




1. Le contexte historique des origines

La Théologie du peuple (TP, également appelée *théologie populaire* ou *pastorale populaire* ou *théologie de la culture*) est un courant théologique argentin qui a émergé dans le contexte de l'Église argentine et latino-américaine au milieu des années 1960 et au début des années 1970, caractérisé par la réception du Concile en termes de pastorale populaire fortement impliquée dans le changement politico-social et, dans de nombreux cas, dans la violence révolutionnaire. Cette radicalisation ne s'est pas identifiée en Argentine au marxisme principalement mais au péronisme de gauche ou péronisme révolutionnaire, un amalgame particulier qui combinait des éléments nationalistes et populistes issus du péronisme classique avec des éléments du marxisme¹, et auquel ont adhéré un nombre important de laïcs, de religieux et de prêtres et un petit nombre d'évêques, presque tous fortement engagés dans la pastorale des quartiers populaires. Ces catholiques voyaient dans l'option révolutionnaire péroniste une voie beaucoup plus authentiquement chrétienne vers la société socialiste que celle du marxisme. Dans ce contexte, ils sont entrés en conflit avec le régime militaire du général Juan Carlos Onganía (1966-1970), proche de l'intégrisme catholique, poursuivant la politique de proscription de Perón, alors en exil. Ce conflit a débouché sur l'action sanglante des organisations de guérilla dont de nombreux membres – responsables, dans les années 70, de centaines d'enlèvements, d'attentats et d'assassinats – sont issus de cercles de formation et d'action pastorale dirigés par des prêtres ou des religieux adeptes du péronisme révolutionnaire².

C'est dans ce contexte difficile, en 1966, que l'épiscopat argentin, majoritairement conservateur, a chargé de façon surprenante Enrique

1 Pablo PONZA, « El Concilio Vaticano II y el ethos revolucionario en la Argentina de los sesenta-setenta » *Nuevo Mundo Mundos Nuevos Debates*, 2008. <http://nuevomundo.revues.org/29443> 

2 Humberto CUCHETTI, *Combatientes de Perón, herederos de Cristo: peronismo, religión secular y organizaciones de cuadros*, Prometeo, Bs As, 2010.

Angelelli³, Vicente Zazpe⁴ et Manuel Marengo⁵, trois évêques fortement engagés socialement, d'élaborer le premier plan pastoral national : ils ont alors créé la Commission épiscopale de pastorale (COEPAL). Les experts les plus marquants de cette Commission⁶, les théologiens Lucio Gera⁷ et Rafael Tello⁸, tous deux proches du péronisme, qui ont découvert la vie dans les quartiers populaires au milieu de la violente vague anti-péroniste qui a suivi le renversement de Perón en 1955, ont jeté les bases de ce nouveau courant de théologie pastorale populaire, la TP, spécifiquement argentin. En dehors de la Commission, le philosophe Juan Carlos Scannone⁹, de la Faculté jésuite de philosophie de San Miguel, a collaboré avec eux. D'autre part, bien que le jeune Jorge Mario Bergoglio, ancien élève de Scannone, ait fait partie, jusqu'à ce qu'il devienne Provincial de la Compagnie en Argentine en 1973, d'une Faculté jésuite fortement influencée par ces nouvelles idées pastorales, la documentation existante ne permet pas de savoir avec certitude dans quelle mesure le futur pape François a adhéré à la version originale de la TP¹⁰. De surcroît, les Théologiens du peuple regroupés dans la COEPAL eurent une large influence sur les agents pastoraux (prêtres, religieux et laïcs dans les écoles, les usines et les quartiers populaires), parmi lesquels le *Mouvement des Prêtres du Tiers Monde* (MSTM) lié aux réseaux des organisations de guérilla, et furent appelés à jouer un rôle difficile de médiation entre ce Mouvement et la hiérarchie épiscopale.

Thème

2. Le rôle prophétique et politico-révolutionnaire

Dès le début, on peut constater que les membres du groupe comprenaient leur rôle *prophétique, non seulement religieux mais aussi politique et révolutionnaire*¹¹. En effet, selon leurs propres termes, la tâche du

3 Enrique Angelelli (né en 1923 et mort assassiné le 5 août 1976) fut évêque de La Rioja, en Argentine. Reconnu comme martyr, il fut proclamé bienheureux en 2019 (NdT).

4 Vicente Faustino Zazpe Zarategui (1920-1984), évêque de Rafaela (1961), puis auxiliaire (1968) et archevêque de Santa Fe (1969) (NdT).

5 Manuel Marengo (1906-1988), évêque d'Azul (1956-1982) (NdT).

6 Avec également Gerardo Farrell, Alberto Sily, Guillermo Rodríguez Melgarejo et Fernando Boasso, ainsi que le sociologue Justino O' Farrell.

