



CONCEPTOS
Y FENÓMENOS
FUNDAMENTALES
DE NUESTRO
TIEMPO

UNAM

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

LE CONCEPT DE LIBÉRATION
FRANÇOIS HOUTART

Noviembre 2004

LE CONCEPT DE LIBERATION

Por François Houtart

La libération est la mise en œuvre d'un processus débouchant sur la liberté. D'où l'importance de définir cette dernière. Bien avant la Renaissance ou les Grecs, Gotama (le Bouddha) avait parlé de libération. Pour lui, l'entrée dans le *nirvana* consiste à se libérer de tous les désirs qui enchaînent l'être humain, que ce soient le pouvoir, l'argent, les plaisirs. Il ajoutait d'ailleurs à sa perspective essentiellement centrée sur la personne humaine, une rupture avec un ordre social incompatible avec cette vision, le système des castes. C'était l'époque de l'extension dans les sociétés asiatiques des activités marchandes et urbaines et en Inde de l'émancipation des groupes sociaux nouveaux désirant se débarrasser de l'hégémonie des brahmanes.

La société grecque qui établissait une distinction fondamentale entre hommes libres et esclaves, produisit de grands penseurs, tels Socrate, qui insistait sur la nécessité de libérer l'esprit de l'individu, ce que les Stoïciens traduisirent par une rupture avec la tribu organique ou avec la Cité-Etat. L'insistance sur la dignité de l'être humain en tant qu'individu caractérisa le concept de liberté, qui fit irruption à nouveau avec la Renaissance sur le plan culturel et la Réforme sur le plan religieux.

L'exode du peuple juif fut aussi un processus de libération : «je t'ai sorti d'Egypte, de l'esclavage», dit le Deutéronome (5.6). «Vous êtes témoin de tout ce qui s'est fait en Egypte contre le pharaon» (29.1). L'exode a souvent servi de référence à des mouvements populaires de libération, notamment en Afrique.

La pensée libérale se développa en Europe dans le champ de la philosophie, avec Descartes, Milton, Spinoza et bien d'autres, chacun apportant son éclairage. Elle accompagnait l'émancipation d'une nouvelle classe sociale marchande et entrepreneuse, qui s'appuyant sur le développement des sciences, fit craquer le carcan social, politique et culturel du féodalisme. Jean Jacques Rousseau déclarait dans le *Contrat social*, que l'homme est né libre. Locke, pour sa part, affirmait que l'être humain possédait des droits naturels que tout gouvernement devait respecter. Le lien avec la nature de l'homme allait influencer puissamment le courant libéral. La Déclaration d'indépendance des Etats Unis consacra cette idée sous la plume de Thomas Jefferson, en affirmant que les lois de la nature formaient la base du droit à la liberté.

Sur le plan économique, la liberté d'entreprendre et celle de commercer relevaient de la même logique et s'inscrivaient dans le registre des lois de la nature, la « main invisible » d'Adam Smith venant couronner l'édifice. Il fallait donc, pour le libéralisme combattre tous

les obstacles mis à la réalisation de ce que la nature avait prévu pour l'homme. Il en résultat une vision quasi messianique de la fonction de la classe sociale porteuse de l'initiative économique, renforcée aux Etats Unis par la conception calviniste de la prédestination et de la bénédiction divine que signifie le succès en affaires. Créer les conditions de la liberté d'entreprendre et de commercer devenait le paramètre et la condition des autres libertés.

Nul ne peut nier le rôle central que l'idée de liberté joua pour transformer des structures sociales, politiques et culturelles oppressives. Les diverses révolutions européennes ou américaines, dès le 18^e siècle, en font foi, tout comme l'ensemble des luttes de libération nationale que l'on a connu du temps du colonialisme. Le problème est le caractère abstrait qu'a revêtu le concept face aux rapports sociaux réels qui se construisaient avec le développement du capitalisme et c'est là que la critique marxiste prend son importance. En effet, comme l'écrit Tony Andrani : «Marx critique comme mystification idéologique le présupposé d'individus sujets abstraits d'une liberté d'indifférence... abstraction faite des conditions produites» [G. Bensussan & G. Labica, 1982, 654]. En d'autres mots, la liberté n'est pas une question que l'on peut séparer de l'existence humaine concrète, qui s'inscrit dans des rapports sociaux précis, fruits d'une construction sociale historique.

