NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

108 Nº 6 1986

Peuple et «populaire». Réalité sociale, pratique pastorale et réflexion théologique en Argentine

Juan Carlos SCANNONE (s.j.)

p. 860 - 877

https://www.nrt.be/es/articulos/peuple-et-populaire-realite-sociale-pratique-pastorale-et-reflexion-theologique-en-argentine-391

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

« Peuple » et « populaire » Réalité sociale, pratique pastorale et réflexion théologique en Argentine

Gustave Gutiérrez, un des principaux représentants de la théologie de la libération, caractérise « l'irruption du pauvre dans l'histoire latino-américaine » par son passage « au premier plan, tant dans la société que dans l'Église et, par ce moyen, dans la réflexion théologique qui accompagne ces réalités »[1]. Du coup se trouve indirectement mis en lumière le rapport qui, en Amérique Latine, unit les réalités sociales (le pauvre, son irruption dans la société), la praxis pastorale et la théologie.

On ne s'étonnera pas d'une telle connexion, vu que la charité pastorale entend répondre efficacement à la situation humaine et chrétienne des masses en Amérique Latine – un peuple pauvre et croyant – et que, pour sa part, la théologie, éclairée par la Parole de Dieu, applique son interprétation et son discernement à la situation historique ainsi qu'à l'effort pastoral et social qui l'affronte. Elle est l'« acte second » (réflexif et critique, à la lumière de la Révélation) de l'« acte premier » qui consiste dans l'expérience spirituelle incarnée de ce peuple pauvre et croyant en quête de sa libération eschatologique comme de sa libération historique[2].

Ce disant nous ne prétendons pas nier la distinction à respecter entre les diverses dimensions réelles (théologale, éthique et historique) que la praxis unit sans les confondre ni, dans l'ordre de la réflexion critique, la différence entre le niveau épistémologique de la théologie, celui de la philosophie et celui des sciences humaines. Notre souci est d'orienter la considération qu'appellent leurs relations réciproques, aussi bien pratiques que théoriques.

Le présent travail souhaite contribuer à l'intelligence de tels rapports entre la réalité sociale, la pastorale et la théologie. Il n'en traitera pas dans l'abstrait, mais en les saisissant dans un « cas » concret: la détermination du sens

1. Cf. *L'irruption du pauvre dans la théologie en Amérique latine,* dans *Convergence* n. 1-2 (1981) 22.

2. Cf. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo,* Lima, 1983, p. 84, 59 ss; voir aussi *Teología de la liberación. Perspectivas,* Salamanca, 1972, p. 265 ss.

des termes «peuple» et «populaire» dans la problématique de la religiosité et de la pastorale populaires telles qu'elles se vivent en Argentine, y occupent la réflexion des théologiens et orientent la pratique pastorale.

Bien que notre article se centre sur ce point, nous ne manquerons pas de faire en passant allusion à la pratique pastorale et à la manière dont «peuple» et «populaire» sont compris dans les expériences sociales et pastorales comme dans les élaborations théologiques rencontrées en des pays latino-américains différents de l'Argentine. Là comme ici il s'agit de l'avènement du peuple d'Amérique Latine, pauvre et croyant, dans la société, la pastorale et la théologie; mais de part et d'autre le phénomène est soumis à des interprétations différentes.

Par ailleurs, en examinant notre «cas» concret, nous expliciterons quelques éléments de notre perception *théorique* des relations mentionnées ci-dessus.

Bien entendu, comme la réalité sociale est complexe, il ne suffit pas d'une simple intuition globale pour connaître sa structuration et les causes qui la produisent et peuvent la transformer. D'où la nécessité, pour une pastorale et une théologie de la réalité historique et sociale, de passer par une médiation analytique[3], celle de l'analyse effectuée par les sciences humaines (de la société, de l'histoire et de la culture). Cette démarche est nécessaire, mais nous ne pouvons l'estimer suffisante, car le pasteur et le théologien ont également besoin de porter – en hommes et en chrétiens –, sur la société dans laquelle ils vivent, un jugement moral de caractère sapientiel. Chez le croyant, un tel jugement résulte pour une part de sa vision de foi et de cette «capacité connaturelle de compréhension affective que donne l'amour»[4]. Il n'exclut pas la médiation de l'analyse; il est capable d'orienter celle-ci et en même temps – sans pouvoir être qualifié lui-même de scientifique au titre de la méthode – il présuppose un certain degré d'analyse de la réalité. Sans doute est-ce en cela que consiste ce qu'on a pu appeler la «vision pastorale de la réalité».

Par conséquent, lorsque nous traiterons du sens donné aux termes «peuple» et «populaire» par ce que d'aucuns dénomment «l'école argentine»[5] de pastorale populaire, nous dinstinguerons quatre instan-

3. Sur la médiation socio-analytique, cf. Cl. BOFF, *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediaçôes*, Petrópolis, 1978.

4. Cf. *Document de Puebla* (cité désormais *DP*), 397.

5. L'expression est du théologien chilien J. ALLIENDE,: «Diez tesis sobre pastoral popular», dans *Religiosidad popular*, Salamanca, 1976, p. 119.

ces: les réalités sociales elles-mêmes; leur interprétation par diverses sciences humaines (histoire, sociologie, anthropologie); les expériences pastorales qui vont à la rencontre de ces réalités et assument (au moins en partie ou tacitement) ces interprétations; la réflexion théologique qui accompagne ces expériences. Cette distinction s'impose pour clarifier la question et satisfaire aux besoins de l'exposé. Cependant, nous en sommes bien conscient, non seulement les rapports mutuels entre les quatre instances étaient en jeu dès la période de formation de l'« école argentine », mais ils sous-tendent notre propre façon de la comprendre et notre intelligence des réalités auxquelles elle veut fournir une réponse. On donnerait d'ailleurs dans un positivisme naïf si l'on pensait pouvoir isoler les faits bruts de l'interprétation à laquelle ils donnent lieu aux différents niveaux de la connaissance, encore que, bien entendu, ils dépassent celle-ci et imposent la norme qui permet d'apprécier sa validité.

