Le concept de la non-personne

selon Gustavo Gutiérrez

Ingrid Betancourt

Harris Manchester College

University of Oxford

A thesis submitted for the degree of

Doctor of Theology

Michaelmas 2022

Acknowledgements

This thesis has been written in French, first under the supervision of Professor Werner Jeanrond and a few years later under the guidance of Professor Johannes Zachhuber.

I am too conscious of the journey that took me from opposing Gutiérrez views, to embracing many of his theological insights. It is true that some of his earliest texts felt outdated and kept me at a distance, mostly because of the Marxist tone that dominates his initial narrative and because some of his arguments were written while still in a maturing and refinement process. Nevertheless, I sensed that Gutiérrez had the ability of posing the right questions and his remarks on the brutality of dehumanisation still lingered fifty years later like a riddle that remained to be solved. This is probably what kept the research both challenging and stimulating during the seven years while writing my thesis.

I know that this work wouldn't exist if it wasn't for the support, understanding and illuminative guidance of my two supervisors Professors Werner Jeanrond and Johannes Zachhuber. Very often, as I was frustrated with my progress and confronted with life events — including the happy arrival of my grandchildren and the not so happy disruption of the 2020 pandemic —, they were the ones bringing me back on track, and restoring self-confidence and zeal.

I must express my deep gratitude first to Professor Werner Jeanrond who always believed this thesis would see the light and helped me lay its foundations. When Professor Johannes Zachhuber took over two years later and assumed the supervision of my thesis, he advised to narrow my research and focus primarily on the concept of non-person. I am grateful for his guidance, and I hope he recognizes his influence in my work.

I landed in Oxford in the most extraordinary college, which gathers people from all ages, all walks of life and all continents. My years at Harris Manchester College made the Oxford experience remarkable. I would like to mention the support and friendship of our Principal Ralph Waller, my tutor and director of studies Eric Eve, and our most wonderful bursary officer Clare Davis.

I want to also thank my friends Pawel Rochman, Susie Barker, Harley Evans, and the Momma, who made me feel at home during all these years, looking after me like family.

Finally, I owe to my mother, my children, and grandchildren, the patience and unconditional love to bear with me during this long journey.

Table des matières

Introduction 5

I. L'homme et ses circonstances 11

A. Sa vie : de l'introspection à la découverte 11
1. Un départ entre deux mondes 11
2. Une formation universitaire engagée 18

B. Son œuvre : vers une libération de la théologie 21
1. Construction d'une théologie radicale 21
2. Confrontations, rectifications et incorporations 25

II. Les sources 33

A. L'apport d'Albert Gelin au concept de la non-personne 33
1. Pauvreté comme anomalie scandaleuse 34
2. Jugement sur le pauvre : victime ou pécheur ? 37
3. Messianisme et eschatologie du pauvre 42
4. Dignification par le Christ du pauvre et de la pauvreté 44
5. Les jalons posés par Gelin pour la construction du concept de non-personne 47

B. L'empreinte de « La pastorale des missions latino-américaines » 50
1. Le document de Melgar et les débuts d'une théologie contre la dépersonnalisation (Avril 1968) ... 51
2. Le texte d'Iquitos et le rôle évangélisateur des populations indiennes (Mars 1971) 55
3. L'appel des vicaires apostoliques de l'Amazonie (Août 1971) 57

C. L'Indien de Bartolomé de Las Casas : une typification de la non-personne 59
1. Le prochain de l'Évangile : le cri de Montesinos 61
2. Le visage du Christ dans l'Indien de Las Casas 66
3. L' impact de Las Casas 69

III. Élaboration du concept 72

A. Genèse et préparation du concept de non-personne 72
1. Les textes précurseurs (1964-1968) 75
2. Les textes de préparation (1971-1974) 79

B. Formulation et développement du concept 85
1. La formulation du concept dans le texte de la Conférence des Amériques (1976) 85
2. Les développements limités du concept dans les textes postérieurs (1976-2014) 95

IV. Systématisation herméneutique : validation et universalité 110

A. Validation au travers d'un exercice d'orthopraxie 111
1. Le « où es-tu ? » initiatique 112
2. Le « pourquoi moi ? » et la doctrine de la rétribution 114
3. Le « comment ? » et la transition à une action collective 120

B. Universalité de l'herméneutique des non-personnes 124
1. Nouveau défi pour une actualisation théologique 124
2. Paramètres théologiques pour une herméneutique universelle 137

Conclusion : Vers une théologie de la réhumanisation 157

Bibliographie 161

Introduction

Cette thèse a pour objet d'étudier la portée herméneutique du concept de *non-personne* à partir des textes fondamentaux de Gustavo Gutiérrez. En prenant comme point de départ son œuvre majeure, *Teología de la liberación : perspectivas*[1], puis en suivant les premiers usages et développements de la non-personne dans ses textes ultérieurs, cette étude cherche d'une part, à retracer les origines conceptuelles et, d'autre part, à analyser les apports herméneutiques de Gutiérrez en la matière. Enfin, elle propose une élaboration systématique du concept.

Il est couramment admis que Gutiérrez a introduit la notion de *non-personne* comme sujet de la théologie contemporaine. Cet important concept n'a néanmoins jamais fait l'objet d'un examen académique. Si l'idée de non-personne encapsule la matière de la théologie de la libération, le concept est perçu comme complexe et parfois même accusé d'ambiguïté. Son emploi correspond en effet au besoin qu'a eu son auteur de trouver une expression plus élaborée, plus universelle, peut-être aussi moins fortuite, pour parler des *pauvres* et de réalités complexes telles que « les classes exploitées, les races marginalisées et le genre féminin »[2].Or, si le concept est en effet marqué par des ambiguïtés sémantiques, celles-ci semblent paradoxalement contribuer à accroître sa fortune théologique.

Il est évident que le terme non-personne produit d'emblée une forte réaction cognitive alimentée par l'image qui est mise en œuvre dans la négation de la notion de *personne*. La signification de *personne* n'a cependant jamais cessé d'évoluer et de s'enrichir à travers les âges, ce qui rend nécessaire de préciser d'emblée la définition à laquelle le terme non-personne s'oppose.

Tout comme dans le cas du *prosôpon* de la Septante grecque, qui désigne dans l'Ancien Testament l'apparence de Dieu ou la *persona* dont l'étymologie latine renvoie au masque théâtral et donc au rôle social et aux fondements de la reconnaissance humaine, la tournure apophatique du terme non-personne ne peut être comprise sans faire allusion au parcours du concept auquel il fait opposition.

Il serait donc intéressant de rappeler la connotation patristique du terme *personne,* liée à la discussion philosophique autour de son application à l'idée de Dieu. La théologie de la Trinité en a ainsi fait une catégorie essentielle de la réflexion métaphysique. De même, à partir des trois noms divins révélés — le Père, le Fils et l'Esprit —, il faudrait retenir combien l'élaboration du concept de *personne* ne peut ignorer la notion d'interdépendance. Parler de personne indique de fait, une *relation*[3]. Cela implique de réfléchir au sens des rapports humains

---

[1] Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*, ed. Censor Germán Mártil, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972), [première édition décembre 1971].

[2] Gustavo Gutiérrez, "Statement by Gustavo Gutiérrez," in *Theology in the Americas*, ed. Sergio Torres et John Eagleson (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1976), 311.

[3] À ce propos il est utile de lire les différentes perspectives liées à la compréhension de la personne comme notion relationnelle : chez Eduardo Viveiros de Castro, sur le concept de personne chez les populations amérindiennes, pour qui les non-humains peuvent avoir une *personnitude* alors que d'autres humains peuvent en manquer, dans Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales*, trad. Oiara Bonilla (Paris: PUF, 2009), 22–29 ; chez

et de la relation humanisante de l'être humain avec son Dieu, du moment qu'est posé de façon axiomatique le pouvoir personnalisant et identifiant du regard du Créateur qui « reconnait » sa créature faite à son image et à sa ressemblance (Genèse 1 : 26). Dans ce même registre, il suffirait de rappeler combien la réflexion théologique sur la personne se rattache à la discussion du concile de Chalcédoine sur le Christ comme *une seule personne en deux natures,* faisant de l'Incarnation le *locus* de l'analogie possible entre les personnes divines et les personnes humaines.

La non-personne de Gutiérrez semble toutefois vouloir ignorer cette toile de fond théologique particulièrement riche. C'est dans son acception moderne, portant les significations jurisprudentielles et sociologiques du concept, que l'on retrouve ses fondements. En introduisant l'expression, Gutiérrez tient à démarquer son terrain et confronte les ambiguïtés qui peuvent lui être reprochées. Il explicite sa position en ces termes : « Il est clair que je n'utilise pas 'non-personne' dans un sens métaphysique, mais plutôt comme une réalité sociale et un argument politique »[4]. De ce fait, le concept de non-personne est souvent compris comme une catégorie sociologique, bien que son acception théologique, ontologique et anthropologique subsiste comme support cognitif et fournisse à l'expression le contraste nécessaire pour produire un impact sur les esprits.

À ce stade, il est utile de rappeler que le terme *non-personne* est notoirement absent des premières éditions du texte fondateur de Gutiérrez, dans lequel le pauvre est certainement la pièce fondamentale de sa construction logique. De fait, l'apparition du concept, qui remonte à 1976, signale non pas l'abandon du pauvre comme catégorie théologique, mais le début d'une nouvelle phase de sa réflexion. En 1988, dans la nouvelle introduction à sa *Théologie de la libération*, Gutiérrez sent le besoin de s'expliquer. Les expressions qui lui sont fréquentes — les peuples dominés, les classes sociales exploitées, les races méprisées, les cultures marginalisées[5], et les références à la discrimination de la femme[6] — ne lui suffisent plus pour exprimer toutes les dimensions de la pauvreté. Son partenaire de dialogue théologique, déclare-t-il dans la dix-huitième édition de sa *Teología* de 2009, est la *non-personne*[7].

Le concept a maintenant pris toute sa place dans une théologie dont il s'est employé à étoffer les catégorisations. La non-personne devient le *locus* de la symbiose qu'il a voulu élaborer entre l'approche mystique et l'approche politique, en vue d'une théologie profondément populaire. La non-personne est définie de manière plus approfondie, en intégrant les signifiants anthropologiques et psychologiques qui n'apparaissent pas dans les définitions de départ, et qui

---

Desmond Tutu sur l'idée d'*ubuntu* dont la notion de personne indique une appartenance au groupe humain selon la tradition africaine, dans Desmond Mpilo Tutu, « Ubuntu: On the Nature of Human Community » dans *God is not a Christian* (Rider 2011). E-book ; ou de suivre les différentes acceptions relationnelles de la personnification selon les apports des théologiens d'Afrique et d'Asie, retracées par M.P. Joseph dans *Theologies of the non-person : the formative years of EATWOT (Christianities of the world)*, 49-120.

[4] Gutiérrez, "Statement by Gustavo Gutiérrez," in *Theology in the Americas*, ed. Sergio Torres and John Eagleson (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1976), 312.

[5] Gustavo Gutiérrez, A *Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, trad. Soeur Caridad Inda et John Eagleson (New York: Orbis Books, 1988), xxi.

[6] Gustavo Gutiérrez ajoute dans ces dernières éditions de son magnum opus, la référence à la discrimination de la femme : *Teología de la liberación: perspectivas*, 18ème édition (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009), [première édition décembre 1971], 22.

[7] Ibid., 31.

replacent l'approche christologique dans son centre de gravité. Dire *non-personne* est un constat de déshumanisation : « c'est-à-dire celui qui n'est pas considéré à sa valeur comme être humain avec tous ses droits, en commençant par celui qu'il a à la vie et à la liberté dans nombres de domaines »[8].

Bien qu'au début la *non-personne* ait été conçue par Gutiérrez en opposition à l'expression propre à la théologie moderne de *non-croyant*, elle a servi à réclamer la singularité de sa théologie face aux interprétations qui la réduisaient à une expression politique et marxisante des théologies progressives Européennes. Le succès de l'expression a fini par démontrer la spécificité théologique de son fondement.

L'opposition de départ a, en effet, permis de faire intrinsèquement une réclamation, d'une part à la méthode théologique moderne — devant être plus axée sur l'étude pratique de la déshumanisation de l'être humain et sur la praxis de l'Église, que sur les argumentations métaphysiques de la foi —, et d'autre part, au concept bourgeois et occidental de personne, compris comme catégoriel pour établir l'accessibilité aux droits humains, droits considérés comme bourgeois précisément parce que niés aux non-personnes par ceux qui ont prétendus les universaliser.

Ainsi, du fait de son origine d'opposition à une méthode théologique européenne, cette herméneutique est dès sa naissance enracinée dans la réalité latino-américaine concrète de la vie et de la mort des hommes, femmes et enfants déshumanisés systémiquement. Par ailleurs, une herméneutique de la non-personne qui part du constat de la négation du statut de personne, finit par induire au jugement contre le soi qui refuse de reconnaître l'humain dans l'humain, dans la mesure où l'expression apophatique de non-personne porte en elle-même la prise de conscience de l'arbitraire chez celui qui dit « non-personne ». De plus, en partant d'une définition de « oppresseur », indicative d'une aliénation subie par ceux qui doivent s'identifier comme *personnes* en utilisant le concept préétabli par « l'Homme-Blanc-Occidental », cette herméneutique pose la question essentielle de la quiddité de la personne humaine et des instruments cognitifs pour appréhender l'humain et les processus de déshumanisation.

Dû à mon activité de femme politique en Amérique Latine, immergée dans la réalité d'exploitation du peuple colombien, ainsi que victime en tant qu'otage d'un groupe terroriste se réclamant de l'idéologie marxiste, les textes de Gutiérrez sur la non-personne ont eu une résonnance particulière. La pauvreté colombienne, comme situation de déshumanisation extrême dans un contexte de violence criminelle, a fait du concept de non-personne un instrument indispensable pour exposer l'engrenage politique, social et économique du système qui l'origine. Témoin de la déshumanisation infligée à des populations entières, je suis passée du statut de personnalité politique à celui de non-personne sans transition. Devenue otage, je n'étais plus qu'une marchandise d'échange. Enchaînée à un arbre pendant des années, dans un espace soumis à la plus systématique des violences, et en l'absence de toute notion de droit, ou de justice.

Le concept de non-personne de ce fait, n'a jamais cessé de m'interpeller. D'abord parce que cette réalité n'est pas inéluctable, qu'elle est une construction sociale imposée de l'extérieur, et ensuite parce que le narratif idéologique qui sert à la couvrir et à la justifier, est l'expression — je le crois comme Gutiérrez—, d'une aliénation spirituelle qui s'exprime systémiquement au

[8] Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, (London: SCM, 2001), xxix.

niveau politique, économique et social. De ce fait, il me paraît significatif que la théologie se donne les instruments pour réfléchir et répondre au mal du siècle, celui de la transformation des personnes humaines en choses, en marchandises, en objets transactionnels, en entités exploitables car non-humaines. Ce mal de la civilisation ne touche pas seulement les sociétés des pays en développement marqués par la pauvreté. Il se reproduit par cercle concentrique à tous les niveaux de notre organisation sociale, dans les pays riches comme dans les pauvres. Partout ce mal ne cesse d'engendrer des exclusions croissantes et des migrations d'ampleur planétaire. Il doit être interprété, analysé et évalué avec des instruments nouveaux et la théologie doit y contribuer.

Le chemin théologique ouvert par Gutiérrez permet de se poser précisément la question de la pertinence des analyses et des diagnostics disponibles, ainsi que de sonder la responsabilité, aussi bien individuelle que collective, face à l'échec du projet humain. Il n'est plus possible d'expliquer l'accroissement planétaire des populations de non-personnes selon des analyses sectorielles, des interprétations idéologiques, ou des récapitulations historiques. Jamais le monde n'a connu autant d'accumulation de richesses, autant d'avancements dans la connaissance, autant de capacités d'investigation et de progrès, autant de moyens de communications et d'information. Malgré la quantité d'instruments à notre disposition, la plus grande partie du monde vit dans la destitution alors que l'autre ne sait que faire des surplus de sa consommation.

Pour expliquer ces déséquilibres, Gutiérrez parle de péché systémique, c'est-à-dire d'un engrenage politique, social et économique vicié, face auquel chacun se sent impotent et personne ne se conçoit comme responsable. Pour ma part, au-delà de la modification des structures, qui je crois n'est pas impossible mais requiert de modèles consensuels, il me semble urgent de réfléchir à la condition humaine et aux ressources qui sont à notre portée pour relever le plus grand défi de notre civilisation : celui de la dépersonnalisation du plus grand nombre. La théologie des non-personnes met le doigt sur la relation entre déshumanisation et inégalités sociales, entre déshumanisation et crise climatique, entre déshumanisation et corruption, pour n'évoquer que les relations les plus évidentes. Si libérer l'être humain revient à le sauver de sa propre déchéance, alors le pari de Gutiérrez peut nous offrir des instruments de navigation pour agir dans le présent.

Il s'agit en effet de dépasser les divisions catégorielles arbitraires qui voudraient que les solutions aux problèmes matériels du monde ne soient, pour ainsi dire, réglables que par l'intervention de l'économie ou de la science. Il nous faut revendiquer le droit à penser le monde en termes théologiques, c'est-à-dire dans l'intégralité de la réalité humaine, depuis une vision holistique indissociable de notre relation avec la mort, avec l'éternel, avec le divin et donc consubstantiel de nos aspirations, de notre relation avec nous-même, de notre interdépendance avec les autres et donc inséparable de l'exercice de notre liberté.

Réfléchir en tenant compte d'une herméneutique de la non-personne implique regarder le monde depuis la perspective déformée par l'aliénation de l'humain. Ce changement de perspective est la première remise en cause à laquelle la théologie de Gutiérrez nous invite, car elle autorise la reconnaissance des déficiences cognitives d'évaluation qui sont les nôtres, ainsi que les responsabilités qui incombent à chacun dans la classification en tant que non-personne de « l'autre ».

Il est possible que Gutiérrez n'ait pas eu l'intention de donner au concept de la non-personne la place centrale que l'accueil à sa théologie lui a finalement octroyée. Il est toutefois indéniable

qu'en postulant comme primordial le dialogue théologique avec les non-personnes, Gutiérrez a ouvert l'horizon sur le devenir de l'être humain. La question qui reste posée est la suivante : une fois libérées, que deviendront les non-personnes ? Il est sous-entendu qu'avec leur libération les non-personnes deviendront des *personnes*. Mais doit-on comprendre qu'elles deviendront similaires aux personnes qui aujourd'hui les exploitent et les oppressent ? La systématisation théologique du concept peut-elle faire son apport face au constat d'échec contemporain du projet christologique étant donné la multiplication de non-personnes dans le monde ? Où donc plaçons-nous notre espoir en l'humanité ?

Cette thèse voudrait ouvrir des voies de réflexion autour de ces questions, ainsi qu'autour de celles liées à la tâche du devenir humain selon la perspective chrétienne du Royaume, et donc, selon celle de la libération intégrale qui passe nécessairement — mais non pas uniquement — par l'affranchissement des contraintes de survies matérielles. Il nous semble que de poser le débat en termes de la non-personne — sans avoir aucunement la prétention de le clore —, est en soi un projet libérateur.

Cette thèse commence par examiner l'homme derrière le concept. Ainsi, le premier chapitre s'intéresse aux circonstances biographiques qui ont pu contribuer aux intuitions de Gutiérrez sur la dépersonnalisation. En suivant comme un fil d'Ariane ses événements familiaux, ses luttes, ses échecs et ses victoires théologiques, nous parvenons à une vision plus précise du contexte politique, économique et social ainsi que de l'ensemble d'expériences personnelles à l'origine de sa réflexion théologique.

Le second chapitre identifie trois sources principales — textes et auteurs—, qui ont contribué conceptuellement à sa notion de non-personne. La première est l'étude sur les pauvres de Yahvé élaborée par l'exégète Albert Gelin et publiée en 1953[9]. La deuxième est une collection de rapports en provenance de missionnaires sud-américains, publiés en 1971 par la Conférence Épiscopale latino-américaine (CELAM)[10], qui expose les défis pastoraux de l'évangélisation auprès des communautés amazoniennes. La troisième source est le recueil de textes de Bartolomé de Las Casas, assemblés et commentés par Gutiérrez lui-même, qu'il publie en 1992[11]. Le chapitre met en évidence le lien entre ces trois textes et les développements catégoriels de déshumanisation, dépersonnalisation, absence de reconnaissance et exploitation dans les écrits de Gutiérrez.

Le troisième chapitre traite du développement du concept en lui-même. Les textes précurseurs (1964-1968), ainsi que les premières éditions de sa *Théologie de la Libération* (1971-1976), dressent une première esquisse de sa non-personne, qui coïncide avec ses réflexions sur le rôle de la praxis théologique et sur l'avènement d'un « homme nouveau ». Mais il faudra attendre la Conférence des Amériques, à Détroit en 1976, pour que le concept de non-personne voie définitivement le jour. Il apparaît d'abord comme un instrument discursif permettant à Gutiérrez de distinguer son œuvre des autres courants de la théologie occidentale moderne. L'usage du concept faisant ses preuves, son succès lui offre l'opportunité de l'approfondir et de

[9] Albert Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, 1ère éd. (Paris: Éditions du Cerf, 1953).
[10] Departamento de misiones de la CELAM, *La pastoral en las misiones de América Latina*, ed. Departamento de Misiones de la CELAM (México: Iglesia Nueva, 1971), https://evangelizadorasdelosapostoles.files.wordpress.com/2018/05/109524164-celam-la-pastoral-en-las-misiones-en-america-latina.pdf.
[11] Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas (*Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1992).

l'universaliser, inaugurant ainsi une herméneutique plus ambitieuse, tâche qu'il entreprend à travers des publications ultérieures, notamment dans son exégèse sur le texte de Job (1986)[12], qui scelle la maturité catégorielle du concept.

Fort de ces éléments, notre dernier chapitre systématise les intuitions théologiques de Gutiérrez et démontre en premier lieu leur universalité à travers la praxis, c'est-à-dire en examinant ses composantes herméneutiques à la lumière d'une situation vécue de déshumanisation. À cette fin, l'expérience personnelle de ma captivité a offert un domaine d'étude particulièrement accessible. En deuxième instance, portée par l'intuition de David Tracy — pour qui le défi posé par les non-personnes doit servir à élucider celui posé par les non-croyants du monde des nantis —, la dernière partie de cette thèse actualise les tensions universelles portées à l'extrême par la non-personne, entre liberté et aliénation d'une part, et entre amour et justice de l'autre. À cet égard, il a semblé utile de revisiter les symboles fondamentaux de la christologie à partir de l'inversion herméneutique posée par la non-personne. Les valeurs théologales ainsi déduites ont démontré leur capacité à répondre à l'exigence holistique induite par Tracy.

Nous concluons cette recherche en constatant combien il devient difficile de comprendre le monde d'aujourd'hui et d'y réfléchir dans la perspective d'une théologie chrétienne sans faire appel à l'instrument herméneutique introduit par le concept de non-personne. L'héritage de Gustavo Gutiérrez prend alors toute sa véritable dimension.

[12] Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job* (Rimac-Lima : Instituto Bartolomé de las Casa, 1986)

I. L'homme et ses circonstances

A. Sa vie : de l'introspection à la découverte

Se pencher sur un texte, c'est accéder à un lieu d'intimité intellectuelle avec son auteur. En toile de fond transparaissent inévitablement les contours des circonstances particulières qui déclenchent la pensée humaine. Se pencher sur la vie de l'auteur devient alors un exercice d'interprétation de l'œuvre. L'étude des textes de Gustavo Gutiérrez n'échappe pas à cette considération.

1. Un départ entre deux mondes

Gustavo Gutiérrez est né le 8 juin 1928 au Pérou. Suivant la coutume, il voit le jour dans le domicile familial situé dans le centre colonial de Lima. L'aîné des enfants de Raquel et Gustavo Gutiérrez grandit au sein d'une famille de classe moyenne, aux origines multiculturelles : la grand-mère paternelle est d'origine quechua, son père lui parle la langue des Incas et sa mère l'espagnol. Il entre à l'école du quartier à cinq ans en sachant déjà lire. Quand la famille s'agrandit de deux jeunes sœurs, ils déménagent à Rimac, un des quartiers modestes de la capitale, puis à Barranco dans la banlieue de Lima. De son enfance, Gutiérrez garde le souvenir d'une grande unité familiale et du manque de moyens économiques[13].

Le lien entre son origine sociale et sa réflexion théologique est souligné par Mary Eastham[14]. Gutiérrez parle avec humour de ses origines, du « mauvais mariage » entre indiens et espagnols dont il est issu, et de ces deux races qui n'auraient jamais réussi à se réconcilier. Cette mésalliance aurait produit selon Gutiérrez un peuple disloqué, avec un profond problème identitaire, à la fois exproprié de son héritage indien et incapable d'intégrer les coutumes et les valeurs du conquérant européen. Pour Robert McAfee Brown, Gutiérrez se place dès le départ du côté des déshérités du Pérou :

---

[13] Robert McAfee Brown, *Gustavo Gutiérrez, An Introduction to LiberationTheology* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2013), 23-24.

[14] Mary Eastham, *A Critique of the Human Rights Tradition from the Writings of Gustavo Gutiérrez 1974-1979* dans *Human Rights and the Common Good: Christian Perspectives*, éd. Bill Atkin and Katrine Evans (Auckland : Victoria University Press, 1999), 77.

[Notre traduction][15]

> Il est *mestizo*, parfois traité avec condescendance de « sang-mêlé », moitié hispanique et moitié indien — un quechua. Il est donc positionné du fait de sa naissance parmi les opprimés de sa nation. [16]

Toutefois, affirmer que c'est son origine quechua qui mobilise Gutiérrez en faveur des démunis n'est pas nécessairement juste. Il faut par ailleurs tenir compte de la complexité de la réalité latino-américaine. Par son nom espagnol, sa tradition familiale, sa langue maternelle, et le contexte social qui l'entoure, Gutiérrez est immergé dans la culture occidentale. Il est éduqué par les frères maristes et a accès à une vie modeste mais digne, dans un quartier populaire de classe moyenne, éloigné de l'indigence qu'il dénonce. Gutiérrez aurait pu comme la plupart de ses pairs, faire fi de son lignage quechua et ignorer le sort des plus démunis de sa nation. Les métis forment le gros des classes moyennes des pays de l'Amérique andine, bénéficiant d'un accès au pouvoir de base local, autant politique qu'économique.

De fait, ses textes expriment une distance, et la conscience de ne pas faire partie des plus démunis de son pays :

> Nous voulons faire de la théologie depuis « l'autre », à partir d'un point de vue extérieur à nous-mêmes [...].[17]

L'opprimé, pour Gutiérrez, c'est celui qui est différent, qui appartient à une autre classe sociale :

> Les années récentes ont été marquées en Amérique Latine par la découverte réelle et exigeante du monde de l'autre : la classe pauvre, marginale et exploitée de la société [...] Les « autres », c'est à dire, les classes basses et exploitées, les cultures opprimées, les races discriminées, commencent à faire entendre leurs voix.[18]

Son parti-pris pour le pauvre est le fruit d'un engagement et non d'une identification de classe, raciale ou de naissance :

> L'amour du prochain est une composante essentielle de l'existence chrétienne. Mais quand je considère comme mon prochain celui qui est « proche » [...], mon monde reste le même. [...] Si, au contraire, je considère comme mon prochain, celui sur le chemin duquel je me place, le frère lointain dont je m'approche, [...], si je considère qu'est mon prochain celui que je vais chercher par les rues est sur les places, dans

---

[15] Dans cette thèse toutes les traductions sont de l'auteure sauf indication contraire.
[16] Brown, *Gustavo Gutiérrez, An Introduction to Liberation Theology*, (Eugene: Wipf and Stock Publishers,2013), 24.
[17] Gustavo Gutiérrez, *Statement by Gustavo Gutiérrez in Theology in the Americas*, ed. Sergio Torres and John Eagleson (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1976), 311.
[18] Gustavo Gutiérrez, *Liberation, Theology and Proclamation* dans *The Mystical and Political Dimension of the Christian Faith*, Concilium N°96, ed. Claude Geffré and Gustavo Gutiérrez (New York: Herder and Herder, 1974), 57.

> les usines et les quartiers miséreux, dans les fermes et les mines, mon monde change.[19]

Son intérêt pour les non-personnes relève autant de la fascination pour l'humain, que de la recherche d'instruments analytiques et catégoriels pour comprendre *l'autre* dans ce qui le rapproche ou le distingue de lui-même. Il est question d'un processus complexe d'identification :

> Le prochain c'est quelqu'un que l'on approche. C'est une question de dynamique. Il faut entrer dans le monde du pauvre. Et ce n'est pas facile, parce que nous ne sommes pas « prochains » non plus quand nous nous contentons d'aider extérieurement. Il existe des catégories très simples, comme l'emploi du temps, qui sont très différentes chez un pauvre et chez quelqu'un qui ne l'est pas. […] nous avons toujours un agenda et une montre aussi […] Mais les pauvres sont très riches en temps, ils n'ont rien à faire […] Et le temps de ces gens-là n'est pas précieux du tout. J'étais admiratif de voir, dans les Andes au Pérou, des gens qui sortaient pour prendre un bus. Mais le bus pouvait passer ce jour-là, ou le lendemain, ou deux jours plus tard. Je parle d'endroits très retirés. Alors ils portent toujours quelque chose contre le froid, des aliments, et ils sont là, ils attendent simplement. Et quand le bus passe, et bien ils montent.
>
> C'est pour dire que c'est un autre monde. Il faut comprendre cela et y entrer. On ne peut pas sortir totalement du nôtre, mais au moins savoir que nous n'y trouverons pas tous les critères pour juger les gens. Quand je dis que ce n'est pas facile d'entrer dans le monde de l'autre, je pense que c'est un processus, un très long processus. Je ne sais pas si vous avez un bon souvenir des mathématiques, de la géométrie dans ce cas précis, vous vous rappelez la courbe asymptotique ? C'est une courbe qui s'approche, s'approche, s'approche d'une droite et la rejoint seulement dans l'infini. Et bien je crois que notre engagement avec les pauvres, c'est une sorte de courbe asymptotique. Nous avons besoin de nous approcher, nous approcher et avoir l'humilité de savoir qu'on ne le rencontrera que dans l'infini, parce que ce n'est pas facile.[20]

a) Entre deux cultures

Si l'on ne peut pas soutenir que Gutiérrez est par naissance un pauvre, on peut, en revanche affirmer que la dualité raciale développe chez lui une immense sensibilité pour la reconnaissance. Ce qui est chez lui un véritable conflit identitaire le rend attentif au drame de l'opprimé. La contradiction raciale qu'il éprouve, à cheval entre deux origines qui se rejettent mutuellement, gagne à être mise en parallèle avec la syntaxe qu'il utilise dans la formulation du concept de *non-personne*.

---

[19] Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, trad. François Malley (Bruxelles : Lumen Vitae, 1974), [première édition originale décembre 1971], 311.
[20] Gustavo Gutiérrez, "Gustavo Gutiérrez : la pauvreté …," *Parvis*, no. 6 juin 2014 (2014), http://www.reseaux-parvis.fr/2014/06/06/gustavo-gutierrez-la-pauvrete/ [consulté le 17 janvier 2019].

Conçue comme *conflit irréconciliable*[21], la dualité culturelle et génétique contient précisément les idées structurantes de la théologie de Gutiérrez : rupture, rejet, contradiction, conflit. Gutiérrez se comprend à lui-même au croisement entre la race de l'oppresseur et la race de l'opprimé. C'est ce paradoxe, cette lutte incarnée, qui détermine le questionnement. Quelle catégorie pourrait en effet résoudre l'antinomie identitaire vécue ? C'est là tout ce qu'exprime le concept de *non-personne* : être et ne pas être, simultanément. Comment se reconnaître indien et ne pas être reconnu comme tel; comment se sentir européen et être nié dans son origine?

La conflictualité de sa propre condition explique chez Gutiérrez le passage de l'identitaire à l'interpersonnel : puisqu'elle est intenable, la contradiction pousse à se placer en dehors du soi. À ce stade, on comprend mieux la justesse de son approche au carrefour de la conscience d'exister et de la non-reconnaissance. Ce conflit entre l'intime et le social est celui de la non-personne, agression inacceptable dénoncée par Gutiérrez.

Vecteur de compréhension de l'autre, l'expérience de la contradiction raciale s'intègre à l'herméneutique de l'auteur. Conscient des conditions qui lui permettent de voir les deux antagonistes en lui, il intègre une herméneutique de la suspicion pour faire face à la menace du raisonnement biaisé :

> Bien que le problème ne soit peut-être pas présent de façon explicite dans la pensée théologique, il est devenu une préoccupation personnelle urgente. Quelles sont les suppositions dans l'approche théologique prises en comptes pour réfléchir sur la réalité historique ? [...] Ou, pour le dire autrement, quel est le point de départ du théologien, d'où parle-t-il ? Pourquoi parle-t-il ? A qui parle-t-il ?[22]

Gutiérrez répond à ces questions tout en refusant toute forme d'acculturation qui exigerait soit de se placer danss la perspectives su dominant en excluant les dominés, soit le contraire. Or s'il assume d'entrer pleinement dans le conflit social latino-américain, c'est par le biais des intuitions successives qui lui permettent de se reconnaître lui-même. En Amérique Latine, la brèche socio-politique et socio-économique, est aussi une brèche ethnique. Les européens forment d'emblée une classe privilégiée même chez les générations les plus récemment installées. Dans cette pyramide sociale, être métisse donne plus d'opportunités économiques et sociales que de faire partie d'une ethnie amérindienne.
Aujourd'hui encore, les peuples autochtones se battent sur tout le continent pour que leur histoire, leur langue, leur culture, leur cosmologie, leurs connaissances, et leur bagage ethnique ne soient pas détruits. Dans le cas de la langue quechua, par exemple, celle-ci n'est perçue par les descendants des incas que comme un obstacle. Ils veulent apprendre l'espagnol pour avoir accès aux bénéfices de la vie urbaine et de la citoyenneté. Si Gutiérrez enfant parle quechua chez lui, il parle espagnol avec les autres. Un tel bilinguisme lui permet de naviguer entre deux mondes hermétiquement fermés. Il en découle un sens moral aiguisé car il comprend mieux que personne le danger de laisser mourir la langue de ses ancêtres, alors qu'il est le témoin de la perte de mémoire collective et historique de tout un peuple:

---

[21] Eastham, *A Critique of the Human Rights Tradition from the Writings of Gustavo Gutiérrez 1974-1979* dans *Human Rights and the Common Good: Christian Perspectives, op. cit., 3*.
[22] Gustavo Gutiérrez, *Freedom and Salvation a Political Problem in Liberation and Change*, éd. Ronald H. Stone (Atlanta: John Knox Press, 1977), 78–79.

> Nous savons tous les efforts qui ont été entrepris pour que ceux qui ont été battus, les perdants, oublient leur passé.[23]

Aussi, il mesure combien la langue constitue une ressource vitale tant au niveau individuel et familial qu'au niveau collectif :

> C'est une mort culturelle aussi ; les anthropologues aiment dire que la culture est vie. Si on méprise une culture, d'une certaine façon on tue, au sens figuré, les gens qui appartiennent à cette culture.[24]

Aujourd'hui, la plupart des gouvernements latino-américains protègent juridiquement les tribus amérindiennes, comme ils le font pour les espèces en voie d'extinction. La comparaison n'est pas innocente. Comme ces dernières, les tribus amérindiennes subissent les ravages du pillage de l'environnement, des maladies importées et de la cupidité des pouvoirs locaux. Plus encore, elles sont victimes des préjugés déshumanisants qui datent de la Conquête. La « chasse à l'indien », activité pratiquée par les propriétaires fonciers latino-américains, a été tolérée sur le continent jusque dans les années soixante. L'anthropologue de l'Universidad Nacional de Bogotá, Frendy Yulaira González, rapporte :

> Cependant, avec l'arrivée des Espagnols pour coloniser la région, commença l'expansion de l'élevage [...] Les natifs qui refusaient d'abandonner leurs pratiques et leurs coutumes ancestrales étaient considérés comme «non civilisés » et « sans âme » [...] ainsi ont surgit les « guahibiadas », c'est à dire la chasse indiscriminée de ces indiens, à champ ouvert, dans lesquelles les colons se réunissaient et sortaient pour assassiner les indiens « guahibos. »[25]

Quelle personne choisi-t-on d'être lorsque l'on porte dans ses veines le sang du *conquistador* coupable de génocide et celui du peuple indien qui continue d'être décimé et exclu ? La réflexion autour du phénomène de la non-personne surgit en relation directe avec cette interrogation.

b) Entre les livres et la maladie

Il est probable que la lucidité théologique de Gutiérrez soit liée aux évènements de son adolescence. Il est atteint, à l'âge de 12 ans, d'un cas sévère d'ostéomyélite. Son rêve de devenir champion de football pend fin abruptement. Cette infection des os, rare et douloureuse, l'oblige à demeurer alité durant toute son adolescence. Gutiérrez raconte qu'ils devront vendre tous les

---

[23] Gutiérrez, *Statement by Gustavo Gutiérrez* dans *Theology in the Americas*, (Maryknoll, NY: Orbis Books,1976), 310.

[24] Gustavo Gutiérrez, "Gustavo Gutiérrez : la pauvreté …," *Parvis*, no. 6 juin 2014 (2014), http://www.reseaux-parvis.fr/2014/06/06/gustavo-gutierrez-la-pauvrete/ [consulté le 17 janvier 2019].

[25] Unimedios, "Guahibiar : Cazar indios, considerados seres sin alma," Agencia de Noticias Universidad Nacional, 2018, http://agenciadenoticias.unal.edu.co/detalle/article/guahibiar-cazar-indios-considerados-seres-sin-alma.htm [consulté le 25 novembre 2018].

meubles du salon pour payer sa première opération[26]. Les quelques amis qui lui rendent visite doivent lui parler depuis la rue à travers la fenêtre de sa chambre. Il raconte :

> « La pauvreté était déjà présente dans ma vie d'enfant de famille modeste, marginalisé par la maladie, et dans mes choix » [...] [27]

Plus tard, pour poursuivre ses études secondaires, sans accès à son école de quartier, il réussit à se procurer une chaise roulante et fait le tour des écoles publiques pour y présenter ses examens de fin d'année devant des jurés d'office. La maladie est donc vécue comme un réclusion, et une expérience de rejet et de souffrance. Cependant, cette étape qui aurait dû être marquée par la solitude et la frustration sera au contraire celle de la découverte des autres, de la communication et du rassemblement :

> « Il y avait de la douleur physique » se souvient-il, « bien que, je dois dire, les solides liens d'amitié que j'ai tissés pendant ces années ont compensé abondamment pour mes limitations physiques ». « Durant les années de ma maladie » continue-t-il, « ma maison est devenue un centre habituel de réunions, de conversations, et de jeux ». [28]

L'éveil d'une vocation sacerdotale qui accompagne son attente de rétablissement et sa soif de liberté sera marquée par de nombreuses hésitations :

> « Il n'y avait pas d'antibiotiques. J'étais élève chez les frères maristes. J'ai dû quitter l'école. » [...] Le désir de devenir prêtre, qui l'a habité au début de sa maladie, l'a alors quitté. Il a néanmoins rejoint, à 14 ans, le Tiers-Ordre franciscain.[29]

Il est possible que le lien entre mort, pauvreté et injustice[30] soit devenu évident à ces moments de doute, alors que l'accès aux antibiotiques et traitements qui lui étaient nécessaires restaient le privilège des riches :

> La pauvreté est une question humaine. Cela signifie, en fait, une mort prématurée et injuste des personnes. [...] Il est vrai qu'un fait comme la pauvreté a des aspects économiques, sociaux, culturels, de genre etc., mais en dernière analyse cela signifie mort, mort prématurée et injuste. [...] C'est de cela qu'il s'agit ; les pauvres meurent avant leur temps. Et la

---

[26] Hector Sevillano, "Mi Mejor Amigo, Gustavo Gutiérrez on JSTOR.Pdf," *El Ciervo*, no. N° 628/629 (2003): 34–36, https://www.jstor.org/stable/40831615?seq=1#page_scan_tab_contents [consulté le 25 novembre 2018].

[27] Martine de Sauto, "Gustavo Gutiérrez, père de la théologie de la libération," La Croix, 2012, https://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Gustavo-Gutierrez-pere-de-la-theologie-de-la-liberation-_NP_-2012-03-23-781578 [consulté le 27 novembre 2018].

[28] Brown, *Gustavo Gutiérrez, An Introduction to Liberation Theology*, 24.

[29] De Sauto, "Gustavo Gutiérrez, père de la théologie de la libération." https://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Gustavo-Gutierrez-pere-de-la-theologie-de-la-liberation-_NP_-2012-03-23-781578

[30] Gustavo Gutiérrez and Gerhard Ludwig Müller, *Aux côtés des pauvres*, éd. trad. Olivier Mannoni, Ève Duca, and Maude Dalla Chiara (Montrouge: Bayard, 2014), 23.

> mort ici, c'est une mort physique, les médicaments sont très chers pour eux. [...] Les pauvres n'ont pas accès à la santé, il faut avoir de l'argent pour être soigné de certaines maladies.[31]

Durant ces années d'immobilité, Gutiérrez développe une passion pour la lecture. À 16 ans, il commence à lire César Vallejo, poète péruvien du début du XXe siècle, lui aussi *mestizo*, avec deux grands-pères espagnols et deux grand-mères indigènes, pour qui il se passionne:

> Le thème de Vallejo, c'est la douleur, la souffrance. C'était une expérience personnelle pour lui, il en a fait son sujet, et il l'a transcendé. Il a parlé de la souffrance du peuple pauvre, du Quechua, du paysan majoritairement indigène. Parler de Vallejo, et de ce qu'il a écrit, c'est parler du Pérou d'aujourd'hui. [...] Je l'ai lu à 16 ans, malade, craignant de rester invalide. L'expérience de ma souffrance est différente de celle qu'endurent les personnes dont nous parlons [les pauvres], mais Vallejo m'a aidé à me comprendre.[32]

C'est dans cette période de lectures avides et aussi par hasard qu'il s'ouvrira au monde de la théologie, en découvrant entre les livres de son père *Les Pensées* de Blaise Pascal :

> C'est le coup de foudre : « Ce livre m'a marqué pendant longtemps. Il représentait quelque chose de très différent de ce que j'avais l'habitude de lire. » Le fameux pari de Pascal l'impressionne. Pourtant, aussi loin qu'il s'en souvienne, Gustavo Gutiérrez a toujours été croyant. Mais il est impressionné par les commentaires bibliques de Pascal. « Sa profondeur chrétienne m'a marqué. » Gustavo Gutiérrez l'admirateur s'est fait collectionneur : il possède aujourd'hui une dizaine d'éditions différentes des Pensées.[33]

Les reflexions de Pascal semblent avoir modelé sa pensée et suivi sa vie durant, au point qu'il n'oubliera pas de le mentionner dans la conclusion de sa *Théologie,* alors qu'il livre les fondements de sa libération théologique en esquissant la catégorisation de la non-personne :

> En paraphrasant un texte bien connu de Pascal, nous pouvons dire que toutes les théologies politiques, toutes les théologies de l'espérance, de la révolution, de la libération ne valent pas un geste authentique de solidarité avec les classes sociales exploitées. Elles ne valent pas un acte de foi, d'espérance et de charité engagé —d'une manière ou d'une

---

[31] Gustavo Gutiérrez, "Gustavo Gutiérrez : La pauvreté …," *Parvis*, no. 6 juin 2014 (2014), http://www.reseaux-parvis.fr/2014/06/06/gustavo-gutierrez-la-pauvrete/[consulté le 20 janvier 2019].

[32] Juan Cruz, "Gustavo Gutiérrez, Sufrir Ayuda a Crear," *La República*, 2005, https://larepublica.pe/tendencias/287176-gustavo-gutierrez-sufrir-ayuda-a-crear [consulté le 20 janvier 2019].

[33] Patricia Briel, "Gustavo Gutiérrez, théologien libéré," *Le Temps*, 1998, https://www.letemps.ch/societe/gustavo-gutierrez-theologien-libere [consulté le 17 janvier 2019].

> autre— dans la participation active pour libérer l'homme de tout ce qui le déshumanise et l'empêche de vivre suivant la volonté du Père.[34]

Finalement, et comme pour donner chair à ses réflexions, l'Histoire du Christ de Giovanni Papini lui fait découvrir un Christ combattant, engagé et libérateur. S'il en apprécie la poésie, c'est surtout la perspicacité des commentaires de Papini qui le trouble. Certes, la théologie n'est pas encore véritablement présente dans sa vie lorsque la maladie cède, après une série d'opérations réussies. Mais les questions sont posées lorsque Gustavo Gutiérrez peut enfin se lever et entrer dans le monde.

2. Une formation universitaire engagée

En 1947, à l'âge de 18 ans, Gutiérrez marche avec des béquilles et reprend peu à peu une vie normale. Il s'inscrit à la faculté de médecine de l'Université de San Marcos à Lima dans le but de devenir psychiatre[35], mais ce premier choix ne le satisfait pas. Séduit par les sciences humaines, il combine de 1947 à 1950 ses études à San Marcos avec celles de philosophie et de psychologie à l'Université Catholique de Lima, voulant réussir à connaître l'être humain dans son intégralité[36], s'explique -t-il.

Sa vie d'étudiant va de pair avec l'engagement social et l'activité politique. Il rejoint rapidement l'Action Catholique du Pérou et l'Union Nationale d'Étudiants Catholiques[37]. Les discussions des membres du mouvement universitaire portent sur la tâche évangélisatrice des étudiants catholiques au sein d'un espace universitaire sécularisé et fortement politisé. Mais Gutiérrez se pose aussi la question de l'action de service social, au-delà de l'enceinte universitaire : « C'est alors que j'ai ressenti dans ma vie des questions interrogeant ma foi »[38].

L'UNEC lui permet de découvrir la réalité sociale du Pérou. Ce sont des années de luttes paysannes pour l'accès à la terre, d'exode rural, de croissance exponentielle des bidonvilles, et de course à l'industrialisation. Or si le contexte appelle la prise de position politique, l'UNEC se maintient à distance des partis, craignant la cooptation idéologique. Ce débat sur la pertinence d'un militantisme politique tourmente Gutiérrez. Il oscille entre cette restriction, et la participation politique directe[39]. La quête d'une cohérence entre spiritualité et action surgit ainsi comme une priorité dès les années universitaires. Il s'agit, comme il l'écrira plus tard, de réfuter la phrase de Bernanos : « Dieu n'a pas choisi les mêmes hommes pour garder sa parole et pour la mettre en pratique »[40].

---

[34] Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 301.
[35] Brown, *Gustavo Gutiérrez, An Introduction to Liberation Theology*, 24.
[36] Saturnino Rodríguez, "Perú. 90 Años de Gustavo Gutiérrez y 50 de La Teología de La Liberación (I)," *Resumen latinoamericano periodismo digital*, n.d., http://www.resumenlatinoamericano.org/2018/05/29/peru-90-anos-de-gustavo-gutierrez-y-50-de-la-teologia-de-la-liberacion-i/ [consulté le 20 janvier 2019].
[37] Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, éd. Censor Germán Mártil, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972), [première édition décembre 1971], 40.
[38] De Sauto, "Gustavo Gutiérrez, père de la théologie de la libération."
[39] Comparer Gustavo Gutiérrez, *Praxis de liberación y fé cristiana* (Bilbao: Zero, S.A., 1974), 20, 27, 33.
[40] Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 26.

C'est dans ce contexte que la question de la prêtrise se pose à nouveau. Si elle avait été abandonnée pendant un temps, rejoindre le Tiers-Ordre franciscain lui avait déjà permis de vivre dans le choix de la pauvreté. La vocation devient un sujet de discussion à l'UNEC, et un choix difficile qui implique d'abandonner la carrière de médecin, et donc, de renoncer à la possibilité de soutenir sa famille financièrement. C'est finalement ses deux professeurs, César Arrospide et Gerardo Alarco qui feront pencher la balance[41].

Gutiérrez entre au séminaire en 1950. Il abandonne les études de médecine pour se consacrer à la philosophie au Séminaire de Santiago du Chili, l'évêque de Lima l'ayant refusé en considérant que sa vocation était trop tardive. Étudiant prometteur, il est envoyé à 23 ans au Séminaire Léon XIII de Louvain pour poursuivre une double licence de philosophie et de psychologie[42]. Ses études en Belgique culminent avec la présentation de son mémoire : « Sources et premiers développements de la notion de conflit psychique chez Freud ». Titre significatif au regard de la réflexion qu'il fera des années plus tard sur la reconnaissance du conflit social en Amérique Latine :

> Cette radicalisation a fait percevoir avec clarté que le domaine du politique et nécessairement celui du conflit. Plus exactement, elle fait percevoir que la construction d'une société juste passe par l'affrontement — et la violence y est présente de diverses manières — ; elle passe aussi par le dépassement de tout ce qui s'oppose à la création d'une paix authentique entre les hommes. De manière concrète, en Amérique latine, cette « conflictualité » tourne autour de l'axe oppression-libération.[43]

Son passage à Louvain est certainement enrichissant : il lui donne accès aux grands débats sociétaux du moment, dans une liberté de pensée propre au monde académique européen. De plus, outre la maîtrise de la langue française, il se lie d'amitié avec le colombien Camilo Torres, qui deviendra par la suite le symbole des prêtres révolutionnaires du continent latino-américain. Ce destin exceptionnel fait rapidement de Torres un référent. Gutiérrez le cite dans sa *Théologie de la libération*[44] et lui rend hommage dans ses écrits postérieurs :

> Les figures de Camilo Torres et du « Che » Guevara scellent de manière irrévocable le processus qui se vit en Amérique latine et ont une influence décisive sur certains secteurs chrétiens.[45]

---

[41] Brown, *Gustavo Gutiérrez, An Introduction to Liberation Theology*, 24.
[42] Cesar Gutiérrez Muñoz, "Cuaderno de archivos de la Universidad Católica de Lima, Gustavo Gutiérrez : Profesor emérito del Departamento Académico de Teología" (Lima, 2004), 20, https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=9&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwi109Slh6fgAhUGDuwKHf6QBVkQFjAIegQICRAC&url=http%3A%2F%2Frepositorio.pucp.edu.pe%2Findex%2Fbitstream%2Fhandle%2F123456789%2F36765%2FCuaderno%2520del%2520Archivo%2520d. [consulté le 21 janvier 2019].
[43] Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 61.
[44] Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*, (1972), 140, 143, 266, 339.
[45] Gustavo Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, éd. trad. Francis Guibal (Paris : Éditions du Cerf, 1999), 18.

C'est à Louvain que Gutiérrez et Torres découvrent les grands textes de la pensée moderne européenne et du marxisme. Un groupe de séminaristes latino-américains porté sur la question sociale s'organise.

De toute évidence, l'effervescence intellectuelle entretenue par la diaspora latino-américaine à Louvain est marquante[46]. C'est avec eux que Gutiérrez fait la connaissance de François Houtart, jeune prêtre professeur en sociologie connu par la suite comme père de l'Altermondialisme[47]. Sous l'influence du groupe, Gutiérrez décide d'entreprendre un « grand tour théologique »[48].

Inscrit à la faculté de théologie de Lyon en 1955, il présente en 1959 une thèse sur la liberté religieuse — sujet particulièrement épineux pour l'Église préconciliaire qui lui vaut d'être invité aux débats lors de la quatrième session du Concile Vatican II en 1965. Lyon dans les années 50 lui procure par ailleurs une perspective privilégiée dans les durs débats théologiques qui tiennent l'Église française en haleine.

L'après-guerre avait vu surgir en France une Église divisée. La jeunesse catholique et la base sacerdotale française, se retrouvaient en porte à faux avec la hiérarchie. Des théologiens proéminents comme Maurice Blondel ou Jacques Maritain, dénonçaient l'attitude de l'épiscopat. De grandes figures telles que Henri de Lubac, Jean Daniélou, ou les dominicains Yves Congar et Marie-Dominique Chenu dénonçaient un immobilisme théologique incapable de parler aux jeunes générations, ou de répondre à la sécularisation de la société. Chenu et Congar, éloignés de Paris, se retrouvent, ainsi que nombre d'autres théologiens de la nouvelle théologie, à Lyon pour reprendre des activités académiques. C'est à cette époque que Gutiérrez fait leur connaissance :

> Pour la théologie, je suis allé à Lyon, où j'ai reçu, bien plus tard (en 1985), mon doctorat en théologie. Tout cela, c'était dans les années 1950, une période difficile dans l'église de France, mais très riche, pastoralement et théologiquement, un moment qui m'a beaucoup marqué et qui m'a permis de prendre contact intellectuel et personnel avec Gelin, Paissac, Chenu, Martelet, de Lubac, Congar, Duquoc, et d'autres théologiens de l'époque.[49]

Gutiérrez n'a aucun mal à se rapprocher du point de vue de ses aînés. Il partage leur désir de concevoir une « théologie découlant de l'histoire et non l'inverse »[50]. Gutiérrez devient l'ami personnel de Chenu. Ce dernier dira à son sujet :

> Je place en première et préalable position une théologie émanant, avant toute conceptualisation scientifique, de la foi vécue du Peuple de Dieu,

---

[46] Brown, *Gustavo Gutiérrez, An Introduction to Liberation Theology*, 25.
[47] Geoffrey Pleyers, "François Houtart : a sociology of liberation," *Intercoll.Net*, 2018, https://intercoll.net/Francois-Houtart-A-sociology-of-liberation [consulté le 18 janvier 2019].
[48] Brown, *Gustavo Gutiérrez, An Introduction to Liberation Theology*, 24.
[49] "Entretien avec Gustavo Gutiérrez," *Lumiere-et-Vie.Fr* numeros 275 (2007) : 5–15., http://lumiere-et-vie.fr/numeros/LV_275_pages_5-15.pdf [consulté le 21 janvier 2019].
[50] "Gustavo Gutiérrez, père de la théologie de la libération," *La Croix*, 2019, https://croire.la-croix.com/Definitions/Lexique/Theologie/Gustavo-Gutierrez-pere-de-la-theologie-de-la-liberation [consulté le 18 janvier 2019].

> dont la praxis historique entre dans l'intelligence de la foi. [...] Je donne bonne et belle place au père Gutiérrez dont la théologie de la libération est un exemple éminent de cette nouvelle théologie.[51]

De cette période, Gutiérrez retient deux lectures significatives, celle des textes de Romano Guardini, proche du futur cardinal Joseph Ratzinger qui comme préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, devra évaluer la théologie de Gutiérrez, et l'opuscule *Les pauvres de Yahvé* d'Albert Gelin[52], fondamental pour son élaboration sur la non-pesonne.

Gutiérrez sera finalement ordonné prêtre à 31 ans en 1959 à Lima. En 1960, il rentre définitivement s'installer au Pérou.

B. Son œuvre : vers une libération de la théologie

1. Construction d'une théologie radicale

Nommé curé de la paroisse de Christ rédempteur à Rimac, son quartier d'enfance, il reprend contact avec l'UNEC, le mouvement d'étudiants catholiques qui avait marqué sa jeunesse et en devient l'aumônier :

> C'est aussi l'époque où il commence à théoriser "sa théologie". Son souci est d'abord pastoral : "comment parler de résurrection à ce peuple qui vit quotidiennement l'expérience d'un Vendredi saint ?" En 1960, le pape Jean XXIII va dans son sens en proclamant que l'Église catholique est "l'Église de tous et en particulier des pauvres." L'évangélisation des pauvres devient "le sujet" du concile Vatican II. [53]

En mars 1964, c'est à une réunion informelle à Petrópolis, pour discuter du travail théologique à entreprendre en Amérique Latine que Gutiérrez pose le premier jalon de sa théologie de la libération. Il y formule l'idée d'une nouvelle méthode théologique qui permettrait à la praxis pastorale d'agir comme vérificatrice de la foi[54].

---

[51] Cité dans Olivier Compagnon, "Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique," *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2009, 1–12, https://journals.openedition.org/nuevomundo/47243#ftn17Nuevo %0A [consulté le 20 février 2019].

[52] "Entretien avec Gustavo Gutiérrez." *Lumiere-et-Vie.Fr.* http://lumiere-et-vie.fr/numeros/LV_275_pages_5-15.pdf [consulté le 22 février 2019].

[53] "Gustavo Gutiérrez, père de la théologie de la libération." https://croire.la-croix.com/Definitions/Lexique/Theologie/Gustavo-Gutierrez-pere-de-la-theologie-de-la-liberation [consulté en février 2019]

[54] Carrero, "Entrevista exclusiva al padre de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez, en su 80 aniversario."https://unecperu.wordpress.com/2013/03/02/entrevista-exclusiva-al-

Les années du Concile Vatican II, qui mobilise à Rome les meilleures intelligences du catholicisme, sont d'une grande activité pour Gutiérrez. Ses maîtres à penser, notamment Yves Congar, sont au centre des débats en faveur de la modernisation de l'Église. De son côté, entre septembre et décembre 1965, Gutiérrez est invité à collaborer à la quatrième session du Concile pour préparer la discussion sur la liberté religieuse, mandaté par son évêque, le cardinal Landázuri, et par Mgr Larrain, alors président du CELAM. Son ami François Houtart participe lui aussi en tant que *périti* privé.

En 1967, la Conférence sur la pauvreté à Montréal lui donne l'occasion de faire une présentation inédite sur les dimensions bibliques de la pauvreté, analyse inspirée des recherches de Gelin. Celle-ci sera reprise intégralement dans ses essais théologiques :

> J'ai été invité à parler sur la pauvreté à Montréal pendant l'année 1967. Je voulais prendre mes distances par rapport à R. Voillaume, l'auteur de « Au cœur des masses » parce qu'il évitait toute perspective trop sociale en rapport avec la pauvreté ; mais la vérité est que l'on ne peut pas ignorer le fait social. J'ai fait référence à trois notions bibliques sur la pauvreté : en premier lieu, la pauvreté réelle, matérielle, comprise toujours comme un mal en soi ; en second lieu, la pauvreté spirituelle, synonyme d'enfance spirituelle. La pauvreté spirituelle consiste à mettre ma vie entre les mains de Dieu. Le détachement des biens est une conséquence de la pauvreté spirituelle. La troisième dimension est la solidarité avec les pauvres contre la pauvreté. Voillaume prétendait qu'il fallait être pauvre. Oui, très bien, mais pourquoi faire ? Quel en était le sens ? Ce n'est pas uniquement pour ma propre sanctification. Il fallait se demander ce que cela signifiait pour l'autre.[55]

C'est à l'occasion de la conférence de Chimbote, au Pérou, le 22 juillet 1968, que Gutiérrez utilise pour la première fois l'expression « théologie de la libération ». Alfred T. Hennelly [56] souligne que cette conférence à lieu, coïncidentiellement, exactement un mois avant l'évènement ecclésiastique le plus important de la région, qui marquera toute cette époque : la Seconde Conférence des Évêques latino-américains (CELAM) à Medellin.

C'est dans le cadre de cette réflexion que prend forme la conférence de Chimbote. Gutiérrez est invité à intervenir sur le thème de la « théologie du développement, » mais voulant aller plus loin, il en reformule l'intitulé qui devient « Vers une théologie de la libération » :

> Le fait majeur de cette présence pour notre temps, surtout dans les pays sous-développés et opprimés, est la lutte pour construire une société juste et fraternelle où les hommes pourront vivre dans la dignité et devenir les agents de leur propre destin. À notre avis, le terme « développement » n'exprime pas de façon heureuse ces aspirations

padre-de-la-teologia-de-la-liberacion-gustavo-gutierrez-en-su-80-aniversario/[consulté le 27 février 2019]

[55] Ibid.

[56] Alfred T. Hennelly S.J., *Liberation Theologies: The Global Pursuit of Justice* (Mystic, Connecticut: Twenty Third Publications, 1995), 10.

> profondes. Le mot « libération », en revanche, semble mieux les exprimer.[57]

Soulignons, par ailleurs, sa position nuancée vis-à-vis des théologies dites « de la révolution » qui prétendent, selon lui, émettre un certificat de chrétienté aux actions politiques [58]. Chimbote est l'occasion d'articuler libération humaine et théologie, et de confronter Marx. Mais surtout, la conférence lui permet de réfléchir à la notion de « moindre humanité » chez le pauvre « matériel » et chez le pauvre « spirituel », en empruntant au *Populorum progressio* de Paul VI ses réflexions (N° 20 et 21), qu'il systématise ainsi :

> Il s'agit alors de construire un monde dans lequel l'homme soit libre. Un monde où la liberté ne soit pas un vain mot. [...] Paul VI prend comme point de départ la définition de développement qu'en donne le père Lebret : passer de conditions moins humaines à des conditions plus humaines. « Moins humaines : les carences matérielles de ceux qui sont privés du minimum vital et les carences morales de ceux qui sont mutilés par l'égoïsme ».[59]

Août 1968, Paul VI se rend en Colombie entre les 22 et 24 août, avec pour toile de fond le Concile Vatican II, et la mort — fusil en main — de Camilo Torres en 1966. Le pape propose d'inaugurer la Seconde Conférence du Conseil de l'Épiscopat latino-américain (CELAM). Dans ce contexte, Gutiérrez participe aux réunions qui préparent la Conférence de Medellin : notamment la rencontre épiscopale à Mar de Plata en Argentine (11-16 octobre 1966), celle à Itapoan au Brésil, en territoires de misions sur la Pastorale Missionnaire (12-19 mars 1968), et la réunion à Medellin sur la Pastorale Sociale de l'Église (11-18 août 1968). Pour Albert T. Hannelly, la déception de Gutiérrez par suite de ces réunions expliquerait le ton ferme de son livre :

> « [...] *Il y a donc ainsi une certaine déficience dans les tentatives qui sont faites en relation avec une théologie de la libération, ce qui est clairement évident dans les conclusions des réunions de Mar del Plata et d'Itapoan, qui me laissent toutes deux insatisfait.* » (Ibid. ; mes italiques).[60]

En tout état de cause, la participation de Gutiérrez à la Conférence de Chimbote en juillet 1968, juste un mois avant la Conférence de Medellin est décisive. Alfred T. Hennely n'hésite pas à affirmer :

---

[57] Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 12.
[58] Comparer Carrero, "Entrevista exclusiva al padre de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez, en su 80 aniversario."
[59] Gustavo Gutiérrez, "Hacia una teología de la liberación (Extracto Conferencia Chimbote 1968)," éd. José Luis Gómez-Martínez, Teología de la liberación y contexto literario (Salamanca : Ediciones Sígueme, 2003), http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/documentos/gutierrez.htm [consulté 10 mars 2018].
[60] Voir note de bas de page n° 6 dans Alfred Hennelly S.J., *Liberation Theologies : The Global Pursuit of Justice*, 340 (faisant elle-même référence à *Liberation Theology : A Documentary History*, du même auteur, (Maryknoll, NY: Orbis books, 1990), p. 64.)

> […] ce n'est pas un secret que les idées [de Gutiérrez telles qu'exprimées à la conférence de Chimbote] ont eu une influence profonde dans le document final de Medellin, notamment dans les trois sections sur justice, paix, et pauvreté de l'Église.[61]

La Conférence développe les thèmes de *Populorum progressio* et appelle à la libération des peuples opprimés. Medellin marque la naissance des théologies de la libération.

