



HAL
open science

La théologie de la libération : une conséquence de l'expansionnisme des États-Unis ?

Ioana Istoc Grosu

► **To cite this version:**

Ioana Istoc Grosu. La théologie de la libération : une conséquence de l'expansionnisme des États-Unis ?. Littératures. 2012. dumas-00931891

HAL Id: dumas-00931891

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00931891>

Submitted on 16 Jan 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DECLARATION

1. Ce travail est le fruit d'un travail personnel et constitue un document original.
2. Je sais que prétendre être l'auteur d'un travail écrit par une autre personne est une pratique sévèrement sanctionnée par la loi.
3. Personne d'autre que moi n'a le droit de faire valoir ce travail, en totalité ou en partie, comme le sien.
4. Les propos repris mot à mot à d'autres auteurs figurent entre guillemets (citations).
5. Les écrits sur lesquels je m'appuie dans ce mémoire sont systématiquement référencés selon un système de renvoi bibliographique clair et précis.

Signature : *Iptoc Grosu Ioana* 08.11.2012

Résumé

Dans ce mémoire nous analysons les conséquences de la domination politique, économique et militaire étasunienne dans les pays du continent latino-américain à travers le vécu de la population indigène sud-américaine en tant que peuple opprimé.

Depuis le début de la colonisation espagnole de l'Amérique Latine, l'Église catholique avait été très proche des élites gouvernantes. Contrairement à cette tradition séculaire, la théologie de la libération en Amérique Latine se développa alors comme un mouvement qui fut plus sensible à la cause des indigènes, des paysans et des ouvriers latino-américains. Ce mouvement naît dans les années soixante comme réponse à la réalité de la société latino-américaine, aux conditions de pauvreté et d'oppression auxquelles une grande partie, c'est-à-dire les catégories défavorisés sud-américaines, était soumise.

Mots-clé

théologie de la libération, États-Unis, Amérique Latine, politique expansionniste, Manifest Destiny, impérialisme, Église catholique, communauté ecclésiale de base, résistance.



La théologie de la libération: Une conséquence de l'expansionnisme des États-Unis ?

Ioana Istoc Grosu

UFR Etudes anglophones

Mémoire de master 2

Spécialité ou Parcours : Recherche

Sous la direction de Monsieur le Professeur Francis Feeley

Année universitaire 2011 - 2012

Table des matières

Introduction générale.....	3
Chapitre I.....	12
La politique des États-Unis en Amérique Latine. La doctrine de Monroe: une valeur symbolique ou stratégique?.....	12
Introduction.....	13
Partie 1.1 Manifest Destiny: son influence sur le fondement morale de l'expansionnisme des Etats-Unis.....	18
Partie 1.2 L'influence de la Doctrine de Monroe sur la politique expansionniste des États-Unis en Amérique Latine	26
Conclusion.....	40
Chapitre II	43
La dépendance de l' Amérique Latine envers les États-Unis et la théologie de la libération	43
Introduction.....	44
Partie 2.1 Une nouvelle étape dans la relation entre les États-Unis et l'Amérique Latine. Un nouvel ennemi commun.....	46
Partie 2.2 L'impérialisme et la théorie de la dépendance.....	54
Partie 2.3 L'autonomie de l'Amérique Latine et la théologie de la libération.....	63
Conclusion.....	68
Chapitre III.....	71
L'Eglise catholique, une alliée de la domination impérialiste ou source d'humanisme et de résistance?.....	71
Introduction	72
Partie 3.1 Vers une indépendance intellectuelle religieuse: les éléments qui ont influencé l'apparition de la théologie de la libération.....	73
Partie 3.2 Les communautés de base comme solution alternative au développementalisme.....	81
Partie 3.3 Une critique nord-américaine et la théologie de la libération.....	87
Partie 3.4 Le gouvernement Reagan et le Vatican unis contre la théologie de la libération.....	93
Conclusion.....	96
Conclusion générale.....	98
Bibliographie.....	101
Sources Primaires	101
A. Livres:.....	101
B. Articles et Essais:.....	101
Sources Secondaires.....	102
A. Livres:.....	102
B. Articles et Essais:.....	105
Filmographie.....	106

Introduction générale

Même si les États-Unis n'ont jamais essayé d'annexer toute l'Amérique du Sud, les intérêts pour le continent latino-américain ont toujours été très vifs. Bien avant que les États-Unis ne se tournent vers l'Amérique du Sud, les richesses de ce continent furent convoitées par les colons espagnols, et ensuite par les Anglais. Ces derniers se sont notamment intéressés au potentiel des marchés latino-américaines.

L'historien américain Walter LaFeber parle dans son livre The New Empire: An Interpretation of American Expansion 1860-1898 de la politique expansionniste des États-Unis comme du «nouveau impérialisme». Lorsque l'on dit «impérialisme» des États-Unis, on ne pense pas vraiment à l'impérialisme classique - qu'il soit britannique ou français - mais plutôt à l'influence économique et politique progressivement acquise, aussi bien qu'aux expéditions militaires des États-Unis à l'échelle mondiale. C'est-à-dire, l'impérialisme des annexions territoriales et des protectorats n'est pas une caractéristique de la politique expansionniste des États-Unis, puisque la politique coloniale, au sens premier de son terme, ne prévalut que pour quelques décades dans le cas des États-Unis. Les conquêtes militaires des États-Unis se sont soldées par le maintien de l'autorité du gouvernement de Washington dans les territoires sujets aux intérêts de celui-ci. Bien évidemment, les conditions favorables à la prospérité commerciale et à l'influence politique des États-Unis n'ont pas pu être assurées sans des manifestations de force, dont l'Amérique Latine fut pour longtemps le théâtre.

Dans ce mémoire nous avons choisi d'analyser les conséquences de ces manifestations de forces et de la domination étasunienne dans les pays du continent latino-américain à travers le vécu de la population indigène sud-américaine en tant que peuple opprimé. Dans plusieurs pays latino-américains, vers la moitié du XXe siècle, les prêtres et les sœurs catholiques progressistes décidèrent d'aller vivre et travailler avec les ouvriers et les paysans pauvres, car ils pensaient que les vrais changements dans les

sociétés latino-américaines ne pouvaient venir que du bas de l'échelle sociale. Pendant longtemps l'Église catholique fut très proche des élites gouvernantes. Contrairement à cette tradition séculaire, la théologie de la libération en Amérique Latine se développa alors comme un mouvement qui fut plus sensible à la cause des indigènes, des paysans et des ouvriers latino-américains. Même si la théologie de la libération apparut dans un contexte de domination économique, politique et militaire des États-Unis, le continent sud-américain fut également profondément marqué par la colonisation espagnole et par l'impérialisme commercial britannique.

L'Église catholique joua un rôle important dans l'expansion coloniale espagnole et portugaise sur le continent sud-américain. A travers l'activité missionnaire d'évangélisation, elle participa également à l'introduction du modèle de gouvernance hiérarchique de l'Europe occidentale dans les nouvelles colonies. Pourtant, c'est déjà à cette époque que certains humanistes critiquèrent la brutalité de la conquête espagnole et l'asservissement de la population indigène du nouveau continent. Bartolomé de Las Casas, un jeune prêtre dominicain espagnol, lui-même propriétaire des esclaves, participa à la conquête du Cuba, mais devint vite un critique de la cruauté espagnole. Dans le deuxième livre de L'histoire des Indes il témoigne de la brutalité avec laquelle les Amérindiens étaient traités et affirme que tous leurs essais pour se défendre finissaient par un échec. Bartolomé de Las Casas décrit ainsi les souffrances des Amérindiens: «ils ont souffert et sont morts dans les mines ou pendant d'autres travaux dans un silence désespéré, sans connaître une seule âme au monde vers laquelle ils auraient pu se tourner pour demander de l'aide »¹. La population indigène fut ainsi condamné à vivre dans l'oppression, et cela continua même après l'indépendance des pays latino-américains du Royaume d'Espagne. En dépit des conditions oppressives que les peuples indigènes subissaient, le courage et le désir de lutter contre les forces oppressives ne manquaient pas. Le mouvement au caractère révolutionnaire du prêtre

1 Bartolomé de Las Casas cité par HOWARD ZINN dans A People's History of the United States, Chapitre I <http://www.historyisaweapon.com/zinnapeopleshistory.html>, dernière consultation le 14.09.2012, "they suffered and died in the mines and other labors in desperate silence, knowing not a soul in the world to whom they could turn for help", traduit par l'auteur

mexicain Miguel Hidalgo, qui appela les Amérindiens à lutter pour leur libération en est l'exemple. Selon l'écrivain et journaliste uruguayen Eduardo Galeano, le père Miguel Hidalgo réussit à rassembler en moins de six semaines quatre-vingt mille hommes pour créer une résistance aux espagnols. Le curé révolutionnaire supprima l'impôt, repartit les terres de Guadalajara et décréta la liberté des esclaves. Néanmoins, il fut exécuté en 1811, sans pourtant faire disparaître l'esprit révolutionnaire, puisqu'il fut remplacé dans la lutte par un de ses anciens disciples, le père José Maria Morelos².

Dans le XIXe siècle, la domination de l'Espagne sur le continent sud-américain et leur modèle féodal furent remplacés par l'impérialisme de la Grande Bretagne. L'homme d'État britannique George Canning décrivit très bien ce changement: «Les temps de la chevalerie appartiennent au passé, celui des économistes et des calculateurs lui a succédé»³. Cette nouvelle époque fut marquée par le développement industriel et la suprématie maritime et économique britannique. Dans ce contexte, les anciennes colonies espagnoles représentaient des marchés prospères pour les produits industriels et le capital anglais.

Comme l'écrit Eduardo Galeano, «les exportations industrielles, les assurances, les intérêts des prêteurs et les bénéfices des investissements allaient alimenter, pendant le XIXe siècle la prospérité d'Angleterre»⁴. Des articles de coton, de laine, de fer, de cuir, de bois et de porcelaine inondèrent les marchés latino-américains. Les pays latino-américains offraient une main d'œuvre peu chère et des matières premières aux prix nettement inférieurs à ceux des produits finis anglais. Le libre-échange impliqua une augmentation frénétique des importations, par exemple, selon des informations données par Eric Hobsbawm dans The Age of Revolutio 1789-1848, l'export du coton en Amérique Latine passa en vingt ans de cinquante-six millions de mètres de coton en 1820 à deux cent soixante-dix-neuf millions de mètres en 1840⁵.

2 EDUARDO GALEANO, Les veines ouvertes d'Amérique latine: Une contre-histoire, (Ed. Plon: 1981), 67

3 George Canning cité par EDUARDO GALEANO, op.cit., 239

4 Ibid., 240

5 ERIC HOBSBAWM, The Age of Revolutio 1789-1848, http://nashaucheba.ru/docs/22/21653/conv_1/file1.pdf, 217, dernière consultation le 14.09.2012

Comme le souligne Eduardo Galeano, pour assurer l'import massive des biens, notamment des produits de luxe, les gouvernements latino-américains durent contracter des emprunts qui, à leur tour engendraient l'obligation des nouveaux emprunts, hypothéquant ainsi leurs destins et renonçant pratiquement à leur liberté économique et politique. Bien évidemment, la population indigène fut la plus affectée par ces décisions, ils étaient les plus exploités parmi les exploités, et considérés uniquement comme une main d'œuvre pas chère ou comme des esclaves.

Vers la fin du XIXe siècle déjà, l'Église catholique prit conscience de l'exploitation capitaliste que le Pape Léon XIII critiqua dans sa lettre encyclique *Rerum Novarum* en 1891. Pourtant, cette encyclique se basa sur la situation des ouvriers en Europe et elle ne dénonça pas l'exploitation des indigènes de l'Amérique Latine.

Ces deux étapes de l'impérialisme que le continent sud-américain connut, rendirent la population indigène esclave d'un système hiérarchisé dans lequel ils ne pouvaient pas progresser. Pourtant, les siècles d'oppression ne réussirent pas à anéantir le désir de libération que les populations indigènes sud-américaines gardaient vif, et cela pourrait expliquer pourquoi les activistes de la théologie de la libération ont réussi à organiser assez vite des petites communautés locales pour résister à la répression des gouvernements, de l'armée et des corporations. Parce que «même si les tensions sociales aigües se cachent derrière la résignation apparente des masses, l'esprit de la rébellion est là»⁶. Et cet esprit resta aussi pendant l'expansion des États-Unis en Amérique Latine et alimenta les révolutions des peuples indigènes latino-américains contre la domination étasunienne.

La domination économique, politique et militaire des États-Unis en Amérique Latine se fit visible après la première guerre mondiale. Pourtant, ils ne restèrent indifférents aux événements qui marquèrent l'Amérique Latine pendant le XIXe siècle et manifestèrent même timidement leur opposition aux interventions de la France, de l'Espagne et de l'Angleterre dans les pays de l'Amérique Latine qui venaient de déclarer

6 EDUARDO GALEANO, op.cit., 149

leur indépendance. Ces énoncés furent concrétisés dans le message du président Monroe devant le Congrès le 2 décembre 1823.

Néanmoins, comme le remarque Alejandro Alvarez⁷, le président Monroe fit ici de simples déclarations sans la véritable intention de proclamer une doctrine. Pourtant cela donna plus tard l'occasion de justifier l'interventionnisme des États-Unis en Amérique Latine. Le message essentiel de ces déclarations fut que les États-Unis s'opposaient à l'intervention et au contrôle des Puissances européennes sur les pays latino-américains. Dans le XXe siècle, les États-Unis intervinrent souvent en Amérique Latine sous le prétexte de lutter contre l'intervention étrangère, voir le communisme qui menaçait de se répandre dans tout l'Amérique Latine.

Au début, les nations sud-américaines émergentes eurent une attitude positive envers l'interventionnisme des États-Unis. Simón Bolívar songeait à une liaison politique des nations latino-américaines avec les États-Unis à travers la ratification d'une charte de solidarité inter-américaine qui engagerait les nations des deux continents américains. Pourtant, cette attitude positive des États de l'Amérique du Sud concernant l'interventionnisme du Washington ne dura pas si longtemps. Vers la fin du XIXe siècle, les conquêtes et les protectorats américains dans les Caraïbes et en Amérique Centrale firent passer les latino-américains de la sympathie à la désapprobation et à la méfiance envers les décisions et les actions des États-Unis.

Comme il a été observé par Pierre Queuille⁸, l'hégémonie politique des États-Unis tenait essentiellement aux aspects économiques. Par exemple, United Fruit et Mellon en Amérique Centrale; National City Bank à Haïti et à Saint-Domingue. Dans ce contexte, on ne pourrait pas se tromper en déclarant que l'influence et le contrôle politique des États-Unis en Amérique Latine s'est souvent manifesté à travers les actions de grandes entreprises comme le United Fruit.

7 ALEJANDRO ALVAREZ, The Monroe Doctrine. Its Importance in the International Life of the States of the New World, (New York, Oxford University Press, 1924), 7

8 PIERRE QUEUILLE, L'Amérique Latine la Doctrine Monroe et le Panaméricanisme. Le Conditionnement Historique du Tiers-Monde Latino-Américain, (Paris: Payot, 1969), 169

Face aux actions des États-Unis et à leurs interventions dans les affaires de certains pays d'Amérique du Sud, les partis politiques de ces derniers se sont divisés entre les conservateurs qui restaient fidèles à la Couronne espagnole et les libéraux sympathisants des États-Unis et du libre commerce. Par contre, l'intérêt de ce mémoire n'est pas le rapport entre les États-Unis et la classe dirigeante des sociétés latino-américaines. Le but de ce mémoire est de voir quels ont été les effets de la politique expansionniste des États-Unis sur la vie des hommes et femmes pauvres, de la population indigène, et généralement de la classe défavorisée dont, en dépit du fait qu'elle soit majoritaire dans les pays de l'Amérique du Sud, la voix reste souvent sans écoute.

La question de l'interventionnisme des États-Unis en Amérique Latine peut être analysée de plusieurs perspectives. Néanmoins, l'intérêt de ce mémoire est d'analyser les effets de la politique expansionniste des États-Unis sur la classe pauvres latino-américaine, notamment en Amérique Centrale. Nous avons choisi de traiter ce sujet à travers la théologie de la libération. Un mouvement qui naît dans les années soixante comme réponse à la réalité de la société latino-américaine, aux conditions de pauvreté et d'oppression auxquelles une grande partie, c'est-à-dire les catégories défavorisés sud-américaines, était soumise.

L'Église étant une institution importante dans les pays de l'Amérique du Sud et en quelque sorte un organisme médiateur entre la classe riche et celle de pauvres, il est peut-être normal qu'un mouvement de défense et d'organisation des pauvres contre les injustices de la société soit né au sein de l'Église.

Dans ce contexte idéologique, la question fondamentale de ce mémoire est de savoir quel a été le rôle de la politique impérialiste des États-Unis dans la formation et le développement du mouvement de la théologie de la libération. Les sympathisants de ce mouvement, prêtres, sœurs ou étudiants, étaient actifs dans les communautés des pauvres et ils essayaient de fusionner la pensée critique avec la praxis afin de produire des changements dans une société fortement hiérarchisée, et d'aider les opprimés à se

libérer par leur propre forces. Nous analyseront également l'impact de la théologie de la libération sur la société latino-américaine et sur la politique étrangère des États-Unis en Amérique du Sud.

La problématique de cette recherche est divisée en trois grands axes, chacun traité dans les trois parties de ce mémoire. Dans le premier chapitre nous nous intéresseront à l'influence idéologique de la doctrine de Monroe et du Manifest Destiny sur la politique interventionniste des États-Unis en Amérique Latine. Bien entendu, pour l'étude de la relation politique entre les États-Unis et l'Amérique Latine plusieurs perspectives sont possibles. Nous approcherons la Doctrine Monroe dans la première partie du chapitre I, car c'est par ce moyen que nous pourrons mieux observer comment la politique étrangère des États-Unis fut bâti sur l'idée de «l'ennemi commun», ennemi qui dans le XIXe siècle était représenté par les grands pouvoirs européens et qui sera remplacé dans le XXe siècle par le communisme. Le Manifest Destiny est aussi importante dans la formation de la politique expansionniste des États-Unis que la Doctrine Monroe. Comprendre comment ces deux concepts contribuèrent à façonner la société anglo-américaine nous aide également à saisir les différences entre le modèle de civilisation étasunien basé sur l'individualisme, le droit à la propriété privée, l'innovation et le modèle basé sur l'union communautaire que la théologie de la libération proposait pour l'Amérique Latine.

Dans le deuxième chapitre de ce mémoire nous parlerons de l'expansionnisme des États-Unis en Amérique Latine dans la première moitié du siècle XX et du rôle des corporation étasuniennes comme United Fruit dans la politique des certains pays latino-américains. Nous ferons également une comparaison entre le modèle de l'économie étasunien basé sur la libre-entreprise et l'individualisme et nous essayerons de voir pour quelle raison les théologiens de la libération et leurs sympathisants considérèrent que ce modèle ne pouvait pas être appliqué aux pays latino-américains. Dans ce chapitre nous parlerons des différences d'idéologie entre le modèle de développement des États-Unis et la théologie de la libération. Nous parlerons de ces fondements idéologiques pour

ensuite pouvoir enchaîner dans le troisième chapitre avec une description et une analyse sur la façon dans laquelle les théologiens de la libération se sont impliqués dans la société latino-américaine et comment ils ont réussi à transformer l'esprit missionnaire de l'Église catholique latino-américaine dans un mouvement capable de produire des vrais changements dans la société latino-américaine.

Par conséquent, dans le troisième chapitre, nous essaierons de voir quelles ont été les évolutions au sein de l'Église même qui ont permis le développement des idées progressistes. Pour cela nous retournerons à la lettre encyclique *Rerum Novarum* en 1891 car celui-ci fut le premier pas fait par l'Église catholique vers la libéralisation intellectuelle au sein de l'Église.

Néanmoins, les idées progressistes de certains prêtres et sœurs et le mouvement de la théologie de la libération en Amérique Latine n'ont pas fait le bonheur des États-Unis et du Vatican, et les théologiens de la libération furent catalogués comme des communistes à cause de leurs idées sur la propriété privée et leur opposition au capitalisme. Nelson Rockefeller, membre du Parti républicain et fils du milliardaire John D. Rockefeller, décrivit la théologie de la libération comme mouvement inspiré par la propagande communiste. En 1969, lorsqu'il était gouverneur de l'État de New York, Rockefeller accompagné de vingt-trois conseillers entreprit une mission d'enquête sur la situation des pays latino-américains à la demande du Président Nixon. C'est dans son rapport sur l'Amérique du Sud que Rockefeller tira alors l'attention du gouvernement de Washington sur l'effet séducteur de la propagande communiste sur les étudiants, l'Église et les syndicats⁹. Avec les États-Unis qui menaient une forte politique anticommuniste, la théologie de la libération fut ainsi vite cataloguée comme un mouvement indésirable.

Pour comprendre de quelle façon la théologie de la libération a pu se transposer dans la réalité il est nécessaire de se pencher sur l'activité et l'organisation des communautés de base. Dans le troisième chapitre nous verrons également quelle fut

9 DENISE ARTAUD, *Les États-Unis et leur arrière-cour*, (Paris: Hachette, 1995), 184

l'importance de communautés ecclésiales de base dans les changements de la société latino-américaine et quels furent les conflits issus au sein de l'Église catholique, entre les théologiens de la libération et le Vatican, aussi bien que les relations entre celui-ci et le gouvernement de Washington dans la lutte contre la théologie de la libération.

Chapitre I

La politique des États-Unis en Amérique Latine. La doctrine de Monroe: une valeur symbolique ou stratégique?

Introduction

Pour comprendre la politique externe des États-Unis et leur relation avec l'Amérique du Sud durant le XXe siècle, il nous faut tout d'abord nous plonger dans les événements qui ont marqué les deux continents au cours du XIXe siècle et observer les raisons qui ont constitué le moteur des entreprises qu'ont mené les États-Unis en Amérique Latine, notamment dans la zone des Caraïbes et l'Amérique Centrale pour agrandir leur zones d'influence.

Le destin des pays d'Amérique du Sud et celui des États-Unis se croisèrent dans la première moitié du XIXe siècle lorsque de nombreux pays latino-américains venaient de gagner leur indépendance de la Couronne espagnole. Pendant ce temps, les États-Unis, en tant que jeune nation, voulaient étendre ses territoires jusqu'à la côte ouest; leur but étant d'éviter l'intervention des grands pouvoirs européens sur les deux continents américains. La proclamation de la doctrine de Monroe fut ainsi perçue comme un cri de désaccord contre ces Puissances européennes. Elle sous-entendait, en effet, l'immixtion des pouvoirs européens dans les affaires des pays américains et elle refusait de voir certains pays se soumettre au contrôle de l'Europe. Bien évidemment, les États-Unis ne représentèrent, à cette époque, aucune menace pour les Européens, notamment pour les Anglais qui étaient une puissance mondiale, et la doctrine de Monroe n'eut aucun impact sur la politique de ces derniers.

Comme annoncé dans l'introduction, la problématique de ce mémoire répondra à la question suivante: dans quelle mesure la politique étrangère et les interventions des États-Unis en Amérique Latine ont-ils pu favoriser la naissance de la théologie de la libération? Bien évidemment, nous nous interrogerons également sur les raisons pour lesquelles le Gouvernement de Washington s'est souvent montré hostile à ce mouvement. Néanmoins, afin de pouvoir répondre à cette problématique, il serait nécessaire de connaître les prémisses de la politique expansionniste des États-Unis en

Amérique du Sud.

Ayant connu pendant des siècles la colonisation de l'Espagne, les sociétés hispano-américaines sont restées, après l'indépendance, sensibles à toutes tentatives d'immixtion dans leur territoire et dans leurs affaires internes. Constamment manifestée à partir de la fin du XIXe siècle, la politique interventionniste des États-Unis a souvent été perçue comme un nouvel impérialisme par l'opinion publique issue de la plupart des pays sud-américains. Toutefois, les États-Unis ont ressenti cette accusation car ils ne toléraient pas la politique impérialiste des grands pouvoirs européens et désiraient que leurs interventions en Amérique Centrale et dans les Caraïbes ne soient apparentées à celles des colons espagnols. En effet, le message du président Monroe du 1823 laissait voir l'aversion des Étasuniens envers les intentions d'ingérence des pouvoirs européens dans le continent sud-américain tout en plaidant, par contre, en faveur du droit des anglo-américains de propager leur civilisation et occuper de nouvelles terres.

Le processus d'expansion territoriale et civilisateur des anglo-américains eut également une dimension religieuse. L'expansion de la civilisation pendant la conquête de l'Ouest fut souvent cataloguée comme étant une mission providentielle que les anglo-américains devaient accomplir. De même, le Secrétaire d'État William Henry Seward, lorsqu'il parla de la politique expansionniste des États-Unis, basait sa vision sur une loi politique supérieure, «une loi de la Providence» qui faisait que le peuple étasunien avance vers le ouest afin d'achever «le destiné manifeste impérialiste que la Providence avait ordonné au peuple Américain»¹⁰. Cela étant dit, il serait judicieux d'analyser les différences entre les principes moraux de la société anglo-américaine qui constituent aussi les bases de leur politique et celles des sociétés latino-américaines; de manière à comprendre pour quelle raison la politique étasunienne se heurte à la théologie de la libération.

