

Le capitalisme comme religion

La théologie de la libération au tournant décolonial

Luis Martínez Andrade

DANS **TUMULTES 2017/1 n° 48**, PAGES 87 À 100

ÉDITIONS **ÉDITIONS KIMÉ**

ISSN 1243-549X

DOI 10.3917/tumu.048.0087

Date de mise en ligne : 30/06/2017

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-tumultes-2017-1-page-87?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions Kimé.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Le capitalisme comme religion

La théologie de la libération au tournant décolonial

Luis Martínez Andrade
Université Catholique de Louvain

Durant la seconde moitié du vingtième siècle, un courant de pensée à tonalité subversive a fait irruption en Amérique latine. Inspirée des mouvements populaires et des luttes des opprimés, la théologie de la libération, en tant qu'expression théorique et intellectuelle du « christianisme de la libération¹ », a développé — et développe encore aujourd'hui — une critique de la formation sociale hégémonique, c'est-à-dire de la civilisation capitaliste, moderne, libérale et bourgeoise. Nous observons, dès les premiers écrits des principaux représentants de ce courant (Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Enrique Dussel, parmi d'autres), un réquisitoire contre la dynamique meurtrière de la modernité capitaliste. La fin des dictatures militaires, la transition vers la démocratie et la mise en place de gouvernements dits progressistes ont de fait modifié le contexte sociopolitique et culturel qui avait vu éclore la théologie de la libération, sans que disparaissent toutefois les structures de domination et d'exploitation ; bien au contraire, la « colonialité du pouvoir » — pour reprendre l'expression forgée par le sociologue Aníbal Quijano — contribue non seulement à la consolidation du fossé entre le centre et la périphérie, mais aussi à la destruction de la nature.

1. Michael Löwy, *La guerre des dieux*, Paris, Éditions du Félin, 1998.

Vers la fin des années 1990 s'est par ailleurs développé un nouveau courant de pensée nommé « décolonial ». Composé d'historiens, de sociologues, de philosophes et de sémiologues latino-américains et latino-américaines, le réseau Modernité/Colonialité² essaie de comprendre l'imbrication — et les séquelles — de la modernité, du capitalisme et de la colonialité. Si l'on ne peut parler de critique décoloniale s'agissant de la théologie de la libération sans risquer l'anachronisme, la ligne de force est pourtant bien visible. Notre but est donc de montrer que la théologie de la libération est un antécédent épistémique et géo-historique du « tournant décolonial ».

Qu'est-ce que la Théologie de la libération ?

D'après le sociologue Michael Löwy, la Théologie de la libération est tout d'abord « un ensemble d'écrits » ; tout en conservant un regard sur « le divin », elle part d'un degré de rationalité spécifique³. Ainsi, la Théologie de la libération est un discours construit par référence aux éléments qui constituent son *locus*, c'est-à-dire parmi d'autres, le choix prioritaire des pauvres, la critique de l'idolâtrie du marché et du « péché structurel » et la dénonciation prophétique des injustices.

Selon François Houtart, la Théologie de la libération naquit d'une triple dynamique⁴. La première, issue du contexte ecclésial et notamment du concile Vatican II, définissait « l'Église comme peuple de Dieu et non pas comme institution hiérarchique » donnant ainsi aux laïcs leur place dans les communautés des croyants. En second lieu, le contexte intellectuel s'est avéré crucial dès lors que la théorie de la dépendance a fourni, en parallèle, de nouveaux outils analytiques aux sciences sociales d'Amérique latine qui ne laissèrent pas indifférents les théologiens de la libération⁵. Comme le note en effet M. Löwy,

2. Nous employons le terme de réseau parce qu'il ne s'agit pas d'un groupe à proprement parler. On pourrait également parler de « projet Modernité/Colonialité » ou de « collectivité d'argumentation Modernité/Colonialité ». Cf. Eduardo Restrepo et Axel Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Universidad del Cauca, 2010.

3. M. Löwy, *La guerre des dieux*, op. cit., p. 53.

4. François Houtart, « La théologie de la libération en Amérique latine », *Contretemps*, 2005, n°12, p. 65.

5. Sur ce point, voir l'ouvrage utile et intéressant du théologien Jung Mo Sung, *Teologia e Economia. Repensando a teologia da libertação e utopias*, São Paulo, Fonte Editorial, 2008, chapitres 1 et 3.