I. - La réalité sociale du catholicisme populaire argentin et de sa revalorisation

En Argentine – comme dans toute l'Amérique Latine – c'est un phénomène massif de société que constitue la religiosité populaire, laquelle est au fond, chez nous, un catholicisme populaire. Si elle atteint une concentration caractéristique dans les couches les plus humbles de la population – aussi bien urbaine que rurale –, dont elle organise la culture, elle est partagée par de larges milieux, notamment dans les classes moyennes. Ce qui la caractérise en premier lieu, c'est son origine historique: elle est le fruit du métissage culturel hispano-amérindien, tronc auquel sont venus s'insérer aisément les apports de l'immigration ultérieure. De plus ce catholicisme se distingue par sa capacité de résistance et d'assimilation culturelles: non seulement il a subsisté malgré la pénurie du clergé (provoquée par la crise du régime du Patronat et les luttes de l'indépendance) et en dépit des attaques du laïcisme officiel (spécialement à la fin du XIX^{e} siècle), mais en intégrant l'apport de catholicisme populaire qu'introduisaient les immigrants (surtout italiens et espagnols) il se défit en bonne partie, dans l'espace de deux générations, d'un certain anticléricalisme qui lui était parfois associé. Chose plus remarquable: malgré les progrès de l'urbanisation et de l'industrialisation, non seulement le catholicisme populaire créole ne s'est pas affaibli, mais on le voit adopter des expressions correspondant à la vie urbaine; c'est ce que semblent manifester la multiplication des pèlerinages marials de masse (même de jeunes) à Luján, le rayonnement tou-

jours plus étendu de sanctuaires typiquement urbains comme celui de San Cayetano (dont la devise est «pain et travail») et la conscience actuelle, fondamentalement chrétienne, de la grande majorité de la classe ouvrière et du mouvement ouvrier organisé (lequel fut lancé par des immigrés anarchistes mais, au moment où il prit corps, revêtit des caractères nationaux originaux, non sans subir l'influence des encycliques sociales).

Un autre phénomène social, secondaire mais important pour qui veut comprendre dans quel contexte naquit la pastorale populaire en Argentine, a consisté dans la remise en valeur, parmi les intellectuels (clergé inclus), de l'élément populaire et de la culture populaire[6]. Bien sûr la réalité populaire elle-même avait déjà fait irruption dans l'histoire du pays, aussi bien par la formation de la culture créole issue du métissage culturel que lors des mouvements politiques et/ou militaires – cela dès avant l'émancipation, mais surtout à l'époque de celle-ci et dans la suite (depuis l'artiguisme et la révolte de Güemes durant les luttes pour l'indépendance jusqu'à l'irigoyenisme et le péronisme «populistes» au cours des cent dernières années). Mais l'importance du fait populaire n'avait pas été suffisamment reconnue par les intellectuels argentins, qu'ils fussent de souche libérale (tournés, du point de vue culturel, vers les Lumières, surtout d'esprit français et, en matière économique, vers le capitalisme anglo-saxon) ou d'appartenance conservatrice (avec, à partir de 1930, le courant nationaliste de droite), entretenant la nostagie de l'Espagne d'avant les Bourbons; les intellectuels de gauche, eux aussi, étaient marqués par l'élitisme et l'engouement pour la mentalité européenne. Dans tous ces milieux on traitait avec dédain, comme affectées de «barbarie» et d'obscurantisme, la culture et la religion du peuple, ou bien, dans une attitude paternaliste, on n'y voyait simplement que des formes dégradées de la culture occidentale et de la religion officielle, bien souvent infectées, par surcroît, de superstition.

En revanche, durant la période des gouvernements militaires et des proscriptions politiques qui suivirent la chute de Perón (soit de 1955 à 1973), on vit s'opérer au sein de divers groupes intellectuels d'Argentine une revalorisation de plus en plus accentuée du peuple qui est le leur et de sa culture, dont le catholicisme forme un des éléments centraux. Ce qui les y amena, ce fut non seulement leur opposition aux nouveaux types de dépendance économique, politique et culturelle introduits dans le pays, mais aussi l'expérience de la résistance que ceux-ci

6. Sujet traité par J.L. SEGUNDO, *Les deux théologies de la libération en Amérique Latine*, dans *Études* 361 (1984) 154 ss.

rencontraient de la part du peuple argentin et de ses organisations ouvrières.

D'autre part, sur les milieux intellectuels catholiques et sur le clergé s'exerça dans le même temps une influence bien plus significative encore – et dont nous reparlerons plus loin –: la réception du Concile par l'Eglise d'Argentine et la mise en œuvre de Medellín (1968).

II. - L'apport des sciences humaines

Le style même de notre exposé montre le rôle joué par la recherche et la réflexion historiques dans la nouvelle prise de conscience – pastorale et théologique – du fait même de la réalité populaire et de sa valeur.

Déjà dans les années 30 s'était manifesté dans le domaine des *études historiques* ce qu'on appela en Argentine le « revisionnisme historique » à caractère nationaliste (mais pas encore populaire); d'une manière parfois unilatérale, il avait soumis à une révision critique l'interprétation que l'historiographie libérale (rationaliste et anglophile) avait construite et enseignée touchant l'histoire du pays. Ensuite le postrévisionnisme, plus scientifique et nuancé, poursuivit ce travail, qui aida à comprendre la formation du peuple argentin et à détecter le fil d'une continuité historique reliant entre eux des mouvements nationaux et populaires d'époques différentes, y compris le péronisme. A former la nouvelle conscience historique des intellectuels ont contribué des auteurs comme V. Sierra, J.M. Rosa, J.J. Hernández Arregui et J.A. Ramos, à partir de positions politiques très diverses, voire opposées, mais toutes nationalistes. La remise en valeur du peuple et de son histoire conduisit en bien des cas à celle de sa culture et de sa religiosité.