Début 1969, quelques mois après Medellin, Gutiérrez est invité à Genève dans le cadre d'une nouvelle rencontre œcuménique sur le thème du développement. C'est l'occasion de reprendre la présentation de Chimbote et de l'élargir. Gutiérrez s'attèle alors sérieusement à la rédaction de sa *Théologie de la libération,* qui sera publiée pour la première fois en décembre 1971[62]. Confronté à l'inaptitude de la théologie traditionnelle à formuler une pastorale locale, il prétend déconstruire la trame de ses ainés et penser théologiquement la spécificité du contexte latino-américain :

> Du communiste Mariátegui, auteur du classique *Siete Ensayos Peruanos* [Sept essais péruviens], Gutiérrez a appris la technique du cannibalisme culturel nécessaire pour « latino-américaniser » tout le bagage théorique de ses années d'études à Rome, en Belgique, en France et en Allemagne.[63]

Le contexte social et politique ne peut pas être plus contraignant. En réaction à la révolution cubaine, l'Amérique Latine voit s'instaurer des dictatures militaires en cascade. Équateur (1961), Brésil (1964), Pérou (1968), Chili (1973), Uruguay (1976), Argentine (1976) :

> En mai 1969, Gustavo Gutiérrez se rend au Brésil qui vit alors les heures les plus sombres de la dictature militaire. Il y rencontre des étudiants, des militants de l'action catholique, des prêtres, dont les témoignages vont enrichir sa réflexion qui aboutit à son œuvre maîtresse […].[64]

Un fait en particulier marque profondément Gutiérrez :

> […] quand il prit contact avec nos communautés ecclésiales de base et vécut, de près, le drame de l'assassinat – encore impuni à ce jour – de l'assistant pour la jeunesse de Dom Helder Camara, le père Henrique Pereira Neto, étranglé et tué par balles par la dictature militaire brésilienne à Recife, le 26 mai 1969. C'est à lui et au romancier péruvien José Maria Arguedas que Gutiérrez dédia sa *Théologie de la libération*.[65]

---

[61] Hennelly S.J., 11.
[62] Brown, *Gustavo Gutiérrez, An Introduction to Liberation Theology*, 26.
[63] "Entretien avec Gustavo Gutiérrez." *Lumiere-et-Vie.Fr.http://lumiere-et-vie.fr/numeros/LV_275_pages_5-15.pdf* [consulté 10 mars 2018].
[64] De Sauto, "Gustavo Gutiérrez, père de la théologie de la libération." croix.com/Religion/Actualite/Gustavo-Gutierrez-pere-de-la-theologie-de-la-liberation-_NP_-2012-03-23-781578 [consulté 15 mars 2018].
[65] Frei Betto, "Pérou. Gustavo Gutiérrez, père de la théologie de la libération." http://www.alterinfos.org/spip.php?article8363 [consulté 10 mars 2018].

Le livre est un succès : traduit à anglais en 1973, il sera publié en 13 autres langues et comptera des dizaines d'éditions.

2. Confrontations, rectifications et incorporations

Après le succès éditorial de la *Théologie de libération*, Rome commence à sentir la pression des groupes conservateurs qui mettent en question l'orthodoxie de Gutiérrez. Devenu personnage public, son livre dérange malgré sa prétention académique. Pour Robert McAfee :

> Il semble que ce soit l'insistance sur le fait que la théologie n'est pas simplement un exercice académique mais une manière de réfléchir sur l'activité dans le monde qui a le plus inquiété.[66]

Depuis son retour au Pérou, Gutiérrez est confronté à une réalité extrêmement violente, notamment face au drame d'amis prêtres qui payent de leurs vies leur engagement chrétien :

> En Amérique latine, c'est aujourd'hui monnaie courante que certains prêtres soient considérés comme des éléments « subversifs. » Beaucoup sont surveillés ou recherchés par la police. D'autres se trouvent en prison, sont expulsés de leur pays. Le Brésil, La Colombie, la République Dominicaine en sont des exemples significatifs ; ou encore, ils sont assassinés par des groupes terroristes anti communistes.[67]

Pour soutenir son raisonnement, il oppose l'engagement révolutionnaire considéré scandaleux, à l'alignement politique de la hiérarchie ecclésiastique vis-à-vis des pouvoirs en place :

> Pour les défenseurs de l'ordre actuel, la « subversion sacerdotale » est chose surprenante. Ils n'y sont pas accoutumés.[68]

Il s'agit donc bien d'une crise au sein de la hiérarchie catholique :

> L'Église [...] essaie plutôt d'assumer la responsabilité qui lui incombe dans la situation actuelle d'injustice, au maintien de laquelle elle a contribué par sa liaison avec l'ordre établi . [69]

Gutiérrez met en avant les prises de position d'évêques latino-américains appelant à une révolution culturelle et sociale, et cite le cardinal péruvien Juan Landázuri lors d'une conférence à l'université de Notre Dame en 1966 :

> L'Église veut partager cette aspiration des peuples latino-américains ; les évêques se définissent eux-mêmes à Medellín comme « les hommes d'un peuple qui commence à découvrir, à la croisée des chemins, sa conscience propre, son rôle propre ». « Nous sommes conscients d'une

---

[66] Brown, *Gustavo Gutiérrez, An Introduction to Liberation Theology*, 36.
[67] Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 113, 115.
[68] Ibid., 115.
[69] Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 117–18.

> manière vitale de la révolution sociale qui est en progrès. Nous nous identifions avec elle ».[70]

Dans la lancée, Gutiérrez accepte de se rendre à Santiago du Chili en 1972, pour une conférence organisée par les Chrétiens pour le Socialisme (CPS), constituée d'une centaine de prêtres chiliens engagés en faveur du Président récemment élu Salvador Allende. Le succès de la conférence, avec plus 400 délégués internationaux, est aussi le point de départ d'une première tentative de censure. Accusant Gutiérrez de « réductionnisme marxiste », l'Église cherche à rendre illégitimes les théologiens de la libération. Voici ce qu'en dit Gutiérrez en 2007 :

> Tout d'abord, il faut remarquer que la théologie de la libération a souffert surtout de la part des pouvoirs économiques, politiques et militaires de nos pays et de l'étranger. Ils sont allés jusqu'à tuer des évêques, des laïcs, des religieuses, des prêtres (l'un des premiers a été un prêtre noir du Brésil, un ami personnel à qui j'ai dédicacé mon livre *Théologie de la libération*). [...] Tous voyaient la position de l'Église latino-américaine, et spécialement la théologie de la libération, comme un danger pour les intérêts de la politique extérieure de leur pays.[71]

C'est dans ce contexte que Gutiérrez décide d'assumer les accusations sur le caractère subversif de sa théologie, et confronte ses détracteurs. Au cours de la conférence *Theology in the Americas* : 1975 qui se tient à Détroit, il explique qu'il s'agit d'une praxis de renversement de type copernicien, car subvertir le *statu quo* c'est le tourner la tête (*vertir*) vers le bas (*sub*)[72] pour mettre la société à l'endroit.

Mais à la différence de Camilo Torres, Gutiérrez veut explorer une forme de radicalisme spécifiquement chrétien, qui ne se bornerait pas à suivre le courant marxiste et qui ne ferait pas de la violence la seule voie pour la libération. Il tient aussi à préserver la spécificité de l'action sacerdotale, par rapport à celle des laïcs[73]. De fait, Gutiérrez est le premier à appliquer à l'action sacerdotale l'idée d'une orthopraxie. Dès 1974, il prend ses distances vis-à-vis de ce qu'il considère comme une dérive d'idolâtrie de l'action politique ou révolutionnaire, la tentation de faire de la solidarité avec les pauvres un absolu en lui-même, pouvant faire passer Dieu en second :

> La tension de vivre en solidarité avec un peuple exploité appartenant à une Église dont nombre de ses membres se placent du côté de l'ordre social établi, peut causer chez certains une perte de dynamisme dans la foi et les faire souffrir de l'angoisse d'une dichotomie entre leur existence chrétienne et leur action politique. Plus cruel encore est le cas de ceux qui voient leur amour pour Dieu se diluer en faveur de l'amour que lui-même a inspiré et nourri ; l'amour pour l'homme, un amour qui,

---

[70] Ibid., 121–22.
[71] "Entretien avec Gustavo Gutiérrez." *Lumière-et-Vie.Fr. http://lumiere-et-vie.fr/numeros/LV_275_pages_5-15.pdf* [consulté 10 mars 2018].
[72] Gutiérrez, *Statement by Gustavo Gutiérrez in Theology in the Americas*, 311.
[73] Brown, *Gustavo Gutiérrez, An Introduction to Liberation Theology*, 34.

> incapable d'observer l'unité exigée par l'Évangile, reste inattentif à la plénitude que Dieu contient en lui-même. [74]

Ces années de controverses, pendant lesquelles s'amoncellent livres, pamphlets et déclarations à son encontre, sont paradoxalement fructueuses dans sa recherche théologique et pastorale. En 1974, il fonde l'Institut Bartolomé de las Casas, qui lui donne la structure nécessaire pour étoffer sa théologie et se préparer au long combat à venir.

Les secteurs conservateurs de l'Église latino-américaine, de leur côté, préparent la Troisième Conférence de la CELAM qui doit se tenir à Puebla, au Mexique, dans le but de gagner une bonne fois pour toutes la bataille contre la théologie de la libération. Ils commencent par exclure les théologiens progressistes, tout spécialement Gutiérrez. Le discours inaugural de Jean Paul II fait comprendre que la Conférence sera un débat autour des postulats de la théologie de la libération, en leur absence.

Gutiérrez se rend malgré tout à Puebla en tant qu'expert ad-hoc. Carlos Alberto Libânio Christo, O.P., témoigne de ces moments :

> J'ai partagé le quotidien de Gustavo Gutiérrez à Puebla, en janvier et février 1979, pendant la Troisième Conférence épiscopale latino-américaine. À cette occasion, son nom, de même que celui d'autres théologiens de la libération, avait été exclu de la liste des assistants officiels. Il n'avait pas accès à la salle où se réunissaient les évêques, mais de nombreux prélats venaient le voir pour obtenir son aide, ce qui l'obligeait à passer des nuits entières à élaborer des brouillons et des projets.[75]

Alors que la possibilité de censurer la théologie de la libération inquiète Gutiérrez, Puebla fini au contraire par être sa grande victoire. La conférence confirme contre toute attente les postulats de Medellin. Le concept *d'option préférentielle pour les pauvres*, cher à Gutiérrez, est inclus dans le texte final de la conférence et en devient sa signature (*Évangélisation dans le présent et le futur d'Amérique Latine*, Puebla, 733).

Par suite de l'échec des conservateurs au Mexique, en particulier du colombien Mgr Lopez Trujillo — secrétaire général de la CELAM et adversaire de la théologie de la libération —, le Vatican lance une investigation contre la théologie de Gutiérrez. Dès 1980, Jean Paul II donne pour mission au Cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, d'établir son risque de déviation doctrinale. L'investigation s'étend aux théologiens Edward Schillebeeckx, Hans Küng, Leonardo Boff et Charles Curran.

Commencent pour Gutiérrez cinq années de travaux forcés. Obligé de réfuter chaque accusation et d'en assurer l'argumentation en personne à Rome[76]. Parallèlement, le Saint-Siège organise des réunions avec la hiérarchie péruvienne pour débattre du cas de Gutiérrez.

En 1983, Gutiérrez se voit remettre une liste de dix observations. Dans l'effort de les réfuter, il bénéficie de manière inespérée d'un prestigieux soutien. Un groupe de théologiens de Berkeley

---

[74] Geffré and Gutiérrez, *The Mystical and Political Dimension of the Christian Faith*, Concilium N°9665, (Glen Rock, N.J.: Herder and Herder, 1974), 65

[75] Frei Betto, Gustavo Gutiérrez, père de la théologie de la libération." [Consulté 10 mars 2018].

[76] Brown, *Gustavo Gutiérrez, An Introduction to Liberation Theology*, 42.

émet une critique du bien-fondé des observations de Rome : les conclusions du document leur semblent prédéterminées. Ceux de la revue *Concilium* (Tracy, Schüssler Fiorenza, Küng, Coleman et Schillebeeckx) signent une déclaration de solidarité en faveur des théologiens de la libération. Karl Rahner, deux semaines avant sa mort, écrit une lettre à Gutiérrez manifestant qu'une condamnation en son encontre serait une grave erreur du Vatican.

Le 6 août 1984, la Congrégation rend publique l'instruction *Libertatis nuntius, sur quelques aspects de la théologie de la libération*. Si le ton est ferme, il s'agit d'une critique argumentée, sans condamnation personnalisée. Les signalements sont souvent nuancés et ouvrent la voie à une discussion sur des thèmes importants : l'apport de la philosophie et des sciences humaines à la théologie (N° 10), le risque de dé-sacramentalisation que représente l'évaluation des rapports entre hiérarchie ecclésiale et « base » selon le seul critère de la lutte des classes (N°15). Les inconsistances et conséquences théologales de l'application du marxisme à la théologie sont mises en lumière par une analyse en profondeur du déterminisme économique du système, et la déconstruction des présupposés de la lutte des classes (VII, VIII, IX). Aucun théologien n'est mis en cause : l'exercice aboutit plutôt à un appel à la vigilance pour éviter la captation de la religiosité des peuples à des fins révolutionnaires (N°17).

L'instruction, qui contraste avec les commentaires de ses détracteurs venant des médias et des cercles chrétiens conservateurs, est reçue par Gutiérrez avec un certain soulagement. Il obtient au même moment – encouragement opportun — l'examen de ses propres écrits par la Faculté de théologie de Lyon, en vue de l'obtention de son doctorat.

En 1985, Gutiérrez compte déjà à son actif une bibliographie considérable, largement traduite. Les publications originales les plus significatives, traduites pour la plupart en français et en anglais, inclues: *Líneas pastorales de la Iglesia en America Latina* (Lima : CEP, 1968) ; *Teología de la liberación : perspectivas* (Lima : CEP, 1971) ; *Liberation and Change*, édité par Ronald H. Stone et qui n'existe qu'en anglais (Atlanta : John Knox Press, 1977) ; *La fuerza histórica de los pobres* (Lima : CEP, 1977); *El Dios de la vida* (Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, 1982); *Beber en su propio pozo. En el itinerario de un pueblo* (Lima : CEP, 1983).

En mars 1985, Gutiérrez voyage à l'Université de Lyon pour présenter sa théologie devant un jury de huit professeurs. Il obtient son doctorat avec la mention unanime de *summa cum laude.* Entre-temps, l'examen de Rome se poursuit, entre surveillance et mise en attente des théologiens de la libération. Une seconde instruction est annoncée. Le même mois, Leonardo Boff est à son tour convoqué à Rome, où il est sanctionné par les autorités doctrinales du Vatican.

En janvier 1985, à la veille de la visite du pape Jean Paul II au Pérou, Gutiérrez attend le résultat de la seconde instruction et craint que la visite du Pontife ne soit l'occasion pour ses opposants d'obtenir une condamnation publique en son encontre. L'ami de Gutiérrez, Frei Betto, rapporte cette attente nerveuse :

> Pendant que nous conversions, Gutiérrez essayait de démêler un long fil de téléphone, qui paraissait plutôt une boule de laine dans les pattes d'un chat facétieux. Il a toujours les mains occupées quand il est nerveux [...] Noël était passé et la Curie restait encore silencieuse. La seconde « Instruction » sur la théologie de la libération, basée sur une

> consultation auprès des évêques d'Amérique latine, promise pour novembre ou décembre, n'était pas non plus apparue.[77]

L'instruction Libertatis *conscientia, sur la liberté chrétienne et la libération* est publiée le 22 mars 1986. Contrairement aux attentes, le ton est indulgent, presque irénique. Elle marque une rectification de la position du Vatican et annonce, en particulier, l'intégration de certains concepts et intuitions de Gutiérrez dans le corps de la doctrine sociale de l'Église : l'option préférentielle pour les pauvres (« l'amour de préférence pour les pauvres », II) ; le concept de salut intégral (« Pour le salut intégral du monde », I) ; l'importance des communautés ecclésiales de base (69) ; et sa méthode théologique (« la réflexion théologique », 70).

La levée de boucliers fait place aux prémices d'un langage commun. Il est clair que les discussions imposées par la Congrégation instruisent et rapprochent les deux partis. D'un côté, la découverte de coïncidences et l'acceptation de la pertinence de certaines intuitions de Gutiérrez. De l'autre, l'exigence de précision, permet à la théologie Gutiérrez de murir et d'affiner certains points doctrinaires fondamentaux.

Les conséquences de cette nouvelle donne ne se font pas attendre. Gutiérrez introduit des modifications aux nouvelles éditions de sa *Théologie de la libération*. L'édition du 15ème anniversaire de la publication comporte une nouvelle introduction, le sous-chapitre « Fraternité chrétienne et lutte de classes »[78] qui conclut sa réflexion sur l'Église est réintitulé « Foi et conflit social ». Il s'explique dans la note de bas de page qui commente l'en-tête du sous-chapitre :

> Le paragraphe « Fraternité et lutte des classes » a donné lieu à des malentendus que nous tenons à dissiper. Nous avons réélaboré le texte à la lumière des nouveaux documents du magistère et en tenant compte d'autres aspects du sujet.[79]

Pour certains analystes, les changements intégrés par Gutiérrez seraient des réaffirmations, mais en aucun cas des reculs[80]. Nous sommes de l'avis que cette reformulation obéit bien à une profonde remise en cause résultante, entre autres, de l'exigence théologique des débats avec Ratzinger, de l'évolution de la réalité politique du continent, et de l'évolution personnelle et spirituelle de Gutiérrez. Il s'agit d'un nouveau texte qui ne garde en commun avec le précédent qu'un seul paragraphe promu en introduction.

On remarque d'entrée de jeu la volonté de s'appuyer sur la doctrine du magistère, en particulier sur les encycliques de Jean Paul II, que Gutiérrez cite plus fréquemment par exemple que celles de Pie XI ou Paul VI. Il fait aussi appel entre autres, aux textes de Medellin et de Puebla, ceux de la Commission Épiscopale Française du monde ouvrier de 1968, et à d'intéressants dialogues ayant eu lieu à la marge des réunions du CELAM.

---

[77] Frei Betto, Pérou. Gustavo Gutiérrez, Père de la théologie de la libération." https://www.alterinfos.org/spip.php?article8363 [consulté 10 mars 2018].
[78] Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 296–301.
[79] Gutiérrez, 312.
[80] Comparer Brown, *Gustavo Gutiérrez, An Introduction to Liberation Theology*, 96.

Le thème de la lutte des classes est fortement recadré. Ses commentaires beaucoup plus nuancés sur le sujet démontrent une évolution notable de sa pensée, et font place à des commentaires qui éliminent la notion d'inévitabilité du conflit.

Deux notes de bas de page méritent ici d'être mises en parallèle. La première est la n°51 de la page 355 de la septième édition de sa théologie parue en 1975 qui commente une citation de Marx. Dans la nouvelle version de 2009, Gutiérrez utilise la même citation mais prend ses distances avec le déterminisme économique marxiste en ces termes :

> Ces facteurs économiques sont souvent présentés dans un déterminisme historique. Nous ne nous intéresserons pas ici au débat important et aux interprétations qu'il a produites même à l'intérieur du marxisme, *il suffit de dire que la perspective déterministe à partir de l'économique est totalement étrangère à l'analyse sociale qui est utilisée dans le cadre de la théologie de la libération*.[81] (Mon soulignement)

Plus significative encore, est la nouvelle conceptualisation du débat sur l'unité de l'Église que la première instruction avait relevée et qui avait été un thème central du discours inaugural de Jean Paul II à la Conférence de Puebla en 1979. Dans le texte de 70, Gutiérrez affirmait :

> Ainsi comprise, l'unité de l'Église est considérée avec raison pas L. Althusser comme un mythe qui doit disparaître, si l'on veut que l'Église se « reconvertisse » au service des travailleurs dans la lutte des classes.[82]

Le nouveau texte prend un tournant plus nuancé et confirme la recherche d'unité, en écho aux textes doctrinaires :

> Il est clair que si l'Église est réellement présente dans le monde elle ne peut pas éviter que se reflètent en elle les événements qui l'agitent ; mais face aux divisions sociales, qui engagent précisément les chrétiens, il devient encore plus nécessaire d'affirmer l'unité comme vocation fondamentale de l'Église.[...] Les oppositions qui affleurent entre membres de la communauté chrétienne ne nient pas le principe de l'unité essentielle de l'Église ; néanmoins, elles sont un obstacle dans le chemin historique vers cette unité, difficulté qui doit être surmontée avec lucidité et courage.[83]

La réponse structurée de Gutiérrez aux signalements de la Curie se trouve condensée dans des textes postérieurs, notamment dans son ouvrage publié en 1986 — et titré bien à propos — : « La vérité les rendra libres : confrontations » (*La verdad os hará libres : confrontaciones*, Lima : CEP, 1986). La deuxième partie du livre répond point par point aux questionnements des instructions de la Congrégation. Gutiérrez insiste sur le besoin d'une approche critique des résultats des sciences sociales, et rejette la théorie de la dépendance économique internationale — qui avait nourri ses réflexions antérieures. Mais surtout, il démontre comment l'utilisation d'instruments d'analyse marxiste n'implique pas un alignement sur son athéisme idéologique

[81] Gutiérrez, 313 [note de bas de page n°52].
[82] Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*, (2009), 279–81.
[83] Ibid., 319-20.

ou sur son déterminisme économique. De fait, il reprend la critique du Magistère sur le risque de dérive totalitaire lorsque la liberté de la personne humaine n'est pas intégrée.

Tout au long de cette période de confrontation, Gutiérrez entreprend ainsi un chemin d'auto-examen rigoureux. Cette rigueur dans la révision de sa pensée le mène, comme l'avait fait Bartolomé de las Casas quatre siècles avant lui, à formuler des concepts et des catégories qui permettent par la suite l'incorporation par le Vatican dans le corps doctrinal de l'Église de beaucoup de ses postulats et de ses intuitions.

Après l'instruction *Libertatis conscientia,* Jean-Paul II adresse le 8 avril 1986 à l'épiscopat brésilien une lettre dont le ton confirme le changement de cap du Vatican :

> « [...] la théologie de la libération est non seulement opportune, mais utile et nécessaire. Elle doit constituer une nouvelle étape - en lien étroit avec les précédentes - de cette réflexion théologique commencée avec la Tradition apostolique et poursuivie avec les grands Pères et Docteurs, avec le magistère ordinaire et extraordinaire et, plus récemment, avec le riche patrimoine de la doctrine sociale de l'Église, exprimée dans des documents allant de « *Rerum novarum* » à « *Laborem exercens.* »[84]

Malgré les efforts, cette nouvelle orientation du Vatican ne fait pas l'unanimité, particulièrement en Amérique Latine. Gutiérrez, âgé de 73 ans, entre dans l'Ordre des Prêcheurs le 29 septembre 2001, pour se préserver, disent certains, de l'acharnement du nouvel archevêque de Lima[85]. Il est vrai, que Gutiérrez a par ailleurs d'autres motivations pour devenir dominicain :

> Ma relation avec l'Ordre des Prêcheurs vient d'aussi loin que ma rencontre personnelle avec l'œuvre théologique de Congar, Chenu et Schillebeeckx, tous théologiens dominicains. J'ai été attiré tout de suite par leur profonde intuition de l'intime relation qui doit exister entre la théologie, la spiritualité et la prédication de l'Évangile. La théologie de la libération partage cette même conviction. Mes recherches postérieures sur la vie de Bartolomé de las Casas et son ardente défense des pauvres de son temps (les indigènes et les esclaves noirs) ont joué un très grand rôle dans ma décision.[86]

---

[84] Paolo Giovanni II, "Lettera di Giovanni Paolo II alla Conferenza Episcopale Brasiliana," 1986, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1986/documents/hf_jp-ii_let_19860409_conf-episcopale-brasile.html. [consulté le 20 février 2019].

[85] Comparer Eduardo Recoba Martinez, "Teología de la liberación: Liberada" *Lamula.PE*, 2014, https://redaccion.lamula.pe/2014/02/26/teologia-de-la-liberacion-liberada/edu1968/ [consulté le 20 février 2019].

[86] Vicente Botella Cubells, "Gustavo Gutiérrez, padre de la teología de la liberación," 2011, https://web.archive.org/web/20140309014041/http:/www.unican.es/NR/rdonlyres/000135e1/wsajoxkmrbbwrurxjsxfdbedwlpnujlf/12GUSTAVOGUTIÉRREZTex.pdf. [consulté le 20 février 2019].

Il faudra pourtant que Gutiérrez attende dix-huit ans avant que sa théologie ne soit relevée de tout soupçon. Le 17 septembre 2004[87], Le Maître de l'Ordre des Prêcheurs reçoit une lettre du cardinal Ratzinger mettant fin au « dialogue » avec Rome pour clarifier ses écrits, dans laquelle il « rend grâce au Très Haut pour la satisfaisante conclusion de ce chemin de clarification et d'approfondissement »[88].

Malgré les difficultés, Gutiérrez ne ralentit pas son activité. Il participe activement aux Conférences de la CELAM qui se succèdent après la Conférence de Puebla de 1979. Avec celle de Santo Domingo en 2002 et surtout celle d'Aparecida, inaugurée par le pape Benoît XVI le 13 mai 2007, avec la participation active de Mgr Bergoglio. Ainsi, Gutiérrez aura laissé son empreinte sur toutes les conférences postconciliaires latino-américaines du CELAM.

Gutiérrez enseigne la théologie pour la première fois en 2002 à Lyon, après avoir fait son noviciat au couvent Saint Nom, puis à l'Université Notre Dame dans l'Indiana, à l'Angelicum de Rome et postérieurement à Lima. Il aura reçu un nombre important de doctorats *honoris causa*, et de titres honorifiques dont la plus haute des distinctions françaises, la Légion d'honneur (1993) en grade de Chevalier et le prestigieux prix espagnol Prince d'Asturies (2003).

[87] La mise sous tutelle de Gutiérrez par la Congrégation pour la doctrine de la fois s'étend sur 24 ans. Elle débute en 1980 et prend fin le 17 septembre 2004. Pour comprendre les tensions générées entre le Vatican et l'Église du Pérou en relation avec la censure de Gutiérrez, il est intéressant de consulter : Christine Gudorf, "From the Archives : Ratzinger, Gutierrez , and the Bishops of Peru," *Commonweal*, 2018. [consulté le 15 novembre 2019].

[88] De Sauto, "Gustavo Gutiérrez, père de la théologie de la libération". [consulté le 1 novembre 2019].

II. Les sources

Le concept de non-personne a été construit au départ comme un instrument de dénonciation d'une réalité économique, politique et sociale[89], et s'encadre dans la réflexion sur la pauvreté en Amérique Latine, et sur la situation complexe des pauvres du continent. Ce chapitre cherche donc à retracer, dans une sorte d'exercice d'archéologie herméneutique, l'origine des composantes conceptuelles du terme, et débute de ce fait, par la recherche sur les pauvres dans les textes vétérotestamentaires, entreprise par l'exégète Albert Gelin qui, nous l'avons signalé, a fortement influencé Gutiérrez. L'expérience des prêtres missionnaires auprès des communautés indigènes du sous-continent, que Gutiérrez a connu de première main, lui donne ensuite des éléments cognitifs essentiels pour son élaboration théologique. En particulier, leur rapport de mission en Amazonie, devient à son tour un texte révélateur d'un point de vue pastoral et sociologique, et revêt une portée séminale dans la construction de Gutiérrez. Enfin, l'étude faite par Gutiérrez lui-même des textes de Bartolomé de las Casas, introduisent la notion de la non-personne du point de vue de sa réalité historique et offrent une riche matrice aux développements christologiques postérieurs du terme.

A. L'apport d'Albert Gelin au concept de la non-personne

En 1952, Albert Gelin signe *Les pauvres de Yahvé*, texte qui connaît un certain succès de librairie, avec trois éditions qui se succèdent. C'est à Lyon que Gutiérrez découvre le travail du prêtre sulpicien, spécialiste des prophètes de l'Ancien Testament, et exégète reconnu dans le milieu académique. Gelin fait partie du corps professoral de Lyon où il enseigne depuis la fin des années trente. Il est aussi proche de Marie-Dominique Chenu et du mouvement des prêtres ouvriers que Gutiérrez fréquente.

Dans l'Index de la *Théologie de la libération* de 1974, on voit que Gutiérrez cite Gelin à treize reprises. Bien que Gelin soit loin derrière Yves Congar (cité 25 fois), Marx (cité 19 fois), ou Rahner (cité 17 fois), il est au même rang que d'autres auteurs dont l'influence est plus reconnue tels que Metz, Moltmann ou Hegel.

[89] Gustavo Gutiérrez, "*Statement by Gustavo Gutiérrez*", 311-12.

Si ce classement n'a qu'une valeur indicative, il est intéressant de noter que Gutiérrez parle souvent de Gelin même dans ses interviews les plus récentes, ce qui montre que même soumis au filtre du temps, ses textes restent pour lui une référence incontournable. Curieusement, il semble que cette influence significative sur la théologie de la libération ne suscite pas grand intérêt académique, à la différence de l'apport d'auteurs comme Marx qui a inspiré nombre de recherches.

Pour notre étude, en revanche, il est essentiel de suivre la trame des grands thèmes vétérotestamentaires évoqués par Albert Gelin. En effet, Gelin démontre combien l'Ancien Testament, plus que tout autre texte antique, s'intéresse à la réalité sociale et religieuse des pauvres et s'emploie à la décrire avec une minutie photographique. De plus, Gelin met en valeur les débats et jugements des auteurs vétérotestamentaires sur le phénomène de la pauvreté, qui, selon lui, sont des prises de positions inédites dans la littérature de l'antiquité[90].

Pour Gelin, cette particularité de l'Ancien Testament dévoile combien la pauvreté est un contresens dans la tradition d'Israël[91]. De fait, l'apparition de la pauvreté oblige Israël à élaborer un véritable système de pensée, construisant des instruments cognitifs adaptés et consignés dans l'Ancien Testament. Il identifie quatre grands axes de réflexion bibliques sur la pauvreté. Ces lignes de pensées ne sont pas nécessairement concordantes entre elles, mais peuvent exprimer la complexité du phénomène, ainsi que les différences de temporalité et d'origines des auteurs bibliques. La première aborde l'anormalité de la situation de pauvreté. La seconde, le jugement sur le pauvre et le rapport entre richesse et vertu. La troisième analyse le protagonisme messianique et eschatologique du pauvre selon les prophètes du judaïsme. La quatrième nous introduit au message dignifiant des pauvres dans le Nouveau Testament.

1. Pauvreté comme anomalie scandaleuse

Chez Gelin, l'idée de pauvreté, entendue comme un événement contraire à l'ordre des choses — idée reprise et développée par Gutiérrez[92] —, s'accompagne d'un sentiment de surprise, voire de honte :

> La première, et la plus importante, considère la pauvreté comme un état scandaleux qui ne devrait point exister en Israël. Cette ligne trouve son origine dans la religion mosaïque.[93]

L'histoire de la fondation du peuple de Dieu, en fuite à la sortie d'Égypte, est aussi l'histoire de l'instauration d'un collectivisme de fait. Le dénuement et la précarité propres à la vie semi-nomade pendant la traversée du désert du Sinaï et de Qadesh, imposent au peuple Hébreu une dépendance

[90] Comparer Albert Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, 1ère éd. (Paris : Éditions du Cerf, 1953), 13.
[91] Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, 13.
[92] Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, trad. François Malley (Bruxelles : Lumen Vitae, 1974), 288–92.
[93] Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, 13.

totale vis-à-vis de Dieu. Dieu les nourrit et les guide, sans privilèges ni exclusions. En découle un sens groupal de la propriété et une responsabilité mutuelle des uns envers les autres :

> La solidarité quasi organique faisait que les individus vivaient et agissaient en fonction du tout, l'individu étant au groupe ce que le membre est à un corps vivant.[94]

Gelin parle d'une « âme commune » qui aurait été donnée par Moïse au peuple de Dieu. Tout devant être mis en commun, nourriture et biens, espoirs et épreuves[95]. Par contraste, la sédentarisation du peuple de Dieu à Canaan amène une évolution culturelle qui fragilise le projet mosaïque. Le passage à une vie sédentaire et paysanne redéfinit les contours identitaires en valorisant d'autres comportements. Les comportements personnels propres à la réussite sont stimulés, comme l'initiative individuelle ou la convoitise :

> Le lopin de terre devenait le centre d'intérêt : le désir de l'agrandir, par des moyens peu avouables, contredisait les termes du dixième commandement formulé par Moïse (Ex., 20,17 ; Mi.,2,2).[96]

Cette « involution » par rapport à l'idéal mosaïque fait l'objet de nombreuses dispositions du Deutéronome, afin d'endiguer l'individualisme naissant et assurer que le bien-être promis par Yahvé soit accessible à tous. Mais le mouvement de paupérisation s'accentue avec la double apparition de la civilisation urbaine et de la royauté :

> C'est dans les villes que se constituèrent des corps de métiers, groupant des ouvriers spécialisés, au détriment des « cadres » traditionnels ; dans les villes que résidèrent les gros propriétaires qui, à la faveur des crises et des guerres, arrondissaient leurs biens, instauraient un régime de latifundia (Is., 5, 8) et restaient coupés de ce prolétariat rural qu'ils créaient de leurs mains. Le roi, centre d'unité de son peuple et porteur de sa « bénédiction », suivit le mouvement au lieu de le freiner. [...] Un « climat » nouveau s'introduit avec la splendeur des palais, le poids des impôts et les diverses applications internationales (commerce, guerres, alliances).[97]

Apparaît alors le prophète, qui donne à la situation une valeur morale. Cette notion de dérapage, de malformation sociale, produit une condamnation de la société d'Israël à la lumière de l'héritage mosaïque [98]. Les prophètes sont avant tout les défenseurs des pauvres. Ainsi, la dénonciation du prophète porte en creux les caractéristiques d'un pauvre déshumanisé. Il parle pour celui qui ne peut pas s'exprimer ni se défendre, que l'on ignore, dont les droits sont piétinés. Le prophète dénonce l'injustice :

---

[94] Gelin, 14.
[95] Comparer Gelin, *Les pauvres de Yahvé* 14.
[96] Ibid.
[97] Gelin, 15.
[98] Gelin, 16.

> […] le commerce frauduleux, l'accaparement des terres, la justice vénale, les réductions en esclavage, les violences des classes possédantes — les *'am ha'ares* — et des fonctionnaires sans entrailles, sur lesquels s'alignaient les rois eux-mêmes […].[99]

De son côté, Gutiérrez retient le rôle central de la prophétisation, de la dénonciation et de l'élaboration d'un jugement au secours du pauvre[100]. Dénoncer permet de changer les lois. Ainsi la parénèse des prophètes voit éclore en simultané la législation du Deutéronome. Pour Gelin, la loi vise à « paralyser le paupérisme chez toutes les victimes y compris chez le lévite et le métèque »[101].

En parallèle avec la jurisprudence, une panoplie descriptive du pauvre se met en place. Le pauvre est tour à tour désigné comme le nécessiteux (*ébyônim),* le besogneux (*ani),* l'indigent (*ébyon)*), le petit (*dallim),* le miséreux (*dal*). Que ce soit dans le Deutéronome ou dans le livre de Job, les termes fixent la réalité du pauvre en chair et en os. *Dal* décrit la maigreur, la faiblesse, la chétiveté — le mot fait référence tout autant aux vaches efflanquées dans le songe du Pharaon qu' aux personnes— ; *ani*, le courbé, l'abaissé, l'accablé, celui qui se retrouve dans l'incapacité, amoindri sous le coup d'une misère actuelle ou permanente, d'une pauvreté économique, ou victime de la maladie, de la prison, de l'oppression ; *oni* décrit l'état d'exclusion[102]. Gelin conclut :

> On dit que notre époque a découvert de nouveaux visages de la pauvreté ; ceux sur lesquels se sont penchés les hommes de Dieu, dans l'ancienne Alliance, étaient substantiellement les mêmes : les *underpriviledged* forment un cortège qui crie vers Yahvé sa *déshumanisation* […]. [103] [Notre soulignement]

Cette « déshumanisation » fait état d'hommes et de femmes qui ont honte de leur situation et qui, de ce fait, ne peuvent plus communiquer avec les autres. Ils implorent Dieu en silence, sans proférer de mots, ce qui est déjà un signe de déshumanisation :

> Concrètement, être pauvre cela veut dire mourir de faim, être analphabète, être exploité, ne pas savoir que l'on est un homme.[104]

L'idée marquante de l'ancienne Alliance[105] est de refuser la pauvreté comme une fatalité et donc d'en chercher les causes et les coupables :

---

[99] Gelin,17.
[100] Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, trad. François Malley (Bruxelles : Lumen Vitae, 1974), 290.
[101] Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, 22.
[102] Gelin, 19–20.
[103] Gelin, 21.
[104] Gutiérrez, *Théologie de de la libération : perspectives*, 286.
[105] Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, 24.

> Elle implique l'action de ceux que dénonce le prophète [...]. Il y a des pauvres parce que certains hommes sont victimes d'autres hommes.[106]

L'état de déshumanisation du pauvre, apparaît non seulement comme un processus antinaturel mais aussi empreint d'une spatialité et d'une temporalité. Le processus doit être inversé, ici et maintenant, et finalement il doit être éliminé.

2. Jugement sur le pauvre : victime ou pécheur ?

Le thème de la pauvreté se complexifie avec l'introduction d'une logique de culpabilisation du pauvre. Celui-ci serait responsable de son infortune et même accusé d'être pauvre comme conséquence de ses péchés[107]. Gelin affirme que les prophètes n'ont pas une vision édulcorée du pauvre. Il n'y a pas un amalgame d'office entre le pauvre et le bon ou le riche et le mauvais. Dans l'idéal mosaïque, le pauvre sort mieux loti parce qu'il est face à l'oppresseur qui le spolie des bénéfices de la gratuité divine[108]. Dans le cadre de l'Alliance, l'abus contre le pauvre est un affront à la Seigneurie de Yahvé. C'est alors seulement que le pauvre est reconnu comme ayant un statut privilégié. La conclusion de Gelin, qui sera retenue et développée par Gutiérrez, est de postuler la préférence des pauvres aux yeux de Dieu[109].

Cependant, à cette vision valorisante du pauvre propre à l'idéal mosaïque, s'oppose la loi de rétribution temporelle du monde des païens :

> La loi de rétribution temporelle, héritée des civilisations non bibliques, est formulée dès le début de l'histoire d'Israël et reste encore professée à la fin du judaïsme. La richesse est une des nuances les plus claires de la sanction qui récompense le juste ici-bas [...]. Mais dans l'optique première, c'était le peuple tout entier qui, né dans un mouvement de libération révolutionnaire, forgé dans les épreuves du désert et rassemblé par le Dieu des rétributions, était appelé à partager les biens de Yahvé.[110]

Le développement historique se faisant à contre-courant de l'idéal de l'Alliance, on cherche à expliquer la réussite personnelle selon la logique de la loi de rétribution. Les bénédictions de Dieu (joies, vie, sécurité, lumière, paix, salut)[111] deviennent des manifestations individuelles d'approbation divine. Peu à peu les expressions utilisées pour décrire les pauvres s'endurcissent. Les liaisons entre vertu-pauvreté et méchanceté-richesse s'inversent :

---

[106] Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 285–89.
[107] Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, 24.
[108] Gelin, 17–18.
[109] Ibid., 19.
[110] Ibid., 24–25.
[111] Ibid., 25.

> Le ton n'est pas encore religieux, mais il le devient en Prov, 13,8 [...] et plus totalement encore dans les psaumes idylliques, dont les données seront discutées par Job, Qohélet et les anawim qu'on entend aux psaumes 37, 49, et 73. Tout ce que fait le juste lui réussit (Ps. 1, 3).[112]

a) Transition vers la pauvreté spirituelle : le rapport richesse et vertu

Quel sens donner au succès de ceux qui font le mal ? Gelin aborde un deuxième axe de la pensée biblique articulé autour du passage de l'approche sociologique de la pauvreté à celle éminemment religieuse[113]. Pour ce faire, Israël développe une réflexion sur l'état le mieux adapté à la vertu :

> Le Sage, s'il a horreur de la pénurie — qui contredit si fort sa théorie de l'eudémonisme terrestre — répugne également au trop grand bien-être. C'est que les deux états sont trop pleins de tentations : si l'on devient facilement voleur quand on est misérable, on tombe dans l'orgueil quand on surabonde [...] L'idéal est un état intermédiaire qui semble adapté à la vertu.[114]

Le concept de pauvreté spirituelle se développe. Gelin retrace la mutation linguistique qui catapulte le mot « pauvre » du domaine du descriptif à celui de la morale religieuse, pour en faire un terme désignant une vertu spirituelle :

> Exprimant d'abord une réalité sociologique, ils ont exprimé un jour une attitude d'âme.
>
> Qu'on pense au mot « esclave » (*'ébéd*) qui s'est transfiguré lui aussi et a été accueilli par la langue religieuse. [...] Le « pauvre » est devenu le client de Dieu. La « pauvreté » a dit une puissance d'accueil à Dieu, une ouverture à Dieu, une disponibilité à Dieu, une humilité devant Dieu. [115]

Par la suite, le processus de spiritualisation est nourri par le vocabulaire emprunté à l'exil babylonien. Le prophète Sophonie relie les termes de *ani* et *anaw,* qui réfèrent la pauvreté à l'échec, l'abaissement et l'amoindrissement, et de là, à l'idée d'invocation de celui qui est nécessiteux de Dieu. La pauvreté spirituelle devient élimination de l'orgueil et soif de Dieu. Tout autant que l'expression de sainteté impliquée dans les termes « esclave de Dieu », le prophète appelle à se faire *pauvre* devant Dieu[116]. Gelin rapproche même phonétiquement *anawim,* utilisé par le prophète pour parler des ceux qui font preuve de « pauvreté spirituelle » de celui de *muslim,* qui décrit celui qui est totalement soumis et rendu à Dieu[117].

---

[112] Ibid., 25–26.
[113] Gelin, *Les pauvres de Yahvé*., 26-27.
[114]Ibid., 27.
[115] Ibid., 28-29.
[116] Ibid., 34.
[117] Comparer Gelin, 35.

b) Nouvelles acceptions et charges linguistiques sur le terme « pauvre »

Après l'expérience d'asservissement des élites de Juda par les Assyriens, un nouvel Israël commence à renaître dans le retour d'exil. Jérémie, Ézéchiel et le Second-Isaïe lui donnent forme. Gelin observe que « les pauvres » deviennent alors tout simplement « le peuple »[118] . Or le peuple qui revient d'exil n'est pas homogène. Il est constitué de groupes vivant dans un semi-paganisme et d'une élite d'un yahvisme moins strict. Bien que marqué par une pauvreté réelle, physique, agressive, le pauvre fait surtout référence à un état d'âme : le désespoir, le découragement face aux désillusions du retour. Pauvre finit ainsi par signifier, au-delà de la situation physique ou du découragement moral, la recherche anxieuse de l'aide divine : les mortifications, les confessions, et les sacrifices [119] . On passe du pauvre au pieux, et à la prise de conscience d'une foi et d'une religiosité populaires, faite d'obéissance, et de componction mystique[120].

De même, dans la tradition du psautier, Gelin retrouve chez les *anawim* une voix collective, une attitude solidaire et une âme commune si authentiques, qu'elles éliminent toute trace d'individualisme[121]. L'exégèse de Gelin rapporte des expressions du psaume 37 transformant *anawim* en titre honorifique à valeur religieuse. L'appellation « les pauvres » commence à désigner « les justes » (v. 17) ; « les irréprochables » (v. 18) ; ; « les bénis de Yahvé » (v. 22) ; « ses fidèles » (v. 28) ; « les intègres » (v. 37)[122].

Les *anawim* rentrent maintenant dans une autre catégorie : ils participent d'une intimité avec Dieu, ce sont ceux qui le *connaissent*. Gelin souligne l'importance du terme qui renvoie à une expérience spirituelle d'engagement et de fréquentation habituelle de Dieu. Qui *connaît* Dieu peut parler *de* Dieu. Il faudra retenir cette élaboration exégétique car elle ouvre la voie à la réflexion sur la capacité théologique et la valeur évangélisatrice des pauvres[123].

Gelin signale enfin que le mot *anawim* finit par désigner dans le langage biblique une « foule vivante animée d'un souffle commun » (reprenant I. Loeb)[124]. Cette multitude s'oppose à la clique des pécheurs (Ps. 37, 38), des méchants (Ps. 34, 22), et surtout des orgueilleux (Ps. 37) dont *anawim* devient l'antonyme[125]. Les *anawim* sont maintenant un peuple, une collectivité. Gutiérrez dira plus tard qu'ils forment une classe sociale. Gelin souligne, tout comme le fera Gutiérrez[126] par la suite, que l'existence des pauvres implique une lutte : entourés d'ennemis, ils confrontent ceux qui ne croient pas, ceux qui ont le pouvoir, ceux qui accumulent les richesses, ceux qui vivent

[118]Gelin, *Les pauvres de Yahvé*., 37.
[119] Gelin, 39.
[120] Ibid., 40.
[121] Ibid., 43.
[122] Ibid., 44.
[123] Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 301.
[124] Gelin, 44.
[125] Ibid., 47.
[126] Comparer Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 274–81.

selon l'orgueil. Gelin parle même de camps ennemis qui s'affrontent et qui oblige le croyant à prendre parti [127].

c) Langage spirituel pour le dépassement de la rétribution temporelle

Deux Israël s'opposent : « le véritable Israël et l'Israël selon la chair »[128] . Face à la persistance de leur infortune, le premier traverse un malaise spirituel, une crise de la croyance en Dieu liée à l'impression que la loi de la rétribution temporelle ne semble s'appliquer qu'à sens unique :

> Toutes les variétés de souffrances défilent devant nous en un étrange cortège : les littératures antiques nous ont habitués à nous intéresser aux grands et aux chefs —*humanum paucis vivit genus* ! — ; il était réservé à la Bible d'évoquer pour nous la théorie immense des petits, qui traversent l'histoire du monde et dont les protestations réveillent les tranquillités : ce sang d'Abel qui crie depuis les origines, cette foule dont le Christ aura pitié, nous en entendons la lamentation infinie dans le vieux psautier. [129]

La pauvreté, la maladie, l'emprisonnement des « pieux », etc. sont sensés déclencher une joie maligne chez leurs ennemis. Les psalmistes expriment l'intense souffrance que ces réjouissances perverses leurs causent. Gelin insiste alors — à l'encontre de I. Loeb — sur le fait que les pauvres ne s'accommodent pas de leur destin, ne se complaisent pas dans leur malheur. Ils visent la joie, la lumière, la paix, le salut et les « bénédictions » comprises comme « épanouissement terrestre »[130]. N'est-ce pas là déjà l'attente d'une libération pluridimensionnelle[131] ?

Or, dans le milieu des « pieux », un malheur personnel s'interprète comme la conséquence d'une rupture avec Dieu. Comment comprendre alors le succès des impies ? Les *anawim* n'ont d'autre explication que celle de croire que Dieu les met à l'épreuve pour les purifier, comme si la difficulté devenait « un tremplin » pour s'élever dans la foi[132]. Confrontés aux mystères de la justice divine, reconnaissant qu'ils ne sauraient débattre avec Dieu en termes de justice, il ne reste pour eux que le silence de l'attente, « attitude intérieure de foi inconditionnelle »[133].

C'est la conclusion à laquelle arrive Job, nouvel archétype littéraire et théologique du pauvre, tutoyeur de Dieu, qui malgré sa guerre contre Lui, ne rompt pas les liens de sa foi. Job découvre que les catégories humaines sont incapables de comprendre la justice de Dieu. Alors que les théologiens de son temps l'accusent de « ruiner la piété », c'est bien son attitude de réclamation

---

[127] Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, 46 −47.
[128] Ibid.
[129] Ibid., 54.
[130] Comparer Gelin, 49.
[131] Voir Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 52.
[132] Comparer Gelin, 58.
[133] Ibid., 60.

insistante qui lui ouvre l'accès à Dieu lui-même[134]. Par ce biais, la souffrance dépassée par l'espérance, acquiert un nouveau statut d'ordre religieux :

> « [...] elle est le chemin qui conduit au divin. Dans le récit du serviteur de Dieu (Second Isaïe) et dans le symbole de la croix (Christ) elle est l'antipode de la fatalité tragique en Grèce. La religion biblique est exempte de la conscience tragique, ou du moins elle l'a surmontée ».[135]

d) Quête de nouveaux instruments d'expression sur le pauvre et la pauvreté

Gelin relève une difficulté à traduire les textes hébreux originaires, en grec. Il s'agirait de deux mondes antinomiques, la culture hellénistique cherchant la perfection au travers d'une discipline individuelle alors que celle de l'homme biblique résultant de la trame qui se tisse entre lui, la créature, et le créateur. Le passage d'une langue à l'autre impliquerait une promotion spirituelle du vocabulaire grec sur la pauvreté, pour être en mesure de rendre les nuances religieuses des termes hébreux, tel celui d'*anawim* et de ses dérivés[136].

Il s'agit là d'un double mouvement : spiritualisation pour le vocabulaire hébreu relatif à la pauvreté et moralisation du vocabulaire grec. Avec le processus de traduction, la distance entre les mots et leur sens originel s'accroît, au point de perdre le rapport avec la situation de pauvreté matérielle qui les avait vu naître[137]. Ainsi par exemple, *Anawah* finit par désigner l'humilité, une « attitude intérieure de l'âme, un idéal moral accessible à tous, au riche comme au pauvre » [138].

La traduction de la Bible en grec aurait par ce biais, fourni au vocabulaire religieux les instruments pour exprimer ce que deviendra la foi chrétienne[139]. Le pauvre (*ptôchos*), le nécessiteux (*pénès*), l'humble (*tapeinos*) dans les Psaumes grecs de Salomon — dont l'hébreu s'est perdu —, désignent moins les miséreux que les clients de Dieu, les pauvres-d'âme[140].

Ainsi, Gelin identifie le besoin de construire de nouveaux instruments linguistiques par manque de mots adaptés à la complexité de l'existence du pauvre. Il est nécessaire en particulier de marquer la corrélation entre pauvreté matérielle et pauvreté spirituelle, non seulement d'un point de vu exégétique, mais aussi dans une optique plus politique, pour éviter que l'on puisse s'accommoder de la pauvreté matérielle sous couvert d'une recherche de la pauvreté vertueuse[141].

---

[134] Comparer Gelin, 60-61.
[135] Gelin retranscrit les lignes édifiantes de Karl Jaspers dans son œuvre *La foi philosophique* (Paris, 1952, p.54), Gelin, 62-63.
[136] Comparer Gelin, 69.
[137] Comparer ibid., 76.
[138] Ibid.
[139] Ibid., 80.
[140] Comparer Gelin, 90.
[141] Voir chapitre 13 : Pauvreté : solidarité et protestation, Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 283-301.

e) Apparition du « vœu de pauvreté »

Avec la promotion de la pauvreté spirituelle comme vertu, un retour de balancier s'amorce, qui aboutit à une dignification de la pauvreté matérielle. Celle-ci n'est plus ignorée, elle cesse d'être seulement un état scandaleux pour devenir un projet de vie. C'est sans doute, pour Gelin, ce qui explique le « vœu de pauvreté » des textes de Qumrân.

Selon cette vision, il n'y a pas de pauvreté spirituelle sans pauvreté réelle. On devient pauvre par principe et par profession. Ses auteurs se proclame « Communauté de Dieu» et fonctionne par la mise en commun des biens et des joies dans l'isolement et la pauvreté voulue. Dion Chrysostome parlera de « Cité heureuse » et Pline l'Ancien décrira une « nation solitaire, singulière par-dessus toutes les autres, sans femmes, sans amour, sans argent » (dans Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 1931, p. 307-319)[142].

En faisant référence aux Actes des Apôtres, Gelin remarque que ce modèle est celui que choisit la première communauté chrétienne :

> « [...] Il n'y avait aucun indigent parmi eux, car tous ceux qui possédaient des domaines ou des maisons les vendaient, en apportaient le prix qu'ils déposaient aux pieds des apôtres et l'on distribuait à chacun selon ses besoins (Act., 2, 45 ; 4, 32, 34-35) ».
>
> Ce climat de fraternité et de joie était lié à une expérience de pauvreté. On pense aux premiers essais franciscains ou au mot de Proudhon sur «la pauvreté principe de notre allégresse ». Le vieux rêve pythagoricien et platonicien avait été assimilé et comme fécondé religieusement par une communauté d'*anawim-ebyônim* en terrain authentiquement juif.[143]

À titre de comparaison, il est déjà possible d'anticiper que pour Gutiérrez, la mise en commun des biens n'est pas principalement liée à la recherche d'une pauvreté vertueuse, mais à l'élimination d'une pauvreté injuste[144].

3. Messianisme et eschatologie du pauvre

Or, la dignification de la pauvreté n'est possible qu'avec l'introduction de l'idée d'une rétribution « après la mort. » Israël n'a eu le goût pour la pauvreté d'ici-bas, que lorsque la foi dans l'au-delà a été professée[145] .

---

[142] Gelin, *Les pauvres de Yavhé*, 93.
[143] Ibid., 95.
[144] Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 205.
[145] Gelin, 93.

Nous savons que le retour d'Exil était attendu par le peuple hébreux comme un deuxième Exode glorieux. Cependant, le prophète Isaïe le vit comme un échec. L'attente de restauration se transforme alors en évènement messianique[146]. La prophétie du Messie annonce l'ajournement de la victoire d'Israël et devient la typification de l'Israël des *anawim* :

> Le salut attendu adviendra, mais par un personnage mystérieux, dont Dieu utilisera les dons et les souffrances pour son Dessein. […] Cette fois le Dessein de Dieu réussira (Is., 53, 10), qui comprend le regroupement d'Israël et la conversion des païens, mais l'instrument de cette réussite sera un homme de demain […]
>
> Quelle est la physionomie précise de ce personnage eschatologique ? […] A lui seul, dirait-on, le Serviteur incarnera et résumera cet Israël qualitatif que l'Exil avait dégagé.[147]

On retient de l'annonce du Messie une puissance de description qui évoque non plus le Messie-Roi mais le Messie-Prophète dans la ressemblance avec le prophète Jérémie, sa souffrance, sa coutume au dialogue avec Dieu, son universalisme, sa douce soumission à la volonté de Yahvé[148].

Il est question de la stupeur d'un peuple produite par un homme qui n'a plus l'aspect d'un être humain et dont l'apparence repousse le regard. N'étant pas aimable, il est méprisé et abandonné par les autres. Cet homme, que l'on voit porter tous les malheurs, est jugé coupable, puni par Dieu. Sa mort est un sacrifice d'intercession, qu'il accepte au prix de sa vie. Il sera récompensé, nous dit le prophète ; Dieu lui offrira une vie nouvelle et grâce à lui, une communauté d'hommes et de femmes verront eux aussi la lumière. À lui seul, il aura redressé leurs torts, ils seront considérés comme juste grâce à lui. Pour Isaïe l'annonce est concomitante à l'idée d'un peuple des pauvres qui attend sa propre promotion eschatologique et spirituelle dans le Royaume qui doit venir (Is., 52, 13-53, 12).

Isaïe introduit le prototype chrétien du pauvre. « Par deux fois », explique Gelin, « le Serviteur est dépeint en termes de pauvreté (Is., 53, 4, 7) : la deuxième fois — on va le voir — nous sommes en climat spirituel d'*anawah* »[149]. Dans le psaume 22, considéré comme christologique, le pauvre monte en scène[150]. Les os brisés, la fièvre (« sec comme un tesson est mon palais et ma langue collée à mon gosier »), l'épuisement, la persécution, l'expérience de la prison, de la moquerie. Tous les éléments bibliques traditionnels de description du pauvre s'accumulent. Même Dieu n'entend pas sa voix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ». Ce pauvre messianique est aussi le pauvre de Dieu qui, dans son désespoir, appelle son Dieu duquel il attend tout[151]. Enfin, le psaume fait basculer l'attente de restauration d'Israël dans une autre dimension. Il s'agit de la promotion et de la récompense du pauvre dans l'au-delà :

---

[146] Ibid., 101.
[147] Ibid., 102-3.
[148] Comparer Gelin, 104.
[149] Gelin, 104–5.
[150] Ibid., 108–9.
[151] Gelin, *Les pauvres de Yahvé,* 111.

> Juxtaposée à ce qui précède, la vision porte sur le règne œcuménique de Yahvé [...] — puis sur la résurrection des morts, qui peupleront le royaume nouveau — enfin sur la génération de l'avenir. Ainsi de tous les points de l'espace, et dans un concert où les morts du passé se joindront aux hommes de l'avenir, c'est un vaste rassemblement où l'humanité vient louer son Seigneur.[152]

Le pauvre, promu en personnage eschatologique, devient le centre d'une restauration nouvelle qui le fera passer de la souffrance à la libération, sous l'action du Messie-Pauvre qu'introduit Isaïe[153].

4. Dignification par le Christ du pauvre et de la pauvreté

C'est avec l'Incarnation du Christ que la dignification des pauvres prend toute son envergure :

> [...] quand le Christ proclamera la béatitude des *anawim*, on saisira toute la force d'éclatement de ce message désormais publié pour le monde entier.[154]

Marie est en elle-même le premier et le plus achevé des produits de cette proclamation. Ce peuple d'*anawim* à l'heure mariale est une société toujours en formation. C'est Marie qui apparaît comme l'arche entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance :

> [...] elle résumera cette immense attente qui est la dimension spirituelle d'Israël qui va enfin engendrer le Christ.[155]

En Marie, tous les éléments propres à la caractérisation biblique du « pauvre » semblent s'aligner de façon parfaite. Le Magnificat est, de fait, l'expression de la maturité spirituelle la plus aboutie de l'engagement des *anawim* envers leur Dieu et de la solidarité entre eux. Le contexte historique de l'Incarnation reprend les thèmes centraux qui ont été identifié dans les textes antérieurs, en particulier l'idée d'*anawah,* comme exigence d'humilité. Il s'aligne dans le choix même de la localité où se produit l'annonciation — Nazareth, bourgade sans lignage qui déclenchera la moquerie des observateurs (Jn, 1, 46) — , et dans le « profond silence » qui entoure l'évènement et qui marque le rapport des pauvres d'Israël avec Dieu :

> C'est qu'il y avait en son centre un silence, une disponibilité, un vide, un appel : Marie était là. Dans le cercle de ceux qui attendaient le royaume, [...]

[152] Ibid., 113.
[153] Ibid., 115.
[154] Ibid., 97.
[155] Ibid., 123.

> elle était la plus apte à cette « écoute de la foi » [...], où Saint Paul voit l'attitude religieuse fondamentale.[156]

Le Magnificat, qui exprime le moment de l'engagement d'une Marie très jeune[157], dépeint le renversement qui aura lieu avec l'Incarnation et qui bénéficiera ces *anawim* , « ceux qui craignent Yahvé ». Marie les oppose, comme cela a été fait dans les textes prophétiques, aux riches, aux puissants et aux orgueilleux, mais elle annonce aussi et déjà, les nouveaux chrétiens [158]. Le Magnificat des « pauvres », compris comme une énonciation anticipée des Béatitudes, préfigure l'option préférentielle de Jésus pour les pauvres :

> On n'a pas manqué d'apercevoir la parenté qui relie le Magnificat aux Béatitudes. « S'il était permis de pousser jusque-là l'analyse du développement humain (de Jésus), on dirait qu'il y eût en lui, comme en d'autres, quelque chose de l'influence de sa Mère (Lagrange, L'Évangile de Jésus-Christ, Paris, 1929, p.51). » Oui, c'est à Nazareth que le Sauveur, à la vue de sa mère et à sa voix, a aimé ces *anawim,* qu'il devait, un jour, déclarer ses disciples.[159]

a) Le pauvre comme sacrement et la richesse comme obstacle

Jésus se place dès le départ dans la tradition biblique des *anawim,* en héritier des prophètes au stade le plus achevé, faisant des pauvres un sacrement de sa présence pérenne et effective (Mc., 14, 7 ; Mat., 26, 11). Ainsi considérés, ce sont les pauvres qui le rende visible :

> Jésus nous a appris à voir dans les pauvres un sacrement de sa propre présence. À travers les visages divers de la pauvreté, on le rejoint mystérieusement : le christianisme nous donne ainsi l'habitude de gestes verticaux.[160]

L'attitude du riche devant ses biens est un choix spirituel : la richesse « étouffe » la parole de Dieu (Mat., 13, 22) et fait de l'homme un fou qui perd sa vie, obnubilé par l'accumulation (Luc, 12, 15-21) ; car, nous dit le Christ, il n'est pas possible de servir deux maîtres à la fois (Luc, 16, 13). Jésus rappelle que les richesses ferment l'accès à Dieu (Mat., 19, 24). En contraste, les pauvres, sont désignés pour représenter l'Incarnation : Sa vie, Sa souffrance, Son échec et Sa mort. Les pauvres, acquièrent de ce fait « une dignité éminente, » écrira Bossuet. Ils seront considérés comme une réalité humaine plus « divine »[161] . Jésus leur réserve un accès privilégié au Royaume et inaugure la dévotion chrétienne aux pauvres et à la pauvreté[162] :

---

[156] Gelin, *Les pauvres de Yahvé,* 124.
[157] Comparer Gelin, 127–28.
[158] Ibid., 130-31.
[159] Ibid., 132.
[160] Ibid., 134.
[161] Comparer, Gelin, 135.
[162] Ibid.

> Le Christ n'est pas un individu privé : le lien qu'il maintient avec tous les hommes lui fait jouer un rôle particulier dans l'histoire. Le temple de Dieu est l'histoire humaine, le « sacré » sort des limites étroites des lieux de culte. Nous rencontrons le Seigneur dans nos rencontres avec les hommes, en particulier avec les plus pauvres, les marginalisés, les exploités par d'autres hommes. Un geste d'amour à leur égard est un geste d'amour à l'égard de Dieu.[163]

Le statut des riches face à Dieu en est affecté. Gelin reprend le commentaire de Bossuet : « L'Église est véritablement la ville des pauvres. Les riches […] n'y sont soufferts que par tolérance… Les riches étaient étrangers, mais le service des pauvres les naturalise *»* (*Sur l'éminente dignité des pauvres dans l'Église,* dans *Œuvres oratoires de Bossuet, éd. Lebarq, t ; I, 1980, pp 123, 128).* Il y a une relation de dépendance intime entre les riches et les pauvres, car ce qui existe dans le monde matériel se retrouve inversée dans le Royaume.

Or, ce que le Christ réprouve, ce n'est pas la richesse matérielle en tant que telle, mais la relation de servitude qui se développe avec celle-ci, déjà condamnée comme idolâtrie dans l'Ancien Testament (1 Reg., 18, 21).

Jésus énonce l'axiome essentiel : « Quiconque parmi vous ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut pas être mon disciple (Luc, 14,33) ». La relation avec la pauvreté devient une marque de la chrétienté. Saint Paul parle du piège que représente l'amour des richesses, « racine de tous les maux (1 Tim., 6, 9-10) » et Saint Thomas développe ce concept en expliquant que « la pauvreté réelle est louable (*Contra Gentiles*, III, c.133) » parce qu'elle libère l'âme de l'appétit des richesses.

b) L'option préférentielle pour les pauvres

Dès lors, le christianisme s'établit dans une option préférentielle pour les pauvres :

> Beaucoup de passages notés dans les pages précédentes sont empruntés à saint Luc, l'évangéliste qui le mieux a compris — peut-être sous l'influence de son maître saint Paul —combien le christianisme, dans son option fondamentale, trouvait écho et accueil chez les pauvres de ce monde. Nul n'a moins canonisé la pauvreté comme telle, nul n'en a parlé avec une sympathie aussi vive.[164]

La pauvreté devient un idéal apostolique[165]. Elle ne se limite pas à la notion de dénuement matériel, mais comprend également l'expérience de la maladie, de la persécution, de la prison, de l'échec, et de la mort, selon la Passion du Christ et le symbole de la Croix.

---

[163] Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives,* (1974), 204.
[164] Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, 139.
[165] Ibid., 140-42.

De plus, la pauvreté s'étoffe de mystère et d'exigence dans la proclamation initiale de la béatitude des pauvres dans le Discours de la montagne. Le mystère apparait tout d'abord dans la difficulté à traduire le sens de cette proclamation. Ensuite il déconcerte face à l'hétérogénéité de l'auditoire fait de gens du commun, de petits propriétaires comme les apôtres eux-mêmes, et de personnes qui ne peuvent pas toutes être cataloguées de gens miséreux. S'ouvre ensuite le mystère de la place préférentielle à ceux qui ont une âme de pauvre, ceux qui mendient la grâce divine et qui de ce fait bénéficient d'une prédilection sous le gouvernement de Yahvé[166].