« cette nouvelle vision allait directement influencer la culture socioreligieuse du christianisme de libération, engendrant une forte conviction, à savoir que la solution pour les pays d'Amérique latine résidait non pas tant dans la modernisation technologique que dans le changement social⁶ ». Le troisième changement concerne l'échec du développementisme comme modèle de développement national. Cet échec marquera le début de l'introduction massive de capitaux étrangers et d'une dénationalisation des économies locales. C'est ainsi que l'on a, parallèlement, assisté à l'établissement des dictatures militaires ou civiles. Il faut à ce propos mentionner que le processus d'exploitation massive de l'Amazonie commença sous la houlette des gouvernements militaires (1964-1985) et qu'elle fut soutenue par l'idéologie du progrès. C'est ainsi que la déforestation amazonienne est passée de 1% en 1970 à 14% en 1998, soit une surface équivalente au territoire français⁷.

La critique du développementisme⁸, un des éléments clés de la Théologie de la libération, a servi à la démystification du discours des élites latino-américaines, en dénonçant une croissance économique qui contribue à l'augmentation des inégalités sociales qu'elle justifie par l'idée du progrès. Cette critique envers les effets de la *modernisation en soi* implique également une position autre à l'égard de la nature. Pour cela, tous les « méga-projets » seront évalués d'après des critères écologiques et, bien évidemment, des critères sociaux.

On ne saurait comprendre les changements sociopolitiques et culturels de ces dernières décennies en Amérique latine sans souligner le rôle joué par la théologie de la libération avec la création de communautés ecclésiales de base, la formation de cadres, l'engagement dans les mouvements sociaux (le Mouvement des sans-terre au Brésil), la participation aux luttes de libération (révolution nicaraguayenne), etc. La théologie de la libération est devenue une référence incontournable et une source d'inspiration inépuisable pour la pensée critique universelle. Au-delà des convictions personnelles, elle est considérée, tant par les croyants que par les militants non croyants, comme un discours d'émancipation, car elle insiste sur le

6. M. Löwy, *La guerre...*, op. cit., p. 92.

7. João Alfredo Telles Melo, *Direito Ambiental, Luta Social e Ecosocialismo*, Demócrito Rocha, Fortaleza-CE, 2010, p. 282.

8. Le terme développementisme (*desarrollismo* ou *desenvolvimentismo*) fait référence à l'idéologie du développement en Amérique latine, la critique du progrès allant de soi.

fait que le clivage fondamental n'est pas celui qui oppose les croyants aux athées, mais les oppresseurs aux opprimés.

1492 : l'occultation de l'autre

La naissance de la modernité fait encore l'objet d'importants débats. Certains auteurs pensent que l'épiphanie trouve son origine dans la Renaissance italienne. D'autres la situent dans la Révolution française ou encore dans la révolution industrielle en Angleterre. Le récit se développe toujours à l'intérieur de l'Europe, excluant par là les autres peuples de la construction de la subjectivité moderne. C'est pourquoi Enrique Dussel a proposé que la conquête de l'Amérique latine soit articulée autour de la logique d'internationalisation du capitalisme et par la configuration du *système-monde*, mais aussi que la modernité (comme production d'une subjectivité déterminée), le capitalisme (comme accumulation originaire de la terre des indigènes) et le processus de colonisation de l'Amérique latine soient synchrones⁹. Il s'agit là du premier signe de la volonté de pouvoir des hispano-lusitains. La raison comme instrument de domination détermine donc à partir du quinzième siècle une nouvelle ontologie. La maxime « *Dios está en el cielo, el Rey está lejos, yo mando aquí* » (Dieu est au paradis, le Roi est loin, c'est moi qui commande ici) exprime un moment transcendantal dans la subjectivité occidentale moderne¹⁰.