Dans ce climat, les *sciences sociales* réagirent contre la sociologie d'inspiration « modernisante » représentée dans l'Argentine des années 50 par G. Germani[7]. Celle-ci, dont l'analyse sociale négligeait l'élément culturel, opposait à la société traditionnelle (sacrée) la société moderne (séculière); de là à considérer le catholicisme populaire argentin comme un élément statique, propre à la société agraire traditionnelle, il n'y avait qu'un pas.

Au milieu des années 60, dans l'ensemble de l'Amérique Latine une réaction contre la « sociologie scientifique » modernisante se prononça au nom d'une « sociologie critique » engagée dans le changement des struc-

7. Sur l'évolution des sciences sociales en Amérique Latine, cf. A. METHOL FERRÉ, « El resurgimiento católico latinoamericano », dans *Religión y Cultura*, Bogotá, 1981, p. 63-124 (avec bibliographie); P. MORANDÉ, *Cultura y modernización en America Latina*, Santiago de Chile, 1984.

tures. Pour cette dernière, la modernisation capitaliste impliquant une dépendance n'offrait pas la solution du sous-développement de l'Amérique Latine, mais au contraire elle en était la cause structurelle. Notons cependant que, tandis que la «théorie de la dépendance» prenait en d'autres régions le biais marxiste, en Argentine elle suivit en revanche une orientation nationaliste en même temps que populaire et anticapitaliste. Ce fut l'époque de ce qu'on appelait à l'Université de Buenos-Aires les «chaires nationales»; dans leurs analyses elles privilégiaient des catégories historiques (influencées par le post-révisionnisme, telle celle de «peuple») de préférence à celles de la sociologie de la modernisation ou du marxisme.

Dans ce contexte et le climat de l'après-Concile, la *sociologie religieuse* postconciliaire se posa, en Argentine, la question du catholicisme populaire. D'abord la réaction contre les tendances de la sociologie de la sécularisation se déploya à l'intérieur même de celle-ci; elle utilisa l'opposition entre «religion de masse» et «religion de l'élite» ainsi que l'hypothèse de la «popularisation» d'une religion universelle avec le risque inhérent de sa massification (et non pas comme étant par la force des choses synonyme de celle-ci), avec comme conséquence une diminution de la résistance aux assauts de la sécularisation. Toutefois, dès ce moment-là, des auteurs qui suivaient cette ligne, comme A. Büntig, revalorisaient – toujours cependant dans les cadres théoriques susdits – le catholicisme populaire argentin non seulement comme une donnée généralisée dont il faut tenir compte sur le plan social et pastoral, mais aussi comme inculturation d'une religion universelle, comme capable de porter des valeurs évangéliques et – en connexion avec cette virtualité – comme facteur potentiel de libération historique[8].

Cette position rendait possible une évolution ultérieure. Certains disciples de Büntig, mais d'autres encore, en vinrent plus tard à critiquer et à modifier les cadres théoriques eux-mêmes de leur sociologie religieuse, en s'inspirant aussi de perspectives empruntées aux sciences historiques, à l'anthropologie culturelle et – surtout – à la pratique et à la réflexion pastorales[9]. Ces dernières avaient fait toucher du doigt l'inadéquation

8. Cf. A. Büntig, *El Catolicismo Popular en la Argentina.* I. *Cuaderno Sociológico*, Buenos Aires, 1969; *Magia, religión o Cristianismo?*, Buenos Aires, 1970. Les résultats d'une recherche interdisciplinaire sur «le catholicisme populaire en Argentine» ont été publiés avec des perspectives théoriques et par des auteurs différents dans six volumes ou «cahiers»: sociologique, biblique, psychologique, anthropologique, historique et pastoral.

9. Cf. Centro de Investigaciones y Orientación Social, «Religiosidad popular: reflexión y acción», dans *La Religiosidad Popular en Santiago del Estero*, Santiago del Estero, 1983, p. 29-36 et la collection «Cuadernos de Iglesia y Sociedad» (Buenos Aires). Voir aussi G. Farrell-J. Lumerman, *Religiosidad popular y fe*, Buenos Aires, 1979.

des présupposés théoriques en question à la réalité des choses. De la sorte, si la sociologie a influé – par action directe comme aussi par un effet de réaction – sur la pastorale et la théologie, elle en a subi à son tour l'influence, qui lui fit élaborer des hypothèses nouvelles et de nouveaux cadres théoriques de sociologie religieuse.

C'est ainsi qu'à présent, sur la base des expériences faites en Argentine et dans le reste de l'Amérique Latine, la sociologie religieuse a commencé de mettre en question l'identification de la modernisation avec la sécularisation, en affirmant la possibilité de la «coexistence de l'urbanisation, de l'industrialisation et des organisations bureaucratiques avec le maintien du modèle culturel de la religiosité populaire en contextes urbains»[10].

Un flux et reflux semblables d'influence affectant la science historique, la pastorale et la politique s'est produit, semble-t-il, dans le cas de l'*anthropologie culturelle* argentine; plus résolument peut-être que la sociologie, celle-ci s'est mise à examiner suivant une nouvelle optique le catholicisme populaire, avec le monde de symboles, de récits et de dévotions que comporte la culture populaire, où la compréhension de la vie et de la mort est profondément religieuse[11].

Le courant culturel et intellectuel que nous venons de décrire n'entraîne pas, tant s'en faut, tous les spécialistes qui, en Argentine, s'attachent aux sciences humaines. Il est pourtant assez significatif; il s'intéresse aux faits d'ordre social, politique et religieux que nous avons évoqués plus haut aussi bien qu'à la pastorale et à la réflexion théologique, dont il faut nous entretenir à présent.

III. - La pratique de la pastorale populaire

En Argentine, un des fruits les plus notables du Concile fut sans doute le surgissement d'une pastorale populaire. C'est à l'exercice de celle-ci que nous limitons maintenant notre exposé, pour considérer dans la section suivante la réflexion théologico-pastorale qui a pris cette pratique comme point de départ et comme objet – bien que celle-ci et celle-là soient dialectiquement unies comme pratique et théorie.