Cette introduction vaut pour accomplissement effectif des promesses divines, au sens à la fois le plus religieux (chez Matthieu) et le plus social (chez Luc). La pauvreté en tant que telle n'a aucune raison d'être si ce n'est de se placer en opposition au pharisaïsme qui considère le salut comme une technique humaine[167]. Tel est le sens du parallélisme entre le publicain et le pharisien développé dans les évangiles. Socialement, nous fait remarquer Gelin, le pharisien fait office de pauvre face à l'aise économique d'un publicain. Mais religieusement, le pharisien compte sur ses propres mérites et s'appuie sur des techniques auxquelles il s'exerce pour façonner son élévation spirituelle. Il est prisonnier de sa suffisance. De son côté, le riche publicain a une âme pauvre, il est mendiant de la faveur divine et Jésus l'accueille. Il faut revenir à l'enfance spirituelle des petits que Jésus a aimés, pour entrer dans le règne de Dieu[168].

5. Les jalons posés par Gelin pour la construction du concept de non-personne

L'archétype du pauvre (humilité, modestie, douceur de cœur, charité) place désormais le croyant devant le Dieu chrétien :

- Pauvreté et scandale. On insiste sur la violence engendrée par l'état de pauvreté et sur son caractère scandaleux, face auquel il est impossible d'avoir bonne conscience et qui requiert une réponse pratique, physique, sociale, économique et spirituelle.

- Pauvreté et miséricorde. Le pauvre n'est plus dénoncé comme pécheur, ni la classe sociale des pauvres canonisée, ni celle des riches criminalisée[169]. Cette perspective, rejette une vision manichéenne de l'histoire.

- Pauvreté et don de la prophétie. L'aptitude du pauvre à communiquer avec Dieu et à parler de Lui est une spécificité désormais reconnue. Le pauvre, nécessiteux de l'action divine en sa faveur est moins enclin à se suffire. Son attente le rend attentif à la parole de Dieu et

[166] Ibid., 146
[167] Ibid., 142–48.
[168] Comparer Gelin, 147–48.
[169] Voir Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, 145.

plus apte à le comprendre. On cherchera une théologie faite depuis la perspective du pauvre, depuis la souffrance humaine, depuis l'universalité de la déshumanisation[170].

- Pauvreté et vertu. Ayant opté pour la pauvreté, le Christ la transforme en valeur spirituelle rédemptrice. Ce n'est pas l'état sociologique de pauvreté qui est consacré (seule « une situation spirituelle peut accueillir un don spirituel » [171]), mais l'idée de la pauvreté matérielle en tant que choix dans un monde dominé par la consommation, trouve une possibilité de développement :

> La pauvreté est un acte d'amour et de libération ; il a une valeur rédemptrice. Si la cause dernière de l'exploitation et de l'aliénation de l'homme est l'égoïsme, la raison profonde de la pauvreté volontaire est l'amour du prochain. La pauvreté chrétienne ne peut alors avoir de sens que comme un engagement de solidarité avec les pauvres, avec ceux qui souffrent de la misère et de l'injustice, afin de témoigner du mal qu'elles représentent comme fruit du péché et comme rupture de communion. [172]

- Pauvreté et sacrement. À travers le visage des pauvres, nous voyons le Christ. Cette notion renvoie sacramentellement au Grand Pauvre du Second Isaïe[173] , « sacrement du prochain » qui, en tant que réalité visible, nous révèle le Seigneur [174].

- Pauvreté et péché collectif. La critique d'un système d'accumulation de richesse[175] ouvre la voie à la critique de l'organisation économique et social en tant que manifestation d'un péché collectif et structurel [176].

- Pauvreté et déshumanisation. La critique d'un point de vue religieux de l'exclusion des pauvres (et de leur transformation en non-personnes), permet de mettre en évidence la déviation du projet de Dieu et du choix du péché.

- Pauvreté et injustice. La transposition du vocabulaire de la pauvreté matérielle à la pauvreté spirituelle, avec le développement de concepts tels que l'*humilité* comme faim de Dieu, ouvre une vision critique face au système social et économique, et prône une redéfinition de l'organisation de la « terre »[177], et par conséquent de la « propriété privée »[178].

---

[170] Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006),19-20; 61-62.
[171] Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, 145.
[172] Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives,* (1974), *298*.
[173] Comparer Gelin, op.cit.,152.
[174] Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 205.
[175] Ibid., 205.
[176] Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 184.
[177] Comparer Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, 153.
[178] Comparer Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 124–25.

L’influence de Gelin sur la pensée de Gutiérrez est évidente. Gutiérrez tire de son exégèse non seulement l’intuition fondamentale de l’importance catégorielle des non-personnes, mais aussi l’intuition d’une méthode théologique, en prenant comme exemple les prophètes vétérotestamentaires, faisant appel à une orthopraxie transformatrice, et non plus seulement à une orthodoxie doctrinaire.

B. L'empreinte de « La pastorale des missions latino-américaines »

1968 : Après la Conférence de Medellin, s'ouvre une période de grands débats au sein de l'Église latino-américaine. Celle-ci se sent investie de la mission de transformer un environnement social d'injustice et d'exclusion et cherche une voie qui lui soit propre. Entre la révolution cubaine et la politique de sécurité nationale prônée par les États-Unis, sous l'auspice de Vatican II, s'élaborent les grandes lignes de l'action pastorale latino-américaine, notamment celle de ses missions.

Gutiérrez aime à se définir comme un « missionnaire » plutôt que comme un théologien[179]. Pour lui, son activité de théologien se déduit de son action pastorale. Il refuse d'entériner l'approche traditionnelle qui assujettie l'action pastorale à la théologie. Pour lui, c'est l'action pastorale qui doit commander et valider la réflexion théologique[180]. Le terme *praxis* devient alors important[181], puisqu'il permet de donner corps à sa méthode, en particulier en relation avec la mise en œuvre d'une pastorale de la charité. De ce fait, il se penche sur la praxis de l'Église comme lieu théologique et instrument d'identification des signes des temps, chers à Vatican II, et cherche à démontrer — en s'inspirant de l'acception marxiste du concept — que l'orthopraxie doit être le point de départ de la réflexion théologique[182]. Ainsi, le concept de *praxis* permet de redorer le blason de l'action pastorale :

> L'action pastorale de l'Église ne se déduit pas comme une conclusion à partir de prémisses théologiques. La théologie n'engendre pas la pastorale ; elle est plutôt une réflexion sur elle ; elle doit savoir rencontrer en elle la présence de l'Esprit qui inspire l'agir de la communauté chrétienne.[183]

C'est dans le cadre de l'importance qu'il confère à son vécu pastoral, que doit être compris l'impact du livret intitulé *La pastoral en las misiones en América Latina,* texte produit par la Conférence Épiscopale de l'Amérique (CELAM) Latine, auquel Gutiérrez fait référence à de nombreuses reprises dans sa *Théologie*[184]. Le livret attire l'attention parce qu'il s'inscrit dans le vécu des prêtres missionnaires latino-américains des années soixante-dix. Il s'agit d'une compilation de leur comptes-rendus lors des réunions tenues à Melgar (Colombie) et à Caracas (Venezuela) en 1968, et à Iquitos (Pérou) en mars 1971. Le but de ces rencontres est de tracer une ligne d'action pastorale et d'orienter la vie des missions de la région.
.

---

[179] Comparer Laurence Monroe, « La mission pour terrain de rencontre », *La Croix*, 1999, https://www.la-croix.com/Archives/1999-12-03/La-mission-pour-terrain-de-rencontre-_NP_-1999-12-03-488574 . [consulté le 24 juin 2019].
[180] Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives,* (1974), 27.
[181] Voir le sous-chapitre 1. II. " La théologie comme réflexion critique sur la praxis", Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 21-26.
[182] Gutiérrez, 26.
[183] Gutiérrez, 28.
[184] Voir Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 134 (nbp 98) ; 138 (nbp 5) ; 154 (nbp 8) ; 187.

1. Le document de Melgar et les débuts d'une théologie contre la dépersonnalisation (Avril 1968)

Regardons de plus près l'intégralité de ces textes, en commençant par l'opuscule connu sous le nom de Document Numéro 5, publié en novembre 1971 par le Département des Missions de la CELAM (DMC), et dont Gutiérrez reproduit et commente un des extraits dans sa *Théologie* :

> Tout le dynamisme du cosmos et de l'histoire humaine, le mouvement pour la création d'un monde plus juste et plus fraternel par le dépassement des inégalités sociales entre les hommes, les efforts — si urgents dans notre continent — pour libérer l'homme de *tout ce qui le dépersonnalise* : la misère physique et morale, l'ignorance, la faim, comme la prise de conscience de la dignité humaine (GS 22), ont leur origine dans l'œuvre salvifique du Christ. [185] [Notre soulignement]

L'un des thèmes les plus significatifs de ces recueils est l'idée de *dépersonnalisation* comme élément central de leur préoccupation. Gutiérrez puise dans ces témoignages le concept de l'expropriation du statut de la personne, ainsi que la révélation de la négation identitaire qui l'accompagne.

Bien que n'étant pas un document officiel, *La pastorale dans les missions de l'Amérique Latine*, est devenu une sorte d'instantané de la situation pastorale du moment. Il est de fait possible d'identifier grâce à la terminologie utilisée et aux thématiques développées, les fondements conceptuels auxquels Gutiérrez donnera forme ultérieurement.

Dès le départ, ces jeunes prêtres missionnaires font le constat dans les communautés qu'ils ont à charge, de la présence d'une pluralité de cultures, indiennes, noires, et métisses, avec leurs langues, leurs coutumes, leurs institutions, leurs valeurs et aspirations propres, richesses toutes mises en échec par la prédominance culturelle occidentale qui leur est imposée. Les missionnaires dénoncent ainsi une politique « d'intégration culturelle » qui cherche selon leur témoignage à détruire les cultures indigènes pour les faire disparaître de la mémoire collective[186]. A cette domination culturelle, s'ajoute l'évangélisation entreprise par l'Église :

> Beaucoup de missionnaires souffrent de l'angoisse de voir que l'Église se présente parfois excessivement chargée de son héritage socio-culturel occidental, aussi bien dans l'expression de ses dogmes, que dans sa discipline et ses institutions. La catéchèse et la prédication conceptualisent et formulent le message évangélique selon un schéma mental et philosophique du monde gréco-latin.[187]

L'*angoisse* de ces pasteurs de l'Église, pris en tenaille entre leur vocation de service et les manuels d'instructions d'évangélisation, est un thème important pour Gutiérrez. Cette angoisse apparaît très tôt comme catalysatrice de la réflexion sur une pastorale adaptée à la promotion

---

[185] Gutiérrez, 187.
[186] CELAM, *La pastoral en las misiones de América Latina,* 15. https://evangelizadorasdelosapostoles.files.wordpress.com/2018/05/, [consulté le 26 juin 2019].
[187] Ibid.

de la liberté personnelle nécessaire à la foi, thème sur lequel Gutiérrez avait déjà travaillé lors de Vatican II et dont l'absence renforce la matrice de dépersonnalisation des peuples indigènes :

> L'Église latino-américaine est fortement mise sous pression par les circonstances, sa pastorale est marquée par une *certaine angoisse* qui peut parfois lui faire perdre le nord. De là, paradoxalement, que la théologie soit probablement plus importante en Amérique latine qu'ailleurs ; mais elle est peu cultivée, justement à cause de l'urgence de l'action. La fonction de la théologie en Amérique latine sera celle d'aider la pastorale de l'Église pour contribuer à ce que, dans son *angoisse*, elle ne s'éloigne pas de l'Évangile, ni des plus profondes aspirations des hommes de ce continent.[188] [Notre soulignement]

Au fil du rapport, l'angoisse des missionnaires dont il est question dans le texte de *Melgar,* est interprétée comme la résultante d'une absence de préparation et d'instruction — en termes anthropologiques et sociaux — pour faire face au choc culturel auquel les missionnaires sont confrontés. La moitié des supérieurs de missions révèlent que 80% de leurs missionnaires ne parlent pas les langues natives, et que seulement 5% de leurs effectifs en dominent quelques-unes[189]. Dans 50% des cas, les textes d'appui ne sont pas traduits dans les langues autochtones. 79% des missionnaires jugent que l'adaptation liturgique est inexistante. De plus, selon les supérieurs des missions, le manque de vocations issues des peuples autochtones serait dû à des barrières « affectives » produites par les exigences de célibat, et d'absence de la famille de l'Église occidentale.[190]

Dans ce contexte, les missionnaires font référence à l'œuvre salvifique du Christ dans la prise de conscience de la dignité humaine de ceux qu'ils évangélisent. L'extrait cité plus haut qui introduit le concept de dépersonnalisation, s'insère dans une réflexion christologique qui traverse la totalité du texte, véritable colonne vertébrale de la réflexion des missions et de Gutiérrez lui-même :

> Le Christ est l'homme parfait, élevé par le Père à la plénitude en vertu de la résurrection (GS 22), qui fait de lui le Seigneur de l'histoire et du cosmos (Actes 2,36). En Christ alors, l'humanité retrouve le sens du chemin entrepris depuis toujours (LG 13) [...]
>
> Être attentif, donc, à la vie des hommes, au dynamisme de leur histoire personnelle et collective, respecter les valeurs culturelles et religieuses (GS 92) des peuples objets de l'action missionnaire (LG 27), n'est pas uniquement une question d'adaptation pastorale ; c'est avant tout essayer de découvrir la façon dont le Christ est en train de réaliser dès à présent le plan du salut qui englobe tous les hommes.[191]

On retrouve presque mot pour mot la même réflexion en fin de texte :

---

[188] Gustavo Gutiérrez, *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, 7ème édition (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1983), 13-14.
[189] CELAM, *La pastoral en las misiones de América Latina*, 30.
[190] Ibid., 15-16.
[191] CELAM, *La pastoral en las misiones de América Latina*, 19.

> Dans le Christ, homme parfait, la nature humaine a été élevée à une dignité inégalée. En conséquence, la véritable promotion intégrale de l'homme, trouve dans le Christ sa source et sa couronne (GS 22). La mission, de ce fait, de l'Église, exige la proclamation du message évangélique et le témoignage de la communauté ecclésiale, pour aider les hommes à atteindre cette promotion intégrale de l'homme. Dans la réalisation de sa mission, l'Église doit tenir compte de la présence occulte du Verbe dans les diverses cultures d'Amérique Latine (NA). [192]

Les orientations pastorales qui en découlent font appel à trois principes fondamentaux : l'universalité du salut qui opère sur toute l'humanité et concrètement dans les différentes ethnies et peuples latino-américains ; l'implantation au sein de ces peuples de l'Église comme signe de salut ; le respect et la promotion des différentes cultures dans lesquelles l'Église réalise sa mission.

Les missionnaires réclament en particulier, que les attitudes paternalistes qui risqueraient d'inhiber la prise en main par chacun de son propre destin et de celui de sa collectivité, soient évitées :

> Cet effort de planification et d'intégration ne peut pas s'effectuer sans une éducation civique qui l'accompagne et qui libère les populations marginalisées du statut de mineures dans lesquelles elles se trouvent encore.[193]

Or, il est à noter que cette attitude paternaliste est paradoxalement présente dans la façon même dont le compte-rendu de *Melgar* est rédigé. Il est fait référence, par exemple, aux cultures autochtones en s'autorisant à définir en leur nom les activités économiques et sociales qui leur seraient bénéfiques pour se développer et sortir de leur état :

> Les groupes marginalisés, principalement ceux qui appartiennent à des cultures considérées comme primitives, possèdent des structures et des activités économiques propres qui, en général, sont des activités dites de subsistance. Pour ces populations le développement économique est primordial.[194]

Cette analyse faisant du schéma occidental la route à suivre, a été depuis lors, profondément remise en cause. Mais il est juste de reconnaître que les missionnaires des années soixante-dix amorcent une prise de conscience sur la valeur intrinsèque des modes de vie des peuples autochtones et sur l'importance de leur apport à la réflexion théologique, qui prend peu à peu toute sa force.

L'enquête réalisée à chaud en parallèle de la rencontre de *Melgar* et dont les résultats apparaissent en notes de bas de page du document, illustre singulièrement cette progression[195].

---

[192] CELAM, 33.
[193] Ibid., 33.
[194] CELAM, 31.
[195] Ibid., 29.

Le document signale au départ que les missionnaires participant à l'enquête rapportent que « *nos gens* » [notre traduction] n'ont que partiellement conscience de la signification du terme développement. L'expression « nos » laisse transparaître une dérive possessive et correspond à l'usage d'une équivalence entre l'idée de « possession » et le souci de « protection ». Ainsi l'enquête rapporte que même si 60.9% des missionnaires considèrent que leurs missionnés n'ont qu'un niveau de conscience très partiel du développement, 4% affirment qu'ils ne veulent pas de développement et 3.2% qu'ils y sont opposés.

Ceci démontre, paradoxalement, que l'évaluation d'une conscience des peuples natifs sur leur propre devenir est une question plus complexe qu'il n'y paraît. On est en droit de se demander si les résultats qui signalent majoritairement une absence de conscience des missionnés, ne seraient pas affectés par le problème de communication signalé par les missionnaires eux-mêmes, reconnaissant majoritairement leur ignorance des langues autochtones.

Dans ce sens, une réalité de confrontation passive est mise en lumière : les missionnaires estiment que dans 68% des cas, les communautés indigènes sont en marge de l'économie du pays, 15.1% demeurent inconnus aux nationaux ou leur sont indifférents, 7.5% sont totalement exclus de la vie nationale, et 3.8% sont rejetés, avec une volonté de les voir disparaître ou même de les exterminer. Ces témoignages mettent en évidence comment, cinq cents ans après la découverte de l'Amérique, les peuples autochtones sont encore sujets de non-reconnaissance identitaire, d'exclusion, et de persécution économique, politique et sociale.

A ce stade, la voie s'ouvre pour une revalorisation des cultures indigènes en reconnaissant que leur système de vie peut être plus adéquat et préférable. La nouvelle façon de penser réclame un type de mission qui s'adapte aux cultures natives et non l'inverse. Il s'agit de parler la langue des autochtones, de respecter leurs croyances religieuses et leurs coutumes, de produire un matériel pédagogique approprié à leur schéma de pensée et à leur cosmologie :

> La proclamation du Message Évangélique doit assumer, lorsque cela est possible, les catégories mentales et les expressions culturelles existantes (GS 44). La Parole doit s'incarner dans ces catégories. De cette façon, elle peut les purifier et les aider à se constituer en expressions authentiques de la foi.
>
> Seul l'approfondissement et la connaissance de cette foi réussira à amortir l'impact que produit l'irruption de la civilisation moderne au sein de ces groupes. [196]

Avec *Melgar*, prend forme une volonté d'identification avec cet « autre » exclus et ignoré, de partager sa vie et sa condition de pauvreté matérielle, comme devoir sacerdotal, mais aussi comme stratégie pédagogique[197] . Il est question alors de « s'incarner », selon une réflexion christologique, en s'adaptant aux conditions anthropologiques de l'autre. S'immerger dans son expérience humaine, c'est faire le constat dans son propre corps que cet être rejeté est, avant tout, un sujet humain à part entière.

Ces recommandations, ainsi que l'enquête à l'appui, mettent en lumière le processus épistémologique qui soutient la formulation d'une praxis de réhumanisation.

---

[196] CELAM, *La pastoral en las misiones de América Latina*, 34.
[197] CELAM, 43.

2. Le texte d'Iquitos et le rôle évangélisateur des populations indiennes (Mars 1971)

Le texte dit d'*Iquitos* contient la déclaration des vicaires de la Jungle Amazonienne d'août 1971, et la requête présentée par le Département des Missions de la CELAM (DMC) en 1971 à l'occasion du troisième Synode de Rome. Il représente une analyse en profondeur de la réalité socio-culturelle de l'Amazonie, rédigé avec la participation des missionnaires de Bolivie, Colombie, Équateur, Pérou et Venezuela.

Il y a tout d'abord dans le cadre qui est posé, un certain nombre de constats intéressants [198] :

- L'existence d'une importante différenciation ethnique et culturelle de groupes natifs dû à l'isolement biologique, spatial et social qu'impose la forêt ;
- Une identité partagée entre toutes ces populations distinctes par l'incidence de l'espace culturel amazonien qui leur est commun ;
- La présence de communautés non-natives, semi-nomades, et de faible densité démographique formées par des groupes de nouveaux colons ;
- Les phénomènes d'intégration et de désintégration de ces populations les unes par rapport aux autres ;

Le rapport constate que le contact avec la société occidentale crée une rupture des valeurs traditionnelles avec l'instauration de relations de dépendance et l'introduction du système de classes sociales ; la création de nouveaux besoins secondaires, parfois nuisibles (alcool, etc.) qui favorisent une situation d'exploitation; un système de marché, dominé par des intermédiaires qui abuse des populations natives ; et l'instauration de problèmes d'exploitation ainsi que d'esclavage.

Iquitos analyse la réalité humaine dans la forêt Amazonienne en ces termes :

> Une situation d'exploitation qui fait du travail un signe d'aliénation et crée chez l'homme natif de la forêt des attitudes nouvelles comme : apathie, passivité, *dépersonnalisation*, individualisme, évasion, etc. [199] [Notre soulignement]

Iquitos fait le portrait dramatique d'une collectivité dans le processus de la perte de son identité. Il révèle les dégâts physiques, psychologiques et sociaux qui s'ensuivent. Le bouleversement du mode de vie et l'introduction de l'économie du gain impliquent un renversement de la relation avec le soi, avec l'autre et avec l'environnement, alors que par ailleurs, les nouveaux besoins économiques qui sont créés ne peuvent pas être satisfaits.

Le constat des responsabilités est sans appel :

> L'État de *désintégration biologique* (épidémies, malnutrition, etc.) et *culturelle* dans laquelle se trouve les peuples de la forêt amazonienne, est le résultat des divers contacts ethnocentriques.

[198] CELAM, 65–68.
[199] CELAM, 69.

> À cette situation s'est ajouté, bien qu'avec des degrés différents de culpabilité : les conquistadors avec leurs contacts violents et sporadiques, les missionnaires avec leur sous-estimation des cultures natives et leur attitude de conquête spirituelle, les forces migratoires par la dépossession systématique des terres et les relocalisations forcées, les politiques indigénistes d'intégration unilatérale et les exploitants de ressources naturelles (compagnies pétrolières, tapeurs de caoutchouc, bûcherons, etc.) qui sont allés jusqu'à la violence et l'extermination. […]
>
> Le manque d'une législation adaptée et d'une défense efficace de la part de états nationaux, laisse ces groupes amazoniens dans une situation d'impuissance et d'abandon qui les exposent aux diverses formes d'exploitation et d'esclavage.[200] [Notre soulignement]

La mission d'évangélisation et la fidélité au Christ sont alors ressenties comme forces libératrices qui s'opposent au processus de dégénérescence et de déshumanisation qui a lieu en Amazonie. Il est ici question de faire face au péché qui se matérialise dans les structures économiques et sociales d'oppression et qui mènent à cette désintégration de la personne et des communautés et pose le besoin de libérer aussi bien les communautés que l'Église[201].

Reprenant les instructions de *Ad gentes (10)* qui rappelle en particulier que « L'Église, afin de pouvoir présenter à tous le mystère du salut et la vie apportée par Dieu, doit s'insérer dans tous ces groupes humains du même mouvement dont le Christ lui-même, par son incarnation, s'est lié aux conditions sociales et culturelles déterminées des hommes avec lesquels il a vécu », le texte d'*Iquitos* prône comme antidote à la dépersonnalisation une réinterprétation radicale de la liturgie en transférant aux peuples de l'Amazonie l'initiative de cette reformulation, et l'adaptation des symboles et des rituels en fonction de leurs systèmes traditionnels[202].

Ces développements revêtent une grande importance lorsqu'ils sont replacés dans l'analyse de l'importance des cultures de type familialistes amazoniennes :

> Le groupe maintient une authentique cohésion et la personne retient son individualité et sa liberté avec des degrés difficilement observables dans d'autres cultures.
>
> De cette organisation « familialiste » propre des cultures amazoniennes, découle un type d'organisation sociale non-classiste, tant du point de vue économique que politique et religieux.
>
> […]
>
> Le « statut » (position sociale), le prestige et l'autorité (influence sociale) dérivent des qualités charismatiques de la personne. L'accumulation de biens étant inexistante et donc, aussi la séparation de classes, le « statut » et le prestige sont indépendants du facteur économique. [203]

C'est dans le contexte d'une christologie active et la promotion de garde-fous contre la déshumanisation qu'il faut comprendre l'importance de la réflexion d'*Iquitos* sur la liturgie

---

[200] CELAM, 70.
[201] Gutiérrez, *Líneas pastorales de la iglesia en América Latina*, (Lima: CEP,1983), 62-84.
[202] CELAM, *La pastoral en las misiones de América Latina*, 79.
[203] CELAM, *La Pastoral en las misiones de América latina*, 67–68.

inculturée. Il est intéressant de noter combien le Synode des Évêques pour l'Amazonie d'octobre 2019 renoue et approfondit l'appel des missionnaires latino-américains de 1971. Son document préparatoire *Amazonie : Nouveaux chemins pour l'Église et pour une écologie intégrale*, développe l'idée d'une liturgie inculturée, propre de la vocation d'universalité de l'Église Catholique[204] .

3. L'appel des vicaires apostoliques de l'Amazonie (Août 1971)

Ce dernier document du CELAM de 1971 intitulé *Los vicariatos apostólicos de la selva ante situaciones de injusticia* s'exprime « au nom de ceux qui « n'ont pas de voix », mais qui souffrent en silence les conséquences les plus infrahumaines d'un système de domination et d'exploitation causé par les centres de pouvoir (économique, politique, scientifique, etc.) ».

Signe visible de la transmutation au statut de non-personne, la négation du droit à la parole, nous dévoile un autre angle de la déshumanisation. Les missionnaires déclarent dans ce nouveau document qu'ils veulent « servir de haut-parleur à la protestation de nombreuses tribus dans l'Amazonie Péruvienne, qui crient désespérément dans des langues que les « civilisés et /ou chrétiens » ne veulent et ne peuvent pas comprendre ». Leur cri traverse l'histoire de l'Amérique depuis la conquête jusqu'à nos jours. Voici ce qu'ils ont à dire :

> Nous sommes des êtres humains et nous avons le droit d'être reconnus comme tels, c'est pour cela que nous exigeons la personnalité juridique qui, en tant que personnes et en tant que groupe, encore aujourd'hui nous est niée.
>
> Nous avons le droit à la terre que nous habitons depuis les temps immémoriaux, où nous sommes nés et enterrerons nos aînés, c'est pour cela que nous exigeons la propriété légale qui encore aujourd'hui nous est niée.
>
> Nous avons le droit à la vie, c'est pour cela que nous exigeons que l'on nous permette de survivre et de vivre dignement.
>
> Nous avons le droit de faire partie de la nation péruvienne sans être soumis à l'esclavage, c'est pour cela que nous exigeons l'autonomie, l'égalité et la liberté qui jusqu'à aujourd'hui nous sont niées.[205]

Débuter en réaffirmant son humanité pour obtenir de se faire reconnaître, est bien là le signe de la plus grande atteinte que puisse subir un être humain. Dans l'ordre des réclamations, il est à noter que les communautés amazoniennes exigent le droit à la terre avant de réclamer le droit à la vie, la seconde étant impossible sans la première. Enfin, le droit à la liberté est revendiqué comme socle de toute dignité humaine.

---

[204] Secrétairerie Générale du Synode des Évêques, "Instrumentum laboris pour le Synode sur l'Amazonie" (Rome, 2019), numéro 124.
http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/fr/documents-/instrumentum-laboris-.html [Consulté en juin 2019]

[205] CELAM, 83.

Pour répondre à ce cri des peuples indigènes, les missionnaires dessinent le profil d'un nouveau sacerdoce pour l'Amazonie. Ce qui est en jeu, expliquent-ils, c'est l'universalité de l'Église, qui se doit de libérer l'homme et les cultures, comme le veut Vatican II, et *Ad gentes* en particulier parlant d'églises autochtones et incarnées. Imposer à l'homme aborigène une église occidentalisée comme condition pour devenir chrétien, serait le soumettre à vivre en étranger à l'intérieur de lui-même [206]. Pour les missionnaires, se pose en toile de fond le problème du célibat des prêtres indigènes. Cette exigence est perçue comme dénigrante au regard des traditions des peuples natifs et contraire à l'idiosyncrasie familialiste. Ces réflexions renvoient nécessairement aux débuts de l'Église et à la lutte paulienne pour ouvrir le christianisme au païens, sans les soumettre aux lois du judaïsme (Gal. 2 :8).

La discussion est d'intérêt car elle met en perspective l'impact théologique de la non-personne. En d'autres termes, la richesse et la complexité des enjeux posés par ceux vivant aux marges de l'histoire obligent à des remises en cause profondes au sein de l'Église.

Le document de la CELAM contribue au travail de Gutiérrez, au regard de la spécificité de la situation amazonienne, avec l'apport d'éléments constitutifs pour une nouvelle catégorisation théologique :

- Des êtres humains qui réclament à être traité en êtres humains ;
- Des personnes spoliées de leur identité ;
- Des personnes qui n'ont pas d'existence légale : sans-noms, sans documents ni papiers, sans possibilité d'exercer leurs droits les plus élémentaires ;
- Des groupes humains dont les cultures et les langues sont méprisées, sans instruments de communication, et qui restent isolés ;
- Des communautés chassées, délogées, déracinées de leur histoire, arrachées de leur espace, exclues des terres ancestrales qui définissent leur identité ;
- Des groupes voués à l'errance ;
- Des individus affaiblis en situation de besoin ;
- Des personnes sans accès à la propriété, donc sujets d'abus ;
- Des groupes humains poursuivis, exploités, torturés, tenu en esclavage, et assassinés ;
- Des individus dénigrés, emprisonnés, réduits au silence, soumis, cassés, ignorés, oubliés, morts dans le monde des vivants.

Gutiérrez n'est pas le seul de sa génération à voir dans la tragédie de l'homme amazonien un écho du drame de l'homme moderne. Celui-ci, exclu d'un système socio-économique fondé sur la génération de richesses, se retrouve transformé en matière première et marchandise, donc déshumanisé et voué à une fin prématurée.

Le Synode pour l'Amazonie en fait le rappel :

> Les communautés consultées ont aussi souligné le lien entre ce qui menace la vie biologique et ce qui menace la vie spirituelle, d'où une menace intégrale. [...] La protection de la vie s'oppose à la culture du déchet, du mensonge, de l'exploitation et de l'oppression. En même temps, cela suppose de s'opposer à une vision insatiable de la croissance illimitée, de l'idolâtrie de l'argent, à un monde déconnecté (de ses

[206] CELAM, 91.

> racines, de son environnement), à une culture de mort. […] Ainsi le demandent les autochtones selon leurs propres mots : « nous les autochtones de Guaviare (Colombie) nous sommes-faisons partie de la nature car nous sommes eau, air, terre et vie de l'environnement créé par Dieu. Par conséquent, nous demandons que cessent les mauvais traitements et les exterminations de la " Mère Terre ". La terre a du sang et saigne en ce moment, les multinationales ont coupé les veines de notre " Mère Terre ". Nous voulons que notre cri autochtone soit entendu dans le monde entier ».[207]

L'expérience des missionnaires permet de comprendre dans la praxis de ces prêtres et de façon descriptive, le processus de déshumanisation qui est au centre de la recherche sur la non-personne. Dans la vision de Gutiérrez, ces peuples pauvres d'Amérique latine sont aujourd'hui les pauvres de l'Évangile. Ils rejoignent dans leur clameur les pauvres de Yahvé de l'Ancien Testament, ainsi que leurs propres ancêtres, ceux des Indes du XVIème siècle, que Gutiérrez découvre grâce aux textes et plaidoiries de Bartolomé de las Casas.

C. L'Indien de Bartolomé de Las Casas : une typification de la non-personne

Colon espagnol puis missionnaire dominicain, Las Casas (1474-1566) doit sa notoriété à la « Controverse des Indes », qui l'oppose aux conquistadors espagnols en défense des peuples amérindiens. Ayant lui-même reçu une *Encomienda*[208]avec à sa charge terres et esclaves, la découverte de sa vocation religieuse et son postérieur combat, font de lui une référence indispensable pour comprendre la Conquête espagnole. Sa béatification initiée en octobre 2002 par le Vatican, ainsi que les fêtes en son honneur instituées par les églises Anglicane et Luthérienne, ne font que confirmer la résonance de son engagement.

Dans son ouvrage d'introduction à la théologie de la libération, Robert McAfee Brown[209] situe Gustavo Gutiérrez dans la lignée directe du théologien espagnol. Las Casas est le premier à dénoncer l'hécatombe dans la population indigène comme conséquence de la colonisation espagnole : 20 à 25 millions d'âmes disparaissent dans la totalité du continent depuis sa

---

[207] Secrétairerie Générale du Synode des Évêques, "*Instrumentum laboris pour le Synode sur l'Amazonie.*" Défendre la vie, combattre l'exploitation : n°17. http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/fr/documents-/instrumentum-laboris-.html [consulté le 18 octobre 2019].

[208] *Encomienda* (ou procuration) attribuée par la couronne espagnole à ses colons est un mandat qui donnait droit d'exploiter les terres conquises ainsi que de maintenir sous tutelle les indigènes y habitant. Les Indiens travaillaient sans rétribution dans les mines et dans les champs sous un régime d'esclavage et d'évangélisation forcée.

[209] Brown, *Gustavo Gutiérrez, An Introduction to Liberation* Theology, 2.

découverte en 1492 jusqu'en 1552[210]. Il réclame l'abolition du système d'exploitation colonial, et confronte les puissants conquistadors.

Gutiérrez est l'auteur de plusieurs ouvrages sur Las Casas dont une grosse étude sur sa vie et son œuvre, *En busca de los pobres de Jesucristo, el pensamiento de Bartolomé de Las Casas* [211], qu'il met, nous dit-il, vingt ans à écrire. La première édition datant de 1992, de toute vraisemblance Las Casas l'accompagne déjà pendant les années d'écriture de sa *Théologie*, et aussi pendant la gestation de sa théologie sur la non-personne. Ainsi, à partir des œuvres de Bartolomé de Las Casas (*Memorial de remedios*, *Historia de las Indias, Apologética historia, Brevísima relación de la destrucción de las Indias, etc.),* Gutiérrez recompose la fresque dramatique de la Conquête et s'emploie à en tirer les conséquences pour une pastorale adaptée aux populations natives d'aujourd'hui.

Las Casas est de fait la source la plus significative pour notre recherche. A la différence des deux autres ouvrages qui nous ont intéressés précédemment, les textes de Las Casas sont édités et commentés par Gutiérrez lui-même. Nous lisons donc Las Casas au travers des yeux de Gutiérrez. Son interprétation, la sélection des passages de l'œuvre lascassienne, ainsi que ses propres commentaires et réflexions, deviennent un corps d'étude en soi et une introduction significative à sa recherche sur la non-personne.

Le point de départ, malgré la distance temporelle, est commun aux deux auteurs. Leur théologie n'est pas le fruit d'une disposition purement intellectuelle. Il s'agit tout d'abord du cri d'indignation[212]. La lutte qui identifie les deux théologiens est ancrée dans un douloureux témoignage personnel, et produit un engagement émotionnel en faveur des victimes. La priorité de leur engagement commun est visible dans l'option préférentielle pour les pauvres que Gutiérrez défend aux conférences de Medellin (1968) et de Puebla (1979)[213] et qu'il explique comme s'il parlait pour lui-même alors qu'il fait référence à Las Casas :

> Ceux qui n'avaient pas vu l'abus et le mépris auxquels les Indiens étaient soumis, ceux qui n'avaient pas souffert dans leur propre chair l'agression des puissants des Indes, ceux qui n'avaient pas compté des cadavres, avaient d'autres priorités théologiques. [214]

La prérogative accordée aux plus faibles prend naturellement forme non seulement dans leur action pastorale, mais de façon significative dans leur méthode théologique. Pour eux, les *acteurs* du drame humain duquel ils sont témoins, sont aussi importants pour « l'intelligence de la foi », que les *auteurs* du discours religieux[215].

Mais, au-delà de cette intuition fondamentale, est-il possible de voir dans l'Indien de Bartolomé de Las Casas, la non-personne de Gutiérrez ? Quels sont les vases communicants de leurs

---

[210] Ibid., 464.
[211] Voir dans ses "Remerciements", Gutiérrez, *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993), xvii.
[212] Ibid., 7.
[213] Consulter sur « l'option préférentielle pour les pauvres » l'étude de Julio Lois, *Teología de la liberación: opción por los pobres*, seconde édition (Madrid : Iepala Editorial, 1988), 48-49 ; 69-70.
[214] Gutiérrez, 7.
[215] Ibid.

pensées ? Gutiérrez s'est-il inspiré des intuitions théologiques de Las Casas pour avancer dans sa construction théologique ?

D'entrée de jeu, la négation identitaire que suppose l'expression *non-personne* gagne à être mise en parallèle à la question que pose Las Casas : *Qui* sont-ils ? *Que* sont-ils ? Le fait que les Espagnols les nomment *indiens*, croyant être arrivés aux confins des Indes occidentales, constitue une méprise prémonitoire des confrontations qui devront suivre. Dans sa présentation sur Las Casas, Gutiérrez parle de *collision* de deux mondes, plutôt que de découverte[216]. Le contact entre nouveaux arrivants et autochtones est marqué par la violence mais aussi par l'incapacité morale des Espagnols à « rencontrer » les Indiens, à avoir un face-à-face avec eux, à les reconnaitre dans leur altérité.

Le moment historique de la Découverte correspond non seulement à l'apparition d'un espace inconnu sur les cartes géographiques, mais surtout à celui autrement plus extraordinaire, de l'entrée en scène d'une humanité radicalement autre, non-intégrée dans la connaissance du moment, non-classifiée, donc non-comprise en termes philosophiques. Or, précisément, ces êtres étranges et hors-normes pour les occidentaux — que les Espagnols s'autorisent à réduire en esclavage sous couvert d'évangélisation —, se trouvent dans une situation de déni de leur humanité, et donc de leur identité.

Gutiérrez a déjà expliqué son cheminement théologique comme issu du défi de proclamer Dieu-le-Père dans un monde qui désavoue l'humain[217]. Selon son interprétation, l'intention théologique de Las Casas s'enracine dans une problématique pastorale identique à la sienne : comment proclamer l'Évangile de la vie à ceux qui sont condamnés à mort de façon arbitraire par la négation de leur humanité ? Cette question, à nouveau, est source d'angoisse pour l'évangélisateur[218]. Un texte de Luis de Granada, prêtre dominicain proche de Las Casas, contextualise la situation :

> « Contre les Indiens qui ont été découverts dans le Nouveau Monde, pour ainsi dire de nos jours, les soldats se sont tellement acharnés et les ont traités avec une telle cruauté, qu'ils ont pris le nom de Chrétien en horreur [...] ». [219]

1. Le prochain de l'Évangile : le cri de Montesinos

Las Casas est-il seul à voir ce que les autres ne voient pas, de prendre conscience et de s'insurger face à ce que le reste du monde accepte comme normal[220] ? Pour Las Casas, l'axiome d'un Christ Incarné mesure de toute humanité implique une application pratique : l'identification avec celui qui est radicalement autre. Sur le visage de l'Indien déconsidéré et asservi, c'est le

[216] Comparer Gutiérrez, *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*, 2.
[217] Comparer C. Geffré et G. Gutiérrez, *The Mystical and Political Dimension of the Christian faith*, Concilium (Glen Rock, N.J.) N°96 (Herder and Herder, 1974), 69.
[218] Voir Gutiérrez, *Las Casas: in Search of the Poor of Jesus Christ*, 67-68.
[219] Ibid., 451.
[220] Ibid., 11.

visage du Christ que Las Casas reconnaît. Ainsi, le processus pour la pleine affirmation de l'humain passe cette identification avec l'autre[221] :

> C'est ici que Las Casas va développer une approche de son propre cru, dont le point focal, pourrions-nous dire, est méthodologique. Il s'efforce de comprendre les événements *dont il est témoin*, en cherchant à prendre la perspective des Indiens eux-mêmes.[222][Notre soulignement]

Sans nul doute, insister sur la connaissance directe qu'a Las Casas des Indes est un dard lancé aux élucubrations théoriques de ceux qui s'opposent à lui depuis l'Europe[223]. Il est difficile, là encore, de ne pas faire le lien, avec la propre situation de Gutiérrez, qui depuis de longues années doit s'expliquer et défendre sa théologie devant des autorités ecclésiastiques éloignées de la réalité latino-américaine.

Gutiérrez explique que pour Bartolomé, s'incarner dans la souffrance de l'Indien, adopter sa perspective, vivre dans sa chair, devient indispensable si l'on veut parler de Dieu[224]. N'est-ce pas là un écho de la méthode théologique que lui-même défend ? Gutiérrez, lui aussi, parle de prendre pour point de départ l'action chrétienne transformatrice, scrutée par la parole de Dieu[225]. Ces deux visions se rejoignent donc, non seulement dans leur dimension christologique, mais aussi dans la prééminence donnée à l'expérience de terrain face aux concepts théoriques.

Cette aspiration à la cohérence dans l'action se met en œuvre dans un des moments charnière de la vie de Las Casas. Le 21 décembre 1511, alors qu'il est toujours *encomendero,* Las Casas assiste parmi d'autres notables et détenteurs d'esclaves et conquistadors influents de l'île de La Hispaniola, au célèbre sermon du frère Antonio de Montesinos[226]. Ce sermon, immortalisé sous le nom de « cri de Montesinos », nous arrive sous la plume de Las Casas lui-même, repris dans l'ouvrage de Gutiérrez :

> [...] Dites-moi, de quel droit, au nom de quelle justice, maintenez-vous ces Indiens en si cruelle et horrible servitude ? [...] — vous les tuez, pour extraire pour vous, jour après jour, votre or. En outre, comment vous assurez-vous de les évangéliser, afin qu'ils connaissent leur Dieu et créateur, qu'ils soient baptisés, entendent la messe, et observent les fêtes et les dimanches ? *Ne sont-ils pas, eux aussi, des hommes ? Ne possèdent-ils pas âme et raison ? N'êtes-vous donc pas tenus de les aimer comme vous-mêmes ?* [...] Tenez-le pour certain, dans l'état où vous êtes, vous ne pouvez pas plus gagner votre salut que les Maures ou les Turcs qui n'ont

[221] Ibid., 68.
[222] Ibid., 68.
[223] Ibid., 292.
[224] Ibid., 85
[225] Voir Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 23-26.
[226] Lire dans Christopher Minster, « Biography of Antonio de Montesinos, Defender of Indigenous rights, a voice crying in the wilderness », ThoughtCo, 2019, https://www.thoughtco.com/antonio-de-montesinos-2136370. [consulté le 18 novembre 2019].

> pas ou ne veulent pas de la foi du Christ (*H.I.*, livre 3, chapitre 4, *O.E.* 2 :176)[227] [Notre soulignement]

L'émotion qui motive ce texte met en relief trois axes thématiques qui seront développés tout au long de cette étude : reconnaissance et déshumanisation, liberté et asservissement, vie et mort. L'indignation de Montesinos met en scène le problème central qui l'oppose aux conquistadors : leur refus de reconnaître l'identité humaine de l'Indien, de l'accueillir en tant que personne. Sans cette reconnaissance, disparaissent simultanément le lien avec le Christ, les droits à la liberté et à la vie.

Les questions soulevées par le sermon de Montesinos doivent être comprises comme d'actualité : servitude meurtrière, relation entre cupidité et mise à mort de populations entières, guerre injuste et légale, hypocrisie religieuse. Pour que ces questions soient résolues, il est nécessaire de passer par la légitimation de l' autre, de l'*Indien,* comme « frère » dans le Christ[228] : « *N'êtes-vous donc pas tenus de les aimer comme vous-mêmes ? »*. L'expression de Montesinos introduit l'obligation de reconnaissance identitaire. Le devoir d'amour chrétien auquel les Espagnols sont tenus, doit être compris comme un droit acquis pour les Indiens.

Gutiérrez remarque l'importance de la considération ontologique introduite avec le « *comme vous-mêmes »,* pour une transformation profonde des relations sociales, économiques et politiques. Le cri de Montesinos en est, de ce fait, d'autant plus subversif. Il s'agit de la première proclamation d'égalité dans le Nouveau Monde, égalité entre conquistadors et peuples natifs devant Dieu[229]. Cette égalité est universelle, elle englobe l'humanité toute entière, elle dépasse le cas particulier des Amériques, et va au-delà de toute localisation géographique et temporelle, diluant les frontières spatiales, culturelles, et générationnelles. Elle invalide une bonne fois pour toute, toute spéculation sur les stratifications raciales ou les différences génétiques. C'est en ce sens qu'une christologie de l'amour est libératrice et révolutionnaire.

Rappelons quelques dates : Le 2 janvier 1492, les rois catholiques Fernand et Isabelle confirment l'expulsion définitive des musulmans de la péninsule ibérique. La *Reconquista* est considérée comme la grande victoire de la chrétienté. Le 12 octobre 1492 Christophe Colomb découvre le Nouveau Monde. Nombreux sont ceux qui y voient une récompense divine octroyée aux rois catholiques[230]. Ce monde découvert reste cependant incompréhensible pour les occidentaux. Ne pouvant assimiler les cultures amérindiennes, celles-ci sont vite satanisées[231], et leurs ressortissants accusés d'idolâtrie, cannibalisme et inceste. La colonisation des Espagnols se transforme en devoir d'évangélisation par l'épée, au nom de la foi et d'un paternalisme civilisateur.

Avec le cri de Montesinos s'initie une longue confrontation avec d'un côté les conquistadors et les colons espagnols, et de l'autre les pouvoirs mis en place par la couronne pour la défense des droits des Indiens. Bien que les Lois de Burgos de 1512 représentent un triomphe pour Montesinos, les conquistadors refusent d'en appliquer les dispositions et les rendent caduques.

---

[227] Gutiérrez, *Las Casas: in Search of the Poor of Jesus Christ*, 29.
[228] Ibid., 29-31.
[229] Voir Gutiérrez, 30.
[230] Lire Jésus Garcia-Ruiz, « « *Arrachés au diable »* . *L'évangélisation de l'Amérique espagnole* : *Présentation* », 6. https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1992_num_77_1_1512 [consulté le 18 novembre 2019].
[231] Ibid., 7-8.

En 1526 Charles V promulgue un décret abolissant l'esclavage, mais par suite des pressions des *encomenderos*, se rétracte en 1534. Las Casas obtient en 1537 avec la bulle *Sublimis Deus* du pape Paul III, que les Indiens soient proclamés « véritables êtres humains » et reconnus dans leur liberté et leur droit à la propriété. En 1542, Charles V accepte de signer les *Lois Nouvelles* en faveur des Indiens mais entre 1550 et 1551, a lieu « La Controverse de Valladolid » qui oppose Las Casas au théologien Juan Ginés de Sepúlveda, dans le but de déterminer la validité théologique et politique de la domination espagnole sur les peuples indigènes. Celle-ci s'achève avec la victoire de Las Casas et la reconnaissance de l'égalité entre Indiens et européens.

Le parcours de Las Casas est en lui-même singulier. Gutiérrez parle de l'effort titanesque qui fut le sien pour comprendre ces peuples, intimement, depuis l'intérieur de leur culture et de leurs religions, en apprenant à parler leurs langues, à connaître leur histoire, en partageant leur vie et leurs combats[232]:

> Il voyait dans l'Indien, dans cet « autre », dans celui si différent–des-occidentaux, le pauvre de l'Évangile, et surtout le Christ lui-même. Cela est, sans aucun doute, la véritable clef de la spiritualité et de la théologie lascassienne.[233]

Ce bouleversement de la conscience exige d'autres catégories mentales, sortir de ce qui lui est familier, comparable et accessible :

> La route menant à cette authentique découverte fut plus longue et plus hasardeuse que celle entreprise par Colomb à travers les mers inexplorées.[234]

La parole du Christ est l'élément spirituel qui anéantit les aprioris et déclenche l'indispensable conversion intellectuelle et émotionnelle[235] . Ce processus est mis en évidence dans la justification que donne Bartolomé à un interlocuteur qui le critique :

> « Car *je laisse, dans les Indes, Jésus-Christ*, notre Dieu, flagellé et battu et malmené et crucifié*, non pas une fois mais des millions de fois*, par les Espagnols qui ruinent et détruisent ces gens et les privent de l'*espace* qui leur est nécessaire à leur conversion et à leur repentir, *les privant de la vie avant leur heure,* pour qu'ils meurent sans la foi et sans les sacrements. [...] » (H.I., Livre 3, Chapitre 138, O.E. 2 :511b) ; [soulignement ajouté].[236]

La scène reprend les images de la passion du Christ. Ceux qui le flagellent, le battent et le crucifient n'ont pas de visages. L'Indien, en revanche, a celui du Christ. Grâce à son approche Christo centrée, Las Casas développe l'intuition vétérotestamentaire relevée par Albert Gelin sur la relation intime de l'être humain avec la création. Il dénonce la *destruction* et la *ruine* des populations indigènes par la *privation* de l'accès à la terre, espace à la fois individuel et collectif,

---

[232] Gutiérrez, *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*, 291.
[233] Ibid., 456.
[234] Ibid., 455.
[235] Ibid., 456
[236] Gutiérrez, *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*, 62.

physique et spirituel, et qui fait l'objet de la convoitise des envahisseurs. Les conquistadors en tirent un profit immoral, les richesses obtenues sont le fruit du vol et du meurtre.

C'est dans le théâtre du monde physique, que doit avoir lieu la libération holistique des pauvres[237] . L'espace matériel est aussi celui de la liberté qui « leur est nécessaire à leur conversion et à leur repentir », qui conditionne leur vie spirituelle, essentielle à la rencontre avec Dieu. L'espace est porteur de langues, de coutumes et de croyances, tout autant que de vie, de dignité et de liberté. La spiritualité de chaque être humain est intimement liée à l'espace qu'il habite, sur lequel il laisse sa signature et qui à son tour marque sa personnalité. L'être humain définit son identité aussi bien par son nom que par son lieu et le moment de sa naissance. L'espace façonne la conscience de l'être, et conditionne la communication avec l'autre. Détruire cet espace, déraciner la personne, a des implications visibles et dévastatrices (i.e. réfugiés, exilés, apatrides, personnes déplacées, otages, etc.). Déposséder l'Indien de son habitat millénaire implique une fracture qui détruit en lui sa capacité de reconnaître le Christ (« *nécessaire à leur conversion* ») et de découvrir la libération de l'amour de Dieu (« *nécessaire…à leur repentir* »).

Enfin, il est nécessaire de s'attarder sur la violence infligée au Christ incarné dans l'*espace* du corps humain de chaque femme et de chaque homme nés en Amérique Latine. La violence infligée, en se reproduisant « *des millions de fois* », dévoile la folie meurtrière de l'oppresseur. Le Christ des Indes est ainsi soumis à une cruauté telle qu'il devient physiquement méconnaissable tout autant dans le corps individuel que collectif. Las Casas accumule les expressions de la torture qui *défigure* les pauvres (ils les flagellaient, les battaient, les crucifiaient). Ils sont maintenant méconnaissables, ayant perdu toute apparence humaine.

Le manque de reconnaissance identitaire instaure ainsi un cercle vicieux qui permet l'abus physique et renforce le préjugé initial. À son tour, la déformation physique affecte la communication avec l'environnement social, et produit le drame de l'isolement. Plus grave que l'impossibilité du dialogue avec l'autre, c'est la perte de communication intime avec soi qui plonge l'être humain dans une prison mentale. Celle-ci implique une remise en cause ontologique de l'être. Sans le miroir de l'autre, sans le regard de l'autre, sans l'écoute de l'autre, la personne humaine ne se comprend plus, et se perd à elle-même. Gutiérrez reprend cette analyse à son compte et introduit la notion de libération psychologique et spirituelle pour faire face à la distorsion du soi que produit le déni de son humanité chez la personne[238].

Simultanément, une déshumanisation à double face prend forme. La déshumanisation de celui qui la subit et la déshumanisation de celui qui la provoque. Refuser de reconnaître l'humanité de l'autre, entraîne l'être humain dans une spirale d'auto-aliénation tout aussi destructrice. Un des textes commentés illustre ce propos. Las Casas décrit les réactions des conquistadors après avoir entendu le sermon de Montesinos. Les conquistadors ne peuvent cacher leur colère à l'idée que leur droit de « *posséder des indiens* » soit remis en cause[239]. L'emploi du verbe *posséder* est important, car il exprime la dramatique chosification de l'être humain, réitérée par la connotation raciale péjorative donnée à l'appellation « *indien* ». L'idée de posséder des Indiens, fait rentrer ces derniers dans une catégorie autre que la catégorie humaine. Enfin, Las Casas met à nu l'aliénation psychologique des Espagnols qui fait miroir à celle déclenchée chez les

[237] Lire Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 30-32.
[238] Comparer Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 45-47.
[239] Gutiérrez, *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*, 31.

Indiens. Il dénonce la perversion d'hommes ayant remplacé l'amour du Christ par l'amour de l'or, marchandant la souffrance et la vie humaine.

Las Casas cite à ce propos la première lettre de saint Paul à Timothée en affirmant que l'amour de l'argent est la racine de tous les maux (1 Timothée 6 :10) et la cupidité une idolâtrie (Col. 3 :5)[240]. Elle produit une aliénation structurelle, celle de ne pas pouvoir aimer[241]. Ainsi, le Christ est renié doublement, dans le cœur de l'Indien qui ne comprend plus qu'il est humain, et dans celui de l'Espagnol dont le cœur « s'est endurci »[242] et qui, en perdant toute empathie avec l'humain et sa souffrance, s'éloigne du dessein du Créateur, celui de le dignifier en lui octroyant le don de la liberté, dans le but qu'il puisse aimer.

Las Casas signale que lors du cri de Montesinos il a été le seul à se convertir. En effet, il s'agit bien d'un retournement, d'un changement de direction. La remarque souligne l'exceptionnalité de son expérience, et la nature profonde de sa transformation. Gutiérrez fait un parallèle entre celle-ci et la conversion de Saul de Tarse[243], frappé par la révélation de s'acharner contre le Christ lui-même en poursuivant l'*autre*.

2. Le visage du Christ dans l'Indien de Las Casas

L'image de l'Indien de Montesinos vu comme le Christ crucifié, est aux yeux des conquistadors une déformation insultante et devient matière à scandale. L'argumentation de Montesinos, perçue comme diffamatoire et contraire à la vérité, heurte les consciences et produit une authentique indignation. L'Indien est pour eux un être inférieur, et son image leur arrive défigurée par une argumentation d'ordre théologique, philosophique, et anthropologique, développé pour réfuter les caractéristiques humaines des peuples natifs et pour les asservir.

Le combat de Las Casas pour s'opposer à cette argumentation dans la *Controverse de Valladolid,* est un prélude à la dénonciation du système économique mis en place. Bien qu'inscrite dans les débats théologiques de son temps, elle apparait utile pour déconstruire les préjugés qui se cachent encore aujourd'hui dans nos constructions mentales.

Dans son plaidoyer, Las Casas cherche d'abord à prouver, non pas une vérité morale, mais une réalité ontologique. Il déclare que les Indiens « sont des êtres humains libres et doivent être traités comme des êtres *humains* et *libres* » [244] [notre soulignement] (*Memorial de remedios,* 1516). La redondance de l'expression semble lourde et superflue. Cependant, la construction tautologique de la phrase indique que l'affirmation prête à controverse. Las Casas insiste : non seulement les habitants des Indes sont des *personnes*, mais plus encore, ils sont « nos frères, et le Christ a donné sa vie pour eux » (*Apología* 252v)[245].

---

[240] Ibid., 438-39.
[241] Voir la disquisition au sujet de la liberté pour aimer dans Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 51.
[242] Exode 7:13.
[243] Comparer Gutiérrez, 65.
[244] Ibid., 80.
[245] Ibid., 65.

En s'inspirant de Thomas d'Aquin, Las Casas soutient que le Christ est la tête des incroyants *in potentia*. Mais il va plus loin et démontre qu'il l'est aussi *in actu* puisque la grâce opère aussi chez les incroyants pour qu'ils puissent recevoir sa parole. Le Christ est de ce fait la tête *in actu* des incroyants et des croyants tous confondus. Or, si les Indiens font partie du corps du Christ *in potentia* et *in actu*, c'est Jésus lui-même qui est torturé à travers eux[246]. Ce débat semble daté pour les lecteurs contemporains. Cependant il est utile d'en rappeler la pertinence alors que le monde est confronté à un resurgissement de violence raciale et religieuse.

Gustavo Gutiérrez remarque qu'il est impossible d'arriver à cette conclusion si l'on croit, comme le fait son adversaire, le théologien Ginés de Sepúlveda, que les Indiens sont naturellement des êtres inférieurs. Il est difficile de saisir la brutalité de la prémisse de Sepúlveda sans se pencher sur l'argumentation théologique qui la sous-tend :

> « (...) en prudence, en invention, et en toute manière de vertu et de sentiments humains, ils sont aussi inférieurs aux Espagnols que les enfants aux adultes, les femmes aux hommes, les cruels et inhumains aux gentils, les imprudents au-delà de toutes limites aux sages et aux modérés [...] ... et pour finir, je pourrais même dire, que *les singes aux humains* » (ibid. 33)[247] , [notre soulignement]

La liste des comparaisons de Sepúlveda est une compilation des conjectures de l'époque. Cependant, le raisonnement est en lui-même significatif, car il illustre l'arbitraire idéologique, point de départ de la négation des qualités humaines chez l'autre. Pour comparer les Indiens aux Espagnols, Sepúlveda passe imperceptiblement des différences transitoires dues à l'âge, à celles de genre, puis aux différences de caractère et de personnalité pour finir par conclure, sans qu'intervienne la plus élémentaire des logiques, avec une comparaison entre espèces qui jette les Indiens en dehors des catégories ontologiques de l'humain. L'Indien passe ainsi d'être inférieur, « comme un enfant », à être inférieur comme un animal.

La tâche de Las Casas n'est pas un exercice purement philosophique, mais un combat pour sauver les vies de millions d'êtres humains. Ce qui se passe dans le Nouveau Monde est difficile à croire, même pour les contemporains restés en métropole. C'est donc avec une profusion de détails que Las Casas expose cette réalité :

> L'extension de la destruction des natifs est inimaginable, et ils errent, se cachant dans les bois et les forêts, disséminés, désarmés, nus, privés de toute aide humaine, ils sont dépecés en quartier par les Espagnols, dépouillés de leurs biens, réduits à la misère et dépossédés de leurs terres. Ils trébuchent épouvantés et terrifiés d'une peur indicible à la vue des crimes monstrueux perpétrés contre eux par ces tyrans. [...] la poitrine de ces miséreux tremble avec une telle frayeur qu'ils cherchent à se jeter dans la plus profonde crevasse de la terre pour échapper aux mains de ces bandits [...]. (*Apología*, 13).[248]

La description correspond à des personnes rejetées hors de l'humain, ayant adopté des comportements d'animaux traqués (« ils errent, se cachant dans les bois ») ; dominées par la

[246] Comparer ibid.
[247] Ibid., 293.
[248] Ibid., 91-92.

peur (« …épouvantés et terrifiés ») ; ce sont des survivants, contraints de rester isolés et solitaires pour subsister (« disséminés… privés de toute aide humaine ») ; se comportant comme des fous (« nus …cherchant à se jeter dans la plus profonde crevasse »*).* À nouveau, l'inculpation est doublement injuste, car ce sont ceux qui les ont prostrés dans cet état déshumanisé pour s'enrichir à leur dépend, qui les accusent d'être des créatures sauvages[249].

Las Casas, reprend l'argumentation de « barbare » et « d'esclaves par nature », développées par les théologiens du moment, pour la retourner tête bêche[250]. La classification de barbare définie selon le comportement *(*« cruel, inhumain, sauvage, sans pitié, qui s'est éloigné de la raison humaine ») peut s'appliquer beaucoup plus justement aux conquistadors qu'aux indigènes[251]. Barbare est la brutalité de la Conquista et l'esclavage *de facto* qu'est devenue l'*encomienda*. Qui plus est, ce sont les Espagnols les idolâtres du moment, car ils ont remplacé Dieu par l'Or[252], et ils sacrifient dix mille personnes innocentes par jour à la déesse Cupidité (*Apología*, 139v ; *O.E* 5 :33).[253] Las Casas finit par revendiquer le droit des Indiens à faire usage de la force pour se défendre[254].

Ce rappel à l'ordre permet de regarder le système de la Conquête sous l'angle inédit des peuples autochtones. Celle-ci apparaît comme une entreprise non pas d'évangélisation mais de trafic d'humains et de spoliation de terres, menée par des envahisseurs cupides qui utilisent le nom du Christ pour assurer leur enrichissement personnel (*Octavo remedio,*1542, O.E. 5 :88b)[255].

Il est possible de parler alors de situation de péché ou « d'hamartiosphère » à l'intérieur de laquelle les structures oppressives qui légalisent l'exploitation de l'humain par l'humain, la domination et l'esclavage des peuples, des races, des classes sociales, et de la femme, sont des systèmes de rupture avec Dieu et mènent inexorablement à une déshumanisation[256] . Le péché systémique est d'autant plus complexe que sa responsabilité n'est pas localisable ni individualisée, elle peut être éludée, et permet au péché de se régénérer indéfiniment. En ce sens, bien que l'*encomienda* ait cessé d'exister officiellement en 1791, la concentration de la propriété terrienne en Amérique Latine, et les flux de déplacés et de migrants actuels, indique que l'exploitation des terres et des êtres humains est loin d'avoir été résolue.

Dans cette fresque, un élément supplémentaire doit être relevé : celui de la mort précoce. C'est un axe central de la réflexion sur la dépersonnalisation[257]. Las Casas dénonce théologiquement la mort précoce de l'Indien, non pas en fonction de son espérance de vie, mais par rapport au temps qui lui est nécessaire pour son évangélisation. Il s'agit d'une mort qui spolie l'Indien de l'opportunité de connaître Dieu[258]. Le détour s'explique par le besoin de reprendre l'argumentation initiale servant à justifier la Conquista comme devoir d'évangélisation promu par la Couronne Espagnole.

---

[249] Ibid., 300-1.
[250] Ibid., 295-96.
[251] Comparer Gutiérrez, Chapitre 4: *Evangelization at Gun Point*, et en particulier *Amid Swords and Spears*, 107.
[252] Comparer Gutiérrez, *Las Casas*, 15.
[253] Comparer ibid., 178.
[254] Comparer ibid., 89.
[255] Ibid., 61.
[256] Comparer Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 184.
[257] Ibid., 68.
[258] Ibid., 76-77.

Or, la mort précoce est précédée d'un processus complexe de dénigrement et d'exploitation. Déplacés de force et distribués entre les vainqueurs comme du bétail, ces êtres humains fiers et libres, sont transformés en des êtres humiliés, rabaissés, affligés et tourmentés. Ce ne sont plus les peuples débonnaires que Colomb avait décrits en prenant pied aux Antilles[259]. La vague de suicides qui traverse les tribus indigènes confirme l'ampleur du phénomène : les Indiens se pendent, prennent du poison ou s'épuisent pour se laisser mourir ; les mères tuent leurs propres enfants de peur qu'ils ne tombent « sous le joug »[260]. Le système qui a détruit leurs collectivités, modifié leur comportement social et changé leur caractère individuel, les a aussi atteints génétiquement, ils ne se multiplient plus, et ne veulent plus le faire[261].

La mort avant l'heure n'est évidemment pas la mort accidentelle, mais celle injuste, accélérée, programmée, et fruit de décisions humaines arbitraires et évitables prises sous couvert d'un système permettant d'éluder toute responsabilité personnelle et alimenté par l'appât du gain. C'est un facteur d'inégalité irréversible. L'imposition de façon sélective et légale d'une mort accélérée et évitable permet de justifier le meurtre sans assassin contre une victime sans valeur. Pour Las Casas, ce meurtre collectif, prive doublement l'Indien de sa vie physique et de l'espoir de la vie éternelle.