7 Sur Lucio Gera, voir dans ce cahier l'article de Virginia AZCUY, p. 39.

8 Sur Rafael Tello, voir l'article de Fabricio FORCAT, p. 51.

9 Sur J. C. Scannone, voir l'article de Guillermo ROSOLINO, p. 65.

10 Fernando J. DEVOTO, « Conocimiento histórico y dictaduras : el caso Bergoglio », *Pasajes : Revista de pensamiento contemporáneo*, 48, 2015, p. 65-100 en ligne : <https://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/56422/65-100.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

11 Virginia AZCUY, Carlos GALLI, Marcelo GONZÁLEZ (éd.) *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera, del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Agape-Fundación Cardenal Antonio Quarracino y Facultad de Teología, UCA, t. 1, 2006, p. 670.

théologien pastoral devait être marquée par un « processus de rapprochement et de connexion entre la praxis politique et la théologie » (p. 575) qui impliquait la responsabilité de formuler « une stratégie de l'Église dans son ensemble » (p. 500). De même, le théologien pastoral « prend la personnalité d'un "sage" et, conformément à la demande qui lui est adressée de guider l'action, acquiert des traits de personnalité du "bureaucrate", autrement dit, en termes sociologiques "celui qui organise et administre la société" » (p. 499).

L'occasion d'exercer ce rôle s'est présentée en 1969 lorsque Lucio Gera, la personnalité la plus marquante de la COEPAL, est revenu de la *Deuxième conférence générale de l'épiscopat latino-américain à Medellín*¹² : le groupe a alors commencé à élaborer une version argentine de la Théologie de la libération, exerçant une influence décisive sur la pastorale populaire de l'épiscopat argentin¹³. Dès lors, ils soutiendront ouvertement que « la libération dans son sens chrétien signifie la libération religieuse du péché et aussi la libération socio-politique » (p. 687), puisque « tout le processus de libération, économique, social, politique, etc. est essentiellement un processus de libération et de salut, également surnaturel¹⁴ ». Ainsi, la pastorale a « l'urgente nécessité d'intervenir dans l'ordre temporel, de manière prophétique et efficace », en recherchant la « réforme profonde et rapide des institutions temporelles » (p. 15-16).

Carlos
Hoewel

Un pas dans cette direction fut la défense par Gera du *Mouvement des prêtres pour le tiers-monde* dont les membres s'étaient prononcés en faveur de « la formation d'une société socialiste » et de « l'éradication définitive et totale de la propriété privée des moyens de production¹⁵ ».

Le groupe de la COEPAL travailla également sur une stratégie pastorale pour réaliser le « système socialiste » national et populaire¹⁶. Gera, qui prônait une révolution définie comme un changement « global et radical » qui « doit atteindre toutes les dimensions, économique, sociale, politique, juridique », considérait que la « destruction » du « système libéral-capitaliste¹⁷ » était nécessaire.

12 Gera avait déjà connu Gustavo Gutiérrez et Juan Luis Segundo en 1964 à Petrópolis (Brésil), ce qui conduisit Scannone à affirmer : « tout a commencé à Petrópolis ».

13 Document de San Miguel, ch. VI in L. GERA, *La teología argentina del pueblo*, p. 69-78, Santiago du Chili, AH, 2015.

14 Gabriel RIVERO, *El viejo Tello en la COEPAL. Sus intervenciones entre los*

peritos de la Comisión Episcopal de Pastoral en la recepción del Concilio Vaticano II en Argentina (1968-1971), Agape-Patria Grande-Saracho, Buenos Aires, 2015, p. 30-31.

15 AZCUY *et al.*, *op. cit.*, t. 1, p. 601.

16 RIVERO, *op. cit.*, p. 21-22.

17 AZCUY *et al.*, *op. cit.*, t. 1 (les citations du § viennent des p. 501-598).

En ce sens, selon lui, « le problème ne devrait pas être de savoir s'il doit y avoir une révolution ou non, mais quel type de révolution ce sera et par quels moyens ». En ce qui concerne ce dernier point, tant Lucio Gera que Rafael Tello (mais pas Scannone) ont également évoqué la possibilité légitime d'un recours à la violence.

Cette mission doit conduire le théologien pastoral, et l'Église en général, à faire un pas de plus : opter pour un projet politique concret. En effet, pour Gera, l'Église « devra discerner la ligne et le projet politiques par lesquels Dieu veut conduire son histoire » et, en effectuant « une lecture attentive des signes et des groupes actuels », voir « où mène cette ligne ». Dans un article de 1970 intitulé « Notes pour une interprétation de l'Église argentine » (*Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina*), qui peut être considéré comme le texte programmatique de la théologie du peuple, Gera et Rodríguez Melgarejo¹⁸ s'interrogeaient sur « une Église qui aujourd'hui n'opte pour aucun projet ». Ce discernement du projet politique « voulu par Dieu » inclut la reconnaissance que l'Église est « au service » d'une réalité sociale beaucoup plus grande : le *Peuple*. De cette façon, « la ligne de conduite de l'histoire, dans laquelle l'Église doit s'incarner, passe par les signes de libération et par les groupes qui constituent le *peuple* ». « Si une Église veut servir le peuple, collaborer à sa libération, demandent-ils, ne doit-elle pas faire certains choix politiques dans son ensemble ? » Mais « où se trouve le Peuple » ?