Tout comme la mission des Espagnols et des Portugais, l'entreprise des Anglo-

10 WALTER LAFFEBER, The New Empire, An interpretation of American expansion 1860-1898, (Cornell University Press: United States of America, 1963), 25-26

américains se réalisa en conformité avec leur morale. Toutefois, à la différence des anciens colons de l'Amérique du Sud, les anglo-américains ne se montrèrent pas intéressés à inculquer leurs valeurs morales aux populations indigènes comme il fut le cas pour les missionnaires espagnols. Pour les anglo-américains, la mission civilisatrice ne put se réaliser que par l'emprise du territoire puisque c'était la terre même qui représentait une valeur sacrée; terre sur laquelle ils avaient pour mission de se déployer et de la conquérir pour la civiliser. Ce mouvement sera justifié au XIXe siècle par le Manifest Destiny, expression forgée en 1845. Cependant, l'existence de ce concept remonta déjà à l'arrivée des pères fondateurs en Nouvelle Angleterre.

Généralement, la religion joue un rôle important dans l'imaginaire de chaque civilisation mais ici, nous ne parlons pas d'une religion précise mais plutôt de religion en tant qu'ensemble des symboles, rituels et croyances institutionnalisés par un collectif de gens. Nous faisons référence à une religion consensuelle dite «*religion civile*», expression forgée par Jean-Jacques Rousseau qui apparaît dans le huitième chapitre du livre quatre du Contrat Social et qui met en évidence des vérités universelles communes à tous les collectifs humains: l'existence de la divinité, la vie à venir, la récompense de la vertu et la punition du vice.

Dans le contexte des États-Unis, le concept de l'autorité divine apparaît souvent dans les discours publics sans pourtant renvoyer à une religion spécifique. Le sociologue Robert N. Bellah reprend la notion de «*religion civile*» de Rousseau pour expliquer les fondements religieux de la société anglo-américaine. Dans son article, Religion Civile en Amérique, Robert Bellah parle de la religion comme fondement de la vie morale des Étatsuniens en tant qu'élément de cohésion de la société et introduit son thème par une analyse du discours inaugural du président John F. Kennedy dans lequel le Président mentionne plusieurs fois Dieu et soutient l'idée qu'aucune référence n'est faite à l'Église Chrétienne mais tout simplement au concept de Providence que la majorité accepte, indifféremment de leur convictions personnelles. Selon Bellah, le discours du président Kennedy doit être interprété comme «la déclaration la plus récente

d'un thème qui se trouve très profondément dans la tradition des États-Unis, à savoir l'obligation, à la fois collective et individuelle, de mener à bien la volonté de Dieu sur la terre. Ceci est l'esprit mobilisateur de ceux qui ont fondé l'Amérique, et qui est resté présent dans toutes les générations depuis.»¹¹

En reprenant l'analyse du sociologue Seymour Martin Lipset, Bellah nous dit que depuis le début du XIXe siècle, la religion de la société anglo-américaine a été essentiellement active, moralisatrice et plus sociale que théologique. Celui-ci était le portrait de la religion de la société anglo-américaine à la fin des années soixante du XXe siècle, une religion moralisatrice, impliquée activement dans la société. Pourtant, en dépit de l'existence de la morale religieuse, le gouvernement de Washington manifeste une attitude défavorable à la théologie de la libération en Amérique Latine. Il est donc de notre intérêt de chercher les raisons pour lesquelles les États-Unis ont soutenu les élites sud-américaines contre les théologiens de la libération qui décidèrent de changer la condition des opprimés en luttant avec la population pauvre.

Les actions politiques des États-Unis eurent sûrement une dimension religieuse au sens expliqué antérieurement, mais comment a-t-elle évolué et de quelle façon aurait-elle pu contribuer à l'apparition de la théologie de la libération? Un autre aspect remarquable dans ce contexte et qui soulève quelques questions est le fait que la théologie qui prévaut dans la société étasunienne comme celle qui domine en l'Amérique Latine provient de l'Europe Occidentale et a ses racines dans le modèle chrétien occidental européen. Pourtant, au XXe siècle, elle prit un chemin différent. Comment la religion aurait-elle pu s'identifier avec le processus d'expansion des États-Unis vers l'ouest et ensuite dans la Mer des Caraïbes et jusqu'en Amérique Centrale? Comment cela se reflète-il dans la politique étrangère de Washington et en quoi aurait-elle pu influencer l'apparition du mouvement de la théologie de la libération? Toutes

11 ROBERT N. BELLAH, *Civil Religion in America*, 1967, http://www.robertbellah.com/articles_5.htm, dernière consultation le 5 juillet 2012, "[...] the most recent statement of a theme that lies very deep in the American tradition, namely the obligation, both collective and individual, to carry out God's will on earth. This was the motivating spirit of those who founded America, and it has been present in every generation since." traduit par l'auteur

ces interrogations seront des points qui seront abordés dans le premier chapitre de ce mémoire.

Pour cela nous commencerons par l'analyse des facteurs qui ont contribué à l'expansion des États-Unis. Afin de comprendre comment les États-Unis sont arrivés à exercer leur influence en Amérique Latine et quels furent leurs intérêts pour y intervenir régulièrement, nous allons tout d'abord nous pencher sur l'expansion de la mission civilisatrice des anglo-américains vers l'ouest. Il sera également nécessaire d'observer de quelle façon la politique expansionniste et la mission divine qui consiste à répandre la civilisation correspondent. Pour mieux observer cet aspect, nous essaierons de trouver les liens éventuels entre la Doctrine de Monroe et le Manifest Destiny. Par conséquent, dans la première partie du chapitre I, nous nous intéresserons aux facteurs culturels qui ont permis l'expansion et le développement des États-Unis et qui ont influencé, en outre, la politique des anglo-américains en Amérique Latine, notamment dans les Caraïbes et Amérique Centrale. Même si tout au début de sa prononciation, la Doctrine de Monroe n'eut aucun impact sur les grands pouvoirs européens, elle joua un rôle important dans le développement de la politique étrangère de Washington en Amérique du Sud. Nous démontrerons ainsi dans la deuxième partie par quelle manière le simple message du président Monroe transmis aux pouvoirs impérialistes européens a pu évoluer jusqu'à devenir une doctrine de facto avec la Corollaire de Roosevelt et comment les interprétations de la Doctrine de Monroe ont ouvert le chemin de la politique interventionniste des États-Unis en Amérique Latine.

Partie 1.1 Manifest Destiny: son influence sur le fondement morale de l'expansionnisme des États-Unis



*American Progress par John Gast,
Source: <http://www.loc.gov/pictures/>*

"Quand je vois de quel esprit les Anglo-Américains mènent le commerce, les facilités qu'ils trouvent à le faire, les succès qu'ils y obtiennent; je ne puis m'empêcher de croire qu'ils deviendront un jour la première puissance maritime du globe. Ils sont poussés à s'emparer des mers, comme les Romains à conquérir le monde."¹²

Lors de l'émergence de la théologie de la libération, une grande partie de la population latino-américaine se confrontait à la pauvreté, l'exploitation et un taux de mortalité prématuré plutôt élevé. Dans l'opinion publique, l'élite sud-américaine,

¹² ALEXIS de TOCQUEVILLE, De la démocratie en Amérique, tome 2, p.405,
<http://books.google.fr/books?id=-FoOAAAAQAAJ&printsec=frontcover&v=onepage&q&f=false#v=onepage&q&f=false>, dernière consultation le 15 juin 2012

propriétaire de plus de 80% du terrain cultivable, fut tenu pour responsable de cette situation. Néanmoins, l'aversion fut aussi dirigée vers les États-Unis, qui avaient une grande influence dans la politique des pays latino-américains, et qui furent souvent accusés d'intervenir dans ces pays pour simplement défendre ses propres intérêts économiques. Afin de comprendre comment les États-Unis sont arrivés à intervenir dans les affaires de l'Amérique du Sud et savoir dans quelles mesures les accusations envers ce pays sont fondées, il faudrait voir comment les États-Unis ont pu acquérir leur pouvoir d'intervention sur le continent sud-américain.

Il est ici nécessaire de mentionner que depuis le début de son processus d'expansion, les intérêts majeurs de la société anglo-américaine furent le progrès industriel et commercial. La libre entreprise ne contrevenait aux principes moraux des anglo-américains. Au contraire, elle était plutôt une vertu. En réalité, plusieurs missionnaires étaient favorables à l'expansion des États-Unis, non seulement pour des raisons concernant la charité mais aussi pour des raisons économiques. Ce point de vue est très bien illustré par Russell Conwell, ministre baptiste et homme d'affaire, dans son discours intitulé Acres of Diamonds en 1915. Dans ce discours, Conwell soutient l'idée selon laquelle il n'y aurait aucune contradiction entre richesse et vertu chrétienne. Il était de la responsabilité de chacun de devenir riche tout en restant honnête. Gagner de l'argent était nécessaire puisque c'était le seul moyen d'avoir une maison, d'imprimer la Bible et d'ériger des édifices religieux. Bien évidemment, selon Conwell, afin d'acquérir des richesses il fallait avoir une certaine ambition, et cela n'excluait pas d'aller chercher sa fortune au-delà des territoires des États-Unis. Par contre, les théologiens de la libération sud-américains ont souvent considéré cette mentalité contraire à la morale chrétienne qui, selon eux, devait être du moins favorable à une répartition des terres plus équitable et au contrôle de l'État sur l'économie, qualifiant la libre entreprise et l'individualisme plutôt comme des actes égoïstes. Ces visions différentes sur le rôle de la religion au sein de la communauté, la parfaite légitimité morale de l'enrichissement individuel encouragée par l'une et l'option pour les pauvres de l'autre seront à la base

du conflit entre la théologie de la libération et le modèle de vie et de gouvernement favorisé par les États-Unis.

Depuis la fondation des États-Unis comme nation, les anglo-américains ont insisté sur l'importance de l'individualisme et «le droit naturel des individus libres à former une société civile.»¹³ Ce droit naturel ne s'applique seulement qu'à la formation d'une société libre. En revanche, elle concerne aussi l'expansion de la civilisation anglo-américaine sur le territoire vaste de l'Amérique du Nord. Comme le montre Anders Stephanson, l'union des américains vivant dans la Nouvelle Angleterre ne tire pas ses racines d'une idéologie explicite mais plutôt du sentiment d'appartenance à une communauté dont les membres sont conscients de former une société nouvelle¹⁴, marquée par une ouverture économique et sociale différente du modèle de la société européenne. Au fur et à mesure que cette société grandit et se développe, elle commence à manifester son besoin d'étendre ses frontières naturelles. Avec l'annexion du Texas en 1845, la nécessité de s'étendre vers l'ouest trouvera sa justification complète dans le *Manifest Destiny* de John O'Sullivan. A cette occasion, O'Sullivan justifie l'annexion de Texas par le concept de la destinée manifeste, la mission des anglo-américains de «se répandre sur le continent confié par la Providence pour le libre développement du notre peuple grandissant.»

L'œuvre de John Gast, *American Progress*, qui fut utilisé en 1872 pour la promotion d'un livre intitulé *New Overland Tourist and Pacific Coast Guide*, est probablement l'image la plus représentative de la *Destinée Manifeste*, la mission divine des États-Unis de répandre la civilisation et anéantir les ténèbres de l'ignorance. Dans le centre de cette représentation allégorique, nous pouvons observer la figure d'une femme angélique qui tient dans la main un livre d'enseignement et dans l'autre le fil de télégraphe. Dans l'obscurité, nous pouvons voir les Indiens et les animaux sauvages qui sont contraints de fuir puisqu'ils ne peuvent pas empêcher l'avancée inévitable de la

13 ANDERS STEPHANSON, *Manifest Destiny. American Expansion and the Empire of Right*, (New York: Hill and Wang, 1995) p.15, « [...] the natural right of free individuals to form a civil society » traduit par l'auteur

14 Ibid., p.28

civilisation: «L'Est est la lumière, éclairé et civilisé; l'ouest est sombre, en attente de l'illumination apportée par *Etoile de l'Empire* et par les colons qui l'entourent [...]»¹⁵. Cette image n'illustre pas seulement l'avancée de la civilisation anglo-américaine vers l'Ouest, elle sert également d'explication pour la politique interventionniste des États-Unis en Amérique Latine. Même si la présence des anglo-américains n'eut pas un propos civilisateur, elle eut cependant la mission d'assurer la paix et l'ordre là où dominait le chaos.

Avant même que John O'Sullivan ne définisse le concept de «Manifest Destiny» dans l'article paru dans le United States Magazine and Democratic Review, en 1845, la conscience de la mission divine concernant la colonisation du continent nord-américain de la côte Est jusqu'à la côte Ouest donnant sur le Pacifique était déjà présente parmi les Étatsuniens.

Ainsi, l'expansion territoriale des États-Unis s'était déroulée sous le signe d'un projet sacré. La dimension religieuse de cette entreprise est évidente. Tandis que Respublica Christiana était compatible avec la société européenne occidentale dont le projet de la destinée divine était soumis à l'autorité du Pape et de l'Église catholique; dans le Nouveau Monde habité par les anglo-américains, les hommes n'étaient pas limités dans leur action par une suprématie religieuse. La réalisation du projet de la nation séculière et l'accomplissement de la destinée manifeste dépendaient de la libre action des individus.

Les Puritains reprirent la notion juive de «peuple choisi» pour y bâtir leur propre concept de nation libre et donner ainsi une dimension divine à leur colonisation des territoires du Nouveau Monde. L'essence de la nouvelle société, représentant le cœur même de la Constitution des États-Unis, était la notion de liberté. Cette idée qui se traduisit surtout à travers le droit de chaque individu à s'étendre sur le vaste territoire de l'Amérique du Nord. Ainsi, toute intervention contre cette expansion naturelle était

15 Ibid., p.66, «The east is light, enlightened, and civilized; the west is dark, awaiting the illumination brought by Star of Empire and her surrounding cast of settlers [...] » traduit par l'auteur

considérée comme étant corrompue, et était donc opposée à la liberté. Dans cette perspective, les partisans de la théologie de la libération qui se sont souvent opposés à la privatisation des terres ou à leur concession aux grands entreprises privées, furent vus comme une menace puisqu'ils étaient en désaccord avec le respect de la liberté individuelle. Compte tenu de ces prémisses, il est peut-être plus facile d'appréhender l'usage que le gouvernement et les anglo-américains feront plus tard de la notion de *liberté*. En d'autres mots, ce concept, étant fortement lié au droit de libre expansion sur le territoire nord-américain, sera souvent invoqué lors des annexions territoriales du XIXe siècle. Toute opposition à ces annexions serait vue comme une action à l'encontre de la réalisation de la destinée, tracée par la Providence, ce qui justifiera les confrontations militaires avec les éventuelles forces antagonistes.

Rappelons qu'en revenant à l'égalité des droits de coloniser l'espace, la nouvelle communauté imaginée par les anglo-américains était devenue bien compacte ; cela veut dire qu'il y eut des groupes d'individus qui furent exclus du projet de la nouvelle nation des États-Unis. Les Indiens en sont l'exemple même.

Stephanson nous montre également que les Indiens présents sur le territoire de la Nouvelle Angleterre furent mis dans la condition de choisir entre la soumission à Dieu et à son peuple, ou bien la destruction. En effet, comme Stephanson l'affirme, pour les Puritains, l'extérieur était profane «et c'est le profane qui devait être vaincu, conquis, détruit pour que le territoire soit gagné.»¹⁶ Cependant, cette attitude contre le profane n'impliqua pas l'expansion territoriale depuis le début. Plus tard, au contraire, cette pensée fut réutilisée afin de justifier l'acquisition de nouveaux territoires. Pour cette raison, le discours sur la liberté de se déployer sur les terres de l'Amérique du Nord finit par être «une rhétorique sur l'égalité républicaine qui cache en fait une société profondément inégale.»¹⁷

16 Ibid., p.11, «[...] and the profane was that which had to be overcome, conquered, and destroyed, territory to be won.», traduit par l'auteur

17 Ibid., p.30, « [...] a rhetoric of republican equality that actually masked a profoundly unequal society. », traduit par l'auteur

Alexis de Tocqueville écrit également sur la condition des Indiens en Amérique du Nord. Par contre, Tocqueville ne parle pas de la disparition des peuples indiens comme une conséquence directe de l'action des anglo-américains en quête d'expansion territoriale. Le déclin de la population indienne s'explique par l'effet indirect de la construction de la société moderne et l'introduction de nouveaux goûts chez les Indiens. Alors que les Indiens vivaient seuls sur les vastes territoires de l'Amérique du Nord, ils parvinrent à satisfaire leurs propres besoins puisqu'ils «fabriquaient eux-mêmes leurs armes, l'eau des fleuves était leur seul boisson, et ils avaient pour vêtement la dépouille des animaux dont la chair servait à les nourrir.»¹⁸ Lorsque la population d'origine européenne introduisit des objets nouveaux comme l'arme à feu et apprirent aux Indiens à remplacer leurs vieux vêtements par celles des européens, la population indigène acquit de nouveaux goûts sans avoir les moyens, ni les connaissances nécessaires pour parvenir à les satisfaire. Ainsi, les Indiens virent leur nécessités s'accroître de jour en jour et leurs ressources disparaître. De plus, l'accroissement des établissements pour la population anglo-américaine éloigne une des ressources importantes pour leur survie: le gibier. Ce dernier point amena souvent les Indiens à se tourner vers une autre alternative et «ils laissent à ces animaux sauvages le soin de leur choisir une nouvelle patrie.»¹⁹ Les anglo-américains savaient que les terres occupées par la population indigène étaient d'une importance vitale pour leur cultures et en conséquence pour leur économie. C'est pour cette raison que les anglo-américains ont essayé de s'emparer au plus vite des nouvelles terres au travers de négociations avec les indigènes. Le profit était leur seul intérêt ici. De plus, face aux nouveaux habitants d'origine européenne qui maîtrisaient les techniques agricoles et utilisaient leurs cultures comme principale source de revenu, les Indiens ne trouvèrent pas les moyens de faire concurrence à l'économie envahissante des anglo-américains car ils n'auraient pas été en mesure de s'emparer des techniques de la nouvelle civilisation anglo-américaine.

Alexis de Tocqueville explique également que la dépossession des terres des

18 ANDERS STEPHANSON, op.cit., 259

19 Ibid., 262

Indiens s'opère de façon tout à fait légale. C'est-à-dire, lorsque la population d'origine européenne s'approche du territoire habité par la population indigène, «le gouvernement des États-Unis envoie communément à cette dernière une ambassade solennelle»²⁰ afin de la convaincre de chercher son bonheur ailleurs. Les représentants du gouvernement des États-Unis étalent également devant les yeux des Indiens «des armes à feu, des vêtements de laine, des barriques d'eau-de-vie, des collier de verre, de bracelet d'étain, des pendants d'oreilles et des miroirs». Face à toutes ces propositions, la population indienne n'a pas d'autres choix sinon d'accepter ce qu'a été proposé. Qui plus est, le gouvernement américain laissait paraître ses vives intérêts concernant l'acquisition de nouveaux territoires et d'après eux, la négociation n'est autre qu'une simple convention pour arriver à leur fin. Comme le fit aussi bien remarquer Stephanson, la politique d'acquisition était devenue la manière d'accroître le territoire la plus favorable, la voie d'expansion étasunienne préférée parce qu'elle semblait être la seule qui était en accord avec la morale établie.

Il est également important de préciser ici la façon dans laquelle les anglo-américains ont pris possession des terres des Indiens afin de mieux comprendre les mécanismes qui se cachent derrière la politique d'acquisition et d'expansion territoriale des États-Unis. Bien évidemment, la conquête de l'Ouest et l'expansion vers l'Amérique Latine ne présentent pas les mêmes conditions. Dans le premier cas, l'expansion implique l'occupation effective de la terre. Cette dernière était vue comme étant une terre libre à occuper afin d'être convertie en territoire sacré pour la nation anglo-américaine. Nous pouvons également observer que l'emprise des terres était justifiée du point de vue morale, ceci était considéré comme étant une acquisition. Dans le dernier cas, la dimension sacrée perd un peu de son statut. L'intérêt des États-Unis était, tout simplement, d'assurer la paix dans les zones comme les Caraïbes ou l'isthme de Panama afin de maintenir le bon fonctionnement des entreprises américaines ayant investi en Amérique du Sud et le bon déroulement des projets tel que le Canal de Panama. Par le biais de ces intérêts économiques, les États-Unis acquièrent beaucoup

²⁰ Ibid., 264 - 265

d'influence en Amérique Latine. Selon certaines critiques émises à l'époque, les effets de leur politique étaient considérés comme étant aussi néfastes pour la population indigène sud-américaine comme l'avait été le processus de la conquête de l'Ouest avec les Indiens d'Amérique du Nord. On peut aisément s'apercevoir que la conquête des nouveaux territoires n'était pas seulement justifiée du point de vue religieux mais aussi économiquement. Effectivement, puisque la religion permet la liberté de coloniser et civiliser, rien n'empêchera que la religion soit compatible avec le droit de développer l'économie, cultiver des nouvelles terres et trouver de nouvelles marchés.

Le désir de coloniser le continent nord-américain tout entier et le fort intérêt pour le commerce suscité par les anglo-américains, amenèrent Alexis de Tocqueville à soutenir que le commerce international deviendrait une affaire importante pour la nation anglo-américaine et à prévoir ce que serait un fait accompli au début du XXe siècle, une fois que les États-Unis auraient acquis leur statut de grand pouvoir maritime et économique.

Alexis de Tocqueville anticipe également l'influence et le rôle des États-Unis dans l'économie et la politique des pays de l'Amérique du Sud. Tocqueville, en évoquant un positionnement géographique naturel, y voit une similitude entre le rôle que l'Angleterre avait joué en Europe et celui des États-Unis sur le continent sud-américain. De la même façon que l'Angleterre vendait la plupart de ses objets de consommation à ses voisins européens, les commerçants anglo-américains profiteraient de la proximité géographique avec l'Amérique du Sud et par le biais de ces «avantages naturelles», les États-Unis rempliraient le rôle de principal fournisseur des produits fabriqués en Amérique Latine au profit des commerçants et de la nation des États-Unis; ce qui soulèvera le mécontentement des latino-américains dans le XXe siècle.

Pourtant, l'Amérique du Sud ne représentait pas seulement un nouveau marché à conquérir, mais aussi une source de richesse en matières premières. Par conséquent, le continent sud-américain réveilla également l'intérêt des autres pouvoirs européens; surtout celui du premier pouvoir maritime et économique du XIXe siècle, l'Angleterre.

Bien évidemment, afin de rendre compte de la façon dans laquelle les États-Unis arrivèrent à obtenir une influence absolue sur le continent sud-américain, il serait utile ici de voir comment la présence et l'influence des Espagnols, et par la suite celles des Anglais, furent limitées jusqu'à laisser la voie libre à l'hégémonie économique et politique des Anglo-américains. Pour cela, nous évoquerons dans cette analyse la doctrine de Monroe dont l'évolution nous montre comment les États-Unis ont réussi à transformer un simple message défavorable à l'ingérence des européens en Amérique dans une doctrine de facto, au fur et à mesure que leur pouvoir économique et maritime grandissait jusqu'à en devenir les uniques détenteurs du droit à l'immixtion dans les affaires de l'Amérique Latine.

Partie 1.2 L'influence de la Doctrine de Monroe sur la politique expansionniste des États-Unis en Amérique Latine

Lors de la rébellion des États-Unis contre la Grande Bretagne, l'Espagne, dans une relation inamicale avec cette dernière à cause de la mainmise de la marine anglaise sur le Gibraltar, était plutôt enclin à soutenir les anglo-américains dans leur entreprise contre l'Angleterre. Néanmoins, lorsque la proclamation d'indépendance se produisit, les Espagnols appréhendèrent le danger du modèle nord-américain de liberté pour la conservation des colonies espagnoles dans l'Amérique du Sud. De façon similaire, alors que la Sainte Alliance se montra favorable à l'intervention européenne pour rétablir la souveraineté du gouvernement de Madrid dans les anciennes colonies espagnoles, les États-Unis prirent conscience de la menace qu'un tel affaire représenta pour la jeune nation à cause des possibles essais de l'Angleterre de récupérer l'Amérique anglo-saxonne. Néanmoins, les États-Unis n'étaient pas les seuls à ne pas vouloir une restauration de la monarchie espagnole en Amérique Latine. La Grande Bretagne se manifestait aussi à faveur de la non-intervention des pouvoirs européens dans

l'Amérique du Sud car les nouveaux États sud-américains constituaient un nouveau marché pour les produits de l'industrie anglaise qui au début du XIXe siècle fut affectée par une crise de surproduction.

Ainsi, pour assurer la libre expansion vers le ouest, les anglo-américains devaient résoudre la question espagnole et agir de façon à réduire l'intervention des pouvoirs européens en Amérique Latine. Le Traité hispano-américain de San Lorenzo en 1795 fut un événement qui, entre autres, fit que la tension monte entre les deux nations. Comme il a été documenté par Pierre Queuille²¹, la lenteur avec laquelle le traité fut exécuté et la mauvaise humeur des Espagnols, mécontentement causé par le refus du gouvernement des États-Unis à reconnaître les autres souverainetés espagnoles sur le continent sud-américain, ne fit qu'irriter la jeune nation étasunienne qui avait été aussi démunie d'un accès sur le Golfe du Mexique.

