

« Le peuple de Dieu » au Brésil : du religieux au politique
"People of God" in Brazil: from a religious to a political perspective
El "pueblo de Dios" en el Brasil: de lo religioso a lo político

André Corten

Number 26 (66), Fall 1991

Le sacré au coeur du social. L'incontournable facteur religieux

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1033893ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1033893ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (print)

2369-6400 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Corten, A. (1991). « Le peuple de Dieu » au Brésil : du religieux au politique. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (26), 65–76. <https://doi.org/10.7202/1033893ar>

Article abstract

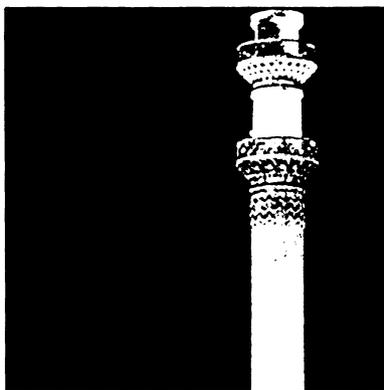
The concept of a "people of God," which reappeared with Vatican II, becomes highly significant when seized upon by Latin-American Catholics. It is an emblem indicating a phenomenon of political representation. The purpose of this text is to study the operation of three perspectives on this emblem and to see how the interaction of these perspectives generates meanings in the formation of political categories. The perspectives are those of liberation theologians, militants in the basic ecclesiastic communities and the political organization claiming to represent social movements: the workers' party. Two conclusions emerge. First, the political categories arising from these perspectives are quite remote from the founding categories of the State as formulated by classical political thinkers; the category of "sovereignty" in particular does not appear. Second, the uncertainty inherent in the interaction of these three perspectives is controlled by processes of external and internal exclusion from the political understanding of the Church as an institution.

« Le peuple de dieu » au Brésil : du religieux au politique

André Corten

Nous verrons dans cet article ¹ comment l'expression « peuple de Dieu » — devenue emblème par le fait qu'elle s'est chargée d'un « trop-plein » de sens — est travaillée dans trois discours et comment, dans ce travail, pourraient s'esquisser de nouvelles catégories politiques.

Les trois discours qui affichent cet emblème où interfèrent les catégories politiques portées par l'institution Église ne se développent pas au même niveau. Le premier est celui des théologiens de la libération, que nous n'allons pas analyser dans ses connotations politiques explicites (illustrées notamment par l'emploi d'un lexique marxisant), mais dans le fonctionnement des catégories théologiques elles-mêmes, en faisant ressortir les implications de ce fonctionnement pour les catégories politiques. Le deuxième dis-



cours est celui des communautés ecclésiales de base du Brésil. Il ne s'agit pas de voir comment les « CEB » empruntent le discours des théologiens en le vulgarisant, mais d'examiner comment elles sont un lieu où se forge, dans la mise en scène des masses, une syntaxe de la démocratie de base, c'est-à-dire une combinaison d'éléments de compréhension

adaptée à une multitude de situations. Le troisième discours est celui du Parti des travailleurs (PT) ; discours sur l'organisation, il essaie de traduire la mise en scène des masses et de donner un sens sécularisé aux personnages qui y prennent sens. Empruntant largement au vocabulaire de gauche, il cache autant qu'il révèle le travail fait à d'autres niveaux sur l'emblème « peuple de Dieu ».

La formation de nouvelles catégories politiques peut être étudiée à la manière d'une mise en scène de théâtre : les catégories théologiques esquisseraient le caractère des personnages, le discours des communautés ecclésiales de base serait le scénario narratif, et le discours du PT réglerait la mise en scène technique. Cependant, le théâtre n'est pas encore construit et la représentation doit avoir lieu dans des bâti-

ments existants. L'un d'eux a un frontispice fraîchement rénové : il figure l'Église institution, qui s'est ralliée plus ou moins profondément à la démocratie représentative. Pour dire les choses de façon moins imagée, malgré le triple travail du discours, la formulation de la conception du politique reste encore sous la tutelle de l'Église institution. Durant la dictature militaire qu'a connue le Brésil, l'Église est apparue comme la principale contre-institution politique. Elle le reste aujourd'hui.