10. Selon Fl. Forni une partie des membres de la Fédération des centres de sociologie de la religion soutient cette position; cf. «Reflexiones sociológicas sobre el tema de la religiosidad popular», dans *La Religiosidad en Santiago del Estero,* p. 52 s. (avec bibliographie).

11. Cf. R. Santillán Güemes, «Antropología, cultura y religiosidad popular», *ibid.,* p. 65-91 (avec bibliographie) et *Cultura, creación del pueblo,* Buenos Aires, 1985; voir aussi C. Lafone-E. Dussel, *El Catolicismo Popular en la Argentina.* IV. *Cuaderno Antropológico,* Buenos Aires, 1970. Les nombreux travaux de R. Kusch joignent la recherche anthropologique sur le terrain à la réflexion philosophique: cf. p. ex. *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana,* Buenos Aires, 1978.

L'intérêt avec lequel le Concile s'est tourné vers l'homme vu en sa réalité historique et dans celle de l'histoire du salut a provoqué en Argentine, comme dans toute l'Amérique Latine, un retournement de la pastorale en direction de l'homme concret, de sa situation sociale (souvent marquée de pauvreté et d'injustice structurelle), de sa culture et de sa religiosité. Tout cela prépara le climat dans lequel le ferment nouveau de Medellín rencontra un terrain propice à son développement. A côté de la pastorale traditionnelle et d'une certaine pastorale de ton moderne – qui se révéla peu adéquate –, une démarche qui se dénomma elle-même pastorale populaire est allée gagnant en importance[12].

L'effervescence causée chez nous après Medellín par le Mouvement des prêtres pour le Tiers-Monde, par les curés «villeros» (ainsi appelés parce qu'ils travaillent dans les «villas miseria»), par le geste de religieuses et de religieux transportant leurs collèges et autres œuvres des quartiers aristocratiques dans les faubourgs populaires, et le reste, tout cela dénota une vitalité pastorale intense et, en même temps, une recherche parfois laborieuse de discernement ecclésial.

Dans un premier temps (aux alentours de 1970), ce courant, qui intéressait beaucoup d'agents pastoraux au peuple pauvre, opprimé et croyant, se canalisa pour une part dans le sens de la contestation sociale et de la dénonciation prophétique de situations d'injustice et de dépendance structurelles, prenant parfois une forte coloration politique: ce fut le moment où il s'agissait de faire sienne l'interpellation du pauvre. Mais, comme dans la majorité des cas cette conversion vers le pauvre fut réelle et n'en resta pas à une rhétorique, c'est ce même peuple pauvre et croyant qui, en un second temps, inculqua aux agents pastoraux sa piété pénétrant toute la vie, qui sait faire sa place au politique mais le dépasse et garde sa spécificité religieuse. Oui, elle garde sa mémoire historique, si sage et avisée du fait de son enracinement dans la tradition autant que de son expérience vécue des succès et des échecs du peuple; elle garde son sens du temps et de l'attente, qui ne cède pas à la tentation de reculer ni aux impatiences (comme celles auxquelles obéissaient alors les mouvements de guérilla); son esprit de travail, qui sait modeler une réalité résistante, suivant un rythme lent mais assuré; enfin son sens de la fête, qui dans le «pas encore» reconnaît et célèbre le «déjà là»

12. Sur l'Église argentine de cette époque, cf. L. Gera-G. Rodríguez Melgarejo, *Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina*, dans *Víspera* n. 15 (1970) 59-88.

du salut, la communion fraternelle et la libération. Les pasteurs découvrirent de la sorte que le peuple répudie non seulement l'injustice mais la violence du terrorisme et de la répression; ils reconnurent ce qui est chez lui à la fois sentiment *populaire* (sens de la dignité du pauvre et du travail; esprit de solidarité et de lutte pour la justice) et sentiment *national* (avec l'estime de l'amitié à cultiver dans la vie sociale en recherchant le bien commun); ils perçurent la défiance que ce peuple éprouve à l'égard du capitalisme libéral et de la doctrine de la sécurité nationale (pour avoir souffert dans sa chair les conséquences de l'un et de l'autre) comme aussi face au marxisme, dont il saisit à quel point ce dernier s'oppose à ses valeurs culturelles, religieuses et nationales.

Cette école que fut le contact avec le peuple, en même temps que la réflexion théologique – portant surtout sur l'ecclésiologie – et les orientations doctrinales de l'Église permirent à la pastorale populaire en Argentine de devenir réellement pastorale et populaire, sans perdre son esprit évangéliquement critique et prophétique et en se dégageant des risques de l'élitisme (libéral aussi bien que marxiste) hérité de l'esprit des Lumières et du danger – qui fut réel – de se laisser prendre par une dialectique de lutte des classes transportée au sein de l'Église.

Le peuple qui – malgré ses nombreuses déficiences – bénéficiait déjà dans une large mesure d'une conscience éveillée et d'une organisation en matière sociale et politique, mais avait su en même temps conserver (tout en les transformant parfois) beaucoup de ses valeurs religieuses et de ses dévotions traditionnelles, réapprit la valeur de la dévotion et des dévotions à bon nombre d'agents pastoraux. Ces derniers y trouvèrent un antidote contre l'esprit de sécularisme qui attirait précisément certains catholiques postconciliaires plus engagés. Il est sûr qu'à ce moment se déclara une crise grave des vocations sacerdotales et religieuses, mais un des facteurs qui permirent de la dépasser fut la remise en valeur non seulement de la piété populaire mais de la piété elle-même, grâce au contact plus étroit établi avec le petit peuple par des chrétiens qui se laissaient instruire par lui.

Une telle redécouverte de la composante religieuse aida les agents pastoraux (spécialement les prêtres et les religieuses) à se resituer en esprit pastoral aux côtés du peuple, avec leur spécificité pastorale mais sans perdre la dimension sociale et prophétique qu'ils avaient acquise. Ainsi le fait qu'ils reprirent leur place devint indirectement, croyons-nous, un facteur important dans le renouveau actuel des vocations en Argentine.