Les chiffres de cette hécatombe démographique font l'objet d'un Appendice dans l'étude de Gutiérrez[262].Quelle que soit l'estimation retenue, la Conquête est un génocide pour les peuples autochtones : les populations déclinent entre 25% (Kroeber) et 95% (Dobyns et Berkeley).

3. L' impact de Las Casas

Il est possible dès à présent de souligner l'influence décisive de Las Casas sur l'élaboration du concept de la non-personne. En 1976, alors qu'il emploie le terme pour la première fois, Gutiérrez observe que la théologie latino-américaine se doit de retrouver la mémoire des « *Christs flagellés des Indes* comme Bartolomé de Las Casas nomme les Indiens du continent Américain »[263]. Plus tard, en 1978, bien avant la publication de son étude sur Las Casas, Gutiérrez refait le lien entre son concept et les réflexions de Bartolomé de Las Casas[264]. Enfin, dans la conclusion de son étude sur Las Casas, parue seize ans après l'apparition du terme non-personne, Gutiérrez confirme son origine :

> Malgré les différences évidentes entre les contextes historiques, l'engagement de Bartolomé constitue un défi pour nous aujourd'hui. [...]. Nous sommes appelés à défendre les valeurs de ces personnes et d'une certaine façon, de défendre leur existence-même, dans la mesure où elles

[259] Ibid., 23.
[260] Ibid., 78.
[261] Ibid., 40.
[262] Lire *Appendix 1, The Demographic Question* dans Gutiérrez, *Las Casas*, *461-64.*
[263] Gutiérrez, *Statement by Gustavo Gutiérrez* dans *Theology in the Americas*, 310.
[264] Lire *Two Theological Perspectives: Liberation Theology and Progressivist Theology* dans Gustavo Gutiérrez, *The Emergent Gospel, Theology from the Emerging World*, édité par Sergio Torres, Virginia Fabella, et Geoffrey Chapman (New York: Orbis Books, 1978), 241.

> continuent d'être traitées comme si elles étaient des « *non-personnes* ».[265][Notre soulignement]

Il est possible que l'accusation faite à l'Indien de Las Casas d'être un *non-humain* ait inspiré la formulation de *non-personne* qui nous occupe. Il est aussi probable qu'en transposant la réflexion de Las Casas à la situation actuelle, Gutiérrez ait trouvé dans le bouleversement produit par le système économique de l'*encomienda*, le fil conducteur pour dénoncer les conditions d'exclusions d'aujourd'hui[266]. De la sorte, la dispute de Valladolid a permis de mettre en lumière bon nombre d'éléments présents dans l'architecture théologique de Gutiérrez :

- La critique d'un système économique et social qui « déshumanise », affectant la capacité de la personne à connaître le Christ.
- La perte de lien physique et psychologique avec son espace ayant pour conséquences la disparition de la vie culturelle et spirituelle de la personne ;
- La mort précoce qui prive la personne du temps nécessaire à la découverte de Dieu.

Il est utile à ce stade de retenir les différentes étapes du processus de déshumanisation qui nous intéresse :

- La contestation de la qualification d'humain avec une argumentation idéologique, anthropologique, politique et économique à l'appui ;
- Le traitement de la différence comme anomalie (raciale, religieuse, de genre, etc.), et ce traitement comme péché et comme objet de scandale ;
- La défiguration physique de l'être humain comme conséquence du manque de reconnaissance identitaire ;
- La dénaturation de la personne : elle devient objet de production, créature inférieure-animal et rebut humain ;
- La condamnation à mort des civilisations — leurs langues, religions et cultures — dans le temps et dans l'espace ;

Il n'est donc pas surprenant que Gutiérrez admette combien les discussions du passé l'inspirent pour interpréter le présent :

> Mais sommes-nous si éloignés de cette attitude même aujourd'hui ? Nous avons eu, par exemple, récemment sur notre continent, la défense de « la civilisation chrétienne occidentale » par la répression, le meurtre, la torture et l'emprisonnement. Ces mesures ont été, qui plus est, défendues par des dirigeants qui, comme les conquistadors et les *encomenderos*, se considèrent eux-mêmes chrétiens.[267]

Que l'on traite la personne d'animal, de sauvage ou de barbare, ou bien qu'on lui reconnaisse seulement « formellement » son statut d'être humain, si le principe de départ postule une inégalité sociale, économique ou anthropologique, elle finit par justifier son asservissement et entraîne sa mort prématurée. Reconnaissance identitaire, libération et vie sont donc indissociablement liées. La liberté devient ainsi le pivot fondamental qui garantit la dignité

[265] Gutiérrez, *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*, 456.
[266] Ibid., 300.
[267] Ibid., 105.

humaine, l'existence et préserve le lien avec Dieu. Las Casas et Gutiérrez concordent intimement sur cette priorisation[268] : le droit irrévocable des êtres humains façonnés à l'image et ressemblance de Dieu à être libres, avec autorité sur leurs actions et sur eux-mêmes (*Tratado comprobatorio*, 357b-358a)[269].

Le cercle herméneutique de Gutiérrez est ici partiellement construit. La genèse historique de l'oppression du pauvre latino-américain, révèle la négation identitaire conséquence d'un système socio-économique déshumanisant, formulé chez Las Casas en termes de négation ontologique. Ainsi, depuis le départ, l'objectif libératoire de la théologie porte en toile de fond la dénonciation du statut de non-personne.

[268] Ibid., 80-85.

[269] Gutiérrez, *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*, 82.

III. Élaboration du concept

Quoique le terme non-personne soit associé à la théologie de la libération, le concept en tant que tel n'apparait pas dans le livre considéré comme sa pierre angulaire. Il faudra attendre une conférence de 1976, pour que Gutiérrez fasse officiellement son lancement. Il est pourtant possible de tracer les éléments de formation du concept dans ses écrits antérieurs.

Nous suivrons la formulation du concept chronologiquement, depuis les premières esquisses et formulations préalables jusqu'à la date de son apparition en 1976, puis dans les textes postérieurs qui étoffent le concept. Les textes pré-datant sa *Théologie de la libération,* avec les comptes rendus des conférences soutenues entre 1964 et 1967 jusqu'à celle de Chimbote de 1968, seront analysés dans ce chapitre en premier. Ils marquent le premier effort de structuration de sa théologie et ébauchent l'architecture dans laquelle sera bâti le concept. Les textes significatifs écrits par Gutiérrez, depuis son œuvre centrale publiée en 1972, jusqu'au discours significatif de 1976, permettront d'identifier le parcours de la construction du concept et les agents dialectiques précurseurs de celui-ci. La deuxième partie du chapitre s'intéressera à la modalité de l'apparition du concept en 1976 et aux utilisations plus récentes de *non-personne* pour tracer l'évolution des différents emplois et en mesurer leur assise théologique.

A. Genèse et préparation du concept de non-personne

Le terme non-personne est entré dans le langage courant. Il est compris plutôt dans son acception sociojuridique et fait référence à la personne qui est dépouillée des prérogatives du citoyen. Cette approche suppose implicitement un problème de reconnaissance, donc d'identité et de perte du statut, affectant les droits propres et la dignité dévolue à tout être humain.

Cependant, le terme n'apparait consigné ni dans le dictionnaire de l'Académie Française, ni du Petit Larousse 2020, bien que sa mention dans des publications françaises suggère que le terme a une existence reconnue[270]. Le mot composé espagnol *no-persona* (ou *nopersona)* est

[270] Voir à titre d'exemple Michel Braudeau, *La non-personne: une enquête* (Paris: Gallimard, Collection L'un et l'autre, 2000).

introuvable dans le dictionnaire de l'*Asociación de Academias de la Lengua Española* (ASALE) et de la *Real Academia Española*. En revanche, le terme est bien admis sous ses deux graphies — *nonperson* et *non-person* —, dans les dictionnaires anglais faisant autorité. Le Oxford English Dictionary (OED), adopte la graphie composée et en donne les définitions suivantes [notre traduction] :

> Non-personne,
>
> 1. *Église Chrétienne* et *Judaïsme*. Un être qui n'est pas une personne ; spécialement Dieu, rare.
> 2. Une personne qui est considérée comme non-existante ou non importante, ou qui n'est pas vue comme une personne aux fins de la reconnaissance de droits, etc. ; une personne ignorée, humiliée, ou oubliée.

Le Merriam-Webster, d'origine américaine, retient la graphie compacte du terme. Sa définition renvoie à une personne dont l'existence est niée, tel qu'un individu qui pour des raisons politiques ou idéologiques par exemple, est privé de sa civilité légale ou de considération sociale (*unperson*). Le dictionnaire américain signale une première utilisation relativement récente du terme répertoriée en 1909.

Le premier sens (1) de la définition de l'OED attire l'attention sur deux éléments. Le premier rappelle l'origine théologique du terme et le fait que le premier appelée ainsi est Dieu[271]. Cette utilisation semblerait désigner plus le caractère non humain et non matérialisé de Dieu, dans la tradition de langage de la théologie négative[272]. Cependant elle crée d'ores et déjà une identification non négligeable entre le rejet radical dont les non-personnes sont victimes, et l'altérité radicale qui est reconnue à Dieu. D'autre part, le concept de non-personne renverrait aux débats sur la quiddité de Dieu dans la Torah et autour des concepts de l'homoousios et de l'hypostase[273] entre les pères de l'Église, qui sont à l'origine de la conceptualité de personne applicable à Dieu[274].

---

[271] Sur la notion de non-personne appliquée à Dieu voir Richard M. Gale, *On the Nature and Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 37, 53, 95, 178, 378.

[272] Voir Thierry-Dominique Humbrecht, *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005), 177.

[273] Pour une discussion sur l'utilisation patristique de l'expressions *hypostase* comme origine de la conceptualité de personne et non-personne, lire G.Christopher Stead, « "Homoousios" dans la pensée de saint Athanase », dans *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, éd. par Charles Kannengiessser, Beauchesne (Paris, 1974), 231-250. Pour une analyse historique du concept depuis la notion patristique d'hypostase voir Emmanuel Housset, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique.* (Paris: Presses Universitaires de France, 2007).

[274] Pour une discussion sur la validité des arguments pour l'application des notions de non-personne, personne et du personnel à Dieu, voir l'essai de Ben Page, "Wherein lies the debate? Concerning whether God is a person," *International Journal for Philosophy of*

Le second élément (2) de la définition de l'OED, aussi pertinent à notre étude, ouvre la possibilité de dissocier le concept *d'être humain* de celui de *personne*, accordant ainsi une distinction explicite entre l'aspect biologique de la personne et sa dimension légale.

Enfin, l'acception du Merriam-Webster (*unperson*), se rapproche de l'utilisation populaire du terme, compris comme sous-humain (sous-homme) ; personne dont le registre d'existence a été effacé ; ou entité autre qu'une personne humaine[275] . Cet emploi du terme reste cependant rare. On le retrouve parfois dans un contexte historique, associé par exemple au statut des prisonniers des camps d'extermination Nazis (voir Vera Laska, *Women in the Resistance and the Holocaust : The Voices of Eyewitnesses*, 1983) ; à l'effacement photographique ou digital des personnes tombées en disgrâce en Union Soviétique pendant la période stalinienne (le cas de Lev Kamenev par exemple) ; ou aux cas recensés récemment en Corée du Nord (par exemple Jang Song-thaek, oncle de Kim Jong-Un). Coïncidant avec le sens allemand de *unperson*, il peut être mis en parallèle avec l'expression que Georges Orwell a fabriqué pour son roman *1984* et qui fait référence à l'individu exécuté légalement par le système politique et dont l'archive historique est entièrement effacée.

La non-personne, en tout état de cause, n'est que rarement assimilée à un *non-être*, qui par son évolution platonicienne, garde une acception d'inexistence absolue. Cette évolution reste cependant intéressante pour nous, car elle permet de tracer l'origine de la relation entre le concept voisin de *non-étant* et celui d'*altérité*, c'est-à-dire le passage significatif d'une conceptualité de la différence à celle de la négation[276], que Gutiérrez cherchera à mettre en évidence.

Le développement le plus intéressant du concept reste, cependant, celui agencé par Gustavo Gutiérrez. Cité et repris amplement [277], la non-personne de Gutiérrez est à la base un manifeste politique. À toutes fins utiles, en prenant comme référence la première traduction française du terme espagnol *no-persona* qu'utilise Gutiérrez, nous retiendrons le graphisme composé du terme (*non-personne*), expression qui permet d'évoquer le contraste avec le terme « non-croyant » utilisé par Bonhoeffer[278], et qui aura une fonction maïeutique dans l'apparition du concept théologique.

Nous entreprenons ici une étude systématique de la conceptualité du terme non-*personne* en tant que catégorie théologique. Celle-ci suit son élaboration dans le temps et aboutit à une critique des limites noétiques imposées par son auteur.

Religion 85 (2019): 297–317, https://doi.org/https://doi.org/10.1007/s11153-018-9694-x. [consulté le 10 janvier 2018].

[275] Selon la définition qui apparaît dans Wiktionary, version anglaise, https://en.wiktionary.org/wiki/nonperson, [consulté le 15 janvier 2018].

[276] Voir à ce sujet la discussion sur l'évolution du concept de non-être dans Nestor-Luis Cordero, « Du non-être à l'autre. La découverte de l'altérité dans le Sophiste de Platon », Revue philosophique de la France et de l'étranger tome 130, no 2 (février 2005): 175-89.

[277] Voir Berma Klein dans Berma Klein Goldewijk, Adalid Contreras Baspineiro, et Paulo César Carbonari, éd., *Dignity and Human Rights: The Implementation of Economic, Social and Cultural Rights* (Antwerp : Intersentia; New York: Transnational Publishers, 2002), 6.

[278] Gustavo Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, trad. Francis Guibal (Paris: Éditions du Cerf, 1999), 88.

1. Les textes précurseurs (1964-1968)

a) 1964-67: "Líneas Pastorales de la Iglesia en América Latina" – Les conférences de Montevideo

Un recueil de discours précurseurs de Gutiérrez est publié très tôt (1968), en forme de petit livret pamphlétaire intitulé *Líneas pastorales de la Iglesia en America Latina*. Il s'agit en particulier de la transcription d'une conférence livrée à plusieurs reprises entre 1964 et 1967, pour une audience de prêtres, de laïcs et de leaders universitaires, dont la dernière a eu lieu à Montevideo. Cette intervention publiée initialement par le MIEC-JECI d'Uruguay et reprise en 1983 par la maison d'édition CEP du Pérou.

La première question que se pose Gutiérrez est celle de la nature du dialogue entre Église et la personne latino-américaine contemporaine[279]. Cette discussion est marquée pour Gutiérrez, nous l'avons déjà noté auparavant, par une « certaine angoisse » [280] générée par la pression des conditions pastorales que l'Église affronte. En effet, la politique pastorale en Amérique Latine, qui s'est façonnée durant des siècles de colonisation, est tournée vers des « masses dépersonnalisée *»* [281], usant sciemment de méthodes paternalistes. Il parle en particulier de la promotion de fêtes et de rites populaires telles que les processions et autres dévotions locales, qui permettraient de garantir, nous dit-il, un encadrement religieux. Cette réflexion est le premier registre chez Gutiérrez d'une esquisse conceptuelle s'ouvrant à la critique de la manipulation des groupes humains, et de la caractérisation primordiale de ces peuples marginalisés en tant que groupe humain *dépersonnalisé*.

À ce stade, l'idée de dépersonnalisation peut faire référence au regroupement diffus propre des individus dans la *masse*, mais l'expression atteste déjà d'un malaise. Avec la transposition des caractéristiques de l'individu à une groupalité définie justement par l'effacement de l'individualité, cette expression réussit à poser la problématique de l'action de libération pour la reconquête de la personnalité, et ce au travers de la pastorale pour une communauté chrétienne latino-américaine.

La conceptualité de *masse dépersonnalisée* semble faire écho à l'analyse de début du XXème siècle, rendue célèbre par le philosophe espagnol José Ortega y Gasset, qui signale l'avènement de *l'homme-masse*[282](*La rebelión de las masas,* 1927). Il soutient que les classes sociales populaires ne sont pas en mesure de prendre en main leur propre destin ou d'influencer la direction de l'histoire[283]. Or pour Gutiérrez, la libération qu'il prône, oblige précisément à

---

279 Gustavo Gutiérrez, *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, 7e édition (Lima: Centro de Estudios Ibid Publicaciones (CEP), 1983), 13.
280 Ibid.
281 Ibid., 21.
282 Comparer José Ortega Ibid Gasset, *La rebelión de las masas*, colección (Barcelona: S.L.U. Espasa Libros, 1999), 9 et 23, [en ligne], https://filosofiauacm.files.wordpress.com/2010/02/jose_ortega_Ibid_gasset_-_la_rebelion_de_las_masas.pdf., [consulté 13 avril 2020].
283 Ibid., 23.

donner une forme et un but à l'irruption des pauvres sur la scène mondiale[284]. Il est intéressant de noter, qu'alors qu'il se place aux antipodes idéologiques d'Ortega y Gasset, il coïncide néanmoins avec ce dernier lorsqu'il qualifie « l'avènement des masses » sur la scène publique d'évènement majeur de l'histoire politique contemporaine[285]. Si pour Ortega, ceci est l'expression d'une décadence historique[286] —il parle de « l'envahisseur vertical »[287]—, pour Gutiérrez l'irruption des pauvres est une preuve d'avancement sociologique[288]. Ainsi la dépersonnalisation des peuples latino-américains n'est pas un atavisme, mais la répercussion d'un système mondial déshumanisant auquel une pastorale adaptée doit remédier.

Le sens théologique que Gutiérrez donne à cette catégorisation acquiert plus de sens lorsqu'il ajoute que ces masses rencontrent de grandes difficultés pour accéder à une foi adulte[289]. Elles seraient dépersonnalisées, donc, dans l'absence d'une conscience collective qui, de plus, leur interdirait la maturation de leur relation avec Dieu. Mais, peut-on parler d'une foi adulte en termes de collectivité humaine ? L'exigence de *personnalisation des masses*, comme condition pour la libération — et donc pour la rencontre du peuple avec son Dieu —, pose le problème de l'articulation entre la conscience de l'individu et celle de la collectivité.

Gutiérrez donne une première réponse en revendiquant la nouvelle approche pastorale, qui inaugure une remise à jour fondamentale du chemin du salut. Celui-ci cesse d'être institutionnel, obtenu exclusivement au sein de l'Église. Ainsi, l'Église se redécouvre comme sacrement d'amour universel pour sauver tous « les hommes, chrétiens et non-chrétiens », l'essentiel étant la charité qui doit vivifier la relation avec Dieu[290]. La pastorale chrétienne, soutient Gutiérrez, doit alors assumer courageusement le sens de l'eschatologie, présente non pas après l'histoire mais « au cœur de celle-ci, la poussant du dedans. La communion des hommes avec Dieu et des hommes entre eux est déjà présente dans l'histoire et en est la clé »[291].

Gutiérrez peut alors formuler sa réponse au problème posé par la dépersonnalisation des masses en habilitant un pont conceptuel entre individualité et socialisation au travers du dynamisme de l'histoire, dans lequel «il est possible de distinguer un processus de

---

284 Voir l'Introduction mise à jour pour la 18ème édition dans Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación : perspectivas*, (2009), 21.
285 Ibid., 45.
286 Ortega Ibid Gasset, *La rebelión de las masas, 51*.
287 Ortega Ibid Gasset, 47, 63.
288 Voir l'Introduction mise à jour pour la 18ème édition dans Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación : perspectivas*, 18ème édition (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009), 21.
289 Gutiérrez, *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina, 26-29* .
290 Ibid., 65-68; 81.
291 Ibid., 74. Notons que Gutiérrez emploie de façon systématique dans sa *Théologie de la libération* le terme « homme » pour signifier « être humain ». Il s'est efforcé par la suite, surtout à partir de 1976, de rectifier cette acception. Voir sa remise à jour dans la nouvelle introduction à la 14ème édition de sa Théologie, « Mirar lejos », 22-24 ; dans sa réference au « feminine sex » dans Gustavo Gutiérrez, « Statement by Gustavo Gutiérrez », in *Theology in the Americas*, éd. par Sergio Torres et John Eagleson (Maryknoll, N.IBID: Orbis Books, 1976), 311, et dans Gustavo Gutiérrez, « Comprender la Pobreza / Gustavo Gutiérrez, OP », Reflexión Ibid liberación, 2016, [en ligne], https://Ibid.reflexionyliberacion.cl/ryl/2016/04/22/comprender-la-pobreza-gustavo-gutierrez-op/ , [consulté le 24 janvier 2020].

personnalisation, dont l'axe est la liberté personnelle, et un processus collectif de socialisation »[292] . Ce serait donc dans le locus de la personne que se résoudrait l'équation du sens de l'histoire, ce qui éloigne Gutiérrez dès le départ des présupposés matérialistes qu'on lui prête. Cela implique alors que la personne adopte une perspective sociale pour que sa communion avec Dieu prenne forme dans la communion avec les autres. « Personnalisation et socialisation s'harmonisent dans cette vision théologique », affirme-t-il en 1967 [293]. C'est en ce sens et dans cette limite, comme le souligne Gutiérrez, que l'influence de Hegel et de Marx peut être jugée importante[294].

Or pour Gutiérrez, si la société latino-américaine est de fait massivement chrétienne et attachée aux manifestations collectives d'adhésion à la foi, il est indispensable de travailler sur une pastorale libératrice de la personne et donc à la promotion d'une foi personnelle[295]. De là que les thèses qui suggèrent l'impossibilité d'une formation biblique de masse et les contraintes de nivellement culturel par le bas, rendent irréalisable l'accès à une foi personnelle[296] :

> Toute tâche qui puisse mener à une plus grande personnalisation de l'humanité, qui puisse promouvoir une plus grande liberté, qui permettent le développement des valeurs humaines, mènera à la foi personnelle. La tâche de personnalisation est essentielle dans le monde contemporain.[297]

La conceptualité de la non-personne apparaît ici en brouillon. Elle s'articule déjà comme charnière entre l'individuel et le collectif, en reconnaissant le primat de la conscience personnelle comme le siège de cette articulation. Ainsi formulé, la non-personne se profile comme le théâtre d'action pour mettre en mouvement la libération collective. De cette façon, Gutiérrez propose une résolution à l'aporie ontologique d'Ortega y Gasset, et résout le dilemme sociologique posé par Daniélou.

Retenons plusieurs aspects fondamentaux dans cette première ébauche : la perspective pastorale comme point de départ de la réflexion sur la non-personne ; l'introduction du concept de dépersonnalisation des masses lié à la réflexion sur les moyens d'accès à une foi adulte des peuples ; l'interrelation du personnel et du collectif dans la prise de conscience qui donne accès à une maturité dans la foi ; l'importance de l'action pastorale dans l'amour, et en particulier de la charité, dans une théologie du salut ; le devoir de dénonciation de tout ce qui diminue l'être humain et affecte sa relation avec Dieu ; la relation entre personnalisation et liberté ; la prise de conscience chrétienne de la relation entre personnalisation et socialisation, comme le point charnière où s'exerce la liberté pour rencontrer Dieu ; l'accès à une foi personnelle comme but d'une nouvelle pastorale en Amérique Latine.

b) 1968 : La conférence de Chimbote

---

[292] Gutiérrez, *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, 74.
[293] Gutiérrez, *Líneas pastorales de la iglesia en América Latina,74.*
[294] Ibid.
[295] Gutiérrez, *Líneas pastorales de la iglesia en América Latina, 81.*
[296] Voir la critique de Gutiérrez à Jean Daniélou, *L'oraison, problème politique* (Paris: Fayard, 1965), ibid. 80.
[297] Gutiérrez, *Líneas pastorales de la iglesia en América Latina, 82*.

Alfred T. Hennelly, S.J., soutient que le discours *Hacia una teología de la liberación* de Gutiérrez à Chimbote en juillet 1968, est l'avant-première de son œuvre maîtresse[298]. James B. Nickoloff va plus loin : c'est lors de cette conférence que l'idée de *libération*[299] voit le jour, représentant un tournant dans l'histoire de la pensée chrétienne[300].

En 1968, et d'une façon générale, Gutiérrez systématise les thèmes abordés lors des conférences de 1964 à 1967. Il systématise ses idées forces : si l'on se doit de réfléchir aux « signes des temps » [301] comme l'exige Vatican II, la théologie est appelée à aborder la relation qui existe entre eschatologie et praxis historique[302], c'est-à-dire entre émancipation de l'être humain sur le plan social, économique et politique, et l'instauration du Royaume. En paraphrasant *Populorum Progressio* (N°21), Gutiérrez affirme que tout ce qui contribue à cette praxis historique et en particulier à dignifier le travail de l'être humain, s'inscrit dans le projet salvifique de Dieu[303].

Cette équivalence a pour origine la définition de développement proposée par Luis-Joseph Lebret[304] en tant que passage de conditions moins humaines à des conditions plus humaines[305]. Le moins humain annonce déjà la non-personne[306] et aboutit à l'imputation des structures qui déshumanisent[307]. Reconstruire le monde donc, n'est pas une étape dans le plan de la création, ce n'est pas un niveau inférieur, c'est déjà l'œuvre salvifique en elle-même[308], car le salut ne peut pas être circonscrit à l'espace spirituel. Plus encore, assure Gutiérrez[309], la fin de l'oppression et l'élimination de la pauvreté signalent la venue du Messie car les meilleures conditions de vie humaines lient le destin de l'humanité au Royaume :

> Christ est le lieu de l'échange, en Lui la personne humaine donne un visage humain à Dieu et Dieu donne un visage divin à l'être humain. L'aventure historique, le sens de l'histoire sera la rencontre avec Dieu, la

---

298 Alfred T. Hennelly S.J., *Liberation Theologies : the Global Pursuit of Justice* (Mystic, Connecticut: Twenty Third Publications, 1995), 11.
299 Gustavo Gutiérrez, *Gustavo Gutiérrez : Essential Writings*, éd. James B Nickoloff (London: SCM Press Ltd, 1996), 5.
300 Ibid.
301 Gutiérrez , *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 24.
302 Ibid., 26.
303 Gustavo Gutiérrez, « *Hacia una teología de la liberación* (extracto conferencia Chimbote 1968) », éd. par José Luis Gómez-Martínez, Teoría, Crítica e Historia, s. d., 7, [en ligne], https://ensayistas.org/critica/liberacion/TL/documentos/gutierrez.htm [consulté le 20 janvier 2020].
304 Le Père Lebret (1897-1966) fonde en 1942 le centre de recherche *Économie et Humanisme*, ainsi que de nombreuses associations pour l'action de développement économique dans le monde. Il est un des penseurs à avoir introduit l'Église Catholique aux enjeux du sous-développement. Il participe à la rédaction des documents conciliaires *Gaudium et spes* et *Populorum progressio*.
305 Alfred T. Hennelly S.J., éd., *Liberation Theology : A Documentary History* (Maryknoll, N.IBID: Orbis Books, 1990), 70.
306 Ibid.
307 Ibid.
308 Ibid., 71.
309 Ibid., 73.

> révélation de Dieu. Croire en Christ, de ce fait, c'est croire en même temps en l'histoire.[310]

On ne parle plus ici de théologie du développement, mais de théologie de la libération. Il reste à définir la quiddité de la personne humaine qui doit être libérée. Les pauvres, les dépersonnalisés, s'insinuent déjà comme les protagonistes de cette tâche salvifique de reconquête de la liberté personnelle et humanisante qui doit mener au Royaume.

2. Les textes de préparation (1971-1974)

a) 1971 : Élaboration du concept

La *Teología de liberación : perspectivas,* fut publiée pour la première fois par le Centro de Estudios y Publicaciones (CEP) de Lima, en décembre 1971. Dès 1972, elle est traduite à plus d'une dizaine de langues. Au cours des années elle fera l'objet de nombreuses éditions, d'examens minutieux, et de thèses innombrables.

Dès la première page, Gutiérrez définie sa théologie « à partir de l'Évangile et de l'expérience d'hommes et de femmes engagés dans le processus de libération, en ce sous-continent de l'oppression et du pillage qu'est l'Amérique Latine »[311]. Comme le dit Nickoloff [312], dans cette introduction, tous les mots comptent. Gutiérrez se tient avec l'Évangile dans une main et l'Histoire dans l'autre. Il est en Amérique Latine, à l'heure de la répression politique et de la confrontation sociale causées par les tensions économiques des années 70. Il n'y a rien de spéculatif, pas d'élucubrations philosophiques. C'est dans cette matrice de personnes concrètes et fracturées, dans un temps et un espace particuliers, que se révèle à lui les non-personnes.

Son approche ne peut être dissociée des réflexions sur le rôle théologique des pauvres. Le premier axiome avancé par Gutiérrez est celui de la capacité de transformation de la personne humaine en combat pour sa liberté[313]. La personne humaine n'est pas prédéterminée, elle a pris les rênes de son destin et elle peut se réinventer de différentes façons, affirme Gutiérrez[314]. Sa capacité à devenir essentiellement autre, se trouve formulée successivement dans *Gaudium et spes, Populorum progressio,*[315] le *Message des Évêques du Tiers Monde*, et les *Conclusions de Medellin*. Aussi, rien de neuf dans la postulation d'un être humain habilité à faire la transition du péché à la grâce et de l'esclavage à la liberté (Gal. 5,1).[316]

---

[310] Ibid.,74
[311] Gutiérrez , *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 11.
[312] Nickoloff, *Gustavo Gutiérrez : Essential Writings*, 28.
[313] Ibid.
[314] Gutiérrez, 47.
[315] Dans ce contexte, un commentaire de Gutiérrez semble révélateur : il juge que *Populorum progressio*, bien que représentant une grande avancée dans la pensée chrétienne, a commis l'erreur de s'adresser aux puissants de ce monde pour réaliser les changements nécessaires, au lieu de compter et confier dans la capacité des pauvres à prendre en main leur destinée. Voir Gutiérrez, 50.
[316] Ibid., 51.

Gutiérrez ajoute pourtant que la liberté, comme le soutient Bonhoeffer[317] décrit une relation : celle d'être libre pour aimer. Pour lui, l'absence de reconnaissance, d'amour, de liberté ne sont pas des réalités intimistes ou des ressentis intérieurs, ce sont aussi des vérités sociales et historiques[318] qui impactent le monde actuel et agissent sur la prise de conscience individuelle et collective[319]. Ainsi, Gutiérrez se place dans un champ de réflexion originale, par rapport au déterminisme Hégelien qui conçoit le conflit maître-esclave comme source de prise de conscience collective de l'être humain[320]. Pour lui, cette vision est insuffisante, car elle ne tient pas compte de l'impact de l'existence de Dieu dans cette prise de conscience, de l'apport de Dieu dans le dialogue entre humains, et l'impact de Sa Parole comme facteur de reconnaissance de soi et de transformation de l'histoire humaine :

> Le message évangélique fait voir, sans évasions, ce qui est à la racine de l'injustice sociale : la rupture d'une fraternité basée sur notre condition de fils du Père ; il fait voir l'aliénation fondamentale qui est sous-jacente à toute autre aliénation humaine. Ainsi l'évangélisation est-elle un facteur puissant de *personnalisation*.[321] [Notre soulignement]

De fait, l'être humain ne cherche pas seulement une libération des facteurs externes qui l'empêchent de se réaliser, il aspire à une libération intérieure, individuelle et intime[322]. Paul Ricœur[323] apporte un nouvel éclairage à ce postulat en prenant comme perspective l'inégalité dans le monde. La personne serait à la dérive entre un intimiste qui se greffe au débat sur l'anonymat et la déshumanisation, et un individualisme qui se pose en termes d'inégalité économique et sociale.

Pour surmonter ces écueils, Gutiérrez cherche une réponse dans le mystère Trinitaire. En postulant l'invitation à participer dans le circuit d'amour de la Trinité, il serait possible de surmonter la tentation de vivre comme entités fractionnées[324], l'unité pour la fraternité humaine se vivant dans l'amour et non dans la confrontation. L'être humain dans son plus grand dénuement hériterait alors de cette conception d'unité réelle et indivisible entre le singulier et le pluriel, qui trouve son perfectionnement dans la personne du Christ de la Passion [325].

À ce stade, et bien que le concept de non-personne n'apparaisse que sous forme d'esquisse, il est déjà possible d'identifier trois étapes qui suggèrent sa gestation. Un premier moment surgit avec le débat autour de la théorie de la dépendance. Gutiérrez cite le philosophe péruvien Augusto Salazar Bondy qui parle d'une « véritable différentiation anthropologique » produite par la disparité (économique, sociale et culturelle) croissante entre habitants des pays opulents

---

317 Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall* (New York, 1966), 37, cité dans Gutiérrez, 51.
318 Gutiérrez, 175.
319 Gutiérrez, 207.
320 Ibid., 42-43.
321 Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación : perspectivas*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972), 347.
322 Ibid., 44–45.
323 Voir la note de bas de page numéro 128 sur Ricoeur, « Tâches de l'éducateur », 90-91, dans Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 246.
324 Gutiérrez , 259.
325 Ibid., 194.

et ceux des pays pauvres (*La cultura de dominación*, dans *Péru problema*, Lima, 1968, 75).[326] Le contraste entre ces deux types humains, dont l'un semble croître et s'épanouir simultanément à la négation et à la dégradation de l'autre, est une des premières annonces de cette typification.

Un deuxième moment significatif a lieu lorsque Gutiérrez cite dans sa *Théologie* le texte des missionnaires pour l'Amazonie que nous avons rencontré auparavant (Chapitre II, B, 1, *Le Document de Melgar*) [327]. Ce texte récapitule le processus dialectique entre déshumanisation et avènement d'un ordre nouveau, et expose comment le vecteur de la création — visible dans l'expansion du cosmos et l'histoire humaine — prend son origine dans l'œuvre salvifique du Christ et se dirige inéluctablement vers la libération de tout ce qui entrave et dépersonnalise l'être humain, tant d'un point de vue matériel que moral et spirituel. La fresque Christo-finalisée qui se met en mouvement dans l'attente de l'avènement d'une nouvelle humanité, prend son élan dans le rejet de la déshumanisation des personnes dépossédées de leur dignité. La non-personne semble maintenant exister dans ses caractéristiques de déshumanisation matérielles et psychologiques.

Enfin, la troisième et dernière étape de cette gestation a lieu sous forme de rendez-vous manqué. Il s'agit toujours pour Gutiérrez de réfléchir à la théologie adéquate pour s'adresser aux peuples latino-américains. Il entre alors en dialogue avec les écrits de Dietrich Bonhoeffer et avec le défi posé par le théologien allemand :

> C'est le monde fait *mündig*, d'âge adulte, de Bonhoeffer, et qui est à la racine de son angoissante question : comment parler de Dieu dans un monde adulte ?[328]

Comment parler de Dieu ? Bonhoeffer questionne l'interlocuteur du monde sécularisé, celui qui vit sans Dieu dans un monde devenu adulte. Pour Gutiérrez, la question est essentielle. Comment présenter Dieu, le faire connaître, l'introduire dans le monde d'aujourd'hui ? Sans formuler de réponse, c'est pourtant cette question qui donnera à Gutiérrez la clé conceptuelle pour identifier l'interlocuteur de sa propre théologie.

Ce faisant, les contours du concept de non-personne se sont précisés. Alors que Gutiérrez veut aborder les pauvres de façon holistique et depuis une variété de catégories théologiques, il a déjà posé les premiers jalons d'une formulation :

- Elle s'inscrit dans une réflexion contextuelle : un espace géographique, sociologique, et psychologique précis et dans un temps historique.
- Elle se définit dans le manque : dépersonnalisation et perte de la conscience de soi; exclusion et négation de son identité ; absence de liberté pour aimer et ignorance de l'amour de Dieu.
- Il s'agit donc d'un concept fondamentalement relationnel.
- Elle est abordée sous les deux dimensions indissociables de l'individuel et le collectif ;
- L'analyse théologique sous l'angle de la vie intérieure, n'est ni *intimiste* : exclusivement intéressé par la réalité existentielle de la personne ; ni *individualiste :* qui ignorerait l'impact de son existence sur son réseau social.

---

[326] Comparer Gutiérrez , 97.
[327] Gutiérrez , *Théologie de la libération : perspectives,* (1974), 187.
[328] Gutiérrez, 79.

- La personne individuelle est par ailleurs simultanément la personne collective. Elle devient concrètement le peuple de l'Ancien Testament et le prochain de l'Évangile. Cette récapitulation est formulée dans le cadre d'une théologie christologique et trinitaire.
- Gutiérrez postule la possibilité pour l'être humain rejeté, de se transformer. Il parle de cet « homme nouveau » qui doit surgir grâce à une révolution culturelle permanente.

b) 1973 : Élaboration d'une nouvelle méthode théologique

En 1973, un recueil d'écrits, *Signos de liberación, testimonios de la Iglesia de América Latina 1969-1973* (Lima : C.E.P.,1973) publie pour la première fois l'intervention de Gutiérrez au séminaire « Foi-politique », réalisé à Lima la même année. La conférence *Praxis de liberación y fé cristiana* est à nouveau publiée en 1974 (Madrid : Éditions Zero). Elle a été reprise de diverses façons, puis traduite et incluse en postface de la version française de sa *Théologie* de 1974.

Le document s'ouvre sur le constat de la « découverte réelle et exigeante du monde de « l'autre », celui qu'il identifie comme « le pauvre, la classe des exploités » [329]. Il parle d'une *présence inquiétante* pour le système alors que le pauvre se redécouvre, redevient maître de sa parole et confronte l'ordre établit. Cette découverte de l'autre, dit- Gutiérrez, ne peut avoir lieu que dans la lutte révolutionnaire[330]. L'heure est à la confrontation.

Pour Gutiérrez, le périple de la libération débute avec le rejet de ce qu'il appelle la réduction de l'Évangile. L'attente de « l'au-delà » ne doit rien enlever à la valeur de « l'ici-bas ». Si le pauvre est le prochain de l'Évangile par excellence, sa situation nécessite d'un ordre social différent[331]. Il en découle alors une logique de l'action libératrice en faveur du pauvre qui implique agir pour sa classe sociale et non agir par charité[332]. Devenue praxis libératrice, l'action révolutionnaire est considérée par Gutiérrez comme un véritable processus de conversion évangélique, d'abandon de soi et d'ouverture sur Dieu et vers les autres[333]. À ce contexte s'ajoute une réflexion épistémologique que Gutiérrez développe dans le cadre de l'agir dans le monde :

> On ne connait l'histoire — qui est tout à la fois nature et société — qu'en la transformant et en se transformant soi-même. [...] La praxis transformante de l'histoire n'est pas l'incarnation dégradée d'une théorie limpide et bien pensée, mais la matrice d'une connaissance authentique et l'épreuve qui garantit sa valeur. Elle est le lieu où l'homme recrée son monde et se forge lui-même, où il connaît la réalité qui l'entoure et prend conscience de soi.[334]

---

329 Gustavo Gutiérrez, *Praxis de liberación y fé cristiana* (Bilbao: Zero S.A., 1974), 7.
330 Ibid.
331 Gutiérrez , *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 311.
332 Ibid.
333 Gutiérrez , *Praxis de liberación y fé cristiana*, 19.
334 Ibid., 321.

En ce sens, la compréhension du processus de négation identitaire requiert de se pencher sur les engrenages de la déshumanisation et sur les ressorts transformateurs qui sont à portée de la personne. Gutiérrez ouvre alors la porte aux considérations d'ordre méthodologique. Il ne suffit pas de proclamer la doctrine de l'Église, il faut aussi la rendre réalité historique. « *On fait la vérité évangélique »*.[335] affirme-t-il. Pour ce faire, il est indispensable de se doter d'une analyse critique des catégories sociales et culturelles avec lesquelles l'Évangile est proclamé :

> Dans cette perspective, il s'agit de créer des communautés chrétiennes où les propriétaires privés des biens de ce monde ne soient pas les maîtres de l'Évangile. « Des communautés rebelles » [...] Des communautés, ajouterions-nous à présent, où les dépouillés pourraient réaliser une *appropriation sociale de l'Évangile*. Des groupes qui annonceraient prophétiquement une Église entièrement au service (de façon créatrice et critique) des hommes qui luttent pour *être des hommes [...].* [336]

Ce document, d'un ton plus polémiste que la *Théologie de la libération*, restitue l'effervescence politique et sociale de la jeunesse catholique latino-américaine à laquelle Gutiérrez s'adresse en 1973. Il en ressort qu'au travers de différentes expressions descriptives — le pauvre, la classe des exploités, une présence inquiétante, le prochain de l'Évangile, les dépossédés, l'ennemi des riches, les hommes qui luttent pour *pouvoir vivre en hommes,* les hommes qui luttent pour *être des hommes*[337] —, Gutiérrez cherche à produire une catégorie conceptuelle qui puisse résumer de façon holistique ces réalités complexes et multiples.

c) 1974 : Élaboration d'une théologie pour un monde déshumanisé

La revue européenne *Concilium* publie en 1974 son volume Numéro 96 intitulé *The Mystical and Political Dimension of the Cristian Faith.* Édité par Claude Geffré et Gustavo Gutiérrez, avec la participation de penseurs de la Libération tels que Leonardo Boff, Joseph Comblin, et Juan Luis Segundo, entre autres, la revue introduit une réflexion collective sur la spécificité de la théologie de la libération par rapport à la théologie conventionnelle d'origine occidentale. La contribution de Gutiérrez à l'ouvrage s'intitule *Liberation, Theology and Proclamation*[338]. Pour Gutiérrez, ses années 70 sont aussi celles d'une crise du parler théologique. Elle est due, selon lui, au rôle croissant du savoir et de la méthode scientifique appliqués en particulier à l'histoire et à la psychologie. Dans ce contexte, Gutiérrez réfléchi à son processus de théologisation :

> Sur quelles présomptions la théologie base-t-elle son approche de la réalité historique ? [...] Ou, pour employer une expression courante de nos jours : d'où parle-t-on en tant que théologien ?[339]

Quel est le point de départ du discours théologique aujourd'hui ? Pour répondre à cette question Gutiérrez requiert d'outils herméneutiques et épistémiques supplémentaires. La question de

---

[335] Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 322.
[336] Gutiérrez, 332.
[337] Gutiérrez, 305-333.
[338] Gutiérrez, *Libération, Theology and Proclamation* , trad. J.P. Donnelly, dans Geffré et Gutiérrez, 57-77.
[339] Ibid., 68.

Bonhoeffer, qu'il avait introduite auparavant dans sa *Théologie de la libération,* revient sur le devant de la scène, mais cette fois il s'aventure à formuler une première réponse :

> Beaucoup de théologies contemporaines semblent prendre comme point de départ le défi posé par le *non-croyant*. Ce dernier questionne notre *monde religieux* et le confronte à une exigence de profonde purification et renouveau. Bonhoeffer a relevé le défi et posé la question incisive qui est à la racine d'une grande partie des efforts théologiques de nos jours : comment Dieu est-il proclamé dans un monde devenu adulte ? Ce défi dans un continent comme l'Amérique Latine, ne vient pas principalement de l'homme qui ne croit pas, mais de *l'homme qui n'est pas un homme, qui n'est pas reconnu comme tel par l'ordre social existant* : il est dans les rangs des pauvres, des exploités ; il est l'homme qui est systématiquement et légalement dépouillé de son être en tant qu'homme, qui sait à peine qu'il *est* un homme. Son défi n'est pas dirigé en premier lieu contre notre monde religieux, mais contre notre *monde économique, social, politique et culturel* ; il s'agit donc d'un appel à une transformation révolutionnaire des bases mêmes d'une société déshumanisante.[340] [Soulignements de Gutiérrez]

Gutiérrez se réfère au *non-croyant*, terme qu'il écrit en italique, et signale que le problème posé au théologien latino-américain ne vient pas de celui qui ne croit pas, mais de celui *qui n'est pas*. Il concrétise de cette façon les éléments d'une dialectique non plus existentielle, mais sociale. Il ne s'agit pas d'un *non-étant* qui serait opposé au *non-croyant,* mais d'un *non-humanisé*. Celui qui *n'est pas un être humain*, et qui ne l'est pas — non pas parce qu'il ne le soit pas dans son existence ontique comme le serait un être qui n'existe pas—, mais parce que l'ordre social, le système et ses structures ne le reconnaissent pas.

Gutiérrez parle de celui qui est *systématiquement et légalement dépossédé de son être en tant qu'être humain.* Son existential humain est refusé à tous les niveaux et dans tous ses rapports avec les autres. Le système s'empare de ses droits et les efface. Il n'a pas d'existence légale, il vie sans identité registrée, sans registre de sa matérialité. Ce *non-humanisé* est au départ le pauvre, à la fois dépouillé de ses moyens de subsistances et de ses moyens de cogniscience.

Si l'on considère la relation entre l'être humain et Dieu, à travers laquelle l'être humain accède à la connaissance de son origine et de son destin, en se reconnaissant créé à l'image de Dieu, on ne peut que souligner la portée de ce dialogue fondateur sur l'identité de la personne. L'être humain se découvre personne dans sa relation avec Dieu, lorsqu'il est appelé par son nom et *reconnu* comme fils et fille par Dieu. Or, nous dit Gutiérrez, cette reconnaissance analogique devient primordiale pour le pauvre, lorsque la dignité en tant qu'humain lui est refusée dans son espace concret et dans son temps, par la société des humains.

Le problème épistémique du *non-croyant* est différent de celui qui se pose au *non-humanisé.* Ainsi, ce qui est remis en cause ici, ce ne sont plus les argumentations philosophiques sur l'existence de Dieu, ni la doctrine ou les institutions religieuses, mais la réalité économique, sociale, politique et culturelle qui déshumanise la personne.

---

[340] Claude Geffré et Gustavo Gutiérrez, *The Mystical and Political Dimension of the Christian Faith*, Concilium (Glen Rock, N.J.) N°96, (New York: Herder and Herder, 1974), 69.

Dès l'introduction à cet ouvrage, Claude Geffré, prenant la dimension de la réflexion de Gutiérrez, s'était rapproché intuitivement de la formulation de la non-personne, en parlant du *non-homme*[341]. Certes, l'expression est moins heureuse, mais elle dévoile le contraste entre non-croyant et non-homme ou non-femme dans un monde divisé entre riches et pauvres.

Au-delà des argumentations intellectuelles, notre monde fait apparaitre comme fausse la proclamation de Dieu-le-Père Créateur. Notre réalité nie l'existence de Dieu car elle ne permet pas de vérifier comme vraie la présence de Dieu dans le monde. Or la théologie doit non seulement parler vrai, mais se prouver vraie à elle-même. Voilà pourquoi Gutiérrez propose une reformulation de la méthode théologique, qui permette de confronter la praxis de l'Église avec la Parole de Dieu, au travers d'une exégèse appliquée aux actions chrétiennes en commençant par celles des politiques pastorales[342]. Il s'agit de vérifier l'existence de Dieu — de la rendre vraie et visible dans le monde — en montrant par des transformations tangibles les productions historiques de sa Parole.

Pour ce faire, la théologie requiert d'outils de pensée propre à la transformation du système et non à son maintien[343]. La question se tourne vers l'élaboration de catégories qui puissent traduire et rendre évidentes les déformations humaines produites par le système. Comment exprimer, alors, une violence identitaire infligée par des oppresseurs qui ne se reconnaissent pas comme tels, mais qui agissent collectivement et de façon anonyme dans le but de dominer et d'exploiter des populations entières ?

C'est dans le contexte de cette recherche sur la fonction de la théologie en Amérique Latine que Gutiérrez avance vers une nouvelle formulation apte à décrire la situation des masses et des personnes déshumanisées. Le pauvre reste son sujet central, mais il n'en est plus le seul. Il faut parler des exclus, c'est-à-dire de ceux qui ne sont mêmes plus exploités car inutilisables par le système, des oubliés, des encombrants, des handicapés, des malades, des vieux, des non-recyclables, des morts-vivants. Et parmi eux, des femmes qui représentent la grande majorité de tous ceux-là.

B. Formulation et développement du concept

1. La formulation du concept dans le texte de la Conférence des Amériques (1976)

341 Claude Geffré et Gustavo Gutiérrez, *The Mystical and Political Dimension of the Christian Faith*, Concilium (Glen Rock, N.J.) N°96, (New York: Herder and Herder, 1974), 10.
342 Ibid., 70.
343 Ibid., 76.

Gutiérrez a mis deux ans supplémentaires, après sa réflexion prémonitrice dans *Concilium*, à finalement formuler son concept.

En août 1975, se tient à Détroit la conférence *Theology in the Americas.* Son but est au départ d'inviter des théologiens latino-américains à dialoguer avec leurs homologues sur les contenus de la théologie de la libération et sur l'applicabilité de ses méthodes aux États-Unis[344]. Signalons que la conférence porte la marque toujours fraîche du coup d'état militaire Chilien de 1973 et des accusations contre l'impérialisme américain[345]. Gutiérrez, le doyen du groupe, arrive de son côté à la clôture de la conférence, retardé au Pérou par des évènements d'ordre politique. Son intervention orale, qui marque la première utilisation consignée du concept de *non-personne,* à lieu dans la session générale de cette conférence. Il s'agit d'une allocution enregistrée qui fera par la suite l'objet d'une retranscription pour sa publication. En tout état de cause, le texte n'a pas vocation strictement académique, et se présente sous la forme d'une élaboration dynamique et de synthèse, construit à partir d'une série d'observations et de remarques.

Gutiérrez commence par une critique de l'évangélisation en Amérique Latine, par rappeler que la chrétienté, liée historiquement à l'expansion de l'occident, porte la marque d'une culture de conquête, d'une race blanche dominante, et d'un système capitaliste[346]. Avec son invitation à une relecture de l'histoire depuis la perspective des « Christs battus des Indes » de Las Casas, il appelle à la reconnaissance des victimes de ce processus de spoliation :

> C'est une action de transformation de l'histoire par tous ceux que l'ordre établi aujourd'hui *ne reconnait pas comme personnes* : les classes exploitées, les races marginalisées, et le sexe féminin.[347] [Notre soulignement]

En contraste avec le texte de 1974, Gutiérrez abandonne la notion d*'homme qui n'est pas un homme*[348], et introduit celle de *personne qui n'est pas reconnue comme personne*. Le développement est intéressant. Il marque le passage d'une négation ontologique à celle d'une exclusion ontique et relationnelle.

En effet, si le concept *d'être humain* se réfère à la biologie de l'individu, celui de *personne* fait allusion aux phénomènes d'interaction de celui-ci. Parler de personne, c'est insister sur les caractéristiques d'individuation, de conscience et d'agence. Nous l'avons vu, pour Gutiérrez, une personne faite à l'image de Dieu a le droit de réclamer le statut et la dignité particulière que lui confère sa filiation divine. Cette filiation implique essentiellement une égalité entre êtres humains.

Or, ce droit à la dignité est refusé de façon arbitraire à certaines personnes, et ce par l'ordre établi. Il en découle que la praxis ou l'*action de transformation de l'histoire* soit par définition *subversive.* Gutiérrez reprend l'analogie déjà exposée dans sa *Théologie* selon laquelle pour

---

344 Voir « The Preparation of the Conference », dans *Theology in the Americas*, éd. Sergio Torres and John Eagleson (Maryknoll, N.IBID: Orbis Books, 1976), 3–255.
345 Voir « A Sociological Interpretation of American Reality » dans Torres et Eagleson, 316.
346 Ibid., 310.
347 Ibid., 311.
348 Geffré and Gutiérrez, *The Mystical and Political Dimension of the Christian Faith*, 69.

changer l'histoire, il faut la retourner (*vertir*) tête-bêche, et commencer à l'écrire par le bas (*sub*). L'égalité fondamentale qui est niée aux marginalisés doit être rétablie de cette façon.

La praxis existante étant le domaine exclusif de ceux qui se sont placés au-dessus (supra) — les vainqueurs, les conquérants, les dominateurs[349]—, l'interprétation des écritures a elle aussi été monopolisée par la main blanche de l'homme occidental[350] —, ceux qui sont au sommet de la pyramide humaine, ceux-là même qui, comme le signale Bonhoeffer, ont atteint l'âge adulte.

Dans ce contexte, les pauvres, les femmes, les populations mineures, — tous ceux qui ne sont pas reconnus comme des personnes —, doivent commencer, nous dit Gutiérrez, par faire leur propre interprétation de l'Évangile[351]. L'expression qu'il emploie — saisir, s'emparer — reconnait la difficulté d'élaborer une herméneutique depuis le bas. Il s'agit d'une étape nécessaire selon Gutiérrez dans le processus de la libération nécessaire en vue du Royaume. Non seulement parce que la faculté d'interprétation de l'Évangile octroie un pouvoir social, mais aussi parce que l'interprétation des écritures doit s'informer et se nourrir de la foi des masses chrétiennes, sous peine de s'égarer et d'être fausse :

> Comme le disait l'écrivain Péruvien José María Arguedas « le dieu des *messieurs* [señores], n'est pas le même », pas le même du Dieu des pauvres. Le dominateur est toujours un athée, un athée du Dieu de la Bible.[352]

Gutiérrez signale la crise théologique que vit l'Occident et la place en lien direct avec l'ignorance qui est la sienne de l'existence des non-personnes. Il dira à ses auditeurs nord-américains, que les discussions théologiques sont devenues de ce fait plus théologiques que chrétiennes[353]. Il accuse ce monde — que Bonhoeffer avait caractérisé de monde adulte — d'être athée même lorsqu'il se confesse chrétien. Comme l'avait soutenu Montesinos devant Las Casas et les conquistadors du XVIème siècle, Gutiérrez rappelle à ses confrères que la domination et l'exploitation du reste de l'humanité n'est pas compatible avec le Christ. La relation entre acceptation de Dieu et acceptation du prochain est indissoluble. Ainsi Gutiérrez rapproche la crise de la théologie moderne de la crise humanitaire que vit le monde[354]. Pour lui, malgré sa cohérence, la théologie moderne n'a pas d'impact dans la pensée contemporaine parce qu'elle ne remet pas en cause le monde non-chrétien et inhumain.

C'est précisément dans le contexte de cette critique que Gutiérrez introduit le concept de non-personne :

> Dans cette crise de rationalité il semble qui il y ait certaines choses qui aient commencé à bourgeonner et à apparaître ce qui démontrent la difficulté de la rationalité, et cela apparait en provenance de *ceux que nous appelons les non-personnes*. Il est clair que je n'utilise pas le terme

[349] Voir Gustavo Gutiérrez, « Statement by Gustavo Gutiérrez" dans Torres et Eagleson, dans *Theology in the Americas*, 311.
[350] Voir Gustavo Gutiérrez, "Statement by Gustavo Gutiérrez" 310.
[351] Gutiérrez, 311.
[352] Ibid.
[353] Ibid., 309.
[354] Ibid., 311.

> « *non-personne* » dans un sens métaphysique mais plutôt comme une réalité sociale et comme un argument politique.[355] [Notre soulignement]

Il est utile de rappeler combien l'idée de non-personne est redevable au tête-à-tête que Gutiérrez soutient depuis des années avec Bonhoeffer :

> C'est pourquoi pour la plupart d'entre nous la grande question pastorale [...] n'est pas en premier lieu comment parler de Dieu dans un monde adulte, comme Bonhoeffer l'a suggéré. Celle-ci est une question pastorale authentique, et c'est pour cela que la question de Bonhoeffer est entrée dans un dialogue qui a donné de nouvelles perspectives théologiques. [...] Notre question est plutôt comment pouvons-nous dire aux pauvres, aux classes exploitées, aux races marginalisées, aux cultures méprisées, *aux non-personnes* — comment pouvons-nous dire que Dieu est amour et dire que nous sommes tous, et devons l'être dans l'histoire, sœurs et frères.[356] [Notre soulignement]

L'expression *non-personne* se construit en équivalence syntaxique avec celle de *non-croyant* et exprime bien le souci de contraster ces réalités pastorales, non pas nécessairement opposées, mais essentiellement distinctes. Dans le fond, la prise de conscience de cette différence oblige à mettre en place une théologie latino-américaine affranchie et autochtone, alors que l'Église catholique se nourrit de la réflexion théologique occidentale considérée comme valable universellement.

Nous avons déjà signalé que la Conférence de Détroit correspond à la première apparition du terme dans les écrits de Gutiérrez. Or, Gutiérrez semble induire que l'expression lui est courante et donc qu'il l'a déjà utilisée et qu'elle est d'usage dans son lexique théologique — *ceux que nous appelons les non-personnes* —. Cependant, Mary Eastham note :

> [...] les essais de 1974-1976 marquent aussi la première instance dans laquelle Gutiérrez emploie les termes non-personne et bourgeois[357].

De fait, Eastham caractérise cette période comme étant celle de la systématisation du concept de *non-personne*. Le paragraphe inclus dans *Liberation, Theology and Proclamation*[358] que nous avons commenté auparavant (voir supra Chapitre III, section A, 2, c.) devrait être mis en parallèle avec cette nouvelle instance de la Conférence des Amériques, car les deux correspondent, selon Eastham, à l'élaboration de la définition de non-personne :

> Dans « Liberation, Theology and Proclamation » (1974), Gutiérrez a défini la non-personne comme « systématiquement et légalement

---

[355] Gustavo Gutiérrez, "*Statement by Gustavo Gutiérrez*" , 311-12.
[356] Gutiérrez, "Statement by Gustavo Gutiérrez," 312.
[357] Mary Eastham, *A Critique of the Human Rights Tradition from the Writings of Gustavo Gutiérrez* 1974-1979, dans *Human Rights and the Common Good: Christian Perspectives*, éd. par Bill Atkin et Katrine Evans (Auckland: Victoria University Press, 1999), 80.
[358] Contribution parue dans Geffré et Gutiérrez*, The Mystical and Political Dimension of the Christian Faith,* Concilium (Glen Rock, N.J.) N°96, (New York: Herder and Herder, 1974).

> dépossédée de son être en tant qu'homme » (sic). Le défi de la non-personne n'est « pas destiné à notre monde religieux, comme le fait la théologie progressive, mais à notre monde économique, social, politique et culturel ». En outre, dans une déclaration de 1976, il a défini la non-personne comme une « réalité sociale et un argument politique », dont la prise de conscience fait appel à des instruments intellectuels uniques.[359]

Le parallèle que fait Eastham entre les versions de 1974 et 1976 est judicieux. En effet, dans la version de 1974, Gutiérrez nous l'avons signalé, avait déjà parlé de l'homme-qui-n'est-pas-un-homme. Dans le texte des Amériques, il accompagne le lancement du terme d'un véritable mode d'emploi, en indiquant qu'il ne retient pas le sens métaphysique du terme, mais son argumentaire sociologique et politique. Eastham considère que l'extrait du texte de la Conférence est une définition de la non-personne complémentaire de celle esquissée en 1974[360]. Rappelons que son souci est avant tout pastoral. Il a maintes fois exprimé sa volonté de sortir de la sphère de la théologie de bureau et des spéculations philosophiques[361]. La non-personne est une formule qu'il utilise pour mettre en lumière une réalité économique et sociale. C'est dans cette perspective qu'elle devient un argument politique.

Mais bien que Gutiérrez prenne position dans l'action et pour l'action ; bien qu'il ne cherche pas à s'attarder dans une réflexion abstraite, voir ontologique de la non-personne, il n'en reste pas moins que l'apparition du terme donne à sa théologie une portée holistique. De fait, il nous semble que l'innovation herméneutique de Gutiérrez, tient en particulier à cette nouvelle dimension du concept qui permet de faire une synthèse entre les dimensions sociale, politique, économique de la non-personne ainsi que de synthétiser les dimensions individuelles et collectives de la spiritualité et de la métaphysique.

Par ailleurs, il est significatif que selon cette vision, parler de Dieu à une non-personne implique parler à « celui qui n'est pas » de « celui qui est ». Ce serait alors entre ces deux extrêmes que s'établirait une relation privilégiée et unique avec Dieu. De ce fait, comprendre *celui qui n'est pas*, transformé en non-humain par la négation sociale, économique, juridique de sa personne, et qui donc devient une non-personne au sens propre du terme, est une des clés herméneutiques inédites pour s'approcher de celui qui est radicalement autre.

Le concept d'un non-être par sa non-reconnaissance met en scène l'importance pour l'humain de la notion d'identité : avoir un visage, un nom, être reconnu, nommé et appelé. Dans l'Ancien testament, le peuple de Dieu a peur d'une présence sans visage ; il demande que lui soit envoyé un messager « comme eux ». Ainsi Dieu prend un visage dans le Christ et le Christ Incarné prend lui-même un visage dans ceux qui vivent sa Passion au quotidien, les non-personnes. Avec l'Incarnation, et après la Passion, il est en effet nécessaire pour identifier Dieu de reconnaître l'exclus, l'être humain renié, la non-personne.

---

[359] Eastham, *A Critique of the Human Rights Tradition from the Writings of Gustavo Gutiérrez 1974-1979,* dans *Human Rights and the Common Good: Christian Perspectives,* 80.

[360] Voir ibid.

[361] Revoir à cet effet, les critiques de Gutiérrez faites à la place que prend une philosophie abstraite dans le discours théologique, dans *Théologie de la libération*, 23 et 41.

Nous l'avons vu, dans le cadre de sa réflexion, Gutiérrez a mis en garde ses auditeurs contre la crise de rationalité de la théologie contemporaine. Il dénonce une façon de penser théologique abstraite qui, bien que cohérente, n'a finalement pas d'impact sur le monde moderne, ni sur sa transformation.

Cependant, bien que cloisonnée dans l'abstrait, cette théologie véhicule des aprioris et des préjugés concrets. Mary Eastham relève que les concepts de *bourgeois* et de *non-personnes* sont synchroniques chez Gutiérrez. Après avoir notés que les deux termes apparaissent pour la première fois et simultanément dans les textes de 1974 à 1979, Eastham souligne leur relation de cause à effet :

> Dans une déclaration de 1976, Gutiérrez défini le concept de bourgeois comme «la race blanche, la culture bourgeoise et la Chrétienté ». Cet unique entremêlement de religion, politique, et race a constitué « un peuple », une sorte de communauté structurée moralement qui protège toujours ses propres intérêts. En effet, « ce peuple » a constitué les classes gouvernantes de l'Occident moderne, national et internationalement. [...] Gutiérrez croit aussi que cette façon d'être un être humain et d'organiser la société à créer la non-personne.[362]

Avec la notion de non-personne, qui combine à la fois une analyse sociologique et une dénonciation politique, Gutiérrez met en place un instrument de cognition à double détente. Ainsi, l'idée de la non-personne devient non seulement une clé herméneutique pour une théologie moderne mais simultanément un instrument pour l'action pastorale de l'Églis. L'exercice entrepris par Gutiérrez réussit alors à instruire l'Église sur son agir collectif et à tester sa méthode en faisant de la théologie un acte second. Mary Eastham souligne combien cette approche requiert d'*instruments intellectuels uniques*[363]. Il est ici question d'une réévaluation de l'épistème théologique[364], Gutiérrez parle d'un renversement des rapports de transmission du cognitif théologique :

> Les *non-personnes* marginalisées ont une façon de comprendre l'histoire et leur situation sociale (sciences sociales, analyse marxiste, voie socialiste) qui commence à être *illuminative* pour réfléchir au travers de la foi dans les temps présents. Dans cette toute nouvelle manière de réfléchir, il y a quelque chose de particulièrement fondamental, c'est-à-dire la redécouverte à certains égards de Dieu en tant qu'amour ou, selon l'image propre du Nouveau Testament, de Dieu en tant que Père.[365] [Notre soulignement]

Il ne s'agit pas d'instrumentaliser le processus d'évangélisation. Cette approche avait déjà été dénoncée par les missionnaires en Amazonie de la CELAM (voir Chapitre II), conscients de la

---

[362]Eastham, *A Critique of the Human Rights Tradition from the Writings of Gustavo Gutiérrez* 1974-1979, dans *Human Rights and the Common Good: Christian Perspectives*, 80.

[363] Voir Eastham, 80.

[364] Selon la définition retenue par Michel Foucault, de substrat de la connaissance pour une époque et un lieu donné.