3. Le noyau théorique central : l'idée de peuple

Par rapport aux autres théologies de la libération, qui trouvent leur lieu théologique dans *les pauvres*, la TP, sans laisser les pauvres de côté, les inclut dans le lieu théologique plus large de *Peuple*. Toutefois, les définitions du peuple proposées par Gera, Tello et Scannone constituent davantage un problème qu'une orientation pour le chercheur, car leurs contours ne sont jamais très clairs : ils vont du théologique et du philosophique au politique, au culturel et au socio-économique. Parfois, le « peuple » est identifié au « peuple de Dieu », compris par le Concile comme l'Église dans son parcours historique. D'autres fois comme « peuple-nation » identifié à la communauté politique ou civile. D'autres fois encore, comme un « sujet culturel » porteur d'une « éthique » et de « valeurs ». Dans certains passages enfin, il est identifié au « peuple justicialiste »

18 Guillermo Rodríguez Melgarejo (1943-2021) fut évêque auxiliaire de Buenos Aires et vicaire général du

cardinal Bergoglio (2002-2003), puis évêque de San Martín de 2003 à 2018 (NdT).

[péroniste]¹⁹ et à certains moments à la « majorité » ou à la « multitude des pauvres » et des opprimés de la société²⁰.

Un moyen de surmonter cette difficulté d'interprétation consiste à faire appel à une définition dynamique du peuple, non pas comme une structure fixe, mais comme une « impulsion »²¹ reconnaissable tout au long du processus dialectique de l'histoire²². En effet, le *peuple* latino-américain n'émerge pas d'un simple contrat politique (comme le peuple politique du libéralisme) ou d'un processus économique-social (comme le prolétariat du marxisme), mais du choc de la rencontre du métissage et de l'évangélisation entre les Espagnols et les Portugais et les peuples indigènes²³. Mais ce peuple, identifié aux pauvres et aux opprimés, se définit avant tout par son opposition dialectique aux élites éclairées (ou anti-peuple), d'abord ibériques, puis créoles, dominantes dans la société et alliées à la culture moderne et au « capitalisme impérialiste²⁴ ». Quant à l'Église, son rôle dans cette histoire, selon les théologiens du peuple, serait ambivalent²⁵ : il y aurait d'un côté une Église « de la classe oligarchique » « au service de la domination étrangère » et une autre Église qui « accompagnera le peuple²⁶ ».

En accord avec les théologiens de la libération, les théologiens du peuple ont construit cette vision de l'histoire en utilisant des éléments de la théorie sociologique et économique marxiste (comme la théorie de la dépendance²⁷, la lutte anti-impérialiste, la confrontation entre les élites bourgeoises pro-impérialistes et le peuple) sans jamais toutefois incorporer la lutte des classes et la méthode d'analyse matérialiste. Ils ont également appliqué, au niveau local, les idées des courants du révisionnisme historique argentin et de la soi-disant « gauche nationale », tous deux opposés à l'historiographie libérale²⁸,

Carlos
Hoewel

19 Juan Domingo Perón a fondé en 1946 le Parti justicialiste (*Partido Justicialista*) (NdT).

20 Comme le montre par exemple cette définition donnée par Gera : « Nous ne devons pas penser que le Peuple de Dieu et le peuple civil sont deux peuples. Au contraire, il s'agit pratiquement d'un seul et même sujet, c'est-à-dire d'un seul et même sujet déterminé par deux dimensions différentes : la foi et la culture ; mais d'un seul et même sujet collectif » (AZCUY *et al.*, *op. cit.*, t. 1, 2006, p. 626).

21 AZCUY *et al.*, *op. cit.*, t. 2, 2007, p. 286.

22 Scannone le qualifera d'« anadialectique », en réunissant la dialectique hégélienne et l'analogie thomiste.

23 SCANNONE, « ¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo : una alternativa teológica ? », *Stromata*, 32, 3-4, 1976, p. 257.

24 RIVERO, *op. cit.*, p. 121 ; SCANNONE, « La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador », *Stromata*, 28, 1-2, 1972, p. 314-319.

25 RIVERO, *op. cit.*, p. 105.

26 RIVERO, *op. cit.*, p. 128/106.

27 Sur la théorie de la dépendance, voir la note complémentaire.

28 SCANNONE, *op. cit.*, 1976, p. 254-256.

interprétant l'histoire argentine comme une longue évolution dialectique qui va des Indiens organisés en villes et missions par les pères jésuites, suivie de l'histoire des mouvements populaires du XIX^e siècle et enfin du *yrigoyénisme*²⁹ jusqu'au péronisme au XX^e siècle, considérant ce dernier comme un point culminant de la longue lutte historique du Peuple contre l'oligarchie³⁰.

4. Le rôle clé du péronisme

En effet, à la question « où est le Peuple ? », la réponse des théologiens du peuple est claire : il est identifiable dans l'Argentine contemporaine principalement dans le mouvement péroniste. Selon ces auteurs, le péronisme, à travers la praxis d'une « communauté organisée³¹ », libérée des « formalismes légalistes » et à travers le leadership personnel du *caudillo*³², a joué un rôle crucial dans la voie de l'unité non seulement politique mais aussi sociale, culturelle et religieuse du peuple³³. De même, le péronisme sera également la clé de la lutte pour la libération de la *Patria Grande Latinoamericana*³⁴, face à la Modernité impérialiste et au système capitaliste³⁵. Mais le peuple péroniste qui a survécu à la chute de Perón, qui a résisté à l'« oligarchie libérale » sans son chef et qui s'est levé dans ces années-là sous la forme du *péronisme révolutionnaire*, est avant tout, pour les théologiens du peuple, le porteur d'un *christianisme populaire* dans lequel le *Peuple de Dieu* s'incarne concrètement, de façon palpable, en Argentine.