Ces expériences et les réflexions théologiques qui les accompagnèrent (et dont nous allons parler bientôt) servirent de fondement à d'importantes contributions que la pastorale populaire d'Argentine apporta au Document

de Puebla (1979), spécialement pour les chapitres «évangélisation de la culture» et «religiosité populaire».

Le redécouverte que firent les pasteurs non seulement du peuple mais de leur propre identité de pasteurs produisit un autre résultat notable: la naissance de formes nouvelles d'évangélisation de la religiosité populaire ainsi que d'évangélisation et de libération sociale opérées par le moyen de cette religiosité: par exemple la pastorale nouvelle des sanctuaires et pèlerinages, la promotion sociale des «villeros» (habitants des bidonvilles) par eux-mêmes, l'apparition de leaders religieux et sociaux (et de vocations sacerdotales) issus des milieux populaires, l'apostolat des faubourgs et – dans quelques diocèses – celui des communautés ecclésiales de base[13].

En outre, le dépassement de la crise ecclésiale décidément amorcé au début des années 70, l'apprentissage auprès du peuple, le discernement opéré et le recentrement qui s'ensuivit, tout cela, pensons-nous, aida la pastorale populaire argentine à se tenir aux côtés du peuple sans se déporter aux extrêmes durant les années difficiles qui suivirent, avec la recrudescence du terrorisme subversif, la répression militaire poursuivie par des méthodes de violence, la guerre des Malouines, le retour douloureux à la démocratie, la crise économique et sociale sans précédent qui sévit présentement.

IV. - La théologie de la pastorale populaire

La perspective dans laquelle nous écrivons et bon nombre des appréciations et jugements de valeur que nous avons émis jusqu'ici sont entrés dans le champ de la réflexion théologique par ce qu'on peut appeler la théologie de la pastorale populaire, dont Lucio Gera est le principal représentant. Dans cette ligne théologique G. Gutiérrez voit «un courant marqué de traits propres, à l'intérieur de la théologie de la libération»[14]; souvent elle est présentée comme sa version «nationale et populaire» ou «populiste» (selon qu'on l'accepte ou qu'on la critique), bien que d'autres préfèrent ne pas la dénommer «théologie de la libération» étant donné l'usage courant de ce terme.

13. Sur la pratique de la pastorale populaire à Buenos Aires, cf. G. Rogríguez Melgajero, «Servicio al Pueblo de Dios desde un santuario», dans *Iglesia y Religiosidad Popular en América latina*, Bogotá, 1977, p. 325-343; «Radiografía de un trabajo pastoral: San Cayetano (Liniers)», dans *Religiosidad Popular*, cité n. 5, p. 303-316.

14. Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, Lima 1980², p. 377. Sur les divers courants de la théologie de la libération, cf. mes ouvrages: *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976, ch. IV; «La Teologia della Liberazione, Caratterizzazione, correnti, tappe», dans *Problemi e Prospettive di Teologia Dogmatica*, Brescia, 1983, p. 393-424 (en espagnol dans *Stromata* 38 (1982) 3-40, avec bibliographie).

Nous traiterons d'abord des réflexions théologiques et pastorales qu'elle consacre au sens que prennent les termes «peuple» et «populaire» dans les expressions «religiosité *populaire*», «culture» ou «sagesse *populaire*». Nous dirons ensuite quelques mots de leur portée pour la compréhension non seulement du concept de peuple, mais aussi de la notion de *peuple de Dieu*.

1. *La compréhension des termes «peuple» et «populaire»*

Sur la base de l'expérience historique, politique et pastorale de l'Argentine, cette théologie comprend le peuple comme sujet communautaire d'une histoire et d'un culture[15]. Sujet d'une histoire, en tant que sujet d'expériences historiques communes, d'une conscience collective d'appartenance mutuelle ainsi que d'un projet historique (pas nécessairement explicité) de bien commun. Quand on dit «sujet d'une culture», on entend celle-ci comme un style commun de vie, comme une manière de vivre les relations des hommes entre eux, des hommes avec la nature et avec le sens ultime de la vie (que notre peuple reconnaît en Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ)[16].

Par suite ce sens de «peuple» se rapproche de celui de «nation», comprise cependant non pas du point de vue étatique, mais en tant qu'elle exprime la culture et la décision éthique et historique d'hommes qui participent à une même histoire et à une même culture, pour le bien commun. Et, pour une raison ou pour une autre, du moins en Amérique Latine, ce sont les couches pauvres et laborieuses, appelées à bon droit «populaires», qui forment l'axe autour duquel se structure le peuple-nation. En effet, d'une part, elles ont su résister à la domination sur le plan de la culture et mieux préserver les valeurs humaines et chrétiennes d'une culture née du métissage culturel originel. D'autre part, le bien commun – surtout dans une situation d'injustice grave et de dépendance structurelles – inclut la défense de la justice, la solidarité effective et la libération nationale et sociale, valeurs auxquelles sont plus sensibles ceux qui souffrent davantage d'être privés de leurs droits et de leur liberté et dont l'unique force s'enracine dans la solidarité.

15. Cf. F. Boasso, *Qué es la Pastoral Popular?*, Buenos Aires, 1974. Parmi les travaux de L. Gera, cf. «Pueblo, religión del pueblo e Iglesia», dans *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, cité n. 13, p. 258-283; *Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica*, dans *Stromata* 30 (1974) 169-224; «La Iglesia frente a la situación de dependencia», dans *Teología, pastoral y dependencia*, Buenos Aires, 1974, p. 11-64; (avec d'autres), *Comentario a la «Evangelii Nuntiandi»*, Buenos Aires, 1978.

16. Voir, comme exemple de ce dernier point, les résultats de la recherche de E. Chamorro Greca, *Estudio sociológico sobre la imagen de Dios en el hombre medio de Córdoba*, Córdoba, 1970; et ceux de G. Farrell-J. Lumerman, *op. cit.* n. 9.