De son côté, l'Espagne était également consciente du danger que lui faisait courir un éventuel soutien des États-Unis aux rebelles sud-américains, pour cette raison Madrid était intéressé à s'assurer la neutralité des anglo-américains concernant les colonies espagnoles. L'occasion d'obtenir ces garanties politiques fut donnée par la deuxième guerre hispano-américaine quand l'Espagne proposa de transférer des vastes territoires aux États-Unis en échange de la garantie de neutralité dans la question des nations du sud de l'Amérique.

Vers le début du XIXe siècle, il semblait que grande partie de l'Amérique Latine s'était libérée de la domination espagnole, pourtant il fallait que les nouvelles nations restent vigilantes afin d'éviter une tentative de restauration d'influence d'un des pouvoirs européens. Et le gouvernement des États-Unis était le plus intéressé à maintenir les intérêts des européens loin des Amériques. Bien évidemment, cela n'allait pas être facile, puisque les Anglais, qui possédait à cette époque la plus grande flotte maritime et constituaient un grand pouvoir économique, étaient également attirés par les richesses et les opportunités commerciales que le Nouveau Monde offrait.

21 PIERRE QUEUILLE, op.cit., 134-135

En 1822, lors du congrès de Vérone, la Sainte Alliance donna comme mission aux Bourbons d'Espagne et de France la restauration du pouvoir de l'Espagne dans les anciennes colonies espagnoles en Amérique Latine. Face aux éventuels essai de recolonisation des terres du continent sud-américain de la part des pays européens, les anglo-américains réagissent à travers un discours prononcé le 2 décembre 1823 par le président James Monroe, dont le texte fut rédigé par John Quincy Adams, alors secrétaire d'État.

Au moment de la déclaration de Monroe, les États-Unis constituaient un modèle pour les anciennes colonies espagnoles qui venait de gagner leur indépendance et souhaitaient la sauvegarder à tout prix. Il est pour cette raison que le message de Monroe eut un fort impact parmi les nations de l'Amérique du Sud qui songeaient à en faire une vraie doctrine pour une défense américaine commune. En Amérique Latine, les principes de base de la déclaration de Monroe étaient largement soutenus par les dirigeants des pays latino-américains, et comme le remarque Michel de Warenguien de Flory, «le succès de la doctrine fut si grand que le gouvernement de Washington s'en effraya.»²²

Ce succès fut probablement donné aussi par le fait que les idées de la déclaration de Monroe n'étaient pas étrangères aux dirigeants latino-américains. Simón Bolívar rêvait même d'une confédération américaine à travers laquelle les nations du Nouveau Monde auraient pu se défendre des éventuels agressions venant de la part des pays de l'Europe. Voire, encore avant que le Président Monroe ait adressé son message, dans un discours prononcé à Bogota en 1815, Bolívar soutenait que «cette moitié du globe appartient à ceux que Dieu en avait voulu faire maîtres.»²³ Il considéra nécessaire que les anciennes colonies espagnoles s'entraident afin de garder leur indépendance. Par conséquent, Bolívar vit dans le message de Monroe une occasion pour réaliser son plan d'union et proposa de réunir un congrès à Panama en 1826, congrès qui n'aura pas le

22 MICHEL de WARENGHIEN de FLORY, L'évolution de la Doctrine de Monroe et la Politique Extérieure des Etats-Unis au XXe siècle, (Imprimerie Toulousaine, 1943), 29

23 Cité par MICHEL de WARENGHIEN de FLORY, *Ibid.*, 30

succès espéré et attendu par Bolívar.

Même si les idées de Bolívar eurent des points communs avec la doctrine de Monroe, il y en avait quand même une différence assez importante entre les premières et cette dernière; lorsque les pays sud-américains étaient intéressés à transformer le message de Monroe dans une doctrine de facto, une politique au caractère continental, les États-Unis ne désiraient guère s'engager dans une politique de défense panaméricaine. Le gouvernement des États-Unis était satisfait de l'avis positif que les pays sud-américains montraient vis-à-vis de la déclaration de Monroe, mais il avait l'intention de l'utiliser seulement dans l'intérêt des États-Unis. En effet, une fois que l'Espagne ne représenta plus une menace pour les États-Unis, le gouvernement de Washington ne se limita plus à l'expansion vers le ouest seulement, mais il commença à penser également à l'acquisition du terrain et de l'influence en Amérique Latine, notamment dans les Caraïbes et l'Amérique Centrale. John Quincy Adams, lorsqu'il était secrétaire d'État sous James Monroe, arriva jusqu'à déclarer: «L'annexion de Cuba à notre République fédérale sera indispensable à la continuation et à l'intégrité de notre République.»²⁴

Presque un siècle plus tard, le président Théodore Roosevelt s'exprima sur le caractère de la Doctrine de Monroe pour souligner sa valeur exclusivement politique: «La doctrine de Monroe n'est pas une question de loi, mais de politique. C'est perdre son temps que de dire que la Doctrine de Monroe n'est reconnue comme principe juridique international.»²⁵ La Doctrine de Monroe sera invoqué exclusivement dans les cas d'intérêt des États-Unis afin de garder leur liberté d'action dans l'acquisition des nouvelles territoire ou lorsque ses zone d'intérêt en Amérique Centrale ou dans la Mer des Caraïbes seront mises en danger.

De plus, la prononciation du discours de Monroe n'eut aucun effet sur les grands pouvoirs européens, et surtout pas sur l'Angleterre. En 1824 déjà, la Colombie, devant

24 Ibid., 22

25 Ibid., 15

la menace de la restauration du contrôle des Espagnols aidés par les Français, propose au gouvernement de Washington un traité d'alliance et demande que les principes de la doctrine de Monroe soient mieux définies. A cette occasion le secrétaire d'État Adams répondit en disant que les intentions de la Sainte Alliance n'étaient plus un danger et que pour chaque application de la doctrine il fallait l'accord du Congrès. D'ailleurs, dans les années qui suivirent le message du président Monroe, de 1823 à 1845, la politique des États-Unis vis-à-vis des entreprises de l'Angleterre notamment, fut celle d'abstention. Le gouvernement de Washington ne désirait pas entrer en polémique avec la Grande Bretagne et ne protesta que faiblement même quand leurs intérêts se voyaient mis en danger. En outre, une éventuelle aide de la part des États-Unis aux Libertadores aurait pu provoquer une hostilité avec les Espagnols qui s'étaient regroupés à Cuba et Porto Rico, événement non désiré par les États-Uniens.

Le fait que les États-Unis n'aient pas réagi, même lorsque les États de l'Amérique du Sud l'ont demandé, ne voulait pas dire que la doctrine de Monroe avait été abandonnée. C'est avec le président James K. Polk que la Doctrine de Monroe fut invoquée à nouveau pour sauvegarder les intérêts territoriaux des États-Unis, plus spécifiquement, à justifier le droit d'annexion du Texas. Dès l'indépendance du Mexique, les États-Unis manifestèrent leur désir de conclure l'achat du Texas. En 1827, le gouvernement de Washington essaiera d'obtenir une concession amiable du Texas, mais le Mexique s'opposa. Pourtant, en 1835, à la suite d'une guerre de dix ans, le Texas se déclara indépendant et à partir de 1836 son président Houston demanda l'union avec les États-Unis. Si les États-Unis hésitèrent au début, les choses changèrent quand l'Angleterre et la France reconnurent l'indépendance du Texas et se proposèrent à négocier la reconnaissance par le Mexique. Cette attitude de la part des deux pouvoirs européens déplut aux États-Unis qui ne désiraient guère la présence de ces deux États dans un territoire proche de leurs frontières. Ce fut à cette occasion que le président Polk se servit de la doctrine de Monroe pour annoncer que les intentions de ces pays allaient contre les principes de la doctrine parce que «aucune domination européenne

sur l'Amérique du nord, c'est-à-dire ni acquisition, ni transfert» pouvait être effectuée. De plus, «les États-Unis ne peuvent laisser faire une intervention européenne sur ce continent...mais rien s'oppose à ce qu'une portion du territoire américain s'unisse aux États-Unis.»²⁶ Et ici, comme le remarque Queuille, la doctrine de Monroe et Manifest Destiny se confondent.

Finalement, au but d'une guerre assez courte avec le Mexique, les États-Unis allaient recevoir suite au Traité de Guadalupe, le Californie, le Nevada, l'Arizona, le New Mexico, le Texas, et l'Utah. Ainsi, l'objectif essentiel du Manifest Destiny fut réalisé puisque les États-Unis avaient atteint les frontières naturelles qui leurs furent désignées.

Une fois accompli le projet d'expansion territoriale vers le Ouest, le gouvernement de Washington se focalisa plus sur la question de l'annexion du Cuba, et c'est particulièrement à partir de ce moment que la doctrine de Monroe et le Manifest Destiny commencèrent à être souvent mélangés. Pour les hommes politiques de Washington et pour les commerçants anglo-américains, le Manifest Destiny n'était pas contraire à ce que les États-Unis puissent étendre un contrôle politique sur les zones d'intérêts pour le commerce car, ainsi qu'il a été mentionné, le droit de pratiquer le commerce libre n'était pas contraire à la volonté divine de se développer et chercher son bonheur sur les territoires du Nouveau Monde. Par le biais de ce principe, les États-Unis chercheront à étendre leur contrôle politique sur le trafic entre l'océan Atlantique et le Pacifique à travers l'isthme de Panama, d'où le projet des États-Unis d'y percer un canal. Mais afin de pouvoir suivre ses intérêts, les États-Unis devaient résoudre le problème de la présence anglaise sur le continent sud-américain, surtout sur les zones vraiment concernées par la doctrine de Monroe: l'Amérique Centrale et les Caraïbes où les Anglais et les Anglo-américains se partageaient les influences. Le contrôle de ces zones impliquait la nécessité de la fin du partage des influences avec l'Angleterre. Et l'occasion fut donnée par un incident de frontière entre Venezuela et la Guyane

26 cité par PIERRE QUEUILLE, op.cit., 147

Britannique à propos d'un tracé frontalier que Venezuela n'avait pas accepté. Les adeptes de l'expansionnisme aux États-Unis profitèrent de cet incident mineur qu'ils ont délibérément grossi, pour essayer de mettre fin à l'influence des Anglais dans l'Amérique Centrale et les Caraïbes.

En invoquant la Doctrine Monroe, le président Cleveland déclara que la seule intention de la Grande Bretagne dans ce conflit avec Venezuela était d'augmenter leurs possessions, et cela était contraire aux principes de la Doctrine Monroe, en conséquence «toute tentative d'acquérir des nouveaux territoires serait une manifestation hostile envers les États-Unis.»²⁷ Pris par les événements d'Afrique du Sud, le ministre anglais Chamberlain voulait éviter un *casus belli* avec les États-Unis et acceptait de cesser l'intervention de l'Angleterre dans les affaires de l'Amérique Centrale.

Néanmoins, l'incident vénézuélien marqua une réussite diplomatique essentielle pour les États-Unis. La pression des États-Unis sur la Grande Bretagne fit que ce dernier cesse l'affrontement avec le premier et reconnaisse l'hégémonie de Washington. Cet événement donna la possibilité aux États-Unis d'affirmer leur influence politique même au-delà des frontières de l'Amérique Centrale et de commencer une vraie politique d'expansion en Amérique Latine à travers des concessions, avantages commerciales et zones d'influence qui feront des États-Unis un grand pouvoir, marqueront pour toujours les relations avec l'Amérique du Sud et contribueront au mécontentement de la classe pauvre des latino-américains qui fera l'objet de défense du mouvement de la théologie de la libération.

Dans la deuxième moitié du XIXe siècle, une fois achevée l'expansion des États-Unis vers le Ouest et en pleine progression industrielle, le gouvernement de Washington, vivement soutenu par les hommes d'affaires et plusieurs missionnaires, commença à prendre en considération une expansion au-delà de ses territoires, plus précisément vers les Caraïbes et l'Amérique Centrale, toujours sous l'impulsion de Manifest Destiny. Le départ de cette politique d'expansion vers le Sud fut quand même controversé, comme

²⁷ Président Cleveland cité par PIERRE QUEUILLE, op.cit., 157

nous le fait remarquer Stephanson, les voix critiques se demandèrent comment une nation postcoloniale aurait pu accepter le rôle de colon²⁸. Par contre, les voix favorables à l'expansion utiliseront avec conviction la rhétorique du Manifest Destiny afin d'appuyer la politique d'expansion commerciale et l'influence des États-Unis en Amérique Latine.

L'intérêt pour les nouveaux marchés et les matières premières avait été sûrement une des raisons de cette expansion, mais le projet de la construction d'un canal dans l'isthme de Panama était une autre. Toutefois, une telle entreprise devait être bien justifiée, comme nous l'indique Pierre Queuille, cette vision du Manifest Destiny nécessita une fois de plus la coopération de la Doctrine de Monroe qui fut interprétée selon le cas afin de prévenir les interventions des autres grands pouvoirs européens²⁹. Selon Michel de Warenguien de Flory, la construction du Canal de Panama avait joué un rôle très important dans la transformation de la Doctrine de Monroe à la fin du XIXe siècle car les États-Unis voulaient empêcher que le futur canal soit contrôlé par une des puissances européennes. Et il fut pour cette raison que la plupart des extensions de la doctrine eurent comme origine un incident dans la région de l'Amérique Centrale.³⁰ En tout cas, avec le traité Hay-Bunau Varilla signé en 1903, les États-Unis obtiennent de la part de Panama le droit d'usage et la souveraineté perpétuelle de la zone du canal, aussi bien que le droit d'assurer la protection du canal par l'emploi des forces militaires nord-américaines. Et cela marque le commencement de la présence et de l'influence militaire dans l'Amérique Centrale.

La politique des annexions des États-Unis proprement dit fut très courte, et seulement Porto Rico et la zone du canal eurent un statut colonial, le reste des zones d'intérêt furent maintenues sous régime de protectorat. Effectivement, après avoir obtenu le monopole sur le canal de Panama, les États-Unis se mobilisèrent pour obtenir des positions stratégiques concernant la protection du canal. Il fut ainsi que le Secrétaire

28 Ibid., 67

29 Ibid., p. 157

30 MICHEL de WARENGUIEN de FLORY, op.cit., p.147

d'État Elihu Root déclara devant le Sénat que lorsque le canal de Panama sera ouvert «Haïti, le Mexique, la Colombie, le Nicaragua, et les autres États de l'Amérique centrale ne pourront prospérer que sous notre protectorat.»³¹ Et les moyens employés pour y parvenir furent nombreux: politique du gros bâton, interventions humanitaires, mais plus souvent, comme le remarque Queuille, «pour déclencher l'expédition navale et ses conséquences, le Gouvernement américain invoquait la défense de ses ressortissants [...]»³², et vu les situations de crise innombrables, Washington avait fini parfois par établir le contrôle absolu des zones concernées.

En ce qui concerne Cuba, dont l'annexion avait été désirée depuis longtemps, les États-Unis y interviendront afin de la doter d'une constitution qui permettait au gouvernement de Washington d'intervenir au cas d'ingérence des pouvoirs européens dans la zone. Au dépit de la proclamation de l'indépendance du Cuba par une assemblée constituante, les États-Unis, après de longs débats, obligèrent Cuba à accepter l'amendement Platt qui fut sans doute une nouvelle interprétation de la Doctrine de Monroe. L'amendement Platt prévoyait, entre autres, l'engagement de la part de Cuba à ne jamais conclure un traité avec un autre pays et ne jamais permettre le contrôle de l'île par d'autres pays puisque cela aurait pu mettre en danger son indépendance. Avec l'amendement, le gouvernement de Cuba s'engageait également à avoir les finances saines, et accorda aux États-Unis le droit d'intervenir sur l'île chaque fois qu'il aurait été nécessaire afin de protéger l'indépendance du pays et les libertés individuelles des particuliers. De plus, Cuba devait louer ou vendre aux États-Unis le droit d'établir des bases navales³³. Il est peut-être inutile de dire que par cet amendement les États-Unis presque annexèrent Cuba et limitèrent ses possibilités d'action.

Néanmoins, Cuba ne sera pas le seul État auquel les États-Unis appliquera des extensions de la Doctrine de Monroe; l'anarchie qui régnait en Amérique Centrale, les gouvernements qui se succédaient aux rythmes très alertes, les désordres financiers, tout

31 Cité par MICHEL de WARENGHIEN de FLORY, *Ibid.*, p.154

32 PIERRE QUEUILLE, *op.cit.*, 167

33 MICHEL de WARENGHIEN de FLORY, *op.cit.*, 157

cela donna des nombreux motifs d'intervention des États-Unis, non seulement à Cuba, mais aussi au Honduras, Nicaragua ou Saint-Domingue. Pourtant, ces interventions de la part des États-Unis au nom de la doctrine de Monroe ne réussirent jamais à établir la paix comme prétendu, au contraire, ils contribueront plutôt à la perpétuation d'une situation d'instabilité, ce qui deviendra frustrant et difficile à supporter pour la population latino-américaine. Conséquence de ces facteurs, des nombreuses révoltes marqueront l'Amérique Centrale et il y aura toujours plus des voix à demander des reformes de structure correspondants aux besoins de la population appauvrie.

Ces interventions des États-Unis, qui furent parfois qualifiées de trop agressives, ont également été considérées nécessaires par le gouvernement de Washington. Il faut mentionner que dès le début de la politique expansionniste des États-Unis, «le State Department avait su discerner, qu'il n'était concevable de lancer une expédition navale et de déclencher un débarquement qu'à la condition expresse de disposer d'un bon motif.»³⁴ Avec les pouvoirs européens dominant encore les mers, les anglo-américains ne se permettaient pas un engagement dans des interventions hasardeuses, de la même façon qu'ils ne pouvaient pas laisser passer les occasions dans lesquelles une intervention leurs aurait été favorable. En tout cas, vers la fin du XIXe siècle l'ingérence des États-Unis en Amérique du Sud se faisait toujours plus visible. Tel que nous l'avons vu, la menace d'immixtion dans les affaires des pays des deux continents américains venue de l'Europe avait depuis longtemps inquiété les anglo-américains; mais à l'occasion du Traité de Berlin de 1885 entre les grands pouvoirs européens concernant le partage des influences en Afrique, les États-Unis durent définir mieux leur politique étrangère et affirmer leur hégémonie en Amérique Latine. Cela signifiait, bien évidemment, entrer «officiellement» dans la course pour les marchés, pour les matières premières, concessions de terrains, et intervenir fréquemment dans les territoires concernés afin de consolider son influence.

Lors de la Conférence de Berlin, les États les plus puissants d'Europe se réunirent

34 PIERRE QUEUILLE, op.cit., p. 166

afin d'établir de commun accord «les conditions les plus favorables au développement du commerce et de la civilisation dans certaines régions de l'Afrique»³⁵. A cette occasion ils avaient l'intention, entre autres, de régler les litiges concernant les conquêtes coloniales en Afrique et assurer la libre navigation sur les principaux fleuves africains pour chaque État européen ayant des possessions en Afrique. Cet événement fut important non seulement pour les grandes Puissances européennes, puisqu'il eut un partage des sphères d'influence en Afrique, mais aussi pour le gouvernement de Washington. La proximité géographique des États-Unis à une région riches en matières premières comme l'Amérique Latine était selon l'expression de Tocqueville un «avantage naturel», néanmoins, elle représentait également un danger. Puisque les grands pouvoirs européens étaient intervenus en Afrique, rien ne les aurait empêché de tenter d'intervenir en Amérique du Sud pour le partage des influences vu que le Nouveau Monde offrait des grandes opportunités à l'égard du commerce et des matières premières. Mais les États-Unis ne désiraient guère la présence d'une colonie européenne à côté de ses frontières et préféraient être les seuls arbitres sur le continent sud-américain.

Suite à la Conférence de Berlin, où les pays colonisateurs européens se partagèrent les sphères d'influence sur la plus grande partie du continent africain et établirent les règles concernant la liberté du commerce et de la navigation dans le bassin de Congo et celui du Niger, les États-Unis décidèrent de rejoindre le cercle des pays colonisateurs en exerçant leur pouvoir dans certaines zones de l'Amérique Latine.

En conséquence, les principes de la doctrine de Monroe furent confirmés. C'est-à-dire, les États-Unis décidèrent d'agir concrètement afin d'arrêter l'ingérence des pays européens dans le sud de l'Amérique et accroître leur influence dans la région; il est dans cette optique que les nombreuses interprétations de ladite doctrine servirent à instaurer un régime de protectorat des États-Unis dans certains pays latino-américains.

Parmi tous les documents qui ont influencé la politique étrangère des États-Unis

35 "Acte général de la conférence de Berlin de 1885", <http://mjp.univperp.fr/traites/1885berlin.htm>, dernière consultation 10.06.2012

en Amérique Latine, le Corollaire de Roosevelt eut le plus grand impact sur l'opinion de la population sud-américaine. Par l'annonce du président Roosevelt faite le 6 Décembre, 1904, les États-Unis s'opposaient à toute intervention des européens dans les affaires sud-américaines et garantissait l'aide à tous les pays latino-américains qui maintenaient l'ordre, l'efficacité politique et sociale et remplissaient ses obligations. Dans le cas contraire, le gouvernement de Washington se voyait obligé d'intervenir et d'assumer le rôle de police internationale afin d'établir à nouveau l'ordre. Le président Roosevelt se déclarait intéressé par la prospérité et la stabilité des pays voisins, et au nom de la Doctrine de Monroe justifiait le droit des États-Unis à intervenir dans ce pays pour éviter une éventuelle ingérence des pays européens, ce qui aurait pu mettre en péril l'indépendance et la stabilité des pays latino-américains. Pourtant, les propos du Corollaire de Roosevelt ne purent pas assurer la stabilité dans les pays faisant sujet d'intervention car les problèmes de fond comme la disparité économique énorme entre les riches et les pauvres et l'absence d'une réforme terrienne ne furent pas touchés. Souvent l'immixtion des États-Unis ne fit qu'empirer les choses, vu que l'intérêt du gouvernement de Washington n'était que de protéger ses investissements et limiter le plus possible l'intervention des pouvoirs européens en Amérique du Sud. La présence d'une Puissance qui jouait l'arbitre absolu à travers l'emploi des forces militaires en certains pays latino-américains qui devaient déjà affronter un déchirement causé par ses propres conflits, finit par agacer une grande partie de la population locale.

Plus qu'une interprétation de la Doctrine de Monroe, le Corollaire de Roosevelt en fut plutôt une distorsion. Le caractère agressif du Corollaire s'éloignait beaucoup du message du Président Monroe qui lors de sa prononciation n'eut aucun impact sur les grands pouvoirs européens. De plus, dans les années suivant la déclaration de Monroe, les anglo-américains ne réagirent pas aux immixtions des Anglais dans l'Amérique du Sud et refuseront d'attribuer à la doctrine un caractère concret de défense commune lorsque plusieurs gouvernements des pays sud-américains le demandèrent.

Néanmoins, vers la fin du XIXe siècle, lorsque les États-Unis avaient acquis un

pouvoir maritime et économique considérable, la doctrine de Monroe fut invoquée fréquemment en raison des éventuelles immixtions européens, mais aussi pour motiver l'occupation militaire et le contrôle politique dans certaines zones de l'Amérique Centrale et les Caraïbes. Cependant, avec le Corollaire de Roosevelt les États-Unis confirmèrent non seulement leur opposition à toute intervention européenne en Amérique, mais aussi leur droit exclusif à intervenir dans les affaires de l'Amérique du Sud. Comme il a été dit, les interventions des États-Unis ne comportaient pas des conquêtes de territoires, les interventions se faisaient dans l'intention de maintenir la paix dans les zones vitales pour la navigation commerciale et dans les pays où il était nécessaire de protéger les investissements des ressortissants anglo-américains. De plus, à travers le Corollaire de Roosevelt, le Gouvernement de Washington s'attribua le rôle d'arbitre entre les Puissances européennes et les pays endettés sud-américains. Comme le documente Pierre Queuille, avec ce Corollaire les États-Unis s'opposèrent à la pratique par laquelle les pays européens contrôlaient les rentrées fiscales de principaux postes de douane des pays défaillants dans le but de s'assurer le paiement de leurs créances, en laissant voir qu'ils s'occuperaient de collecter les dettes pour les États européens. Même si les États-Unis n'avaient jamais eu l'intention de transformer les pays d'intervention en colonies, par le biais de leurs actions ils avaient réussi à acquérir un contrôle politique absolu.

Bien sûr, grande partie de l'opinion publique latino-américaine n'était absolument pas contente des conditions prévues par le Corollaire de Roosevelt et considérait que ceci n'était qu'un alibi pour justifier la politique interventionniste des États-Unis qui étaient plutôt préoccupés à maintenir l'ordre dans les zones d'intérêt de l'hémisphère sud pour garantir la sécurité des investissements nord américains et la finalisation du projet du canal de Panama.