Leonardo Boff quant à lui souligne le fait que la notion de *dominium terræ* est liée à la vision colonisatrice occidentale¹¹. Avant même la « volonté de puissance » (*Wille zur Macht*) nietzschéenne comme expression de l'homme moderne, le Pape Nicolas V (1447-1455), dans la bulle *Romanus Pontifex*, promettait aux rois du Portugal le domaine du monde. Quelques années plus tard, le Pape Alexandre VI avec la bulle *Inter Cætera* (1493) donnait aux rois de Castille-et-León les mêmes attributions. D'après L. Boff, le terme d'*anthropocentrisme* est celui qui résume le mieux l'anthropologie

9. Voir Enrique Dussel, *1492. L'occultation de l'autre*, Les Éditions Ouvrières, 1992.

10. Cette maxime a été reprise par Marianne Mahn-Lot. Il nous semble que l'auteure ne l'a malheureusement pas comprise dans *son vrai sens et poids* : cette maxime n'est pas anecdotique, elle est bel et bien l'expression d'une nouvelle ontologie qui sera la toile de fond d'une subjectivité moderne aux allures coloniales. M. Mahn-Lot, *La conquête de l'Amérique espagnole*, 5e éd. corr., Paris, PUF, 1996, p. 11.

11. L. Boff, *Ecologia. Grito da Terra, Grito dos Pobres*, Rio de Janeiro, Sextante, 2004, pp. 100-101.

impériale et anti-écologique. Comme nous l'avons vu, la conquête et la colonisation de l'Amérique déterminèrent non seulement la subjectivité moderne, mais également l'expansion du capitalisme¹².

La critique du capitalisme comme religion

La théologie de la libération, considérée comme discours critique et perspective émancipatrice, a été fondamentale dans le processus de défétichisation des récits hégémoniques. Grâce à un regard subversif et prophétique sur divers aspects de la société moderne, par exemple la sacralisation du marché, le messianisme technologique, le mythe du progrès ou l'idéologie du développement, cette théologie libérationniste a dévoilé le caractère sacrificiel du système hégémonique. S'il ne fait pour nous pas de doute que la théologie de la libération ne constitue pas un courant de pensée homogène, nous soutenons toutefois que sa matrice ou noyau éthico-mythico-ontologique (Paul Ricœur) a été forgée par un *locus* critique libérateur. C'est en vertu de ce *locus* que Jung Mo Sung¹³ explique de manière magistrale l'impact de la théorie de la dépendance dans les médiations analytiques des théologies de la libération. Jung Mo Sung divise les théoriciens de la dépendance en deux groupes principaux : ceux qui soutiennent que le développement n'est pas viable dans le système capitaliste et préconisent la nécessité de la révolution socialiste (Theotônio dos Santos, Rui Mauro Marini et André Gunder Frank) et ceux qui s'opposent à cette thèse (Celso Furtado, Fernando H. Cardoso, Aníbal Pinto, Osvaldo Sunkel et Enzo Falleto). Les diverses tendances théoriques qui déterminent leurs outils d'analyse transparaissent également dans l'exégèse socioreligieuse des théologiens de la libération.

Depuis la fin des années 1980, les théologiens de la libération soulignent le caractère idolâtre du capitalisme. À leurs yeux, le problème central en Amérique latine n'est pas l'athéisme mais bien l'idolâtrie qui rend un culte à de faux dieux. Ainsi, des théologiens comme Pablo Richard, Severino Croatto, Jorge Pixley, Franz Hinkelammert, Hugo Assmann ont développé une réflexion sur le

12. Luis Martínez Andrade, *Écologie et libération. Critique de la modernité dans la théologie de la libération*, Paris, Van Dieren, 2016.

13. Jung Mo Sung, *Teologia e economia...*, op. cit., p. 34.

caractère fétichiste propre au capitalisme, reprenant à leur compte la thématique weberienne de la lutte des dieux¹⁴.

Selon ces théologiens, tout système d'oppression requiert la création et l'établissement d'idoles légitimant les inégalités et les injustices. S'inscrivant dans un régime inégalitaire, la théologie — ou toute autre théorie sociale — remplit une fonction de légitimation ou de critique ; la théologie n'est en ce sens pas seulement une conceptualisation épistémique du sacré¹⁵ mais également un terrain de lutte. Il n'y a pas de dénonciation prophétique sans formation sociale antagonique. Selon Jorge Pixley, la différence entre Dieu et les fausses idoles se trouve dans le processus de libération¹⁶. Signalons en outre que les théologiens de la libération soutiennent que, dans certains cas, cette libération peut être violente. Il ne faut pas voir dans cette considération une apologie de la violence, mais plutôt la prise de conscience du rôle que joue la *violence subversive de la prophétie* comme Parole de Dieu qui blâme, critique et dénonce la structure de l'oppression.