Catégories théologiques et catégories fondatrices du politique

La représentation du politique

À la suite de Legendre (1988), nous avons qualifié l'expression « peuple de Dieu » d'emblème, car elle est une image, et non une catégorie à laquelle serait attaché un sens déterminé, une image qui permet au fondement du politique — le pouvoir de classer — d'être représenté. C'est une représentation brute qui, telle quelle, ne permet pas à un système de représentation politique de fonctionner. Il faut que tout un travail de décomposition soit fait pour donner aux mots utilisés un sens déterminé. Ce travail se fait dans le discours, et il peut être suivi dans l'entrecroisement des dis-

cours et dans les effets de sens qu'il produit. C'est à partir de cette problématique que sera utilisé dans ce texte le concept de représentation du politique : représentation d'une réalité « innommable » qui est le pouvoir de classer, représentation de ce que Legendre appelle le Référent absolu. Le concept de représentation du politique doit être distingué du concept de représentation politique, bien que les deux concepts ne soient pas indépendants. La représentation politique désigne l'apparaître de l'individu, du groupe ou de la communauté — et ses modalités *organisatives* — sur la « place publique ». La représentation du politique est une image du pouvoir, plus ou moins décomposée en catégories (juridiques ou non).

Dans les sociétés modernes occidentales, la Raison est un emblème. Au Brésil, la Raison est en apparence aussi une image de la représentation du politique, et le libéralisme, puissant dans ce pays, y a contribué (Trindade, 1985). L'emblème « Raison » a été travaillé dans les sociétés occidentales à travers des catégories juridiques qui ont codifié ce qu'on appelle les droits. Cependant, l'appareil juridique brésilien existe sans vraiment remplir cette fonction (Konder Comparato, 1989). Les catégories fondatrices du politique n'ont pas pu se développer et fonctionner dans un système de représentation propre.

D'où la nécessité de chercher des catégories politiques en émergence, de suivre le travail de transformation — inachevé — qui s'opère à partir d'expressions porteuses d'un trop-plein de sens. La notion de « peuple de Dieu » en est une. C'est à partir d'elle que sera effectuée l'analyse du travail de transformation qui permet de donner un sens plus précis à une image qui, depuis une trentaine

d'années, a une fonction de représentation du politique. Cette image est d'autant plus forte qu'elle s'est développée dans une société où l'espace politique était presque fermé en raison de la dictature militaire sous laquelle elle a vécu de 1964 à 1985.

L'expression « peuple de Dieu », image de la représentation du politique

L'expression « peuple de Dieu » est bien sûr très ancienne. On la retrace dans la Bible, où elle est appliquée aux descendants d'Abraham, avec qui Yahvé a fait alliance (CRB, 1990). Elle est utilisée de façon courante dans le monde catholique à partir du Concile Vatican II (1962-1965), et désigne l'Église, une Église dans l'histoire et dans le monde (Congar, 1984), une Église dans l'histoire du salut, œcuménique et attentive aux non-croyants. Une Église « progressiste » qui veut s'ouvrir sur la modernité (Duquoc, 1987).

Lorsque les chrétiens latino-américains s'en emparent, la formule se charge rapidement de connotations : celle de peuple est particulièrement forte (« c'est nous le peuple de Dieu, c'est nous l'Église ») car la chrétienté latino-américaine, réunissant 40 % des catholiques, est la plus importante du monde ; celle de peuple des pauvres l'est aussi. Dès le début des années soixante, une nouvelle pastorale se dessine. Elle vise à la fois à contrer le danger communiste et à concurrencer certaines Églises protestantes non traditionnelles. L'Église catholique s'engage de plus en plus sur le terrain social et de nouvelles formes de rassemblement s'opèrent à la base. L'un des mots d'ordre de cette époque est la conscientisation (Agostini, 1990). La formule « peuple de Dieu » prend racine.