Comme le dit Gera : « chez nous, le concept de peuple dérive du Concile et du péronisme... nous combinons l'idée du peuple de Dieu avec celle du peuple que, disons, nous avons un peu hérité du

29 Hipólito Yrigoyen (1852-1933) fut président de l'Argentine à deux reprises, du 12 octobre 1916 au 12 octobre 1922 et du 12 octobre 1928 au 6 septembre 1930. Plusieurs courants politiques argentins ont revendiqué son héritage, l'*yrigoyénisme*. Parmi eux, on peut mentionner la Force d'orientation radicale de la jeune Argentine (FORJA), créée en 1935 ; le Mouvement intransigeant et rénovateur de l'UCR, créé en 1945 ; Perón lui-même qui invoqua plus d'une fois l'axe populaire San Martín-Yrigoyen-Perón. Quelques socialistes, tels Guillermo Estévez Boero et Hermes Binner, et communistes, tel Rodolfo Puiggrós, ont aussi revendiqué cet héritage (NdT).

30 SCANNONE, *op. cit.*, 1976, p. 260 et sv. ; AZCUY et al., *op. cit.*, t. 1, p. 547-548.

31 Cette expression propre au péronisme est utilisée par Scannone comme quasi-synonyme de peuple argentin et communauté ecclésiale (SCANNONE, *op. cit.*, 1976, p. 284-285).

32 SCANNONE, *op. cit.*, 1976 p. 275.

33 *Ibid.*, p. 263.

34 La *Patria grande* est un concept politique visant à fédérer les États de l'Amérique hispanique, en référence aux Guerres d'indépendance en Amérique du Sud, menées notamment par Simón Bolívar et José de San Martín qui souhaitaient unifier politiquement les nations issues de l'empire espagnol (NdT).

35 SCANNONE, *op. cit.*, 1976 p. 271.

péronisme³⁶ ». Tello dit quelque chose de similaire lorsqu'il affirme que « toute cette question du christianisme populaire est née à la COEPAL pour les raisons politiques du péronisme ». En un mot, tous les théologiens du peuple ont considéré le *péronisme* comme l'instance médiatrice cruciale dans le projet beaucoup plus vaste de *réforme de l'Église et de révolution causée dans la société par le christianisme populaire*³⁷.

5. L'obstacle du catholicisme institutionnel et la voie du christianisme populaire

Si, pour les Théologiens du peuple, le péronisme exprime clairement le projet politique choisi par le peuple que l'Église doit suivre, il se heurte néanmoins à un sérieux obstacle sur son chemin : la résistance du catholicisme institutionnel. Ce catholicisme serait la version ecclésiastique de la culture des Lumières ou de l'élite transférée au sein de l'Église par les secteurs dominants (p. 37-41). Née historiquement de l'alliance de « l'Église romaine » avec l'élite argentine modernisatrice dans la seconde moitié du XIX^e siècle (p. 64), elle consiste en un catholicisme « formel », « juridique », « des commandements », « des sacrements » et de la « formation » des laïcs (p. 63), soutenu principalement, selon les théologiens du peuple, par le magistère ecclésiastique officiel³⁸. Pour ce catholicisme, comme le souligne Tello, « est fidèle celui qui accomplit, qui se conforme aux commandements, aux préceptes, à la totalité de la chose. Celui qui se conforme à la masse³⁹ ». Dans ce type de catholicisme, « la vie de foi doit être vécue principalement dans les institutions ecclésiastiques (paroisses, communautés, mouvements, associations, etc.) », de telle sorte que « l'Église apparaît avant tout comme Mère et Maîtresse de la vie chrétienne, avec toutes ses conséquences, y compris sociales ».

Carlos
Hoewel

En raison de son moralisme formaliste et spiritualiste et de son indifférence à ce qui est populaire, un tel catholicisme fait donc partie du projet individualiste de la modernité et empêche l'Église de servir le peuple sur son chemin de libération⁴⁰.

Face à ce *catholicisme institutionnel*, les théologiens du peuple proposent la voie plus complète et la plus authentique du *christianisme*

36 Juan Eduardo BONNIN, *Génesis política del discurso religioso. Iglesia y comunidad nacional (1981) entre la dictadura y la democracia en Argentina*, Eudeba, 2012, p. 88.

37 RIVERO, *op. cit.*, p. 155.

38 TELLO, *Pueblo y cultura popular*, Ágape, Saracho, Patria Grande, Buenos Aires, 2014, p. 156; RIVERO, *op. cit.*, p. 155.

39 TELLO, *op. cit.*, p. 157.

40 *Ibid.*, p. 156-158.

*populaire*⁴¹, dont la principale caractéristique est de « ne pas s'adapter » et de « rester en dehors » des « formes de vie chrétienne institutionnalisées par l'Église universelle⁴² ». Cependant, les pauvres latino-américains, avec leur foi implicite (p. 47), leur sens de la Providence, leur sensibilité eschatologique, leur vie sacramentelle minimale (généralement limitée au baptême), finissent par être, par leur sens de la solidarité et leurs liens communautaires, « plus chrétiens que les prêtres qui les ont baptisés » (p. 37). Ainsi, « le peuple », comme l'affirme Tello, « n'est pas les catholiques formés, les catholiques cléricaux, les catholiques institutionnalisés, les catholiques proches de l'Église et des prêtres..., qui ne sont pas les représentants les plus authentiques du peuple chrétien, mais le *peuple* est la masse des baptisés qui vivent les valeurs substantielles du christianisme même s'ils ne vivent pas les formes structurées, organisées, schématisées que nous, les prêtres, leur enseignons » (p. 135).

