps, c'est-à-dire à une pluralisation sociale et idéologique avec laquelle les héritiers de la TL ont, dans une certaine mesure, manqué leur rendez-vous historique. Mais pouvait-il en être autrement, puisqu'elle a été, en dernière instance, le produit de conceptions homogénéisantes, bien qu'alternatives, du religieux et du monde social, au croisement de la tradition chrétienne et des idéaux émancipateurs du rationalisme moderne ?

²⁴ *Ibid.*, p. 261.

Conclusion

Ce texte a rendu compte de la permanence de la présence et de l'impact des héritages de la TL en Amérique latine, malgré l'incontestable déclin qu'a signifié pour elle la délégitimation de certains de ses postulats idéologiques fondateurs dans les contextes sociopolitiques actuels de l'Amérique latine. Il a aussi souligné le fait qu'une meilleure compréhension des implications ces héritages pour l'analyse sociologique dépend fondamentalement d'une approche plus distanciée de l'histoire et de l'actualité de la TL. Celle-ci ouvre la voie à un bilan plus équilibré du phénomène qui, sans ignorer l'importance de enjeux sociaux de l'action collective et de la construction d'une pensée proprement latino-américaine, témoigne aussi des stratégies particulières des acteurs et des contradictions de leur démarche et de ses effets sociaux.

Bibliographie

- BEOZZO, J.O., (et al), *Vida, clamor y esperanza. Aportes desde América Latina*, Buenos Aires, Paulinas, 1992.
- BERRYMAN, P., *Liberation Theology. The essential facts about the revolutionary movement in Latin America and beyond*, New York, Pantheon Books, 1987.
- BOFF, L., *Ecologia. Grito da terra, grito dos pobres*, São Paulo, Atica, 1995.
- BONINO, J.M., *Ecumenismo y conflictividad latinoamericana*, San José, UBL, conférence prononcée le 23 août 1988.
- CARDOSO, H., FALLETO, E., *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Mexico, Siglo XXI, 1969.
- CELAM, *La Evangelización en el presente y en el futuro de América latina. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Mexico, Librería Parroquial de Claveria, 1984.
- CORTEN, A., *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995.
- DUSSEL, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972.
- DUSSEL, E., *La ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.
- ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE TEOLOGÍA, *Liberación y Cautiverio: debates en torno al método de la teología en América latina*, Mexico, [s.e], 1975.
- GUNDER FRANK, A., *Latin America: underdevelopment or revolution*, New York et Londres, Monthly Review, 1969.
- GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación: perspectivas*, CEP, Lima, 1971.
- HEWITT, W., BURDICK, J., (eds.), *The Church at the grassroots in Latin America: perspectives on thirty years of activism*, Londres, Praeger, 2000.
- HINKELAMMERT, F., *Las armas ideológicas de la muerte*, San José, DEI, 1977.
- HINKELAMMERT, F., *Critica a la razón utópica*, San José, DEI, 1984.
- HINKELAMMERT, F., *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Caracas, Ministerio de Cultura, 2006.

LEVINE, D., MAINWARING, S., (eds.), *Religion and popular protest in Latin America*, [sl], University of Notre Dame, 1986.

LEVINE, D., *Popular voices in Latin American Catholicism*, Princeton, Princeton University, 1992.

LÖWY, M., *La guerre des Dieux. Religion et politique en Amérique latine*, Paris, éditions du Félin, 1998.

MAINWARING, S., WILDE, A., (eds.), *The progressive church in Latin America*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988.

MORALES BERMÚDEZ, J., “El congreso Indígena de Chiapas: un testimonio” in *Anuario Instituto Chiapaneco de Cultura*, San Cristóbal de las Casas, 1991, pp. 242-370.

MURO GONZÁLEZ, V.G., « La Iglesia ante la movilización social en el México contemporáneo: una perspectiva teórica » in Muro González, Víctor Gabriel, Canto, Manuel, (coord.), *El Estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, Mexico, El Colegio de Michoacán, UAM-X, 1991, p. 155-174.

MURO GONZÁLEZ, V.G., *Iglesia y movimiento social en México, 1972-1987, los casos de ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec*, Zamora, Red Nacional de Investigación Urbana, 1994.

SCANNONE, J.C., *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976.

SILVA GOTAY, S., *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe: implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de las religiones*, Salamanca, Sígueme, 1981.

SMITH, C., *The emergence of liberation theology. Radical religion and social movement theory*, Chicago, University of Chicago, 1991.

SOCIEDAD TEOLÓGICA MEXICANA, *Congreso Nacional de Teología, Fe y Desarrollo*, Mexico, Alianza, 1970

SUBCOMANDANTE MARCOS, *Desde las montañas del sureste mexicano*, Mexico, Plaza & Janés Editores, 2000.

Durant les années 1970 et 1980, l'étude du fait religieux en Amérique latine s'est particulièrement intéressée au phénomène de la théologie de la libération, entendue comme l'expression du changement social et religieux dans la région. Durant les années 1990, celle-ci a été complètement oubliée ou presque. On s'est davantage intéressé à l'actualité latino-américaine de la diversification religieuse, c'est-à-dire de l'érosion de l'hégémonie catholique à laquelle, malgré son hétérodoxie, la théologie de la libération demeurait liée. Il faut en effet observer son déclin dans le contexte postérieur à celui de la Guerre Froide, qui l'avait vue naître. Néanmoins, les héritages actuels de la théologie de la libération sont tout autant indéniables. Pour cela, après avoir éclairé les facteurs de son déclin, ce texte propose de rendre compte de ce qu'il en reste, en explorant en particulier la piste de la théologie indigène au Mexique. Il le fait depuis une approche sociologique originale qui ne magnifie pas le passé de la théologie de la libération, mais n'en ignore pas non plus les enjeux, d'hier à aujourd'hui.

Institut Religioscope

Grand'Places 14 - 1700 Fribourg - Suisse

www.religioscope.org

www.religion.info