De leur côté, Franz Hinkelhammert et Hugo Assmann ont montré la pertinence et le fort potentiel de la « théorie du fétichisme » de Marx. Selon eux, il faut comprendre le capitalisme non seulement comme un système d'apparences fétichisées, mais aussi comme une religion de la vie quotidienne. Analysant le binôme que forment l'économie et la théologie, ces théologiens repèrent les traces du discours économique, pour en montrer les répercussions dans le milieu social et l'impact dans l'écosystème. L'économie est à leurs yeux une forme de théologie séculière qui a ses apôtres et ses théologiens. En étudiant les principaux postulats de la théorie économique libérale et ses notions transcendantes (la main invisible, l'équilibre général, le marché total), les théologiens dévoilent l'aspect religieux caché sous le discours *scientifique* et *séculier* de l'économie.

14. En sociologie, le concept de lutte des dieux (*Kampf der Götter*) proposé par Max Weber permet de comprendre le polythéisme à l'œuvre dans les tensions et les conflits sociaux. Michael Löwy l'utilise, précisément, pour comprendre l'*ethos* politique et religieux propre au christianisme de la libération en Amérique latine.

15. Définition proposée par E. Dussel. Il va de soi que cette définition doit être nuancée par les propositions de Jung Mo Sung, pour qui « la théologie doit être comprise comme une herméneutique de l'histoire qui explique de manière critique les espoirs et les visions du monde des courants théoriques et sociaux ».

16. Jorge Pixley, « Dios enjuicia a los idolatras en la historia », in *La lucha de los dioses*, San José, DEI, 1989, pp. 57-77.

Hugo Assmann et Franz Hinkelammert voient dans l'économie capitaliste un processus d'idolâtrie. Cette économie a des conséquences néfastes non seulement pour les humains mais aussi pour la nature, le profit devenant le critère formel de décision. Les théologiens de la libération reprennent la critique du fétichisme de Marx pour analyser la logique du capital, c'est-à-dire sa dynamique de mort. En ce sens le capitalisme est anti-écologique et, partant, anti-vie.

L'idolâtrie est conçue comme la manifestation de symboles religieux qui légitiment le pouvoir fétichisé, cette manipulation nécessitant des sacrifices pour consolider la mystique de la mort. Les faux dieux (ceux du marché total) exigent l'immolation des pauvres. Par conséquent, « l'essentiel est la pratique de la "religion économique" ; ses rituels et ses lieux saints doivent être cherchés dans l'accomplissement pratique de ce que demande l'économie de marché, et non plus premièrement dans les temples religieux traditionnels¹⁷ ».

Produit de la modernité, la théologie de la libération reprend à son compte les valeurs attribuées aux Lumières, tout en étant fortement hostile aux éléments qui configurent la société industrielle bourgeoise (accumulation *per se*, consommation frénétique, rationalité instrumentale, individualisme exacerbé). Reconnaisant son héritage de la modernité, la théologie de la libération trouve dans son rapprochement avec les sciences sociales les arguments pour une critique acerbe contre la « modernité réellement existante », c'est-à-dire contre la modernité hégémonique qui rabaisse les peuples non occidentaux et la nature au rang de sujets sans droits (et d'objets).

La théologie de la libération, antécédent de la pensée décoloniale

Il faut tenir compte du fait que nous continuons d'emprunter à la perspective forgée par le réseau Modernité/Colonialité tout en restant critique à son égard, car, à nos yeux, la *critique moderne* de la modernité faite par les théologiens de la libération est un préalable non négligeable aux thèses principales de ce réseau. Nous pouvons donner l'exemple de plusieurs lignes de force : 1. Modernité, capitalisme et colonialité sont des phénomènes étroitement liés ; 2. La colonialité (du pouvoir, de l'être, du savoir et du faire) n'est pas une séquelle de la modernité, elle en est l'élément constitutif ; 3. La

17. Hugo Assmann et Franz Hinkelammert, *L'idolâtrie du marché. Critique théologique de l'économie de marché*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 178.

conquête de l'Amérique (ontologiquement exprimée dans *l'ego conquiro* des *conquistadores*) a configuré la subjectivité moderne, la « volonté de pouvoir » hispano-lusitaine déployée à partir du seizième siècle au détriment des peuples non occidentaux ayant créé une nouvelle toile de fond pour les relations sociales établies en Amérique latine ; 4. Colonialisme et colonialité se distinguent en ce que le premier fait référence à la domination imposée par un pays, une nation ou un peuple sur un autre — c'est une expérience historique —, tandis que la colonialité a surgi dans le contexte où le *système-monde moderne* cher à Wallerstein est déjà mis place ; 5. Impulsé par la dynamique du capitalisme, un type particulier de rationalité (économico-instrumentale) se présente comme *la raison* par excellence. Cette forme de rationalité a réduit les peuples et la nature à l'état de choses. C'est pourquoi à la rationalité économique-moderne les peuples indigènes et les communautés paysannes opposent une rationalité environnementale, laquelle est nommée *Suma Qamaña* ou « *buen vivir* ».