Par conséquent, pour ce courant théologique, définir qui est «peuple» et qui appartient à l'«antipeuple», cela ne se fait pas simplement d'après la citoyenneté ou la résidence; ce n'est pas non plus l'affaire d'une analyse socio-structurelle de classe; cela comporte un discernement éthique et historique: appartient à l'antipeuple qui s'oppose au bien commun (éthico-historique – à quoi correspond la justice, y compris celle des structures –, aussi bien qu'éthico-culturel – où est en cause l'identité culturelle de la nation). Quiconque s'y oppose, opprimant les personnes, les classes, les races et/ou les cultures, s'exclut lui-même, par le fait d'agir ainsi et dans la mesure où il agit ainsi, de la communauté éthique et historique du peuple[17].

Pareillement, ce qui caractérise le type de réflexions qui nous occupe pour le moment – en tant qu'elles s'opposent à la théologie de la sécularisation –, c'est leur manière de comprendre les liens étroits qui unissent la religion – en l'occurrence la foi chrétienne – aux dimensions diverses de la culture et même à la politique (sans entamer son autonomie), étant donné que le sens ultime de la vie et de la culture se joue dans l'attitude religieuse ou areligieuse. Par la médiation de l'instance éthico-historique, cela influence *indirectement* tous les domaines de la culture, au niveau non seulement des valeurs et pratiques personnelles et collectives, mais aussi des institutions et des structures où elles prennent corps et même – par une transposition analogique de perspectives – jusque sur le plan des théories qui réfléchissent, critiquent et orientent ces pratiques.

Ainsi l'optique de la théologie de la pastorale populaire revalorise fortement le catholicisme populaire latino-américain en tant que forme culturelle que la foi et le sens chrétien de l'homme et de la vie ont prise dans notre culture propre. Mais, bien que dans la religiosité populaire elle mette en particulier relief l'élément religieux et pastoral, elle n'oublie pas son élément culturel et son versant politique.

Ce courant théologique, sans négliger ce que l'analyse socio-structurelle offre de valable, utilise aussi et de préférence la médiation de l'analyse historique et culturelle (propre aux sciences plus synthétiques, comme l'histoire et l'anthropologie), de même que celle des catégories poétiques, symboliques et explicitement religieuses; elle y recourt pour l'interprétation et le discernement théologique de la religiosité

17. Je reprends ici des idées exposées dans *Volksreligiosität, Volksweisheit und Philosophie in Lateinamerika*, dans *Theologische Quartalschrift* 164 (1984) 203-214 et dans *Enfoques teológico-pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular*, dans *Stromata* 40 (1984) 261-274.

et de la culture populaires comme aussi de la situation historico-sociale ; elle s'en sert également, de façon indirecte et par transposition sémantique, pour sa réflexion théologique (comme nous le dirons en parlant de son ecclésiologie).

2. *Une réflexion théologique inculturée*

C'est le propre de ce courant d'essayer d'articuler en discours théologique la sagesse du peuple de Dieu inculturée dans notre culture populaire[18]. Car en Amérique Latine le peuple de Dieu se trouve en fait chez des peuples qui, à partir de leur culture propre, acquièrent une compréhension sapientiale de la foi, laquelle – comme nous l'avons noté plus haut – a exercé à son tour une influence décisive sur la formation de leur culture. Il s'agit dès lors de « recueillir en concepts » théologiques cette sagesse populaire (fondamentalement chrétienne de fait) comme médiation pour comprendre la foi de manière inculturée, même sur le plan de la théologie comme science. Il est clair – comme cela arrive aussi dans le cas d'une médiation conceptuelle strictement philosophique – que ces catégories empruntées à l'histoire, à la culture, à la praxis du peuple ou à leur interprétation par les sciences humaines doivent être soumises par la foi elle-même à une critique purificatrice quand elles se mettent au service de sa compréhension.

Un exemple de cette théologie inculturée nous est fourni par la réflexion sur l'Église. Comme le relève le Document de Puebla, la Concile s'est célébré à une époque qui pour les peuples d'Amérique Latine revêtait une signification spéciale : « des années de problèmes, de recherche pénible de l'identité propre, marquées par un éveil des masses populaires et par des essais d'intégration latino-américaine... Cela a préparé dans la population catholique un climat qui lui permit de s'ouvrir avec une certaine facilité à une Eglise qui se présente aussi comme 'Peuple' » (*DP*, 233). En Argentine, l'expérience de ce que signifie être un peuple et la thématisation qui l'accompagna ont aidé l'ecclésiologie de l'après-Concile à ne pas opposer « communion » et « institution », mais, en correspondance à leur « synthèse vitale » – telle que la vit, selon Puebla,

18. Cf. mes articles : *Sabiduría popular y teología inculturada*, dans *Stromata* 35 (1979) 3-18 ; *Culture populaire, Pastorale et Théologie*, dans *Lumen Vitae* 32 (1977) 21-38. On tente en philosophie un essai similaire, cf. p. ex. *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, édit. J.C. SCANNONE, Buenos Aires, 1984, qui rassemble les travaux présentés à Paris par un groupe de philosophes argentins à des collègues européens, et les discussions qui suivirent.

la sagesse chrétienne populaire (*DP*, 448) –, à les comprendre dans leur unité.

C'est de cette façon que l'ecclésiologie d'auteurs comme Lucio Gera put surmonter le juridisme d'une certaine ecclésiologie préconciliaire tout en évitant l'écueil de certaines conceptions d'après Vatican II centrées sur la petite communauté (réseau de communautés en diaspora dans un monde séculier) ou sur une compréhension plus ou moins classiste du «peuple» (avec la tendance à opposer «Eglise populaire» à «Eglise institutionnelle», ou bien à transposer la lutte des classes au sein de l'Eglise). En effet, le concept de «peuple» élaboré à partir de l'expérience populaire argentine associe à l'accent mis sur la *base* et la *communion et participation* un sens profond du *caractère organique de l'institution.*

Par conséquent ce concept de «peuple» s'est révélé utile pour la réflexion théologique sur la religiosité et la pastorale populaires non moins que pour servir de thématisation inculturée facilitant l'intelligence des enseignements du Concile sur le *peuple de Dieu.* Dans le premier cas, c'est bien clair, cette catégorie (empruntée à l'expérience historique et à son interprétation par les sciences humaines) opère comme une *médiation analytique* pour la lecture théologique de la réalité sociale et socio-pastorale. Tandis que dans le second cas il s'agit d'un apport *indirect* de l'expérience et de la thématisation susdites à la compréhension de la Révélation concernant le peuple de Dieu, moyennant une transposition *analogique,* fidèle à cette Révélation et en même temps enracinée dans l'histoire et la culture.