[365] Gutiérrez, "*Statement by Gustavo Gutiérrez*" , dans Torres et Eagleson, *Theology in the Americas*, 312.

difficulté de plonger dans un monde radicalement autre, et reconnaissant combien cette difficulté s'aggravait en raison des préjugés paternalistes qu'ils véhiculaient[366]. De ce fait, Gutiérrez entame une inversion du rapport entre théologien et évangélisé. La façon pour la non-personne de lire, de comprendre et de vivre les Évangiles ne doit pas déboucher sur un empilement d'infolios, mais sur une nouvelle façon d'agir en tant que peuple de Dieu pour une transformation du monde. Il développe déjà dans ce texte, une reconnaissance de la contribution unique des non-personnes à la recherche théologique.

Ce postulat devient une source majeure de controverse et provoque un sérieux rappel à l'ordre du Vatican (*Libertatis nuntius*, 1984 ; *Libertatis consciencia*, 1986). Les notes préliminaires du Cardinal Ratzinger, alors préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, exposent les tenants du débat :

> Cette synthèse originelle de l'événement et de l'interprétation peut se dissoudre et se reformer continuellement : la communauté interprète les événements à partir de son « expérience » et découvre ainsi ce que doit être sa « praxis ». La même idée apparaît sous une forme quelque peu modifiée à propos du concept de « peuple » où l'accent conciliaire sur le « peuple de Dieu » se transforme en un mythe marxiste. Les expériences du « peuple » éclairent l'Écriture. Ici, le « peuple » est l'antithèse de la hiérarchie, l'antithèse de toutes les institutions, considérées comme un pouvoir oppressif. En fin de compte, quiconque participe à la lutte des classes est membre du « peuple », « l'Église du peuple » devient l'antagoniste de l'Église hiérarchique.[367]

Ce texte privé, qui précède l'Instruction de 1984, révèle l'ampleur de la crise. Il semble cependant utile de noter combien l'intuition de Gutiérrez sur la capacité interprétative des non-personnes a passé victorieusement l'épreuve du temps, en particulier dans l'écoute de leur interprétation qui a abouti à l'option préférentielle pour les pauvres.

Il est vrai que, comme le soulignait Ratzinger, cette conceptualisation du faire théologique implique également une inévitable mise à jour herméneutique. Par exemple, dans la multiplicité des noms de Dieu et leur correspondante prédominance historique, depuis l'ineffable YHWH vétérotestamentaire, jusqu'à l'Abba du crucifié (i.e. Luc 23,46). C'est ce dernier, l'Abba, proche métaphysiquement du moribond, qui s'impose aux yeux des non-personnes. Cet Abba, est aussi celui qui semble être trop souvent incompris et absent des recherches et expositions des théologiens occidentaux. Eastham rappelle combien l'analyse de Gutiérrez a mis en lumière les conditionnements théologiques produits par une culture biaisée. En prenant comme exemple le rôle de Ginés de Sepúlveda dans la controverse des Indes, que Gutiérrez a analysé longuement, Eastham conclut :

> La position de Sepúlveda était que les peuples natifs n'étaient pas entièrement humains [...] Ce que Sepúlveda ne pouvait pas voir, bien sûr, c'était sa propre cécité pour comprendre l'humanité des peuples natifs d'Amérique. Comme beaucoup de ses contemporains européens

[366] Voir supra l'analyse du document de Melgar dans le Chapitre 2, B

[367] Joseph Cardinal Ratzinger, « Preliminary notes » (Rome, 1984), [en ligne], http://Ibid.christendom-awake.org/pages/ratzinger/liberationtheol.htm , [consulté le 7 avril 2020].

> catholiques, il ne questionna jamais la présomption selon laquelle, lui, l'européen mâle, était l'apex de l'humanité. [...] Il en avait résulté des abus moraux ; cela avait justifié l'esclavage des peuples natifs comme un moindre mal en vue de leur conversion.[368]

Dans son intervention des Amériques, Gutiérrez postule de ce fait la clairvoyance des non-personnes, leur regard neuf, leur perspective originale. Selon lui, leurs considérations seraient « illuminatives » pour réfléchir à la foi, alors que les pauvres ont accès de plus en plus à l'analyse économique et sociale en faisant usage des matrices d'interprétation modernes des sciences sociales, et aux exposés marxiste, socialiste et capitaliste du monde. Selon Gutiérrez, l'accès à ces instruments de bord catalyse chez les non-personnes une herméneutique propre, transformatrice et donc « subversive », à laquelle il enjoint les théologiens contemporains de se rallier[369].

Il en découle une véritable urgence herméneutique, celle de faire place dans l'Église à la communauté des non-personnes comme exégètes théologiques à part entière, ayant droit à une relecture des écritures et à une voix interprétative propre. Selon Gutiérrez, parce que la non-personne, en tant que telle, entre en relation unique et originale avec le Père, elle éclaire et informe la foi, du fait des instruments cognitifs que lui donnent sa situation de marginalisation extrême, en apportant une interprétation inédite de ce que veut dire l'altérité de Dieu, soit par analogie avec sa propre condition de non-personne, soit comme résultat de ce que Gutiérrez appelle la mystique populaire.

Gutiérrez a surdimensionné la capacité des non-personnes à théologiser systématiquement et de leur propre chef. Mais il est juste de reconnaître l'impact dans l'Église d'une théologie construite dans le soucis d'intégrer les apports conceptuels, les intuitions mystiques et l'exigence de transformation des non-personnes. La quête de Gutiérrez pour mettre en place une nouvelle méthode théologique a en effet permis de donner un cadre de réflexion moderne à l'action transformatrice de l'Église :

> Quand nous parlons de praxis historique nous parlons de l'action transformatrice de l'histoire comprise comme transformation de la nature, comme la relation entre la personne et la nature, et comme la relation des personnes entre elles.[370]

Gutiérrez affirme que le succès de cette praxis passe par une conscience des différences interprétatives entre dominants et dominés. Quelle est alors la relation entre l'action de l'Église et une interprétation des Évangiles depuis la perspectives des non-personnes ? En posant la proclamation des Évangiles comme but premier de toute pastorale, Gutiérrez annonce également un bouleversement épistémique incontournable :

> Notre question est plutôt comment pouvons-nous dire aux pauvres, aux classes exploitées, aux races marginalisées, aux cultures méprisées, à toutes les minorités, aux *non-personnes* —comment pouvons-nous dire

---

[368] Eastham, *A Critique of the Human Rights Tradition from the Writings of Gustavo Gutiérrez* 1974-1979, dans *Human Rights and the Common Good: Christian Perspectives,* 82.

[369] Gutiérrez, "Statement by Gustavo Gutiérrez," 312–13.

[370] Gutiérrez, 310.

> que Dieu est amour, et dire que nous tous sommes, et devons l'être dans l'histoire, sœurs et frères. Comment disons-nous cela ? Voilà notre grande question. Comment annonçons-nous le don gratuit de Dieu et son amour pour ces « *non-personnes* » ? Si la théologie a un sens quelconque, c'est bien celui d'essayer de répondre à cette question, et conséquemment d'offrir quelque chose de neuf, certaines suggestions dans cette lutte sociale pour former une nouvelle société comme des sœurs et des frères.[371] [Notre soulignement]

A la fin des années 70, la réponse que propose Gutiérrez face au bouleversement épistémique qu'il décrit passe par la mise en place d'une herméneutique révolutionnaire qui puisse tenir compte du conflit social :

> Il est impossible de nous situer nous-mêmes dans la situation de la *non-personne* sans entreprendre une lutte conflictuelle, une théologie conflictuelle qui nous permettra de comprendre de manière authentique que nous devons aimer nos ennemis. Peut-être que dans le but de pratiquer cette partie de l'Évangile il soit nécessaire d'avoir des ennemis.[372] [Notre soulignement]

Introduire la non-personne implique donc également résoudre le défi herméneutique lié à l'inimitié. Au-delà de la prise de conscience d'une non-reconnaissance systémique et institutionnelle, le problème de l'émotionnel et de l'intime, au niveau individuel tout autant que collectif, entre lui aussi en jeu. La formule se tourne en oxymore : comment aimer le non-aimé ? Comment l'aimer alors que pour survivre il est nécessaire de le confronter, voir même de l'anéantir ? S'agit-il de forcer sa reconnaissance ? De l'aimer pour convertir l'ennemi par-delà et malgré lui ? Ou d'aimer l'ennemi dans le but de transformer en soi l'incapacité d'aimer ?

Gutiérrez pose l'obligation christologique comme réponse : aimer le prochain , c'est avant tout aimer l'ennemi, le différend, l'autre, le radicalement autre. Il n'en reste pas moins que la question de la complexité communicationnelle reste posée comme défi existentiel face à l'impossibilité ontique de proclamer et de partager :

> « Comment chantez-vous à Dieu dans une terre étrangère ?» demande le psalmiste en exil. Mais comment chantez-vous à Dieu dans une terre étrangère à l'amour de Dieu, dans un continent, dans un pays d'oppression et de répression ?[373]

L'étranger, tout autant que l'ennemi — variation extrême du concept d'étranger—, ne comprend pas et n'est pas compris. Ni la langue, ni les coutumes, ni les fondements de ses relations humaines ont un sens pour l'autre. De façon concomitante, avec le bannissement des non-personnes du cercle de l'humain, Dieu devient lui aussi l'étranger, sa parole ne peut plus être interprétée, le louer n'a plus de sens. Gutiérrez exprime combien le théologien est doublement exclus, devenant l'étranger tout autant de l'opprimé que de l'oppresseur, les deux vivants dans des mondes sans la connaissance de Dieu. Il est bien question de ce que Gutiérrez décrit comme « l'hamartiosphère », c'est-à-dire l'environnement de péché qui conditionne le

[371] Gutiérrez, "Statement by Gustavo Gutiérrez", 312.
[372] Ibid.
[373] Gutiérrez, "Statement by Gustavo Gutiérrez", 312.

système actuel d'exclusion et imprègne ses structures oppressives. Le scandale de l'exploitation de l'humain par l'humain, de la domination et de l'esclavage des peuples, des races et des classes sociales, devient selon l'expression de Hannah Arendt, une banalité[374].

Rappelons comme le souligne judicieusement Eastham que, pour Gutiérrez, la mise en place de cette structure qui régule l'accès au bienêtre matériel, et qui donc devrait être vue comme une évolution positive, est l'évènement historique ayant créé le phénomène massif et planétaire de la non-personne :

> Gutiérrez croit également que cette façon d'être humain et d'organiser la société à créer la non-personne. Pourquoi ? Parce que la protection de leur propriété et de leurs droits a donné naissance à des structures économiques et politiques oppressives conçues pour maximiser leurs intérêts économiques en exploitant des segments entiers de la population.[375]

Les injustices flagrantes vont de pair avec un narratif des droits à la propriété qui rendrait en théorie la prospérité accessible à tous. À ce narratif libéral, il faudrait opposer le langage alternatif et libérationniste élaboré par Gutiérrez qui réclame le ralliement des catholiques, et demande à l'Église d'assumer la défense des droits des non-personnes, et de proclamer leur droit à la vie par-dessus toute structure légale et économique[376].

Gutiérrez conclut son plaidoyer avec une sorte de profession de foi. Au-delà du conflit et de l'angoisse, l'émergence des non-personnes sur la scène théologique est un vecteur eschatologique visant à atteindre le Royaume de Dieu. Les non-personnes amènent avec elles un vent d'espérance car leur soif de libération signale le besoin d'un renouvellement de l'Alliance universelle, pour sortir du pacte avec les classes, races, et cultures qui ont dominé jusqu'à présent et s'engager avec les pauvres du monde [377].

Ainsi, face à la progression vers le Royaume, le rôle des non-personne s'étoffe d'une signification plus ample. Si la racine étymologique de « péché » nous renvoie à l'idée de « manquer le but », celui de « non-personne » révèle la conséquence anthropologique de cette cible manquée, et illustre en particulier le caractère indissociable entre déshumanisation et éloignement de Dieu. De la sorte, même si l'existence de la non-personne préfigure le détournement du plan d'accomplissement plénier de la Création, elle apparaît aussi comme un vecteur d'espoir, et comme une mesure de la progression eschatologique de l'humanité vers le Royaume.

Gutiérrez, présente ainsi la libération économique et sociale des non-personnes dans sa dimension sotériologique. Par le biais du traitement préférentiel de tous les groupes de non-personnes (femmes, ethnies, cultures, religions), il rend explicite la gratuité de l'action salvifique du Christ. Ainsi, la non-personne catalyse un évènement prophétique, la dénonciation de sa situation restitue dans un cadre contemporain tout à la fois les promesses

---

[374] Gutiérrez , *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 184.
[375] Eastham, *A Critique of the Human Rights Tradition from the Writings of Gustavo Gutiérrez* 1974-1979, dans *Human Rights and the Common Good: Christian Perspectives*, 80.
[376] Eastham, 80.
[377] Gutiérrez, "Statement by Gustavo Gutiérrez", 313.

vétérotestamentaires — préférence d'Abraham, Exode, retour de l'Exil — et les attentes christologiques — incarnation, résurrection, salut—. L'appel du Christ libérateur sort résolument de la sphère psycho-métaphysique pour s'exprimer clairement au-devant de la scène politique et économique. Concrètement, Gutiérrez comprend comme urgence pastorale le fait de prendre parti pour les non-personnes, en utilisant une herméneutique de la suspicion qui puisse servir à dénoncer et mettre fin à l'identification de l'Église avec les oppresseurs.

Par ailleurs, au regard de la Croix qui incarne la déshumanisation et la mort prématurée des innocents, la non-personne peut s'expliquer comme évènement d'altérité radicale. Ainsi, elle autorise la restitution de la doctrine du Christ à l'aide d'une analyse critique et contextualisée dans l'agir politique et le débat historique. En ce sens, les caractéristiques de la non-personne ont une répercussion épistémique dans un éventail de domaines théologiques qui traversent l'approche christologique, depuis l'anthropologie, en passant par l'ecclésiologie, l'hamartiologie, la sotériologie, jusqu'à l'eschatologie.

Enfin, avec son intervention des Amériques, Gutiérrez relève une bonne fois pour toutes le défi posé par Bonhoeffer. Il ouvre ainsi une nouvelle perspective théologique pouvant répondre simultanément à la réalité du monde des exclus, mais aussi, nous le verrons à la fin de cette étude, aux problématiques du monde occidental devenu adulte, qui avait confondu Bonhoeffer. Dans ce cadre, l'introduction de la non-personne apparaît comme étant un évènement théologique significatif car révélateur.

Le concept de non-personne fait ainsi irruption dans la théologie de Gutiérrez empreint d'une richesse herméneutique et cognitive qu'il nous correspond de mettre en évidence. Bien que les traitements postérieurs du concept par Gutiérrez ne développent que marginalement ces possibilités et restent souvent circonscrits à un discours de méthode, le concept à un réel potentiel théologique. Dans ses Notes Préliminaires à la théologie de la libération, le cardinal Ratzinger en avait eu l'intuition : « Elle (la théologie de la libération) modifie donc toutes les formes de vie de l'Église : la Constitution de l'Église, la liturgie, la catéchèse, les options morales »[378]. Les charges pour déviation doctrinale ayant été abandonnées, les conclusions du rapport du cardinal Ratzinger, futur pape Benoit XVI, prennent une dimension nouvelle, et peuvent être lues comme une sorte de reconnaissance à l'apport théologique de Gutiérrez, faite par le plus émérite de ses objecteurs.

2. Les développements limités du concept dans les textes postérieurs (1976-2014)

Dans les textes postérieurs à la Conférence des Amériques, le concept de non-personne s'installe pleinement dans le discours théologique de Gutiérrez et en devient sa signature. Il s'agit maintenant d'identifier les intuitions développées par Gutiérrez, ainsi que de relever celles qu'il a abandonnées ou sur lesquelles il ne s'est pas attardé, et qui constituent autant de d'avenues à explorer dans le dernier chapitre de cette thèse.

---

[378] Joseph Cardinal Ratzinger, « Preliminary notes » (Rome, 1984), 3.a. [en ligne], http://Ibid.christendom-awake.org/pages/ratzinger/liberationtheol.htm , [consulté le 7 avril 2020].

a) 1976 : Libération et changement (« *Liberation and Change* »)

Cette publication nord-américaine, signée conjointement par Gutiérrez et Richard Shaull, recueille les présentations des deux théologiens lors des lectures *Schaff* de 1976 au cours du *Pittsburgh Theological Seminary*. Celle de Gutiérrez s'intitule *Liberté et salut : un problème politique*[379]. Après une récapitulation historique des différents courants philosophiques et théologiques qui ont marqué l'action catholique, Gutiérrez mentionne l'apparition de la non-personne pour justifier sa méthode théologique en contraste avec l'occidentale :

> Dans un continent comme l'Amérique latine, le défi ne provient pas principalement du non-croyant, mais de la *non-personne*, c'est-à-dire, de l'individu *qui n'est pas reconnu* comme tel par l'ordre social existant : les pauvres, les exploités, ceux qui sont systématiquement privés d'être des personnes, *ceux qui savent à peine qu'ils sont des personnes*. La non-personne questionne, avant tout autre chose, non pas notre monde religieux mais notre monde économique, social, politique, et culturel ; c'est pourquoi, un appel est lancé pour une transformation révolutionnaire des bases même d'une société deshumanisante. [380] [Notre soulignement]

Sa définition de non-personne est ici explicitement liée à la non-reconnaissance et à son effet sur la perception du soi — *ceux qui savent à peine qu'ils sont des personnes*. Certes, la reconnaissance est un facteur amplement étudié, notamment par Paul Ricœur et par Axel Honneth. Mais Gutiérrez s'intéresse à l'impact de son absence d'un point de vue théologique, aussi bien dans la relation avec Dieu que dans la déshumanisation de la personne. Il en découle une rupture épistémique traduite par l'engagement révolutionnaire des chrétiens latino-américains qui « conduit à une nouvelle façon d'être une personne et un croyant » et « crée une ligne de partage entre deux expériences, deux époques, deux mondes, deux langues en Amérique latine et de ce fait dans l'Église »[381].

Le tournant théologique est conséquent, bien que Gutiérrez l'induise plus qu'il ne l'affirme. Si pour parler de Dieu le non-croyant de Bonhoeffer veut savoir si Dieu est possible, la non-personne de Gutiérrez veut savoir si l'humain est possible. Pour Gutiérrez, la quête théologique doit partir de ce questionnement sur l'être humain. En ce sens, le discours sur la quiddité de Dieu trouve en Gutiérrez une voie originale, qui cherche une intelligibilité du divin dans l'approche socio-historique de la non-personne.

Ainsi, bien que Gutiérrez concède aux réflexions philosophiques leur validité, il nous renvoie au défi concret posé par la réalité de la non-personne. La non-personne n'est plus seulement celle à qui le théologien s'adresse, mais celle qui lui permet d'envisager une nouvelle façon

---

[379] Gustavo Gutiérrez, "Freedom and Salvation: A Political Problem" *dans Liberation and Change*, éd. Ronald IBID. Stone (Atlanta: John Knox Press, 1977).
[380] Gustavo Gutiérrez, "Freedom and Salvation: A Political Problem", 79.
[381] Gutiérrez, "Freedom and Salvation: A Political Problem", 77.

d'être humain, fidèle à Dieu et loin des critères d'humanité « qui ont pris place du côté du dominateur »[382].

Ainsi, le statut de non-personne est maintenant compris comme l'état majoritaire du monde actuel, résultat des institutions et organisations sociales propres à la globalisation. Bien que le caractère mondial de la non-personne soit évident, il n'en reste pas moins que son existence met aussi en relief celle moins consciente, d'une humanité elle aussi aliénée par l'obsession de la richesse et de la consommation.

Nous savons encore très peu de l'impact de cette « découverte » chez les non-personnes elles-mêmes, de leur processus intime, de leur cheminement individuel et collectif vers une plénitude de l'humain grâce à la reconnaissance de l'autre. Il reste aussi à analyser la répercussion de cette rupture épistémique avec les instruments d'une anthropologie inversée, pour mesurer l'impact de la théologie de la libération sur la non-personne elle-même. Gutiérrez le reconnaît. Il répète inlassablement qu'une authentique théologie de la libération ne sera possible que lorsque les non-personnes s'exprimeront sans médiation[383]. Il peut être intéressant de noter que la vision d'une théologie de transition s'explique par la vocation pastorale de son initiative et la prééminence qu'il attribue à une action pastorale du clergé latino-américain responsable de mener la *praxis* libératrice et humanisante qu'il évoque.

Reste à porter au crédit de la théologie de la libération, son engagement à faire participer les non-personne dans l'exercice théologique. L'exemple emblématique est celui de l'expérience des Communautés Ecclésiales de Base, les CEB[384]. Nées en 1968, donc synchroniques à la théologie de la libération, elles sont un exercice de sa méthode fondée sur la prééminence de la praxis. Les Communautés Chrétiennes de Base seraient ainsi le *locus* de sa possible théologie. Tout comme les théologies surgies dans la communauté noire nord-américaine ou sud-africaine, ou aux Philippines, en Corée du Sud, ou encore depuis le témoignage des femmes — doublement marginalisées et exploitées —, les CEB devaient permettre de théologiser hors des centres traditionnels.

Dans cette perspective de recherche de la vérité théologique, les CEB deviennent rempart contre l'instrumentalisation politique et particulièrement idéologique de l'Évangile. En effet, l'exercice permet de dévoiler combien ces mêmes idéologies rétrécissent l'analyse et finissent par générer les structures d'oppression quelles clament vouloir dépasser. L'histoire a suffisamment démontré le danger d'idéologisation de l'action de l'Église. Gutiérrez l'exprime en soutenant que « la plus grande réfutation d'une théologie réside dans ses conséquences pratiques et non dans des arguments intellectuels »[385].

Le fait est que ni la solution de l'appropriation sociale des moyens de production, importée de la recette marxiste, ni le système capitaliste toujours plus perturbateur en termes de dignité humaine et de responsabilité environnementale, n'ont porté les fruits qu'ils annonçaient.

---

[382] Ibid.

[383] Ibid., 88.

[384] Les premières CEB voient le jour au Brésil et s'étendent par la suite au reste de l'Amérique Latine, puis au continent Africain. Les CEB faisaient l'exercice de réunir des chrétiens pour entreprendre une lecture collective et populaire de la Bible. Les CEB ont permis de sortir d'une relation traditionnelle et hiérarchisée entre évangélisateurs et évangélisés.

[385] Gutiérrez, " Freedom and Salvation: A Political Problem", 67.

L'équation que pose la liberté économique comme condition nécessaire au progrès, face à la déshumanisation du monde qu'elle génère, chercherait de manière urgente à être résolue. Crise, rupture, changement, nouveaux liens, nouvelles interactions, nouveau langage et nouvelles identités, sont les éléments constitutifs du parcours de rupture herméneutique que Gutiérrez intègre intuitivement comme apports de sa nouvelle catégorisation.

b) 1979 : La force historique des pauvres

Dans un texte postérieur *La fuerza histórica de los pobres: selección de trabajos*[386] , Gutiérrez approfondit sa réflexion en prenant comme fil conducteur la réalité historique propre à l'Amérique Latine, dans laquelle oppresseurs et opprimés partagent la même foi. Gutiérrez parle d'un hiatus entre deux perspectives théologiques car l'interlocuteur de la théologie de la libération est aussi le marginalisé et l'opprimé de l'interlocuteur de la théologie moderne.

Comme l'a fait Bartolomé de las Casas avant lui, l'inconsistance de l'oppresseur qui se proclame *croyant* est dévoilée. Gutiérrez parle alors de « l'athée du Dieu libérateur [387]», ce dominateur qui nie la capacité de Dieu à se révéler au cœur de notre histoire concrète et qui ne croit pas en l'existence d'une Église au service des plus faibles agissant sous l'impulsion de l'Esprit Saint[388].
À l'athéisme *de facto* du chrétien oppresseur, Gutiérrez oppose l'authenticité de la foi de la non-personne, toujours interprétée comme subversive par celui qui la dépouille de son humanité. Cette foi est toute autre bien que réprimée, déconsidérée, et réduite au silence. Elle requiert d'une reconstruction historique, car elle a été effacée des archives de la théologie traditionnelle[389].

Cette foi comporte — en même temps que la dimension de protestation sociale— une autre dimension, mystique et contemplative[390]. Les fondements de cette constatation ne sont pas clairs. Quelles sont les évidences et les manifestations du caractère mystique de la foi des non-personnes ? S'agit-il du résultat de lectures ou le fruit d'une observation de terrain ? A ce stade, Gutiérrez ne donne que peu d'indications. Il demande à la théologie de suivre la route historique des pauvres, et de faire jaillir à sa surface « les eaux maintenues sous terre » [391], une telle route étant traçable selon lui, dans les mouvements spirituels des pauvres, notamment depuis le Moyen Âge.

Mais l'affirmation suggère en outre une constatation d'intimité mystique des non-personnes à Dieu, une connexion et une compréhension qui n'autoriseraient ni un réductionnisme académique, ni un dualisme entre spiritualité et dénuement économique. Ceci est exprimé d'une façon radicale lorsque Jésus déclare les pauvres bienheureux. Leur disponibilité envers Dieu ne tient pas à la mendicité matérielle, psychologique ou spirituelle qui les pousseraient vers une théologie propre et inédite, mais à l'attention de Dieu envers elles, attention qui ne dépend ni de leur supériorité morale, ni de leurs dons spirituels. Leur privilège est dû uniquement à l'injustice d'un dénuement matériel qui contredit le plan de la création.

---

386 Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres: selección de trabajos* (Lima: CEP, 1979).
387 Gutiérrez, *La force historique des pauvres (Paris: Éditions du Cerf, 1999)*, 95.
388 Ibid.
389 Ibid., 91.
390 Comparer Gutiérrez, 91.
391 Ibid.

Il en découle —ce que Gutiérrez appelle dans l'herméneutique des Béatitudes— « un paradoxe »[392]. En effet si la condition du pauvre est spiritualisée, Dieu devient compréhensible et acceptable. En effet, un Dieu qui gratifierait — tout comme nous le faisons — les personnes selon leurs mérites spirituels nous le rendrait compréhensible en termes d'intelligence humaine. Or, précisément, le mystère de l'Incarnation, qui révèle l'amour de Dieu et sa justice, met en échec notre rationalité et « démasque l'amour menteur qui oublie le frère et prétend se diriger spirituellement vers lui, plutôt pour l'apprivoiser que pour se sentir interpellé par sa parole (1 Jn 4,20). Aussi, pour connaître et aimer Dieu, il est nécessaire de connaître les conditions concrètes de la vie des pauvres aujourd'hui et de transformer radicalement la société qui les produit »[393].

Le paradoxe de Gutiérrez actionne une double détente. À la mise en garde contre une spiritualisation de la pauvreté qui renfermerait la relation des non-personnes à Dieu dans un huis clos invisible, intimiste et auto-satisfaisant, s'ajoute l'interpellation faite à chacun de reconnaître dans les non-personnes — cas extrême de dénie de l'humain—. C'est le refus de la sœur et du frère exclus qui démasquent le mensonge de celui qui prétend aimer Dieu. Ainsi, de même que les non-personnes rendent perceptible l'hypocrisie de l'amour spirituel proclamé envers Dieu, elles sont aussi l'occasion de le rendre visible dans le monde concret.

Les non-personnes agissent alors comme catalyseur de vérité. Leur pouvoir évangélisateur, au-delà d'une herméneutique biblique qui leur soit propre et qui reste à étudier, prend racine dans cette mise à nu incontournable de l'édifice de l'hamartiosphère. Placées au cœur des Béatitudes, les non-personnes, avec tous leurs attributs — les pauvres, les doux, les affligés, les affamés et assoiffés de justice, les persécutés (Mt 5, 3-12) — deviennent une sorte de baromètre de la proximité du Royaume, et permettent de mesurer l'avancée de l'Humanité vers la perfection christologique en termes socio-historiques[394].

Mais si les Béatitudes pointent du doigt et remettent les pendules à l'heure, elles sont aussi, comme le rappelle Gutiérrez, « plus une révélation sur Dieu que sur les pauvres ».[395] Certes, le Dieu invisible se manifeste dans le visage de l'autre, et tout particulièrement au moment où surgit dans le conscient collectif la reconnaissance de l'existence des non-personnes. Il s'agit alors d'une sorte d'épiphanie. En faisant des choix, en gratifiant selon la condition et non selon le mérite, les Béatitudes nous montrent le visage d'un Dieu méconnu qui se laisse découvrir dans ses préférences, dans ses priorités, dans ses désirs, plus que par nos efforts de raisonnements métaphysiques. En prêtant toute son attention aux non-personnes, Dieu dévoile sa quiddité.

Les non-personnes se présentent alors sous le regard préférentiel qui couvre une réalité collective. Les « pauvres de la terre » sont un peuple tout entier, et en Amérique Latine, un peuple de croyants. Leur condition individuelle d'exploitation favoriserait, nous rappelle Gutiérrez, la crainte, l'arrivisme, la tentation de solutions égoïstes[396]. Gutiérrez en appelle à une

[392] Ibid.,92.
[393] Ibid.
[394] Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, 92.
[395] Ibid.
[396] Ibid., 93–94.

« contemplation dans l'action », ce qui devient son leitmotiv : pas de spiritualisme désincarné, ni d'activisme sans spiritualité[397].

Cette tentative n'est pas dénuée de risques. Il en coûte d'abord de légitimer ce discours en provenance de la périphérie du monde. Gutiérrez rappelle, en reprenant Saint Paul, que c'est aux petits qu'est donnée la faculté de comprendre le langage de la croix (1 Col 1, 18-19),[398] car la folie de la croix est incompréhensible aux sages et aux prudents. Serait-ce à dire que le théologien n'est plus nécessaire ? Au contraire, si pour le théologien de la libération théologiser est un acte second, être présent en tant que théologien durant l'acte premier —là où se joue l'insertion de la Parole dans la *praxis* historique de libération— est une condition indispensable à la théologisation. Cet engagement du théologien d'aujourd'hui dans la confrontation sociale, comme celui des prophètes et des apôtres qui l'ont précédé, se paye parfois au prix de la vie.

La place des non-personnes dans la construction du discours théologique moderne n'implique donc plus la supplantation du théologien, mais bien au contraire l'accompagnement de ce dernier dans leurs luttes historiques. Gutiérrez a-t-il réussi à sauvegarder le rôle du théologien face à l'idée d'une herméneutique authentique des non-personnes ? Apparaît chez Gutiérrez le postulat du « circuit évangélisateur »[399] . Il explique que, comme en avait témoigné les missionnaires de l'Amazonie, l'évangélisateur qui travaille au milieu des non-personnes fait l'expérience d'être à son tour évangélisé par elles.

Ainsi, les non-personnes restitueraient aux promesses de la création leur caractère d'universalité ; peuple en exil qui retrouve le sens profond du partage eucharistique, de la mort et de la résurrection du Christ. Or, la réflexion des pauvres n'est pas enregistrée par la théologie académique, elle y a laissé des traces, mais n'en constitue pas un élément central. Ces apports sont pourtant d'une grande richesse :

> Car la vie et la réflexion des pauvres comporte toujours une dimension contemplative et mystique en même temps qu'une dimension de protestation et d'appel à une transformation sociale. [400]

Le caractère holistique de l'apport des non-personnes à la recherche théologique, est bien ce que Gutiérrez s'emploie à démontrer dans ses écrits postérieurs.

c) 1983 : La libération par la foi : boire à son propre puits ou l'itinéraire spirituel d'un peuple (« Beber en su propio pozo »)

En 1983, Gutiérrez s'attelle à un deuxième volet de son travail théologique. En reprenant l'expression de Bernard de Clairvaux qui préconise à chacun de boire à son propre puits en matière de spiritualité[401] , il entreprend de systématiser l'expérience spirituelle des pauvres.

---

[397] Ibid., 96.
[398] Ibid., 101–3.
[399] Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, 104.
[400] Gutiérrez, 91.
[401] Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo* (Salamanca : Ediciones Sígueme, 2007), 13.

Gutiérrez commence par revenir sur les écrits néotestamentaires pour consolider l'idée d'une spiritualité vécue comme expérience collective[402]. Pour illustrer cette expérience, Gutiérrez la rapproche de la réponse que Jésus fait porter à Jean-Baptiste pour prouver son identité de Messie : « Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et ce que vous voyez : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, et la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres » (Mt 11, 2-6). Il y aurait là une indication précise du chemin spirituel à suivre. C'est dans l'action du voir, du marcher, du toucher, de l'entendre, et de l'entrée en parole avec tous les visages de la souffrance humaine — des enfants frappés par la pauvreté avant de naître, des femmes humiliées, des indigènes dépossédés, des paysans sans terre, des ouvriers exploités— qu'a lieu aujourd'hui l'expérience collective de l'identification spirituelle avec Jésus.

L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres, nous dit-il, est le catalyseur de l'expérience spirituelle possible dans le contexte de la libération. Elle devient aussi l'expérience spirituelle en elle-même. Ainsi, les destinataires prioritaires du message évangélique, tout comme le contenu de ce message, sont ensemble des révélateurs de la quiddité de Dieu. Ils agissent, en quelques sortes, comme les coordonnées du point du rencontre avec le Seigneur.

Ce lieu spatio-temporel précis où est communiqué aux pauvres ce qui a été vu, entendu, contemplé et touché « pour que la joie soit parfaite » (1 Jn 1, 1-4), est le début de l'expérience spirituelle[403]. Il s'agit d'une spiritualité incarnée, ressentie dans le bienfait du corps. Il est question du concept biblique de la chair au sens élargi, qui intègre les notions de matérialité de la condition humaine — dans sa fragilité, sa propension au péché et sa mortalité— et les notions de solidarité par appartenance à la famille humaine[404].

Quelles sont les caractéristiques de cette spiritualité collective ? D'abord l'identification avec le corps du Christ, cloué sur la croix, qui sort vainqueur du péché et ressuscite (Rom 6-9). Incarnée aussi dans le corps collectif décrit par Saint Paul, celui de la communauté chrétienne (Rom 12, 4-5) avec la participation de chaque personne comme membre du corps du Christ (1 Cor 6, 15). Spiritualité incarnée aussi dans le *locus* de la matérialité socio-économique des non-personnes, à laquelle s'oppose l'idolâtrie de la richesse et de la domination (Gal 5, 20) et qui porte la marque de la mort et du sang injustement versé, indicatrice de l'autosuffisance humaine qui nie l'autre et qui nie Dieu[405]. Ensuite, une spiritualité en mouvement, avec une motricité expansive porteuse d'un élan, tel un vecteur en progression qui déplace et qui pousse vers le Royaume. Gutiérrez fait appel au récit de Saint Jean de la Croix pour illustrer cette progression spirituelle[406] et pour la situer dans la réalité du peuple de Dieu en marche.

Sur les fondements de ces textes scripturaux, Gutiérrez cherche à rationaliser l'expérience spirituelle de l'engagement pour la libération des non-personnes. Pour lui, cette spiritualité est nécessairement une conversion, c'est-à-dire à une rupture[407] avec la vie d'avant, telle que l'avait exigé Jésus (Lc 18, 22). Le noyau central de cette rupture est la prise de conscience du rejet de l'autre comme rejet de Dieu. Sans la reconnaissance des complicités personnelles qui

[402] Comparer ibid., 53.
[403] Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, 63.
[404] Ibid., 78.
[405] Ibid., 84.
[406] Ibid., 114–22.
[407] Ibid., 126.

contribuent à maintenir chez les autres cette situation inhumaine et injuste, il ne peut y voir de rupture ni d'expérience spirituelle réelle. De fait, le silence face à la souffrance des pauvres, nous dit Gutiérrez, est un péché dans le monde d'aujourd'hui avec lequel il faut rompre[408]. Cette conversion personnelle entraîne ainsi une transformation collective, car le changement n'est pas uniquement intérieur. Il impacte toute la personne, dans sa corporéité individuelle mais aussi dans son corps social[409].

La seconde composante de cette conversion comprise comme rupture, est l'exercice du pardon et, donnée personnelle qui contribue à la consolidation de la communauté à travers la réconciliation. La progression argumentative de Gutiérrez est pour le moins surprenante. Dans sa lancée, il affirme que le pardon implique l'oubli pour permettre de rompre avec un passé portant la mort. Or, cette causalité ne se vérifie pas nécessairement. Après une situation de déshumanisation extrême, l'oubli n'est pas une option. Il arrive dans le cas de grands traumatismes, que par un mécanisme de protection psychique, l'évènement passe à l'inconscient et cesse d'être accessible à la mémoire. Mais, dans la plupart des cas, il est impossible de ne pas se souvenir d'un évènement marquant et la douleur reste inscrite profondément dans la psyché.

C'est donc à un autre niveau qu'il faut rechercher le sens de l'affirmation de Gutiérrez. Si l'oubli est compris comme une désaffection émotionnelle par rapport à un passé douloureux—et non pas mémorielle—, il est possible de parvenir à une sorte d'oubli par mise de côté de l'hostilité. En ce sens, l'oubli émotionnel peut devenir une composante du pardon humain. Il est possible en effet, —fruit d'une discipline spirituelle et d'une décision consciente—, de se délester volontairement du fardeau émotionnel, sans pour cela effacer l'évènement mémoriel.

Une spiritualité incarnée, par ailleurs, ne supprime pas les besoins physiques et la faim. Bien plus, l'expérience spirituelle vécue par celui qui est engagé dans sa libération, lui permet de comprendre combien agir contre la faim équivaut à libérer le corps humain de l'emprise prématurée de la mort. C'est le corps du pauvre qui fait rentrer la matérialité dans la spiritualité de celui qui se bat pour lui, affirme Gutiérrez. Le texte de Mathieu 25 (31-46) ne laisse aucune ambiguïté quant à l'importance de nourrir physiquement l'autre, ce partage matériel étant compté comme geste en faveur du Christ directement [410].

À la détermination qui caractérise la spiritualité des pauvres —leur libération exige les vertus de la fermeté et de l'endurance —, s'allie la dimension contemplative. Cette dimension entrerait en mouvement au contact de la gratuité de l'amour divin[411]. En guise d'illustration, Gutiérrez inclut une série de textes et de recueils de prières populaires latino-américaines[412]. Un en particulier nous semble significatif, celui de la prière de Monseigneur José Dammert Bellido, évêque péruvien :

---

[408] Ibid, 130.
[409] Ibid., 132.
[410] Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, 139.
[411] Gutiérrez, 148–49.
[412] Voir en particulier *L'Amérique Latine en prières* de Ch. Antoine, (Paris, 1981); «La oración en los procesos latinoamericanos de liberación», dans *Espiritualidad de la liberación* de J. Hernández Pico; et «Prière, exigence (aussi) politique », de Frei Betto dans *Revista eclesiástica Brasileira* (Septembre 1982), cités par Gutiérrez dans *Beber en su propio pozo, 149*.

> Nous, hommes et femmes andins, travaillons depuis notre enfance car le besoin nous y oblige, sans place pour les jeux à cause des difficultés de la vie. Nous savons néanmoins, que Tu es le Dieu de miséricorde et que Tu as pitié des nécessiteux, raison pour laquelle nous renouvelons notre clameur — souvent en silence comme Marie au pied de la Croix — depuis le fond de notre cœur, pour adorer ta divine providence et renforcer notre espérance dans une fraternité humaine, comme ton Christ nous l'enseigne et que nous pratiquons dans une généreuse hospitalité. [413]

Le contexte de la discipline de la prière comme expérience de la gratuité de l'amour de Dieu, permet d'atteindre une première expérience méditative de la liberté. Gutiérrez fait référence ici, non plus seulement à l'expérience spirituelle des non-personnes, mais à celle de ceux qui s'engagent à leur côtés. Il décrit comment cet engagement évolue vers une donation de soi désaffectée de soi-même, libérée de toutes les tentations d'imposer à l'autre une volonté qui lui soit étrangère[414]. Ainsi, l'expérience spirituelle touche tous ceux qui participent de l'expérience de libération sur la base de la relation avec Dieu comme condition pour arriver librement à l'autre. À nouveau, c'est dans la gratuité de l'amour de Dieu et dans la spiritualité déclenchée par solidarité avec les non-personnes que l'expérience de la liberté peut être contemplée et prend tout son sens relationnel[415].

Il y a, finalement, dans cette spiritualité de la libération, une composante martyrielle. D'abord, tout comme la joie pascale qui la soutient, le moment qui lui correspond est un kairos du sacrifice. En Amérique Latine, explique-t-il, il y va de sa vie lorsque l'on refuse une société où les non-personnes sont condamnées à une mort prématurée, et que l'on assume de confronter les puissances qui en sont responsables[416]. Ainsi, la composante martyrielle, sans être recherché, est pourtant subie, dans l'acceptation de la mort « à la vie d'avant », indispensable au cheminement spirituel. De fait, entrer dans cette spiritualité passe, explique Gutiérrez, par l'immersion dans un autre univers. Poser le pied dans le monde des pauvres, équivaut à atterrir sur une autre planète. C'est une façon différente de sentir, de penser, de connaître, d'aimer, de croire, de prier, de souffrir, de mourir. Pour y accéder, il faut faire preuve d'une grande discipline dans l'humilité, car il est nécessaire d'adopter des catégories différentes et il faut y parvenir avec le plus grand respect[417].

S'il est possible de maintenir cette analyse, il faut aussi signaler que la réalité latino-américaine d'aujourd'hui n'est plus celle des années 80. Les non-personnes, certes, continuent de vivre dans un monde d'exclusion, mais elles ont accès aujourd'hui à travers l'internet dont l'utilisation est généralisée, à une information précise, audiovisuelle, donc tangible, du monde, des droits et des privilèges qui leurs sont inaccessibles. Gutiérrez l'avait déjà pressenti en 1970 lorsqu'il signalait que « l'homme contemporain » avait pris conscience des inégalités sociales en comparant sa propre situation à celle des autres, puisqu'il vivait dans un monde où les communications étaient rapides et efficaces[418].

---

[413] José Dammert Bellido dans *Veinticinco años al servicio de la Iglesia* (Lima, 1983, p 248-249) cité dans Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo, 149*

[414] Comparer Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, 151.

[415] Gutiérrez, *151.*

[416] Comparer Gutiérrez, 159–60.

[417] Ibid., 166-168.

[418] Gutiérrez, *Teología de la liberación : perspectivas*, (1972), 43.

Cette nouvelle conscience des non-personnes a fait place à une véritable transformation anthropologique. Le monde des pauvres d'aujourd'hui n'est plus le ghetto décrit dans ce texte qui, à cet égard, porte la marque de son temps. L'usage universel de la téléphonie mobile, et l'accès répandu aux technologies digitales, ont changé la psyché de l'être humain et tout particulièrement celle des pauvres, des exclus, des non-personnes. Ceux-ci baignent dans la culture de la globalisation et en acquiert les stéréotypes, les comportements, les goûts et les aspirations de vie. Par ailleurs, ces technologies digitales facilitent la construction de réseaux d'identification et de solidarité, d'apprentissage et de reconnaissance sociale, qui autorise les non-personnes à se montrer et à exister. Le monde assiste à l'apparition de véritables réseaux de libération, pour employer l'expression gutérrienne, qui se mettent en place sans intermédiaires. Les non-personnes peuvent s'exprimer virtuellement et manifester, protester, réclamer avec plus de sécurité et entrer dans l'activité politique en dehors des structures traditionnelles. Il en a découlé une relation différente avec les pouvoirs en place et avec les idéologies, car les pauvres s'organisent solidairement pour comprendre ce monde et y accéder de façon autonome.

Dans son texte de 1983, Gutiérrez parle « d'enfance spirituelle » pour décrire la posture de celui qui accepte le don de la filiation divine et le comprend comme une exigence de fraternité[419]. Il identifiait dans le cheminement des engagés pour la libération des non-personnes, des preuves de cette enfance spirituelle. Le Magnificat qui dévoile l'élan de soumission à Dieu au côté des rejetés, serait une des illustrations bibliques de cet spiritualité collective que les latino-américains engagés auraient redécouvert dans leur épopée libératoire.

Dans la réalité d'aujourd'hui, avec les tensions produites par la globalisation et par les flux des migrations économiques, l'impact de cette enfance spirituelle dans le vécu religieux des peuples catholiques d'Amérique Latine ne s'est pas dilué, et de ce fait, le concept même de fraternité prend une signification nouvelle. Cependant, il est vrai que les prêtres et laïcs qui s'emploient à la libération des populations marginalisées doivent faire face à un durcissement des cœurs, et à une idéologisation réductrice des problématiques sociétales, qui visent à justifier et à banaliser de nouvelles tentatives d'exclusion par la violence. C'est dans les régimes dits progressistes que se nichent aujourd'hui l'oppression, l'instrumentalisation et l'exploitation des pauvres. Beaucoup acceptent comme horizon historique la polarisation de la société dans la confrontation entre frères ennemis, et y voient une opportunité de promotion sociale et de reconnaissance. Cette dérive ne compromet cependant pas l'aspiration essentielle des peuples latinoaméricains à la libération dans l'union fraternelle et le partage, ce qui semble prouver la permanence de cette enfance spirituelle toujours présente dans l'action libératrice, et qui reste au cœur de la mystique populaire.

Le parcours spirituel collectif ainsi décrit est empreint paradoxalement d'une grande solitude. Solitude devant l'immensité de la tâche à accomplir, sans qu'il soit possible d'en entrevoir la fin ; solitude devant l'insondable profondeur de l'être : sa peur, son inconstance, son insécurité, sa fatigue, sa couardise, et sa propension au désespoir.

La tentative de systématisation de l'expérience spirituelle faite par Gutiérrez aboutit finalement à une sorte de mode d'emploi spirituel. Le parcours spirituel est maintenant inversé: il ne s'agit plus de s'immerger dans l'univers étranger des non-personnes en portant comme bagage intellectuel une conceptualité théologique occidentale, mais d'accompagner les non-personnes

[419] Gutiérrez, *Teología de la liberación : perspectivas,* (1972), 169.

dans leur découverte du monde, en récupérant pour tous les croyants les intuitions théologiques originales des non-personnes et les catégories qui leurs sont propres.

Basé sur cette double approche, spirituelle et pastorale, Gutiérrez ouvre la voie à la recherche d'une herméneutique des non-personnes. Il le fera en prenant pour appui le livre de Job.

d) 1986 : Job, parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent

L'analyse proposée par Gutiérrez du texte de Job, *Parler de Dieu depuis la souffrance de l'innocent*[420], est probablement son exercice herméneutique le plus poussé. Il constitue une tentative pour décoder le monde théologique des non-personnes en prenant d'une main son expérience pastorale et de l'autre, le fameux texte vétérotestamentaire. Notons par ailleurs que Gutiérrez utilise enfin le terme non-personne en dehors du contraste bonhoefferien, et l'étoffe d'un usage catégoriel.

Il commence par replacer le récit de Job dans le contexte des deux actes constitutifs de sa propre méthode théologique : *contemplation* et *action* dans l'acte premier ; *discours théologique* depuis la perspective d'extrême souffrance des non-personnes dans l'acte second [421]. Gutiérrez donne de plus, une indication préliminaire sur son étude : en reprenant K. Barth qui écrivait « si je me réfère fréquemment au livre de Job, ce n'est pas tant dans l'intention d'illustrer mon propos, que d'en indiquer la source » (Dogmatique IV, 3, Genève, 1973,19) Gutiérrez signale en boutade que sa source à lui, pour l'exégèse du livre de Job, est l'expérience latino-américaine[422]. En ce sens, son texte nous permet de voir à l'œuvre sa méthode théologique.

La réflexion sur la gratuité de la révélation donne le cadre à son analyse. Si la non-personne trouve, depuis sa position de carence extrême, une façon juste pour parler de Dieu, s'ouvre alors à travers elle, une théologie universellement accessible[423]. Pour s'en expliquer, Gutiérrez retient un texte de Guamán Poma de Ayala[424] et débute sa recherche avec cette interrogation centrale : « Mon Dieu, où es-tu ? »[425]. La question est le point de départ d'une théologie possible depuis la perspective des non-personnes qui cherchent Dieu, et qui, dans leurs détresses, ne le renient pas. À la différence d'un interlocuteur issu de la modernité occidentale, la non-personne latino-américaine n'en arrive pas à postuler la mort de Dieu. Par ailleurs, sa quête n'est pas philosophique. Son « où es-tu ?» passe au contraire par une identification quotidienne et spontanée avec la réalité du Christ crucifié qui demande lui aussi : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ».

Ainsi, sur la Croix, le Christ embrasse pleinement la condition humaine au travers de l'expérience déconcertante de l'absence de Dieu, alors que la rupture du Trinitaire n'est pas possible. L'évidence de cette négation identitaire au pinacle de la passion du Christ devient pour la non-personne le passage par lequel son identification avec le Christ peut avoir lieu. José Maria Arguedas, auteur de prédilection de Gutiérrez, avait décrit avec grande force la

---

[420] Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (Salamanca : Ediciones Sígueme, 2006).
[421] Comparer ibid., 26.
[422] Ibid., 27.
[423] Comparer Gutiérrez, 13–15.
[424] Chroniqueur du XVIème siècle d'origine Inca et catholique.
[425] Gutiérrez, 20.

ressemblance du visage du Christ crucifié avec celui de l'indien du Cuzco. De cette assimilation, Gutiérrez tire lui aussi l'identification de l'indien d'Arguedas, avec Job et le Christ.

Curieusement, c'est encore par le biais du contraste avec le non-croyant que Gutiérrez réintroduit l'idée de la non-personne dans son exégèse. Cette fois-ci, la non-personne réapparaît alors qu'il s'emploie à faire un parallèle entre la quête de Job et le défi lancé aux agnostiques par Blaise Pascal[426]. Si Pascal s'adresse à un être humain fier de son intelligence, qui —comme dans le monde adulte de Bonhoeffer— met en doute l'existence de Dieu, Job se place lui depuis sa foi, comme le fait la non-personne, pour combattre une théologie qui lui semble erronée.

L'explication de la souffrance humaine comme conséquence de la *loi de rétribution* que veulent accréditer les interlocuteurs de Job, esquisse un Dieu anthropomorphisé, validant selon des codes moraux rétrécis, un ordre social injuste. Gutiérrez décèle dans cette interprétation le mécanisme par lequel l'idéologie capitaliste a obtenu sa justification religieuse. En postulant la responsabilité individuelle de l'innocent, elle fait fi de l'éthique collective propre de la solidarité économique néotestamentaire[427].

La réponse à la souffrance injuste doit être recherchée ailleurs que dans la volonté punitive d'un Dieu aveugle et sourd. Job replace comme centre de gravité de la réflexion sur Dieu, la gratuité universelle de son amour et son respect pour la liberté humaine. C'est seulement dans le cadre de cette autolimitation divine et de cette gratuité, que la dignité humaine peut retrouver sa place et que Dieu peut être compris.

Bien que Gutiérrez expose les deux approches théologiques comme étant antinomiques, il est possible de déceler entre celle du non-croyant et celle de la non-personne des vases communicants. Le discours issu de l'extrême dénuement de la non-personne, peut éclairer la démarche de l'agnostique qui, comme le réclame Bonhoeffer, exige un espace excluant l'opportunisme lié à l'introduction d'un *deus ex machina* :

> Ce qui préoccupe Bonhoeffer c'est que depuis les situations humaines de précarité on arrive à un Dieu « bouche-trou » nécessaire pour compenser l'impotence humaine, un Dieu qui s'éloigne au fur et à mesure qu'avance la connaissance et le pouvoir de l'être humain. [428]

Selon cette interprétation, croire en Dieu dans l'attente d'une intervention favorable donnerait la preuve que Dieu est une invention humaine. L'axiome de départ serait ainsi que la foi doit être validée par le désintéressement. L'humain ne croirait en un vrai Dieu que lorsqu'il n'en aurait pas besoin. Or, la gratuité, est une prérogative divine. De ce fait, même si l'approche à Dieu est le fruit d'une attente jugée intéressée, cette motivation n'invalide pas pour autant ni la foi, ni l'existence de Dieu. La recherche de Dieu peut tout autant être motivée par un appétit et un besoin physique que par une soif rationnelle ou quête philosophique. Elle implique toujours un désir, une attente spirituelle, matérielle ou émotionnelle, alors que la réponse que Dieu offre au travers de l'Incarnation est la même pour tous, disponible à tous, gratuitement.

---

[426] Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 63.
[427] Ibid., 74.
[428] Note en bas de page numéro 10, Gutiérrez, 59.

En ce sens, une herméneutique de la non-personne qui démarre avec l'interrogation sur l'action de Dieu face à la souffrance injuste, n'est pas loin de la démarche de l'agnostique qui peine à trouver Dieu dans les arguments mis à sa disposition par une épistémologie moderne. Les doutes de Saint Thomas ont autant de validité que la faim spirituelle de Marie de Béthanie ou que la faim physique des foules qui suivent le Christ. Leur quête de Dieu est tout aussi authentique, et l'existence de Dieu n'en est pas pour autant affectée. Gutiérrez a l'intuition de ces vases communicants quand il défend l'universalité du langage de Job :

> Pour cette raison - suggère l'auteur du livre de Job - si à partir de cette situation extrême, un croyant est capable de vivre sa foi avec altruisme et de trouver le langage approprié pour parler de Dieu, alors le Dieu de la Bible peut être authentiquement reconnu par l'être humain. [429]

Car c'est bien de cela dont il s'agit. De la main de la non-personne, Gutiérrez veut produire un parler de Dieu tout autre et combien plus significatif. Dans le contexte de la non-personne, —où il y aurait tout à attendre d'un Dieu compris comme le *Dieu « bouche-trou »* appréhendé par Bonhoeffer—, la foi qui perdure malgré la permanence de l'injustice et de la déshumanisation répond à la gratuité de l'amour de Dieu :

> La douleur humaine est le terrain dur et exigeant sur lequel se fait le pari du parler de Dieu et c'est aussi ce qui assure que celui-ci ait une dimension universelle.[430]

Or, affirme Gutiérrez, dans le texte de Job, il ne s'agit pas de faire une place à Dieu par besoin, mais plutôt de le contempler depuis l'innocence. En effet, à l'incompréhension due à l'absence de Dieu (du *où es-tu ?* primordial), suit la déroute face à l'incongruence de la souffrance injuste. Si le *méchant est puni et le juste est récompensé par Dieu* [431], alors pourquoi *moi* qui ne suis pas coupable, dois-je souffrir ? Ce second jalon du parcours herméneutique, s'établit simultanément dans la certitude de l'innocence propre et dans l'humilité et le respect face à un Dieu qui reste transcendant.

Il y a là, chez la non-personne, un autre chemin au *fides quaerens intellectum.* La question n'est pas formulée dans l'abstraction des dissertations philosophiques, mais dans l'expérience physique de la souffrance vécue. La démarche est solitaire avant d'être collective. Il ne peut en être autrement car l'incompréhension de l'injustice mène dans un premier temps à une profonde remise en cause personnelle. Gutiérrez souligne le moment de la transition du *moi* au *nous* chez Job, lorsque celui-ci réalise combien l'abandon et la dépossession desquels il se plaint débordent son cas personnel.

Or, vu depuis cette nouvelle perspective, leur situation de misère commune n'est plus considérée comme une fatalité. S'il y a des victimes innocentes —comme Job—, il n'y a pas d'injustice innocente. Les coupables sont ceux qui nient leur responsabilité, tout comme ils nient Dieu[432]. C'est à la compréhension anthropologique du mal dans le monde contemporain que Gutiérrez ouvre la voie. Les non-personnes ne tuent pas Dieu dans leur révolte, mais elles lui réclament son silence, son absence, son possible oubli, son apparente tolérance de l'injustice.

---

[429] Gutiérrez, 59.
[430] Ibid., 62.
[431] Ibid., 74.
[432] Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 91–93.

Certes, cette interrogation n'est ni dénuée de colère, ni libre de ressentiment, mais elle ne porte pas de jugement sur Dieu.

Par ce biais, les non-personnes entrent dans une réflexion sur la passion du Christ très différente de l'approche transmise par la tradition, car les émotions véhiculées sont différentes. Il n'y a pas de distance condescendante face à la souffrance ; il n'y a pas de bonne conscience face à l'évènement christologique, ni d'aseptisation du supplice de la crucifixion. Les non-personnes entrent dans le mystère de la filiation, par la chair sanglante pendue du Christ à la Croix. La rencontre a lieu là où Dieu est torturé. C'est là qu'Il les accompagne dans leur souffrance et qu'Il devient leur Frère et leur Père[433].

A partir de cette expérience, la signification théologique de l'innocence prend une tout autre valeur. Il ne s'agit plus de l'innocence comme absence de culpabilité, mais d'une attitude libre de préjugés envers l'autre et envers le monde des déshérités[434]. Il est ici question d'une disposition à l'agir constant, et non d'une émotion passagère qui engendrerait un mirage de droiture[435].

Cette condition d'innocence porte inscrite en elle-même le refus conscient de l'idolâtrie[436], et du rapport divinisé aux biens matériels et à la richesse. La non-personne s'identifie à la souffrance du Christ, sans chercher à instrumentaliser Dieu. Il s'agit donc d'une véritable conversion. Alors que le paradigme de la personne a fait la transition du *cogito ergo sum* au *consumo ergo sum*, la remise en question de la relation de l'être humain à la fortune implique une révision des théologies traditionnelles dans leur relation avec le rationalisme, l'individualisme et le ritualisme.

Apparaît ainsi le besoin de reprendre le langage de la contemplation[437], présent dans le texte de Job, et qui permet de parler de Dieu « correctement » depuis la souffrance de l'innocent. Gutiérrez met en relief la gratuité de la foi qu'il retrouve précisément dans la foi populaire latino-américaine[438] . La rencontre véritable avec Dieu passe par une contemplation nourrie de la plainte, la réclamation, la perplexité et la confrontation[439], proche de la lutte de Jacob avec l'Ange.

La révolte trouve une première résolution possible dans le postulat que le Créateur de l'humanité, en est aussi son Sauveur. Avec l'avènement du Christ, la réflexion sur la miséricorde divine devient certitude[440]. Lorsque le Christ, don gratuit de l'amour de Dieu, meurt sur la Croix, Jésus communie avec la douleur et la solitude de toute l'humanité. Le cri de Jésus, poursuit Gutiérrez en reprenant une comparaison faite par Bonhoeffer, magnifie le « cantus firmus » de ceux qui souffrent injustement[441] et qui maintenant ont le droit d'espérer dans la résurrection comme aboutissement de la miséricorde divine.

---

433 Voir note en bas de page numéro 4, Gutiérrez, 94.
434 Ibid., 104.
435 Ibid., 109.
436 Ibid., 111.
437 Ibid., 125.
438 Ibid., 128.
439 Ibid., 131.
440 Ibid., 197.
441 Ibid., 219.

A cette certitude, s'ajoute la compréhension de la justice et de la gratuité de l'amour de Dieu[442] . Le pouvoir de Dieu contre le mal a une limite : la liberté humaine. Sans liberté point de justice. Et sans liberté, point de conversion possible : « la destruction des méchants fermerait cette possibilité »[443], comme l'avait si bien compris Las Casas.

L'offre de Gutiérrez tient son originalité à ce qu'elle place l'herméneutique de la non-personne au centre d'une option christologique moderne. En reprenant les éléments traditionnels d'Incarnation, Croix et Résurrection, Gutiérrez résout les tensions entre spiritualité et matérialité sans pour autant réduire la théologie à un manifeste politique. Le Christ incarné oblige à parler de la pauvreté, de l'exploitation, et de la domination, comme composants d'une déshumanisation vécue sur la Croix. Par ailleurs, la Résurrection qui préfigure la victoire sur la mort, place l'espérance au centre de l'action du présent, et devient un bouclier contre la justification des moyens, contre la violence et contre le terrorisme comme chemin de libération. La foi chrétienne n'est plus attente passive, mais action exigeante dans l'optique d'une cohérence historique.

Gutiérrez entretisse le discours contemplatif (sur la gratuité de l'amour) au langage prophétique (sur l'exigence de justice historique), de façon à identifier les instruments cognitifs propres à la foi populaire et à éviter toute dérive herméneutique qui entraînerait une apologie de la résignation sociale ou de la violence révolutionnaire[444] . Le défi posé à la théologie actuelle par la crise des non-personnes, est aussi l'opportunité de repenser le monde d'aujourd'hui depuis les deux piliers fondamentaux de sa théologie, celui de l'amour exposé dans l'Évangile de Jean et celui de la justice à laquelle Luc et Marc ont donné priorité.

La tâche du chapitre suivant consistera à systématiser les apports de Gutiérrez pour que cette herméneutique depuis la perspective des opprimés puisse être reçue universellement.

[442] Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 151.
[443] Ibid., 170.
[444] Ibid., 206.

IV. Systématisation herméneutique : validation et universalité

L'herméneutique que Gutiérrez cherche à développer à partir de l'expérience de la non-personne exige une validation supplémentaire. Sa réflexion est celle à la fois d'un théologien et d'un pasteur. Cependant, elle reste à distance de l'intimité existentielle des non-personnes. Gutiérrez le reconnaît : « Mais, en dernière instance, nous n'aurons une théologie de la libération, que lorsque les opprimés pourront faire entendre leur voix et s'exprimer de manière directe et créative dans la société et au sein du peuple de Dieu, lorsqu'eux-mêmes « rendront compte de l'espérance » dont ils sont porteurs (…) »[445]. Pour pallier ce manque, je me propose de valider le parcours proposé par Gutiérrez depuis mon expérience d'otage, en raison de la double circonstance du mode de cette captivité et de sa durée. L'absence radicale de reconnaissance du droit à la liberté, résultante de la sujétion à une domination violente et arbitraire par un groupe terroriste et révolutionnaire latino-américain, permettra d'illustrer la transition à la réalité d'une *non-personne.*

Il est probable que les vases communicants entre le vécu de tout être humain né dans un contexte de déshumanisation, et ma propre expérience de captivité, soient limités. Toutefois, recourir aux instruments de la pensée analogique est une méthode essentielle pour tâcher de comprendre ce qui demeure insaisissable.

Comment décrire ce qui ne peut être dit que de façon fragmentée ? Comment parler de la captivité prolongée et du changement psychologique qui s'en suit ? De l'expérience de perte la d'identité et de la peur qui lui est concomitante ? Comment exprimer les ravages émotionnels causés par l'absence de liens familiaux et sociaux, par l'usurpation de sa propre voix et l'élimination de la parole ? Comment traduire l'angoisse d'assister à l'effacement de sa place dans le monde ? Que dire face à l'expérience de l'isolation, de la précarité, de l'ensevelissement et de l'oubli ? Comment transmettre la violence causée par la perte de toute autonomie, par l'incapacité d'exercer sa volonté, et de se savoir exploité, manipulé, réduit à l'état de marchandise que l'on transporte ? De quelle façon décrire l'arbitraire et la cruauté, et d'être spoliée de toute dignité humaine ? Comment expliquer la détresse de se savoir exposé à une mort précoce ? Voilà certains éléments qui permettrait une approche à l'horizon d'interprétation d'une non-personne.

L'exercice exégétique sur Job a permis de poser la matrice conceptuelle de cette herméneutique. Celle-ci peut d'ores et déjà être soumise à vérification par une praxis contemporaine validée

[445] Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 301.

par l'analogie entre l'expérience de Job — caractérisée par la perte subite et totale de tout ce qui conforme la vie — et celle d'otage.

Considérée dans cette perspective, l'analogie est doublement significative, non plus seulement par rapport au parcours théologique de Job, mais également par rapport à la non-personne de Gutiérrez, et ce à plusieurs égards. D'abord du point de vue de l'otage soumis à l'exploitation et à l'abus par une organisation déshumanisante et déshumanisée. D'autres part, et ceci mérite d'être relevé, du point de vue des avertissements formulés par Gutiérrez en ce qui concerne le risque de dérapage idéologique des luttes libératoires conduisant à une plus grande déshumanisation, dérapages évidents dans l'expérience d'otage aux mains de la guérilla des FARC, devenue cartel de la drogue et organisation terroriste.

Le concept d'orthopraxie développé par Gutiérrez, peut lui aussi être testé sur le terrain. Il permet d'analyser comment certaines structures sociales peuvent être à la base de notre propre déshumanisation, une déshumanisation qui touche aussi bien pauvres que riches, dans toutes les cultures et religions, sous tous les régimes, et qui mettent notre espèce en danger d'extinction. Il est donc nécessaire de questionner la théologie de Gutiérrez, sous l'angle de la pertinence des moyens à mettre en œuvre pour atteindre la libération holistique à laquelle il aspire.