L'itinéraire des théologiens de la libération

Revenus d'Europe où ils se sont familiarisés avec les nouveaux courants théologiques — théologie politique, théologie de l'espérance (Xhaufflaire et autres, 1970 ; Gibellini, 1987) —, ceux qui vont devenir les théologiens de la libération s'impliquent dans les nouvelles formes de pastorale. Avec d'autres, ils prennent conscience du fait que l'Église d'Amérique latine n'a pas de réflexion théologique pour sa pastorale. Au plan politique, à un moment où la lutte armée se répand dans plusieurs pays d'Amérique latine, ils sont toujours, à l'exception de Camilo Torres, à la recherche d'une révolution non violente. La théorie de la dépendance, alors en plein essor, leur a fait assimiler un certain nombre de notions marxistes, mais ils restent réticents à l'idée de révolution socialiste. On parle de voies socialistes propres à l'Amérique latine ; Mariategui est ici une figure de proue (Gutiérrez, 1974b : 102). Et s'ils manifestent une sympathie vis-à-vis de la révolution cubaine, c'est parce qu'ils « ont cru y percevoir une façon originale de rompre avec le capitalisme et la bureaucratie soviétique » (Duquoc, 1987 : 42). Alors que la démocratie chrétienne cherche cette voie au niveau politique — c'est l'époque de la « révolution dans la liberté » au Chili

(1964-1970) —, eux vont la chercher au plan théologique. Ce faisant, ils vont contribuer bien plus que la première à la formation d'une nouvelle représentation du politique.

Les théologiens de la libération reprennent l'expression « peuple de Dieu » mais, au lieu de s'arrêter au sens « progressiste » que lui a donné par Vatican II, ils vont chercher son interprétation dans un double travail sur les catégories théologiques. Dans un premier temps, à partir d'une réflexion nouvelle sur l'Ancien Testament — en particulier sur l'Exode (*Biblia Sagrada, Edição Pastoral*, 1990) —, ils travaillent la catégorie libération². Dans un second temps, cette réflexion s'oriente vers une réévaluation de l'évangélisation. Elle aboutit à la conception d'un peuple de Dieu historiquement antérieur à l'évangélisation (il y aurait eu rencontre directe du peuple amérindien avec le Dieu-Trinité) et donne lieu à des élaborations nouvelles sur l'Esprit Saint (Comblin, 1988).

Libération ou souveraineté

Il n'est pas possible de suivre ici tout le travail du discours sur les catégories théologiques, en particulier sur la catégorie libération. Dans la référence à l'Exode qui sert de point d'appui à ce travail, relevons simplement deux éléments importants pour leurs implications au plan des catégories politiques analysées en comparaison avec les catégories des légistes et des penseurs classiques (Barret-Kriegel, 1989) : l'histoire et la captivité (ou l'esclavage). L'Exode est libération de la captivité du peuple de Dieu. Cette libération est un processus ; le droit du peuple sur sa vie n'est pas représenté et médiatisé, comme dans la pensée politique classique, par la catégorie souveraineté (Manent, 1987). La souveraineté est le pou-

voir qui permet d'échapper à la guerre des opinions et fonde le libre examen. Elle est d'abord souveraineté de l'individu sur lui-même, sur sa propre vie. Elle ne peut, étant donné la guerre de tous contre tous, être réelle que par la médiatisation du souverain, qui monopolise le pouvoir au point d'être capable d'assurer à chacun le contrôle de sa propre vie contre les menaces continues de ceux qui veulent attenter à sa vie, empiéter sur sa propriété et influencer ses opinions sur le bien et le mal.

La libération est un processus au niveau individuel. Elle ne pré-suppose pas un individu originellement libre, même à titre d'hypothèse. L'individu est marqué par le péché originel, qui, dans la théologie de la libération, est interprété comme un péché social. L'individu est appelé à une nouvelle naissance et le peuple est appelé à l'existence par l'alliance que Dieu lui propose. La toute-puissance de Dieu n'est pas fondée sur la reconnaissance du souverain comme médiation, sur la reconnaissance par les individus contractants de la nécessité de sa toute-puissance : elle est préalable. Elle n'est pas souveraineté au sens moderne du terme, c'est-à-dire souveraineté instituée par contrat.