Conforme aux idées de la Doctrine de Monroe, les États-Unis, à travers les extensions de cette doctrine, essayèrent d'empêcher toute immixtion européenne en Amérique et garantirent la sécurité dans le continent sud-américain par la présence

militaire, notamment dans la Mer des Caraïbes et l'Amérique Centrale. Il est sans doute vrai que les États-Unis n'ont pas souhaité la présence de grands pouvoirs européens juste à côté de «leurs portes», mais cet argument aurait-il été suffisant pour que les États-Unis s'engagent dans une politique interventionniste en Amérique Centrale et les Caraïbes? Certainement, les raisons pour intervenir en Amérique Latine furent également de nature économique puisque l'hémisphère sud non industrialisée constituait un débouché important pour les surplus de manufactures. De plus, il était extrêmement important d'assurer le contrôle de l'isthme de Panama puisque le commerce et les mouvements financiers se voyaient menacés dans l'éventualité de la mainmise d'une puissance non américaine sur le projet de construction d'un canal isthmique.

Même si certains pays d'Amérique Latine avaient été conditionné politiquement par le Corollaire de Roosevelt, ou le Amendement Platt dans le cas du Cuba, ils ne devinrent pas des colonies étasuniennes proprement dit, à l'exception de Porto Rico et la zone du Canal. Néanmoins, la politique étrangère des États-Unis en Amérique Latine agit à faveur des entreprises étasuniennes et prépara le terrain pour la mainmise nord-américaine sur l'économie de l'hémisphère sud du continent. Un exemple évident en fut celui de United Fruits dont les fondateurs obtinrent dès la fin du XIXe siècle des concessions pour des voies ferrées que pour des plantations en Amérique Centrale. Et afin d'assurer la sécurité des concessions, il fut nécessaire une politique de pression sur les gouvernements locaux pour sauvegarder les intérêts de l'United Fruit, notamment si nous considérons qu'au Honduras par exemple, les 50% des exportations furent attribuable aux bananes de United Fruit, faisant que dans certains républiques de l'Amérique Centrale, comme nous le fait savoir Pierre Queuille³⁶, les grandes plantations se rendissent essentielles.

Finalement, la politique interventionniste des États-Unis ne fit qu'accroître la frustration et l'aversion des latino-américains envers la politique étrangère de Washington, laquelle se verra confrontée aux rébellions, des coups d'état et qui se

36 PIERRE QUEUILLE, op.cit., 169

matérialisera au cours du XXe siècle dans des solutions toujours plus radicales; solutions qui ne seront pas toujours implémentés au gré du Gouvernement de Washington, mais à la volonté des entrepreneurs intéressés à garantir la sécurité de leurs investissements.

Conclusion

Afin de comprendre de quelle façon les États-Unis auraient pu influencer l'apparition de la théologie de la libération en Amérique Latine et en quelle mesure ce mouvement issu de la communauté religieuse sud-américaine aurait pu se heurter à la politique intérieure et étrangère du Gouvernement de Washington, il est nécessaire d'analyser auparavant les conditions qui ont permis aux États-Unis de devenir une grande puissance économique et militaire. Évolution qui leur conféra ainsi les moyens politique pour agir et influencer le cours des événements en Amérique Latine.

Dans le processus d'expansion des États-Unis il eut deux aspects importants qui en influencèrent la progression: un aspect moral/religieux et l'autre politique. La dimension religieuse de l'expansion se traduit par une croyance selon laquelle les anglo-américains avaient la mission de se répandre «sur le continent confié par la Providence» afin de poser les bases d'une société libre, basé sur le progrès industriel et commercial. Il est également nécessaire de mentionner que la société des États-Unis était assez homogène en termes de population, culture et imaginaire religieux, et cela fit que les anglo-américains n'aient jamais eu l'intérêt ou l'intention d'assimiler les populations indigènes. Ces populations ne purent pas faire face au progrès industriel, et faute d'intégration, leur peuple finit par se réduire dramatiquement. Devant le développement et l'expansion de l'industrie comme le décrit Alexis de Tocqueville, le mode de vie des Indiens était menacé et à travers l'acquisition de terre de la part des américains ou à force des armes il ne leur restait autre solution que partir ailleurs. De cette façon les anglo-américains arrivèrent à acquérir des terres à des prix dérisoires; pourtant, comme l'indique Stephanson, l'expansion par acquisitions des terres semblait

être justifié moralement.

Néanmoins, la mission de l'expansion vers le Ouest n'était pas mise en danger par la population amérindienne. L'accomplissement de ce projet dépendait en grande partie de la non intervention des pouvoirs européens dans les affaires du continent sud-américain. Et il fut pour cette raison que les États-Unis se sont opposés, sans grand succès pendant plusieurs décades du XIXe siècle, à la présence des Puissances européennes dans le sud de l'Amérique. Si l'imaginaire religieux des Étasuniens trouva son expression dans le Manifest Destiny, l'attitude défavorable des États-Unis à l'immixtion des européens dans l'économie et la politique du continent sud-américain fut exprimée par la doctrine de Monroe.

Les États-Unis se manifestèrent contre l'essai des Bourbons de récoloniser certaines ex-colonies espagnoles et également le firent les latino-américains, qui étaient d'accord avec les principes de non-ingérence des européens. Pourtant, cette attitude favorable à la collaboration avec les États-Unis ne dura pour longtemps à cause des conflits d'intérêt. L'un des premiers fut celui avec le Mexique, qui suite à une courte guerre avec les États-Unis perdirent, par la conclusion du Traité de Guadalupe, le Texas, la Californie, l'Arizona et autres territoires.

Après que le projet d'expansion vers le Ouest fut réalisé, les États-Unis se montrèrent intéressés par Cuba, dont l'annexion avait été revendiqué depuis longtemps. Les raisons furent la position stratégique de l'île dans la Mer des Caraïbes, mais aussi la proximité géographique aux États-Unis, cela faisant que les américains considèrent Cuba comme une annexion naturelle des États-Unis. Par conséquent, une fois que les américains réussirent à limiter les interventions des Espagnols et des Anglais en Amérique du Sud, l'attention fut orientée vers le contrôle des Caraïbes et de l'isthme de Panama, ces zones étant vitales pour le commerce maritime. Et pour contrôler politiquement ces zones, les États-Unis employèrent la Doctrine de Monroe plusieurs fois. Les extensions de cette doctrine eurent comme origine les affaires concernant le futur du Canal de Panama et la sauvegarde des acquisitions et concessions terriennes

des corporations américaines. Les nombreuses crises financières et sociales manifestées dans la plupart des pays latino-américains déterminèrent les États-Unis à intervenir souvent comme arbitre politique.

Même si l'idée concernant la manifestation du pouvoir et l'ingérence des États-Unis en Amérique Latine ne mettait pas tous d'accord, il était important pour les États-Unis de jouer le rôle d'arbitre et éviter à tout prix que les grands pouvoirs européens interviennent en Amérique du Sud et qu'ils essayent de s'emparer des marchés et des ressources. A cette fin, les États-Unis s'opposèrent à que les pays européens contrôlent les finances des pays latino-américains endettés afin d'assurer le paiement de leurs créances et ils prirent cette charge à la place des européens.

Finalement, il fut à travers le Corollaire de Roosevelt que les États-Unis renforcèrent leur message contre l'intervention des pays européens dans le sud-continent américain; et toujours par l'intermédiaire de ce corollaire qu'ils instaurèrent un contrôle effectif sur l'Amérique Centrale. Vers la fin du XIXe siècle, les États-Unis avaient acquis suffisamment du pouvoir économique et maritime pour confirmer leur hégémonie, et pour maintenir ce statut il fallut exercer un contrôle politique et militaire sur les pays proches à l'isthme de Panama et dans la Mer des Caraïbes.

Néanmoins, les mesures entreprises par les États-Unis pour assurer la paix dans certains pays de l'Amérique Latine ne suffirent pas puisque la réalité de ces pays était bien plus complexe; sans une réforme agraire et sans des réformes sociales pour la population pauvre, des nombreuses révoltes sont issues au sein des communautés pauvres. Et il est dans ce contexte, vers la moitié du XXe siècle, que la théologie de la libération prend vie, que certains prêtres, sœurs, mais aussi étudiants et ouvriers décidèrent de lutter à côté de la population opprimée afin de faire écouter la voix des pauvres, mais surtout celle de la population indigène, qui pour longtemps avait été ignorée.

Chapitre II

La dépendance de l'Amérique Latine envers les États-Unis et la théologie de la libération



Linogravure de Alberto Beltrán, 1955, pour exprimer la solidarité avec les travailleurs honduriens des plantations de bananes exploités par The Standard Fruit Co. et United Fruit Co. Source: <http://luc.devroye.org/honduras.html>

«La grève de 50.000 travailleurs honduriens exploités depuis plus de 50 ans par le monopole de United Fruit Co. C'est une cause juste.»³⁷

37 Traduit par l'auteur

Introduction

Le message de James Monroe avait fait l'objet de nombreuses interprétations au cours du XIXe siècle, chacune adaptée aux intérêts du moment, mais le message principal était toujours valable: les États-Unis s'opposaient à toute intervention en Amérique Latine et par conséquent aucun protectorat ou régime monarchique pouvaient être établis en Amérique du Sud , même si pendant le XIXe siècle ils furent incapables, faute des moyennes économique et militaires, de faire face à la domination anglaise. Les États-Unis utilisèrent cet argument pour justifier chaque intervention sur le continent sud-américain jusqu'à s'attribuer le rôle de police des Amériques, comme l'affirme Pierre Vayssière, la «doctrine Monroe allait constituer le fil directeur de toute la diplomatie nord-américaine jusqu'à nos jours»³⁸.

Suite à la première guerre mondiale les pouvoirs européens ne représentait plus une vraie menace, par contre ils furent remplacés par la menace du communisme. Vu les nombreuses révoltes qui ont marqué l'Amérique Latine dans le XXe siècle, notamment dans les premiers trois décennies, les États-Unis sont souvent intervenus pour défendre les ressortissants nord-américains. Beaucoup de ces ressortissants étaient des propriétaires terriens ou des entrepreneurs qui voyaient menacées leurs affaires et leurs propriétés privées tant par les mouvements des paysans et des ouvriers que par les gouvernements favorables aux expropriations, aux unions des paysans et ouvriers et aux reformes sociales qui auraient diminué les droits des grands propriétaires et des corporations. En conséquence, il pourrait être affirmé que la politique étrangère des États-Unis en Amérique Latine fut en grande partie conditionnée par les corporations. L'intervention militaire des États-Unis se fit principalement dans l'idée qu'aucun développement aurait été possible dans un climat de rébellion et instabilité. Nous traiteront dans la première partie de ce chapitre de l'influence des grandes entreprises nord-américaines sur la politique des États-Unis en Amérique du Sud et comment la

38 PIERRE VAYSSIERE, *L'Amérique latine de 1890 à nos jours*, (Paris: Hachette Livre, 1999), 51

menace communiste façonna la relation entre les États-Unis et l'Amérique Latine.

La présence des corporations et de l'armée nord-américaine sur le sol latino-américain et la collaboration étroite des gouvernements sud-américains avec le Gouvernement de Washington avaient conduit à la dépendance de certains pays latino-américains des États-Unis. Dépendance qui se manifeste sur plusieurs plans: économique, politique, technologique, militaire ou encore sociale, et qui soulève le mécontentement de l'opinion publique. Certains économistes comme Raul Prebisch ou des théologiens de la libération comme Gustavo Gutiérrez considèrent que le sous-développement des certains pays pourrait être l'effet du développement des pays riches. Nous parlerons de la «théorie de la dépendance» dans la deuxième partie de ce chapitre et nous examinerons son impact dans les sociétés latino-américaines et notamment sur la vie des catégories plus fragiles de la société.

Les théologiens de la libération ont jugé le modèle du développement nord-américain comme inefficace pour la société latino-américaine, vu que les adeptes de ce modèle ne touchaient pas aux problèmes de fond comme la réforme agraire ou la condition de vie des indigènes, et se sont penchés sur l'importance de la religion dans les communautés latino-américaines et sur comment celle-ci aurait pu aider à la libération des opprimés. La théologie de la libération ne propose pas des solutions économiques, ni des idées pour une réforme agraire juste, mais elle se focalise sur l'organisation des gens, le processus de la «conscientisation» et les moyens par lesquels ces deux processus se rendent possibles. Nous parlerons de la théologie de la libération comme la conséquence de la théorie de la dépendance dans la troisième partie de ce chapitre.

Partie 2.1 Une nouvelle étape dans la relation entre les États-Unis et l'Amérique Latine. Un nouvel ennemi commun

Dans la première moitié du XXe siècle, le monde entier avait beaucoup changé, le rapport de force n'était plus le même et à la suite des deux guerres mondiales les pays européens en sortirent très affectés des point de vue économique et sociale, tandis que les États-Unis, en dépit des pertes humaines enregistrées, sortirent plus forts que jamais. Ce changement dans la balance des pouvoirs fut marqué non seulement par le triomphe de l'économie des États-Unis, mais aussi par la révolution russe de 1917, événement qui marquera profondément la politique interne et étrangère étasunienne et qui sera également visible dans la relation des États-Unis avec l'Amérique du Sud, aussi bien que dans la campagne contre les théologiens de la libération.

Avant de passer concrètement à l'analyse de la théologie de la libération en tant que produit de l'interventionnisme des États-Unis en Amérique Latine, il est nécessaire de comprendre l'importance de la présence des corporations américaines sur le sol sud-américain et voir quelle influence elles auraient pu exercer sur le status quo des pays en cause.

Au début du XXe siècle déjà, les États-Unis avaient un rôle assez important sur la scène politique latino-américaine, à travers les concessions terriennes, activités commerciales et l'exportation des capitaux, les États-Unis obtinrent plus des responsabilités et d'influence sur la politique de l'Amérique Centrale qu'ils n'auraient pas désiré. Lorsque le Gouvernement de Washington conclut le Pacte Kellogg en 1928, pacte qui mettait fin aux interventions militaire en Amérique Latine, et que le Secrétaire d'État Kellogg déclara que la Doctrine Monroe était une doctrine de défense qui ne donnait pas le droit d'intervention, on aurait cru que l'attitude et la politique des États-Unis envers l'Amérique du Sud seraient complètement renouvelées. En effet, la fin du contrôle militaire ne se réalisa que dans les pays où cela fut possible, mais lorsqu'un

Président favorable à la politique des États-Unis risquait d'être destitué par une révolte, l'armée des États-Unis intervenait. Le fait que le Gouvernement étasunien s'était déclaré contraire aux immixtions en Amérique Latine ne voulait pas dire que les États-Unis auraient abandonné pour complet la politique étrangère dans la zone.

A Cuba par exemple, lorsque le Président Machado se déclara contraire à l'ingérence des États-Unis sur l'île, le Président Franklin Roosevelt essaya d'installer à La Havane un interlocuteur plus favorable à la négociation avec les États-Unis. Et cela arriva lorsque le Président provisoire Carlos Mendieta fut amené au gouvernement de Cuba. Par ce changement politique le Président Roosevelt put conclure en 1934 un nouveau traité américano-cubain à travers lequel les États-Unis conservaient la base navale de Guantanamo et gardaient un régime douanier privilégié, cela faisant que l'économie et la politique du Cuba soient tenues «sous le bon vouloir des États-Unis»³⁹.

Ne plus intervenir en Amérique Latine aurait été en tout cas impossible puisque les enjeux économiques étaient trop importants et des quantités de capital étasuniennes pas négligeables entraient dans les pays sud-américains. Selon la théorie de la dépendance, l'export du capital avait même remplacé l'intervention militaire puisque la pénétration du capital étranger dans la structure sociale et financière des pays sous-développés était suffisante pour les rendre dépendants des pays développés. Conformément à cette théorie, les pays sous-développés sud-américains perdent leur indépendance suite au «laissez-faire» des élites locales qui permettent l'accumulation des dettes et obligation financières envers les banques et les corporations créditeurs.

Les compagnies américaines bénéficiaient des concessions en agriculture et infrastructure, et quelques-unes d'entre elles détenaient le monopole absolu de certains secteurs. A Cuba, par exemple, vers la fin du siècle XIX, Edwin Atkins Company of Boston était devenu le seul et le plus grand investisseur étasunien en sucre à travers l'acquisition de la plantation Soledad. Encore plus évocateur est l'exemple de United Fruit Company qui vers 1930 avait absorbé plus de vingt compagnies concurrentes et

39 PIERRE QUEUILLE, op.cit., 181

devint le principal employeur en Amérique Centrale, avec des terrains agricoles achetés ou pris en concession au Guatemala, Honduras, Costa Rica, Panama, Colombie ou Cuba. En éliminant la concurrence, une seule compagnie arrivait à dominer les marchés, l'infrastructure, l'agriculture à travers une grande concentration des terres, et bien évidemment l'économie de tout un pays.

La question du monopole est extrêmement importante. Par le pouvoir que les corporations exerçaient, leur pression sur le Gouvernement de Washington et ensuite sur les gouvernements locaux ne restait pas sans réponse. Lorsqu'un gouvernement local ou une révolte mettaient en danger les propriétés et les activités économiques des citoyens américains, les États-Unis intervenaient afin de protéger ses ressortissants, et ces actions avaient une forte répercussion sur les pays qui faisaient sujet d'intervention. Cela fut le cas du Nicaragua en 1926, quand le Président Solórzano fut délogé du poste par le Général Emiliano Chamorro; par peur qu'une révolution en Nicaragua ne finisse par l'instauration d'un gouvernement gauchiste, le Gouvernement de Washington envoya des troupes marines dans l'intention de défendre les citoyens américains.

Au cours du XXe siècle les révoltes contre les élites riches latino-américaines et les compagnies nord-américaines furent nombreuses, et dans ce contexte les intérêts économiques des investisseurs américains étaient mis en péril. Les gouvernements avec inclination politique de gauche ne répondaient pas aux besoins des grandes entreprises privées et ils étaient souvent favorables à l'expropriation partielle des terres détenues par les corporations, idée qui allait contre le principe de droit inaliénable de la propriété privée des États-Uniens. Vu l'influence que les corporations avaient sur l'économie sud-américaine, elles étaient également capables d'agir sur le plan politique de façon plus ou moins directe afin de faire déposer un Président «inopportun», pourtant non sans l'intervention du gouvernement de Washington. C'est grâce à la pression que les grandes compagnies exercent sur le gouvernement des États-Unis qu'il est possible d'apprécier dans quelle mesure les corporations américaines pouvaient conditionner la politique en Amérique du Sud.

Un bon exemple dans ce sens est le rôle joué par United Fruit dans le renversement de Jacobo Arbenz en Guatemala en 1954. Cet événement met en évidence non seulement le pouvoir de décision de la compagnie, propriétaire de la grande partie du terrain cultivable au Guatemala, mais aussi le problème épineux de la réforme agraire, indésirable pour les corporations et les oligarchies terriennes, mais réclamée par la majorité paysanne. Dans le contexte d'une population majoritairement paysanne, la concentration des terres dans la main des grandes compagnies et la gouvernance déficitaire en matière de réformes agricoles mènent plusieurs fois à des révoltes de la part des paysans, ouvriers et même de la classe moyenne. Certains gouvernements sympathisant avec la cause des paysans et de la classe pauvre essaieront de résoudre le problème agraire à travers l'expropriation de terres comme il fut le cas au Guatemala, mais cela ne put se passer sans répercussions. Ce type de réforme attira la colère de l'oligarchie propriétaire des terres et l'inquiétude des grandes compagnies, en conséquence les gouvernements en cause, tout comme les théologiens de la libération plus tard, ont dû répondre aux accusations concernant la propagation du communisme. Cet aspect n'est pas négligeable, puisque la plupart des interventions des États-Unis en Amérique Latine dans le XXe siècle furent motivées par la lutte contre les infiltrés communistes. D'ailleurs, les États-Unis s'engagèrent dans une propagande contre le communisme auprès de la population locale afin de montrer les préjudices qu'un tel gouvernement pourrait apporter à la liberté individuelle.

En 1954 au Guatemala, le Gouvernement d'Arbenz fut délogé «parce qu'on le supposait infiltré par les communistes»⁴⁰ suite à la découverte des armes de provenance soviétique. Au même temps Arbenz rejette cette accusation, en la cataloguant de «prétexte anticommuniste» lorsque la vérité se trouvait dans les intérêts de United Fruit. Dans un discours à la radio, Jacobo Arbenz soutient l'idée d'après laquelle les corporations nord-américaines avaient investi beaucoup d'argent en Amérique Latine et l'exemple d'indépendance économique de Guatemala aurait pu être suivi par d'autres pays sud-américains, ce que n'était pas convenable aux entreprises intéressées à garder

40 DENISE ARTAUD, op.cit., 83

leur monopole sur le secteur économique.

Selon Noam Chomsky, le gouvernement Arbenz posait un problème car il représentait le premier gouvernement vraiment démocratique du Guatemala, qui proposait non seulement des réformes sociales progressistes, mais essayait aussi de faire participer les paysans aux décisions politique⁴¹. Ce modèle d'autonomie économique, politique et culturelle qu'aurait pu offrir Guatemala était une vraie menace pour le United Fruit Company qui était propriétaire des terres agricoles dans plusieurs pays de l'Amérique Centrale.

Dans un pays où seulement deux pour cent de la population concentrait dans ses main plus de soixante-dix pour cent de terres cultivables, la pierre angulaire de la réforme de Jacobo Arbenz dut être la réforme agraire. En conséquence, cent mille familles se partagèrent les terres incultivées de United Fruit, expropriées par le gouvernement Arbenz et pour lequel Guatemala avait payé 8,345,545 dollars en obligations. Le Président de Guatemala fit construire également un port donnant sur l'Atlantique et une autoroute afin de faire concurrence au United Fruit; aussi bien qu'une centrale hydroélectrique pour vendre de l'énergie à des prix plus avantageux que les entreprises d'électricité américaines. Comme nous le fait remarquer William Blum, l'intention de Jacobo Arbenz était de limiter le pouvoir des compagnies étrangères à travers la compétition, stratégie qui fut bien anticipée par United Fruit. De plus, la compagnie demandait 15.854.849 dollars compensation pour les terres expropriées tandis que le Gouvernement de Guatemala n'en était disponible à offrir que 627,572 dollars en obligations, calculs qui furent réalisés à partir des données disponibles dans les formulaires d'impôts remplis par United Fruit même⁴². Cet incident ne fit que détériorer les relations entre les deux pays et par conséquent, la compagnie fera des pressions auprès l'administration de Truman et celle de Eisenhower pour que les États-Unis interviennent militairement au Guatemala et qu'ils mettent fin au gouvernement

41 NOAM CHOMSKY, *Imperial Ambitions – Conversations with Noam Chomsky on the Post – 9/11 World*, Interviews with David Barsamian (London: Penguin Books, 2005), 104-105

42 <http://www.unitedfruit.org/arbenz.htm>

Arbenz.

La pression de United Fruit Company ne pouvait pas rester sans réponse, le monopole qu'ils avaient obtenu sur le service de téléphone et télégraphe au Guatemala, sur le plus important port du pays et sur l'exportation de bananes firent que United Fruit fonctionne comme un gouvernement de facto, un «État dans l'État» selon les mots de William Blum.⁴³ Cela montre que même si les États-Unis ne contrôlaient pas de façon directe la politique des pays latino-américains ils étaient capables d'agir dans le continent latino-américain par l'intermédiaire des corporations présentes en Amérique du Sud, le monopole dans l'agriculture et l'infrastructure permettait le contrôle de l'économie et en conséquence celui de la politique.

Maintenant les anciens pouvoirs européens ne constituaient plus un danger pour la liberté et le droit à l'autodétermination des pays américains, néanmoins la montée au pouvoir des communistes représentait une nouvelle menace pour la liberté du commerce et le droit «inaliénable» à la propriété privée; raison pour laquelle le communisme est déclaré le nouveau ennemi commun et la plupart des campagnes militaires nord-américaines en Amérique Latine seront justifiées par la lutte anticommuniste. L'intervention militaire ne fut pas le seul moyen d'agir, la propagande contre les communistes et leurs sympathisants dut être également effective.

Il n'est peut-être pas étrange que lors de la campagne contre le gouvernement de Jacobo Arbenz, l'Église catholique eut été employé comme porte-parole dans la lutte contre le communisme. Cela arriva pour deux raisons principales: l'Église catholique s'était montrée depuis le début contraire aux idées communistes, mais elle constituait aussi le moyen plus efficace de faire parvenir n'importe quel message politique aux paysans et à la classe pauvre. Dans le cas de Guatemala, c'est l'archevêque de New York, Francis Spellman, qui prend contacte avec Mariano Rossell Arellano, archevêque de Guatemala, afin de lui faire passer une lettre pastorale qui devait être lue dans les

43 WILLIAM BLUM, "Killing Hope: Guatemala", 1953-54, Set # 9, doc. 56, The History of United States Foreign Policy since 1939, édité par le Professeur Francis McCollum Feeley, cours de Civilisation Américaine M1

églises catholiques de Guatemala. Cette lettre dénonçait le communisme et poussait un cri d'alarme contre la présence de ce «mal» et appelait le peuple à se lever contre «cet ennemi de Dieu et du pays». Comme l'on peut s'apercevoir, le langage était un instrument important, il fut nécessaire que le peuple ait compris que les gouvernements sympathisant avec les communistes étaient non seulement hostiles au pays, mais ils allaient aussi contre la volonté de Dieu. Comme bien le remarque William Blum encore, les communistes n'obtiennent pas un emploi dans le Gouvernement, ils «s'infiltrèrent», ils ne soutiennent pas un certain programme, mais ils «l'utilisent» et le «contrôlent»⁴⁴. Bien évidemment, le mot «communisme» ne portait aucune valeur négative intrinsèque par lui-même. Toutefois, si l'on associait ce terme à l'expression «ennemi de Dieu», tant dans l'opinion publique des Étatsuniens que dans celle du peuple latino-américain, ce quelque'un ou quelque chose qui n'était pas conforme à la loi providentielle aurait été identifié comme un élément négatif pour la société.