Tout procès de libération est un acte de modification propre à l'action humaine au sein de structures données. Le même auteur ajoute que pour Marx « un homme, une société ne sont jamais libres en soi, absolument. Ils le sont relativement à une situation qu'ils ont la puissance de comprendre et modifier sur la base des conditions de possibilité de cette compréhension et modification, produites par la situation elle-même. Engels a bien défini cette nouvelle problématique (proche de Spinoza) qui fait de la liberté, non un attribut métaphysique de l'essence humaine...mais un degré de puissance, une capacité de (se) comprendre et de (se) modifier sur la base de conditions données, et dans ces conditions » [Ibidem, 1982, 655].

Le libéralisme économique objet de luttes de libération

Alors que le libéralisme économique proclame haut et fort le règne des libertés, ils crée de nouvelles conditions d'exploitation, qui réservent les libertés à une classe sociale et nient ces dernières aux autres, que ce soient les classes subalternes ou les nations colonisées. Les idées détachées de leur contexte deviennent folles et finissent par contredire le sens même de ce qu'elles sont sensées exprimer. C'est ce qui se passe aujourd'hui avec le néolibéralisme. Remis en valeur par le *Consensus de Washington* dans les années 70, sur base des orientations déjà formulées par l'économiste autrichien Von Hayek en 1944 [*The Road to Serfdom*]. En effet, ce dernier s'opposait à toute limitation par l'Etat du libre fonctionnement des

mécanismes du marché, estimant que cela conduisait à la mort de la liberté politique et économique. Le groupe intitulé : *Les compagnons du Mont Pélerin*, qu'il réunit en Suisse, poursuivit cette tâche de refondation du libéralisme qui allait trouver les conditions de sa réalisation quelques 30 ans plus tard.

Suite à l'essoufflement des divers modèles économiques de l'après-guerre, le néokeynésianisme, le socialisme et selon l'expression de Samir Amin, le modèle de Bandung, celui des pays du « Tiers Monde » désirant substituer les importations par des productions locales, les tenants du capital estimant que le processus d'accumulation ne leur permettait pas de rencontrer les défis nouveaux (nouvelles technologies, coût des concentrations) mirent en route, avec l'appui des institutions financières internationales, une nouvelle politique à l'échelle mondiale. Pour ce faire, il fallait créer de nouvelles conditions de liberté de circulation pour les capitaux, les biens et les services. Il en résultat une double offensive contre le travail d'une part et contre l'Etat de l'autre : dérégulations, privatisations devinrent les nouveaux mots d'ordre. Les vieilles idées refirent surface.

La Banque mondiale imposa la loi de la valeur comme unique critère de l'attribution de ses crédits, mettant en avant ses avantages dans des domaines tels que la petite agriculture, la santé, l'éducation. La lutte contre la pauvreté qu'elle mena depuis la fin des années 80 n'est cependant qu'une forme nouvelle de la charité inventée par la bourgeoisie industrielle du 19^e siècle face aux revendications de la classe ouvrière. Le FMI conditionna ses interventions par l'ouverture des marchés, la suppression des subsides obstacles à la liberté économique et le passage au secteur privé d'activités financières. Bref, une fois de plus, le discours dominant affirmait que le libéralisme économique allait apporter le bonheur au genre humain et chacun y allait de son discours messianique, Michel Camdessus, l'ancien directeur du FMI, affirmant même que le FMI faisait partie de la construction du Royaume de Dieu.

Une telle perversion de l'idée de liberté devait remettre en selle celle de la libération, car elle recouvrait en fait la construction d'inégalités croissantes et d'une extension d'un double phénomène d'exploitation et d'exclusion à une échelle mondiale. Déjà dans les années 1960, lorsque l'échec du modèle de Bandung permit l'introduction massive de capitaux du centre dans les périphéries du Sud, le développement fut défini par un groupe d'économistes latino-américains, non plus en termes de rattrapage d'un retard, mais en termes de libération de structures de dépendance.

Jusque dans les années 70, les luttes de libération nationales qui se poursuivirent dans le «Tiers monde», notamment dans les colonies portugaises et en Afrique du Sud, eurent des objectifs qui dépassaient souvent le simple champ politique, pour mettre en valeur les

transformations sociales. Des mouvements de libération virent le jour aussi en Amérique latine. On retiendra notamment Cuba et le Nicaragua. Ils avaient été précédés par l'Algérie. Quant au Vietnam il était devenu à son tour un des principaux symboles de la lutte des peuples pour leur liberté. Sur base de ces éléments, il faut signaler dans la pensée contemporaine, deux apports particulièrement intéressants : la philosophie de la libération et la théologie de la libération.