Dans l'histoire biblique de l'Exode, les prophètes jouaient un rôle intermédiaire par rapport à la notion de souveraineté, ils interprétaient l'histoire de l'alliance. Du point de vue judaïque, ils contribuaient à garantir la transcendance de la loi. C'est ainsi que Barret-Kriegel peut fonder, dans une thèse d'ailleurs contestée, l'État de droit sur la loi juive (Barret-Kriegel, 1989 : 93-112). À partir de Saül, le souverain devient un roi alors qu'il était jusqu'alors un juge. Il n'y a plus moyen dès lors, selon Hobbes, de distinguer

les vrais et les faux prophètes (Manent, 1977 : 117). Cette question resurgit dans la théologie de la libération, avec la distinction entre charisme et dogme comme principe d'organisation de l'Église.

Pour les théologiens de la libération, l'Exode s'interprète à partir de la croix, de la crucifixion du Christ. La croix, désolation et libération, est sanction d'une pratique qui vise à transformer l'histoire de la violence et de l'oppression (Duquoc, 1987 : 86-90). Elle refait de l'Exode une histoire. Pour eux, l'Exode est marche dans le Royaume, « caminhada ». La libération d'aujourd'hui s'inscrit dans l'histoire, mais il ne s'agit pas de l'histoire conçue dans un sens moderne, c'est-à-dire de l'histoire compréhensible à partir de la Raison, de l'histoire qui se revendique du progrès ou qui se fait dans la révolution.

En effet, l'indignation éthique n'est pas un sentiment de révolte. Elle prend un caractère prophétique dans la mesure où la libération relève de la foi et est une loi historique divinement garantie. Cette garantie place la représentation du politique sur un autre plan que celui du « pacte social » imaginaire des classiques. Le prophétisme est une représentation de l'histoire du Royaume, il interprète les signes de l'alliance de Dieu avec son peuple dans une histoire qui libère du péché, en

particulier du péché social. L'indignation n'est pas une réaction émotive, elle est participation immédiate à la libération, c'est l'orthopraxis versus l'orthodoxie. Elle est un travail dans la communauté qui permet aux non-pauvres, s'ils optent pour les pauvres, de faire partie de la communauté. Elle est ecclésiogénèse (Boff, 1986). C'est pourquoi plusieurs théologiens de la libération s'élèvent contre la thèse de Comblin (1990) selon laquelle les communautés ecclésiales de base devraient être institutionnalisées comme une organisation religieuse populaire distincte de la hiérarchie.

La libération relève de l'ordre de la foi et est divinement garantie. Elle n'est pas associée à l'idée de souveraineté, de pouvoir souverain. Elle n'est donc pas associée à la notion de reconnaissance de la nécessité du pouvoir par des contractants, reconnaissance qui légitime l'obéissance. Elle est ancrée dans l'emblème « peuple de Dieu », décomposé en termes d'histoire (histoire de violence assumée dans le martyre qu'inaugure la croix) et d'esclavage. L'homme est esclave du péché, la société est esclave du péché social. La libération n'aboutit pas à une définition de droits. Elle est vue en termes de participation et d'espaces où femmes et hommes peuvent s'exprimer et agir.

La « nouvelle évangélisation »

Les théologiens de la libération parlent beaucoup depuis quelques années de la « nouvelle évangélisation » (Boff, 1990). Ces réflexions s'inscrivent en partie dans le contexte de la « célébration » du cinquantième centenaire de la découverte du Nouveau Monde. Ici encore, notre objet n'est pas d'approfondir le travail des catégories théologiques mais d'en voir les implications sur l'émergence

de catégories fondatrices du politique.