La religion jouait un rôle extrêmement important dans la vie quotidienne des paysans sud-américains, il est donc pour cette raison qu'il ne faudrait pas être surpris/e du fait que l'Église ait été utilisée comme intermédiaire dans la propagande contre les communistes et non plus du fait que c'est au sein de la même institution qu'un nouveau mouvement progressiste comme la théologie de la libération prend vie.

L'exemple de Guatemala est d'autant plus important puisqu'il n'est pas singulier, les renversements de gouvernement qui marquèrent le continent sud-américain, Amérique Centrale notamment, au cours du XXe siècle présentèrent des conditions similaires au gouvernement Arbenz au Guatemala. C'est-à-dire, tout gouvernement qui mettait en péril les propriétés privées des investisseurs américains, mais aussi de l'oligarchie locale à travers de mesures d'expropriation et qui se montrait favorable à la constitution des organisations syndicales fut accusé de «communisme» ou au moins de sympathiser avec les communistes et permettre leur «infiltration» dans le pays. Pourtant, il faut bien avoir à l'esprit l'idée que tout comme Arbenz, beaucoup d'entre

44 Ibid.

ceux qui ont été accusés de favoriser les communistes soutenaient de ne pas avoir un intérêt spécial pour le programme communiste et montraient de doigt le Gouvernement de Washington pour utiliser cet argument afin de protéger les intérêts des corporations nord-américaines contre ceux des ouvrier et paysans latino-américains.

D'ailleurs, la propagande anticommuniste servait plutôt à convaincre l'opinion publique aux États-Unis de la nécessité d'interventions militaires en Amérique Latine pour arrêter la propagation du communisme dans les pays qui en dépit de leur petite dimension pouvaient représenter un problème pour la survie de la démocratie. En Amérique Latine, une fois que les corporations comme United Fruit récupéraient leurs terres et les organisations syndicales étaient interdites, la situation sociale ne faisait qu'empirer, vu que la rhétorique anticommuniste ne remplaçait pas le besoin d'une réforme agraire.

Tout comme les gouvernements, les hommes politiques et les leaders des syndicats militant pour des changements de structure dans la société latino-américaine, la théologie de la libération s'inspira principalement des besoins de la population pauvre et des paysans, même si leur approche théorique était d'inspiration socialiste. Vu l'importance de l'Église dans la société sud-américaine, certains prêtres ont reconsidéré leur rôle au sein de la société et ont senti le besoin d'une implication plus effective dans la réorganisation de la structure sociale. Ce vent de changement dans l'Église catholique sud-américaine arriva sur le fond des nombreuses révoltes des paysans et ouvriers; manifestations issues du besoin de changement et alimenté par le mythe des révolutionnaires comme Emiliano Zapata au Mexique ou Augusto César Sandino au Nicaragua. Le modèle social extrêmement hiérarchisé hérité des colons espagnols subsistait encore, avec un écart considérable entre le niveau de vie de la classe riche et celle de la classe pauvre majoritaire, semblait se perpétuer au lieu de s'équilibrer. Les grandes entreprises offraient des opportunités de travail, pourtant les salaires souvent dérisoires n'offraient pas la possibilité de se loger, se nourrir mieux et donner aux propres enfants une meilleure éducation. En outre, les liens d'intérêt entre les

entrepreneurs américains et les élites des pays latino-américains ont été bénéfiques pour ces derniers tandis qu'ils contribuèrent à l'appauvrissement de ceux qui étaient déjà pauvres.

La présence des corporations américaines et celles des troupes militaires sur le sol sud-américains nourrit le sentiment d'asservissement envers les États-Unis. La dépendance économique, technologique, militaire et même culturelle ne fit que jeter encore plus la classe opprimé dans le désespoir puisque les bénéfices du progrès leurs étaient refusés. Il est dans ce contexte de «dépendance» du modèle occidental chrétien que les intellectuels latino-américains, parmi lesquels les théologiens de la libération, essayèrent de trouver une forme d'organisation sociale adaptée aux besoins de la société latino-américaine. La dépendance des États-Unis sur plusieurs plans, mais aussi la manque d'intérêt des élites et de la plupart des gouvernements sud-américains à trouver des réponses aux problèmes concernant les ouvrier, les paysans et les catégories plus opprimées de la société firent que les prêtres catholique et les sympathisants de la théologie de la libération essaient d'organiser la classe pauvre à niveau local afin d'obtenir une certaine indépendance; projet qui ne fut pas facile à mettre en œuvre.

Partie 2.2 L'impérialisme et la théorie de la dépendance

La théorie de la dépendance concerne la théologie de la libération, l'économie, la société latino-américaine et les États-Unis. Elle est également le moyen par lequel les théologiens de la libération reçoivent la plupart des critiques. Certains d'entre ceux qui ont étudié la théologie de la libération ont reproché les adeptes de ce mouvement d'avoir une vision incomplète ou déficitaire de l'économie, mais aussi du modèle social nord-américain; vu que beaucoup des critiques étaient adressées à la domination des États-Unis sur les sociétés sud-américaines.

Bien évidemment, les théologiens de la libération ne sont pas les initiateurs de la théorie de la dépendance. Un des précurseurs de cette théorie est l'économiste argentin

Raul Prebisch, qui analyse l'économie mondiale comme étant divisée en deux axes: économie de centre et économie de périphérie. Dans ce contexte, l'économie de centre est représentée par les pays développés et celle de périphérie par les pays sous-développés, généralement des ex-colonies qui dépendent non seulement de l'économie et de la technologie des pays riches, mais aussi de leurs décisions politiques. Les économies développées, pour leur croissance, ont besoin des matières premières et de la main-d'œuvre peu chère fournies par les pays sous-développés. Selon Raul Prebisch, «le capitalisme périphérique, notamment en Amérique Latine, se caractérise par une dynamique qui exclut les grandes masses de gens. C'est un processus dynamique orienté vers les privilèges de la société consommatrice.»⁴⁵ Pour Phillip Berryman, la théorie de la dépendance n'est pas nouvelle; le status quo de l'Amérique Latine du XXe siècle a été également déterminé par le «capitalisme mercantile» européen. Berryman nous apprend que plusieurs intellectuels considèrent que même si l'économie latino-américaine possédait des traits féodales, elle était intégrée dans un système d'économie mondiale qui était déjà capitaliste. Il donne l'exemple des indigènes boliviens morts dans les mines d'or pour parvenir aux besoins et aux demandes de la Couronne espagnole, en disant que de façon similaire, l'industrialisation de l'Amérique Latine à partir de la deuxième guerre mondiale avait servi les besoins des corporations en recherche de main-d'œuvre pas chère, sans satisfaire les nécessités de la population pauvre majoritaire⁴⁶.

Comme nous l'indique Michael Novak, Gustavo Gutiérrez, prêtre péruvien vu comme l'un des pères fondateurs de la théologie de la libération, considère la dépendance envers les Puissances externes et la domination interne comme marques de la structure sociale latino-américaine.⁴⁷ Une économie basée sur une main-d'œuvre peu chère, voir sous-payée, sur l'export de matières premières, avec une production orientée

45 Cité par MICHAEL NOVAK, Will it liberate? Questions about Liberation Theology, (New Jersey: Paulist Press, 1986), p.135 "Peripheral capitalism is characterized by a dynamic which excludes the great masses of people. It is a dynamic process oriented towards the privileged consumer society", traduit par l'auteur

46 PHILLIP BERRYMAN, op.cit., 89-90

47 MICHAEL NOVAK, op.cit., 132

vers les marchés étrangers et au même temps dépendante de l'import de technologies beaucoup plus chère que les produits exportés, ne peut pas s'orienter vers un développement durable et efficace pour la population pauvre. Le progrès se fait encore plus difficile lorsque les élites qui gouvernent les pays sud-américains sont soumises aux décisions prises dans les pays dominants et ne font parfois qu'accomplir le rôle d'intermédiaire entre la population locale et les corporations multinationales. Pour évoluer, les pays sud-américains doivent chercher le chemin du développement autonome, or cela ne pourrait pas se produire dans un contexte où les élites permettent qu'un pays dépende complètement du capital étranger.

La théologie de la libération, tel qu'elle existe dans les livres, ne soutient pas le modèle de l'économie du développement capitaliste qui, selon eux, repose sur l'exploitation puisque le seul intérêt est la production et non la situation des pauvres. Dans cette situation les pauvres continuent à s'appauvrir lorsque les riches n'arrêtent pas de s'enrichir; la croissance de la population aussi bien que la migration des pauvres dans les villes ont donné lieu à des situations de pauvreté extrême, contrastées souvent par la construction des autoroutes et des édifices magnifiques. Ce phénomène, qui pourtant ne se limite pas à l'Amérique Latine, fit que certains prêtres et sœurs catholiques s'orientent plus vers «l'option pour les pauvres»; et non seulement à travers des théories et proposition alternatives, mais aussi en descendant dans les quartier et les villages où vivaient les pauvres afin de travailler avec eux et les aider à s'organiser. Alors, la question que les critiques de la théologie de la libération se sont posée et que nous prendrons en considération ici est: comment les théologiens auraient-ils pu aider les pauvres à se libérer des conditions oppressives qu'ils avaient subi depuis des années et en quelle mesure la dépendance envers les États-Unis aurait-elle participé à maintenir le status quo en Amérique Latine?

La plupart des observations concernant le point de vue défendu par la théologie de la libération contre la dépendance de l'Amérique du Sud des États-Unis portèrent sur des questions d'économie. Certains critiques de la théologie de la libération ne voient

pas la dépendance économique, technologique et culturelle des États-Unis comme le vrai problème des pays latino-américains, le véritable souci de ces pays étant la mauvaise répartition des richesses. A cela s'ajoute le fait que les pays sud-américains exportent des matières premières et des produits agricoles dont les prix sont volatils et importent des produits industriels dont les prix ne cessent de grimper, ce qui contribue à l'augmentation des endettements et freine les investissements.⁴⁸ D'ailleurs, la situation de pays sud-américains est comparée avec celle des pays de l'Europe occidentale et avec l'Asie de Sud-Est pour suggérer l'idée que la dépendance des capitaux extérieurs ou de la technologie étrangère ne peuvent être une source d'appauvrissement puisque ces pays ont réussi à relancer leur économie à travers l'innovation ou par un processus dans lequel la richesse vient du bas, de la multitude des petites entreprises, comme il serait le cas pour Hong Kong selon les informations de Michael Novak. Selon le même auteur, pour la construction du modèle d'économie capitaliste il serait nécessaire de mettre en place un modèle d'économie ascendant (bottom up) et non descendant (top down)⁴⁹. Néanmoins, le problème du monopole des grandes entreprises américaines rendait la concurrence impossible en Amérique Latine. Le pédagogue brésilien Paulo Freire parle de la liberté des latino-américains pauvres de choisir leur lieu de travail comme d'un mythe:

«Le mythe selon lequel tous, pourvu qu'ils ne soient paresseux, peuvent devenir chefs d'entreprise. Mieux encore, le mythe selon lequel le vendeur de rue qui crie: "Pâte de banane et de goyave", est un entrepreneur aussi bien que le patron d'une grande usine.»⁵⁰

Dans un contexte de monopole des terres agricoles et du commerce, c'est n'est pas les petits entrepreneurs que la théologie de la libération défend, mais la population qui lutte chaque jour pour subsister. Or, dans la pauvreté extrême et sans aucune protection de l'État, il est difficile de croire que ces gens deviendraient des petits

48 DENISE ARTAUD, op.cit., 147

49 MICHAEL NOVAK, op.cit., 129-130

50 PAULO FREIRE, Pédagogie des opprimés, (Paris: Librairie François Maspero, 1974), 131

entrepreneurs. Néanmoins, selon certains intellectuels, le progrès social et économique serait déterminé par la propre culture, par les idées et les principes moraux transmis à travers des habitudes et pratiques établies dans une société. De plus, Novak soutient que la théologie de la libération est bien présente en Amérique du Nord, elle est «enterrée» en institutions, pratique et coutumes et elle existe plus dans la réalité que dans les livres⁵¹. La grande différence entre la théologie de la libération nord-américaine et celle latino-américaine réside dans la façon de voir l'économie, l'investissement, l'innovation ou le dynamisme commercial; comme il a été mentionné dans le premier chapitre, le progrès et la libre entreprise ont été ancrés dans la société et la vie morale des anglo-américains depuis la naissance des États-Unis en tant que société. En conséquence, la libération économique viendrait par l'innovation et par les institutions, l'éducation et les pratiques qui promeuvent l'inventivité. Pourtant, un détail échappe à l'explication de Michael Novak, et il s'agit ici de la sorte des Indiens de l'Amérique du Nord, qui face au progrès, aux technologies des anglo-américains et à l'impossibilité d'intégration dans la nouvelle société des États-Unis durent s'enfuir ou furent décimés, en laissant ainsi des vastes territoires libres qui ont rendu possible le développement économique et culturel de la société anglo-américaine. Dans le cas des Indiens de l'Amérique du Sud, ceux-ci furent intégrés par les colons espagnols ou portugais dans une société construite d'après le modèle européen occidental, sans pourtant leur être permis l'accès aux bénéfices du progrès. Ils ont toujours constitué une main d'œuvre nécessaire à l'économie de l'Espagne ou celle du Portugal, et dans le XXe siècle ils seront vus de la même façon par les corporations multinationales et les élites locales.

Les théologiens de la libération furent soupçonnés de ne pas comprendre le modèle du développement de l'économie nord-américaine et de reposer leur analyse de la société latino-américaine du XXe siècle sur le marxisme. Il est vrai, et Gutiérrez le dit lui même, que dans la théologie de la libération, telle qu'elle se trouve dans les livres, des concepts provenant de marxistes ont été utilisés dans l'analyse de la dynamique et des rapports de force existants dans la société sud-américaine; néanmoins, la théologie

51 MICHAEL NOVAK, op.cit., 3

de la libération ne se limita pas aux livres.

Entre autres, les théologiens de la liberté furent accusés de parler de la dépendance économique, politique et culturelle des États-Unis sans formuler une théorie sociale rigoureuse concernant le conditionnement des pauvres par la dépendance des États-Unis. Et beaucoup se posèrent des questions concernant les causes de la théologie de la libération: mais de quoi libère-t-elle? De l'oppression économique? Dans ce cas on réduirait la théologie de la libération à la théorie de la dépendance économique; or la théologie de la libération est un phénomène beaucoup plus complexe que ça, elle n'est pas tout simplement une conséquence de la théorie de la dépendance.

La théologie de la libération ne prétend pas offrir une réponse à la dépendance économique, mais elle essaye de donner une solution alternative, différente du modèle de développement des États-Unis. L'intégration des concepts marxistes d'analyse sociopolitique dans la théologie la coûtera cher, puisque les prêtres progressistes seront durement critiqués et considérés comme simples doctrinaires marxistes par les officiels du Vatican, les élites latino-américains et le Gouvernement de Washington.

Pourtant, les méthodes d'analyse marxistes n'auraient servi à rien dans l'organisation effective des communautés de base ou dans le dialogue avec la classe opprimée. La théologie de la libération se basait sur l'action dialogique à travers laquelle les opprimés auraient pu conscientiser le contexte historique dont ils faisaient partie; c'est-à-dire, à travers la lecture de la Bible, livre qui leurs était connu, leurs problèmes quotidiens étaient mis en relation avec la Sainte Écriture afin de leurs donner la possibilité de comprendre leur rôle en tant que «êtres historiques», en tant que personnes qui peuvent agir dans leur environnement afin de le transformer. La libération viendrait à travers la conscientisation des forces opprimantes, puisque, afin de se rendre indépendante, il fallait savoir reconnaître ce que rendait la population latino-américaine dépendante.

Le développement autonome des pays latino-américains était difficile à réaliser dans la situation où les élites locales collaboraient avec les corporations pour

sauvegarder leurs intérêts communs, la dépendance des capitaux étrangers entraîna aussi une dépendance politique. Même si plusieurs intellectuels ont critiqué la théorie de la dépendance en disant qu'au cours du XXe siècle les investissements des États-Unis en Amérique du Sud se sont abaissés, il est nécessaire d'ajouter que la dépendance politique n'avait pas été conditionnée uniquement par l'économie, mais aussi par les pactes de défense mutuelle qui firent que certains pays latino-américains dépendent militairement des États-Unis.

Les intérêts des compagnies comme United Fruit ne furent pas les seuls motifs pour lesquels les États-Unis durent intervenir militairement afin de mâter les révoltes ou d'empêcher l'installation des gouvernements peu favorables à l'ingérence des étrangers en Amérique Latine. Les intérêts ne furent pas seulement d'ordre économique, mais aussi stratégique; les États-Unis étaient intéressés de créer une alliance militaire en Amérique du Sud afin d'empêcher l'instauration des gouvernements communiste à «leurs portes», mais aussi pour être capable de mieux contrôler certaines zones d'intérêt comme le canal de Panama dont la construction fut achevée en mai 1943. En conséquence, des Pactes d'Assistance et de Défense Mutuelle furent établis. Ces pactes stipulaient des fournitures d'armes dont la livraison et l'utilisation était contrôlée par le Military Assistance Advisory Group. Ils engageaient également les gouvernements des pays latino-américains qui y participait dans des obligations comme «la répression des intrigues communistes», «la guerre psychologique» ou encore dans «des engagements d'assister la diplomatie américaine». Douze pays latino-américains avaient conclu un tel pacte en 1955.

Mais l'engagement militaire n'aurait pas pu être total sans un véritable encadrement des milieux militaires dans certains pays latino-américains. Et cela fut achevé à travers le recrutement des stagiaires officiers et spécialistes parmi les populations locales afin de former un corps militaire qui aurait pu combattre efficacement dans la guerre anti-guérilla et intervenir pour neutraliser les autres possibles dangers pour la sécurité interne. Après la fourniture des armes, le rôle plus

important des militaires étasuniens sur le sol sud-américain était la formation des troupes militaires indigènes. Des écoles pour ces militaires, comme l'École des Amériques à Panama, fondée en 1949, furent organisées par l'armée et la marine des États-Unis pour les cadres subalternes et les unités d'élite, lorsque les officiers étaient formés aux États-Unis. Sous la motivation de la défense, ces pactes provoquèrent une multiplication des missions militaires et un accroissement des techniciens nord-américains présents sur le sol sud-américain, cela faisant que les États-Unis détiennent le monopole militaire. Selon l'article de Michael Klare, Arming the generals⁵², les États-Unis avaient dépensé 1,3 milliards de dollars en aides militaires pour l'Amérique Latine entre les années 1950-1970, et ces aides furent fournies suite à la ratification des pactes bilatéraux de défense commune. Selon les voix officielles ces aides étaient nécessaires puisqu'un contexte de rébellion et insécurité ne constituait un climat favorable aux investissements. Néanmoins, selon l'article antérieurement mentionné, à partir des années '50, l'objectif principal des États-Unis en Amérique Latine fut le renforcement de la défense contre les éventuelles attaques des forces communistes.

Comme on peut l'apprécier, l'économie et la technologie ne sont que quelques aspects de la théorie de la dépendance. D'ailleurs, ainsi que Philip Berryman le dit, la théorie de la dépendance ne renvoie pas à une prémisse unique, mais à un corpus théorique. La présence des bases militaires nord-américaines ne faisait que renforcer le rapport des forces déjà existant. Les élites défendaient leurs intérêts par l'emploi des forces militaires tandis que les insurrections paysannes et ouvrières étaient facilement matées, en conséquence, les rébellions revendiquant une répartition des terres plus équitable étaient vues comme une menace à la propriété privée et furent souvent catalogués comme insurrection d'inspiration communiste. Les économistes adeptes de la théorie de la dépendance comme ceux de la théologie de la libération proposaient un nouvel ordre social et économique, une «rupture» du vieux modèle hiérarchique, tant

52 MICHAEL KLARE, "U.S. Military Operations/Latin America, Arming The Generals", Set # 12, doc. 76, The History of United States Foreign Policy since 1939, édité par le Professeur Francis McCollum Feeley, cours de Civilisation Américaine M1

dans la société qu'au sein de l'Église.

Le modèle du développement des États-Unis ne répondait pas aux besoins de la majorité latino-américaine, mais à ceux des oligarchies et de la classe bourgeoise. Dans ce contexte, les théologiens de la libération se proposèrent de faire entendre la voix des plus pauvres et afin de pouvoir agir pour changer leur condition historique il était nécessaire de renverser le modèle paternaliste qui avait survécu depuis des siècles. Tout au cours du temps, les opprimés de la société ont été considérés comme des «non-personnes»; au dépit du fait d'avoir lutté dans les guerres d'indépendance aux côtés des classes riches, ils ont toujours continué à subir la domination des nouvelles élites dirigeants, et la situation ne changea pas avec le passage du régime féodale au capitalisme.

Richard L. Rubenstein parle dans son essai Debt, Dollars and Development⁵³ de la théologie de la libération comme d'un mouvement qui a attiré l'attention du public parce qu'elle aborde un problème épineux de l'Amérique Latine: la situation et la condition des opprimés dans la société. La modernisation fit que la dépendance des technologies étrangères aussi bien que le manque des compétences techniques rendent impossible l'accès des pauvres aux emplois mieux rémunérés, leur travail étant sous-payé et sous-estimé, raison pour laquelle ils furent souvent considérés de point de vue politique comme des «non-personnes», comme des «objets invisibles de l'histoire» selon Rubenstein.

Si d'un point de vue de la politique les opprimés sont vus comme des «non-personnes», les institutions religieuses comme l'Église Catholique semblent avoir une image plus «humaine» et sont parmi les seules à être dignes de la confiance de la population opprimée. Abandonnés par le Gouvernement et la classe dirigeante, les pauvres se tournent souvent vers l'Église, et vu le rôle important que la religion et les institutions représentatives ont eu dans la société latino-américaine, certains prêtres ont

53 RICHARD L. RUBENSTEIN, "Debt, Dollars, and Development", Liberation Theology, The Challenge to U.S. Public Policy, ed. par Richard L. Rubenstein et John K Roth, (Washington D.C.: The Washington Institute Press, 1988), 7

considéré qu'un changement était nécessaire. Inspirés également par les prêtres catholiques d'Europe, ils essayèrent de trouver des moyens plus effectifs afin d'aider la population opprimée à se libérer. Et pour cela il fut nécessaire de trouver un modèle alternatif à celui paternaliste; pour se libérer, les opprimés devaient prendre conscience de leur importance dans la société, de leur rôle dans l'histoire, revenir aux fondements du christianisme et mettre fin à l'attitude paternaliste perpétuée à travers ce que le sociologue Michael Löwy appelle «christianisme du bol de riz». C'est à dire, à travers des œuvres de charité consistants en aides financières qui n'apportent pas des changements fondamentaux dans la vie des plus pauvres. Malgré les bons intentions des chrétiens, ces aides ne font que rendre les pauvres encore plus dépendants, en renforçant la croyance généralisée selon laquelle les opprimés seraient une catégorie qui a besoin d'être assistée par la société. Les théologiens de la libération posent le problème différemment, pour eux la charité se manifeste par la solidarité et l'amour sans conditions vers l'autre, ce qui rend possible l'organisation. De plus, ils considèrent que le sous-développement des certains pays est le résultat d'un autre processus tel que le développement des pays riches, et pour cette raison ils se proposent d'étudier la condition des opprimés dans l'histoire. Gustavo Gutiérrez considère qu'il est nécessaire de comprendre l'histoire pour se libérer; cette compréhension fait possible l'existence d'un contexte dynamique qui permet le changement et la conquête progressive de la vraie liberté, puisque les opprimés prennent conscience de leurs responsabilités et leurs destins.⁵⁴

Partie 2.3 L'autonomie de l'Amérique Latine et la théologie de la libération

Comme nous l'avons vu, le modèle du développement ne mettait pas d'accord tous les latino-américains. Être un petit entrepreneur dans un contexte économique basé sur le monopole était presque impossible, en outre, le manque d'une réforme agraire juste

54 GUSTAVO GUTIERREZ, A Theology of Liberation, (New York: Orbis Books, 1973), 36

faisait que la plus grande partie des terres en Amérique Latine soit concentrée dans les mains de l'élite locale et des compagnies nord-américaines. En revanche, les paysans, les ouvriers et les plus pauvres de la société latino-américaine étaient considérés juste comme une main-d'œuvre pas chère. Néanmoins, les révoltes de ceux-ci se firent toujours plus nombreuses pendant le XXe siècle; l'indifférence des gouvernements sud-américains aux problème de la majorité opprimée et l'immixtion des États-Unis dans la politique des États latino-américains pour maintenir en place les gouvernements favorable aux États-Unis causèrent encore plus de confusion et de frustration.