Dans cette optique, en appliquant la méthode gutiérrenne d'orthopraxie, nous établirons combien les présupposés herméneutiques de Gutiérrez peuvent être invalidés ou confirmés depuis la perspective d'une expérience proche à celle de Job, par son caractère de calamité totale et fulgurante, qui est celle de l'otage. Ensuite nous nous pencherons sur les critères sous-jacents de l'herméneutique de Gutiérrez qui permettent, selon l'intuition de David Tracy et de J. Matthew Ashley[446], d'aboutir à son universalisation. Finalement, ce dernier chapitre nous permettra d'évaluer l'impact de la réflexion gutiérrenne pour faire face à la crise humanitaire contemporaine.

A. Validation au travers d'un exercice d'orthopraxie

Il est vrai que le chemin herméneutique de la non-personne débute loin des textes. Il s'initie dans l'émoi et la révolte face à l'iniquité de ceux qui détiennent le pouvoir et imposent l'arbitraire sous forme de perte de liberté. La dépossession contre-nature de la liberté, l'isolement et le silence qui vont avec, commandent un premier mouvement de perplexité : comment peut-on passer, d'un coup, du statut de personne à celui de *« rien »*[447] ? Le passage au *rien* tient à la réalisation concrète qu'avec la perte de la liberté disparait instantanément la dignité humaine, exprimée dans les attributs du nom propre et de son utilisation identitaire pour

[446] Dans *The Christian Option for the Poor*, dans Groody, *The Option for the Poor in Christian Theology* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007).
[447] L'expression d'Eduardo Galeano, paru dans son poème *Los Nadies* — « Les Riens » —, (*El Libro de los abrazos*, 1989) est passé dans le langage courant en Amérique latine. Pendant la présidentielle colombienne de 2022, l'expression a été utilisée politiquement pour signifier les pauvres.

caractériser l'agent capable de volonté, et donc sujet de sa personnalité. La prise de conscience de la perte d'identité, équivaut à l'expérience de sa propre mort, à laquelle on assisterait avec stupeur.
Le second mouvement est un appel au secours, fait à Dieu, sous un ton d'invective. Le « où es-tu ? »[448] de Job se transforme en cri d'agonie et de rage, causé à la fois par l'indignation face à l'absence de celui qui est le dernier recours et par l'incompréhension de son silence alors que prime la certitude de son omniprésence. L'appel à Dieu porte en lui la conviction que Dieu est là et qu'Il ne veut pas répondre.

Comment se tissent alors la colère contre Dieu et l'espérance en Lui ? L'expérience extrême de Job le mène à une rencontre avec Dieu. Dans le contexte de déshumanisation contemporaine, la relation entre les peuples croyants et un Dieu absent mais qui leur reste néanmoins intime, est tout aussi complexe. C'est en prenant comme cadre d'interprétation cette complexité primordiale que nous abordons la relecture du texte de Job.

1. Le « où es-tu ? » initiatique

La connaissance de Dieu passe par un dialogue jalonné de questions. Celles-ci peuvent être vécues, sur le plan personnel, de façon intuitive et spontanée, mais elles s'insèrent néanmoins dans un schéma cognitif relevé par Gutiérrez. Le « Mon Dieu, où es-tu ? » de Job, reste d'actualité en tant qu'expression de la foi populaire. Nous l'avons vu également dans l'expression identique utilisée par Guamán Poma de Ayala (*La Primera y Nueva crónica y el buen Gobierno* III, México, 1615, 1102,1104,1105) que cite Gutiérrez[449]. Cette formule prend tournure de réaffirmation identitaire. En effet, admettre une relation de filiation avec son Dieu, construit la reconnaissance en tant qu'humain et dévoile la vulnérabilité de celui qui appelle au secours. Il y a alors, dans cette formulation d'urgence, chargée de l'angoisse du risque de la mort, une première condition de possibilité herméneutique.

La formulation, en effet, instaure le cadre nécessaire à la relation d'intimité profonde avec le Dieu transcendant. Le désir de communication avec un Dieu toujours insaisissable et incompréhensible est le résultat d'une recherche obstinée. La crise déclenchée par la privation subite des libertés de mobilité et d'expression, ainsi que la perte instantané des prérogatives dévolues à la dignité de l'humain, donne toute sa place à l'exercice de la seule liberté qui subsiste, celle d'exercer le dernier recours.

Or, c'est dans le cadre de cette liberté inaliénable que se développe la relation avec Dieu. Dans une situation de colère et d'angoisse extrême, comme celle de la séquestration, la personne doit se demander si elle est prête à s'avouer que Dieu n'existe plus pour elle. À la perte subite de liberté, s'ajoute, comme pour Job, le chemin qui aboutit à l'interrogation primordiale face à l'absence de Dieu.

La montée du regard vers Dieu apparait non plus comme une réaction d'impuissance face à l'écroulement de l'identité de personne libre, mais comme le moment d'accomplissement profond de cette liberté. Alors que renoncer à Dieu semblerait l'option rationnelle et raisonnable

[448] Voir le parcours herméneutique proposé par Gutiérrez d'après le livre de Job dans le chapitre 3 de cette thèse.
[449] Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente,* 20.

au sein d'une collectivité d'otages ou de non-personnes, certains, comme Job, refusent de lâcher et de s'avouer vaincu. L'appel de Dieu est à la fois une révolte et un sursaut de dignité.

Ainsi, la relation filiale reste ancrée dans les réflexes identitaires les plus profonds. La réalisation de n'avoir jamais été par soi-même mais, depuis toujours, grâce à une autre et à un autre ; la conscience de provenir d'une chaîne humaine ininterrompue, depuis l'origine de l'humanité jusqu'à Dieu, s'offrent instinctivement comme boucliers pour contrer la négation violente de son identité. Dans l'espace psychologique déclenché par le choc de la perte du statut humain, un mouvement inné prend forme. Il plonge ses racines dans une relation essentielle existante aux origines de la vie. Il serait probablement suffisant d'en rester là. Mais face au néant de la captivité ou de tout autre forme de déshumanisation, devant soi, reste Dieu. Non pas l'idée de Dieu, ni la certitude de Dieu, ni le désir de Dieu, mais la présence de Son amour perçu dans l'émotion qu'il produit et qui remplit le vide.

Il y a dans l'herméneutique de la non-personne de Gutiérrez, une intuition essentielle : celle de la proximité affective des non-personnes à Dieu. La réponse que cherchent les non-personnes, n'est pas une explication rationnelle ou philosophique de la quiddité de Dieu. Elles se posent la question, certes, mais la réponse satisfaisante n'est pas intellectuelle mais empirique, et donc mystique et spirituelle. Ainsi, le « où es-tu ?» des non-personnes transcende les doutes métaphysiques. L'interrogation ne participe pas des réclamations sociales, économiques ou politiques, mais se place d'emblée devant l'urgence de la survie. Cette disposition à deviner Dieu, apprête la non-personne à la découverte de la transcendance, perçue au travers des émotions, des intuitions, des rêves, des cris de refus du néant dont elle fait l'expérience. Vidées de leur moi par les autres ou par le système, le Abba devient l'évidence. L'exigence de justice dans le monde, leur cri à un Père transcendant, est pour elle une réalité immanente.

Dans l'état de déshumanisation extrême de la non-personne jaillit ainsi une opportunité théologique. David Tracy l'avait relevé lorsqu'il reconnaissait que le concept de non-personne éclairait d'une nouvelle lumière le problème théologique posé par le non-croyant[450]. Précisément, l'une des composantes de cette opportunité est la capacité des non-personnes à parler de Dieu depuis l'expérience du néant. La spoliation de la dignité humaine, concrètement d'irrespect physique, psychique et moral tel que l'interprète Gutiérrez et tel que décrit dans le texte de Job, catalyse empiriquement la capacité de transcendance de l'humain.

En termes concrets, l'absence de tout permet de voir qu'il y a autre chose, Dieu. De la même façon que l'expérience d'étouffement démontre le manque d'oxygène, la déshumanisation peut servir à révéler le manque de Dieu. Ce manque est aussi le moyen de rendre évidente sa présence, et de dévoiler la possibilité communicationnelle de l'humain avec le Dieu transcendant. La dignité humaine de l'être humain, créé à l'image de Dieu, devient réellement « héritage ». La crainte de Dieu peut alors se formuler autrement, comme « respect » faisant barrage à l'inhumanité et protégeant l'être humain contre sa propre déchéance. C'est alors que l'herméneutique des non-personnes pose la présence de Dieu comme condition de nécessité au respect de la dignité de l'humain.

Dans cette perspective, la question du « où es-tu ? » est avant tout une profession de foi, qui s'opère depuis la condition de plus grande vulnérabilité, mais aussi depuis celle de plus grande

[450] David Tracy, *The Christian Option for the Poor*, dans Groody, *The Option for the Poor in Christian Theology* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007), 119.

spiritualité. Elle se place dans une orthopraxie proche de l'exigence méthodique de Gutiérrez, certes enrichie des contenus doctrinaux, de la culture scripturale et des éléments de la tradition populaire. Mais elle intègre surtout l'élan instinctif, non prémédité, et émotif qui agit comme détonateur du contact avec Dieu.

Cet appel à Dieu est un réflexe surprenant face au vide d'humanité. Il n'est pas exclusif des croyants, mais chez eux il admet une possibilité de réponse. Il n'en reste pas moins que le cri, fait de reproche et d'angoisse, surprend plus par la sensation d'accompagnement instantané qui le suit, que par la colère qui l'a sous-tendu. Ce qui ressort de cet évènement, c'est la composante relationnelle qui fonde l'herméneutique de la non-personne, composée d'un double mouvement de balancier entre l'absence de relation avec l'humain et la relation privilégiée avec Dieu.

Il est indéniable que tout être humain peut avoir accès à cette relation intime. Dans une vie de personnes reconnues comme telles, la question tend à prendre la forme d'un exercice d'introspection sous forme de méditation, de prière, etc. Pour les non-personnes, en revanche, à cause du vide relationnel propre à leur situation de déshumanisation, la relation avec Dieu est construite non pas comme un rapport à soi mais comme une externalité. En effet, la reconnaissance des autres leur faisant défaut, elles tirent de la relation avec Dieu leur possibilité de survie. L'intimisme n'est pas une option pour elles à cause de la précarité identitaire qu'elles subissent et de la conscience d'une mort proche. La relation d'intimité avec Dieu est dès lors exprimée socialement et collectivement, en tant que reconnaissance du statut de *personne* qui dépend de Son regard à Lui. Voilà une première approximation à la mystique populaire, faite de la complicité du partage de la présence de Dieu. En ce sens, dans le cas de l'expérience personnelle de captivité que je retrace, la relation dialogique avec Dieu se vivait comme présence externe qui prenait sa place. Cette place était autrement perceptible, puisque d'une proximité psychique, intelligible, et suffisamment objective et distante, pour ne pas se réduire à une introspection.

Il est vrai aussi que dans cette herméneutique, l'attente eschatologique devient trop lointaine et abstraite. En effet, dans l'urgence qui caractérise le « où es-tu ? », l'espérance d'une vie dans l'au-delà semble trop éloignée, et comme éclipsée par la torture psychique, morale et physique immédiate. En revanche, la proximité de Dieu apparaît elle comme une expérience concrète, ressentie dans l'*ici et maintenant*. Pour Gutiérrez le caractère mystique de la foi populaire est une évidence. Or, cette notion est éminemment paradoxale. En effet, parler de la mystique des non-personnes revient nécessairement à décrire un phénomène collectif, et donc social, alors que l'expérience mystique est — par essence — intime. Cependant, dans le cas de cette relation des non-personnes à Dieu, il est possible d'admettre que l'externalité émotionnelle produite par sa présence peut être partagée et rendue visible socialement.

Finalement, avec l'appel lancée par le « où es-tu ? », une évidence affleure : celui qui est recherché, celui qui paraît être absent, peut aussi écouter. La question implique, nous l'avons vu la certitude de la présence de Dieu. Elle aboutit au : « Tu es là » qui déclenche le parcours d'interprétation et relationnel que nous allons suivre subséquemment.

2. Le « pourquoi moi ? » et la doctrine de la rétribution

Le dialogue qui s'instaure met en évidence une conversion. Il s'agit alors de suivre cette progression, inscrite dans le temps, et qui peut se formule par étapes. Une fois que la peur fait

place à la certitude du « Tu es là », s'initie l'étape suivante, celle de la recherche d'explications, caractérisée par le moment du « pourquoi moi ? ». Dieu étant Dieu, comment expliquer qu'il n'intervienne pas pour mettre fin à mon injustice ? Le sentiment d'indignation que produit la situation de déshumanisation entame un déplacement de l'attention : des yeux rivés sur Dieu, la non-personne passe à l'interrogatoire sur sa propre responsabilité.

Chez Job, la tentative de compréhension de la déchéance est concomitante au débat sur la loi de rétribution temporelle[451]. Selon celle-ci, le mauvais sera puni par Dieu et le bon récompensé ici-bas. Ce postulat qui se fonde sur une appropriation abusive de la miséricorde divine, est pourtant bien répandu. La loi de la rétribution temporelle étant passé du domaine spirituel à celui du social, il influence fortement la pensée moderne. Le système économique actuel se charge, lui aussi, de faire porter la responsabilité des inégalités sur les pauvres ainsi que de faire croire aux victimes qu'elles sont coupables de leur destin.

Gutiérrez saisit le dialogue de Job avec Dieu comme l'opportunité de mettre au ban ce type d'interprétation ainsi que de rejeter la théologie inappropriée qu'elle véhicule[452].

a) L'impasse de la colère et le recours au langage mystique

La loi de la rétribution n'offre aucune explication valable à la déshumanisation. Dans le texte de Job, à l'impossibilité de comprendre l'injustice, survient la colère. Ceci peut certainement être validé par l'expérience vécue.

Comme pour Job, la chute au statut de non-personne, déclenche une grande souffrance physique et psychique. Aux problèmes somatiques s'ajoutent les dérives de comportement, les transformations de caractère, les déséquilibres émotionnels. Il y a de toute évidence une grande lucidité face au processus personnel de déchéance tout au long d'une telle descente en enfer. Mais cette lucidité ne fait qu'augmenter la colère. L'humiliation d'être méconnaissable à soi-même ; le fait d'être continuellement poussé sur ses retranchements ; l'indignation du prolongement indéfini de la captivité ; la réalisation progressive que l'insoutenable devient normalité ; etc., aboutissent à confronter un Dieu présent mais insensible, et à décrier contre Lui — comme le fait Job —.

S'initie alors une étape que l'on pourrait caractériser de rejet de Dieu. L'allongement du temps de souffrance et de déshumanisation, rend de plus en plus pénible le dialogue avec Lui. La tentation de se détacher de Dieu devient pressante, et fait place à une spirale dépressive, semblable à la « nuit noire » dont parle Saint Jean de la Croix. Ce qui est remarquable, est que même au moment le plus cruel de la frustration contre Dieu, le dialogue avec Dieu n'est pas coupé. Au contraire, cette nuit noire le rend encore plus visible, Lui, Lui qui est là, Lui qui observe et accompagne.

---

[451] Sur les racines de la doctrine de rétribution, Gutiérrez fait référence à R. Gordis, *The Book of God and Man: A Study of Job* (Chicago, 1965), 135–56.

[452] Dans Gutiérrez, op.cit., la première partie intitulée *Le pari,* ainsi que le chapitre 4 : *Les consolateurs importuns,* sont une réfutation de la loi de rétribution, 33–81.

A la différence de l'interprétation de Gutiérrez qui nie chez Job tout désir de renoncer à Dieu, le combat pour se libérer de Dieu est réel dans l'expérience personnelle. Il fait partie d'un chemin d'apprentissage, me semble -t-il, pour la reconnaissance d'un Dieu insaisissable et libre, ce même Dieu à qui Jésus réclame de l'avoir abandonné sur la Croix. Moment d'intimité nouvelle avec Dieu, alors que la menace de ne plus croire en Lui se transforme en déclaration déchirante de dépendance. Plus le désir de renoncer à Dieu devient pressante, plus la présence de Dieu devient proche. Dans son exégèse sur le texte de Job, Gutiérrez cite le poète espagnol Avicébron qui exprime parfaitement ce mouvement spirituel vers Dieu : « Je fuyais de toi vers toi-même »[453].

Que cette colère soit le fruit de l'incompréhension ou de l'inconstance, elle semble préfigurer une certaine maturation de la relation avec Dieu, annonçant la transition vers l'acceptation d'un Dieu libre, non manipulable, et donc insaisissable. La colère devient alors une porte vers un langage mystique. Celui-ci survient lorsque la colère fait place à la perplexité, passage initiatique de la contemplation.

Gustavo Gutiérrez explique combien dans une herméneutique des non-personnes, Dieu ne peut être renfermé dans aucune des catégories humaines. Il reconnaît en elles une mystique populaire et un langage qui leur donne accès précisément à une autre sorte de reconnaissance de Dieu. D'une certaine façon, cette intuition de Dieu pourrait s'expliquer par le fait que ces mêmes catégories humaines, qui ne sont pas applicables à Dieu, ne leurs sont pas non plus appliquées, car ce sont celles qui leur sont niées.

Ainsi, lorsque l'on parle de « mystique populaire » latino-américaine, il n'est pas fait référence à des rites spécifiques, ni à une expression religieuse opposée au traditionalisme chrétien. La mystique populaire des non-personnes doit être reconnue dans la tension entre le personnel et l'intime, et le collectif. La mystique populaire, en effet, est un langage commun et une sensibilité partagée. Elle s'installe dans le cadre du type de rapport spécifique qui est établi avec Dieu par le grand nombre, et qui s'exprime chez les pauvres d'Amérique Latine d'une façon singulière, privilégiant les images, les célébrations et les fêtes, l'affectif et le rapport de filiation.

Il est possible que cette culture mystique soit le résultat d'un syncrétisme avec les cultes préhispaniques. On retrouve dans certaines tribus indigènes du sous-continent ayant réussi à préserver leur cosmologie, une ouverture à la transcendance qui peut expliquer la popularité de ce langage mystique. Il est aussi manifeste — en particulier au travers de la littérature latino-américaine — combien les frontières cognitives entre le réalisme et le sens du magique sont poreuses. Le surnaturel, l'intuitif et le mystérieux semblent faire partie du quotidien. Il est tout aussi évident, cependant, que l'isolation, l'exclusion, l'incompréhension qui servent de toile de fond au vécu à la déshumanisation, trouvent dans le mystique un recours pour exprimer une relation privilégiée à un Dieu duquel elles se sentent aimées, contre toute la logique du monde qui les rejette.

Il semble toutefois impossible de réfléchir rationnellement avec les paramètres tirés de l'expérience mystique, autrement qu'en utilisant le recours à l'allégorie. Or l'herméneutique de la non-personne introduit la validation évènementielle de la mystique populaire et reconnaît la possibilité d'une expérience collective d'accès à la transcendance. Par ce biais, elle propose une interprétation historique, du dialogue contemplatif collectif, validée factuellement, dans la mesure où il devient massivement intelligible et ratifié par le grand nombre.

[453] Cité en bas de page numéro 14, Gutiérrez, 149.

Si l'expérience mystique des non-personnes est ancrée dans la réalité historique, elle diffère en cela d'autres expériences mystiques, entérinées dans une approche métaphysique et philosophique individualisée. Alors que ce type de mysticisme s'isole dans un narratif difficilement accessible aux non-initiés, l'herméneutique des non-personnes propose une relation avec Dieu simple et intelligible, fondée sur l'observation de réalités populaires qui oblige à exclure la postulation de la coïncidence, de l'exceptionnel ou du fortuit comme matrice invalidante d'interprétation.

On pourrait argumenter que la non-personne ne peut s'offrir le luxe de laisser tomber Dieu. Ce serait accepter qu'il n'y ait pas de salut possible pour elle dans un écosystème déshumanisant où le salut offert par Dieu reste le seul qui lui soit accordé. A. Heschel écrivait que la justice meurt lorsqu'elle se déshumanise[454]. Or une justice déshumanisée est bien celle qui exclut la miséricorde comme expression de gratuité de l'amour divin. En ce sens, la gratuité est la composante centrale du langage mystique des non-personnes. Ici encore, il serait possible d'accuser la foi des pauvres, et leur langage mystique, de sombrer dans l'utilitaire. L'existence de Dieu serait admise par opportunisme, car assujetti à l'obtention du secours. Cette analyse nous semble incorrecte *de facto* : la foi et la mystique populaire ayant perduré dans le temps, elles ont défié des siècles d'adversité. Ainsi, à la gratuité de la miséricorde divine fait écho la gratuité de la foi des non-personnes.

Les non-personnes évoluent dans un monde marqué par la cruauté, où prime le sarcasme, la dérision et le cynisme. Leur foi serait-elle un antidote à la colère stérile, une option tangible pour sortir de l'impasse et agir contre la déshumanisation ? Oui, certainement. Mais ce qui est une conséquence du rapport à Dieu, n'en fait pas l'origine. Certes, la colère contre l'injustice est au centre de leur relation à Dieu. Mais les non-personnes ne transforment pas le Dieu auquel elles s'adressent en *deus ex machina*. Elles ont bien admis que le monde qui est le leur fonctionne selon la logique complexe d'un système dont les rouages sont actionnés par les forces et les personnes qui les asservissent. Il nous semble que Bonhoeffer se trompe en mesurant l'authenticité de la foi par son inutilité, exigeant que l'on parle de Dieu depuis la force, pour s'interdire de faire de Dieu « un bouche trou »[455]. La non-personne parle depuis la périphérie, et depuis cet extrême besoin produit par l'asservissement, ce que Bonhoeffer appelait « les limites » et qui générait sa suspicion.

Or, avoir besoin de Dieu n'est pas nécessairement source de mystification ou de manipulation spirituelle. Au contraire, si la soif spirituelle est comprise comme une grâce, elle n'est pas dénaturée par la faim physique ou le besoin psychique. De fait, si depuis cette réalité vidée de l'humain, l'être refuse de lâcher la main de Dieu ; si depuis le néant qui est le sien, il lui est toujours possible de parler authentiquement de Dieu ; si depuis l'enfer de son vécu et non depuis un abstrait spéculatif, philosophique et distancé, les êtres déshumanisés admettent de vivre leur foi dans une vérité qui rend concrète leur capacité à obtenir leur propre redressement, alors il est évident qu'une autre forme de validation de la foi a pris forme, ancrée dans la réalité des non-personnes et dans leur historicité. On peut alors avancer que la négation de leur humanité ouvre les non-personnes à une affirmation de Dieu non-argumentative, mais tout aussi puissante, jaillissant avec force de la connaissance empirique du néant.

---

[454] A. Heschel, *The Prophets 1* (New York: HarperCollins, 1961), 210.

[455] Voir supra III.B.4, la discussion pertinente à la note en bas de page numéro 10, dans Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 59.

Le plus difficile, à ce stade, est sûrement de ne pas comprendre. Le « pourquoi moi ? », plus qu'un cri d'indignation est une exigence d'explication. Gutiérrez rapporte des anecdotes de paysans péruviens aux prises à des questionnements similaires : « Parfois je sens comme s'il avait oublié tous ceux qui avons le plus besoin de lui ; sinon, comment expliquer la misère atroce dans laquelle nous vivons, surtout dans les quartiers ? » Ou encore : « Sûrement, il se sent humilié ; ce que je ne m'explique pas c'est pourquoi il le permet alors qu'il est tout-puissant ? »[456]. Au-delà de la colère, le *pourquoi-moi*/*pourquoi-nous*, semble atteindre ses limites. Faudrait-il s'avouer vaincu et renoncer à Dieu ?

b) L'impasse du rejet de Dieu et le recours christologique

Tout comme dans les exemples précédents, Gutiérrez rejette toute interprétation qui prêterait à l'auteur de Job l'intention d'abdiquer de sa foi. Dieu est certes traité en ennemi — Gutiérrez parle même du désir de confronter Dieu en le faisant comparaître devant un tribunal dans un procès juridique[457]. Mais la possibilité d'interpréter une volonté de rupture avec Dieu dans le discours de Job n'est pas validée, même si elle est évoquée en termes de « rejet de Dieu »[458] .

Or, concevoir un monde sans Dieu est une des composantes de la déshumanisation. Il y a, face à l'arbitraire, une sorte de « lâche soulagement » à considérer que *Dieu est mort*, libérant le quotidien d'un certain nombre de questions métaphysiques, éthiques et existentielles qui peuvent devenir contraignantes. Dans les camps d'otages bâtis par les FARC, nombre sont devenus athées. Si Dieu n'existait plus, le « pourquoi moi ?» qui nous assaillait, n'était plus recevable. Disparaissaient simultanément l'exigence d'action et d'héroïsme. Le droit à ne rien désirer, à ne rien attendre, devenait la nouvelle façon d'exister.

Or, pour en arriver là, il fallait oublier le Christ. La négation du Christ et celle de l'humain se rejoignent. En ce sens, la théologie de la non-personne et celle du non-croyant présentent des vases communicants, puisque chacune s'inscrit dans la perspective d'une même négation. Celle du Christ, mène au désaveu de la sanctification de l'humain et annule le concept de dignité humaine. C'est précisément dans le monde sans Dieu que s'établissent les conditions de possibilités pour l'existence déshumanisée. Or, si le « pourquoi moi ? » finit devant une double impasse, celle de la colère du croyant et celle de la négation de Dieu de l'athée, l'herméneutique des non-personnes ouvre une troisième voie possible, dans la rencontre avec la Passion du Christ.

Nous l'avons signalé, alors que le formalisme de la loi de la rétribution appartient au monde vétérotestamentaire, on le retrouve aujourd'hui comme explication des inégalités du monde contemporain. Avec le Christ, toutefois, face à l'abandon de Dieu, répond l'accompagnement solidaire de son fils ; à l'injustice répond la gratuité de la miséricorde divine. Sans nul doute, l'accompagnement du Christ, avec en toile de fond sa Passion et la vision de sa Résurrection, autorisent une proximité qui est bien distincte de celle de la contemplation.

---

[456] Référence en bas de page de J. L. Gonzalez, dans *La religiosidad popular en el Perú*, (Lima, 1984, 47-50), Gutiérrez, 94.
[457] Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 137.
[458] Gutiérrez, 50.

Dans l'expérience de la captivité, la parole du Christ a déclenché un processus herméneutique duquel Job n'a pas pu bénéficier. L'événement christologique invalide à la fois la tentative de procès contre Dieu, et la logique de calcul rétributionniste. Selon cette doctrine, le Fils de Dieu devrait en toute logique échapper à la Croix. Le narratif christologique révèle combien la comptabilité du mérite ignore les raisons de la miséricorde divine.

Ici surgit spontanément le débat théologique sur la liberté de l'humain. L*'Ecce Homo*, symbole de la personne déshumanisée, se retrouve au croisement de la liberté de Dieu et de la liberté humaine. La route à emprunter par les non-personnes ne peut plus se suffire du plaidoyer de leur innocence. Alors que la doctrine de la rétribution pose les fondements d'une relation utilitaire, celle de la gratuité introduit la possibilité d'une création libre, ouverte à des logiques différentes qui incluent celle de la beauté ou du plaisir[459]. La doctrine de la rétribution voudrait domestiquer Dieu, se donner les moyens pour prévoir ses œuvres. Mais c'est justement le caractère insaisissable de Dieu qui démontre sa liberté :

> Dieu parle, et il le fait de façon imprévisible. Jusqu'au point qu'il a été dit que ses paroles ne font pas allusion à des problèmes concrets et que par conséquent, elles ne répondent pas aux angoisses et interrogations de Job. Cette analyse ne paraît pas exacte. L'intervention de Dieu est déconcertante pour le lecteur, mais Job semble la comprendre.[460]

À la suite de Job, les non-personnes seraient-elles plus à même de déchiffrer le caractère énigmatique de Dieu ? Vivre dans l'ignorance des faits et dans le mensonge permanent, est assurément un exercice d'humilité intellectuelle. Être victime d'une injustice systématique empêche de s'ériger trop facilement en juge de Dieu, alors qu'aux conditions objectives qui favorisent l'identification avec l*'Ecce Homo,* s'ajoute le caractère mystique de la foi populaire des non-personnes. En ce sens, le langage mystique s'inscrit dans un exercice de liberté. Les non-personnes vivent sans les garde-fous du culte de la science — et donc du doute de Dieu. La *praxis* de leur liberté, en particulier lorsqu'elle est réduite à la seule possibilité de la contemplation, leur donne à la fois une connaissance empirique de leur propre liberté dans sa forme la plus radicale (la liberté de conscience) et une compréhension intuitive de la liberté de Dieu dans ce qu'elle a de plus incompréhensible (similaire à la réalité, incompréhensible et injustifiable, qui est la leur). Par contraste, ce qui reste caché aux personnes jouissant de toutes leurs libertés devient une évidence, par analogie inversée, à celles qui n'en jouissent d'aucune.

Ainsi donc, à la question du « pourquoi moi ? » qui reste sans réponse dans le monde de l'arbitraire, le narratif christologique propose une porte de sortie humanisante. Au travers de la contemplation de l*'Ecce Homo* qui accepte librement d'aimer jusqu'à la mort, s'ouvre une réflexion théologique — et aussi ontologique — qui fait fi du « pourquoi ? » pour se centrer avec le Christ, dans l'attitude face au mal, délestée de la colère, du rejet de Dieu et de la suspicion d'opportunisme. La nouvelle question qui émerge, primordiale et proactive, est celle du « comment ? ».

[459] Gutiérrez, 165.
[460] Ibid., 153.

3. Le « comment ? » et la transition à une action collective

Dans l'impasse du « où es-tu ?» et du « pourquoi moi ?» les non-personnes apprennent le respect de la liberté de Dieu. Si Dieu *est* justice et si l'iniquité qui est vécue ne s'explique pas dans une relation de cause à effet, alors la question posée n'est probablement pas la bonne. A tâtons, l'humain comprend qu'il ne s'agit pas tant de savoir *pourquoi*, mais plutôt de comprendre *comment.*

L'étape est remarquable. Réussir à s'exprimer en ces termes, traduit un processus de conversion. Ainsi, la relation avec le Christ se soude par le désir de faire sa volonté. La passion du Christ oblige à revoir à nouveau la réponse de l'être humain face au mal. Confronté à l'oppression et à la cruauté, le Christ répond par le sacrifice et l'amour, dont le dénouement est la Résurrection. Telle est la logique qui s'impose et qui peut être comprise intuitivement : le chemin de la croix est un parcours d'humanisation.

Le recours que n'avait pas eu Job, l'accompagnement du Christ dans sa passion, oblige à poser les regards sur l'action, c'est-à-dire sur la façon d'affronter l'adversité, l'attitude pour faire face à l'injustice, le mode pour se réhumaniser et libérer l'autre de son inhumanité. Réfléchir au *comment*, équivaut à poser les jalons d'une praxis de la libération. Pour savoir où est Dieu, il faut faire appel au Christ. L'*Ecce Homo*, n'est pas une présence qui pousse à l'accommodement, ni à la passivité. Elle dénonce, dévoile, tient tête à l'injustice, et pose principalement la question de notre liberté face à la négation de l'humain.

a) Le *comment* : réfutation d'inaction

Gutiérrez accuse l'herméneutique catholique traditionnelle de spiritualiser la souffrance et de reléguer l'action contre l'injustice à un espace-temps eschatologique inaccessible. Selon cette interprétation, la victime devrait accepter son sort comme une voie de sanctification qui produirait des récompenses dans l'au-delà. Le victimaire s'accommoderait de l'injustice structurelle, en y voyant un *ordre des choses* accepté par Dieu lui-même.

Cette herméneutique anachronique, décharnée et compartimentée a largement contribué à l'invisibilité des non-personnes. Elle concourt à une déshumanisation considérée comme condition du progrès. Bartolomé de las Casas le dénonçait en termes théologiques. Aujourd'hui nous ne voyons plus ceux qui sont hors système, nous ne pouvons plus entrer en contact avec eux, nous sommes incapables de nous reconnaître en eux, amputés de l'empathie requise à tout exercice d'analogie. Nous supposons alors que si ces êtres vivent comme ils le font, c'est parce qu'ils ne ressentent pas la faim, le froid ou la chaleur, la maladie ou le besoin de sécurité de la même manière que nous. Nous concluons, qu'ils appartiennent à une autre catégorie de l'humain.

L'herméneutique des non-personnes conteste ce phénomène d'insensibilité et nous permet de saisir, non pas *leur réalité* — dont les situations sont étudiées en profondeur depuis la perspective anthropologique, sociale, économique, etc.—, mais *notre cécité* individuelle et collective. Ce qui est mis en valeur est l'exclusion perpétrée individuellement et collectivement, qui les transforme en des non-personnes*, des riens*.

L'infirmité de l'âme en est la cause et non la conséquence. En d'autres termes, cette herméneutique nous apporte une perspective nouvelle sur notre liberté, nos choix, ce que nous sommes et ce que nous voulons être. Son importance du point de vue théologique ne tient pas à la formulation d'une réalité objective, mais à la déconstruction d'une distorsion relationnelle. Elle propose d'agir contre une interprétation théologique qui a abouti à la banalisation de la déshumanisation.

Ce qui est à l'étude, ce ne sont pas seulement, comme le signale Gutiérrez, les paramètres de la mise en action des pauvres dans le but d'obtenir leur propre libération. Il s'agit également du recrutement d'une humanité qui doit mettre fin à un système de relations destructrices à l'échelle planétaire.

Le concept de non-personne actualise ainsi le rapport avec le Christ. La Croix est dépouillée d'un esthétisme rassurant et montre la torture, la chair suspendue, le sang qui gicle. C'est seulement alors que la déshumanisation ainsi exposée peut choquer et incriminer une vision collective déformée qui décide librement de son aveuglement, faisant du Christ une non-personne.

Le concept de non-personne peut donc renverser notre perspective cognitive et réactiver une lecture christologique du monde. Elle produit une variation du point d'arrivée phénoménologique de la reconnaissance. Comme le regard de celui qui ne voit plus se retourne sur lui-même pour découvrir la dimension de son oblitération, il est amené à se poser la question des moyens de sa propre libération. Il s'agit donc pour Gutiérrez de la libération du pauvre, mais également du théologien et de l'Église, de vous et de moi.

Le préjugé de la passivité des non-personnes est maintenant inversé, pour le reporter sur le théologien qui devra agir en prophète, pour que soit reconnue et dénoncée la passivité collective contre l'oppression depuis la perspective d'une communauté dans le Christ. La Résurrection n'est plus comprise comme annonce de restitution mais comme action de réhumanisation, c'est-à-dire comme condamnation effective de la déshumanisation actuelle.

Dès lors, la réhumanisation est indissociable de l'urgence de survie de l'humain sur la planète. Dans ce contexte, l'action de libération considérée comme aspiration théologique, se tisse dans une nouvelle fraternité intergénérationnelle, multiculturelle et multiraciale, qui fait éclater les théologies contextuelles et doit aboutir à une forme universelle du parler de Dieu.

Le mouvement s'amorce dès l'instant où se pose la question du « comment ». Le changement de perspective herméneutique qu'induit cette nouvelle étape du dialogue avec Dieu, introduit intrinsèquement un dessein, une volonté, un projet. La réponse réclamée à Dieu remet les êtres humains, reconnus comme tels ou pas, en condition d'agents libres, et les somme d'agir face à la déshumanisation qu'on leur impose. Poser le « comment ? » est la première étape d'une orthopraxie libertaire.

Dans l'image que Dieu renvoie de lui-même sur la Croix — et de la dignité humaine face à l'injustice — les non-personnes trouvent la certitude que leur liberté peut toujours s'exercer dans le choix de *qui elles veulent être*. Le concept de dignité humaine cesse ainsi d'être une expression abstraite et prend forme dans le *comment* du Christ, dans ses choix et dans son agir.

b) L'identité collective : prémices pour une orthopraxie

Au stade du « pourquoi moi ? » la question posée à Dieu reste intimiste. Elle réduit le champ de vision, et propose un sauve-qui-peut *de facto,* plutôt qu'une éthique de libération, une action collective, ou une réflexion sociologique. Il faudrait ajouter que le système de corruption et d'exploitation sur lequel est fondé l'existence des non-personnes les isole autant qu'il les divise. Le processus de déshumanisation porte en lui-même la recette de son succès : c'est l'instinct de survie qui rend le système d'abus, d'exploitation, et même d'extermination si efficace.

Dans ce contexte, il serait tentant de croire que le dialogue avec Dieu justifie la passivité collective. C'est une des critiques faites par l'analyse marxiste à la religion. De son côté, Gutiérrez reconnaît historiquement la manipulation des peuples par le biais du discours religieux et dénonce la participation de l'Église dans le maintien des structures qui produisent les non-personnes. Dans cette logique, son herméneutique propose d'intégrer les approches mystiques et prophétiques pour contrer la tentation du statu quo :

> Le langage mystique est l'expression de la gratuité, le langage prophétique celui de l'exigence. [...] Sans la prophétie le langage de la contemplation cours le risque de ne pas mordre dans l'histoire dans laquelle Dieu agit et dans laquelle nous nous trouvons. Sans la dimension mystique, le langage prophétique peut devenir obtus et affaiblir la perception de celui qui fait toutes choses nouvelles (Ap 21,5).[461]

La convergence du langage mystique avec le langage prophétique serait non seulement l'antidote nécessaire contre l'inaction de l'Église face aux structures de pouvoir, mais aussi la clé pour trouver l'équilibre nécessaire à une orthopraxie. Dans cette conception, ce serait le langage prophétique qui pousserait à l'action libératoire et le langage mystique qui maintiendrait cette action dans la cohérence avec l'économie divine.

Regardons cette hypothèse de plus près. Job franchit une étape du problème lorsque, voulant réfuter l'argumentaire rétributif de ses amis, il réalise que ce qui lui arrive est le lot commun de tous les pauvres. Gutiérrez l'explique :

> Un point important dans cette progression se trouve dans la perception que le harcèlement de la souffrance injuste ne se limite pas à son cas individuel. Il s'agit de la situation des pauvres de ce monde qui, plus que vivre, meurent aux marges des chemins, exclus de la terre destinée à les nourrir.[462]

Le passage de la réclamation personnelle à l'identification avec le collectif des déshérités révèle aussi et surtout la vraie nature du Dieu vétérotestamentaire. Dieu, nous rappelle Gutiérrez, se fait appeler le Père des pauvres[463]. Ainsi les non-personnes loin d'être châtiées, sont protégées par Lui. La révélation accordée à Job sur la quiddité de Dieu lui permet d'envisager un Dieu

[461] Gutiérrez, 209–10.
[462] Ibid., 89.
[463] Ibid., 105.

relationnel, le caractère mystique de cette rencontre devenant prépondérant[464]. La contemplation, décrite par nombre d'auteurs spirituels comme une *union,* ne peut être atteinte que dans l'aridité de vie la plus totale, pour reprendre une expression de Padre Pio. Cette union présuppose non seulement un désir de l'autre, mais surtout un détachement du soi. Il en découle que le passage du *je* au *nous*, se fait aussi et surtout chez les non-personnes — qui individuellement mais aussi collectivement vivent dans la nuit noire de la déshumanisation—, par le biais du dialogue mystique avec le Christ.

Gutiérrez écrit que lorsque Job sort d'une éthique centrée sur le mérite personnel pour passer à une éthique du prochain, il fait un « déplacement important »[465] . Ce mouvement requiert toute la force du postulat christologique pour aboutir. Jésus cloué à la croix offre tout autant en sacrifice la souffrance que ressent l'humanité entière, que la protestation de se sentir abandonné de Dieu. Mais en s'abandonnant lui-même entre les mains du Père, il montre un autre chemin : celui d'une possible restauration par la mise à disposition de soi. L'événement christologique frappe également par le contraste entre l'identité collective, vécue dans le sacrifice, et la solitude de l'égo crucifié du Golgotha. La capacité de la Croix à rassembler la foule humaine en tant qu'elle est le choix gratuit et libre *de l'autre*, crée une nouvelle donne. Si la déshumanisation est l'exil de l'humain — le Christ crucifié—, le *nous* qui rassemble, en est l'antidote.

La conversion profonde passe par ce *nous* christologique et universel. Ce *nous* est celui du Second Commandement (Matthieu 22 :38-39) : la reconnaissance du prochain-comme-soi-même devient l'identité qui réhumanise. Découvrir l'appartenance au peuple de Dieu, se reconnaître comme faisant partie de la foule des déshérités, signale une transformation de l'identité (la relation que l'on a avec sa propre personne). L'avènement du *nous* permet d'accéder à l'orthopraxie et de vaincre l'isolement et la démission qui sont les instruments de l'arbitraire. Ce sont justement ces éléments que savent mettre à profit les régimes totalitaires et les États terroristes pour se maintenir au pouvoir et qui, pour ce faire, doivent nier l'humanité de l'humain.

En captivité, le passage au *nous* est arrivé tard, mais a eu lieu. Une fois la question du *comment* considérée, il devenait impératif de songer aux moyens de la libération. Les heures du quotidien présentaient tout autant de défis spirituels et émotionnels propres à la survie dans le camp, que d'obstacles pratiques pour une évasion. Il était tout simplement impossible de planifier collectivement une libération pour des raisons logistiques. La question du *comment* obligeait non seulement à évaluer les tactiques de fuite, mais aussi à s'observer face au spectacle quotidien du calvaire des autres, tout aussi insoutenable que le supplice enduré personnellement. Il fallait non seulement abandonner le *pourquoi-moi*, mais faire place au *comment nous*.

La question semblait enfin être posée *correctement*. Il en découlait une sérénité qui marquait le début de la libération émotionnelle.

Il est force de constater que le parler *de* Dieu va donc de pair avec le parler *à* Dieu. Toute communication est une source de connaissance sur soi, de connaissance de l'autre, et de transformation des deux. Dans le cas d'un dialogue avec le Dieu transcendant, cette communication élève et éduque, tout autant dans l'intimité du rapport à Dieu que dans sa dimension sociale. Or, l'événement mystique est mal compris dans un monde soumis à la

---

[464] Ibid., 125.

[465] Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 89.

validation de la réalité par la méthode scientifique. Le doute que produit la relation mystique, non-mesurable et située en dehors de l'événement social, pousse le rapport avec Dieu dans un espace de suspicion. Si donc le langage mystique des non-personnes doit être compris comme expression collective, validé socialement au titre de la relation souscrite par un grand nombre, ce langage peut catalyser une orthopraxie également validée par le savoir sur Dieu commun et exprimé au sein de l'Église.

L'expérience de captivité ne rentre pas dans cette catégorie de validation populaire, bien qu'elle illustre en pratique l'accessibilité universelle à ce type d'expérience. Mais l'analyse que Gutiérrez fait de l'importance du langage mystique et prophétique dans un contexte politique, économique et social opposé à la libération des non-personnes, reste valable justement lorsque les forces politiques, économiques et sociales se sont inversées et que l'action de libération délaisse la recherche d'une véritable orthopraxie.

L'équilibre entre le langage prophétique de dénonciation et le langage mystique de miséricorde évite, en effet, la tentation de manipulation idéologique qui peut être faite des théologies dites contextuelles, et pare au risque d'oublier l'exigence de parler « correctement » de Dieu. C'est pourquoi l'expression de la mystique populaire des non-personnes doit être considérée en soi comme une manifestation de cette identité collective capable de valider une action de libération dans le cadre d'une quête d'orthopraxie.

Il en ressort une théologie qui parle avant tout d'un Dieu relationnel. Dieu dont le narratif christologique consacre d'une part le rapport d'interdépendance entre le Père, le Fils et L'Esprit, et d'autre part rétablit un rapport affectif et émotionnel avec l'humain .

B. Universalité de l'herméneutique des non-personnes

Ayant validé le parcours herméneutique inscrit dans le texte de Job comme propre à l'expérience des non-personnes, tel que l'avait discerné Gutiérrez, il reste à systématiser les éléments de cette herméneutique pour en établir son universalité.

1. Nouveau défi pour une actualisation théologique

Pour David Tracy, comme pour Gutiérrez, l'existence des non-personnes provoque une crise théologique. Elle constitue un défi majeur pour les penseurs contemporains issus des principaux courants religieux :

> Cet essai n'est aussi qu'une réflexion sur la théologie d'un autre penseur prophétique-mystique de notre époque, Gustavo Gutiérrez. Le problème théologique central de nos jours n'est pas le problème du non-croyant

> mais le problème de ceux que les élites régnantes considèrent comme non-personnes. Cela me semble tout à fait juste. [466]

Tracy ajoute que si la théologie chrétienne veut renouveler son regard sur le problème posé par la perte de la foi, elle doit donner priorité à celui posé par l'existence des non-personnes :

> Cela ne veut pas dire, pour Gutiérrez ni pour moi, que le problème théologique du non-croyant, y compris celui du non-croyant dans le croyant, est désormais résolu. Mais cela signifie que ce n'est que lorsque la question de ces autres explicitement ou implicitement considérés comme des non-personnes sera prioritaire que même le problème du non-croyant recevra un nouvel apport. [467]

Gutiérrez voulait sortir des débats sur le détachement des sociétés sécularisées vis-à-vis de la religion. Si Tracy s'y intéresse, ce n'est pas pour réabsorber la théologie de la libération dans l'argumentaire des théologies occidentales, mais au contraire, pour en définir son universalisation. De cette façon, se pencher sur la crise des exclus du monde qui cherchent Dieu, lui permet de faire face aux interrogations de ceux qui, vivant dans le monde, ne le cherchent plus.

La prétention d'universalité est propre à l'exercice théologique. A contrario, la théologie de la libération revendique sa contextualité comme preuve de son universalité. Puisqu'aucune réflexion théologique ne peut s'affranchir du cadre particulier dans lequel elle est née, l'herméneutique des non-personnes met en évidence l'impossibilité universelle de produire une théologie à taille unique dans un monde d'intérêts sociaux, économiques et politiques divergents.

Cette intuition d'universalité que revendique Tracy, doit être scrutée sous différents aspects. D'abord, celui de la constatation que les non-personnes sont un phénomène massif, historique, global et planétaire. Ensuite, sous le présupposé que ce phénomène est le résultat d'une propension humaine à la déshumanisation produite par une déformation spirituelle généralisée, qui s'est matérialisé à travers les âges et encore aujourd'hui dans les structures économiques et sociales. Enfin, cette prétention doit confronter le risque de transformer tous les êtres humains en non-personnes à des degrés variés. Elle doit donc éviter aussi de tomber dans un humanisme standardisant qui validerait un archétype de l'humain — nous l'avons retracé dans le parcours des Indiens d'Amérique avec de las Casas— pout justifier une catégorisation à des fins discriminatoires. Dans sa préface au livre de Franz Fanon, Sartre dénonce cet universalisation perverse qui, s'octroyant le droit d'établir les canons d'humanité, déguise l'exploitation des peuples en démarches civilisatrices, et qui « n'en finit pas de parler de l'homme tout en le massacrant partout où il le rencontre […] au nom d'une prétendue "aventure spirituelle" [qui] étouffe la quasi-totalité de l'humanité » [468].

---

[466] David Tracy, " The Christian Option for the Poor" dans Groody, *The Option for the Poor in Christian Theology*, 119–30.
[467] Ibid.
[468] Sartre dans Franz Fanon, *Les Damnés de la terre* (Paris : Éditions La Découverte & Syros, 2002), 18.

Ayant établi ces considérations préliminaires, commençons par évaluer l'universalité de l'expression « option préférentielle pour les pauvres, » centre de gravité de l'herméneutique des non-personnes, et qui semble si contraire au présupposé de Tracy. En écartant ceux qui ne sont pas pauvres, l'option chère à Gutiérrez serait-elle une négation de l'universalité théologique ?

Ce débat important — qui a marqué le début de la théologie de la libération — semble aujourd'hui clos. La préférence pour les pauvres, résume Gutiérrez, sous-entend en effet l'universalité de l'amour de Dieu, qui n'exclut personne mais qui oblige à prendre parti pour ceux qui en ont le plus besoin[469]. L'expression, validée par les cercles académiques autant que par l'Église catholique (en particulier durant la conférence de Puebla), fait aujourd'hui partie intégrante de la doctrine sociale d'une Église qui se réclame universelle[470] .

Aucune catégorie ne peut être correctement analysée sans suivre les étapes de sa genèse. Comme nous l'avons vu tout au long de cette thèse, l'introduction du concept de non-personne correspond à une étape de maturité dans la pensée de Gutiérrez. Sans abandonner la thématique des pauvres, il a cherché une catégorie plus universelle qui pourrait englober la réalité fragmentée et beaucoup plus complexe qui l'occupe. Alors que la pauvreté est le paramètre primordial de caractérisation des non-personnes, d'autres critères de déshumanisation doivent être établis. Cela oblige à universaliser le concept de pauvre en l'élargissant aux « [...] classes exploitées, [...] races marginalisées et le genre féminin »[471], ainsi qu'aux victimes de tout abus de pouvoir.

Il nous faut donc identifier les composantes d'une universalité qui pourrait s'inscrire dans l'urgence théologique de la libération, tout autant depuis la perspective de la mort prématurée que depuis celle de la destruction des valeurs humanistes. En d'autres termes, l'herméneutique des non-personnes peut-elle contribuer à ce qu'elles redeviennent pleinement des personnes ? Selon David Tracy, cette réflexion serait aussi fondamentale pour les théologiens d'aujourd'hui que les débats sur la transcendance et l'immanence de Dieu pour les penseurs du Moyen-Âge.

Dans la perspective de ce nouveau défi, l'étape finale de notre thèse nous permettra de systématiser les tensions résolues par l'herméneutique des non-personnes entre liberté et humanisation d'une part, et entre amour et justice d'autre part, indispensables pour articuler les processus de libération et de reconnaissance de la personne dans la non-personne. Nous nous pencherons ensuite sur les paramètres d'universalisation de l'herméneutique des non-personnes à la vue de ce processus de réhumanisation.

Force est de constater, que la Christologie, par essence, est précisément une résolution de tensions théologiques. Parler d'universalité de l'herméneutique des non-personnes requiert que soient posées ces tensions comme axiome de départ. Rappelons comment Paul Tillich avait formulé l'exigence théologique lorsqu'il signalait : « Il n'y a pas de théologie là où il n'y a pas

---

[469]Comparer Gutiérrez, *Gustavo Gutiérrez : Essential Writings,* édité par James B. Nickoloff *(London : SCM Press Ltd, 1996)*, 13.

[470] Selon le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* (DSE 182) : « À ce propos il faut réaffirmer, dans toute sa force, l'option préférentielle pour les pauvres », https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_fr.html#Doctrine%20sociale,%20évangélisation%20et%20promotion%20humaine

[471] Gustavo Gutiérrez, "Statement", dans Sergio Torres and John Eagleson, Theology in the Americas (Maryknoll: Orbis books, 1976), 311.

d'expérience concrète, révélatoire. Et il n'y a pas de théologie là où il n'y a pas de prétention universelle à la vérité. Cette unité du *concret-existentiel* et de *l'universel-essentiel* donne à la théologie sa position spéciale, sa grandeur et ses dangers »[472]. Or, s'il existe une caractéristique propre de l'herméneutique des non-personnes, c'est bien celle de concilier dès le départ l'approche contextuelle avec l'utilisation de catégories économiques et sociales universelles. James B. Nickoloff soutient que « la force de la position théologique de Gutiérrez réside souvent dans l'équilibre, ou mieux, dans la tension unitaire, qu'il obtient entre deux ou plusieurs pôles, apparemment conflictuels »[473].

Cette idée de tension unitaire est un recours épistémique pour l'analyse du processus de réhumanisation des non-personnes. Nous regarderons de plus près deux binômes de tensions significatifs : liberté-aliénation et amour-justice. Le premier s'intéresse à l'opposition entre liberté — caractéristique onto-historique de l'humain — et exploitation, qui mène à la mutation identitaire de la déshumanisation. Opposer dans un premier temps liberté et déshumanisation nous permet de réfléchir en termes de liberté et de grâce, et de trouver une possible résolution herméneutique de la tension *par le bas*. Nous nous pencherons ensuite sur l'articulation entre amour et justice, particulièrement pertinente à la théologie de la libération et qui nous permettra de réfléchir à l'être humain inédit qui peut surgir des non-personnes libérées.

a) Tension entre liberté et aliénation

La tension entre l'exercice de la liberté et le projet de libération est explicitée dans le symbole de la Croix levée devant les non-personnes. Comment comprendre la contradiction essentielle de se reconnaître en tant qu'être humain en possession de sa liberté existentielle et simultanément se voir dépossédé de ses possibilités d'action au point de perdre la vie de façon injuste et prématurée ?

Depuis la perspective des non-personnes, cette tension nous amène à revisiter le débat entre liberté et grâce. L'analyse se situe, en effet, là où la grâce peut intervenir de façon la plus visible, c'est-à-dire dans le choix libre des possibilités d'action. Il ne s'agit en aucun cas de rouvrir un débat métaphysique, et encore moins de prétendre qu'il pourrait être résolu par l'herméneutique des non-personnes. Toutefois, en suivant l'analyse de Jean-Baptiste Lecuit[474] qui affirme l'actualité de la réflexion sur la tension entre grâce et liberté et la réflexion de J.L. Ruiz de la Peña[475] sur la participation au mystère trinitaire par le discipulat du Christ, il nous semble possible d'identifier la réception de la grâce dans la réponse à l'appel de Dieu. Dans cette perspective, la question du *comment*, c'est-à-dire du choix des possibilités d'action pour la libération, signalerait, lui aussi, la réception du don de la grâce.

---

[472] Paul Tillich, *La relation entre métaphysique et théologie,* trad. Marc Boss, in *The Review of Metaphysics*, vol. 10, 1956/1, http://www.aptef.de/dl/1956tm.pdf (mots mis en évidence par nous).

[473] James B. Nickoloff dans *Gustavo Gutiérrez: Essential Writings*, (London: SCM Press Ltd, 1996), u79.

[474] Jean-Baptiste Lecuit, Grâce et liberté : énigme résolue ou mystère insondable ? dans Recherches de Science Religieuse, vol. 102, no. 1, 2014, pp. 107-127.

[475] Comparer J. L. Ruiz De La Peña, *El don de Dios* (Salamanca: Sal Terrae,1991), p. 360.

La grâce n'est pas discutée ici en termes de tension avec la liberté accordée par Dieu, mais décrite de manière dynamique depuis la perspective des non-personnes : en répondant à l'appel de Dieu d'une façon humanisante, la présence active de la grâce peut être mise en évidence. Dire que les non-personnes choisissent Dieu c'est dire que leur volition peut s'exercer librement dans le domaine de l'intime et du spirituel. La foi est un choix du libre arbitre. Nous comprenons ainsi que dans l'exercice de cette liberté primordiale, les non-personnes font l'expérience du don de la grâce — non pas comme une interférence à leur choix des possibilité d'action, qu'elles ne peuvent exercer, mais comme un don libérateur.

Commençons par situer le problème pour les non-personnes, à la vue du respect de leur humanité : « La dignité de l'homme exige donc qu'il agisse selon un choix conscient et libre, personnellement, c'est-à-dire mû et déterminé de l'intérieur, et non sous l'effet de poussées intérieures aveugles ou d'une contrainte purement extérieure »[476] . Comment les non-personnes, aliénées dans leur contexte socio-économique, réussissent-elle à agir librement dans le choix de leur foi et en vue de leur libération ? Comment comprendre l'articulation entre liberté spirituelle et action historique de libération collective ?

Choisir le nom de Dieu n'est pas ici une figure de style. Dire *Christ* pour signifier Dieu est, pour notre exercice, une prise de position. Il ne s'agit pas de soutenir une théologie de *post-théologiens* parlant d'un Dieu qui n'existerait plus, ni d'une théologie *post-religieuse* avec un *Dieu-taille-unique* qui pourrait s'accommoder de tout particularisme culturel. L'herméneutique des non-personnes est christologique. Le Dieu duquel parle la non-personne est le Dieu crucifié qui met en mouvement la tension entre liberté de l'être humain et réhumanisation comme catégoriel de libération.

L'identitaire théologique des non-personnes est le fruit de cette tension onto-historique, qui se pense dans le vécu de celui ou celle qui parcours son expérience matérielle d'asservissement dans le désir de se comprendre comme personne libre ayant déposé sa foi dans le Dieu crucifié. Dans ce contexte, Dieu est pensable et nommable comme libérateur : celui qui fait don de sa grâce pour dynamiser l'exigence d'humanisation.

La grâce est ainsi interprétée comme le don de pouvoir devenir plus humain, plus *personne*. Dans l'épître de Paul aux Éphésiens, elle est comprise comme donnée à chacun « jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, *dans l'état d'un homme parfait*, dans la mesure de la parfaite stature de Christ »[477] . Selon cette formulation la grâce est visible, reconnaissable, traçable, dans la « réponse à l'appel » pour reprendre la formule de J.L. Ruiz de la Peña. Elle agit sur le *comment*, en fonction de son *telos* qui n'est autre que celui d'atteindre la perfection de l'être humain dont la mesure est le Christ. La grâce est ainsi une condition de possibilité, donnée à chacun, pour chercher l'union des chrétiens en vue de la perfection de tous.

À ce titre, la grâce s'exprime d'abord dans la beauté du don. L'action de donner fonctionne en effet comme une reconnaissance de la *personne* à qui le don est fait. Dieu, révélé par le Christ, établit une relation personnelle et identitaire avec les personnes — en particulier avec les non-personnes dont la dignité humaine est reconnue dans l'acte de la donation. En d'autres termes, la donation est déjà une étape de libération, c'est un processus réhumanisant dans la mesure où elle s'adresse — identifie et reconnait — à la personne libre de recevoir dans la non-personne.

[476] Gaudium et Spes, 17.
[477] Éphésiens 4 :13.

La grâce, dans un second temps, implique une réhumanisation dans l'acte de la réception. La grâce doit être voulue et désirée puis acceptée. Elle ne peut être reçue que dans la mise en acte de l'*absolu de liberté* conféré à tout être humain. L'absolu de liberté peut être compris non comme désir ou aspiration, mais comme élément constitutif de l'unité de l'être-en-lui : ce que K. Rahner appel *«* des *existentiaux* de l'existence humaine »[478]. La liberté ici est pensée comme le pouvoir qu'ont les sujets sur eux-mêmes et sur le tout. Elle s'inscrit d'abord dans une acception métaphysique et existentialiste que Gutiérrez n'explicite pas, mais qui porte la marque de Vatican II. En suivant Rahner[479], nous faisons référence à la liberté du sujet en relation avec lui-même, exercée sur lui-même, procédant de sa totalité existentielle et de son individualité.

Mais comment s'exprime cette grâce en conjonction avec cet *existential* ? Est-ce possible de l'identifier ? Nous devons d'abord prendre en compte la complexité et la richesse anthropologique encadrant l'action de libération. Cela signifie qu'il est nécessaire de prendre conscience de la difficulté signalée par Gutiérrez d'entrer « dans un monde culturel différent »[480] et d'avoir pour objectif « l'évangélisation inculturée »[481] qui permet à la parole de Dieu de s'incarner dans des situations historiques et culturelles différentes. Si la résistance à l'asservissement dont il est question au sujet des non-personnes passe par l'expérience de la liberté comme existential, en tant que marche de l'humain vers sa perfection, cela implique l'unicité des tensions d'une herméneutique à la fois contextuelle et holistique, périphérique et universelle.

Ainsi, dans le processus de libération, la tension entre contextualité et universalité s'exprime lorsque l'être humain agissant librement dans l'histoire, fusionne dans une cohérence spontanée, la complexité du monde avec la sienne propre. Rahner avait exprimé cette unicité catégorielle en écrivant :

> La liberté, certes [...] doit passer par une médiation objective, mondaine et historique, des actes singuliers, mais c'est l'unité qu'elle signifie et l'unité qu'elle accomplit : le sujet un dans la totalité non réitérable de son histoire.[482]

La négation de la liberté historique, dont souffrent les non-personnes, affecte toutes les autres expressions de liberté, y compris la liberté primordiale, *existentiale* selon l'expression heideggérienne de Rahner, qui ne peut être exercée que dans un lieu et temps spécifique. Si celle-ci est inaliénable subjectivement — rendant le choix de Dieu et la réception de la grâce possibles —, la négation par le collectif historique la rend inexprimable. Elle devient aspiration, espace historique à reconquérir, et par ce biais le moteur de l'action de libération collective.

Ainsi la grâce s'exprime dans l'agir collectif des non-personnes pour leur libération. La possibilité d'action collective est l'espace de la liberté existentiale des non-personnes. L'action

---

[478] Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi : études sur le concept du Christianisme*, éd. Évelyne Maurice et Olivier Riaudel, trad. Gwendoline Jarczyk (Paris : Éditions du Cerf, 2011), 113.
[479] Comparer ibid., 114.
[480] Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, 43.
[481] Gutiérrez and Müller, *Aux côtés des pauvres*, 32.
[482] Rahner, *Traité fondamental de la foi : études sur le concept du Christianisme*, 115.

de libération des non-personnes résulte ainsi de la tension vécue entre liberté existentiale et déshumanisation. Elle intervient quand ceux qui désirent la libération des pauvres (les pauvres eux-mêmes et ceux qui s'engagent pour eux) font l'expérience radicale de leur liberté existentiale, absolue et irrévocable et sont placés devant le besoin de cohérence avec leur foi.

À ce stade, il est nécessaire de s'interroger sur la possibilité pour les non-personnes d'exercer leur volonté au-delà de l'étau de la déshumanisation et de passer à l'acte, interrogation particulièrement critique face à la mort prématurée. La réponse chez Gutiérrez est clairement affirmative : lorsque les non-personnes sont appelées à agir pour obtenir leur libération, l'action est possible au niveau collectif.

Or, le Dieu qui est nommé dans le Christ montre une voie alternative face à la spirale de la déshumanisation en faisant appel à un surplus d'humanité. Ce choix Christo-centré manifeste *de facto* l'action de la grâce, et aboutit à une application de l'orthopraxie gutiérrenne, élargissant le cadre de la libération de l'action pastorale à l'action politique, économique et sociale. Si le point de départ est bien l'impossibilité pour la non-personne d'agir librement pour protéger sa vie, l'action de libération doit être comprise comme une responsabilité collective du peuple chrétien tout entier. Elle fait partie de l'exigence de cohérence vis-à-vis des exigences de sa foi.

D'une herméneutique Christo-centrée surgit une méthode libératoire qui puisse préserver de répondre à la mort prématurée par la violence, l'exclusion ou la vengeance. Ainsi, la Croix déclenche un cercle vertueux par lequel le déshumanisé réhabilite celui qui s'est déshumanisé en l'exploitant. De ce fait, la mise en évidence de la résolution des tensions entre liberté et grâce se fait *par le bas*, c'est-à-dire dans la réponse collective des non-personnes pour la restauration de l'humanité en tous.

L'exploitation des masses appauvries est interprétée comme l'expression d'une rupture collective avec Dieu, typifié comme péché anonyme, collectif, invisibilisé et banalisé par son ampleur. Cette vision, il est vrai, a pu être comprise comme une invitation à prendre les armes contre les systèmes politiques d'Amérique Latine. L'histoire a enregistré nombre de prêtres catholiques ayant fondé ou participé dans des guérillas locales. En Colombie, le ELN (Armée de Libération Nationale), a été commandé pendant plus de trois décennies par un prêtre jésuite. Ces groupes subversifs ont été à l'origine d'actions d'une grande violence, ce qui a paradoxalement contribué, pour les endiguer, à justifier le maintien du système d'exploitation et de déshumanisation qu'ils disaient combattre. De ce fait, la confrontation, dont les non-personnes ont été les premières victimes, a produit une désaffection des luttes dites de libération par les populations de non-personnes majoritairement chrétiennes.