Dans l'évangélisation « colonisatrice » telle qu'elle s'est faite par la violence à partir du seizième siècle, les Indiens étaient les pauvres. Ici, pas de libération. Le christianisme latino-américain est l'expression du christianisme européen, il est soumission. La « nouvelle évangélisation » est conversion. Suivant la stratégie missionnaire « correcte », le missionnaire se convertit à l'indigène ou au noir, qui se convertissent au Christ. « Cela donne comme résultat une communauté ecclésiale, une Église indigène, tupi-guarani, aztèque, noire, qui est aussi l'expression de l'Église catholique, un des nombreux visages possibles de l'Église du Christ et de l'Esprit dans l'histoire » (Boff, 1990 : 91-92). La dimension libératrice de l'évangélisation signifie qu'il faut partir des cultures opprimées et marginalisées. Cette dimension libératrice ne date pas d'aujourd'hui. Si Dussel (1975 : 40) voit en Bartolomé de Las Casas un véritable théologien de la libération, Boff, lui, considère que « l'évangélisation pacifique » de Las Casas comportait encore une dose de violence, non pas physique, mais symbolique, et ne reconnaissait pas la religion des indigènes (Boff, 1990 : 116). Pour Boff la dimension libératrice résulte du fait que « le missionnaire arrive toujours plus tard ; avant lui vient le Dieu-Trinité, qui est toujours en voie de se révéler dans la conscience, dans l'histoire, dans les sociétés, dans les faits et dans le destin des peuples [...] En Amérique latine, la nouvelle évangélisation doit créer [...] communion et participation, à partir des forces de communion et de participation que la Trinité elle-même a suscitées dans les traditions et dans les cultures d'ici » (1990 : 81).

Cette référence à la culture, à la communion, à la communauté situe la libération de l'esclavage sur un plan qui n'est pas du tout celui du droit individuel à la vie, fondateur de l'État de droit. En posant la libération sur un plan latino-américain, elle donne à l'expression « peuple de Dieu » le sens de peuple élu par la Trinité. Travaillée théologiquement, l'expression « peuple de Dieu » ne renvoie pas aux notions de peuple souverain et d'État, mais à celle de communauté culturelle. La référence à la Trinité brise une image où le Christ est le représentant de Dieu sur terre et où l'Esprit Saint n'est vu que comme esprit d'amour entre le Père et le Fils, image dualiste qui, sécularisée, deviendra avec les penseurs classiques la distinction entre la nature et la loi, et qui fonde le principe de souveraineté. Sans doute le travail théologique qui redonne une consistance à l'Esprit Saint dans la Trinité entre-t-il dans le contexte du développement des Églises évangélistes et du mouvement charismatique et traduit-il la volonté des catholiques de contrer ce développement exponentiel, mais il a des implications pour le travail qui est fait souterrainement sur les catégories permettant de penser la représentation du politique. Avec les réflexions sur la « nouvelle évangélisation », on s'éloigne encore un peu plus des catégories de souveraineté et de droits auxquelles renvoie l'État de droit tel qu'il s'est développé à partir du dix-septième siècle en Europe, et même à partir du treizième siècle si on se réfère aux nominalistes franciscains (Barret-Kriegel, 1989 : 68).

Les communautés ecclésiales de base

L'histoire des CEB

On a certainement exagéré l'importance sociale des commu-



nautés ecclésiales de base (CEB) au Brésil. Même si on estime leur nombre à 80 000 et celui de leurs membres à deux millions (en 1981), c'est peu par rapport à l'ensemble des chrétiens du Brésil (une centaine de millions). Une bonne partie des CEB sont par surcroît les simples instruments d'une pastorale classique dans un pays qui manque de prêtres. Plus largement, elles constituent, selon Bruneau (1981 : 225-237), un recours stratégique de la hiérarchie pour faire face, pour un temps, aux besoins de l'Église et aux directives du Concile. On a également surestimé leur engagement social et leur politisation. Une étude faite par Bruneau et Hewitt (1989) à partir d'enquêtes de terrain menées en 1982 et en 1984 montre que le milieu des CEB n'est pas plus engagé et politisé que la moyenne de la population. Faut-il ajouter que, depuis, l'aile progressiste a perdu beaucoup de son influence sur la CNBB (Conférence nationale des évêques brésiliens), suite notamment aux nombreuses interventions romaines. Les conséquences de cette évolution pour l'orientation de la pastorale ne sont sans doute pas négligeables.