6. Les caractéristiques de la pastorale populaire

À partir de ces prémisses, les conséquences pastorales semblent claires : étant donné qu'il y a, comme l'exprime Tello, « seulement quelques catholiques qui vivent selon les normes de l'Église » et, au contraire, il y a « une énorme masse, chrétienne, mais qui vit en dehors de la loi, en dehors des institutions ecclésiastiques, etc. [...] tous ces gens, disons le peuple justicialiste [péroniste], les masses populaires, auront du mal à entrer dans les normes institutionnelles » (p. 25-26). En outre, « être chrétien est une chose, et appartenir à l'Église en est une autre ». En effet, bien que « le peuple (notre peuple) [...] ait inculqué les valeurs chrétiennes⁴³ », « il ne se sentira pas membre de l'Église, il ne sait pas vraiment ce que c'est ».

En ce sens, les gens « doivent être évangélisés », mais « d'une manière nouvelle ». Cette voie ne peut plus être celle qui consiste à prétendre « former les laïcs » ou à essayer « d'introduire les gens dans la communauté ecclésiale visible », « comme le fait la hiérarchie [...] en essayant d'assurer autant que possible leur permanence et leur progression dans celle-ci⁴⁴ ». La nouvelle évangélisation doit être celle de « l'écoute » et de « l'accompagnement » du peuple, en l'encourageant à continuer à vivre ses propres valeurs, « non encadrées par certaines normes, par certaines formes, par certains systèmes qui sont plus propres à l'Église⁴⁵ » et, de cette façon, « renforcer le peuple et sa culture, afin qu'il soit l'auteur des décisions et des caractéristiques du

41 *Ibid.*, p. 156.

42 RIVERO, *op. cit.*, p. 37.

43 TELLO, *op. cit.*, p. 157.

44 *Ibid.*, p. 159.

45 RIVERO, *op. cit.*, p. 26-27.

changement social⁴⁶ ». En un mot, pour les membres du Peuple, selon Tello, « l'Église sera un groupe de référence. Pas un groupe d'appartenance⁴⁷ ».

Ainsi, l'Église ne doit pas chercher à « former des communautés ecclésiales », mais à être « servante du peuple autonome⁴⁸ ». Ainsi, « le choix pastoral n'est pas entre progressistes et conservateurs », mais entre les formes institutionnelles ou « romaines » d'organisation de l'Église et « la ligne de la libération populaire⁴⁹ ».

7. Changements historiques et transformations

Cette théologie va connaître un impact radical à la fin de l'année 1973, lorsque Perón revient au pouvoir et qu'un large secteur du péronisme révolutionnaire décide de ne pas poursuivre son adhésion tacite ou explicite à la voie violente vers le socialisme. Dès lors, une série d'événements successifs se produisent dans l'Église argentine : en 1973, le MSTM s'auto-dissout, l'épiscopat supprime la COEPAL et les autorités de la Compagnie de Jésus nomment plusieurs membres du groupe *Guardia de Hierro* (des chrétiens péronistes mais opposés à la lutte armée) à la tête de l'Universidad del Salvador⁵⁰, en remplacement des autorités précédentes qui avaient soutenu la tendance révolutionnaire. Cependant, la volonté des organisations de guérilla de poursuivre l'action armée déclencherait un bain de sang et entraînerait une intense action répressive, à la fois légale et clandestine, d'abord de la part du gouvernement péroniste puis, de manière beaucoup plus intense, de la part de la dictature militaire, ce qui affectera dramatiquement l'Église⁵¹.

Ce nouveau contexte répressif, associé à une orientation plus conservatrice de l'Église universelle, entraîna un virage à 180 degrés, notamment dans la pensée de Lucio Gera qui passa de l'encouragement d'une pastorale politico-révolutionnaire à une pastorale axée sur la culture et la religiosité populaire, ce qui lui permit de participer comme expert à la *Conférence de Puebla* (1979) et de recevoir à cette occasion une large reconnaissance ecclésiale. De 1975 à sa mort en 2012, Gera a reformulé son idée du *peuple*, l'alignant sur

46 TELLO, *op. cit.*, p. 156.

47 RIVERO, *op. cit.*, p. 23.

48 TELLO, *op. cit.*, p. 157.

49 RIVERO, *op. cit.*, p. 69.

50 En 1972, ce groupe fut accompagné par le P. Bergoglio qui deviendra l'année suivante provincial jésuite de l'Argen-

tine : Alejandro C. TARRUELA, *Guardia de Hierro. De Perón a Bergoglio*, Punto de Encuentro, Monserrat DF 2016.