La philosophie de la libération

Sur ce plan, la contribution d'Enrique Dussel est centrale. Depuis la fin des années 70, ce dernier a développé ce concept dans plusieurs ouvrages. Pour lui «*la fenomenología, como su nombre lo indica, se ocupa de lo que aparece y como aparece desde el horizonte del mundo, el sistema, el ser. La epifanía, en cambio, es la revelación del oprimido, del pobre, del otro, que nunca es pura apariencia ni mero fenómeno, sino que guarda siempre una exterioridad metafísica. El que se rebela, es transcendente al sistema, pone continuamente en cuestión lo dado. La epifanía es el comienzo de la liberación real*» [E. Dussel, 1996, 29].

Enrique Dussel part du fait de l'aliénation, qu'il relève notamment dans les rapports Nord-Sud permettant un transfert extraordinaire de ressources. La libération est donc d'abord celle de l'impérialisme économique et politique. Cependant, il n'ignore pas pour autant que la libération a de nombreuses autres facettes dans le monde contemporain : évidemment celle des classes opprimées par le système économique, mais aussi la libération sémiotique, la libération sexuelle, la libération nationale, la libération populaire. Dans le cas le plus flagrant, celui qui affecte des centaines de millions d'êtres humains, il s'agit d'une «praxis», face à celle de l'oppression et qui est une activité innovatrice de l'usage des instruments au service du pauvre [Ibidem, 82]. E. Dussel développe alors le concept d'un éthos de la libération, qui n'est pas la commisération, ni la sympathie, ni la compassion, ni la fraternité, mais l'amour de l'autre en tant qu'autre [Ibidem, 83]. D'où la naissance de l'acteur de la libération qui va jusqu'à donner sa vie pour cette cause.

L'éthique de la libération a aussi été développée par le même auteur, qui y a consacré un ouvrage considérable [E. Dussel, 1998]. Son thème principal, après avoir fait une critique philosophique de bien des auteurs, est celui de l'altérité. Il utilise même le concept de pulsions d'alternités ou d'amour de justice et de corresponsabilité de l'autre. C'est donc avec le point de vue de la victime qu'il construit sa notion d'éthique de la libération.

Cette dernière s'appuie sur les conditions qui créent l'aliénation et l'injustice, conditions très concrètes de rapports sociaux qui naissent de la logique capitaliste et des agissements de

l'empire. Cela s'est manifesté tout au cours de l'histoire de ce système économique né de l'imposition universelle de la loi de la valeur et se répète aujourd'hui. Il s'agit de sortir de l'irresponsabilité du désintéret de l'autre, ce qui fonde une éthique de la libération.

La théologie de la libération

Lorsqu'on parle de théologie de la libération, il faut d'abord savoir à quelle libération celle-ci s'adresse. En ce début de millénaire, la référence est bien celle de la mondialisation du système économique caractérisé par un processus d'exclusion/destruction, qui affecte aussi bien les êtres humains que la nature et qui soumet toute la réalité à sa logique, allant jusqu'à nier l'évidence, lorsque ses intérêts sont en jeu.

Pour le Sud, qui fut à l'origine de ce courant théologique, un tel processus s'inscrit dans une longue histoire de rapports inégaux et d'exploitation, dont la dimension culturelle et même religieuse fut centrale. La mondialisation apparaît alors comme un approfondissement de l'occidentalisation du monde. Cette mise en relief de la convergence entre l'*économie-monde* capitaliste et la civilisation occidentale nous conduit à reconnaître, d'une part les racines occidentales de ce qu'Immanuel Wallerstein appelle le *capitalisme historique* et d'autre part, le déploiement multidimensionnel de ce dernier. Si le capitalisme est bien un mode de production, c'est-à-dire un type spécifique de rapport social établi au départ de la production des bases matérielles de l'existence et qui s'exprime dans un rapport capital/travail sous l'hégémonie du premier, il ne se réduit pas à la simple dimension économique. Il est également un projet de société, avec ses caractéristiques culturelles, sociales, philosophiques.

Dans le vaste mouvement de résistance au *capitalisme historique*, la théologie de la libération mérite un examen particulier. En effet, cette école de pensée, qui débouche aussi sur une dynamique sociale concrète, a élaboré une critique radicale et éminemment actuelle du système capitaliste et de sa modernité, véhiculée par l'Occident. Elle insiste notamment sur le fait que la critique du capitalisme reste incomplète si le coeur et l'esprit du système ne sont pas dévoilés. Pour elle, le capitalisme signifie la réification de l'ensemble du réel en termes économiques, c'est-à-dire la transformation du cosmos et des rapports entre humains, en choses, en objets d'échanges rentables. La nature devient une vaste marchandise, l'être humain est réduit à n'être qu'un *homo oeconomicus*. La culture elle-même est quantifiée et entre dans la logique du profit.