Il est plus aisé de comprendre dans ce contexte, l'incidence de la foi populaire dans l'insatisfaction politique des populations latino-américaines. Cela fait aujourd'hui plusieurs décennies que l'on observe un engouement religieux qui se manifeste en dehors de la foi catholique, conséquence de la frustration contre des gouvernements corrompus, responsables d'une grande violence, et parfois trop proches de la hiérarchie romaine.

Gutiérrez l'avait exprimé en constatant que le message libérateur de l'Évangile, et donc la promotion de la libération des non-personnes, ne peut faire l'objet d'une appropriation exclusive et excluante : « Conformément au modèle biblique et à la tradition proprement théologique de l'ecclésiologie, tous les profanes, hommes et femmes, mais aussi prêtres

étrangers (…) indigènes, catéchèses et nonnes, jouent un rôle de vecteurs du message général de l'Église »[483] .

Il est indéniable que le succès de l'herméneutique des non-personnes en dehors du continent Sud-Américain a dépassé son ambition première. Ses paramètres interprétatifs ont été adoptés par une pléiade de théologiens, non seulement catholiques mais issus d'autres dénominations chrétiennes, tant en Asie, en Afrique, qu'en Occident. Il suffit de mentionner la théologie de la libération noire aux États-Unis et en Afrique du Sud ou la théologie féministe de libération, pour ne donner que quelques exemples de son universalisation.

Dans le même sens, pour déjouer le péril d'une lecture réductionniste qui pourrait affecter la vocation d'universalité de son entreprise théologique, Gutiérrez affirmait que le message libérateur du Christ n'appartient à aucune classe sociale et à aucune entreprise politique, révolutionnaire ou pas : « La parole du Seigneur interpelle toute réalisation historique et la place dans l'ample perspective de la libération totale et radicale du Christ, Seigneur de l'histoire »[484].

La feuille de route de la libération effective des non-personnes passe ainsi par un travail de suspicion idéologique, qui doit être rendu accessible à tous. Ce qui est proposé est de dépasser la déshumanisation par le vrai et non par le transactionnel ; par la cohérence et la certitude et non par le doute et le mensonge. Cette herméneutique qui dénonce en la non-personne la dégradation du projet de Dieu pour l'humain, donne une possibilité de comprendre la grâce comme appel et exigence de vérité.

Cette herméneutique de suspicion devient donc à la fois un instrument de théologie critique et une action pour *se rendre libre*. Cette vision permet non seulement de revaloriser le paradigme démocratique, souvent déprécié par l'instrumentalisation de ses recours au service d'une structure économique d'exploitation, mais aussi de diminuer le risque de dérive autocratique et dictatoriale qui est particulièrement friande d'informations fausses.

Faire de la démocratie le cadre conceptuel de la libération des populations exploitées sert à dénoncer des structures d'exclusion moins visibles mais tout aussi pernicieuses issues du développement technologique et scientifique. Si cette herméneutique regarde la réalité depuis l'oubli des non-personnes, elle revendique d'autant plus la mémoire des promesses non tenues, pour produire une feuille de route qui puisse modifier un présent d'insatisfactions.

La relation avec la vérité exige l'interruption d'un processus historique mal engagé. Gutiérrez s'inspire sur ce point du concept d'utopie, en particulier chez Ernst Bloch, pour parler de la vérité qui modifie l'histoire[485] . Selon sa vision, l'utopie dénonce et annonce en même temps, radicalisant les transformations historiques en caricaturant l'aliénation extrême pour proposer son contraire : une libération qui aboutisse à la création d'un « homme nouveau dans une société solidaire »[486] .

La tension unitaire entre dénonciation et annonciation contenue dans le concept d'utopie montre combien l'herméneutique proposée rejette les réformismes. Les transformations se veulent

[483] Gutiérrez and Müller, *Aux côtés des pauvres*, 41.
[484] Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, 59.
[485] Voir le chapitre Escatología y Política dans Gutiérrez, *Teología de la liberación : perspectivas*, (2009), 279.
[486] Gutiérrez, 315.

radicales et profondes. En suivant la voie ouverte par Hegel, Gutiérrez entreprend de développer une conception de la vérité liée à ce processus de transformation du monde, et parle de *faire la vérité* pour *véri-fier* la foi[487] . Il s'agit pour lui de poser les jalons de sa méthodologie qui garderait l'utopie comme ligne d'horizon.

À la différence du choix apocalyptique, absent dans la théologie de Gutiérrez, celui de l'utopie réintègre l'eschatologie de l'espérance chère à Moltmann[488] en revendiquant la mort et la résurrection de Jésus comme horizon d'humanité. Cette absence est toutefois surprenante compte tenu du caractère apocalyptique de la vie des non-personnes et de leur mort prématurée[489] . De fait, la résurrection n'est pas une mise en attente du processus d'humanisation dans l'espace-temps de l'utopie. Ceci ne ferait que justifier l'inaction face à la mort prématurée. La résurrection doit être comprise au contraire comme démonstration de justice immédiate dans l'action puissante du Dieu qui ressuscite l'humain en lui. Elle est, en tant que tel, l'assurance fournie par la foi pour une transformation en urgence, conformément à l'exigence de sa Parole. De ce fait, le choix de survivre, en germe dans l'espérance de la résurrection, est une action de libération en soi. Il délivre des limites du temps, de la naissance et de la mort, offrant une possibilité d'infini, d'éternité, qui donne à la personne dans la non-personne l'audace d'agir comme un être radicalement libre[490] .

Commencer par réfléchir au caractère libérateur de l'Évangile met en exergues la responsabilité de le transmettre comme vecteur de vérité cognitive. Les processus d'évangélisation à travers les siècles (croisades, inquisition, colonisation, etc.) montrent combien l'exercice évangélisateur est toutefois difficile. J.B. Metz introduit, pour défendre ses choix en faveur d'une théologie fondamentale pratique, l'utilisation du rapport praxis-théorie dans l'optique de garantir la fonction critique de sa théologie[491]. Gutiérrez, lui, reprend l'élaboration de Metz et établit une relation dialectique entre praxis et discours théologique, non plus comme causalité supplétive faisant de la praxis une illustration en second de la doxa, mais en assignant à la doxa l'analyse critique de cette praxis[492]. Ainsi Gutiérrez nous mène vers de nouvelles tensions unitaires. Mesurer les avancements de la première par les accomplissements de la seconde permettrait d'éviter, selon lui, les abus herméneutiques.

Dans ce contexte, la valeur épistémique du processus de libération résulte nécessairement de la complémentarité entre praxis et doxa. L'expression gutiérrienne « notre méthodologie est notre spiritualité »[493] apparaît ici comme un axiome révélateur. La méthode qui résulte de cette double exposition cognitive cherche une vérité non fragmentée. Par ailleurs, les textes gutiérriens sont, en grande partie, des réquisitoires pour dénoncer la distorsion historique de la vérité et le monopole de la connaissance qui affectent l'exercice de la liberté et le projet de libération. Dès

---

[487] Comparer ibid., 26.

[488] Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca: Sígueme, 1972).

[489] Une possible révision de l'herméneutique de Gutiérrez devrait aujourd'hui introduire le langage apocalyptique ne serait-ce que pour rendre compte du construit social produisant des centaines de millions d'êtres non-humains dans le cadre des dystopies contemporaines, comme le *homos deus* issus de l'intelligence artificielle que pronostique Yuval Noah Harari.

[490] Voir Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*, (2009), 282.

[491] Comparer Metz, *La foi dans l'histoire et dans la société : essai de théologie fondamentale pratique*, 69–70.

[492] Comparer Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 30.

[493] Gustavo Gutiérrez, *La densidad del presente* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003), 76.

1970, le développement de « l'homme contemporain » lui paraissait être assujetti à sa capacité à comparer sa situation avec celle des autres,[494] cette information donnant naissance à la conscience de son pouvoir transformateur sur le monde et potentialisateur d'humanité.

Gutiérrez appelle le théologien à confronter concrètement les instances au sein desquelles la parole du Christ est trahie. L'option préférentielle pour les pauvres est ainsi une véritable clé dans la démarche de suspicion idéologique. Elle doit « dénoncer l'utilisation que les puissants font de l'Évangile pour le mettre au service de leurs intérêts. »[495] Aujourd'hui, il faudrait ajouter que l'option préférentielle, comprise comme clé herméneutique pour les non-personnes, peut s'appliquer à dénoncer des distorsions de connaissance liées aux fake-news, à la montée des langages de haine sur les plateformes virtuelles ou à l'inondation de stratégies consuméristes. Alors qu'un phénomène d'interconnexion explose à travers internet, l'être humain se retrouve de plus en plus isolé et exclu de la prise de pouvoir, ayant la sensation d'être contrôlé à distance par une main obscure. Confronté à des rouages sophistiqués faits d'algorithmes conçus pour manipuler l'opinion, les non-personnes plus que jamais ont besoin de ces instruments de recherche de la vérité et d'interprétation basés sur la suspicion et la critique pour reformuler les moyens de leur libération.

Nous avons analysé la résolution des tensions unitaires entre liberté et aliénation par une herméneutique humanisante. Nous avons également soutenu que la résolution de cette tension unitaire peut être comprise comme une réflexion par le bas au sujet de la tension entre liberté et grâce. Cette réflexion nous a permis d'articuler des forces contradictoires : l'action historique, qui entre en conjonction avec l'approfondissement spirituel ; la libération collective qui répond à l'aliénation personnelle ; la contextualisation du processus de libération qui sous-tend son universalisation ; l'orthopraxie qui convoque au dépassement des risques de violences propres des processus de libération ; la tentation de procrastination ou le risque de distorsion de la communication qui peuvent être confrontés avec une exégèse de l'espérance et du soupçon ; enfin, l'utopie, instrument de dénonciation du présent et d'édification de l'avenir qui dans sa dialectique sublimise la vérité libératrice.

Enfin, la systématisation des caractéristiques de la nouvelle personne de Gutiérrez, issue de la réhumanisation des non-personnes, oblige à nous attarder sur les tenants d'une réponse harmonieuse aux exigences divergentes de l'amour et de la justice.

b) Tension entre amour et justice

Nous prenons comme cadre de notre réflexion le projet de révolution permanente pour la création d'un homme nouveau évoqué par Gutiérrez. La question qui doit être résolue est celle du devenir de ce projet : quelle sorte de *personnes* deviendraient les non-personnes libérées ? S'il est vrai que cet avènement est jusqu'à ce jour utopique, une acception traditionnelle de la libération des personnes, matérielle et politique, ne semble plus être suffisante. Quel est l'apport de la réflexion théologique ?

En posant l'utopie comme point de départ, le narratif sur la satisfaction matérielle dévoile de façon pertinente le dépassement du concept de pauvre par celui de non-personne. S'il ne peut y avoir de spiritualité sans corporéité, la corporéité sans spiritualité est indicatrice de déshumanisation. Si David Tracy propose de prioriser la crise des non-personnes, qui serait

[494] Comparer Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*, (2009), 42.
[495] Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, 59.

source d'innovation théologique, il semblerait que l'approfondissement du concept de *personne nouvelle*, serait particulièrement enrichissant. Cela nous permettrait de formuler une réponse valide au vide de l'humain de la non-personne et au vide de la foi du non-croyant.

Pour ce faire, nous suivrons dans cette quête le raisonnement de Paul Ricœur au sujet de la résolution de la tension entre amour et justice[496]. Celui-ci est pertinent à la fois depuis la perspective des non-personnes et des non-croyants, mais aussi comme réflexion sur un être humain nouveau possible, issu du paradigme fruit de cette tension unitaire.

Le problème qui se pose est celui d'articuler l'amour universel de Dieu et les situations accablantes d'injustice sociale, alors que l'Église a pour mission d'être le sacrement de l'amour de Dieu pour le monde et que la miséricorde apparaît aujourd'hui comme une option non-dissuasive pour démonter le péché structurel dont parle Gutiérrez.

Ricœur présente d'emblée le problème entre amour et justice en termes de « disproportion »[497]. L'amour serait d'un ordre infiniment plus élevé que la justice, et pourrait même l'annuler comme dans le cas de la miséricorde divine. Sans être excluantes, les logiques de l'amour mystique de Jean et de la justice prophétique de Luc et de Marc vont en sens contraire. D'abord, l'amour résiste à une clarification conceptuelle alors que la justice en est sa résultante. Alors que le commandement « Aime-moi !»[498], est impossible d'obéir sans tuer l'amour, le propre de la loi est d'exiger un comportement, et celui de la justice d'en assurer son observation.

Comme préambule à la résolution de la tension unitaire Ricœur développe l'idée selon laquelle *l'impératif* d'aimer est une expression d'amour et non une imposition de la loi[499]. Il parle d'affects liés à *l'amour-sentiment*, tels que le plaisir et la douleur, la satisfaction et la déception, la réjouissance et la détresse, etc. L'intuition d'une herméneutique fusionnelle entre corporéité et spiritualité, fait écho dans le langage mystique à ce que Ricœur constate au niveau philosophique, c'est-à-dire à l'existence d'une liaison, ce qu'il désigne comme « la spirale ascendante et descendante » d'émotions métaphoriques pour *signifier plus*. C'est dans l'espace du langage allégorique propre aux Béatitudes, psaumes, louanges, chants, hymnes et rituels populaires, qu'il est possible d'identifier la personne dans la non-personnes et de présupposer que l'expérience d'amour individuel peut devenir une expression collective avec des effets sociaux, économiques, politiques. Avec l'herméneutique des non-personnes *l'amour-sentiment* prend donc corps dans l'émotion populaire.

Il nous faut maintenant mettre en évidence, comme le fait Ricœur, l'opposition fondamentale entre justice et amour. Commençons par caractériser la justice comme une activité argumentative qui aboutit à une décision et à l'emploi d'une force de coercition dans le but d'obtenir un résultat juste, c'est-à-dire de donner à chacun son dû. Ainsi, justice et amour, bien que régis par des argumentaires opposés (ou plutôt dans l'absence argumentative de l'amour si l'on reprend l'hymne du Caritas de Paul), visent à agir sur la praxis individuelle et sociale.

Pour Ricœur la passerelle entre amour et justice est à trouver dans l'économie du don : le don de la création et le don de la justification. À ce titre, le corollaire extrême du commandement

---

496 Paul Ricœur, *Amour et justice* (Paris : Éditions Points, 2008).
497 Ricœur, 17.
498 Ibid, 21.
499 Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la rédemption,* trad. par A. Derezanski et J.-L.Schlegel, nelle. éd. 2007 (Paris : Éditions du Seuil,1982).

d'aimer son prochain — celui d'aimer son ennemi —, n'a de logique qu'en vertu du don de la création qui établit la dépendance de l'humain-créature à toute la création, conçue non pas comme une ressource à exploiter mais comme l'héritage commun dont dépend la vie de chacun. De même, la justification face à la loi, qui alimente l'espérance et promet le salut situé à l'horizon eschatologique, prend également source dans l'économie du don, formulée dans l'expression d'obligation : tu as reçu, donc tu dois donner.

Selon l'analyse de Ricœur[500], l'appel à la générosité permet de dépasser la tension entre amour et justice. En effet, le principe de réciprocité qui régit la logique d'équivalence et donc de justice — dont l'expression la plus primaire serait la loi du talion —, rendrait la justice incompatible avec le commandement d'aimer dans sa version extrême, formulé par l'injonction *d'aimer son ennemi*. Ainsi, il ne s'agit plus d'appliquer la justice dans une exigence de réciprocité selon laquelle *je fais à l'autre ce que je voudrais qu'il fasse pour moi* (Luc 6 :31) mais de la dépasser par la surabondance propre du don, selon la formulation : *aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent* (Luc 6 :27).

Une déviation de cette injonction supra-morale doit ici être évitée. Selon le constat qu'il serait impossible d'appliquer le concept de justice si la pratique d'agir sans rien attendre en retour devenait règle générale, il est nécessaire d'introduire l'éthique dans l'application de l'injonction supra-morale, sans quoi le commandement de l'amour aboutirait à l'amoralité sociale.

L'antinomie décelée entre amour et justice fait place à une nouvelle tension unitaire. L'amour étant supra-moral, il requiert de la justice pour pénétrer la sphère pratique des comportements sociaux et donc pour s'inscrire dans le domaine de l'histoire. Par le biais de l'éthique, l'amour et la justice entrent dans un rapport synergétique. L'amour supra-moral qui court le risque de suspendre toute éthique, retrouve son sens dans une *praxis* sociale qui réoriente la justice loin de la pente utilitariste qui lui est naturelle. De cette façon, d'une part l'amour médiatisé par la justice permet d'aimer son ennemi sans tomber dans l'apologie de l'impunité ; d'autre part la justice médiatisée par l'amour fait place à la coopération contre la compétition, et permet de dépasser l'équilibre des intérêts rivaux comme instrument de régulation sociale par l'introduction de politiques de solidarité.

Dans la perspective des non-personnes, la tension entre amour et justice dévoile une complémentarité capable de réorienter l'action de libération et de produire un changement de comportement au niveau du groupe social. La libération des non-personnes ne peut se suffire d'un système économique qui abandonne aux seules forces du marché le soin de retrouver une justice sociale. L'utilitarisme individualiste doit être dépassé par la logique de la solidarité. La solidarité sociale étant basée sur l'aveu de la dépendance de tous à l'intérieur du corps social, elle reconnaît la place de chacun dans la construction du bien-être social. Cette reconnaissance de chacun comme personne sujet de droits et de responsabilités, s'inscrit comme processus indispensable pour la libération effective des non-personnes.

Placer la tension unitaire de l'amour et de la justice au centre de l'herméneutique des non-personnes évite donc de poser la résolution du conflit social en termes de sacrifice : soit celui du commandement de l'amour (comme conséquence d'une vision utilitariste de la justice sociale prônée par les défenseurs du *statu quo*) ; soit celui de la justice, conséquence d'un narratif faisant de l'impunité la condition pour le dépassement du conflit social. De même, si l'amour commande à l'action de libération des non-personnes, il ne peut faire fi des exigences

[500] Ricœur, 36–42.

éthiques sans courir le risque de tomber dans la justification de moyens violents lorsque ceux-ci sont choisis pour cette libération.

Ancrée dans l'histoire du continent latino-américain, la tension entre justice et amour qui encadre les processus de libération des non-personnes a déclenché de nombreuses tentatives de transformation politiques et sociales. Lorsqu'elles ont culminées, ces tentatives ont abouti au remplacement de groupes socio-politiques par d'autres, accédant aux mêmes privilèges économiques et responsables des mêmes abus qu'ils dénonçaient. Les structures d'oppression restent intactes et les promesses d'équité sociale et de solidarité économique sont sans cesse reportées. Aujourd'hui, la plupart de ces forces nouvelles — que ce soit au Venezuela, au Nicaragua ou récemment en Colombie—, cherchent à mettre en place des régimes d'impunité pour se prémunir des actions de la justice. Cette impunité maintient la déshumanisation des non-personnes, toujours victimes de ceux qui prétendent les représenter.

Les limites éthiques introduites par Ricœur pour que l'argumentation de l'amour ne puisse pas justifier la capitulation sociale face à la violence construisent une matrice efficace pour évaluer des politiques qui sous couvert d'irénisme finissent par reconstituer le cercle vicieux de la déshumanisation.

Une première annotation est cependant nécessaire, puisqu'elle n'est pas formulée explicitement par Ricœur. Elle tient à la distinction des domaines d'application de l'amour et de la justice. L'amour à son ennemi, considéré comme antidote à la violence, est d'abord celui auquel est convoqué la personne chrétienne qui, en excluant le pauvre du cercle humanisant de la reconnaissance, se voit enjoint par la Parole à une remise en cause de son comportement. Celui de la justice est le domaine social par excellence. Comme le souligne Gutiérrez, la vocation d'unité de l'Église passe d'abord par une reconnaissance de la division entre oppresseurs et opprimés au sein de la communauté chrétienne[501]. Ainsi, dans la vie de tous les jours, le commandement de l'amour extrême implique une identification de l'aporophobie, du sexisme, du racisme et des formes idéologiques de détestation, comme des choix de rupture avec Dieu.

Autre remarque, l'amour de l'ennemi implique du côté de la non-personne un double défi : celui de surmonter le sentiment de rivalité par l'acte solidaire, en particulier face à ceux qui souffrent des mêmes maux sociaux et qui dans certaines situations de survie peuvent être assimilé à l'ennemi ; et celui de l'acte inclusif, qui doit œuvrer pour que la libération de l'humain soit universelle et s'étende aussi à l'oppresseur confronté à son inhumanité. Dans le contexte de l'individualisation des comportements, le commandement de l'amour extrême confronté à l'injustice ne peut pas être compris comme une invitation à l'atermoiement, mais comme un engagement pour l'amour universel tel qu'assumé par Gandhi, Martin Luther King ou Mandela, figures ayant entrepris avec succès le chemin de la libération des non-personnes.

Sur le plan collectif, l'amour, ne pouvant s'exprimer que par l'intermédiaire de la justice sociale, celle-ci doit veiller à ce que l'exigence d'égalité ne finisse pas par servir, paradoxalement, la logique du plus fort. À titre d'exemple, sans option préférentielle, l'universalité de l'amour comme expression de la justice égalitaire, servirait au maintien de l'injustice structurelle entre riches et pauvres. Pour Nickoloff[502], le problème est d'articuler l'amour universel de Dieu et sa solidarité préférentielle pour les opprimés lorsque se présente

[501] Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 279.
[502] Gutiérrez, *Gustavo Gutiérrez : Essential Writings*, 115.

une situation de conflit social et de divisions violentes, alors que l'Église a pour mission d'être le sacrement de l'amour de Dieu pour le monde.

L'herméneutique des non-personnes ne peut donc ignorer la violence dans l'histoire[503]. Mais cet engagement ne peut pas être compris comme une justification de moyens inhumains pour accéder à la libération. Cette interprétation ferait de la supra-moralité de l'amour extrême une condition de tolérance à l'immoralité de la violence[504] .

Ainsi, l'apport de cette herméneutique est doublement significatif. D'une part, elle rejette toute tentative de romantisation de la libération des non-personnes : la violence ne peut certes pas être justifiée, mais elle ne peut pas être non plus niée. D'autre part, elle rejette la tentation de sacrifier la justice, selon une analyse qui instaure une causalité entre injustice et violence. Dans cette optique, la violence ne peut pas conduire à accepter l'impunité au nom de la paix sociale, ce qui finirait par maintenir en place les causalités génératrice de déshumanisation. Cette contribution est d'autant plus pertinente aujourd'hui, que les forces se sont inversées en Amérique Latine, et que ce sont des gouvernements avec des discours de libération sociale qui cherchent à créer des statuts d'exceptions au service des milices qui leurs sont dévouées.

Avec Gutiérrez, l'apport théologique, — révolutionnaire si l'on veut[505]— est celui de formuler, à l'encontre des théories issues du marxisme, que la libération humaine n'est possible que dans la relation historique de l'être humain avec Dieu. La logique de l'herméneutique des non-personnes présuppose que la liberté de l'humain s'exerçant dans un espace-temps débarrassé de Dieu, aboutit nécessairement au système de déshumanisation massive dont nous sommes les témoins.

Par ailleurs, les non-personnes, rejetées dans un néant qui oblige même le théologien à parler d'elles en termes apophatiques, ont fait le choix de la plénitude du Christ et non celui du vide matérialiste. Depuis leur condition extrême de destitution, les non-personnes répondent à l'appel de la libération par la foi, c'est-à-dire en décidant d'une libération qui prend racine dans le dialogue humanisant avec un Dieu-Père, alors même qu'elles utilisent les catégories d'interprétation matérialistes pour se reconnaître collectivement.

De ce choix surgit la possibilité pour l'herméneutique de Gutiérrez d'apporter de nouveaux critères et paramètres de réflexion qui peuvent dépasser le monde chrétien et avoir un impact pratique sur les choix politiques, économiques et sociétaux contemporains.

2. Paramètres théologiques pour une herméneutique universelle

a) Paramètres pour une universalisation de l'interprétation des non-personnes

[503] Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 278.
[504] Ricœur, *Amour et Justice*, 39.
[505] Comparer Cardinal Ratzinger, « Preliminary Notes », 3.a.

Pour J. Matthew Ashley,[506] la non-personne est une intensification et un élargissement de la catégorie théologique du « pauvre. » Celle-ci doit être comprise comme un paramètre alternatif aux paramètres métaphysiques qui, avec la modernité, ont alimenté les débats au sujet de l'existence de Dieu — propres à la discussion des non-croyants sur la foi et la religion. Prendre comme point de départ les non-personnes permet d'inverser les perspectives théologiques puisque le parler sur Dieu change d'argumentation. Il ne s'agit plus de savoir si Dieu existe pour l'humain, mais plutôt si l'humain peut exister sans Dieu.

Depuis la perspective des non-personnes, la relation entre vérité théologique et foi sort de la philosophie spéculative pour s'ancrer dans le vécu. Comment celles-ci décident de ce qui est vrai, de ce qui paraît acceptable et de ce qu'elles peuvent croire ? En termes d'herméneutique théologique, la validation des non-personnes passe par le rapport avec le Dieu incarné, dans un processus de réflexion analogique et compassionnelle. Ce que cette herméneutique propose est une validation affective-mystique et déductive-prophétique, capable d'intimité théologique avec le Christ, dans la dynamique de la résurrection qui réhabilite la non-personne.

Quels types de faits cette collectivité considère-t-elle comme étant des preuves convaincantes de la validité d'une affirmation théologique ? À partir de la réalité de la condamnation à une mort prématurée, l'herméneutique des non-personnes propose l'acte d'amour et le don de sacrifice comme argumentation suffisante et acceptable au niveau théologique. La façon dont les non-personnes assurent cette évaluation épistémique, est caractéristique d'une théorie collective et empirique, qui passe non pas par le sujet cartésien qui *pense et donc qui est* mais par celui du sujet chrétien qui *aime et donc qui devient*.

Il est ainsi possible de postuler une approche holistique de la connaissance qui ouvre la compréhension du théologique à une combinaison de données sociologiques, spirituelles et communicationnelles, et qui combinent le pédagogique et le pamphlétaire afin de forcer l'action *politique* dans son sens le plus élevé, c'est-à-dire comme méthode d'organisation de la communauté humaine en accord avec l'économie du salut et le plan christologique.

Pour ce faire, les paramètres introduits sont d'abord ceux issus d'une herméneutique inversée, et ensuite ceux d'une reconsidération des symboles universels. En tant qu'herméneutique inversée nous allons nous pencher sur 1) le sujet, 2) l'espace d'application de la réflexion théologique et 3) l'inversion du temps d'étude théologique. Quant aux principes issus d'une reconsidération des symboles universels nous considérerons ceux propres de l'Incarnation, la Croix, la Résurrection et du symbole eschatologique de la Parousie.

i. Une herméneutique inversée

Inversion du sujet théologique :

Avec l'herméneutique des non-personnes, le cercle d'interprétation ne se limite plus à la perspective du théologien mâle blanc qui dominait le discours théologique. La théologie s'aventure hors de la collectivité occidentale et de ses défis de sécularisation. L'inclusion de la perspective de la non-personne s'inscrit dans le lignage de la décolonisation et produit une inversion, non pas seulement du sujet théologique, mais également de son objet, grâce à la prise

[506] Groody, *The Option for the Poor in Christian Theology*, 134.

de conscience du déplacement du centre de gravité théologique. Comme l'exprime Sartre, « nous étions les sujets de l'histoire et nous en sommes à présent les objets»[507] .

Le paramètre du sujet théologique est retourné tête-bêche pour deux raisons. La première, parce que ce nouveau sujet n'est pas un *je* classique mais un *non-je*. Ici, le langage apophatique souligne une aporie ontologique et permet de démontrer par l'absurde l'impact sociologique et historique du péché d'idolâtrie, incarné par un système d'accumulation de richesses au service de la cupidité et de l'avarice et au dépend de la vie et survie des autres. Au plus bas de cette pyramide sociétale se trouvent les femmes, non-blanches, exploitées, dépossédées, et condamnées non plus seulement par le péché systémique de l'engrenage économique mais par sa variante au niveau culturel et familial. S'il est question d'inverser le sujet théologique qui prend la parole, le but n'est pas de créer de nouvelles fragmentations dans la famille humaine mais bien de réformer les rapports humains à l'intérieur et en dehors de l'Église.

La seconde, parce que l'équation christologique, qui pose le don de l'amour extrême comme corollaire du commandement suprême (aimer l'ennemi), implique l'annulation, du point de vue théologique, des divisions humaines, de genre et de race en particulier. Le sujet théologique n'est plus tenu dans ces limites. En découle d'autres conséquences, très précises, en ce qui concerne la place de la femme dans l'Église et dans la tradition liturgique et sacramentelle.

Introduire le terme apophatique de *non-personne* permet de postuler la recherche de l'union face à l'exclusion, et remet en cause une vision binaire du monde (construite sur des oppositions : moi / toi ; hommes/ femmes ; blancs/noirs ; riches/ pauvres ; etc.). L'Incarnation peut ainsi se comprendre comme le rejet de la séparation Dieu/humain, dont le risque est qu'elle soit instrumentalisée pour justifier par analogie des classifications hiérarchisées, et donc des exclusions et des dominations. L'être humain, fils de Dieu et créé à Son image, renforce l'idée d'une identité commune, d'un lien presque génétique avec Dieu, non dans un sens d'égalité mais d'origine. Le Verbe crucifié devient la validation du postulat qu'il n'y a pas de division entre *nous et eux* mais seulement un *nous* universel face à Dieu.

1. Ce *nous,* en tant que sujet théologique qui est également au centre de l'économie du salut et de l'histoire, nous oblige à identifier nos préconceptions et à déconstruire les raisons qui nous placent en opposition aux autres êtres humains. Dire *non-personne*, est donc d'abord une véritable étape de prise de conscience sociétale et individuelle. Elle dévoile les préjugés avec lesquels nous divisons le monde.

2. Ce *nous* suppose également, en rejetant les catégorisations humaines, une promotion du concept de *solidarité* face à celui de *concurrence,* intronisé par la logique des marchés. Pour Nickoloff[508], l'option préférentielle pour les pauvres est l'axiome central de cette solidarité. Être juste aux yeux de Dieu, s'éloigner de « la route des pervers »[509] , exige de dépasser les paramètres sociétaux, moraux et émotionnels, pour les libérer de leur souffrance[510].

---

[507] Fanon, *Les Damnés de la terre*, 33.
[508] Gustavo Gutiérrez, *Gustavo Gutiérrez : Essential Writings,* éd. James B Nickoloff (London: SCM Press Ltd, 1996) 122.
[509] Gutiérrez, 82-88.
[510] Ibid, 85.

Inverser le sujet théologique en établissant, de surcroît, la préférence pour les non-personnes devient non seulement une clé herméneutique pour parler de Dieu, mais aussi un nouveau paramètre théologique :

> [...] l'option préférentielle pour les pauvres nous dit plus sur qui est Dieu, que sur qui sont les pauvres. Pour cette raison, l'option préférentielle est une norme théologique.[511]

Les fruits de l'inversion herméneutique vont plus loin. Les non-personnes sont, non plus l'objet d'étude et le filtre d'interprétation de l'herméneutique du théologien, mais le sujet qui théologise lui-même. Posée en ces termes, la médiation des pauvres pour la compréhension de Dieu permet de parler d'un véritable « privilège épistémique » des non-personnes[512]. Pour Nickoloff :

> [...]si les Écritures sont elles-mêmes le produit du choix de Dieu pour les pauvres, et si la révélation est soumise à la médiation des pauvres, une authentique solidarité avec les pauvres devient une précondition indispensable pour une consistante interprétation du message biblique. La façon dont l'Église a été appelée à percevoir et à s'approprier le « privilège épistémique » des pauvres, a été parfois ardue. [...].[513]

La difficulté d'accepter l'apport des non-personnes en théologie doit être mise en relation avec les obstacles rencontrés pour reconnaître leur pouvoir évangélisateur. Nous l'avons vu, Gutiérrez introduit la notion d'une évangélisation à deux voies en soulignant combien l'évangélisateur prend conscience d'être à son tour évangélisé par les non-personnes[514]. Cette idée est le produit de l'expérience pastorale de l'Église latino-américaine proclamée à Puebla et intervient comme paramètre nouveau pour caractériser d'évangélisation libératrice :

> L'engagement avec les pauvres et les opprimés et l'apparition de communautés populaires, a aidé l'Église à découvrir le potentiel évangélisateur des pauvres. Les pauvres défient l'Église constamment, lui réclamant sa conversion. Beaucoup de pauvres incarnent dans leurs vies les valeurs évangéliques de solidarité, service, simplicité, et ouverture pour accepter le don de Dieu. [515]

À la suite de Gutiérrez, Metz et Ashley soulignent l'autorité de ceux qui souffrent[516]. La valeur de l'expérience de souffrance humaine se retrouve dans toutes les cultures et à tous les moments de l'histoire. Les questionnements sur la vérité théologique, qui hantent les non-croyants, peuvent être confronté à l'autorité de ceux qui vivent dans la proximité de la mort.

---

[511] Gutiérrez, *Gustavo Gutiérrez : Essential Writings*.
[512] Comparer Gutiérrez and Müller, *Aux côtés des pauvres*, 85.
[513] Ibid.
[514] Comparer, Gutiérrez, *Gustavo Gutiérrez : Essential Writings*, 111.
[515] Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, 148–52.
[516] Johannes Baptist Metz and J. Matthew Ashley, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity* (Mahwah, United States: Paulist Press International U.S., 1997), 47.

Inversion de l'espace d'intérêt théologique :

Avec l'inversion de l'herméneutique, la théologie change également de *locus* : elle se déplace depuis les centres reconnus de la connaissance vers la périphérie du monde. La théologie quitte ainsi l'espace de discussion au sommet du pouvoir. Ce changement de lieu bouleverse aussi les priorités de la réflexion théologique. Il s'agit de répondre à la question centrale de ceux qui souffrent et qui demandent à connaître l'espace de la présence de Dieu dans le monde. C'est le *où est Dieu* de ceux qui souffrent. L'option préférentielle pointe vers le choix de Dieu et inverse l'espace d'intérêt théologique.

À la question "où trouver Dieu" Gutiérrez[517] répond que ceux qui pratiquent un rituel religieux hypocrite n'ont pas accès à Lui. Ceux qui font de l'injustice leur mode de vie ne peuvent pas non plus le trouver. Là où sévit la corruption, le temple est vide. La rencontre avec Dieu est possible par Sa décision de venir dans le monde, de planter sa tente parmi les êtres humains. Dieu fait sa maison là où sont les victimes des injustices, il habite chez les marginalisés de l'histoire, se cache, travaille et s'habille comme un vendeur de rue, un colporteur ou un mendiant. Les non-personnes, dans leur intimité privilégiée avec Dieu, réclament que Sa volonté soit faite. L'inversion de l'espace théologique est à la fois thématique, pour le théologien, mais aussi historique, politique, économique et social pour les chrétiens.

L'inversion du domaine théologique, l'idée d'une *terre étrangère* comme nouveau *locus* théologique, réintègre l'idée d'exil qui est l'espace inhospitalier pour l'être humain, le monde déshumanisé. Cette terre étrangère se présente comme une dystopie historique et ecclésiastique. Le processus de libération fait sortir le théologien et la non-personne de cette terre étrangère et dysfonctionnelle. Pour Nickoloff[518], participer à la libération des non-personnes soulève de sérieuses interrogations sur ce que veut dire être chrétien et produit une véritable division nourrie de suspicion contre ceux dans la communauté chrétienne qui veulent témoigner du Dieu des non-personnes. La remise en cause du système d'exploitation est donc aussi une révision de l'approche traditionnelle de la vie chrétienne. La participation à la libération des non-personnes est génératrice d'exil à l'intérieur de l'Église.

Inversion du temps théologique :

Une des intuitions fondamentales de Gutiérrez concerne la place de l'histoire dans la théologie et permet de surmonter le dualisme entre histoire sacrée et histoire profane. L'inversion herméneutique fait du temps de la libération dans l'histoire le *kairos* de l'Église. L'herméneutique des non-personnes parle en effet de l'expérience historique de libération politique comme de l'Exode. Elle l'interprète comme une création humaine compatible avec la rédemption divine. Elle soutient que les promesses eschatologiques de Dieu n'ont pas seulement été énoncées dans l'histoire, elles sont en train de s'accomplir dans l'histoire. Ainsi, la rencontre de l'Église avec le Seigneur prendra bien place dans l'Histoire, non pas dans un après ni dans un au-delà[519]. De ce fait, entre l'accomplissement des promesses et la

[517] Voir Chapitre 5 dans Gustavo Gutiérrez, *El Dios de la vida* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones-CEP, 2004).
[518] Nickoloff, *Gustavo Gutiérrez : Essential Writings*, 108.
[519] Nickoloff, 79.

relativisation de chacune des actualisations partielles qui s'accomplissent dans l'histoire, l'histoire prend tout son sens théologique[520].

Le temps humain devient le lieu de rencontre avec Dieu et le Christ, sans report dans l'éternité[521]. L'inversion herméneutique produit une nouvelle priorisation des temps : elle est orientée vers le futur et porte son attention sur l'actualité. Nous l'avons vu, le langage et le message prophétique vétérotestamentaires sont par essence disruptifs : les évènements annoncés ne peuvent être considérés comme une prolongation du passé. L'herméneutique des non-personnes reprend cette orientation, et interprète le processus de libération comme un événement de rupture nécessaire pour transiter vers le Royaume.

Dans le même sens, le Royaume, la Parousie et le conflit entre grâce et péché sont interprétés comme des réalités historiques, temporelles, sociales et matérielles. Elles prennent racine dans l'espérance en de nouveaux gestes de Dieu dans l'histoire et dans la fidélité biblique de Yahvé, certes, mais elles s'inscrivent aussi dans la capacité créatrice de l'humain à transformer le monde selon la volonté rédemptrice de Dieu dans le temps présent.

Au même titre, la justice, la paix, l'amour, la liberté ne sont pas vus comme des réalités intimistes, mais comme des faits sociaux contemporains porteurs d'humanisation. Ces paramètres temporels mettent en valeur le pouvoir de l'être humain pour transformer les structures économiques et sociales, en comprenant les défis apocalyptiques et en agissant en accord avec les attentes eschatologiques.

En conclusion, l'inversion de l'herméneutique depuis la perspective des non-personnes donne accès à de nouveaux paramètres théologiques. Elle introduit une épistémologie analogique, qui postule comme point de départ le parallélisme entre la négation de l'humain et la négation fondamentale de Dieu. Cet accès à la connaissance en double sens permet au non-croyant de rencontrer Dieu à travers l'interprétation de ceux qui sont en état de déshumanisation extrême dans le système économique et social en place.

L'observation de l'élan libératoire des non-personnes, porté par des forces historiques, aussi bien matérielles que spirituelles, et par une vérité universelle, permet d'ouvrir une discussion qui intègre des données physiques et métaphysiques sans que la relation avec Dieu puisse être rejetée d'office. Dans cette prise de conscience à portée universelle, l'approche christologique apparaît comme la clé de voûte de la libération humaine, nécessaire pour transcender les dystopies contemporaines et les dérives apocalyptiques.

Cette herméneutique permet ainsi d'avancer vers une remise à jour des symboles universels de la foi.

ii. Actualisation des symboles universels

La situation d'une grande majorité d'êtres humains repoussés dans l'univers des non-personnes doit être considérée comme un évènement aux caractéristiques apocalyptiques : leur vie et le

[520] Ibid.

[521] Gutiérrez, *Théologie de la libération : perspectives*, (1974), 190.

contexte de leur mort le sont. Il est donc nécessaire de reconnaître la pertinence des textes apocalyptiques dans l'herméneutique des non-personnes.

Le langage apocalyptique apporte — tout comme le langage mystique qui décrit l'ineffable — une imagerie, des symboles, des mots pour exprimer le dialogue toujours contextualisé avec le Dieu transcendant. Aujourd'hui, le sentiment d'apocalypse causée par l'urgence climatique, les peurs modernes formulées sur fond d'accélération scientifique, ainsi que le destin de milliards d'êtres humains condamnés systémiquement au sacrifice, alimentent la réflexion sur ce que nous sommes et ce vers quoi nous allons.

Avec le constat de la déshumanisation massive, le concept de non-personne exprime à la fois la responsabilité de l'humain dans la crise de son projet et dans celle de l'intendance biblique, auxquelles s'ajoutent disparition des espèces et crise climatique. Les discussions contemporaines dans tous les domaines sociétaux autour de sujets aussi divers que la survie sur d'autres planètes, la transformation du génome humain ou les risques d'anéantissement nucléaire, dévoilent combien le narratif apocalyptique est présent dans l'interprétation contemporaine de la réalité.

Comme l'exprime Tracy[522], l'angoisse de la dérive humaine, les nouvelles formes de discriminations, les fondamentalismes et radicalismes obligent à ne pas délaisser l'apport christologique contenu dans l'espérance de la Parousie et l'appel de ceux qui souffrent (« Viens, Seigneur Jésus, » Apocalypse 22 :20).

Il est vrai que l'herméneutique des non-personnes gagne à dé-littéraliser les textes apocalyptiques pour éviter de se perdre dans des dates de fin du monde ou dans la diabolisation de ceux qui interprètent différemment. La seconde venue du Christ, garde cependant une grande importance herméneutique dans le sens où elle permet de revenir au langage prophétique pour signifier la rupture face à un processus historique mal engagé.

Le tournant apocalyptique permet en plus de sortir des temps circulaires. Le fait que l'histoire se répète, comme le pense Rudolf Bultmann[523] semble difficile à remettre en cause. Mais sans l'espérance d'un événement disruptif pour changer la direction de l'histoire, celle-ci assure une condamnation à mort avant l'heure pour la grande majorité de la population du monde. C'est ici que l'intégration de la seconde venue du Christ dans l'horizon d'interprétation devient raisonnable. On comprend mieux l'importance du symbole apocalyptique dans ce contexte.

Le « *où es-tu ? »* des non-personnes partage l'urgence du « *viens Seigneur Jésus »* qui clôture le Livre de la Révélation. Le langage apocalyptique redonne unité et structure à l'histoire : le *viens vite* refait de la volonté de Dieu une prédétermination historique, répondant au *pas encore* du Nouveau Testament. Ainsi, l'herméneutique gutiérrienne, qui s'insère volontairement dans le temps et dans l'espace de vie des non-personnes, trouve dans l'apocalypse une référence néotestamentaire avec un temps et un espace non-spiritualisé pour répondre aux urgences du processus de libération.

---

[522] Comparer Groody, *The Option for the Poor in Christian Theology*, 125.

[523] Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology," in *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, éd. et trad M. Ogden Schubert (Philadelphie: Fortress Press, 1984), 5.

En prenant garde de ne pas tomber dans les dérives d'un apocalyptisme politisé, il est possible de répondre à une lecture pessimiste de l'histoire en replaçant la victoire de la justice et la confiance dans le bien de l'humain au centre de la foi. La tournure apocalyptique oppose un « *pas encore »* à l'option du désespoir, et rend possible une vision de Dieu sauvant l'humanité. Cette ouverture permet de résister aux idoles du monde moderne qui déshumanisent et bâtissent l'anti-Royaume où vivent et meurent les non-personnes.

Il est vrai que le « *déjà mais pas encore* » nourrit d'insatisfaction la pensée chrétienne. Il se meut pourtant en force en laissant le livre biblique ouvert, et en sortant le croyant de sa zone de confort. En ce sens, l'Apocalypse rejoint l'esprit des textes emblématiques de la théologie de la libération et peut être compris avec l'Exode (texte prophétique) et le livre de Job (texte mystique), comme une références du parler de Dieu dans la perspective de l'herméneutique des non-personnes.

Dans le contexte du processus de libération, de la condition des non-personnes d'être et de ne pas être simultanément, et dans la dialectique entre le présent et le futur, l'apocalyptique enregistre un langage empreint de mystère et d'émerveillement, à la fois prophétique et mystique, où se succèdent injonctions, avertissements et menaces, violences et béatitudes, visions tour à tour paradisiaques et terrifiques. Il finit sans une fin. C'est de ce fait le texte qui s'accorde le plus à la clameur de la mystique populaire des non-personnes qui exigent que règne la justice.

L'apocalypse invalide de surcroît la tentation de faire du christianisme un projet de domination et toute tentative d'empire. Sans le « *pas encore »,* il serait séduisant de prétendre que l'humain arrive à la fin de son histoire pour se transformer en *Homo Deus* postmoderne, maître de la connaissance scientifique, pour reprendre les termes de Yuval Noah Harari. Le « *Viens Seigneur Jésus »* permet de ne pas faire de la Révélation un livre clos. Lecture positive donc, car le texte apocalyptique réaffirme l'action de Dieu dans l'Histoire, non seulement dans l'événement concret de la résurrection, mais aussi dans celui qui correspond à un futur sans cesse réactualisé dans le présent du lecteur. Si le risque reste bien le désespoir face à l'attente prolongée, l'herméneutique des non-personnes rouvre le livre non clos de la Révélation, et ancre la réflexion sur l'avenir dans l'action de libération — elle aussi sans cesse renouvelée. Le projet christologique de surabondance d'humanité, véritable périple vers Dieu, est ainsi inscrit dans le temps.

De ce fait, les symboles d'Incarnation, Croix, et Résurrection dans l'herméneutique de la non-personne gagnent à être revisités à l'aune de la vision prophétique du Livre de la Révélation. Bien que Gutiérrez ait préféré le recours aux paramètres de l'utopie, tels que développés par Ernest Bloch, il a néanmoins choisi comme clé herméneutique la libération des non-personnes pour insister sur l'interruption et non l'évolution des modèles de développement actuels, selon le cadre de réflexion propre à l'apocalyptique.

Il y a peut-être ici un chemin pour répondre à la problématique posée par David Tracy. Pour contrer les *maîtres de la suspicion*, il faudrait sortir des sentiers battus reconnus pour nommer Dieu. Or, si selon Karl Rahner, il est nécessaire de se soumettre au mystère de Dieu, cette capitulation se doit non seulement d'aller puiser dans un langage extrême qui puisse porter le besoin d'interrompre la réalité prolongée de l'inhumanité, mais elle doit aussi avoir lieu dans et *à travers* l'histoire.

En ce sens, selon l'herméneutique des non-personnes, l'Incarnation est le choix que fait Dieu d'entrer dans le monde du côté des non-personnes. Elle est le point de départ d'une arche narrative qui culmine, après la défaite de Dieu sur la croix, avec la Résurrection de l'humain dans le Christ. Cette Résurrection n'est pas le mot de la fin, puisqu'elle s'ouvre dans un second temps, grâce à l'attente de la Parousie, sur l'espérance du rétablissement des non-personnes comme projet central de la création. L'Incarnation démontre, dans le choix qui la formule, que la création est bonne non pas parce que l'Histoire (la séquence de choix et actions issus de la liberté de l'humanité) est bonne, mais parce que Dieu est bon. C'est Dieu qui s'offre dans son intégralité, en particulier face à la Croix, pour la récupérer dans son dessein originel. L'histoire porte donc la marque de la victoire de Dieu, et nourrit la foi populaire et mystique des non-personnes dans le rétablissement de leur identité et de leurs droits.

Sans la contribution de la Parousie comme élément constitutif d'une Christologie adéquate, qui réaffirme la présence active du Dieu ressuscité dans l'histoire vivante, la libération des non-personnes ne serait rien d'autre que le résultat aléatoire de l'équilibre de forces politiques, économiques et sociales en présence, et alimenterait une interprétation opportuniste de l'histoire qui voudrait remplacer une domination déshumanisante par une autre, dans le cercle répétitif d'un temps circulaire.

La Croix est l'image de cette domination déshumanisante qui se répète. Dans la séquence des interventions divines, la Résurrection et la Parousie sont les éléments disruptifs, qui cassent le cercle vicieux et transforment le temps en vecteur dirigé vers le Royaume. Après la défaite du Christ sur la Croix, la Parousie marque, avec l'Incarnation et la Résurrection, les ruptures par action divine pour changer le cours de l'Histoire. La présence de Dieu se fait historique et impose Sa justice, ancrée dans la gratuité de Son amour et de Sa miséricorde. Elle se fait rupture pour réenclencher à chaque fois un processus de libération réhumanisant. La Croix devient ainsi le symbole du mystère du mal (*mysterium iniquatitis*[524]) qui garde son pouvoir sur l'histoire mais aussi, par contraste, celui de l'amour inconditionnel, illimité et réhumanisant d'un Dieu qui choisit d'être, non pas au-delà, ni au-dessus, ni absent, mais d'être *nous.*

Sans le symbole de la Croix, sans la souffrance, sans le sens du mal, sans la révolte de la personne dans la non-personne face à l'injustice, la connaissance de Dieu serait vidée d'autorité, de vérité, de force. Avec la Croix, les non-personnes font office d'initiés entre les croyants. De ce fait, la Croix est autant le symbole des non-personnes, qui ne cessent de la porter, que le rappel de la volonté d'un Dieu qui a choisi son camp, du côté des crucifiés et non des bourreaux. Sans la Résurrection, comment choisir entre le vide ou Dieu ? Sans la Parousie, comment ne pas tomber dans le cynisme d'une circularité temporelle qui ferait de l'Histoire une répétition cyclique de l'horreur ? Avec la victoire de la Parousie, au contraire, le choix de Dieu exprimé dans le langage apocalyptique, donne à la libération des non-personnes le sens d'accomplissement historique final.

Ainsi, outre les interprétations exégétiques qui relient les écrits apocalyptiques aux événements historiques de la chute du second temple de Jérusalem, le narratif d'une bataille entre le Dieu de la vie et les idoles de la mort, servent une herméneutique qui se place du côté des non-personnes à tous les moments de l'histoire. L'apocalyptique, de ce fait, invalide et déconstruit la possibilité de l'indifférence historique ou de la neutralité de Dieu dans la lutte humaine contre le mal — en particulier face aux génocides historiques, tels que la Conquête de l'Amérique, la traite des esclaves transatlantique ou la Shoah, pour ne citer que quelques exemples. La Croix

[524] J Matthew Ashley dans Groody, 142.

et la Parousie permettent d'avancer dans une lecture contextualisée du conflit entre Dieu et ce qui s'oppose à Dieu, entre le Royaume de Dieu et l'anti-Royaume — pour reprendre les termes de l'analyse que fait Jon Sobrino sur l'apport de l'apocalyptique à la théologie de la libération[525].

Que veut dire une herméneutique des non-personnes qui se place du côté des non-personnes, qui interprète la Bible et réintègre la tradition depuis la perspective des non-personnes, qui invite le théologien à se poser face au miroir des non-personnes, et qui force ses lecteurs — croyants et non-croyants — à entrer en relation avec un autre, extrêmement-autre, extrêmement distant, du fait de son exclusion du cercle de l'humain, pour lequel il est dit que Dieu a une préférence et pour lequel il est dit que le Christ se fait présent ?

Cette herméneutique parle autrement d'un Dieu qui se révèle, non plus seulement sur un mode transcendant, mais engagé du côté de Jésus. Dans le narratif des Évangiles, quel est l'ancrage historique qui peut, une fois que la naissance et la mort de Jésus ont été validées historiquement, faire face au désenchantement d'une Parousie qui n'a pas lieu ? Dans l'herméneutique des non-personne cette validation se trouve exprimée dans l'appel à l'humanisation de milliards d'êtres humains, croyants ou non-croyants, qui aspirent à participer au processus de libération massive et solidaire exigée par une Christologie qui prophétise précisément la grande rupture finale annoncée avec la Parousie. Il s'agit donc de remettre dans le contexte de cette rupture finale, et comme priorité de l'Église et des fidèles, la lutte permanente pour rétablir la justice et l'humanisation en faveur des non-personnes.

b) Les valeurs théologales issues de l'herméneutique des non- personnes

i. L'exégèse des pauvres

À l'approximation que peut faire le théologien qui se penche sur l'expérience des pauvres pour formuler *sa* théologie de la libération, doit se substituer *la* véritable théologie de la libération surgissant de l'exégèse faite par les non-personnes elles aussi. La nouvelle façon de théologiser qui est proposée cherche à avancer depuis l'expérience particulière des non-personnes et de leur propre voix.

À ce stade, il conviendrait de reconnaître l'impact du changement de méthode qui est proposé : « au lieu d'essayer de résoudre les problèmes du non croyant bourgeois cultivé, la théologie devrait se pencher et essayer de résoudre les questions posées par les non-personnes »[526] .

Parler d'une exégèse des *non-personnes* peut être compris comme indicateur d'un changement encore plus radical. En se plaçant sémantiquement en opposition au terme *personne*, on ne peut ignorer le bagage philosophique et la portée de l'expression dans le domaine de la théologie patristique trinitaire. Substituer aux catégories de pauvres, opprimés, assassinés, violés, celle de non-personnes, plus inclusive et universelle, fait nécessairement perdre à cette catégorisation les qualités descriptives propres d'une théologie ancrée dans le concret. Cependant, s'il est vrai que l'abstraction du concept semble aller à contre-courant des prémices de la théologie de la

[525] Voir Jon Sobrino, *Christ the Liberator: A View from the Victims*, éd. Paul Burns (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 2001), 41–44.
[526] Richard Rubenstein, Richard Rubenstein, "The Political Significance of Latin American Theology," *World Affairs* 148, no. 3 (1985), 160.

libération, l'utilisation d'un concept de nature philosophique — qui ouvre nécessairement la discussion selon des paramètres ontologiques —, permet d'entamer frontalement l'articulation difficile entre les dimensions métaphysiques et contextuelles que pose de façon constante la théologie de la libération.

Il est vrai que, dès le début, les dimensions métaphysiques et socio-politiques s'entrecroisent et s'imbriquent. Le processus d'évangélisation des non-personnes en fournit un exemple. Rappelons que Gutiérrez le décrit comme « le circuit évangélisateur » par lequel les non-personnes finissent par évangéliser leur évangélisateurs[527] . C'est dans ce sens, nous semble-t-il, qu'il faut comprendre l'expression gutiérrienne de « l'irruption des pauvres » sur la scène de l'histoire[528]. Irruption qui déclenche en tant qu'événement catalyseur, la reconnaissance réciproque entre ceux qui sont bénéficiaires du système et ceux qui en sont les victimes. Ainsi, le chemin cognitif ouvert aux pauvres par le processus de la libération leur donne accès à la compréhension de la dignité humaine. Dire « Dieu » implique être sujet de reconnaissance devant Lui, devant soi et devant les autres. La découverte d'une identité dignifiée, qui prend forme dans le rapport dialectique avec Dieu, est selon la catégorisation faite par Gutiérrez, l'acte initiatique de sa libération[529] et devient un droit à se réfléchir en termes théologiques, non seulement historico-sociaux mais aussi ontologiques.

En posant la question du comment parler aux non-personnes d'un Dieu qui est Père[530], Gutiérrez formule explicitement ce rapport dialectique entre reconnaissance du droit à la réflexion théologique et liberté :

> La réflexion théologique forme une partie de ce droit à penser d'un peuple exploité et chrétien. La foi du pauvre au Dieu libérateur cherche, en raison d'une exigence interne, à se comprendre elle-même ; c'est le vieux et classique *fides quaerens intellectum*. Il s'agit d'un droit à penser sa foi au Seigneur, à penser son expérience libératrice.[531]

Ainsi conçu, l'exercice de ce droit devient véritable ressource théologique pour l'Église. L'herméneutique des non-personnes, va donc au-delà d'une formulation de méthode d'interprétation, et touche à l'énonciation des valeurs théologales en validant la notion d'une multiplicité de lieux depuis lesquels il est nécessaire d'accéder à la Parole pour valider un discours vrai sur Dieu.

Dans l'illustration précédente, Gutiérrez présente l'opération cognitive de l'idée d'un « Dieu libérateur » comme corrélat noétique provoqué chez les non-personnes par leur « expérience libératrice »[532]. Si le processus de libération débute avec la prise de conscience, il se formule comme « exigence interne » de vérité. Une vérité qui doit résoudre l'équation intime que se posent les non-personnes — comme tout être humain —, sur la validité de leur croyance en

---

[527] Comparer Gutiérrez, *La force historique des pauvres,* 104.
[528] Gustavo Gutiérrez "The Task and Content of Liberation Theology," dans *The Cambridge Companion to Liberation Theolog*, éd. Christopher Rowland (Cambridge : Cambridge University Press, 2014), 20.
[529] Gutiérrez, 28.
[530] Comparer Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, 42.
[531] Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, 99.
[532] J'entends par « corrélat noétique » la relation établie par la raison entre la pensée et l'objet visé par cette pensée.

Dieu et qui les mènent nécessairement à rechercher dans leur relation avec celui-ci, l'explication de leur origine en tant qu'êtres humains. Équation, donc, qui passe nécessairement par une réflexion sur la *condition de possibilité* de cette relation avec Dieu et qui déclenche une prise de conscience sur leur dignité, leur statut filial, et leur particularité humaine.

Cette approche, qui reconnaît chez les non-personnes une capacité à raisonner dans un cadre théologique, suppose l'existence d'une relation dialectique entre le parler de Dieu et l'expérience de liberté en tant que condition de possibilité pour ce dialogue. En effet, faire le choix de la foi implique agir selon des paramètres exclusifs à la volition de l'être humain.

Cependant, il ne s'agit pas d'octroyer aux non-personnes une sorte d'exclusivité exégétique, ni de prétendre que seuls les pauvres pourraient avoir une expérience de révélation ou même accéder au salut de façon prioritaire. La Parole est par essence de portée universelle et intelligible pour tous. L'herméneutique des non-personnes ne pourrait se réfléchir non plus comme ayant le dernier mot. S'octroyer cette autorité trahirait l'idée d'un élitisme critique, sorte de droit de propriété sur les textes bibliques et sur leur exégèse, que justement l'herméneutique des non-personnes dénonce.

Ce faisant, la réflexion théologique, parce qu'elle ouvre des avenues cognitives essentielles chez l'être humain, et que ces sensibilités déclenchent un processus de confrontation et de remise en cause existentielle, doit être menée dans la conscience de la résistance que peut déclencher un exercice exégétique depuis la négation de l'humain. Admettre qu'avec l'herméneutique des non-personnes il est possible de lire les textes sacrés avec des yeux nouveaux et qu'il est nécessaire de s'ouvrir à ces perspectives théologiques diverses en s'autorisant même d'être choqué par leur interprétations radicales, parfois inconvenantes ou même stridentes, devient essentiel pour un exercice de reconnaissance de la pluralité herméneutique et donc de sa portée universelle. Nier aux non-personnes le droit à théologiser, est de ce fait, une autre forme d'aliénation, avec des conséquences pratiques dans le maintien des inégalités économiques, politiques et sociales, ainsi qu'un appauvrissement du parler sur Dieu du point de vue de l'avancement théologique.

Il convient donc, selon Gutiérrez, comme responsabilité du théologien, de préserver ce droit des non-personnes à *théologiser* :

> Droit à se réapproprier sa foi, une foi qu'on lui enlève constamment en l'arrachant à son expérience de pauvre afin de la convertir en justification idéologique d'une situation de domination. Droit à se réapproprier la Bible et à faire que les propriétaires des biens de ce monde cessent d'être également les maîtres de la parole du Seigneur.[533]

À la suite de la tradition vétérotestamentaire donnant au travers des récits bibliques et ceux des prophètes une voix aux pauvres de Yahvé, l'exégèse des non-personnes représente de façon équivalente, une valeur essentielle pour la théologie contemporaine. Cependant, comme nous l'avons vu, l'herméneutique des non-personnes apporte une dimension nouvelle au problème posé dans la tradition des Anawim. En parlant de non-personnes, l'articulation entre la dimension métaphysique du concept théologique traditionnel de personne et la dimension socio-politiques du terme non-personne, aboutit à une contradiction fondamentale par cause de l'aberration factuelle posée entre l'être humain considéré dans son approche ontologique, et

[533] Gutiérrez, *La force historique des pauvres,* ibid.

l'être humain considéré dans son approche socio-politique, non reconnu comme être humain dans son concret existentiel.

Il en découle une réflexion théologique incontournable quant à l'impact du système politico-social sur la dimension métaphysique de l'être humain. En particulier, il sera possible d'identifier les nouvelles valeurs théologales qui, en suivant la route tracée par Gutiérrez, manifestent non seulement cette rupture ontologique chez l'être humain, mais s'expriment dans leur dimension théologique.

ii. Les nouvelles valeurs théologales

L'herméneutique des non-personnes introduit dans la discussion théologique la notion d'un péché anonyme, collectif et institutionnalisé, dans un monde qui nie le mal, qui manifeste une phobie contre la culpabilité et qui rejette la notion même de péché. Dans la société globalisée d'aujourd'hui, le cynisme et l'insensibilité sont promus comme valeurs du discernement, la morale devient instrument utilitaire pour justifier soit la diabolisation des autres, soit leur impunité. Parler de péché systémique rompt l'accoutumance à la déshumanisation et dévoile l'aliénation fondamentale de la société contemporaine. Dans ce contexte, le péché systémique issu de cette herméneutique n'est pas un mal mineur produit par des erreurs organisationnelles, mais un état d'existence qui affecte l'individu et la collectivité caractérisé par une rupture relationnelle.

Le système actuel, avec l'accumulation de la richesse et les avancées technologiques, produit également l'exil de ceux qui sont exclus des bienfaits du développement et du progrès. Le monde apparaît divisé en deux, d'un côté ceux qui ont accès au paradis de la consommation et de l'autre ceux qui en sont expulsés. Si l'introduction du langage apocalyptique sert l'herméneutique des non-personnes pour ancrer l'intervention divine dans un narratif daté et géolocalisé, faire appel aux catégories de la Genèse, paraît également pertinent pour expliquer le péché systémique en relation avec le péché originel. En effet, l'un et l'autre peuvent être expliqués par leurs conséquences : l'essence de l'être humain, sa liberté et ses rapports avec les autres, en sont affectés. Tous deux ont une causalité diffuse ce qui permet à chacun de se sentir victime mais non responsable.

Comme dans le cas du péché originel, le lien entre péché systémique et rédemption fait de cette dernière un événement de rupture dans l'histoire de l'humanité. En ce sens, la matrice d'interprétation proposée par la théologie de la libération pose comme cadre théologique pour la libération des non-personnes, une transition historique qui suppose — comme dans la matrice apocalyptique —, la priorisation, de la justice sur la miséricorde, avec pour toile de fond un combat entre forces antagonistes.

Face à cette rupture essentielle, l'être humain est appelé à agir. Dans le cas du péché systémique, la grâce — don gratuit qui dynamise et accélère le parcours de l'être humain vers sa rédemption —, devient visible historiquement dans l'utilisation des moyens à mettre en œuvre. La libération des non-personnes intègre les valeurs christologiques de sacrifice et d'amour de façon à rompre le cercle vicieux de la violence et produire une résolution du conflit social par un surplus d'humanité. Il est alors possible d'établir une feuille de route valide pour contrer les effets du péché systémique en substituant au système actuel de prospérité basé sur la concurrence et la rivalité, un autre, Christo-centré, construit sur la solidarité et le partage équitable des ressources, en particulier celles non-renouvelables.

Il est indispensable d'insister sur la reconstruction des relations humaines pour attaquer les engrenages économiques et sociaux d'accumulation et d'exclusion. L'égalité d'accès aux droits, aux chances, et à la distribution des richesses, agit directement sur la reconnaissance de la personne humaine dans la non-personne. Il s'agit alors de mettre en mouvement une dynamique qui, par cercles concentriques, atteigne d'abord l'être en lui-même, dans l'aliénation de la non-personne qui subit l'exclusion et dans celle de la personne qui se déshumanise en s'en bénéficiant ; ensuite de toucher la non-personne dans l'autre, lorsque la pyramide des exclusions produisant les non-personnes va même jusqu'à s'immiscer dans la structure familiale avec la violence faite aux femmes et aux enfants ; finalement de reconnaître la planète traitée en non-personne : exploitée, abusée, et condamnée à une mort prématurée.