Pour le sociologue Ramón Grosfoguel, l'un des représentants du réseau Modernité/Colonialité, la théologie de la libération a contribué en Amérique latine à la production d'une pensée anti-hégémonique. Avant l'émergence du marxisme orthodoxe, la théologie de la libération a compris que la culture populaire a une structure mythique et un imaginaire propre, structure cruciale dans la production de la pensée critique. Selon Grosfoguel, pour produire un projet politique anti-hégémonique, la culture populaire est incontournable. Ainsi, la perspective marxiste orthodoxe qui considère la religion comme l'« opium du peuple » s'inscrit bel et bien dans un projet eurocentré. Tout en pointant les limites propres à la première génération des théologiens de la libération — à savoir l'oblitération du sujet colonial racialisé (*sujeto colonial racializado*) puisque dans la théologie de la libération le pauvre possède une dimension de classe plutôt que de genre¹⁸ ou de race — Grosfoguel reconnaît les débats actuels à l'intérieur de ce courant théologique.

De leur côté, les théologiens Gustavo Gutiérrez et Leonardo Boff ont constaté les implications de la « modernité » dans le contexte latino-américain. La théologie de la libération est une *critique*

18. Le caractère asexué du « pauvre » dans la théologie de la libération fut abordé par la théologienne Marcella Althaus-Reid. Voir à ce sujet Luis Martínez Andrade, *Religion sans rédemption. Contradictions sociales et rêves éveillés en Amérique latine*, Van Dieren, 2015, pp. 178-181.

moderne de la modernité : en s'appuyant sur les apports des sciences sociales, ces théologiens ont dévoilé les mécanismes d'exploitation et de domination établis depuis la Conquête. C'est ainsi qu'ils ont assimilé dans leur discours les outils analytiques proposés par la Théorie de la dépendance : la relation centre-périphérie pour désigner le « péché structurel » ; le mode d'exploitation qui privilégie la plus-value absolue pour pointer du doigt la « violence institutionnelle », pour ne citer que quelques exemples. Le marxisme en tant que théorie critique a du même coup été incorporé dans le *locus* discursif de ces théologiens.

Ainsi, l'originalité de la théologie de la libération est d'avoir réalisé une lecture à partir de l'envers de l'histoire, c'est-à-dire d'après les victimes de la « modernité ». Cette lecture à rebrousse-poil, au sens benjaminien du terme, implique à la fois l'identification des structures de domination et la reconnaissance des vaincus de l'histoire. Concernant les structures de domination (expression du péché structurel, soit dit en passant), Gustavo Gutiérrez fait remarquer le lien entre l'individualisme et l'idéologie moderne bourgeoise dans laquelle le capitalisme se voit comme le régime économique naturel de l'être humain. Selon lui, sous l'idée d'une association libre entre individus égaux, le « contrat social », en occultant la véritable distinction entre propriétaire des moyens de production et propriétaire de la force de travail, renforce le facteur qui produit ces inégalités¹⁹.

En effet, Gustavo Gutiérrez montre de façon remarquable comment la découverte de mondes nouveaux aux quinzième et seizième siècles fut non seulement un facteur décisif dans le développement du capitalisme marchand mais aussi l'ébranlement du cadre théologique. L'Amérique latine étant née dépendante, sa libération sera possible lorsque les mouvements populaires détruiront les structures coloniales en vigueur²⁰.

19. Gustavo Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, trad. Francis Guibal, Paris, Éditions du Cerf, 1986, pp. 171 et 172.