Dès 1960, des groupes d'alphabetisation, de culture populaire et de conscientisation sont lancés dans le Nord-Est. Cette première expérience de commu-

nautés de base inspirera les CEB dans la seconde moitié des années soixante. L'implication de l'Église dans la défense des droits de l'homme à la même époque, son engagement dans la pastorale ouvrière dans la région de Sio Paulo au début des années soixante-dix, ainsi que la formation du Conseil indigéniste missionnaire (CIMI) en 1972 et de la Commission pastorale de la terre (CPT) en 1975 (dont l'activité s'exerce surtout dans le Nord), vont donner aux CEB un vaste champ d'expansion. Les communautés ne pallient pas seulement le manque de prêtres mais sont présentées comme « une nouvelle compréhension de l'Église comme "peuple de Dieu" » (Ireland, 1986 : 156).

Les CEB varient selon les milieux où elles se développent (zones rurales marquées par la violence ou par des problèmes de subsistance, zones touchées par les grands projets, zones métropolitaines, cités-dortoirs frappées par la violence policière et civile). Plus fondamentales encore sont leurs différences de fonctionnement, que Perani évoque en relevant quelques-uns de leurs problèmes : 1) elles souffrent plus d'un manque de leaders de base que de l'absence de la classe moyenne (laïcs et clergé) ; 2) les relations entre les CEB et les associations volontaires séculières sont peu claires ; 3) elles ont fortement tendance à utiliser la foi pour justifier plutôt que pour évaluer leurs options politiques ; 4) il existe une impulsion latente à les convertir, soit en nouvelle forme de « chrétienté », encore que populaire ou même « gauchiste », soit en une chose qui équivaldrait, parmi les classes subalternes, aux mouvements d'action catholique spécialisée des années cinquante, pour lesquels la hiérarchie ecclésiastique constitue la première et dernière instance de décision (Perani, 1982).

Mise en scène des masses comme démocratie de base

Chez les membres des CEB, le sentiment d'être le « peuple de Dieu » est souvent fort. « L'Église, c'est eux, eux les pauvres. » Ils ont le sentiment d'appartenir à une communauté et non à une institution. Ce sentiment prend corps dans ce phénomène essentiel qu'est la réunion, réalité radicalement différente de la messe. Le prêtre, qui en a souvent été le promoteur, y vient parfois ; il doit alors parvenir à franchir une distance sociale et culturelle, sinon il est réduit à un rôle de prédicateur et son discours sur le Christ libérateur se transforme en moralisme (Ireland, 1986 : 158-162). Face à lui, une masse inarticulée. Au moins, à la messe, le peuple est assemblé. Il l'est dans le rituel de la parole, rituel d'une institution. À la messe, le « peuple de Dieu » n'est cependant pas constitué en masse active. C'est le troupeau et son pasteur. Le « peuple de Dieu » se transcrit en sentiment d'appartenance au peuple des pauvres lorsque la masse se constitue de façon active dans la réunion.

La réunion rassemble généralement une quinzaine de personnes, parfois jusqu'à cinquante. Lorsque les gens parlent la langue du prêtre ou de la religieuse, la réflexion sur la foi se traduit souvent en application morale des textes. Ce moralisme catholique ne

conduit pas naturellement à l'exigence d'ascèse qu'on trouve dans les Églises pentecôtistes (Rolim, 1985). Là, l'ascèse est souvent facteur de résignation. Mais elle peut être aussi, comme le disait Engels, la première phase de la formation d'un mouvement. Le comportement « exemplaire » des membres de ces Églises ou de ces communautés, adopté au nom de la « Parole », est exposé au regard de tous. Il confère au milieu du quartier et du village une dimension publique nouvelle.

C'est par rapport à cet espace que la réunion de la CEB s'oriente vers le « choix pour les pauvres ». Cet engagement ne relève pas de la « bonté » dont parle Arendt (1983 : 115 et suiv.), qui, lorsqu'elle « paraît au grand jour n'est plus de la bonté, même si elle reste utile en tant que charité organisée ou comme acte de solidarité ». Ou peut-être relève-t-il précisément de cet « événement si profondément paradoxal » qu'est « l'apparition historique de Jésus de Nazareth ». Et c'est effectivement « au nom de la Parole » que ce choix est fait.