Selon Gustavo Gutiérrez, les pays pauvres deviennent toujours plus conscients que leur sous-développement est le résultat du développement des autres pays et que leur propre développement pourrait se réaliser à travers une lutte de libération de la domination des pays riches qui se considèrent le centre de l'histoire de l'humanité⁵⁵. Pour une vraie libération il fallait défier le *status quo*, les vieilles institutions et ne pas imiter le modèle de la société occidentale, puisque ces deux sociétés avaient des besoins différents. Gutiérrez est de l'opinion que le modèle du développement, pour être effectif, doit s'attaquer aux problèmes de fond comme la dépendance économique, sociale, politique et culturelle des pays sous-développés des pays riches. Afin de réaliser un changement radical il serait nécessaire de transformer profondément le système de la propriété privée et donner plus de pouvoir aux opprimés.⁵⁶

Les paysans et les indigènes avaient depuis toujours été soumis aux décisions des élites et l'interventionnisme des États-Unis et le contrôle militaire ne firent qu'accroître la frustration de la classe opprimée. Les luttes agraires et les révolutions ouvrières se multiplièrent dans le XXe siècle et elle furent souvent mâtées par les forces armées. Les requêtes des paysans et celles des indigènes en général ne trouvaient pas de réponse auprès des gouvernements latino-américains non seulement en raison des intérêts individuels des propriétaires terriens, mais aussi à cause d'une image négative dont les paysans indigènes étaient victimes. Comme le commente Pierre Vayssière, au Pérou,

55 Ibid., 26-27

56 Ibid., 26

pays natale du théologien Gustavo Gutiérrez, «les révoltes sont aussi vieilles que la Conquête»⁵⁷, et elles montrent la complexité des organisation paysannes et indigènes par la résistance aux impôts, à la concentration des terres en mains de grands propriétaires et par l'opposition à la classe montante des métis aisés. Pourtant, en dépit des discours bien articulés parlant des droits de la population indigène lors des mouvements, la plupart de leurs revendications restèrent sans écoutées, vu que dans l'opinion de la bourgeoisie et du Gouvernement, «l'Indien continuait à être perçu comme un demi-civilisé, dégradé par l'alcoolisme et l'esclavage.»⁵⁸

Cette même classe de gens était privée des bénéfices du développement de l'économie et de la technologie; tandis que les riches continuait à s'enrichir, les catégories opprimés de la société latino-américaine gardaient leur statut sans pouvoir avancer sur l'échelle sociale. Les théologiens de la libération, tout comme les adeptes de la théorie de la dépendance, estimèrent que le modèle du développement occidentale causait une répartition inégale de la richesse, tandis qu'un petit groupe en avait le monopole, la grande majorité n'avait même pas l'accès au minimum nécessaire pour une vie décente.

En conséquence, selon la théologie de la libération, le changement devait être provoqué par les opprimés eux-mêmes, en conformité avec leurs propres valeurs. Mais avant cela il fut nécessaire de créer un climat favorable au changement; et un des meilleurs exemples, dont Gutiérrez parle également dans son œuvre Une Théologie de la Libération⁵⁹, est le travail expérimental d'alphabétisation des personnes adultes de milieux pauvres du pédagogue brésilien Paulo Freire. Pour Freire, l'alphabétisation était un moyen de lutte contre l'oppression et la «pédagogie des opprimés» se traduit par une pratique qui relie la théorie à la praxis. Le cœur de ce travail expérimental était le *dialogue*, la communication qui transforme le rapport d'une personne opprimée avec les autres et avec le monde qu'elle connaît. Comme nous l'explique Gutiérrez, l'opprimé

57 PIERRE VAYSSIERE, op.cit., 60

58 Ibid.

59 GUSTAVO GUTIERREZ, op.cit., 91-92

passer de la «conscience naïve», qui l'empêche d'agir dans la réalité pour résoudre ses problèmes, le détermine à accepter une explication mythique du monde et le pousse vers le débat, à une «conscience critique» qui lui ouvre l'esprit aux nouvelles idées, remplace les explications magiques par des exemples réels et lui donne une inclination vers le dialogue. Dans ce travail pédagogique, la parole doit être associée à l'action et à la réflexion, le dialogue est basé sur des concepts que la population opprimée connaît, sur leur propre expérience et leur environnement. Pour que le dialogue ait du sens, les paroles doivent «parler» aux opprimés, elles doivent faciliter l'action concrète, engager la personne qui parle, et cela pose un vrai problème quand il s'agit du dialogue entre les masses et les autorités, même s'il s'agit de l'Église. Concernant le dialogue et l'engagement que cela suppose, Paulo Freire s'exprime ainsi:

«[...] la parole faussée, qui ne peut transformer la réalité concrète, résulte de la dichotomie qui s'établit entre ses constituants. Si la parole est privée de sa dimension action, la réflexion se transforme automatiquement en bavardage, verbalisme, bla-bla-bla. Elle devient aliénée et aliénante. C'est une parole insignifiante, dont on ne peut espérer qu'elle dénonce le monde, car il n'y a pas de dénonciation véritable sans engagement de transformation, et cela n'est pas possible sans action.»⁶⁰

C'est à travers le dialogue qui mène à l'action concrète que les opprimés pourraient se rendre plus indépendants, c'est lorsqu'ils deviennent conscients de leur oppression qu'ils peuvent devenir créatifs, s'engager dans la transformation de la société et en prendre la responsabilité.

C'est dans l'esprit de cette pratique de «conscientisation» que les théologiens de la libération voulurent agir, puisque c'était à travers ce moyen qu'il aurait été possible de changer l'histoire. Gutiérrez perçoit la liberté comme une conquête historique, le passage de la liberté abstraite à celle réelle ne pouvant se faire que par la lutte permanente contre les forces qui oppriment l'être humain. La vraie liberté viendrait d'un

60 PAULO FREIRE, op.cit., 71

changement radical et les différentes étapes de la conquête de la libération produiraient une société différente. Les théologiens de la libération ont bien évidemment appuyé leur interprétation de l'histoire sur la Bible, où le Christ est représenté comme celui qui apporte la libération et permet aux hommes de vivre en communion avec lui, dans une société basée sur la fraternité. Et cet aspect a été utilisé par les adeptes de la théologie de la libération dans leur travail avec les pauvres et également dans l'organisation des communautés ecclésiales de base, car dans leur opinion il n'était que par la solidarité et l'amour total vers l'autrui qu'il aurait été possible de s'organiser et lutter contre les forces opprimantes.

Pour conclure, il serait opportun d'ajouter que l'intervention de représentants de l'Église dans les problèmes sociaux de l'Amérique Latine n'est pas hors de la normalité. Pour tout personne qui accepte la religion comme partie intégrante de la société dont elle fait partie, les questionnements sur la foi viennent presque naturellement. Et les théologiens de la liberté se proposèrent de faire de la pensée théologique un instrument de libération des opprimés, les aider à comprendre l'environnement qui a déterminé leur destin et leurs conditions de façon logique, sans mysticisme et à l'écart des idées reçues. Les sciences sociales sont considérées comme très importantes pour la pensée théologique en Amérique Latine car elles aident les théologiens de la libération à adapter la théologie aux besoins de la société sud-américaine et trouver des solutions spécifiques aux problèmes contemporains. Une compréhension rationnelle de la religion et une implication effective de l'Église catholique dans la société sud-américaine étaient presque nécessaires dans le tumultueux XXe siècle, et les militants pour une Église catholique progressiste en Amérique Latine saisirent l'opportunité de libéralisation de l'Église catholique universelle à l'occasion du Concile Vatican II pour traiter de la condition des opprimés en Amérique Latine et pour s'impliquer dans l'organisation de ceux-ci et lutter contre les conséquences de la dépendance économique, politique, sociale et militaire des États-Unis, conséquences qui affectaient toujours les catégories les plus fragiles de la société.

Conclusion

Suite à la conclusion du Pacte Kellogg en 1928, le Secrétaire d'État Frank Billings Kellogg déclara que la Doctrine Monroe ne donnait aucun droit d'intervenir militairement en Amérique Latine. Pourtant, la démilitarisation de l'Amérique du Sud était difficile à réaliser dans les conditions d'instabilité qui régnaient un peu partout en Amérique Latine. En outre, le contrôle du Canal de Panama et les intérêts des grandes compagnies nord-américaines ne permirent pas d'abandonner militairement l'Amérique Latine, particulièrement l'Amérique Centrale et les Caraïbes.

Les entreprises nord-américaines présentes sur le sol sud-américain exerçaient une influence assez importante sur le Gouvernement de Washington. Celui-ci, à la demande des United Fruit, était intervenu au Guatemala pour remplacer le gouvernement Arbenz avec un gouvernement plus favorable à la politique des États-Unis et qui n'aurait pas constitué une menace pour la propriété privée. Le gouvernement de Jacobo Arbenz, favorable aux expropriation des terres et contraire au monopole des grandes compagnies, fit l'exemple d'un régime que les États-Unis n'auraient pas agréé sur le continent sud-américain.

Avec les mouvements paysans et ouvriers présents sur presque tout l'Amérique du Sud, les États-Unis craignaient la montée au pouvoir des communistes dans les pays latino-américains. Dans la période suivant l'après-guerre, l'aide militaire pour l'Amérique du Sud avait été suspendue, mais elle fut accordée à nouveau et devint même un des objectifs de la politique étrangère nord-américaine en Amérique Latine. A partir des années cinquante, le principal moyen utilisé par les États-Unis pour obtenir de la stabilité et répondre aux insurrections en Amérique Latine fut le Programme d'Assistance Militaire.

L'occupation militaire ne fit qu'accroître le sentiment de soumission et la frustration des latino-américains. Plusieurs intellectuels, économistes et théologiens de

la libération mirent le sous-développement des pays latino-américains en relation inversement proportionnelle avec le développement des pays riches comme les États-Unis. Et lorsqu'on parle de l'appauvrissement d'un pays, nous faisons allusion aux catégories plus défavorisées de la société latino-américaine, comme les paysans ou les indigènes, dont les révoltes se firent toujours plus nombreuses dans les XXe siècle. Par contre, comme le souligne Pierre Vayssière, elles «restent déconnectées de la *société civile* et sont dépourvues de tout projet politique». ⁶¹ Il est ici que les théologiens de la libération ont voulu intervenir. Vu le contexte social dans lequel ils vivaient, ils considéraient que l'Église catholique latino-américaine avait le devoir de s'impliquer davantage dans la société et agir afin de produire un vrai changement en faveur des opprimés.

Néanmoins, la théologie de la libération eut également beaucoup de critiques qui soutenaient que les problèmes économiques et politiques de l'Amérique Latine étaient causés par la manque d'innovation, des réformes agraires dignes de leur nom et par la corruption des gouvernements locaux.

Pourtant, les théologiens de la libération étaient dans leur grande majorité d'accord sur le fait que la dépendance des pays latino-américains des États-Unis contribuait à l'appauvrissement et à l'oppression des personnes défavorisées. De plus, vu que dans la vision des gouvernements locaux, les indigènes et les paysans pauvres étaient souvent considérés comme une catégorie dont l'opinion était peu importante pour la société, certains prêtres progressistes considèrent que l'Église avait le rôle de défendre les plus défavorisés. Par conséquent, ils saisirent l'opportunité offerte par la libéralisation de l'Église catholique afin de mettre en place un programme de libération collective des opprimés.

Si au début des années soixante et dans la période après le Concile Vatican II, les projets des prêtres progressistes furent consentis, à partir des années soixante-dix, la théologie de la libération se heurta à l'hostilité des élites latino-américaines, des officiels

61 PIERRE VAYSSIERE, op.cit., 59

nord-américains et même à celle des représentants du Vatican, puisque les prêtres et les sœurs qui partageaient les idées de la théologie de la libération furent accusés de répandre le communisme.

Chapitre III

L'Eglise catholique, une alliée de la domination impérialiste ou source d'humanisme et de résistance?

Introduction

Depuis des siècles, l'Église catholique était restée immuable, ancrée dans le dogmatisme et généralement plus proche des élites que de la population pauvre. Pourtant, au XIXe siècle les choses commencent à changer avec le développement de l'industrie et l'Église dut réagir aux nouveaux changements.

Le premier à faire le pas envers une libéralisation intellectuelle dans l'Église fut le Pape Léon XIII avec l'encyclique *Rerum Novarum*. Avec cette occasion il reconnut l'existence d'un conflit de classe et l'exploitation des ouvriers, mais il blâma aussi le socialisme pour créer des conflits entre la classe ouvrière et les propriétaires.

Au début du XXe siècle en Europe, certains prêtres se rendirent compte que la religion catholique était en train de perdre toujours plus des croyants qui partageaient maintenant les idées du modernisme et préféraient s'organiser dans des syndicats sociaux. Face à cette provocation, des prêtres décidèrent d'organiser les jeunes et les ouvriers dans des communautés chrétiennes qui aspiraient même se substituer aux syndicats.

Plusieurs théologiens de la libération s'inspirent des mouvements chrétiens européens, pourtant, ils ne considéraient pas le mouvement de libération des opprimés latino-américains comme une continuation des mouvements européens, mais comme un mouvement nouveau qui répondait aux questions exclusivement latino-américaines.

Le Concile Vatican II fut un moment très important dans l'histoire de l'Église catholique et marqua la libéralisation intellectuelle de l'Église. A cette occasion, les théologiens de la libération profitèrent de cette époque d'indépendance intellectuelle pour mettre les bases d'une théologie qui allait répondre aux problèmes de la société latino-américaine et s'impliquer de plus dans la société et les problèmes des opprimés. C'est ainsi que les communautés ecclésiales de base prirent vie, dans les villages et dans les périphéries des villes, les gens étaient encouragés à réfléchir sur leur condition à

travers la lecture de la Bible et à organiser leur communauté.

Dans les années soixante-dix certains de ces groupes se radicalisèrent et suivirent les partis révolutionnaires comme celui des sandinistes au Nicaragua, ce qui attira l'attention du Vatican et des États-Unis. Vers la fin des années soixante-dix nous assistons avec la conférence de Puebla en 1979 et avec l'arrivée de Ronald Reagan à la Maison Blanche en 1981 à un retour du conservatisme, mais aussi à la lutte contre les communistes, lutte qui concernera aussi les théologiens de la libération.

Dans la première partie de ce chapitre nous parlerons des prémisses qui ont rendu possible la libéralisation intellectuelle au sein de l'Église catholique et de l'importance des mouvements chrétiens en Europe qui ont ouvert le chemin aux mouvements dans les pays sous-développés. Dans la deuxième partie nous parlerons des communautés ecclésiales de base, de la façon dans laquelle elles étaient organisées et des différences entre le modèle d'organisation des théologiens de la liberté et le développementisme nord-américain. Dans la troisième partie nous verrons quelle a été la critique des intellectuels nord-américains à la théologie de la libération et pourquoi selon eux le modèle capitaliste, assidument critiqué par les théologiens latino-américains, n'a pas fonctionné en Amérique du Sud, pour ensuite parler des critiques du Vatican et les actions entreprises ensemble au gouvernement Reagan pour arrêter la propagation des régimes révolutionnaires et combattre la théologie de la libération.

Partie 3.1 Vers une indépendance intellectuelle religieuse: les éléments qui ont influencé l'apparition de la théologie de la libération

La théologie de la libération est un produit de son époque, des facteurs sociaux et religieux qui ont permis son développement. Tout comme le processus de libéralisation de l'Église catholique, qui n'est pas inhérent à cette institution, mais entraîné par les changements de la société qui échappe toujours plus aux dogmes religieux.

Les théologiens de la libération, ainsi qu'une grande partie des intellectuels et

étudiants latino-américains, considèrent que la dépendance économique, technologique et culturelle des pays riches occidentaux, aussi bien que l'immixtion des États-Unis dans les affaires de l'Amérique du Sud étaient en grande partie responsables du sous-développement de certains pays sud-américain et de l'exploitation des travailleurs et paysans latino-américains. Pourtant, l'exploitation des ouvriers et la distribution inégale des revenus ne sont pas des phénomènes uniques à l'Amérique Latine.

Même si l'intérêt de ce mémoire est de voir quelle fut la relation entre l'interventionnisme des États-Unis en Amérique Latine et l'apparition et le développement de la théologie de la libération, il est également nécessaire d'observer l'évolution de l'Église catholique qui a permis l'implication des prêtres progressistes dans des action sociales plus laïques, comme l'organisation des ouvriers. Il est pour cette raison que nous retourneront brièvement aux événements du siècle XIX.

Avant que les prêtres catholiques, les pasteurs protestants et les activistes auprès des communautés de base ne s'impliquent dans les mouvements militant pour un changement radical en Amérique Latine, les prêtres catholiques européens s'étaient impliqués dans l'organisation des ouvriers, des jeunes et des étudiants en Europe. Pourtant, en Europe comme en Amérique du Sud, l'implication des prêtres dans les problèmes des ouvriers et des gens pauvres n'était pas une pratique généralement répandue parmi le clergé. Toutefois, le besoin d'un changement général dans la relation de l'Église catholique avec les gens se fit sentir encore de la fin du XIXe siècle, quand la société évoluait au rythme alerte et la religion perdait toujours plus du terrain.

Avec le nouveau modèle de production capitaliste et l'innovation technique, il n'y avait pas que le système économique qui était en train de changer, mais l'entier système social et culturel. La relation entre les individus changeait. C'était le système de production capitaliste même qui fomentait les divergences entre les différentes catégories des gens: entre ceux qui avaient la possibilité de s'enrichir et la classe ouvrière, qui confronté à la misère et les longues journées de travail, ne trouvait pas de

réponses à ses problèmes dans l'Église. Par contre, les ouvriers étaient toujours plus attirée par les mouvements qui demandaient un changement radical, et cela arrivait non seulement en Europe ou en Amérique du Sud, mais aussi aux États-Unis. Comme nous montre Walter LaFeber⁶², la philosophie du *Gospel of Wealth* d'Andrew Carnagie, selon laquelle la liberté individuelle dans l'économie serait bénéfique pour la communauté entière, n'était pas vraiment en accord avec la réalité, et les dépressions suivies par les grèves des ouvriers en étaient la preuve. Le problème de fond, aux États-Unis comme ailleurs, était la distribution des biens de façon paternaliste. C'est à dire, les catégories plus défavorisées de la société étaient dépendantes des décisions du Gouvernement et de celle des entrepreneurs riches qui influençaient la politique du pays, sans vraiment pouvoir changer qualitativement la situation des pauvres dans le temps.

Il est dans ce contexte agité de la fin du siècle XIX, avec des changements faits souvent dans le chaos, qu'un premier pas vers la conscientisation de la situation des ouvriers est fait par le Pape Léon XIII avec sa lettre encyclique *Rerum Novarum*. Avec cette occasion il accepta également l'existence de la lutte de classe entre les exploités et les exploités. Cette encyclique est très importante dans l'histoire de l'Église catholique parce qu'elle énonce deux facteurs importants qui vont persister ultérieurement et vont influencer le futur de l'Église. En première place, le Pape reconnaît le conflit de classe, la concentration de la richesse entre les mains de peu, les conditions de vie précaire des ouvriers, l'exploitation des pauvres et le besoin de la part de l'Église de réagir et de "venir en aide aux hommes des classes inférieures". Idées qui seront reprises plus tard par les catholiques progressiste et les protestants pour être développées et mises en œuvre avec l'évangile sociale, l'action catholique, le mouvement des prêtres ouvriers et la théologie de la libération.

«[...] En effet, l'industrie s'est développée et ses méthodes se sont complètement renouvelées. Les rapports entre patrons et ouvriers se sont modifiés. La richesse a afflué entre les mains

62 WALTER LAFEBER, op.cit., 17

d'un petit nombre et la multitude a été laissée dans l'indigence. [...]»

«[...] Quoi qu'il en soit, Nous sommes persuadé, et tout le monde en convient, qu'il faut, par des mesures promptes et efficaces, venir en aide aux hommes des classes inférieures, attendu qu'ils sont pour la plupart dans une situation d'infortune et de misère imméritées. [...]»

*Rerum Novarum*⁶³

En deuxième place, Léon XIII exprima ses sentiments vis-à-vis du socialisme qui est considéré dangereux. Ce sentiment persistera aussi dans le futur et se fera toujours plus visible sous le pontificat du Jean Paul II avec l'attaque systématique à l'adresse de la théologie de la libération, et qui viendra rejoindre la politique anticommuniste des États-Unis.

«[...] Les socialistes, pour guérir ce mal, poussent à la haine jalouse des pauvres contre les riches. Ils prétendent que toute propriété de biens privés doit être supprimée, que les biens d'un chacun doivent être communs à tous, et que leur administration doit revenir aux municipalités ou à l'État. [...]» *Rerum Novarum*

Cependant, les prêtres progressistes n'ont jamais vraiment milité pour l'abolition de la propriété privée, leur but principal fut l'organisation des ouvriers ou des personnes en détresse afin de produire ensemble un changement réel dans la société. Mais cela prit du temps à se réaliser parce que depuis des siècles l'Église catholique était restée conservatrice, peu innovatrice et plus proche idéologiquement aux élites qu'aux pauvres.

Pourtant, le siècle XIX amena des changements qui posèrent un vrai problème à la stabilité de l'Église catholique et à son hégémonie, puisque son modèle dogmatique ne correspondait plus à la société industrielle et ne répondait pas aux besoins de la classe

63 *Rerum Novarum*, Lettre Encyclique du Pape Léon XIII, 1891, www.vatican.va, dernière consultation le 13. 05. 2012

ouvrière toujours grandissante. Habitée à se partager le pouvoir avec les élites dans un système de gouvernement binaire, civil et ecclésiastique, l'Église catholique dut faire face à la «crise du modernisme» et aux convictions scientifiques qui gagnaient toujours plus du terrain.

Il est tout de même importante de comprendre qu'à cette époque les idées progressistes n'étaient pas bien acceptées par une Église qui était restée dogmatique et impénétrable depuis des siècles. Néanmoins, ce qu'explique, selon Gerd-Rainer Horn, l'apparition des mouvements sociaux dynamiques chrétiens comme la Jeunesse Ouvrière Chrétienne au début du XXe siècle, en Europe, serait la traditionnelle ferveur missionnaire catholique⁶⁴.

Un autre élément qui fit la popularité des mouvements de l'Action Catholique fut le fait que ceux-ci étaient basés sur les classes sociales, sur les ouvriers et la jeunesse, et donnaient la possibilité de multiplier les cadres sociaux, culturels et politiques dans lesquels les gens auraient pu s'organiser pour trouver des moyens de libération individuelle et collective.

Selon Gerd-Rainer Horn, le jeune prêtre belge Joseph Cardijn fut le premier activiste catholique à se rendre compte de la disparition des convictions religieuses en mesure que l'industrialisation avançait⁶⁵. Convaincu de la nécessité de l'implication de l'Église dans la société, Cardijn décida de réunir les jeunes ouvriers pour réfléchir ensemble sur la vie ouvrière, les conditions de travail et trouver des éventuelles solutions à leurs problèmes. En dépit de son projet d'établir une section locale du syndicat des femmes couturières dans son paroisse de Laken, ses efforts de créer un syndicat chrétien ne trouveront pas un énorme succès, comparable avec celui des syndicats socialistes dont les projets et l'idéologie laïque avaient plus de succès parmi les ouvriers.

Néanmoins, l'Action catholique eut un rôle déterminant dans l'apparition d'autres mouvements sociaux et dans la présence grandissante des catholiques dans la politique

64 GERD-RAINER HORN, *Western European Liberation Theology: The First Wave (1924-1959)*, (New York: Oxford University Press Inc., 2008, 31

65 Ibid.

des pays comme la Belgique, la France ou l'Italie, où ces mouvements, dirigés principalement par des laïcs, étaient plus actifs.

L'expansion de ces mouvements, en commençant avec la Jeunesse Ouvrière Chrétienne en 1924 jusqu'au Mouvement Populaire des Familles dans les années '40, se réalisa non seulement dans le souci d'implication de l'Église dans la société, mais aussi comme une réaction de défense face à l'industrialisation et aux certains courants intellectuels qui attiraient les ouvriers au détriment de l'Église catholique.

De nombreux théologiens de la libération comme Gustavo Gutiérrez ou Hugo Assmann étudièrent en Europe et furent inspirés par les mouvements de l'Action Catholique, les prêtres ouvriers français et par les théologiens et philosophes européens qui soutenaient ces mouvements. Gerd-Rainer Horn considère même la théologie de la libération latino-américaine une continuité de la théologie de la libération européenne, puisque les mouvements catholiques progressistes européens et celles sud-américaines font partie du processus de la libéralisation et renouvellement de l'Église catholique. Il décrit les mouvements sociaux et l'activisme des prêtres catholiques européens comme la première vague de la théologie de la libération et les mouvements religieux sud-américains qui se sont développés surtout vers la fin des années soixante, après les Concile Vatican II, comme la deuxième vague de la théologie de la libération.

La plupart des théologiens de la libération latino-américains disent eux-mêmes de s'être inspirés des théologiens européens comme Mari-Dominique Chenu ou Yves Congar et des mouvements catholiques européens du début du XXe siècle, pourtant ils ont toujours soutenu que la théologie de la libération en Amérique Latine est un mouvement qui pose des questions exclusivement latino-américaines. Sans doute, les idées progressistes des prêtres catholiques en Europe furent alimentées par le désir d'intervenir de plus proche dans la vie des chrétiens et de s'impliquer activement dans la société, mais aussi par la menace de la déchristianisation d'une grande partie de la population ouvrière et bourgeoise. Comme le mentionne Richard L. Rubenstein⁶⁶, la

66 RICHARD L. RUBENSTEIN, "Liberation Theology and the Crisis in Western Theology", dans The

plupart des théologiens de la libération ont déclaré que la théologie européenne et nord-américaine sont plutôt concernées par le problème de la crédibilité, par la «provocation des non-croyants» qui sont des personnes éduquées. Au contraire, les théologiens de la libération sont concernés par les «non-personnes», par ceux «qui l'ordre social dominant ne reconnaît pas en tant que personnes - les pauvres, les exploités, ceux qui sont systématiquement et légalement dépouillés de leur humanité, par ceux qui savent à peine qu'ils sont des personnes.»⁶⁷

Une autre remarque importante à faire ici concerne l'expression «théologie de la libération» même. Il est nécessaire de préciser que la théologie de la libération en tant qu'expression apparaît assez tard, étant utilisé pour la première fois en 1971 par Gustavo Gutiérrez. Néanmoins, la théologie de la libération en tant que mouvement apparaît plus tôt, elle est un produit des changements sociaux, des revendications et des facteurs qui ont affecté la réalité de son temps.