51 Roberto DI STEFANO et Loris ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina : desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Sudamericana, 2009.

les canons du magistère de l'Église. S'il affirme que le peuple de Dieu doit s'incarner dans les différents peuples nationaux culturels ou politiques⁵², il n'insiste plus pour que l'Église se mette « au service » de leur libération politique mais penche plutôt pour la doctrine sociale de l'Église, la saine laïcité de l'État et la critique de la violence politique qu'il qualifie d' « insensée⁵³ ».

Tello, pour sa part, qui n'a pas fondamentalement changé sa position initiale, a été sanctionné et, privé de son poste de professeur d'université, a enseigné par des moyens de diffusion informels. Dans le cas de Scannone, il s'est adapté aux temps nouveaux en se tournant vers l'idée de culture populaire et de religiosité qui faisait déjà partie de sa réflexion⁵⁴.

Malgré cette rupture, et en grande partie grâce à la reformulation modérée pratiquée par Lucio Gera, la TP va survivre et même s'étendre, devenant en Argentine un nouveau sens commun pastoral. De même, les changements politiques et ecclésiaux survenus en Argentine et en Amérique latine au cours des dernières décennies – comme la montée du populisme de gauche, des mouvements sociaux et des « prêtres des bidonvilles » (« *los curas villeros* »), ainsi que l'avènement au siège épiscopal de Buenos Aires, puis au siège de Pierre du pape François qui promouvra plusieurs caractéristiques de cette pastorale populaire, donnant ainsi raison à Gera, Tello et Scannone⁵⁵ – donneront à la TP un nouvel élan théologique⁵⁶, pastoral et politique⁵⁷.

8. Interprétations, conclusions et questions

Dès le début, la TP a été le sujet de diverses polémiques. D'une part, de nombreux théologiens de la libération, tels que Hugo Assmann⁵⁸

52 AZCUY *et al.*, *op. cit.*, t. 1, p. 845.

53 *Ibid.*, t. 2, p. 153.

54 C. HOEVEL, « La filosofía de la liberación de Scannone: ¿teología pastoral o teología política? » in DE MELO *et al.* (éd.), *Juan Carlos Scannone: una aproximación filosófico-teológica sobre o pensamento latino-americano*. Porto Alegre, RS, Editora Fi, 2020, p. 161-189.

55 Sur la demande expresse du cardinal Bergoglio/pape François, les restes de Rafael Tello furent transférés à la Basilique de Notre-Dame de Luján, patronne de l'Argentine, tandis que

Lucio Gera fut enterré dans la Cathédrale de Buenos Aires.

56 SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*. Buenos Aires, Editorial Sal Terrae, 2017 (tr. fr. Lessius, Bruxelles, 2017).

57 M. CARBONELLI *et* V. GIMÉNEZ BELIVEAU. « Militantes de Francisco. Religión y política en tiempos de un Papa argentino », *Nueva Sociedad*, 260, 2015, p. 53-65.

58 Hugo ASSMANN (1933-2008), théoricien brésilien de la théologie de la libération (*Teología desde la praxis de la Liberación*, 1973) (NdT).

et Gustavo Gutiérrez⁵⁹, lui reprochèrent de ne pas avoir pleinement adopté la méthode d'analyse marxiste, la remplaçant par le péronisme, et la considèrent donc comme *une théologie populiste dépourvue de l'élan révolutionnaire d'une authentique libération*⁶⁰. D'autres auteurs, comme Juan Carlos Scannone lui-même⁶¹, y verront une branche authentique, mais améliorée, de la théologie de la libération, précisément parce qu'elle est exempte des aspects matérialistes ou élitistes du marxisme dont souffraient d'autres « libérateurs ». Pour sa part, Carlos Galli, en se concentrant surtout sur l'œuvre de Gera après son tournant de 1975, présentera une vision « orthodoxe » de la TP qui, selon lui, assume la « logique de l'Incarnation rédemptrice⁶² », sans jamais perdre l'aspect « catholique universel » de l'Église en tant que Peuple de Dieu, raison pour laquelle il affirme qu'« on ne peut pas, même dans sa première étape, ramener sa théologie [celle de Gera], à une "théologie du peuple"⁶³ » et propose de l'appeler « théologie du Peuple de Dieu parmi les peuples⁶⁴ ». D'autre part, et dans le même ordre d'idées, les théologiens qui suivirent Tello⁶⁵ revendiquèrent également l'orthodoxie doctrinale de tout le courant, mais se distinguèrent de Galli en considérant l'idée de *peuple* et *l'action libératrice* du christianisme populaire comme le noyau central de cette théologie pastorale.

Carlos
Hoewel

De surcroît, le théologien Eduardo Briancesco⁶⁶ a critiqué la TP pour sa réduction de l'universalité de l'Église au particularisme d'une culture particulière et d'un projet politique particulier, dénonçant son « primat de la praxis » et son « fidéisme politique » comme une réduction analogue du Concile Vatican II⁶⁷. Briancesco a également souligné que « ce qui est le plus déconcertant dans les écrits de ce courant est la transition facile entre la perspective et les catégories politiques d'une part, et les catégories théologiques

59 Du moins jusqu'à son « virage » de 1988. Gustavo Gutierrez Merino (né en 1928), théologien péruvien, est considéré comme le père de la théologie de la libération (NdT).

60 H. CERUTTI, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 2006.

61 J. C. SCANNONE. « La teología de la liberación: caracterización, corrientes y etapas », *Revista Medellín*, 9, 1983, p. 259-288.