De façon plus concrète, ce choix est parfois fait en vue de concurrencer les fidèles des autres Églises. Ce sont le plus souvent des événements ou des situations ponctuels qui poussent à l'engagement. Mais les membres des CEB ne s'affichent pas sur la place publique avec leur comportement « exemplaire », ils se situent au niveau de la parole. Un dialogue s'établit entre ceux qui participent aux réunions et les gens du quartier et du village à l'occasion d'initiatives ou de revendications. Il peut s'agir de problèmes d'eau, d'occupation de terrain, d'école, de mouvements contre la cherté de la vie, de grèves. Les militants des CEB s'en vont alors dans les quartiers pour expliquer l'action menée. Le sen-

timent de communauté étendu à l'ensemble du quartier ou du village n'apparaît vraiment que lorsque ce dialogue s'établit.

Le dialogue est un rapport où chaque interlocuteur tente continuellement de capter l'autre dans son monde, sans que ces mondes coïncident. Le dialogue s'établit sur la base du « sens commun » (dans l'acception gramscienne du terme) dont les gens du quartier se font les dépositaires face à ceux qui participent aux réunions, aux « militants ». Les militants, eux, essaient d'amener les gens aux réunions. Un discours se forme. Il se forme sur le sens commun : « c'est nous les pauvres ». Il se forme aussi sur le lieu de la parole : la réunion.

Les réunions des CEB sont aussi le lieu où s'articule un langage qui rend possible l'intercommunication entre militants de différents secteurs. Un langage commun se constitue. Ce langage est en bonne partie narratif. Il raconte des événements. Un monde commun de la parole se forme dans l'accumulation de séquences narratives, mais surtout à partir des évaluations plus ou moins implicites qui modalisent celles-ci. On met l'accent sur la démocratie de base. « Dans chaque réunion, tout le monde parle, tout le monde se présente, il n'y a pas de tour d'intervention, on se respecte beaucoup. » « Je crois que l'Opposition syndicale a appris de cela » ajoute un militant (Silva Telles, 1986 : 66). Dans ce langage commun, la réunion se vit comme lieu du « sens commun » par opposition au rituel et au lexique spécialisé des militants des différents secteurs. Elle est expérience vécue au nom du « sens commun », mais expérience aussi du sens commun.

Un discours forme ainsi la base de ce qu'on appelle la communauté de base. Cette base

n'est pas régie par la sémantique ecclésiologique. Libéré du rituel et en partie du lexique du discours religieux, le discours des CEB en garde une syntaxe. Les récits des violences et injustices subies entrent dans la chaîne du récit biblique d'oppression. Les luttes et actions concrètes circulent sur la même trame que l'épopée de libération du « peuple de Dieu ». Dans cette manière de parler, il y a représentation, non pas dans le sens de délégation, mais dans le sens de mise en scène théâtrale. Ce qui est représenté, c'est le langage du « sens commun » lui-même. C'est la formation d'un monde commun de la parole, dans le moment où il trouve sa généalogie dans le récit biblique.

Dans quelle mesure les communautés de base, étant donné leur mode de fonctionnement et leur caractère minoritaire, constituent-elles un mouvement social ? Fournissent-elles le modèle du monde commun de la parole auquel vont puiser les mouvements sociaux ? Elles sont certes l'espace vacant sur lequel on se replie lorsque les autres espaces sont fermés de façon autoritaire, et que l'on délaisse lorsque ces espaces s'ouvrent. Elles ne disparaissent pas pour autant. Elles occupent une place dans une histoire. De façon générale, l'étude des CEB oblige à considérer que les mouvements sociaux ne sont pas des processus parallèles et qu'ils entrent dans une configuration historique.

Telles qu'elles sont analysées ici, elles sont un lieu de mise en scène des masses, distinct de celui qui est produit par le processus de massification (urbanisation, médias, etc.) ; elles n'évoquent pas non plus la foule réunie dans une manifestation ou dans un soulèvement. Elles forment un espace semi-public, ouvert mais non publicisé, représentation de la parole,

de la communication. Sur le plan de la représentation, elles constituent l'espace public du quartier, du village, de l'usine, ou lui donnent une nouvelle forme. C'est à partir du lieu qu'elles ouvrent que s'opère aussi un processus de représentation, cette fois au sens de délégation dans des organismes plus spécialisés, qu'ils appartiennent au monde des mouvements sociaux ou au monde institutionnel (politique, administratif ou de la hiérarchie catholique).