Dans ce contexte on a interprété la relation Eglise-monde – le sujet de *Gaudium et spes* – avant tout comme une relation entre le peuple de Dieu et les peuples avec leur histoire et leur culture propres. Ce qui a éveillé l'intérêt pour l'histoire de l'évangélisation en Amérique Latine et pour la problématique de l'évangélisation de la culture. Cette dernière approche a permis de repenser l'affirmation du Concile touchant l'autonomie du temporel en se gardant non seulement des défauts de la chrétienté mais également du danger du sécularisme, qui prétend réaliser sans l'influence de l'Evangile la vie sociale, politique et culturelle.

3. *Convergence et différence entre cette théologie de la pastorale populaire et les autres thématisations latino-américaines*

Ce n'est pas ici le lieu d'instituer une comparaison complète entre, d'une part, l'expérience sociale et pastorale de l'Argentine et la thématisation (historique, scientifico-sociale et théologico-pastorale) dont elle

est l'objet dans ce pays – expérience et thématisation qui ne sont d'ailleurs pas exclusivement argentines! – et, d'autre part, celles qui appartiennent à d'autres régions de l'Amérique Latine où l'on est arrivé à une compréhension analytique différente du «peuple» et à une autre interprétation théologique du «peuple de Dieu» comme «Eglise populaire»[19]. Nous ne pouvons cependant manquer d'esquisser maintenant les relations de convergence et de divergence qu'on observe entre les deux types de réflexion.

D'un côté comme de l'autre le *concept socio-analytique* de «peuple» est historique et fait référence à l'identité historique d'un sujet collectif. Celui-ci se différencie de la simple masse par la conscience et l'organisation et il rassemble autour d'un projet commun des forces et des groupes sociaux différents. Son axe, ce sont – dans les deux cas – les pauvres et les opprimés qui le forment, par opposition aux élites qui jouissent de privilèges injustes. Les deux tendances répondent donc – sur le plan analytique – à l'option préférentielle pour les pauvres et à la lutte pour la justice, en vue d'une nouvelle société dans laquelle on dépassera la suprématie actuelle du capital sur le travail.

Alors, où réside la différence entre les deux positions? Celle que nous avons définie plus haut, tout en prenant acte des oppositions et même des contradictions de classes et en reconnaissant le fait historique et éthico-politique de l'«antipeuple», concentre son attention sur l'unité historico-culturelle de la nation autour d'un projet populaire et national du bien commun. L'autre type de systématisation met l'accent moins sur la nation que sur la classe, de manière que le «peuple» tend à s'identifier avec les classes (races, cultures) opprimées en opposition dialectique avec les classes considérées comme opprimantes.

Tandis que le second concept a une portée analytique théoriquement plus *claire et distincte*, puisqu'il résout le peuple en ses composantes socio-structurelles selon ses conflits d'intérêts matériels et idéologiques – intérêts qui bien souvent se trouvent en antagonisme –, le premier concept est en revanche plus *historique* et synthétique, parce que, dans le discernement critique par lequel il identifie qui est «peuple» ici et maintenant ou ce qui est authentiquement «populaire», il fait se rejoindre l'analyse socio-structurelle et l'analyse historico-culturelle et historico-politique, ainsi que des critères éthico-historiques (la réalisation du bien commun et de la justice).

---

19. Cf. p. ex. P. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *Qué significa analíticamente «pueblo»?*, dans *Concilium* n. 196 (1984) 427-439 et L. BOFF, *Significado teológico de pueblo de Dios e Iglesia popular, ibid.* 441-454. Voir aussi: Equipe de théologiens de la CLAR, *Qué es el pueblo,* dans *Pastoral Popular* 30 (1979) 72-78.

Cette dernière systématisation court sans doute le risque d'une manipulation «populiste» l'utilisant pour camoufler un projet de développement national qui en réalité ne serait pas populaire, sous l'hégémonie de la bourgeoisie, en réduisant la participation effective et le rôle de protagoniste historique qui reviennent aux majorités. Le danger de l'autre systématisation, c'est, au contraire, sa manipulation éventuelle par une idéologie de classe, dans une optique qui ramène la société et l'histoire à la dialectique de la lutte des classes, en laissant dans l'ombre l'unité éthique, historique, culturelle et politique de la nation.

Comme nous l'avons déjà dit, la différence des conceptions analytiques peut avoir un effet, par transposition analogique, sur la *compréhension* que, dans la foi, on se forme du *«peuple de Dieu»*. Dans un cas comme dans l'autre on soulignera la place privilégiée que – par une élection gratuite du Seigneur – les pauvres occupent au sein de ce peuple, en insistant sur une manière d'être Église qui fomente la communion et la participation effectives des laïcs – et des pauvres – dans la façon de vivre historiquement leur être de peuple de Dieu; on relèvera la nécessité d'inculturer dans la culture populaire latino-américaine les modalités pastorales, théologiques et juridiques de l'Église, cela en continuité avec la tradition; on prônera un style nouveau de service pastoral et d'exercice de l'autorité dans l'Église en accord avec cette façon historique et inculturée de vivre, de se comprendre et de s'organiser comme peuple de Dieu, dans la fidélité à la Révélation; on s'efforcera d'étendre la prise de conscience aux dimensions éthico-politiques et socio-historiques de la pastorale populaire, sans oublier sa spécificité religieuse et l'autonomie du temporel, etc.