20. Il est intéressant de signaler que cette observation est faite presque une décennie avant le postulat d'Aníbal Quijano selon lequel « l'Amérique, la modernité et le capitalisme sont nées le même jour ». Voir Aníbal Quijano, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », in Edgardo Lander (dir.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 201-246. Certes, on pourra objecter que chez Quijano la race constitue un facteur économique et politique d'organisation du capitalisme moderne. La *colonialité du pouvoir* articule race, travail et genre. Pourtant, Gutiérrez reconnaît que les

Si le premier moment constitutif de la « colonialité du pouvoir » a vu le jour au seizième siècle dans le cadre de *La Conquista* et de l'évangélisation, elle a reçu un second souffle au début du dix-neuvième siècle lorsque l'élite blanche créole a pris à son tour le contrôle de l'appareil de domination, l'État, ce qui a entraîné une reconfiguration de la pyramide sociale somatiquement différenciée, maintenant les indigènes et les Noirs tout au bas de celle-ci. Ainsi, la race en tant que catégorie de pouvoir a contribué à la recomposition de la société latino-américaine. Si la « colonialité interne du pouvoir » a aussi profité aux groupes de créoles et de métisses à la peau moins foncée, les indigènes et les Noirs sont restés dans l'extériorité ontologique du système. Il s'ensuit que la reconfiguration de la « colonialité du pouvoir » n'est pas étrangère à la logique du capital, du moins à celle qui articule le centre et la périphérie. Dans cette perspective, les contributions d'Immanuel Wallerstein²¹ et Samir Amin jettent un éclairage sur l'articulation entre capital multinational et État libéral.

D'emblée, Gustavo Gutiérrez assume la nécessité de faire entendre la voix de ceux qui ne sont pas considérés comme des êtres humains par le système : les classes exploitées, les races marginalisées, les cultures méprisées qui au bout du compte sont, dit-il, des « *non-personnes*²² ». La théologie de la libération reconnaît dans les « absents de l'histoire » la dette non encore acquittée de cette modernité bourgeoise. Pour G. Gutiérrez, l'histoire de l'humanité a

indépendances politiques du dix-neuvième siècle n'ont fait que réactualiser le « pacte néocolonial ». G. Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, op. cit. pp. 190 et 191.

21. Immanuel Wallerstein a introduit le concept de *système-monde* moderne pour désigner la formation, la composition et la dynamique du capitalisme à l'échelle mondiale. C'est dans une perspective transatlantique et surtout sous l'influence de la théorie de la dépendance que Wallerstein a pu développer ses propres catégories analytiques, qui lui ont permis de comprendre et d'expliquer la logique du capital. Wallerstein soutient que depuis son origine (le seizième siècle), le *système-monde* a engendré des inégalités structurelles entre les régions commerciales car les ressources provenant de l'Amérique ont permis son essor ainsi que l'établissement de relations d'inégalité. En ce sens, l'Amérique latine s'est construite en tant que première périphérie de l'Europe. Ne perdons pas de vue, cependant, qu'il faudra attendre le dix-huitième siècle pour que l'Europe occupe la place centrale du système. I. Wallerstein, *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIX^e siècle*, Paris, PUF, 1991.

22. Cette idée de la « non-personne » se trouve, à nos yeux, dans la ligne de la pensée fanonienne selon laquelle la distinction entre zone de l'être et zone du non-être nuance les rapports sociaux de la colonie. G. Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, op. cit., p. 202.

été jusqu'à présent écrite « par une main blanche », à partir des secteurs dominants. « L'histoire du christianisme, écrit-il, a aussi été écrite par une main blanche, occidentale, masculine et bourgeoise. Il nous fait donc récupérer la mémoire des "chris flagellés des Indes", suivant l'expression que Bartolomé de Las Casas appliquait aux Indiens du continent américain et qui vaut pour tous les pauvres, victimes des maîtres de ce monde. Cette mémoire vit dans des expressions culturelles, dans la religion populaire, dans la résistance aux impositions de l'appareil ecclésiastique. Mémoire d'un Christ présent en chaque homme affamé, assoiffé, prisonnier ou humilié ; présent dans les races méprisées et les classes exploitées²³ ».