Selon les théologiens de la libération latino-américains, la théologie de la libération sorte des expériences latino-américaines, de la condition des opprimés et des facteurs qui ont déterminé le status quo de l'Amérique Latine du XXe siècle. Même si les mouvements chrétiens progressistes d'Europe et celle des États-Unis ont été une source d'inspiration pour celles de l'Amérique du Sud, ils ne pouvaient pas être calqués. Selon les théologiens de la libération, leur but n'était pas celui d'améliorer la vie des travailleurs, mais de changer radicalement le système hiérarchique dans lequel les opprimés étaient considérés comme des objets. Et ce changement devait être fait aussi dans l'Église sud-américaine qui avait toujours traité ces personnes de façon paternaliste, tout simplement comme sujets de la charité et non comme des êtres capables à intervenir sur leur propre destin. Même si l'Église catholique avait été depuis très longtemps dogmatique et immuable, elle ne pouvait plus continuer son chemin séculaire

Politics of Latin American Liberation Theology: The Challenge to U.S Public Policy, ed. par Richard L. Rubenstein et John K Roth, (Washington D.C.: The Washington Institute Press, 1988), 71

67 GUSTAVO GUTIERREZ, "The Power of the Poor in History", (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1984), p.57, "whom the prevailing social order fails to recognize as a person - the poor, the exploited, the ones systematically and legally despoiled of their humanness, the ones who scarcely know that they are persons at all", traduit par l'auteur

tandis que les sociétés se développaient aux rythmes des machines. Et la plus importante étape dans la «modernisation» de l'Église fut le Concile Vatican II, ouvert par le Pape Jean XXIII en 1962 et terminé par le Pape Paul VI en 1965. Le déroulement de ce concile se fit dans une ambiance ouverte et les discussions furent plus libres que dans le passé. Gustavo Gutiérrez déclare que ce concile réaffirma l'idée d'une Église qui est au service des gens et non une Église du pouvoir. Quant à la théologie, Gutiérrez souligne le fait qu'elle doit prendre en considération les caractéristiques de la nouvelle époque qui ne doivent pas inviter tout simplement à la réflexion intellectuelle, mais aussi à l'activité pastorale, à l'engagement envers les pauvres.⁶⁸

Pourtant, comme le souligne Paul E. Sigmund⁶⁹, à l'occasion du Concile Vatican II, l'Église reconnaissait les changements qui étaient déjà en cours, elle effectua une «mise à jour» avec les mouvements qui se déroulaient depuis longtemps dans le monde catholique. En Europe comme en Amérique du Sud, les partis démocrates chrétiens militant pour la démocratie, la liberté et le développement économique étaient déjà nombreux.

Le Concile Vatican II marqua la libération intellectuelle au sein de l'Église catholique et cela encouragea les prêtres latino-américains progressistes à promouvoir une théologie latino-américaine. Il faut également mentionner que les évêques latino-américains ont pu contribuer très modestement au concile puisque le programme pour le Vatican II fut établi par des évêques européens et nord-américains. C'est avec l'encyclique *Populorum Progressio* du Pape Paul VI, sortie en 1967, qu'un Pape faisait le point sur le problème du développement des pays sous-développés et non seulement sur les préoccupations des sociétés occidentales. Cette encyclique dénonçait le status quo de l'économie, l'enrichissement excessif des uns et l'appauvrissement des autres, et appela à une coopération entre les pays riches et ceux sous-développés. Les prêtres et sœurs latino-américains, ainsi que les activistes catholiques et protestants profitèrent de

68 GUSTAVO GUTIERREZ, *A Theology of Liberation*, op.cit., 8

69 PAUL E. SIGMUND, "The Development of Liberation Theology: Continuity or Change?", dans *The Politics of Latin American Liberation Theology: The Challenge to U.S. Public Policy*, éd. par Richard L. Rubenstein et John K. Roth, (Washington D.C.: The Washington Institute Press, 1988), 23

ce climat d'ouverture pour lancer des dialogues concernant l'Amérique Latine, s'impliquer dans la société et aussi dans la politique des pays sud-américains.

Partie 3.2 Les communautés de base comme solution alternative au développementalisme

Partout dans le monde, les années soixante ont été marquées par des nombreux mouvements qui ont bouleversé la vieille ordre sociale. Dans cette décade, les États-Unis furent marqués par la génération de la contre-culture et par de multiples mouvements qui revendiquaient des changements de la structure sociale et de la politique traditionnelle des États-Unis, pour l'égalité des droits de la population noire américaine, ou encore contre la guerre au Vietnam. Aux États-Unis comme en Amérique Latine, les ouvriers, la classe moyenne et surtout les étudiants activistes militaient pour des gouvernements et des corporations plus responsables envers les citoyens et pour la participation active des gens dans l'organisation de la société.

Mais l'événement concernant l'Amérique Latine qui préoccupa le plus les États-Unis fut la révolution cubaine de 1959; révolution qui attira beaucoup de jeunes, de paysans et d'intellectuels qui désiraient libérer l'Amérique Latine de la domination des États-Unis. Inspirés par l'exemple cubain, plusieurs mouvements de guérilla rurale commencèrent à faire leur apparition dans des pays comme le Guatemala, Venezuela ou Pérou.

Au même temps, selon Paul E. Sigmund, des activistes chrétiens et des groupes d'étudiants avaient rejoint les partis chrétiens démocrates afin de promouvoir des réformes démocratiques comme alternatives au modèle de la révolution cubaine⁷⁰. De leur côté, les États-Unis n'étaient pas disposés à accepter la propagation des révolutions ou des gouvernements sur le modèle cubain dans toute l'Amérique Latine et durent régir le plus vite possible, et lors de la campagne présidentielle de 1960 aux États-Unis, il fut

70 PAUL E. SIGMUND, op.cit., 24

difficile pour les candidats d'ignorer l'urgence du problème latino-américain⁷¹.

Comme réponse à la révolution cubaine, le gouvernement Kennedy lançait l'Alliance pour le Progrès qui devait combiner développement sociale et économique avec aide militaire pour lutter contre les insurgés communistes. Ce programme voulait montrer qu'avec l'aide financière des États-Unis les gouvernements démocratiques pouvaient réaliser des réformes agraires, éducationnelles ou de protection sociale sans devoir recourir à la révolution. Mais l'opinion publique latino-américaine craignait que cette aide pour le développement aller se faire un fois de plus de façon technocrate, dans une approche descendante (top-down) qui reçoit le nom de «développementalisme», souvent avec une connotation négative.

Jusqu'au 1973, quand l'Alliance pour le Progrès fut définitivement abandonnée par le président Nixon, l'impact économique de ce programme en Amérique Latine avait été assez limité. Comme les plus sceptiques l'imaginaient, la population latino-américaine n'arriva pas à bénéficier des aides économiques nord-américaine car les gouvernements locaux ne s'étaient pas montré désireux des lancer les réformes nécessaire, mais aussi parce que grande part des aides étaient destinées à la lutte contre la subversion et à la prévention de la propagation du communisme.

Du côté de l'Église, dans ce climat de changements des années soixante, les évêques latino-américains demandèrent aussi aux chrétiens de s'impliquer dans la transformation de la société latino-américaine. En août 1968, presque 130 évêques catholiques se réunirent à Medellín, en Colombie, pour le deuxième Conseil épiscopal latino-américain⁷², afin d'appliquer les documents du Vatican II au contexte de l'Amérique Latine. Avec cette occasion, différents documents sur les conditions économiques, sociales et culturelles circulèrent parmi les participants à la conférence et en base aux observations faites sur les conditions de la population sud-américaine ils essayèrent de proposer des solutions. Pour la majorité, l'éducation était une solution,

71 DENISE ARTAUD, op.cit., 168

72 La première Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain eut lieu au Rio de Janeiro, Brésil, en 1955

puisque c'était ainsi que les personnes auraient pu devenir les agents de leur propre développement. Pour les évêques du Conseil épiscopal latino-américain, le changement pourrait se produire grâce à l'esprit «révolutionnaire» qui était préférable à celui «traditionaliste» ou «développementaliste». Dans un climat de revendications sociales et de révoltes, le terme «révolutionnaire» allait vite recevoir une connotation négative et créer des polémiques. Pourtant, le «révolutionnaire» était celui qui s'opposait au «traditionalisme» et au «développementaliste», qui cherchait un changement radical sans employer la violence et qui voulait être le maître de son destin. Et c'est avec cette occasion que les communautés ecclésiales de base, petites communautés chrétiennes gérées par des laïques, sont mentionnées. Lors de la conférence de Medellín, peu de communautés de ce type existaient en Amérique du Sud, mais elles allaient se répandre vite sur presque toute l'Amérique Latine.

Les communautés ecclésiales de base s'étendirent surtout dans les bidonvilles et à la campagne. Les ordres religieux, notamment féminins, se montrèrent très actifs dans ces communautés, avec la participation de nombreux frères et sœurs étrangers comme les capucins, les jésuites ou les Maryknolls⁷³ (organisations missionnaires de l'Église catholique romaine des États-Unis).

Les prêtres et les sœurs engagés dans l'organisation de ces communautés se proposaient de fusionner la lecture de la Bible avec la praxis, de sélectionner certains passages de la Bible et les expliquer en relation avec l'expérience quotidienne des paysans et des marginalisés afin d'éveiller en eux une conscience critique. Comme on pourrait s'attendre, cette mission ne fut pas facile à accomplir. Les opprimés acceptaient leurs conditions sans se poser trop de questions puisque celle-ci était «la volonté de Dieu». Comme le souligne Berryman, la société paysanne avait tendance à intérioriser une vision fataliste du monde, avec ses symboles et sa propre logique⁷⁴. Il ne faut pas oublier que lors de l'arrivée des missionnaires chrétiens en Amérique du Sud, le

73 MICHAEL LÖWY, *La guerre des Dieux: religion et politique en Amérique Latine*, (Paris: Editions du Félin, 1998), 139

74 PHILLIP BERRYMAN, *op.cit.*, 31

catholicisme vient se superposer aux autres pratiques religieuses déjà existantes. Par conséquent, le catholicisme a été assimilé et modifié plus au moins selon l'imaginaire et la pensée de la population locale, et plutôt transmis à travers la famille et la communauté villageoise, que par l'intermédiaire de l'Église. Pour les prêtres et les sœurs progressistes, le dogmatisme des paysans était une barrière à la collaboration, la hiérarchie sociale avait été intériorisée depuis longtemps par ces gens et il était difficile pour eux de percevoir les membres de la clergé comme leur égaux. Or, maintenir cette hiérarchie aurait signifié perpétuer le modèle paternaliste et c'était exactement l'opposé que les théologiens de la libération cherchaient à obtenir.

Pour se rapprocher des pauvres, les prêtres, les sœurs, comme les activistes catholiques et protestants décidèrent d'aller vivre directement parmi les pauvres, mais la vraie solution d'organisation et de rapprochement à ces gens vient dans la méthode de «conscientisation» de Paulo Freire.

Le pédagogue brésilien, à la différence des autres pédagogues, ne voyait pas les paysans illettrés comme des enfants ou des ignorants qui devaient être éduqués, mais comme des adultes intelligents capables de réfléchir et réagir. Ici, le pédagogue n'est pas vu comme un professeur qui a la tâche d'éduquer les autres, mais plutôt comme un modérateur du dialogue, tant le pédagogue que les paysans apprennent ensemble.

Dans les sessions d'alphabétisation sont utilisés des mots et des images qui font partie du monde des paysans adultes: les récoltes, leurs outils ou leurs coutumes. À partir d'une image les paysans seraient encouragés à faire des observations et développer le sujet à travers le dialogue. Comme le documente Phillip Berryman, c'était seulement après environ quarante minutes de discussion que la session pouvait continuer avec la lecture. Et ici, Freire et ses associés avaient choisi des mots basiques qui faisaient partie de la vie des paysans et qui contenaient des éléments linguistiques de base: mère, père, terres, maïs.

Le processus de «conscientisation» fut un élément important dans les documents de la conférence de Medellín, les évêques l'appelèrent l'éducation basée sur la

conscientisation «éducation de la libération». Au niveau des communautés ecclésiales de base, elle se traduit par des sessions qui commencent avec la discussion des problèmes quotidiens comme le manque d'eau courante, pour ensuite passer à la lecture des passages bibliques qui auraient pu correspondre à leur situation. Les sessions se tenaient dans des petits centres communaux, celui ou celle qui modérait le dialogue n'adoptait pas une attitude de professeur, mais de participant à la conversation. Le dialogue commençait par exemple avec une question ouverte: «Est-ce qu'il y a de la justice dans le monde?»⁷⁵ Et les participants étaient encouragés à répondre, à donner leur opinion et des exemples, pour ensuite lire des passages de la Bible qui pouvaient correspondre à leur situation ou répondaient à leurs questions et doutes.

Mais les activités dans les communautés de base ne se limitaient pas à la lecture de la Bible et au dialogue. W. E. Hewitt identifie dans son article Myth and Realities of Liberation Theology: The case of Basic Christian Communities in Brazil, différents types de communautés de base⁷⁶: des simples groupes de dévotion jusqu'aux communautés qui s'impliquent non seulement dans des activités religieuses, mais aussi politiques. Les activités du premier groupe concernent la lecture de la Bible, la charité ou l'organisation des fêtes religieuses, celle du deuxième groupe sont plus proches de l'idéal des théologiens de la libération, ils incluent une discussion critique de la Bible, un éveil aux problèmes politiques et sociaux contemporains et des projets communautaires pour assurer des besoins de base.

L'importance socio-politique des communautés ecclésiales de base n'est pas négligeable, l'implication des gens défavorisés dans l'organisation de leur communauté les fait se sentir moins isolés, conscientiser le fait qu'ils sont plusieurs à être dans la même situation opprimante, et développe chez eux le sens de citoyenneté. Ici les pauvres s'impliquent directement dans la construction et la gestion de leur communauté.

⁷⁵ Ibid., 39

⁷⁶ W. E. HEWITT, "Myth and Realities of Liberation Theology: The case of Basic Christian Communities in Brazil", dans The Politics of Latin American Liberation Theology: The Challenge to U.S Public Policy, ed. par Richard L. Rubenstein et John K Roth, (Washington D.C.: The Washington Institute Press, 1988), 142

Ces communautés de base ont un effet positif aussi sur la vie des femmes qui en travaillant dans des collectivités fondées principalement par des sœurs comme Maura Clark⁷⁷, s'initient à l'organisation collective et développent un sentiment de dignité personnelle. Par la collaboration avec les prêtres ou les activistes, les paysans et les habitants des quartiers marginalisés se rendent compte que l'action commune vaut plus que celle individuelle puisqu'il est ainsi qu'ils peuvent se faire écouter par les gouvernements et obtenir des services pour le bien commun.

L'organisation et la propagation des communautés ecclésiales de base comptent parmi les accomplissements les plus notables de la théologie de la libération. Pourtant, ces communautés n'ont pas évolué toujours comme les théologiens de la libération espéraient et des résultats dans les communautés des plus pauvres n'ont pas toujours été obtenus. D'après une analyse effectuée par W. E. Hewitt en 1984 au Brésil au niveau des paroisses⁷⁸, la plupart des prêtres et des sœurs impliqués dans les communautés ecclésiales de base percevaient leur mission comme celle d'un agent pour l'implémentation de la politique de l'Église et non plus comme des activistes dont la mission était d'encourager la participation des gens au dialogue et la pensée critique. Selon cette étude, seulement deux activistes sur vingt étaient en désaccord avec la gestion hiérarchique des communautés ecclésiales de base, et quatorze se sont même montrés favorables au contrôle des communautés de base par l'Église. De l'autre côté, selon le même étude, une sorte de hiérarchisation s'était créée même au sein des communautés de base, ceux qui ont vu les possibilités de réaliser des projets de base pour améliorer leur vie à travers la coopération dans les communautés ont été les travailleurs habitant les périphéries des villes brésiliennes. Les plus pauvres habitants de ces communautés ne se sont pas toujours impliqués dans l'organisation des communautés de base, peut-être parce que leur opinion était vue comme moins

77 Maura Clark, sœur de l'ordre des Maryknolls, elle travailla principalement au Nicaragua et au Salvador participant activement dans la formation des communautés ecclésiales de base dans la paroisse de San Miguelito, aux environs de Managua. Elle est assassinée au Salvador en 1980 par des escadrons de la mort; épisode qui est illustré également dans le film *El Salvador* de Oliver Stone réalisé en 1985.

78 W. E. HEWITT, op.cit., 148

importante par le reste des participants ou tout simplement parce qu'ils avaient perdu tout espoir de pouvoir un jour changer leur vie.

Une autre raison pour laquelle les théologiens de la libération ne réussirent pas à mener tous leurs projets au but, fut la contre-réaction, commencée dans les années soixante-dix, l'Église du Vatican et des évêques conservateurs qui s'opposaient aux idées progressistes, souvent considérées d'inspiration marxiste, dans l'Église catholique. Mais cette contre-réaction commençait à se rendre vraiment visible au début des années quatre-vingt, avec l'arrivée à la Maison Blanche du gouvernement Reagan qui s'engageait dans la lutte anticommuniste, notamment en Amérique Centrale, les théologiens de la libération devinrent une des cibles de la riposte contre les communistes. Les communautés ecclésiales de base furent aussi contrôlées de plus près; ce qui attira l'attention des officiels de l'Église comme celle du gouvernement de Washington fut le potentiel politique de ces groupes qui dans des circonstances extrêmes, comme en Amérique Centrale, se sont dirigés vers des organisations révolutionnaires de base.

Partie 3.3 Une critique nord-américaine et la théologie de la libération

Les communautés ecclésiales de base eurent un fort impact sur la société latino-américaine et elles réveillèrent aussi des inquiétudes pour le gouvernements latino-américain. Ce qu'attira l'attention sur ces communautés fut, comme mentionné antérieurement, leur potentiel politique. L'interprétation «révolutionnaire» de la Bible allait se transformer dans une praxis révolutionnaire, principalement en Amérique Centrale, région où donné la petite taille des pays, les mouvements révolutionnaires allaient se propager très vite.

Comme documenté par Michael Löwy, la communauté de San Pablo à Managua décida de former en 1969 un Mouvement de la jeunesse chrétienne qui allait vite se radicaliser. Au début des années soixante-dix, beaucoup de ses membres rejoignirent le

Front sandiniste de libération nationale (FSLN), mouvement révolutionnaire qui allait devenir un parti politique.

A l'Université catholique (UCA, Universidad Centro-Americana), les étudiants marxistes liés au FSLN commencèrent à dialoguer avec des enseignants comme le franciscain Uriel Molina ou le jésuite Fernando Cardenal, et quelques étudiants chrétiens décidèrent même d'aller vivre avec les pauvres dans la paroisse du père Uriel Molina dans le quartier El Rigüero de Managua⁷⁹.

En dépit de nombreuses critiques à l'adresse de la théologie de la libération et ses militants pour participer et influencer des mouvements révolutionnaires, plusieurs théologiens de la libération considérèrent qu'un départ radical était nécessaire pour changer la situation sociale et économique des pays sous-développés. Le théologien brésilien Hugo Assmann s'exprime ainsi sur le besoin de reconsidérer la théologie chrétienne:

«[...] si la situation de domination et de dépendance dans laquelle vivent les deux tiers de l'humanité, avec un nombre annuel de trente millions de morts à cause de la famine et de la malnutrition, ne devient pas le point de départ de toute théologie chrétienne d'aujourd'hui, même dans les pays riches et puissants, la théologie ne pourra pas commencer à se rapporter de façon significative à la réalité.⁸⁰»

Le Nicaragua est un des exemple les plus évidents dans l'organisation des mouvements politiques inspirés par les théologiens de la libération et leur activité dans les communautés ecclésiales de base. Mais des mouvements radicaux inspirés par la théologie de la libération naissent également au Guatemala et Salvador. Au Nicaragua, la radicalisation théologique et les persécutions de la Garde nationale de Somoza conduisirent beaucoup des membres des communautés ecclésiales de base à adhérer au

79 MICHAEL LÖWY, *op.cit.*, 139

80 HUGO ASSMANN, *Theology for a Nomad Church*, (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1976), 54

FSLN. En 1977, plusieurs dirigeants paysans fondèrent un syndicat rural, l'Association des travailleurs de la campagne (ATC), qui coopéra avec les sandinistes. En 1978, le CEPA, un Comité évangélique de promotion agricole créé par les jésuites, coupa les relations formels avec l'Église et devint une organisation chrétienne indépendante, alliée au FSLN. De côté des protestants, le CEPAD, Comité évangélique pour l'aide et le développement, qui militait pour les droits de l'homme au Nicaragua, devint de plus en plus hostile au régime d'Anastasio Somoza et plus proche aux sandinistes.

Pourtant, il n'y avait pas que des groupes religieux qu'adhéraient au mouvement révolutionnaire, mais aussi des prêtres comme le père Gaspar Garcia Laviana, missionnaire d'origine espagnole arrivé au Nicaragua en 1970, et qui adhéra au FSLN «en signe de solidarité avec les opprimés et avec ceux qui se battent pour les libérer.⁸¹ » Le père Garcia Laviana fut assassiné en décembre 1978 dans un affrontement avec la Garde nationale de Somoza. Une autre personnalité qui adhéra au Front sandiniste de libération nationale et qui fut durement critiqué par le Vatican, fut le prêtre, théologien et poète nicaraguayen Ernesto Cardenal.

La participation des certains prêtres progressistes dans les mouvements révolutionnaires, leur critique du capitalisme et l'influence qu'ils avaient eu sur les organisations chrétiennes militant pour un changement radical en Amérique Centrale leur valut beaucoup des critiques. Une expression comme celle de Gutiérrez, qui appela à l'abolition de la propriété privée parce que cela menait à l'exploitation des hommes par les hommes, attira beaucoup des critiques de la part des intellectuels nord-américains. La plupart des critiques venant des États-Unis concernaient l'approche de la théologie de la libération au capitalisme et le problème que ce mouvement religieux posait à la sécurité des nations américaines. Plusieurs intellectuels américains rejetaient la théorie de la dépendance selon laquelle les pays riches étaient responsables de la situation des pays sous-développés et considéraient que le modèle capitaliste avait fait faillite en Amérique du Sud parce qu'il avait été appliqué incorrectement. Concernant la sécurité

81 MICHAEL LÖWY, op.cit., 141

des nations américaines, la théologie de la libération n'était pas en elle même une menace, mais les influences que celle-ci pouvait avoir sur les mouvements révolutionnaires pouvait poser un problème à la liberté des autres nations qui luttait à côté des États-Unis contre le communisme.

John W. Cooper est de l'opinion que la majorité des théologiens de la libération refusent la démocratie et l'économie du marché juste à faveur du communisme soviétique. Les idées social-démocrates de la théologie de la libération ne constituaient pas une menace à la sécurité des États-Unis, par contre ses fondements idéologiques inclinés vers la révolution communiste étaient une menace non seulement pour les États-Unis, mais aussi pour les droits humains, et en conséquence elle devait être combattue⁸².

Selon Cooper, le développement de l'Amérique Latine serait possible à travers l'application du capitalisme démocratique. Dès la fin de la deuxième guerre mondiale, l'Amérique Latine continuait à connaître une période de croissance économique, croissance de laquelle une grande partie de la population sud-américaine ne pouvait pas jouir puisque l'argent arrivait dans les poches de la vieille aristocratie, des dictateurs militaires et des propriétaires des compagnies qui détenaient le monopole sur diverses activités économiques. Selon le même auteur, ce système qui était connu comme «capitalisme», était plutôt proche des vieilles structures féodales-aristocratiques qu'au vrai capitalisme qui s'était développé avec succès aux États-Unis. Le capitalisme démocratique, en tant que système économique, est basé sur la propriété privée et sur la liberté individuelle et produit selon l'auteur, plus de richesse, des meilleurs emplois, encourage l'innovation et promeut l'altruisme, la coopération et le sens de la communauté. Par conséquent, si la théologie de la libération cherchait à créer des institutions politiques et économiques pour vraiment aider les pauvres, ces derniers pourraient découvrir leur propre version de la société libérale, avec une économie du

82 JOHN W. COOPER, "Liberation Theology, Human Rights and U.S. Security", dans The Politics of Latin American Liberation Theology: The Challenge to U.S. Public Policy, ed. par Richard L. Rubenstein et John K. Roth, (Washington D.C.: The Washington Institute Press, 1988), 288

marché, des droits pour la propriété privée et le pluralisme culturel. Du point de vue des critiques nord-américains, si les théologiens de la libération réévaluaient leurs idées sur l'économie, ils s'apercevraient que le capitalisme démocratique est le modèle le plus viable pour la libération de la population pauvre et opprimé.