Mais en même temps que cette communauté de préoccupations il existe entre les deux conceptions que nous comparons des divergences d'optique et d'accentuation ecclésiologique qui entraînent d'importantes conséquences pastorales et doctrinales. Car si, pour comprendre le «peuple» sur le plan de l'analyse sociale, on utilise des éléments de la tradition marxiste et qu'ensuite on emploie ce concept pour penser théologiquement le peuple de Dieu, on court les dangers suivants: d'abord celui de comprendre la nécessité d'être peuple avant d'être peuple de Dieu (c'est-à-dire la nécessité et la priorité, au moins chronologique, d'une infrastracture matérielle socio-historique et practico-sociale pour constituer le peuple de Dieu) de manière à rendre moins clair le fait que celui-ci, comme tel, ne surgit pas «d'en bas» mais «d'en haut».

par un don gratuit du Seigneur; et puis le danger de transposer les oppositions de classe à la relation historique, dans l'Eglise, entre hiérarchie et laïcs (surtout les pauvres), en l'entendant comme un conflit dialectique de pouvoir (religieux) entre ceux qui détiennent les moyens de production symbolique et ceux qui en sont privés.

Ces risques ne se rencontrent pas dans l'autre manière de comprendre sociologiquement le «peuple» – celle-là qui, nous l'avons dit, réunit en elle les idées de communion et participation et d'organisation différenciée. Pour cette raison on pourra l'employer plus aisément dans une transposition analogique pour penser – à la lumière de la Révélation – le peuple de Dieu en même temps fraternel et hiérarchiquement structuré. Avec cela, vu le caractère historique et inculturé de cette représentation, son emploi fait accentuer et revaloriser des aspects de la Révélation dont une considération historique dégage mieux l'importance, comme la place des pauvres dans le peuple de Dieu, le rôle de service que l'autorité doit y jouer et l'affirmation d'une pratique *effective* de la participation de tous comme «substrat» social qui «donne corps» au don du Seigneur convoquant et constituant son peuple.

En ce qui concerne cette participation, nous devons prendre en compte le fait que la compréhension sociologique du «peuple» qui a cours en Argentine ne distingue pas le peuple de la masse par un *type* de conscience, d'organisation et de participation effective dont il prendrait lui-même une conscience *réflexive* (le recours à ce critère supposerait que l'on confonde, sur le mode rationaliste, la conscience réelle avec la conscience explicite de soi). C'est pourquoi, quand on utilise ce concept pour comprendre dans la foi le peuple de Dieu ou pour discerner du point de vue théologique la valeur évangélique et libératrice du catholicisme populaire, etc., on ne manque pas de reconnaître la conscience sapientiale de l'identité collective que donne la foi elle-même, bien que cette conscience ne soit pas suffisamment réfléchie; on reconnaît de même l'unité dans un projet que donne l'espérance du Règne, quoique toutes ses implications, même les implications historiques, ne soient pas explicitées; de même encore la participation effective qui naît de la charité, bien qu'elle ne soit pas organisée de façon expresse et réfléchie. Bien entendu la pastorale populaire doit promouvoir ces explicitations, mais elle ne négligera pas de reconnaître dans cette unité, cette identité et cette participation incarnées l'existence d'un «support» pratique et social (et, en *ce* sens, «socio-matériel») pour que le peuple de Dieu soit peuple proprement et réellement, non seulement par métaphore mais par analogie (au sens technique de ce mot).

*
* *

Ce que nous avons exposé jusqu'ici peut aider à saisir dans un «cas» concret, celui de l'Argentine, comment s'articulent les réalités sociales, l'analyse et l'interprétation dont elles sont l'objet de la part des sciences humaines, avec la pastorale et la théologie[20]. Dans un premier temps, celui de la lecture théologique et pastorale de la réalité historique et sociale, les sciences humaines opèrent en procurant à la théologie une *médiation analytique* pour interpréter et discerner la réalité (par exemple la religiosité populaire argentine) à la lumière de la Parole de Dieu. Dans le second temps, les catégories reprises aux réalités sociales (telles que «peuple») peuvent être employées, par une transposition analogique, pour repenser de façon historique et inculturée la Révélation elle-même (par exemple en ce qui concerne l'Église comme peuple de Dieu). Mais dans une démarche comme dans l'autre, la foi livre les critères derniers, théologiques et pastoraux. Car c'est la théologie elle-même qui doit opérer, à la lumière de la Révélation, un discernement des diverses médiations qui lui servent d'instrument, aussi bien pour la lecture théologique des réalités sociales que pour l'intelligence de la foi elle-même et pour une pratique pastorale et sociale inspirée par l'Évangile.

1663 San Miguel (Buenos Aires) Juan Carlos SCANNONE, S.J.
Argentine
Av. Mitre 3226

Sommaire. — Afin d'étudier les rapports entre la réalité sociale, les sciences humaines, la pratique pastorale et la théologie, tels qu'ils se vivent aujourd'hui en Amérique Latine, on présente un «cas» concret: la compréhension des termes «peuple» et «populaire» dans la problématique de la religiosité et de la pastorale populaire argentines, et l'influence que cette compréhension exerce sur la réflexion ecclésiologique argentine concernant le «peuple de Dieu». Puis on expose les convergences et les divergences que présente cette perspective avec d'autres conceptions sociologiques et théologiques latino-américaines qui pensent le peuple à partir d'une opposition dialectique (p.ex. de classe) et proposent en conséquence leur compréhension théologique de «l'Eglise populaire».

20. Je traite un autre «cas» de cette relation réciproque (dans la compréhension de la «libération») dans «Théologie et Politique. Le défi actuel posé au langage théologique latino-américain de libération», dans *Les Luttes de libération bousculent la théologie*, Paris, 1975, p. 135-165. J'analyse théoriquement l'articulation entre l'analyse sociale et la théologie de la libération dans *Sozialanalyse und Theologie der Befreiung*, dans *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 68 (1985) 259-280 (en espagnol dans *Stromata* 42 (1986) n. 1/2).