Bien que la critique de la modernité chez Leonardo Boff ne soit pas absente de ses premiers ouvrages — comme par exemple dans son livre sur François d'Assise²⁴ — c'est dans *América Latina. Da conquista à nova evangelização* qu'une critique radicale de la modernité à visage colonial est davantage perceptible. Il est évident que le 500^e anniversaire de la « découverte » a eu un impact considérable sur le théologien. Partant du constat que la société subit une crise structurelle due à la dynamique du système hégémonique dont la classe bourgeoise est le sujet historique porteur du projet de la modernité, il procède au décryptage de cette crise : « la racine ontologique de cette crise, explique-t-il, doit être cherchée plus profond dans la réalité et plus loin dans le temps²⁵ ». S'appuyant sur la Théorie Critique (notamment les travaux de Max Horkheimer, de Herbert Marcuse et d'Erich Fromm), il repère les éléments de l'*ethos* bourgeois — le désir de gain, d'accumulation et de pouvoir — qui vont établir un autre rapport avec la nature, la science et la technique devenant ainsi des instruments mis au service de la production *ad nauseam* de marchandises, tandis que la nature est dépouillée de « sa fonction thérapeutique et humanisatrice²⁶ ».

Il ne s'agit pas d'un refus réactionnaire de la modernité mais plutôt d'une remise en question de sa dynamique destructrice à travers laquelle la production de plus-value, la rationalité instrumentale et la

23. *Ibid.*, p. 216.

24. L. Boff, *François d'Assise. Force et tendresse. Une lecture à partir des pauvres*, trad. Raymond Paratte et Ede Maria Valandro, Paris, Éditions du Cerf, 1986.

25. *Ibid.*, p. 20.

26. « Malgré l'enthousiasme suscité par les découvertes du début de la révolution moderne, [la nature] a été séparée de la vie émotionnelle et profonde puisant aux archétypes universels ; elle a cessé d'être une des grandes sources nourricières de la dimension symbolique et sacramentelle de la vie ». *François d'Assise...*, p. 21.

croissance illimitée minent les hommes et la nature. Le fait que la raison soit devenue « un grand système de domination du monde » est dû, selon L. Boff, à l'appropriation du projet révolutionnaire de la modernité par la classe bourgeoise au seizième siècle. C'est de plus avec le *cogito* cartésien, observe-t-il, que l'hégémonie du *logos* sur l'*eros* et le *phatos* s'est accomplie. Leonardo Boff réhabilite François d'Assise en tant que modèle alternatif d'être-dans-le-monde. Il est vrai que sa critique se démarque de la critique postmoderne en soulignant l'importance d'un projet historique pour la transformation radicale de la société.

Obnubilée par le désir de gain et d'accumulation, la société moderne-bourgeoise favorise la raison instrumentale qui vise la production de marchandises — et, faut-il le dire, de faux besoins. Au détriment des conditions naturelles de la reproduction sociale, la modernité déploie tout un mécanisme visant l'exploitation incessante de l'homme, où chosification et marchandisation de la nature vont de pair. Boff identifie deux paradigmes ou façons d'être-dans-le-monde : être *au-dessus* des choses et, à l'opposé, être *avec* elles.

Cette distinction a des conséquences non seulement éthiques mais aussi écologiques car, chez l'homme moderne, cette façon d'être *au-dessus* des choses se traduit par un rapport de domination de la nature. Il est évident que les peuples ont besoin de la nature pour assurer leur reproduction. Cependant, la destruction de la terre et l'épuisement des ressources dans le seul but de produire des valeurs d'échange et des marchandises futiles témoigne de la logique nécrophile du système.

L. Boff place au centre du débat la voix des victimes de la colonisation et de la christianisation. Il s'agit d'entendre la dénonciation de l'injustice historico-sociale vécue par les opprimés. « L'invasion, écrit-il, a signifié le plus grand génocide de l'histoire de l'humanité (...). De nos jours ce processus se poursuit à travers les deux tiers de la population qui subit la faim, la destruction écologique dont les pauvres et les indigènes sont les premières victimes, qui sont en outre menacés d'extermination à cause de la dette extérieure, laquelle représente le nouveau tribut que les nations sous-développées doivent payer à leurs anciens et nouveaux maîtres²⁷ ». Arrêtons-nous à ces lignes qui sont d'une profonde acuité, et essayons de les analyser à la lumière de la théorie critique et de la pensée décoloniale.

27. L. Boff, *América Latina. Da conquista à nova evangelização*, São Paulo, Atica, 1992, p. 10.

Il est intéressant de mentionner qu'au-delà des différences, il y a des « affinités électives » entre la critique de la modernité/colonialité capitaliste que propose la théologie de la libération et celle que l'on trouve chez Walter Benjamin. À notre avis, la critique benjaminienne de la logique mortifère de la modernité capitaliste montre justement que la pensée critique, même si elle possède un « lieu d'énonciation » déterminé, est toujours puissante. En ce sens, un véritable projet émancipateur ne peut pas laisser de côté les apports de la pensée critique européenne.