Dans une relation de causalité, cette mort prématurée, en tant que Croix moderne levée aux yeux du monde, oblige à réactualiser une typologie de l'Espérance. En effet, la situation extrême de risque de mort précoce requiert de réponses efficaces face aux accusations d'absence de Dieu dans l'histoire, en particulier lors des massacres et génocides perpétrés en son nom, que ce soient les questionnements moraux contre les croisades, les guerres saintes, les procès de l'Inquisition, les terrorismes religieux, les dégâts culturels et ethniques ou les phobies et les haines qui divisent aujourd'hui l'humanité au nom de la foi. À ces questionnements qui nourrissent la suspicion des élites intellectuelles, la perspective des non-personnes répond par le constat empirique de la foi populaire, force motrice pour leur libération.

De ce fait, la valeur théologale de l'espérance, appréciée depuis la confrontation à la mort injuste et précoce des non-personnes — mort difficile à reconnaître car rendue invisible dans les statistiques et banalisée par sa récurrence —, permet de mesurer combien les dimensions métaphysique et historique doivent être analysées non pas comme des dimensions mutuellement excluantes mais comme des vases communicants d'une réalité anthropologique.

Depuis leur condition de croyants, les non-personnes sont libérées par l'espérance Christo-centrée symbolisée par la Résurrection, tout autant du pessimisme paralysant que de l'optimisme superstitieux. L'espérance ainsi conçue dynamise la résistance historique des non-personnes contre la déshumanisation. Ainsi, la preuve de la validité de leur foi, devient évidence empirique lorsqu'elle transforme la passivité générée par le doute, la peur ou l'abandon, en réaction contre l'inertie, la soumission ou la reddition, engrenage complexe mis en mouvement par l'espérance.

Or, quiconque agit dans l'histoire, guidé par l'espérance déclenchée par une réalité métaphysique, agit d'une manière strictement humaine. Il y a de ce fait, au travers de l'espérance, un processus tangible d'humanisation. Ceci équivaut à postuler que la foi libère l'humain concrètement, en le délivrant de l'emprise spatio-temporelle du péché systémique qui déshumanise en attaquant à la fois la dimension personnelle et historique de l'être humain tout comme sa dimension spirituelle et métaphysique. De ce fait, en partant du constat empirique de la foi populaire, il est possible de redonner à l'espérance, en tant que manifestation de la grâce, sa place motrice dans la transformation de l'histoire, non seulement dans le cas spécifique des non-personnes, mais par extrapolation, comme dynamique disponible à tout être humain confronté à son destin.

L'universalité du péché systémique et de la libération proposée pour le confronter ouvre la question de l'universalité de l'herméneutique des non-personnes comme méthode de réflexion théologique. Un premier constat à l'encontre, serait de considérer l'herméneutique des non-

personnes comme un exercice de compartimentation et de juger que la perspective des non-personnes n'a d'intérêt que pour leur propre libération.

Or, le concept de non-personne est un produit d'une interprétation historico-critique qui inverse la méthode l'herméneutique : au lieu de chercher à extraire l'exégète de son présent pour le replonger dans une réalité autre, i.e. cas des exégètes bibliques, l'exercice s'enracine dans l'expérience vécue pour une compréhension de la réalité présente et personnelle de l'être humain dans le temps et dans l'espace auxquels il est lié. Christopher Rowland explique à ce sujet :

> La critique historique permet que ma lecture du texte porte un jugement sur le passé, mais en aucun cas un jugement sur moi-même [...] C'est une méthode qui exprime comment la compréhension humaine essaye de contrôler et de dominer le texte au lieu d'être contrôlé par lui — ou par la Parole qui s'exprime à travers lui —. [...] Le renouveau d'anciennes traditions à la lumière des nouvelles situations, le cœur de l'exégèse de la libération, n'a rien à voir avec le désir de manipuler le texte. Il s'agit plutôt de la volonté de l'interprète de se laisser, elle ou lui, être manipulé par le texte, de permettre que le *Sitz im Lebem* du lecteur soit critiqué et jugé par la Parole de Dieu. C'est une forme d'exégèse qui permet que le lecteur soit vulnérable au contenu de l'écriture, qui fait place à ce que Karl Barth appelait « un acte du contenu lui-même ».[534]

L'effet n'est pas celui de distancer les textes bibliques de la vie des personnes ordinaires. Utile aussi bien pour une élite académique, que pour le lecteur populaire, qu'il soit lui-même une non-personne ou pas, son résultat est celui de produire un changement de perspective, c'est-à-dire d'amorcer une *metanoia*, aussi bien au sens épistémique (comprendre différemment) que théologique (Marc 1 :15 : "μετανοεῖτε, καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ" : changer d'esprit, se convertir).

Le commentaire de Charles Elliott sur la contribution de la théologie de la libération illustre cette affirmation :

> La théologie de la libération introduit un changement fondamental dans la façon avec laquelle les personnes, les relations entre les personnes et donc, les relations politiques, sont conçues et structurées… Pourquoi est-ce que la théologie de la libération est si importante intellectuellement ? … Premièrement, elle est véridique au regard d'éléments de la tradition biblique qui avait été longtemps négligés… [...] Deuxièmement, elle introduit une méthode théologique bien différente… ce que les théologiens de la libération sont en train de dire… est que la seule façon de déduire des vérités théologiques est de prendre comme point de départ l'endroit où se situent les gens, car là où se trouvent les pauvres et en particulier les peuples opprimés l'on trouvera Dieu. [...] Troisièmement, cette méthode de pensée résout le problème de la vérification… Les théologiens de la libération diront très simplement : « le test de la vérité est l'effet que [l'interprétation] a sur la vie des gens.

[534] Christopher Rowland and Mark Corner, *Liberation Exegesis* (London: SPCK, 1990), 69.

> Est-ce que cette proposition réellement les libère ou est-ce qu'elle les asservit ?[535]

Méthode d'interprétation universelle vérifiée donc, par la conversion qu'implique vivre le processus libératoire. En ce sens, une autre caractéristique herméneutique du concept de *non-personne* est celle d'inverser la charge de la responsabilité du refus de reconnaissance, pour la faire porter, non plus sur un tiers qui est mis au banc des accusés, mais sur le « je » de l'interprète.

En effet dans les cas de l'utilisation des termes *pauvres*, *opprimés*, e*xploités*, *déshumanisés*, la charge de la responsabilité incombe au mieux à la personne caractérisée comme pauvre, responsable de son destin, au pire aux déficiences du système capitaliste, du système démocratique, de la globalisation, des marchés financiers, ou des régimes politiques, etc. À l'inverse, la notion de *non-personne* implique une immédiateté conceptuelle telle, qu'elle fait porter la charge du refus de la reconnaissance d'humanité sur celui qui se réveille à l'utilisation du terme. Autrement dit, penser *non-personne* c'est déjà assumer que l'on refuse son humanité à une personne humaine comme acte personnel potentiellement.

Rowland, suivant Bultmann, affirme que la tâche de comprendre doit être considérée comme « la fusion d'horizons », celle de l'interprète différente de celle du texte, au lieu de la considérée comme « un seul horizon » selon la vision détachée des académiques[536].Par ailleurs, nous l'avons vu, la théologie de la libération adopte ce que Habermas appelle la « suspicion idéologique » de façon à dévoiler le lien entre compréhension et intérêts de l'interprète[537]. L'herméneutique des non-personnes n'autorise pas l'interprète à prendre le large aux dépens du texte, ni au texte de le faire aux dépends de l'interprète, comme dans les approches « objectivistes » qui considèrent que la situation de l'interprète n'a pas d'importance pour la tâche exégétique. C'est dans la revendication de subjectivité que tient le caractère universaliste de cette herméneutique.

Ainsi, le concept porte en lui-même sa propre méthode anthropologique, celle de l'identification par effet de miroir, qui oblige à accepter la médiation de l'expérience personnelle, donc son absolue subjectivité psychologique (raciale, sexuée, sociale, historique, économique, etc.) pour s'observer soi dans l'exercice de non-reconnaissance auquel le soi soumet l'autre arbitrairement. C'est un concept herméneutique socio-politique dont le fondement critique est justement la postulation de sa subjectivité.

Par ailleurs, puisque le concept de non-personne porte inscrit en lui-même le questionnement sur ce que veut dire « *être une personne* », par ce biais, l'herméneutique induit la question théologique incontournable sur ce que veut dire « *être Dieu* » :

> Simplement, par le fait d'être là, les opprimés interpellent ceux qui les approchent, défiant leur humanité, et ce questionnement radical de ce

[535] C. Elliot, *Is there a Liberation Theology for the UK?* (Heslington Lecture, the University of York, 1985),11, dans Rowland et Corner, 41-42.
[536] Rowland and Corner.
[537] Rowland and Corner.

> que représente être un être humain, sert de médiation historique de notre quête sur ce « qu'être Dieu » veut dire. [538]

En tant que présence latente du Christ Sauveur et Juge dans le monde, comme l'affirme J. Moltmann,[539] la non-personne devient alors la pierre de touche par laquelle Dieu fait connaître ce qui détermine le salut et la damnation :

> Celui-ci est un rôle significatif, et il donne un indice sur les importantes implications herméneutiques qui se dérivent de cette conviction. Comme les pauvres sont particulièrement proches de Dieu, en qui on rencontre le Christ ressuscité, ce doit être la place à partir de laquelle il faut observer le monde et ses injustices.[540]

Du fait de sa racine christologique, la non-personne apparaît aujourd'hui comme le critère, ou plutôt la catégorie théologique incontournable et universelle, qui éclaire la compréhension du kérygme. Réfléchir selon la matrice apophatique de *non-personnes* permet de mettre en évidence la primordialité de la condition.

Il ne s'agit pas de prétendre que ce serait là le seul paramètre pour une réflexion qui puisse répondre à l'agenda théologique d'aujourd'hui, mais il est vrai que cette herméneutique ouvre le champ d'interprétation des valeurs christologiques applicables à l'être humain. De façon intéressante, C. Rowland a rapproché la méthode interprétative de la théologie de la libération avec l'usage christologique des paraboles. En prenant comme point de départ Marc 4, il défend la thèse que les paraboles « sont des moyens de cacher plus que de révéler la vérité. Plus probablement, le point est que ceux en dehors du groupe des disciples doivent se contenter de la parabole, sans les enseignements supplémentaires que les douze reçoivent [541] ». Il serait possible d'avancer une proposition différente, celle de la conscience qu'à Jésus des difficultés herméneutique associées au langage, qu'il soit verbal ou écrit, et du risque de manipulation de la parole pour, par exemple, accuser, ou prendre parti, au lieu de connaître et reconnaître. De ce fait, la parabole deviendrait précieuse car elle interdirait de fixer une interprétation et donc d'en déformer le sens. Ainsi, la parabole, par définition, reste continuellement ouverte à l'interprétation.

Or, dans la fonction herméneutique du concept de la non-personne, il est possible de soutenir que son effet pratique est le même que celui obtenu par l'usage d'une parabole, celui d'ouvrir le champ d'interprétation sur la notion de l'humain. En effet, en vidant de son contenu le terme *personne,* en postulant son impossible antinomique de *non-personne*, la dimension de l'être humain prend toute sa place, dans la mesure où la raison humaine se rebelle contre le vide ontologique que suppose la négation d'une évidence et la chosification dont la personne devient victime.

Il est aussi valable de soutenir, comme cela a été évoqué auparavant, combien dire non-personne élargit le champ d'interprétation pour nommer Dieu. Il en ressort le constat, lorsque l'Écriture

---

[538] J. Sobrino, *The True Church and the Church of the Poor* (London: SCM Press, 1985), 222, cité dans Rowland et Corner, 49.
[539] J. Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology* (London: SCM Press, 1977), 127, cité dans Rowland et Corner, 49.
[540] Ibid, 50.
[541] Rowland and Corner, 8.

nous livre les trois appellations christologiques — le Père, le Fils et le Saint Esprit — que parler de personnes divines implique la notion d'inter personnalité. Les personnes trinitaires sont des personnes dans la mesure où chacune se définit par rapport à l'autre et dans le rapport de reconnaissance qui s'instruit entre chacune. Il est possible également de comprendre ces appellations trinitaires comme ayant la caractéristique de la parabole, expression faisant appel à l'image pour révéler un mystère profond. Mais dans le mystère que cache la Trinité, s'établit une relation réflexive entre la personne humaine et les personnes divines. Le fondement christologique est bien celui de pénétrer à travers la personne du Christ, la vérité de nos relations humaines et de notre relation avec Dieu. Dans l'herméneutique de la non-personne, être une personne est fonction d'abord de l'être au regard du Créateur. Ce regard humanisant qui personnalise, identifie et nomme, devient révélation humaine, et donc rédemption, lorsqu'il appelle, réclame et reconnaît ceux auxquels on leur nie d'être une personne et donc leur droit à une inter-personnalité.

De même, car le terme de personne ne peut s'appliquer à Dieu que de façon analogique, il met en lumière ressemblances et divergences par rapport à notre compréhension du concept appliqué à l'être humain. Créé à l'image de Dieu (Gn 1 : 26), l'être humain assiste à une démonstration de sa proximité au divin dans l'événement de l'Incarnation. Mais l'acceptation de la transcendance divine, oblige à reconnaître la différence radicale entre la personne divine et l'humaine, en postulant que, en Dieu, les conditions de possibilités d'être lui sont inhérentes, alors que l'être humain requiert de la reconnaissance mutuelle pour devenir personne. Cette différence radicale joue cependant comme pont épistémologique, lorsqu'il s'agit de saisir la préférence que Dieu exprime pour les non-personnes. Elles sont niées, comme Dieu lui-même l'a été dans son Incarnation, et continue de l'être dans sa transcendance. Nier Dieu, comme nier la personne dans la non-personne, produit une redéfinition identitaire, selon des vecteurs analogiques de déshumanisation, en ce qui, dans leur non-reconnaissance, suppose de négation des relations d'inter-personnalité qui définissent le statut de personne.

En d'autres termes, la libération des non-personnes est relationnelle et réflexive : en recherchant la libération des non-personnes de l'exploitation et de l'exclusion socio-économiques, non-personnes et personnes peuvent entreprendre simultanément un chemin libératoire à l'encontre de ce qui nie l'humanité dans l'humain : les idolâtries modernes. Comme dans le cas de l'analyse de Rowland sur les paraboles, le concept de la non-personne ouvre un champ d'interprétation universel et intemporel. Il sert de matrice d'analyse applicable aux différentes circonstances historiques, justement parce que le concept est provocateur, et donc radical.

Ainsi, en suivant Jon Sobrino[542], lorsqu'il fait référence aux *constellations* de la dogmatique chrétienne, l'herméneutique des non-personnes non seulement élargit le champ d'interprétation mais intègre et promeut les catégories relationnelles qui se rattachent à la théologie du Royaume — pauvres, libération, péché systémique, espérance, etc.— au rang de prémices théologales, comparable aux éléments relationnels de la doctrine Pauline — grâce, liberté, justification, etc.— reconnus traditionnellement pour avoir une hiérarchie doctrinaire supérieure.

Or, si la promotion en tant que valeurs théologales de ces différents concepts tient au contexte historique dans lequel se sont formulés les débats, et non à une stricte justification dogmatique, comme l'affirme J.M. Ashley[543], il est possible de soutenir qu'après Puebla (1979) l'option

[542] Sobrino, *Christ the Liberator: A View from the Victims*, 336.
[543] Voir Groody, *The Option for the Poor in Christian Theology*, 148-49.

prioritaire pour les non-personnes a atteint sa maturité théologale. Les indications de cette maturité se retrouvent aussi bien dans les événements historiques qui marquent l'histoire de l'Église, que dans les récents développements dogmatiques du Magistère.

Avec l'intégration officielle par Jean Paul II de l'option préférentielle pour les pauvres à la doctrine sociale de l'Église (Sollicitudo Rei Socialis 42 ; Centesimus Annus 11)), l'option acquiert rang de priorité. Elle a une incidence directe sur l'interprétation de la doctrine sur la propriété privée et l'usage des biens de ce monde destiné à tous et sur lesquels pèsent une « hypothèque sociale » (SRS 79). De même, l'option préférentielle marque la doctrine sur la question écologique (Caritas in Veritate 48-52), avec le lien qui est fait entre protection de l'environnement, lutte contre la pauvreté et avenir de l'humanité. La mise en œuvre de l'option préférentielle, qui requiert que changent les styles de vie, les systèmes de production et de consommation, et les structures politiques (CA 58), est présentée comme l'application dans notre présent historique, du commandement christologique majeur.

Ceci démontre, de façon inductive, que pour mettre les non-personnes au centre de la théologie chrétienne, certaines décisions et certains paramètres fondamentaux pour parler de Dieu ont dû être adoptés. Ce tournant est mis en évidence d'abord par l'élection du Pape François, premier pape latino-américain, dont le mandat donne comme priorité à l'Église celle d'être une Église pauvre et des pauvres[544], et ensuite par les développements dogmatiques récents promus sous l'égide des papes qui se sont succédé depuis Vatican II et en particulier des trois derniers. Ainsi, depuis l'enseignement de Jean Paul II jusqu'à celui du pape François, les valeurs théologales de cette herméneutique, les nouveaux paramètres théologiques et leur systématisation, ont été mis à l'ordre du jour.

A titre d'exemple :

- Sur *la théologie de la libération,* Jean Paul II écrit : « Le moment présent dépasse tout ce qu'il y avait de caduc dans ces tentatives et incite en même temps à réaffirmer le caractère positif d'une authentique théologie de la libération intégrale de l'homme (58) ». (Centesimus Annus 38).
- Sur *le péché systémique* : « Les décisions grâce auxquelles se constitue un milieu humain peuvent créer des structures de péché spécifiques qui entravent le plein épanouissement de ceux qu'elles oppriment de différentes manières. Démanteler de telles structures et les remplacer par des formes plus authentiques de convivialité constitue une tâche qui requiert courage et patience (77) » (CA 38).
- Sur *l'espérance* Benoît XVI développe *:* « L'espérance encourage la raison et lui donne la force d'orienter la volonté. Elle est déjà présente dans la foi qui la suscite. La charité dans la vérité s'en nourrit et, en même temps, la manifeste. Étant un don de Dieu absolument gratuit, elle fait irruption dans notre vie comme quelque chose qui n'est pas dû, qui transcende toute loi de justice. Le don par sa nature surpasse le mérite, sa règle est la surabondance. Il nous précède dans notre âme elle-même comme le signe de la présence de Dieu en nous et de son attente à notre égard. » (Caritas in Veritate 34).

  De son côté*,* François reprend *sur l'espérance* comme axe d'évangélisation : « Personne ne peut engager une bataille si auparavant il n'espère pas pleinement la victoire. Celui qui commence sans confiance a perdu d'avance la moitié de la bataille et enfouit ses talents. Même si c'est avec une douloureuse prise de conscience de ses

[544] Pape François, Association Lazare, *Des pauvres au Pape, du Pape au monde. Dialogue* (Paris : Seuil, 2022).

propres limites, il faut avancer sans se tenir pour battu, et se rappeler ce qu'a dit le Seigneur à saint Paul : « Ma grâce te suffit : car la puissance se déploie dans la faiblesse (*2 Co* 12, 9). » (EG 85).

- Sur *l'option des pauvres*, François précise sa valeur théologale : « Pour l'Église, l'option pour les pauvres est une catégorie théologique avant d'être culturelle, sociologique, politique ou philosophique » (Evangelii Gaudium 198) ; sur la libération des non-personnes « Chaque chrétien et chaque communauté sont appelés à être instruments de Dieu pour la libération et la promotion des pauvres, de manière qu'ils puissent s'intégrer pleinement dans la société » (EG 187).

Il apparaît donc que la tension entre la personne et la non-personne — que l'on peut comparer en termes de discussion théologique à la dialectique produisant chez les Pères de l'Église des avancements discursifs tels que ceux sur la liberté et la grâce, ou sur la foi et les œuvres —, devient un paramètre théologique recevable pour revendiquer l'universalisation d'une herméneutique christologique qui puisse interpréter du point de vue théologique la crise de déshumanisation du nouveau millénaire.

Nous avons recherché dans ce dernier chapitre à évaluer en premier lieu la pertinence de l'analyse gutiérrienne en validant les présupposés de sa théologie dans un vécu particulier de déshumanisation pour faire le chemin d'une systématisation qui, en partant du particulier, puisse aboutir au général. Il a été possible, non seulement de mettre en lumière les éléments qui font de l'herméneutique des non-personne une interprétation à portée universelle, mais aussi de démontrer comment, une théologie, née comme une réflexion contestataire au sein de l'Église catholique, est devenue cinquante ans plus tard, le courant dominant, certes toujours polémique, à l'intérieur d'une hiérarchie catholique, chaque fois plus diverses.

Il nous reste cependant à revenir au débat proposé initialement par David Tracy autour de la crise théologique posée par l'existence des non-personnes. Est-ce que donner la priorité à la réflexion sur l'existence massive des non-personnes permet de rénover le discours sur Dieu et de répondre aux défis théologiques d'aujourd'hui, ceux des croyants comme ceux des non-croyants dans un monde déshumanisé ? Cette question en cache une autre tout aussi importante : quel est le rapport possible de l'être humain du XXI siècle avec Dieu, alors que parallèlement à la dégradation massive de l'être humain, nous assistons à la déification d'une élite grâce aux avancements de la science ?

La réponse qu'offre une interprétation issue de la réalité des non-personnes n'est pas négligeable. La relation avec Dieu exige l'humanisation croissante de notre civilisation. Parler concrètement de Dieu revient à reformuler les relations humaines, celles avec Dieu, certes, mais aussi celles entre personnes, que ces relations intra-personnelles soient individuelles ou collectives, ou qu'elles soient reformulées dans le contexte des rapports systémiques qui les déterminent, avec les organisations économiques, politiques et sociales, avec la planète terre ou avec le cosmos.

Ainsi, à la question sur l'existence de Dieu propre d'une audience sécularisée, le pouvoir évangélisateur des non-personnes peut leur répondre, œuvrant pour la propre libération, comme démonstration de la présence dynamique d'un Dieu incarné qui les guider vers ce monde meilleur auquel aspirent ceux pour qui Dieu n'a plus d'utilité.

Conclusion : Vers une théologie de la réhumanisation

LES RIEN -extrait-
Eduardo Galeano (1989)

Les riens : les personnes, les niés, ceux qui courent en vain, ceux qui se tuent à vivre, les baisés, les éternels baisés :
Qui ne parlent pas une langue mais un dialecte.
Qui n'ont pas de religion mais des superstitions.
Qui ne sont pas artistes mais artisans.
Qui n'ont pas de culture, mais un folklore.
Qui ne sont pas des êtres humains mais des ressources humaines.
Qui n'ont pas de visage mais des bras.
Qui n'ont pas de nom, mais un numéro.
Qui ne figurent pas dans l'histoire universelle mais dans la presse locale.
Les riens qui ne valent pas la balle qui les tue.

Lorsque Gutiérrez lance l'idée de la non-personne en 1976, il est déjà évident que la théologie a besoin de nouveaux instruments herméneutiques pour réfléchir aux réalités complexes que la catégorie de pauvre ne suffit plus à rendre[545]. La popularisation de son expression validera cette intuition[546].

Pour certains auteurs, toutefois, la théologie de la libération, bien qu'ayant affirmé la centralité du pauvre dans sa méthodologie, n'a pas jugé indispensable d'en approfondir le concept, préférant faire usage d'un discours majoritairement descriptif et analogique[547]. Il est vrai que la réflexion sur le pauvre court le risque de tomber soit dans un particularisme qui perd en capacité d'analyse, soit dans un abstractionnisme académique qui fait de la pauvreté une construction théorique. Pour ma part, je suis convaincue que le concept de non-personne a permis d'éviter

[545]Puebla (31-39) se met à la tâche de dresser une liste « des visages » de l'extrême pauvreté dans lesquels se révèle celui du Christ : ceux des enfants, des jeunes, des paysans, des indigènes, des ouvriers, etc., sans que cette vision par touches successives ne soit exhaustive. À noter cependant l'absence notoire "des femmes" sur cette liste datant de 1979.
[546]M. P. Joseph, Theologies of the Non-Person : The Formative Years of EATWOT (Christianities of the World) (New York: Palgrave Macmillan, 2015), http://solo.bodleian.ox.ac.uk/OXVU1:LSCOP_OX:oxfaleph020466807.
[547]Voir en particulier l'étude de Timothy Taylor qui développe cette thèse, dans Timothy Francis Taylor Noble, "Keeping The Window Open: The Theological Method of Clodovis Boff and the Problem of the Alterity of the Poor" (VRIJE UNIVERSITEIT, 2009), 39-75, https://research.vu.nl/en/publications/keeping-the-window-open-the-theological-method-of-clodovis-boff-a. [consulté le 14 octobre 2021]

ces deux écueils, et que, contrairement à l'idée soutenue par ses critiques, Gutiérrez a réussi à préciser le concept du pauvre sans le réduire ni le dénaturer, en lui rendant la centralité théologique qui lui était due, et en ouvrant la voie vers une systématisation qui est en progrès et qui mérite d'être poursuivie.

En ce sens, le concept de non-personne a permis de connecter clairement l'économie à la spiritualité, en intégrant les valeurs du capital, de la propriété, et des structures de pouvoirs aux exigences de la foi et à la perception collective de la transcendance. De fait, alors que l'économie nous parle de l'*oikos* — espace de la Grâce de Dieu —, elle nous informe spécifiquement des relations humaines qui assurent la vie de la population. De ce fait, l'économie, comprise comme une mise en relation des êtres humains entre eux, ne peut être délestée de son impact spirituel. Cela signifie en particulier qu'il faut reconnaître que ce dont une personne a le plus besoin pour survivre, c'est d'une autre personne.

Il en découle que l'existence de systèmes économiques battis sur la transmutation des personnes en marchandises, en objets d'exploitation, et en ressources pour l'accumulation de capital, met en évidence le choix de l'être humain d'exclure Dieu de sa réalité. L'absence d'humanité est un vide de Dieu et la déshumanisation est le prix à payer pour cet abandon. Or, si Dieu ne peut pas être compris rationnellement, ni démontré scientifiquement comme le défend le monde sécularisé, la théologie de la non-personne signale à juste titre que son existence est démontrée par les effets de son absence, absence notoire et douloureuse lorsque les êtres humains cessent d'avoir de la valeur.

Pour cette raison, si l'analyse marxiste aide à décrire la déshumanisation causée par l'engrenage systémique d'exploitation et de réification des relations humaines, elle reste dramatiquement démunie lorsqu'il s'agit d'élaborer des solutions pour la contrer. En réduisant la déshumanisation à une fonction de la matérialité, son analyse ne peut tenir compte de la gratuité divine comme facteur de transformation systémique. Or, s'intéresser à la richesse, à la propriété, au travail, au capital, au pouvoir, aux inégalités, aux luttes sociales, à l'utilisation des ressources, à l'accès à l'eau, à la terre, à l'impact de l'activité économique sur les peuples du monde et sur notre planète, nous oblige à faire le constat du choix qui a été fait de rendre invisible la gratuité de Dieu, choix qui implique le risque de la disparition de l'espèce humaine sur notre planète.

L'outil conceptuel de la non-personne nous offre la possibilité de voir plus et mieux, et d'observer les paroles, les décisions, les situations, les actions de rejet qui dans le quotidien façonnent les non-personnes. Cela implique en particulier d'abandonner les préjugés et les atavismes sociaux et idéologiques qui bloquent la reconnaissance de la personne et déforment l'humanité. Face au drame de millions d'êtres humains condamnés à ne pas vivre comme tels, nous devons nous autoriser une plus grande ambition et postuler une utopie révolutionnaire pour le XXIème siècle qui aille au-delà de l'analyse de la lutte des classes et serve à l'émergence d'un nouveau système d'organisation sociale établi sur le pari de la libération de l'humanité toute entière.

S'il est vrai que nous subissons le système politique, économique et social comme une camisole de force, il est aussi indiscutable que celui-ci mute et s'adapte aux changements naturels, générationnels, scientifiques et technologiques. Comprendre que chacun participe de façon passive et active à son maintien et à sa transformations doit donner l'élan pour imaginer un monde dans lequel la résolution des aspirations individuelles et collectives aboutisse à la

disparition du phénomène planétaire des non-personnes et mette fin au système d'anti-valeurs qui le soutient.

Le pari qui est fait avec une herméneutique des non-personnes repose sur la capacité de l'être humain à se réinventer. Il suppose surtout une transformation des cœurs, conversion collective, faite de l'addition des conversions personnelles nécessaires à la légitimation de la transformation du système. L'espace assigné à l'intelligence relationnelle — et donc spirituelle —, à l'élaboration des émotions, des convictions, des responsabilités, des choix, comme substrat des structures économiques, politiques et sociales qu'elles nourrissent, nécessite de l'accès aux résultats de la recherche théologique et à l'érudition mystique, pour produire l'émergence de superstructures véritablement humanisantes.

Il semble parfois que cet espace se soit rétréci avec l'accélération des avancements scientifiques et technologiques. Je crois pour ma part qu'il n'en est rien. La soif de la rencontre avec Dieu, est inversement proportionnelle non pas à l'accumulation des connaissances, mais à l'horizon de vie que chacun s'adjuge, faisant de la possibilité de la rencontre avec Dieu une potentialité accessible à tous.

Je crois par ailleurs, que la théologie doit trouver sa place dans un monde qui se déplace à grande vitesse et qui ne l'attend pas. Pour réussir ce pari et retrouver sa raison d'être, la théologie se doit de résoudre la crise de la déshumanisation qui touche l'humanité dans son ensemble. Car tant que les non-personnes seront des non-personnes, aucun de nous ne sera pleinement un être humain. La solution est multidimensionnelle ou ne l'est pas. Elle fait appel à toutes les branches de la connaissance humaine. C'est pourquoi la théologie moderne a un rôle central à jouer pour que la Parole de Dieu redevienne audible et que la présence de Dieu redevienne palpable alors que les choix collectifs définissent aujourd'hui, plus que dans le passé, la quiddité de notre *humanessence*. La théologie se doit de rentrer dans le débat, forte de sa richesse évangélique et de son patrimoine doctrinal, sans se laisser intimider par des idéologies qui peinent à désamorcer la déshumanisation qu'elles ont elles-mêmes contribué à mettre en place.

Pouvons-nous concevoir une théologie prête à se servir du tableau de bord des technologies en évolution pour promouvoir le meilleur de l'être humain, rétablir la conscience de sa filiation divine et garantir le respect de sa dignité ? Faudra-t-il demander à la théologie de pourvoir des outils spirituels aux systèmes de programmations pour que la Parole du Seigneur soit audible là où les cœurs sont sourds ? Faudra-t-il attendre que l'intelligence artificielle nous propose les solutions humaines que nous n'avons pas réussi à inventer ? Comment assurer que chacun ait un accès gratuit et égalitaire aux ressources planétaires indispensables à sa survie ? Lorsque nous aurons accompli notre objectif et que la reconquête de son humanité par l'humain aura assuré la disparition des non-personnes, quels êtres humains seront-nous devenus ?

Il ne s'agit donc pas pour la théologie, en particulier celle issue de la réflexion chrétienne, de valider les positions idéologiques et politiques du moment, que ce soit celles proclamant l'abolition de la propriété privée ou celles justifiant l'érection de murs de contention pour la sauvegarder, celles soutenant nos démocraties imparfaites ou celles validant les dictatures mafieuses ou théocratiques qui s'y opposent. La théologie ne doit certes pas non plus s'abstenir de rentrer dans les débats du monde, mais plus que cela, en particulier la théologie chrétienne qui a nourri la pensée occidentale, doit s'offrir les instruments conceptuels et les arguments holistiques pour que le système économique évolue. Il ne s'agit pas d'un développement du système actuel mais bien d'une conversion au sens évangélique du terme, qui permette

d’abandonner les structures institutionnelles propres de l’hamartiosphère et d’avancer vers l’établissement d’un *oikos* global, capable d’assurer la fin de la misère humaine et le début des Béatitudes.

Alors que la science libère l’humain des lois de l’évolution et lui permet de procéder à la réingénierie de son propre patrimoine génétique ; alors que la technologie restructure en permanence les relations de l’humain avec la nature ; alors que la chimie, l’intelligence artificielle, la robotique, la génétique permettent non plus de découvrir de nouveaux mondes mais de les inventer ; alors que l’humain peut devenir la personne qu’il veut et se reproduire selon les caprices de sa propre volition, l’herméneutique des non-personnes nous met en garde contre nous-mêmes et signale combien l’exclusion des avancements de la connaissance de la plus grande partie de l’humanité rend ces mêmes avancements illégitimes.

L’humain doit se hausser pour accéder à plus d’humanité, et non se rétrécir. Sa vocation à la grandeur et au dépassement ne dépend pas uniquement d’une réingénierie de ses capacités sensorielles et cognitives. Elle est le résultat de sa capacité relationnelle qui les emploie toutes et nécessite avant tout de sa croissance spirituelle pour s’élever.

Ainsi, en prenant conscience de la situation des non-personnes, il nous est possible de valider un perfectionnement de l’humain éloigné des tentations de destruction et tourné exclusivement vers les valeurs impérissables du Christ, pour garantir l’émergence dans ce kairos tourmenté, d’une nouvelle et satisfaisante communauté humaine.

N’est-ce pas ceci la véritable libération ?

Bibliographie

"Entretien avec Gustavo Gutiérrez." *Lumiere-et-Vie.Fr* n° 275 (2007) : 5-15. http://lumiere-et-vie.fr/numeros/LV_275_pages_5-15.pdf.

"Gustavo Gutiérrez, père de la théologie de la libération." *La Croix*, 2019. https://croire.la-croix.com/Definitions/Lexique/Theologie/Gustavo-Gutierrez-pere-de-la-theologie-de-la-liberation.

"El peruano Gustavo Gutiérrez, padre de la teología de la liberación, Cumple 90 Años," 2018.

Essai-pour-une-theologie-de-la-Gutierrez-Gustavo-1928-. Pdf. Lyon : Faculté de théologie de Lyon, 1971. https://jugurtha.noblogs.org/files/2018/05/Essai-pour-une-theologie-de-la-Gutierrez-Gustavo-1928-.pdf.

Regards'infos. "Le Génocide des indiens Guarani Kaiwoá au Brésil," 2017. http://regardinfos.com/dossier/genocide-indiens-guarani-kaiwoa-bresil/.

A. Heschel. *The Prophets 1*. New York, 1969.

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer : le pouvoir souverain et la vie nue*. trad. Marilène Railoa. Paris: Seuil, 1997.

Altmann, Walter. "Bonhoeffer in Latin American Perceptions: An Inspiration to Overcome Structures of Injustice?" *Stellenbosch Theological Journal* 2, no. 1 (2016).

Angulo Rivas, Carlo. "Ethnocide dans la jungle péruvienne : un massacre délibéré." *Europe solidaire sans frontières*, 2018. http://www.pressegauche.org/Ethnocide-dans-la-jungle-peruvienne-un-massacre-delibere.

Aquinas, Thomas. *An Aquinas Reader*. Édité par T Clark, Mary. New York: Fordham University Press, 1972.

Balthasar 1905-1988, Hans Urs von. *Who Is a Christian?* London: Burns & Oates, 1968.

Barreto Jr., Raimundo C. "Bonhoeffer in Latin American Liberationist Christianity and Theology." In *T&T Clark Handbook of Political Theology*, édité par Rubén Rosario Rodríguez, 704. New York: Bloomsbury Publishing, 2019.

Bauman, Zygmunt. *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press, 1998.

Bauman, Zygmunt. *Postmodernity and Its Discontents*. New York: New York University Press, 1997.

Bedolla Villasenor, Pastor. "La teología de la liberación: pastoral y violencia revolucionaria." *Universidad Autónoma de México, CIALC* 64 (2017): 185–221. http://www.revistadeestlat.unam.mx/index.php/latino/article/viewFile/56841/50608.

Berbusse, Edward J. "Gustavo Gutiérrez: Utopian Theologian of Liberation." *Christendom College Media*, 1975. https://media.christendom.edu/1975/03/gustavo-gutierrez-utopian-theologian-of-liberation/.

Bernal, David. "Indigenas pacahauara optan por el suicidio etnico." *Una ventana de Riberalta al mundo*, no. martes 12 de aaabril de 2011 (2011). http://www.bolivia-riberalta.com/blog.php/?p=7917.

Boff, Clodovis M. "Teologia da libertação e volta ao fundamento." *Revista Eclesiástica Brasileira* 67, no. 268 (October 2007): 1001–22.

Boff, Leonardo. *Église en genèse. Les communautés de base réinventent l'Église*. Paris : Desclée-relais, 1978.

Boidin, Capucine. "Peuples indigènes au Paraguay et bicentenaire national : perspectives historiques et anthropologiques." *Journal de La Société Des Américanistes* 97–2 (2011). https://journals.openedition.org/jsa/11903.

Bonhoeffer, Dietrich. *Creation and Fall: A Theological Interpretation of Genesis 1-3*. Édité par Dietrich Bonhoeffer, J C Fletcher, Eberhard Bethge, and Kathleen Downham. *Temptation*. New York: Macmillan, 1966.

Botella Cubells, Vicente. "Gustavo Gutiérrez, Padre de la teología de la liberación," 2011. https://web.archive.org/web/20140309014041/http:/www.unican.es/NR/rdonlyres/000135e1/wsajoxkmrbbwrurxjsxfdbedwlpnujlf/12GUSTAVOGUTIÉRREZTex.pdf.

Boyer, Paula. "Où en est la théologie de la libération ?" *La Croix*, n.d. https://www.la-croix.com/Religion/Spiritualite/Ou-en-est-la-theologie-de-la-liberation-2011-05-13-631770.

Braudeau, Michel. *La non-personne : une enquête*. Paris : Gallimard, Collection L'un et l'autre, 2000.

Bresci, Domingo A, ed. *Movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo, documentos para la memoria historica*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco, Centro Nazaret, CEHILA, 1994.

Briel, Patricia. "Gustavo Gutiérrez, théologien libéré." *Le Temps*, 1998. https://www.letemps.ch/societe/gustavo-gutierrez-theologien-libere.

Brown, Robert McAfee. *Gustavo Gutiérrez, An Introduction to Liberation Theology*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2013.

Bultmann, Rudolf. "New Testament and Mythology." In *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, édité par Ogden Schubert. Philadelphie: Fortress Press, 1984.

Cadorette, Curt, Marie Giblin, Marilyn J. Legge, and Mary H. Snyder, eds. *Liberation Theology: An Introductory Reader*. Fifth. New York: Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1997.

Candelaria, Michael R. *Popular Religion and Liberation: The Dilemma of Liberation Theology*. New York: State University of New York Press, 1990.

Cardinal Ratzinger, Joseph. "Preliminary Notes." Rome, 1984.

Carrero, Ángel Darío. "Entrevista exclusiva al padre de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez, En Su 80 Aniversario." *Unión Nacional de Estudiantes Católicos*, 2013. https://unecperu.wordpress.com/2013/03/02/entrevista-exclusiva-al-padre-de-la-teologia-de-la-liberacion-gustavo-gutierrez-en-su-80-aniversario/.

Casadont, Steven. "Teoría, crítica e historia." *Ensayistas.Org*, 2005. https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/casadont/gutierrez2.htm.

CELAM, departamento de misiones de la Amazonia. *La pastoral en las misiones de América latina*. Édité par Departamento de Misiones de la CELAM. Mexico: Iglesia Nueva, 1971. https://evangelizadorasdelosapostoles.files.wordpress.com/2018/05/109524164-celam-la-pastoral-en-las-misiones-en-america-latina.pdf.

Chopp, Rebecca S., and Ethna Regan. "Latin American Liberation Theology." In *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, édité par David F. Ford and Rachel Muers, 469–95. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

City, Vatican, and Gutierrez Merino. "Fr Gustavo Gutierrez: The Poor Are the Starting Point of Liberation Theology." *Catholic News Agency*, 2015. https://www.catholicnewsagency.com/news/fr-gustavo-gutierrez-the-poor-are-the-starting-point-of-liberation-theology-90963.

Cole Arnal, Oscar L. *Prêtres en bleu de chauffe : histoire des prêtres-ouvriers, 1943-1954*. Église et. Paris: Éditions Ouvrières, 1992.

Comblin, José. *Called for Freedom: The Changing Context of Liberation Theology*. Édité par Phillip Berryman. Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 1998.

Compagnon, Olivier. "Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique." *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2009, 1–12. https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1956.1674.

Conferencia Episcopal latinoamericana CELAM. "Documentos finales de Medellín, pobreza de la Iglesia," 1968. http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/medellin16.htm.

Congar, Yves. *Situation et tâches présentes de la théologie*. Paris : édition du Cerf, 1967.

Congrégation pour la Doctrine de la Foi. "Instruction Libertatis Nuntius sur quelques aspects de la « théologie de la libération »," 1984. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_fr.html.

Congrégation pour la Doctrine de la Foi. "Instruction Donum Veritatis sur la vocation ecclésiale du théologien," 1990. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_fr.html.

Cordero, Nestor-Luis. "Du Non-Être à l'autre. La découverte de l'altérité dans le sophiste de Platon." *Revue Philosophique de La France et de l'étranger* tome 130, no. 2 (February 2005).

Cruz, Juan. "Gustavo Gutiérrez, sufrir ayuda a crear." *La República*, 2005. https://larepublica.pe/tendencias/287176-gustavo-gutierrez-sufrir-ayuda-a-crear.

Cuchet, Guillaume. "Nouvelles perspectives historiographiques sur les prêtres- ouvriers (1943-1954)" 3 (2005). https://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2005-3-page-177.htm.

Daniélou, Jean. *L'oraison, problème politique*. Paris : Fayard, 1965.

Daniélou, Jean, and Jean-Pierre Jossua. *Verse et Controverse N°4 -Christianisme de masse ou d'élite*. Paris: Beauchesne Éditeur, 1968.

Santa Ana, Julio de. "The Influence of Boenhoeffer on the Theology of Liberation." *Ecumenical Review* XXVII, no. 2 (1976).

Sauto, Martine de. "Gustavo Gutiérrez, Père de la théologie de la libération." *La Croix*, 2012. https://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Gustavo-Gutierrez-pere-de-la-theologie-de-la-liberation-_NP_-2012-03-23-781578.

Desouche, Marie-Thérèse. "L'histoire comme lieu théologique et fondement de la théologie pastorale," 1980. https://www.nrt.be/docs/articles/1994/116-3/118-L'histoire+comme+lieu+théologique+et+fondement+de+la+théologie+pastorale.pdf.

Eastham, Mary. *A Critique of the Human Rights Tradition from the Writings of Gustavo Gutiérrez 1974-1979 in Human Rights and the Common Good: Christian Perspectives*. Édité par Bill Atkin and Katrine Evans. Auckland: Victoria University Press, 1999.

Fanon, Franz. *Les damnés de la terre*. Paris : Editions La Découverte & Syros, 2002.

François-de-Marie-des-Anges. "La quatrième session du Concile Vatican II." *La contre-réforme catholique au xxie siècle*, 2019. http://crc-resurrection.org/toute-notre-doctrine/contre-reforme-catholique/concile-vatican-ii/le-deroulement-du-concile-vatican-ii/la-quatrieme-session-du-concile-vatican-ii/.

Frei Betto. “Pérou. Gustavo Gutiérrez, père de la théologie de la libération.” *AlterInfos-Dial*, no. Dial 3475 (2018). http://www.alterinfos.org/spip.php?article8363.

Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. Édité par Myra trad. Bergman Ramos. 1996th ed. London: Penguin Books, 1970.

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.

Gale, Richard M. *On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. https://doi.org/10.1017/CBO9781316499054.

Garcia-ruiz, Jesús. « Arrachés au diable ». L’Évangélisation de l’Amérique Espagnole : Présentation / « Torn out Front Evil ». The Evangelization of Spanish America: Introduction.” *Persée, Archives de Sciences Sociales et Religions*, 2018, 5–13.

Geffré, C, and G Gutiérrez. *The Mystical and Political Dimension of The Christian Faith*. Concilium (Glen Rock, N.J.) N°96. Herder and Herder, 1974.

Gelin, Albert. *Introduction à La Bible. Tome I, Introduction générale, Ancien Testament ; Partie IIIe, Les livres prophétiques postérieurs*. Édité par A Robert and A Feuillet. Desclée & Cie, éditeurs, 1957.

Gelin, Albert. *Les Pauvres de Yahvé*. 1ère éd. Paris : Éditions du Cerf, 1953.

Gomez de Souza, Luiz Alberto. “Donde duermen los pobres? donde duermen los migrantes.” *Adital*, 2018. http://www.ihu.unisinos.br/161-noticias/noticias-espanol/579659-donde-duermen-los-pobres-donde-duermen-los-migrantes%0A.

Gordis, R. *The Book of God and Man: A Study of Job*. Chicago, 1965.

Greisch, Jean. *Ontologie et temporalité. Esquisse systématique d’une interprétation intégrale de sein und zeit*. Paris: PUF, 1994.

Groody, Daniel G. *The Option for the Poor in Christian Theology*, 2007.

Gudorf, Christine. “From the Archives: Ratzinger, Gutierrez, and the Bishops of Peru.” *Commonweal*, 2018.

Gutiérrez Merino, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Édité par Caridad Inda and John Eagleson. [New ed.]. SCM Classics Y. London: SCM, 2001, [première édition originale, décembre 1971].

Gutiérrez Merino, Gustavo. *Praxis de liberación y fé cristiana*. Bilbao: Zero, S.A., 1974.

Gutiérrez Merino, Gustavo. “Hacia una teología de la liberación (Extracto Conferencia Chimbote 1968).” Édité par José Luis Gómez-Martínez. Teología de la liberación y contexto literario. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003. http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/documentos/gutierrez.htm.

Gutiérrez Merino, Gustavo. *La espiritualidad de la liberación: escritos esenciales*. Édité par Daniel G. Groody. Santander : Sal Terrae, 2013.

Gutiérrez Merino, Gustavo. *Théologie de la libération : perspectives*, trad. François Malley. Bruxelles: Lumen Vitae, 1974, [première édition originale, décembre 1971].

Gutiérrez Merino, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. 18ème. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009, [première édition, décembre 1971].

Gutiérrez Merino, Gustavo. *La densidad del presente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

Gutiérrez Merino, Gustavo. *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ (Robert R. Barr, Trad.)*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1993.

Gutiérrez Merino, Gustavo. "The Task and Content of Liberation Theology." In *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, édité par Christopher Rowland, 19–38. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Gutiérrez Merino, Gustavo, and Gerhard Ludwig Müller. *Aux côtés des pauvres*. trad. Olivier Mannoni, Ève Duca, and Maude Dalla Chiara. Montrouge: Bayard, 2014.

Gutiérrez Munoz, Cesar. "Cuaderno de archivos de La Universidad Catolica de Lima, Gustavo Gutiérrez: Profesor Emérito Del Departamento Académico de Teología." Lima, 2004. https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=9&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwi109Slh6fgAhUGDuwKHf6QBVkQFjAIegQICRAC&url=http%3A%2F%2Frepositorio.pucp.edu.pe%2Findex%2Fbitstream%2Fhandle%2F123456789%2F36765%2FCuaderno%2520del%2520Archivo%2520d.

Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*. Édité par sœur Caridad Inda et John Eagleson. New York: Orbis Books, 1988.

Gutiérrez, Gustavo. *Statement by Gustavo Gutiérrez in Theology in the Americas*. Édité par Sergio Torres et John Eagleson. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1976.

Gutiérrez, Gustavo. *Gustavo Gutiérrez: Essential Writings*. Édité par James B Nickoloff. London: SCM Press Ltd, 1996.

Gutiérrez, Gustavo. *The Emergent Gospel, Theology from the Emerging World*. Édité par Sergio Torres, Virginia Fabella, and Geoffrey Chapman. New York: Orbis Books, 1978.

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Édité par Censor Germán Mártil. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972, [première édition décembre 1971].

Gutiérrez, Gustavo. *Líneas pastorales de la iglesia en américa latina*. 7e édition. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1983.

Gutiérrez, Gustavo. *Freedom and Salvation a Political Problem in Liberation and Change*. Édité par Ronald H. Stone. Atlanta: John Knox Press, 1977.

Gutiérrez, Gustavo. *El Dios de la vida*. Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 2004.

Gutiérrez, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres: selección de trabajos*. Lima : CEP, 1979.

Gutiérrez, Gustavo. *La force historique des pauvres*. trad. Francis Guibal. Paris : Éditions du Cerf, 1999.

Gutiérrez, Gustavo. *La verdad os hará libres*. Édité par S. A.; Ediciones Sígueme. Salamanca, 1990.

Gutiérrez, Gustavo. *Essai pour une théologie de la libération*. Lyon: PROFAC, 1971.

Gutiérrez, Gustavo. "Comprender la pobreza / Gustavo Gutiérrez, OP." *Reflexión y Liberación*, 2016.

Gutiérrez, Gustavo. *Beber en su propio pozo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.

Gutiérrez, Gustavo. "Teología de la liberación y contexto literario," n.d.

Gutiérrez, Gustavo. "The Limitations of Modern Theology: On a Letter of Dietrich Bonhoeffer." In *The Power of the Poor in History*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1983.

Gutiérrez, Gustavo. "Statement by Gustavo Gutiérrez." In *Theology in the Americas*, édité par Sergio Torres et John Eagleson. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1976.

Gutiérrez, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

Gutiérrez, Gustavo. "Gustavo Gutiérrez: La pauvreté …" *Parvis*, no. 6 juin 2014 (2014). http://www.reseaux-parvis.fr/2014/06/06/gustavo-gutierrez-la-pauvrete/.

Habermas, Jürgen. *Morale et Communication. Conscience Morale et Activité Communicationnelle*. Édité par Christian Bouchindhomme. Le Cerf, 1986.

Harari, Yuval Noah. *Homo Deus*. Vintage, 2017.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Système de la vie éthique*. Édité par J Taminiaux. Paris : Payot, 1976.

Hellman, John. "Église Catholique et Seconde Guerre Mondiale" 1 (2002). https://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2002-1-page-111.htm#.

Hennelly S.J., Alfred T. *Liberation Theologies: The Global Pursuit of Justice*. Mystic, Connecticut: Twenty Third Publications, 1995.

Hennelly S.J., Alfred T., ed. *Liberation Theology: A Documentary History*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1990.

Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Gallimard, Folio Essais, 2013.

Hopkins, Dwight N. “Black Theology of Liberation.” In *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, édité par David F. Ford and Rachel Muers, 451–69. Oxford : Blackwell Publishing, 2005.

Housset, Emmanuel. *La vocation de la personne. L’histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique.* Paris : Presses Universitaires de France, 2007. https://www.cairn.info/la-vocation-de-la-personne--9782130562696.htm?contenu=sommaire.

Humbrecht, Thierry-Dominique. *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d’Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

Joseph, M. P. *Theologies of the Non-Person: The Formative Years of EATWOT (Christianities of the World)*. New York: Palgrave Macmillan, 2015. http://solo.bodleian.ox.ac.uk/OXVU1:LSCOP_OX:oxfaleph020466807.

Juan-Pablo-II. “Documento de Puebla III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano,” 1979. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam.html.

Karl, Barth. *Die Auferstehung der Toten*. Zollikon-Zürich: Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1953.

Keefe-Perry, Callid. “A Song for Rubem Alves.” *Homebrewed Christianity*, 2014, 5–9. http://homebrewedchristianity.com/2014/07/20/a-song-for-rubem-alves/.

Kenny, Anthony. “Aquinas.” édité par Keith Thomas. New York: Hill et Wang, 1980.

Klein Goldewijk, Berma, Adalid Contreras Baspineiro, et Paulo César Carbonari, éds. *Dignity and Human Rights: The Implementation of Economic, Social and Cultural Rights*. Antwerp; New York: Intersentia; Transnational Publishers, 2002.

Kovalik, Dan. “Colombia: Ethnocide and Political Violence on the Rise.” *Huffpost*, 2017. https://www.huffingtonpost.com/dan-kovalik/colombia-ethnocide--polit_b_9556570.html?guccounter=1.

Larousse. “Encyclopédie Larousse en ligne.” Accessed April 27, 2015. http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/théologie_de_la_libération/65755#PB5IlQ7b9PIsjtWl.99.

Laurentin, René. *L’Esprit Saint, cet inconnu : découvrir son expérience et sa personne*. Paris: Fayard, 1997.

Lois, Julio. *Teología de la liberación: opción por los pobres*. Deuxième éd. Madrid: Iepala Editorial, 1988.

López Miguel H. “El genocidio del pueblo aché y el pedido de justicia universal.” *45 Ultima Hora*, 2014. https://www.ultimahora.com/el-genocidio-del-pueblo-ache-y-el-pedido-justicia-universal-n812037.html.

Magister, Sandro. “Quand Bergoglio a vaincu les théologiens de la libération.” *Www.Chiesa.Espressonline.It*. October 1, 2013. http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350613?fr=y.

Maritain, Jacques. *Moral Philosophy : An Historical and Critical Survey of the Great Systems*. London : Geoffrey Bles, 1964.

Maritain, Jacques. *La philosophie morale*. Paris : Éditions Salvator, 2009.

Mateus Mora, Angélica María. “Le massacre d’indiens en Colombie : étude des registres filmiques.” *L’ordinaire latino-américain. Violence et société dans le cinéma latino-américain contemporain* 213 (2010). https://journals.openedition.org/orda/2414#ftn4.

Mayama, Alain. *Emmanuel Levinas’ Conceptual Affinities with Liberation Theology*. New York : Peter Lang Publishing, 2010.

Metz, Johannes Baptist. *La foi dans l’histoire et dans la société : essai de théologie fondamentale pratique*. Édité par Paul Corset and Jean-Louis Schlegel. Cogitatio Fidei. Paris : Éditions du Cerf, 1979.

Metz, Johannes Baptist, and J. Matthew Ashley. *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*. Mahwah, United States: Paulist Press International, U.S., 1997.

Mill, John Stuart. *On Liberty, Utilitarism and Other Essays*. Nouvelle e. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Minster, Christopher. “Biography of Antonio de Montesinos, Defender of Indigenous Rights, a Voice Crying in the Wilderness.” *ThoughtCo*, 2019.

Moltmann, Jürgen. *Hope and Planning*. SCM-Canterbury Press Ltd, 1971.

Moltmann, Jürgen. *Esperanza y planificacion del futuro,* édité par Ricardo Blanco Unzue. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1971.

Moltmann, Jürgen. *Teologia de la esperanza*. Salamanca : Sigueme, 1972.

Monroe, Laurence. “La mission pour terrain de rencontre.” *La Croix*, 1999. https://www.la-croix.com/Archives/1999-12-03/La-mission-pour-terrain-de-rencontre-_NP_-1999-12-03-488574.

Muers, Rachel. “Feminism Gender and Theology.” In *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, édité par David F. Ford and Rachel Muers, 431–51. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Mühlen, Heribert. *L’Esprit dans l’Église : “Una Mystica Persona, Eine Person in Vielen Personen.”* Édité par M. Marthe Massart O.P. et R. abbé René Virrion ... Traduit de l’allemand par A. Abbé Arthur Élie Corneille Liefooghe. Paris: Editions du Cerf, 1969.

Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*. Colección. Barcelona: S.L.U. Espasa Libros, 1999.

Page, Ben. "Wherein Lies the Debate? Concerning Whether God Is a Person." *International Journal for Philosophy of Religion* 85 (2019): 297–317. https://doi.org/https://doi.org/10.1007/s11153-018-9694-x.

Paolo-Giovanni-II. "Lettera Di Giovanni Paolo II Alla Conferenza Episcopale Brasiliana," 1986. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1986/documents/hf_jp-ii_let_19860409_conf-episcopale-brasile.html.

Pape Benoit XVI. "Deus Caritas Est - Lettre Encyclique, Benoît XVI," 2005. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_fr.html.

Pape Benoit XVI. "Caritas in Veritate - Lettre Encyclique, Benoît XVI," 2009. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_fr.html.

Pape François, and Association Lazare. *Des pauvres au Pape, Du Pape au monde. Dialogue*. Seuil, 2022.

Pape Jean Paul II. "Centesimus Annus," 1991. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_fr.html.

Pape Jean Paul II. *Lettre Encyclique - Fides et Ratio*, 1998.

Pape Jean Paul II. "Discurso inaugural en santo domingo de la IV Conferencia General del Episcopado latinoamericano," 1992. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1992/october/documents/hf_jp-ii_spe_19921012_iv-conferencia-latinoamerica_sp.html.

Pape Jean Paul II. "Veritatis Splendor," 1994.

Pape Jean XXIII. "Mater et Magistra," 1961. http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/fr/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html.

Pape Leon XIII. "Léon XIII - Libertas Praestantissimum," 1888. http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas_fr.html.

Pape Paul VI. "Dignitatis Humanae," 1965. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_fr.html.

Pape Paul VI. "Lumen Gentium," 1964. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html.

Pape Paul VI. “Populorum Progressio - Paul VI,” 1967. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_fr.html.

Partridge, P.H. “Freedom.” In *The Encyclopedia of Philosophy*. Macmillan publishing, Inc.& The Free Press, 1967.

Pleyers, Geoffrey. “François Houtart : A Sociology of Liberation.” *Intercoll.Net*, 2018. https://intercoll.net/Francois-Houtart-A-sociology-of-liberation.

Quiniou, Yvon. *L’homme selon Marx. Pour une anthropologie matérialiste*. Paris : Kimé, 2011.

Rahner, Karl. *Traité fondamental de la foi : études sur le concept du christianisme*. Édité par (G. Jarczyk Trad.), Évelyne Maurice, et Olivier Riaudel, éds. Paris : Éditions du Cerf, 2011.

Ratzinger, Cardinal Joseph. “Instruction Libertatis Conscientia sur la liberté chrétienne et la libération,” 1986. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_fr.html.

Ratzinger, Cardinal Joseph. “Instruction Libertatis Nuntius sur quelques aspects de la ‘théologie de la libération,’” 1984. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_fr.html.

Recoba Martinez, Eduardo. “Teología de la liberación: liberada.” *Lamula.PE*, 2014. https://redaccion.lamula.pe/2014/02/26/teologia-de-la-liberacion-liberada/edu1968/.

Ricoeur, Paul. “Le socius et le prochain.” In *Histoire et Vérité*. Paris : Seuil, 1955.

Ricoeur, Paul. *Amour et justice*. Paris : Editions Points, 2008.

Ricoeur, Paul. *Parcours de la reconnaissance*. Paris : Gallimard, Folio Essais, 2005.

Ricœur, Paul. *Histoire et vérité*. Collection Esprit Y. Paris : Éditions du Seuil, 1955.

Ricœur, Paul. *L’herméneutique à l’école de la Phénoménologie*. Paris : Beauchesne, 1995.

Rival, Laura M. *Transformaciones Huaoranis. Frontera, cultura y tensión*. Quito: Ediciones Abya— Yala, 2015.

Rodriguez, Saturnino. “90 Años de Gustavo Gutiérrez 50 de la teología de la liberación (III),” 2018. https://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2018/06/12/religion-iglesia-opinion-90-anos-gustavo-gutierrez-50-teologia-de-la-liberacion-papa-francisco-muller.shtml.

Rosenzweig, Franz. *L’Etoile de la rédemption*. Édité par trad. par A. Derezanski et J.-Schlegel. Édition du Seuil, 1982.

Rowland, Christopher, ed. *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. 2nd éd. Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Rowland, Christopher, et Mark Corner. *Liberation Exegesis*. London: SPCK, 1990.

Rubenstein, Richard. "The Political Significance of Latin American Theology." *World Affairs* 148, no. 3 (1985).

Ruiz De La Peña, J.L. *El don de Dios*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991.

Scatena, Silvia, Jon Sobrino, et Luiz Carlos Susin, éds. *Fathers of the Church in Latin America*. Concilium (Glen Rock, N.J.) 2009/5. Y. London : SCM Press, 2009.

Secrétairerie Générale du Synode des Évêques. "Instrumentum Laboris pour le synode sur l'Amazonie." Rome, 2019.

Segundo, Juan Luis. *Theology and the Church: A Response to Cardinal Ratzinger and a Warning to the Whole Church*. Édité par Catholic Church. Congregatio pro Doctrina Fidei. Minneapolis: Winston Press, 1985.

Sesboüé, B. "Dieu et le concept de personne." *Revue Théologique de Louvain* 33, no. 3 (2002): 321–50. https://doi.org/10.2143/RTL.33.3.2017481.

Sevillano, Hector. "Mi mejor amigo, Gustavo Gutiérrez on JSTOR.Pdf." *El Ciervo*, no. N° 628/629 (2003): 34–36. https://www.jstor.org/stable/40831615?seq=1#page_scan_tab_contents.

Sobrino, Jon. *Christ the Liberator: A View from the Victims*. Édité par Paul Burns. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 2001.

Sobrino, Jon. "Karl Rahner and Liberation Theology." *The Way* 43/4, no. October (2004): 56–66. http://www.theway.org.uk/Back/434Sobrino.pdf.

Sobrino, Jon, and Ignacio Ellacuría, éds. *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*. New York, 1996.

Stead, G. Christopher. "'Homoousios' dans la pensée de Saint Athanase." In *Politique et Theologie Chez Athanase d'Alexandrie*, édité par Charles Kannengiessser, Beauchesne., 231–50. Paris, 1974.

Tahar Chaouch, Malik. "La théologie de la libération en Amérique latine : approche sociologique." *Archives de Sciences Sociales Des Religions*. Paris, 2007. http://assr.revues.org/4822#tocto1n9.

Tamayo, Juan José. "Mi encuentro con Gustavo Gutiérrez (1)." *Atrio*, no. 1 (2018). http://www.atrio.org/2018/06/mi-encuentro-con-gustavo-gutierrez-1/%0A%0A.

Támez, Elsa. *The Amnesty of Grace: Justification by Faith from a Latin American Perspective*. Édité par Sharon H Ringe. Nashville: Orbis Books, 1993.

Támez, Elsa. *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*. Wipf and Stock Publishers, 2006. http://books.google.com/books?id=X49LAwAAQBAJ&pgis=1.

Támez, Elsa. *Struggles for Power in Early Christianity: A Study of the First Letter to Timothy*. Édité par Gloria Kinsler. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2007.

Taylor Noble, Timothy Francis. "Keeping The Window Open: The Theological Method of Clodovis Boff and the Problem of the Alterity of the Poor." VRIJE UNIVERSITEIT, 2009. https://research.vu.nl/en/publications/keeping-the-window-open-the-theological-method-of-clodovis-boff-a.

Tillich, Paul. "La relation entre métaphysique et théologie." *The Review of Metaphysics*, January 1956. http://www.aptef.de/dl/1956tm.pdf.

Tillich, Paul. *Systematic Theology, Vol. I - III*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

Tracy, David. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981.

Unimedios. "guahibiar: cazar indios, considerados seres sin alma." Agencia de Noticias Universidad Nacional, 2018. http://agenciadenoticias.unal.edu.co/detalle/article/guahibiar-cazar-indios-considerados-seres-sin-alma.htm.

UNISOS. "Gustavo Gutiérrez: el compromiso con el pobre no puede evitar la denuncia de las causas de la pobreza; - Instituto Humanitas Unisinos - IHU." Adital, 2017. http://www.ihu.unisinos.br/161-noticias/noticias-espanol/564708-gustavo-gutierrez-el-compromiso-con-el-pobre-no-puede-evitar-la-denuncia-de-las-causas-de-la-pobreza.

Vangu, Vangu. "Chapitre 3. Un programme particulier : une école de théologie : Le Saulchoir," n.d. https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=17&ved=2ahUKEwizi_Lj66ngAhXOJFAKHaFkCJYQFjAQegQICRAC&url=https%3A%2F%2Fdial.uclouvain.be%2Fdownloader%2Fdownloader.php%3Fpid%3Dboreal%253A5391%26datastream%3DPDF_05&usg=AOvVaw2NiEZHlw3YzyFwsPSy.

Viveiros de Castro, Eduardo. *Métaphysiques cannibales*. trad. Oiara Bonilla. Paris : PUF, 2009.

Xxiii, Jean, Riode Ant, Jean Xxiii, and Riode Pr. "Chronologie du Concile Vatican II," 1962, 1962–66.

Yardley, Jim, et Simon Romero. "Pope's Focus on Poor Revives Scorned Theology." *The New York TImes*. May 23, 2015. http://www.nytimes.com/2015/05/24/world/europe/popes-focus-on-poor-revives-scorned-theology.html.