Ainsi donc, pour la théologie de la libération, si le capitalisme doit être combattu et dépassé, ce n'est pas seulement parce qu'il est une *économie-monde*, selon le terme d'Immanuel Wallerstein, génératrice de richesses pour une minorité et de misères et de

violences pour le plus grand nombre. C'est également parce qu'il transforme toutes les dimensions de la vie collective, sociale et culturelle, en des parcelles de l'unique horizon proposé à l'humanité : la généralisation de la loi du marché à tous les aspects de la présence de l'homme dans l'univers, à toutes les sphères de la réalité. C'est la raison pour laquelle le *capitalisme historique* tend à déboucher, sans y parvenir heureusement, sur l'uniformisation des cultures, la standardisation des identités, la dissolution des personnalités collectives historico-culturelles. En effet, la mondialisation concerne une culture spécifique, véhiculée par le système économique contemporain.

Dans la mesure où le capitalisme impose ses lois, non seulement à la production et aux échanges économiques, mais aussi aux sociétés et aux espaces de vie non-marchand, il soulève la résistance des peuples, notamment en périphérie du *système-monde*. Cette opposition est elle-même multidimensionnelle : elle doit être mobilisée contre un système qui, dans le passé comme aujourd'hui encore, tue l'humanité, saccage la nature, colonise le futur et pollue les représentations culturelles. La théologie de la libération souligne que, dans le combat contre le nihilisme de la modernité capitaliste et sa conception profondément matérialiste du monde, il faut réhabiliter les sphères idéelles et métaphysiques de l'homme, penser et vivre la tension créatrice entre conscience spirituelle et agir politique, entre identité religieuse et engagement social.

Sa démarche s'appuie sur un paradigme qui dépasse les frontières : si les théologiens et les chrétiens de l'Amérique latine engagés dans les luttes sociales lui ont donné ses lettres de noblesse, elle se décline, non seulement dans d'autres aires géographiques, mais aussi dans d'autres univers religieux, comme l'islam, le bouddhisme, l'hindouisme [*Alternatives Sud*, n° 1, 2000].

Il est important de comprendre que l'objectif de la théologie de la libération n'est pas simplement d'accumuler tactiquement des forces dans un processus de lutte sociale. Il existe un fondement théorique plus profond lié au rôle de la culture dans l'élaboration des rapports sociaux. Un changement de société exige en effet un projet, des motivations, une éthique, bref une place importante pour les idées, les valeurs, l'analyse. Négliger cet aspect mène à l'ignorance d'une partie essentielle de la réalité et conduit à des erreurs irréparables, sans parler des dérives dans l'exercice du pouvoir. La théologie de la libération fait partie de cette dimension culturelle, avec comme spécificité la référence à une foi religieuse qui, tout en affirmant la présence du transcendant, replace ce dernier dans le concret de la vie personnelle et sociale de tout être humain. Face à la *pensée unique* et au slogan selon lesquels il n'y a pas

d'alternative, ce qui signifie une culture de la mort, la théologie de la libération aide ainsi à découvrir des espaces où la vie et l'espérance sont possibles.

Il n'est évidemment pas possible de donner ici un aperçu de l'ensemble des thèmes abordés par la théologie de la libération, car son champ est très étendu et couvre de nombreux domaines de la discipline, depuis le contenu de la foi jusqu'à l'éthique, en passant par les livres sacrés, les expressions liturgiques, la spiritualité voire l'institution religieuse elle-même et ses fonctions. La démarche ne renonce nullement au fait que la théologie soit un discours sur Dieu. Mais elle se veut un discours spécifique.

En effet, la caractéristique fondamentale de toute théologie de la libération est son point de départ. Très explicitement, si nous prenons le christianisme comme référence, les auteurs affirment que c'est la pratique des êtres humains comme acteurs historiques qui fut à la base de leur démarche théologique, ce qu'en langage de la discipline, on appelle le «lieu théologique». Gustavo Gutiérrez s'appuya sur la pratique des chrétiens des milieux populaires engagés dans un double processus, à la fois de protestation contre un ordre social excluant et de recherche de justice [Gustavo Gutiérrez, 1971]. Hugo Assmann prit comme point de départ l'action des classes subalternes et Leonardo Boff, la pratique de Jésus-Christ [Leonardo Boff, 1985]. Leur démarche était cependant théologique car c'est à partir de cette position qu'ils formulèrent leur réflexion sur le Dieu révélé par Jésus.