Dans un compte rendu paru en 1929 dans la revue allemande *Die Literarische Welt*, consacré au livre de Marcel Brion *Bartholomé de Las Casas Père des Indiens*, Walter Benjamin non seulement identifie les discours contradictoires du christianisme à l'égard des indigènes ou, comme le dit M. Löwy, « la dialectique morale du catholicisme²⁸ », mais repère également la volonté de pouvoir des européens à l'aube de la modernité. Il écrit ainsi : « L'histoire coloniale des peuples européens commence par l'événement révoltant de la *conquista* de l'Amérique qui transforme le monde nouvellement conquis en une salle de tortures²⁹. » Cette impitoyable dénonciation de la Conquête est remarquable pour deux raisons. Premièrement, parce que ce philosophe, marxiste convaincu et avoué³⁰, saisit le caractère destructeur de la modernité, autrement dit, la violence exercée sur l'indigène au nom d'une promesse de rédemption de la part des bourreaux — une violence qui non seulement a permis une accumulation de richesse sans précédent et a bénéficié aux pays européens dans le système-monde, mais se présente en outre comme libératrice, c'est-à-dire comme nécessaire. Deuxièmement, parce que la considérant sous un autre angle, Benjamin montre que la *Conquista* symbolise le premier holocauste de la modernité. La thèse qui consiste

28. Walter Benjamin, *Romantisme et critique de la civilisation*, Préface de Michael Löwy, Paris, Payot, 2010, p. 15.

29. *Ibid.*, p. 129.

30. L'une des critiques décoloniales adressées au marxisme en tant que production intellectuelle européenne, est le reproche de son indifférence concernant la stigmatisation des colonisés. Il est vrai qu'il existe un degré d'eurocentrisme dans certaines perspectives marxistes par rapport au monde de la périphérie. Cependant, la position benjaminienne jette un éclairage nouveau sur la relation entre capitalisme et modernité. Parmi la pléiade de penseurs marxistes non eurocentrés, mentionnons, sans vouloir être exhaustif, Rosa Luxemburg, C. L. R. James, José Carlos Mariátegui, Daniel Bensaïd.

à concevoir la Conquête espagnole comme le premier holocauste de la modernité a gagné du poids notamment au début des années 1990. Ainsi L. Boff écrit-il : « L'Amérique latine est un chapitre de l'histoire expansionniste européenne. 1492 marque le début politique et économique de la modernité³¹. »

Pour Walter Benjamin, la modernité est « le temps de l'enfer³² ». Tout au long de l'œuvre du philosophe, on peut distinguer une critique radicale de la modernité en tant qu'expression de la civilisation industrielle-bourgeoise, mais cette critique est romantique et révolutionnaire et non réactionnaire³³. Il faut tenir compte du fait qu'elle vise également le concept de progrès car nous devons selon Benjamin fonder ce concept sur l'idée de la catastrophe. C'est ainsi qu'empruntant les mots de l'écrivain suédois August Strindberg, Benjamin affirme que « l'enfer n'est pas quelque chose qui nous attend, mais la vie que nous menons ici³⁴ ». Il est donc nécessaire d'interrompre le *continuum* de l'histoire, de ne plus laisser *les choses continuer comme avant*...

En proposant une lecture à rebrousse-poil de l'histoire de la modernité, au sens benjaminien du terme, les théologiens et théologiennes de la libération analysent autant les mythes que les discours qui ont justifié l'oppression des peuples et l'anéantissement des cultures. S'appuyant sur les contributions des sciences sociales, la théologie de la libération explique les contradictions et les antagonismes propres à la formation sociale actuelle, montrant que tout système est historique et peut par conséquent être transformé. Ce n'est pas un hasard si cette théologie affirme que les pauvres (et les victimes) sont les sujets de leur propre libération, soulignant ainsi le rôle de la *praxis* dans les changements sociétaux.

31. L. Boff, *América Latina*, op. cit., p. 51.

32. W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2002, p. 840.

33. Voir les travaux de M. Löwy, notamment, *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie*, Paris, PUF, 2007 et *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, Éditions du Sandre, 2009, chap. 6.

34. *Paris, capitale du XIX^e siècle*, op. cit., p. 491.