Les opprimés pour être libérés avaient besoin des institutions démocratiques, des droits, du travail, d'accès à l'éducation, et les théologiens de la libération le savaient. La question fondamentale était: comment réaliser cela? Si les théologiens de la libération et une grande partie de la population avaient choisi de rejoindre des mouvements révolutionnaires qui proposaient un changement radical, cela arrivait parce qu'ils ne pouvaient plus laisser les élites et la bourgeoisie s'occuper de leur destin. Si le modèle capitaliste était critiqué, cela arriva parce que son implémentation ne changeait point la condition des opprimés en Amérique Latine, et les contextes sociaux et culturels dans les pays des deux continents américains étaient bien différentes. En Amérique Latine il ne s'agissait pas d'améliorer la condition des pauvres, sinon de leur donner le pouvoir, même si cela semblait presque utopique. Ici il s'agissait d'une majorité qui avait connu depuis siècles l'oppression, une majorité dont les avaient inculqué une culture différente à la leur et un système hiérarchisé à force des armes. Parler des droits à la propriété privée et de la libre entreprise aux gens qui ne se permettaient même pas s'acheter un journal, semblait absurde aux théologiens de la libération. Et Phillip Berryman donne ici un exemple qui illustre bien la situation des pauvres que défendait la théologie de la libération. Lors d'une mission au Nicaragua en 1985, Phillip Berryman observa les paysans qui avaient été installés loin de la zone de combat, beaucoup d'entre eux n'avaient jamais été dans la capitale, à Managua, et tout leur possession se résumait à quelques casseroles, vaisselle en plastique, chose qui ne valaient que quelques dollars. La question que Berryman se posa alors est la même que que les activistes et les clergés progressistes désireux d'aider les pauvres se posent: «Comment serait-il vivre à ce niveau de pauvreté?»⁸³ Leur parler des droits, de l'égalité et de l'innovation sans leur donner les moyens pour les obtenir était complètement inutile, c'était ce que Paulo Freire appela du

83 PHILLIP BERRYMAN, op.cit., 29-30

«bavardage», une parole sans action.

Les théologiens de la libération essayèrent de trouver des solutions à l'extrême pauvreté et à la situation d'oppression à laquelle les paysans indigènes et les travailleurs étaient soumis et leurs approches ne furent pas toujours les meilleurs. Ils furent critiqués pour s'inspirer au marxisme, pourtant la plupart des théologiens ont nié leurs affiliations aux courants marxistes. Certains se sont défendus en reconnaissant d'avoir utilisé des termes et des concepts de Marx afin de mieux illustrer leur propre point de vue ou dans leur analyse sociale, mais sans adhérer complètement au marxisme. L'Amérique Latine avait besoin d'un nouveau langage pour parler des droits humains et décrire la réalité, et cela impliquait résistance, lutte de classe, progrès, exploitation, organisation.

En dépit de leurs explications, la participation dans des mouvements militants pour un changement radical fit qu'ils soient accusés de soutenir et promouvoir le communisme, chose qui les faisait indirectement les ennemis des États-Unis. Puisque les sandinistes étaient accusés d'avoir lancé une guérilla secrète contre El Salvador et Guatemala et plusieurs groupes chrétiens inspirés par la théologie de la libération et des prêtres progressistes avaient manifesté leur soutien au parti sandiniste, les théologiens de la libération devinrent également *persona non grata* pour le gouvernement des États-Unis.

Néanmoins, selon certains auteurs comme Berryman, les gouvernements révolutionnaires de l'Amérique Centrale ne sont qu'une réaction à la militarisation de l'Amérique Latine réalisée par les États-Unis. Même si les États-Unis se faisaient défenseurs de l'indépendance, la prospérité, la justice et du développement des nations d'Amérique, l'opinion publique latino-américaine manifestait sa frustration envers l'immixtion des États-Unis dans les affaires de sécurité nationale. Pour les États-Unis tout était justifié par la sécurité nationale, même le progrès économique. Et selon cette doctrine, seulement les élites militaires et technocrates étaient vues comme suffisamment matures pour s'occuper des affaires d'une nation. Les paysans, les syndicats, les unions d'étudiants et autres communautés sont regardés comme des

catégories qui ont besoin de tutelle. Cela montrait une attitude paternaliste que les théologiens de la libération voulaient éradiquer, puisqu'elle était considérée comme aliénante et empêchait les opprimés d'agir pour transformer leur propre destin.

Partie 3.4 Le gouvernement Reagan et le Vatican unis contre la théologie de la libération

Les années quatre-vingt marquèrent un retour du conservatisme tant dans l'Église catholique comme aux États-Unis. Par contre, l'Amérique Centrale en pleine fièvre révolutionnaire fut le théâtre des confrontations entre les radicaux et les escadrons de la mort.

Vers la fin des années soixante-dix, l'Église catholique commença à manifester toujours plus son désaccord avec la théologie de la libération, et le premier pas pour limiter l'influence de ceux-ci fut la nomination de l'archevêque conservateur Alfonso Lopez Trujillo comme secrétaire général du Conseil épiscopal latino-américain. Aidé par le jésuite belge Rogers Wekemans, Trujillo élimina tous les adhérents à la théologie de la libération du conseil, et ensemble à Wekemans écrivirent des livres et des articles contre la théologie de la libération.

La conférence de Puebla, qui eut lieu en 1979, fut l'occasion de critiquer la théologie de la libération et ses auteurs, qui furent à leur tour accusés de politiser la théologie. A l'occasion de cette conférence, Alfonso Lopez Trujillo et ses alliés se proposèrent d'enlever toute légitimité au travail que les théologiens de la libération étaient en train de développer. De plus, le Vatican et Lopez Trujillo choisirent plusieurs délégués conservateurs et aucun théologien de la libération fut invité.

A Puebla, les conservateurs soulignèrent le besoin d'une autorité hiérarchique et de l'orthodoxie doctrinale afin de pouvoir contrôler de plus près les théologiens de la libération et leur activités, de plus, ils décidèrent de prendre le contrôle des

communautés ecclésiales de base et y envoyer des agents catholiques pour enseigner la doctrine de l'Église catholique et appliquer sa méthode d'organisation.

Au même temps que l'Église catholique modifiaient ses règles internes en revenant à une attitude plus conservatrice, le contexte politique latino-américain allait changer encore une fois. Avec l'arrivée de Ronald Reagan au gouvernement des États-Unis, l'Amérique Centrale devint le cible des attaques anticomunistes de la part des États-Unis. Étant donné les transformations que les pays de l'Amérique Centrale avaient subi vers la fin des années soixante-dix avec l'arrivée au pouvoir des sandinistes au Nicaragua et les mouvements révolutionnaires qui avaient toujours plus des adhérents parmi la population, le gouvernement Reagan s'engageait à intervenir au Nicaragua et Salvador pour éviter la propagation du communisme dans le reste des pays américains.

Les attaques n'étaient pas adressés uniquement au gouvernement sandiniste, mais aussi à tout mouvement qui soutenait les gouvernements révolutionnaires, et vu qu'une des sources pour les mouvements radicaux des années soixante-dix furent les communautés ecclésiales de base, les théologiens de la libération furent également identifiés comme ennemis.

Dans le document de Santa Fe, de 1980, les conseillers de Ronald Reagan affirment que les États-Unis doivent s'opposer à la théologie de la libération et neutraliser son influence, puisqu'elle permet la propagation du communisme et constitue une menace pour les droits de l'individu et pour le système capitaliste de production.

Mais les théologiens de la libération étaient d'opinion qu'en Amérique Latine il ne suffisait pas de parler des «droits de l'individu», il était nécessaire de parler des «droits de la majorité», la notion occidentale de «droits humains» n'avait aucun sens sans des mesures concrètes pour offrir des moyennes de vie comme un emploi correctement rémunéré ou des terrains cultivables.

Néanmoins, l'implication des prêtres dans les problèmes de la société latino-américaine n'était pas bien vue par la hiérarchie catholique, et dans ses voyages en

Amérique Latine pendant les années quatre-vingt, le Pape Jean Paul II exigea aux théologiens de la libération de ne pas mélanger la religion avec la politique. Pourtant, lors de sa visite au Pérou en 1985, le pape Jean Paul II demande aux guérillas du parti communiste Sendero Luminoso (Sentier Lumineux) de se rendre, sans pourtant avoir jamais demandé la même chose aux *contras*, les escadrons de la morts nicaraguayens anti-sandinistes financés par les États-Unis, qui se faisaient coupables de la morts des millier des civils au Nicaragua.

D'ailleurs, les voix des prêtres latino-américains qui dénonçaient les abusés des dictatures militaires et celles des groupes paramilitaires restèrent sans écoute au Vatican. L'archevêché de Salvador, Oscar Romero fut un de ces voix. Suite aux massacres de la fin des années soixante-dix au Salvador, l'archevêque Romero se rendit à Rome avec une ample documentation dénonçant la violation des droits de l'homme par le gouvernement salvadorien dans l'espoir de se faire écouter par le Pape, mais il semble qu'il aurait reçu seulement le conseil «d'aller plus d'accord» avec le gouvernement de Salvador⁸⁴.

Les théologiens de la libération furent accusés d'utiliser la religion afin de soutenir l'idéologie marxiste, et cela n'était point toléré par le l'Église catholique, qui en dépit de ses appels à ne pas intervenir dans les affaires politiques, était elle même engagé dans la lutte contre le communisme athée. Le Pape Jean Paul II était lui-même contre les communistes, et il ne serait pas limité aux discours contre le marxisme. Selon une enquête menée par le journaliste Ferruccio Pinotti et le vaticaniste Giacomo Galeazzi, dans son désir de lutter contre le communisme, Jean Paul II fit arriver des financements secrets au syndicat polonais Solidarność qui était engagé dans la lutte contre le communisme soviétiques. Pendant les années 1980-1981, des énormes capitaux entrent dans le syndicat Solidarność à travers Banco Ambrosiano et son président Roberto Calvi⁸⁵. Selon les mêmes auteurs, le 7 juin 1982, le président Ronald Reagan arrive à

84 GIACOMO GALEAZZI & FERRUCCIO PINOTTI, Wojtyla Segreto:La prima controinchiesta su Giovanni Paolo II, (Milano:Chiarelettere, 2011), 8

85 Ibid., 106

Vatican pour discuter avec le Pape le sauvetage de Solidarność, qui avait été déclaré hors loi en Pologne, l'événement était de grand intérêt pour les deux parts, puisque le Pape Jean Paul II comme le président Ronald Reagan étaient intéressés à déstabiliser le régime communiste en Pologne et ailleurs⁸⁶. Cette collaboration entre le Vatican et le gouvernement des États-Unis n'était pas singulière et elle montre l'existence d'un support réciproque dans la lutte anticomuniste et que la théologie de la libération n'en soit qu'une victime collatérale dans la bataille contre les communistes. Bataille qui finit en 1989, sans pourtant résoudre les problèmes de la population que les théologiens de la libération défendaient. Bataille qui en Amérique Centrale laissa plusieurs milliers de victimes, civils et activistes religieux, prêtres et sœurs qui ne défendaient pas nécessairement la théologie de la libération, mais qui croyaient que le changement en Amérique Latine devait venir du peuple.

Conclusion

Du *Rerum Novarum* en 1891 au *Populorum Progressio* en 1967, l'Église avait fait un chemin considérable vers la démocratisation. Pourtant, ce processus venait aussi du besoin d'une mise à jour avec les changements qui transformaient le monde entier, ainsi que la communauté chrétienne. Avec les deux encycliques, l'Église parlait pour la première fois officiellement de la détresse de la classe ouvrière et de l'exploitation des plus pauvres dans les pays si-dites sous-développés.

Après le Concile Vatican II, 1962-1965, les prêtres et les théologiens latino-américains profitèrent du climat d'ouverture intellectuelle dans l'Église pour parler des problèmes de la population opprimée latino-américaine et proposer des solutions alternatives au développementalisme nord-américain qui suivait le modèle paternaliste et qui n'était pas capable de faire parvenir les richesses jusqu'à la population plus pauvre

86 Ibid., 154

de l'Amérique Latine. Les communautés ecclésiales de base sont probablement l'héritage le plus important de la théologie de la libération. Ces communautés organisées au niveau locale étaient un moyen de faire collaborer les gens afin de se faire entendre par les gouvernements pour le bien commun, et plus important, donnait l'occasion de réfléchir sur la condition des opprimés et de trouver des solutions à leurs problèmes.

Les critiques de la théologie de la libération pensaient que le modèle d'économie capitaliste appliqué correctement serait la solution aux problèmes de l'Amérique du Sud. Mais les révoltes devenues toujours plus nombreuses vers la fin des années soixante-dix et les années quatre-vingt montrèrent que la majorité de la population désirait un changement radical. Chose qui ne fut pas vraiment possible à réaliser car les mouvements révolutionnaires, tout comme la théologie de la libération furent accusés de propager le communisme et durent mener une lutte constante contre les accuses venues de Vatican et des États-Unis, et contre les escadrons qui formaient un moyen de contrôle et de riposte des États-Unis contre les insurgées d'Amérique Centrale.

Conclusion générale

La religion est une partie intégrante de la société et elle peut avoir beaucoup d'influence sur l'opinion publique. Mais cela n'implique que la population même soit très croyante. Pourtant, la religion agit souvent comme un élément de cohésion à l'intérieur de la société. Il suffit de penser à la fameuse expression prononcée souvent par les présidents des États-Unis lors de leurs discours publiques, «God Bless America», par cela, le Président ne déclare pas son appartenance à une religion, mais il s'adresse à tous les membres de la société étasunienne, indifféremment d'appartenance religieuse, qui partagent les valeurs morales constituant la base de la civilisation étasunienne. Dit cela, il est peut-être plus facile de comprendre pourquoi le Manifest Destiny a joué un rôle si important dans la politique expansionniste des États-Unis.

Un des paradoxes relevé par le présent mémoire est l'énorme différence entre la théologie prédominante dans la société latino-américaine et celle dans la société nord-américaine. Même si les deux ont leurs racines dans le modèle religieux européen occidental, elles se sont développées de façon différente.

La société nord-américaine défendait l'individualisme, le droit à la propriété privée et la libre entreprise comme des valeurs fondamentales, lorsque la théologie de la libération proposait pour l'Amérique Latine un modèle basé sur le communautarisme, ici il ne s'agissait pas du droit de l'homme, mais du droit de la majorité.

Pourtant, les théologiens de la libération furent critiqués pour leur choix puisqu'ils ne savaient pas proposer des solutions viables comme celles du capitalisme nord-américain. La réponse des théologiens de la libération fut que l'alternative qu'ils proposaient était dirigée vers un changement radical qui venait du peuple, parce que le capitalisme n'avait fait que perpétuer le paternalisme et exclure les opprimés des décisions importantes puisque seulement les élites technocrates et militaires étaient perçues comme suffisamment matures. La comparaison entre la population pauvre

latino-américaine et celle des États-Unis était inappropriés selon les théologiens de la libération, car les opprimés de l'Amérique du Sud étaient comparables aux indigènes nord-américains et non aux Étatsuniens.

L'immixtion des États-Unis dans les affaires des latino-américains sont à la base de l'apparition de la théologie de la libération, mais il n'est pas un facteur exclusif de ce mouvement. L'expansion des États-Unis réalisé au nom de la doctrine Monroe et le rôle de police internationale qu'ils se sont attribués, en première phase pour lutter contre l'interventionnisme européen et ensuite contre les communistes, menèrent à la militarisation progressive de l'Amérique Latine. Cela, ensemble au monopole économique des entreprises nord-américaines sur les terrains cultivables et l'infrastructure dans nombreuses pays latino-américains, menèrent à la frustration et à la méfiance de la population latino-américaine envers les États-Unis.

Les efforts des théologiens de la libération de travailler avec les plus pauvres pour provoquer un changement dans la société latino-américaine ne fut sans succès puisque beaucoup des communautés ecclésiales de base apparurent et s'impliquèrent dans les changements de la société latino-américaine. Néanmoins, leur collaboration avec les mouvements et les partis révolutionnaires attirèrent l'attention du Vatican et des États-Unis qui firent de la lutte contre les insurgés de l'Amérique Centrale leur nouveau but dans la politique étrangère en Amérique Latine.

Selon les théologiens de la libération, la libération est le résultat d'un long engagement pour faire des changements basiques dans la société, et la théologie de la libération n'est qu'une partie de ce processus de libération qui est encore aujourd'hui en cours en Amérique Latine. Mais libération de quoi? Nous dirons qu'ici il s'agit de la libération d'un système oppressif qui empêche aux plus pauvres l'accès au terrain cultivable, à un emploi juste, à une rémunération décente et à une éducation égalitaire. Demandes qui restent encore aujourd'hui sans écoute dans certains pays latino-américains, en Amérique centrale notamment. Ici, le passé révolutionnaire n'a pas réussi à provoquer tous les changements désirés, la violence des guerres civile s'est

transformée en violence des gangs qui contrôlent le trafic des drogues, tandis que les gouvernements se limitent à ce que Paulo Freire appela du «bavardage», des mots qui n'impliquent pas une action. Pourtant, la théologie de la libération continue à survivre dans des petites communes à l'aide desquelles les activistes religieux ou pas essayent de s'impliquer dans la création d'une société et une économie alternatives. De nombreuses petites entreprises locales ont été créées afin d'y fabriquer des articles vestimentaires ou des produits alimentaires comme les tortillas pour permettre aux gens de gagner leur existence dignement. Malheureusement, ces petites entreprises de commerce équitable «cohabitent» avec les nombreuses maquiladoras, des établissements industriels qui produisent notamment pour l'industrie textile, dont l'exploitation des femmes indigènes a été souvent dénoncée par des journalistes ou des écrivains comme l'écrivaine féministe mexicaine Alicia Gaspar de Alba.

La théologie de la libération reste un mouvement important, non seulement dans l'histoire de l'Église catholique, mais aussi dans l'histoire des mouvements sociaux latino-américains. Elle constitue un modèle de résistance à l'oppression, même si elle n'a pas eu le soutien de l'Église officielle du Vatican, et elle a montré que l'organisation des communautés à niveau local ne peut se faire sans une implication directe dans la vie de la population opprimée, et que le modèle d'économie capitaliste n'est pas la réponse à la libération de la classe plus défavorisée des latino-américains.

Bibliographie

Sources Primaires

A. Livres:

Assmann, Hugo. Theology for a Nomad Church, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1976.

Berryman, Phillip. Liberation theology: essential facts about the revolutionary movement in Latin America and beyond. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

De Tocqueville, Alexis. De la démocratie en Amérique, Volume 2. Paris: Charles Gosselin, 1840.

Freire, Paulo, Education for Critical Consciousness. New York: The Continuum International Publishing Group Inc, 2005.

Freire, Paulo, Pedagogy of the oppressed. New York: The Continuum International Publishing Group Inc, 2006.

Gutiérrez, Gustavo. A Theology of Liberation. New York: Orbis Books, 1973.

Sobrino, Jon. Christ the liberator: a view from the victims. New York: Orbis Books, 2001.

B. Articles et Essais:

Acte général de la conférence de Berlin de 1885. Site Internet <<http://mjp.univ-perp.fr/traites/1885berlin.htm>>. 1885.

Melloni, Alberto. Ellacuría, la strage dimenticata. Italia: Corriere della Sera, Site Internet
<http://archiviostorico.corriere.it/2009/dicembre/16/Ellacuria_strage_dimenticata_c_o_9_091216057.shtml>, 16 Décembre 2009.

Rerum Novarum, Lettre Encyclique du Pape Léon XIII. Site Internet
<http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_fr.html>, 1981.

Life in San Salvador

<http://www.aljazeera.com/programmes/witness/2012/01/20121983733325545.html>

Tortillería CEBS Valle de Chalco 3/3, <http://www.youtube.com/watch?v=L-5ZYnTf7n4>

Sources Secondaires

A. Livres:

Aguilar, Mario I., Theology, liberation and genocide: reclaiming liberation theology. London: SCM Press, 2009.

Alvarez, Alejandro. The Monroe Doctrine. Its Importance in the International Life of the States of the New World. New York, Oxford University Press, 1924.

André-Vincent, Philippe-Ignace, L'Eglise dans les révolutions de l'Amérique latine. Paris: Éditions S.O.S., 1983.

Artaud, Denise. Les Etats-Unis et leur arrière-cour. Paris: Hachette, 1995.

Boff, Leonardo. Eglise, charisme et pouvoir. Paris: Lieu commun, 1985.

- Boff, Leonardo. Qu'est-ce que la théologie de la libération ?. Paris: Du Cerf, 1987.
- Cardenál, Ernesto, Chrétiens du Nicaragua: l'Évangile en révolution. Paris: Karthala, 1980.
- Chomsky, Noam. Imperial Ambitions – Conversations with Noam Chomsky on the Post 9/11 World. Interviews with David Barsamian. London: Penguin Books, 2005.
- Cone, James H., God of the oppressed. London: S.P.C.K, 1977.
- De WARENGHIEN de FLORY, Michel. L'évolution de la Doctrine de Monroe et la Politique Extérieure des États-Unis au siècle. Imprimerie Toulousaine, 1943.
- Duquoc, Christian, Libération et progressisme. Paris: Du Cerf, 1987.
- Dussel, Enrique. A History of the Church in Latin America. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1981.
- Elizondo, Virgilio P. & Boff, Leonardo, 1492 1992, la voix des victimes: cinquième centenaire de la conquête de l'Amérique, Paris: Beauchesne, 1990.
- Galeano, Eduardo, Les Veines ouvertes de l'Amérique latine: Une contre-histoire. Paris: Plon, 1981.
- Galeazzi, Giacomo, & Pinotti, Ferruccio, Wojtyla Segreto: La prima controinchiesta su Giovanni Paolo II, Milano: Chiarelettere, 2011
- Gibellini, Rosino, Panorama de la théologie au XXe siècle. Paris: Du Cerf, 1994.
- González, Ondina E., & González, Justo L., Christianity in Latin America: a history. New York: Cambridge University Press, 2008.

Gutiérrez, Gustavo. The Power of the Poor in History. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1984.

Hobsbawm, Eric. The Age of Revolution 1789 – 1848. New York: Vintage Books, 1996.

Horn, Gerd-Raine. Western European Liberation Theology: The First Wave (1924-1959). New York: Oxford University Press Inc., 2008.

LaFeber, Walter. The New Empire, An interpretation of American expansion 1860-1898. United States of America: Cornell University Press, 1963.

Löwy, Michael, La guerre des dieux: religion et politique en Amérique latine. Paris: Du Félin, 1998.

Marin, Richard. Dom Helder Camara, les puissants et les pauvres. Paris: Ouvrières, 1995.

Novak, Michael. Will it liberate? Questions about Liberation Theology. New Jersey: Paulist Press, 1986.

Penyak, Lee M. & Petry, Walter J., eds. Religion in Latin America. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2006.

Queuille, Pierre, L'Amérique Latine la Doctrine Monroe et le Panaméricanisme. Le Conditionnement Historique du Tiers-Monde Latino-Américain, Paris: Payot, 1969.

Rubenstein, Richard L. & Roth, John K., eds. Liberation Theology, The Challenge to U.S. Public Policy, Washington D.C.: The Washington Institute Press, 1988.

Rubenstein, Richard L. & Roth, John K., eds. The Politics of Latin American liberation theology: the challenge to U.S. public policy. Washington Inst Pr, 1988.

Sigmund, Paul E., Liberation theology at the crossroads: democracy or revolution? New York: Oxford University Press, 1990.

Stephanson, Anders. Manifest Destiny. American Expansion and the Empire of Right. New York: Hill and Wang, 1995.

Tamayo Acosta, Juan José. La teología de la liberación. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1990.

Turner, J. David. An introduction to liberation theology. Maryland: University Press of America, 1994.

Trefeu, Roger. Les rebelles de l'Église. Paris: Ouvrières, 1991.

Vayssiere, Pierre. L'Amérique latine de 1890 à nos jours. Paris: Hachette, 1999.

Zinn, Howard. A People's History Of The United States: 1492 to Present. Site Internet <<http://www.historyisaweapon.com/zinnapeopleshistory.html>>. HarperCollins, 2003.

B. Articles et Essais:

Bella, Robert N., Civil Religion in America. Religion in America, Journal of the American Academy of Arts and Sciences. Site Internet <http://www.robertbellah.com/articles_5.htm> 1967.

Délano, Manuel. Varios empresarios aportaron 400 millones de dólares contra la 'teología de la liberación'. Site Internet <http://elpais.com/diario/1989/05/30/sociedad/612482412_850215.html>. Santiago de Chile: El País, 30 Mai 1989.

Healy, Barry. Who's afraid of Liberation Theology? Green Left Weekly issue 685, Site internet <<http://links.org.au/node/528>>. Janvier 2005.

Jacobo Arbenz (1913-1971). United Fruit Company. Site Internet <<http://www.unitedfruit.org/arbenz.htm>>. 2006.

The History of United States Foreign Policy since 1939, édité par le Professeur Francis McCollum Feeley, cours de Civilisation Américaine M1

Filmographie

Salvador. Dir. Oliver Stone. Cast: James Woods, James Belushi, and Michael Murphy. 1986.