62 C. GALLI, « Epílogo. Interpretación, valoración y actualización del pensamiento teológico de Lucio Gera en "Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla" (1956-1981) », in AZCUY *et al.*, *op. cit.*, t. 1, p. 880.

63 *Ibid.*, p. 879.

64 *Ibid.*, p. 914.

65 E. C. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe de los pobres en América Latina, según Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2012; Víctor Manuel FERNÁNDEZ, « Con los pobres hasta el fondo, el pensamiento teológico de Rafael Tello », *Proyecto*, 12, 36, mai-août 2000, p. 187-205.

66 Eduardo Briancesco (né en 1927), prêtre de Buenos Aires, professeur (émérite) de théologie morale à l'UCA (NdT).

67 E. BRIANCESCO, « Medellín: un caso de teología y pastoral », *Revista Teología*, 7, 15-16, 1969, p. 189-227.

d'autre part⁶⁸ », le définissant comme un « nouveau projet de christianisme populiste latino-américain⁶⁹ ». Enfin, le théologien Enrique Laje⁷⁰ a critiqué Gera pour sa défense du socialisme révolutionnaire⁷¹ et de la théorie de la dépendance qu'il considère tous deux inadéquats pour rendre compte du problème économique et politique argentin et latino-américain⁷².

À partir de ces interprétations et d'autres encore, et de l'analyse précédente du noyau originel de la TP, je pense qu'il est possible de conclure que *ce courant*, surtout dans sa période initiale, *présente les caractéristiques d'une théologie politique*. En effet, l'identité entre *évangélisation* et *libération politique*, le chevauchement fluctuant de l'idée théologique du Peuple de Dieu avec l'idée de peuple au sens politique ou social, et la stratégie pastorale orientée vers le soutien de l'Église à un projet politique donné, semblent montrer que, dans la TP, suivant la définition de la théologie politique de Massimo Borghesi, « le moment théologique se réalise à travers le politique et le politique à travers le théologique ». Ainsi, « dans ce passage, dans la réalisation par un autre-distinct-de-soi, les deux moments subissent une métamorphose⁷³ ».

Thème

Certes, la TP a eu le mérite de s'opposer au rationalisme des théologies de la sécularisation, très répandues dans l'ère post-conciliaire, en revendiquant la valeur de la religiosité populaire et la dimension historique et sociale de l'Église. Cependant, l'identification exagérée à un peuple culturel ou social particulier, ou même à un projet politique tel que le péronisme⁷⁴, implique, à mon avis, *un risque de sécularisation et une perte du sens eschatologique de la foi*⁷⁵. D'autre part, la division du Peuple de Dieu en une Église institutionnelle opposée, en raison

68 E. BRIANCESCO, « Religiosidad popular y pastoral popular », *Criterio*, 1681-1682, 1973, p. 698.

69 *Ibid.*, p. 702. D'autres théologiens ont par la suite formulé un jugement identique (Rafael Braun, Gustavo Irrazábal ou Carlos Daniel Lasa).

70 Enrique LAJE, sj (1927-2017), fut doyen de la Faculté de théologie de l'Université jésuite (San Miguel) et directeur de l'importante revue jésuite *Stromata*. Il est l'auteur de *Apuntes sobre Iglesia y Liberación. La liberación desde la realidad argentina*, Buenos Aires, Gram, 1975 (NdT).

71 E. LAJE, « La propiedad privada en la actual coyuntura latinoamericana y argentina », *Stromata*, 27, janv.-mars 1971, 1, p. 4-9.

72 E. LAJE, « Análisis marxista y teología de la praxis en América latina », *Stromata*, 33, 1-2, janv.-juin 1977, p. 41-71.

73 M. BORGHESI, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Gênes, Marietti, 2013, p. 13. Voir dans ce cahier l'article de Massimo Borghesi, p. 131.

74 S. POLITI, *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana* (1967-1975). Buenos Aires, Castañeda-Guadalupe, 1992, p. 340.

75 G. FERNÁNDEZ BERET *El pueblo en la teología de la liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericanas*. Francfort-Madrid, Vervuert Iberoamericana, 1996.

de son caractère éclairé et élitiste, à une Église « servante du peuple », considérée comme porteuse d'un christianisme populaire beaucoup plus authentique, peut donner lieu à un manichéisme ecclésial qui idéalise la culture et la religiosité populaires (aujourd'hui fortement touchées par la sécularisation et la pauvreté urbaine, comme l'indiquent de nombreuses études sociologiques), et dévalorise la vie de foi authentique développée par d'autres groupes sociaux au sein de la structure ecclésiale. D'autre part enfin, une vision politico-messianique de la théologie, dépourvue des médiations scientifiques appropriées pour évaluer de manière prudente la situation réelle d'une société, non seulement met en danger la saine laïcité, l'autonomie et le pluralisme de la sphère politique, mais peut conduire, comme cela s'est produit en Argentine dans les années 70, une génération entière à la mort⁷⁶.