Les pratiques, celles des chrétiens, celles de Jésus dans sa société, celles des classes subalternes, se situent dans une réalité de lutte sociale, d'oppression économique, de conflits de classes, reconnus comme tels, à la fois dans leur réalité historique et dans leurs dimensions nationales et internationales contemporaines. Le contexte social est celui qui produit les pauvres et les opprimés, avec lesquels Jésus s'est identifié pour exprimer les valeurs du Royaume, définir la conversion, vivre une spiritualité du quotidien, annoncer l'Esprit. Ces mêmes circonstances lui valurent la calomnie, le rejet par les nantis, la haine des puissants et finalement l'exécution. Dans ce contexte aussi, il formula les conditions du bonheur et construisit l'espérance. C'est au départ de cette réalité que la Résurrection prend son sens pour les générations successives et que le Royaume, à accueillir en même temps qu'à construire, acquiert sa pleine dimension.

La théologie de la libération a voulu également développer une éthique sociale qui réponde aux problèmes contemporains. Pour cela, il était nécessaire de l'appuyer sur une analyse à caractère global. En effet, cette dernière ne peut laisser dans l'ombre le fait que les sociétés sont des ensembles articulés et que leur histoire économique, sociale et politique influence considérablement les comportements sociaux actuels. Sans cette dimension,

concrétisée par l'appréhension des faits et exprimée par la logique de leurs agencements, l'éthique resterait au mieux abstraite, au pire récupérée par les pouvoirs existants.

Aussi étonnant que cela puisse paraître, dans le cas de la théologie de la libération, la question du choix de l'analyse confère à l'inspiration religieuse un rôle clé. Il s'agit, en effet, d'une démarche pré-analytique. Dans la mesure où le choix social de départ est explicite, il ne peut se faire en contradiction avec la radicalité éthique qui prend position en faveur des pauvres et des opprimés. Dans le cas du christianisme, même si l'on ne peut réduire la perspective de l'Évangile à ce seul aspect, nul ne peut nier que les textes ne soient parfaitement clairs, à moins d'interpréter le *Magnificat* ou la présentation du jugement dernier, par le biais d'une herméneutique abstraite ou purement spiritualiste. Il s'agit donc de choisir l'analyse qui correspond le mieux à l'option évangélique, autrement dit, celle qui permet de donner une réponse adéquate à l'interrogation du départ : comment se construit la pauvreté, qui est à l'origine de l'oppression ?

Le rôle de la théologie de la libération commence alors par la délégitimation du système oppressif, car il s'oppose à la vie. C'est une fonction prophétique. Pour ce faire, elle doit disposer d'une analyse la plus adéquate possible, pour ne pas confondre causes et effets, pour dépasser l'immédiat et comprendre les logiques sous-jacentes. Inévitablement, tout rôle prophétique se heurte à l'opposition de ceux qui sont les acteurs directs ou indirects du système remis en question.

Le concept de libération est central dans la construction des luttes sociales contemporaines. Pas plus que celui de liberté, il ne peut-être construit dans l'abstrait. C'est donc en référence au système d'oppression actuelle qu'il prend son sens. Il ne peut être ontologisé, ni figé dans l'histoire il est avant tout dialectique. En effet, la réalité sociale est telle qu'un processus de libération entraîne aussi ses propres contradictions et l'on a connu des mouvements de libération porter les germes de la négation de libertés de base.

La libération sera donc toujours à construire, tant qu'elle ne signifiera pas le droit à la vie pour tous les êtres humains dans l'ensemble de l'univers, vie physique, culturelle et spirituelle. En tant que processus, elle devra sans cesse être reprise, sur base d'analyses permanentes des rapports sociaux, sans exclure la dimension personnelle, mais en replaçant cette dernière dans son contexte social. Un être humain ne peut-être spirituellement libéré, tant que des millions d'autres vivent dans des conditions inhumaines. A la fois englobant et dialectique, le concept de libération s'avère ainsi un outil intellectuel de première importance.

Bibliographique

- *Alternatives Sud*, Théologies de la libération, Vol. VII, n° 1, 2000.
- ANDREANI T. «Libéralisme», in BENSUSSAN G. et LABICA G., *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1982.
- BOFF L., *Dimensión política y teológica de la ecología*, La Habana, Centre Martin Luther King, 1992.
- DUSSEL E., *Filosofía de la liberación*, México, 1976.
- DUSSEL E., *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la exclusión*, Madrid, Ed. Trotta, 1998.