N'est-il pas plus approprié de se concentrer, comme plusieurs auteurs tentent de le faire, sur la période ultérieure où plusieurs théologiens du peuple semblent mettre de côté les thèses plus radicales de l'origine ? Je pense que la réponse à cette question est, en principe, ambiguë. D'une part, c'est un fait indéniable que Gera en particulier et dans une certaine mesure Scannone également ont tenu des positions radicalisées pendant un peu moins d'une décennie, alors qu'ils ont développé des opinions beaucoup plus modérées pendant plus de trente ans. Cependant, si l'on s'en tient aux déclarations de Gera dans les années suivantes, dans lesquelles il exprime « une certaine frustration » à propos d'« une promesse qui est restée cachée » et dit que « le train de l'histoire s'est arrêté⁷⁷ », en insistant pour « ne pas dissocier, dans la pastorale populaire, le niveau religieux de la conscience du niveau politique », la version totalement dépolitisée de la TP semble difficile à soutenir⁷⁸. Car si on l'oubliait,

Carlos
Hoewel

76 Comme l'a reconnu plus tard l'évêque Carmelo Giaquinta, il y avait « une certaine naïveté chez certains d'entre nous à vouloir assumer le péronisme, et dans certains cas y compris le montonérisme, comme "le temps et le lieu où le Royaume de Dieu passe aujourd'hui", comme on disait » (AZCUY *et al.*, *op. cit.*, t. 1, p. 190). Les *Montoneros* étaient une organisation politico-militaire péroniste qui pratiqua la lutte armée entre 1970 et 1979, avec une intensité maximale jusqu'en 1976. Les fondateurs des *Montoneros* décidèrent d'adopter ce nom pour souligner la continuité historique avec les *caudillos* argentins du XIX^e siècle, avec les *montoneras* de Peñaloza et de Felipe

Varela. Ainsi une ligne politique nationaliste s'établissait depuis San Martín jusqu'à Juan Perón, en passant des guerres d'indépendance aux *caudillos* et à Juan Manuel de Rosas (NdT).

77 AZCUY *et al.*, *op. cit.*, t. 2, p. 292-293.

78 *Ibid.*, p. 287. D'autre part, contre ceux qui interprètent Gera comme subordonnant l'idée du peuple à l'idée plus large de la « religiosité populaire », nous pouvons citer les propres mots de Gera : « le thème de la religiosité populaire ne domine pas en tant que thème spécifique mais fait partie de quelque chose de plus large. Ce qui domine, c'est le thème du peuple... », AZCUY *et al.*, *op. cit.*, t. 2, p. 287.

la TP ne perdrait-elle pas son essence la plus originale qui aujourd'hui encore, par moments, semble encore valable ?

(Traduit de l'espagnol par Jean-Robert Armogathe. Titre original : La teología del pueblo : historia, ideas e interpretaciones)

Carlos Hoevel Professeur d'Histoire de la pensée économique et politique et de Philosophie sociale à la Pontificia Universidad Católica Argentina (PUCA). Directeur et chercheur du Centre d'études en économie et culture et de la revue Cultura Económica de la même Université. Marié, deux filles. Membre de la revue Communio (Argentine). Derniers livres : L'industrie académique. L'Université sous le règne de la technocratie mondiale, Teseo, Bs. As., 2021 ; L'économie de la reconnaissance. Personne, marché et société chez Antonio Rosmini, Sindéresis, Madrid, 2020.

Thème

Note complémentaire sur la théorie de la dépendance

Il s'agit d'une théorie économique formulée par l'économiste argentin Raúl Prebisch (1901-1986) dans les années 1940 qui soutenait que le développement économique capitaliste des pays d'Amérique latine était soumis à ce qu'il appelait « la détérioration des termes de l'échange ». Cette détérioration, produite par l'importation de produits à valeur ajoutée croissante en provenance des pays dits « centraux » et l'exportation de matières premières de moins en moins valorisées des pays dits « périphériques », a laissé ces derniers dans un état de « dépendance structurelle ».

Pour surmonter cette dépendance, Prebisch et d'autres économistes de la CEPAL (*Commission économique pour l'Amérique latine*) tels que Fernando Henrique Cardoso et Enzo Faletto ont proposé la méthode d'industrialisation par substitution des importations (ISI) et la protection du marché interne qui caractérisaient les politiques de développement des années 1960 qui devaient permettre aux pays sous-développés de s'intégrer le capitalisme. D'autres auteurs d'affiliation marxiste – tels que Ruy Marini – en revanche, se sont opposés à la *solution développementaliste de la dépendance*, soutenant la nécessité d'un changement total du capitalisme au niveau local et mondial. Motivés par la présence et les activités de développement social dans la région (Père L.-J. Lebret) et par l'influence du maritainisme démocrate-chrétien, jusqu'au milieu des années 1960, de nombreux pasteurs et penseurs chrétiens latino-américains – comme Mgr Hélder Câmara – ont adhéré à la version développementaliste de la théorie de la dépendance.

Mais à la fin des années soixante, quand éclatent les crises du modèle de développement (inflation accrue, baisse de la production) – avec la mort de Lebret en 1966 – une bonne partie des chrétiens, dont Câmara, se mit à adhérer à la version libérationniste, anticapitaliste et révolutionnaire de la théorie de la dépendance. Cette dernière version de la théorie de la dépendance est celle adoptée par les théologiens de la libération (et ceux de la théologie du peuple) qui ont rejeté la version développementaliste de cette théorie.

Carlos
Hoewel