De la même façon que le discours théologique décompose l'emblème « peuple de Dieu » en catégories ayant des implications pour les catégories politiques, le discours de « sens commun » des CEB le décompose en catégories comme autonomie, base, participation, espace, qui donnent une syntaxe à la représentation des masses comme démocratie de base (Doimo, 1990c). À partir d'une forme brute de représentation du politique — l'emblème « peuple de Dieu » —, ces deux discours déposent des catégories dont le sens est déjà plus déterminé dans les systèmes de représentation politique tels qu'ils fonctionnent au plan organisationnel.



Représentation et organisation

Les CEB se considèrent comme « la base », suivant une conception holiste de la représen-

tation. Par ailleurs elles forgent, dans leurs relations avec le monde, une conception de la représentation et de la politique. Ces relations sont doubles puisqu'elles se nouent avec la structure de l'Église et avec des mouvements sociaux plus ou moins organisés.

La structure de l'Église

Dans son exhortation *Evangelii Nuntiandi*, Paul VI avait proposé une définition théologique des communautés de base. L'élément central de son texte est l'opposition entre ces communautés (marquées par la critique et la contestation à l'égard de la hiérarchie) et les communautés ecclésiales de base (marquées par la communion avec elle). Ne peuvent s'appeler ecclésiales que les communautés qui se réunissent en Église pour s'unir à l'Église et pour la faire croître. En d'autres mots, ne sont de véritables CEB que celles qui entrent dans le système de représentation de l'Église, système qui n'est pas démocratique.

Bien que Vatican II ait introduit certaines inflexions mais également certaines confusions suite à l'influence de la théologie progressiste, ni le courant conservateur (par hiérarchisme), ni le courant de la théologie de la libération (par messianisme) ne s'inscrivent dans une ligne démocratique (Duquoc, 1987 : 127-136). Pourtant, l'Épiscopat délibère régulièrement au plan national et régional, et il est assemblé nationalement dans les réunions annuelles de la CNBB (Conférence nationale des évêques brésiliens), où sont généralement présents 200 des 350 évêques. De là émanent des rapports, déclarations et décisions qui, par leur position critique vis-à-vis du régime, leur défense claire des principes démocratiques et du changement « en

faveur des pauvres », paraissent progressistes (Della Cava, 1988 : 244-245 ; Bruneau et Hewitt, 1989 : 40). Par ailleurs, la CNBB a reconnu « formellement de nouvelles institutions à travers lesquelles des segments sociaux critiques parmi ses fidèles pourraient se mobiliser » (Della Cava, 1988 : 245). Il s'agit du CIMI (Conseil indigéniste missionnaire), de la CPT (Commission pastorale de la terre) et des Rencontres nationales interecclésiales. Dans ces dernières, les CEB ont une structure de représentation propre bien que « non officielle ». L'objectif est d'échanger des expériences. Il y aurait dans ces rencontres une sorte de délégation démocratique. Les délégués peuvent être des prêtres, des religieux ou des laïcs. Notons cependant que les rapports de ces rencontres sont élaborés pour une bonne part, sinon totalement, par des prêtres, religieux ou religieuses.

De façon plus générale se maintient dans tout cela une conception de la représentation du politique comme « corps théologique du pouvoir » et de l'Église comme peuple de Dieu, Corps mystique du Christ (Lenharo, 1986). Cette conception s'étend au corps social dans son ensemble et fait que l'Église reste un modèle de représentation politique.

Les mouvements populaires

Les CEB ont également des relations avec les mouvements sociaux et celles-ci changent avec le temps. Durant la décennie soixante-dix, face à la répression policière et institutionnelle, l'Église et les CEB constituent le principal canal des intérêts populaires. C'est l'Église qui, notamment à partir des CEB, stimule « une diversité de mouvements sociaux revendicatifs ainsi qu'un soutien à la lutte pour l'amnistie. À ce moment, elle aurait rempli le rôle de parti politique identifié avec les intérêts populaires et le rôle d'entité qualifiée pour représenter les intérêts spécifiques de secteurs distincts de la société » (Doimo, 1986 : 111).

Avec la loi sur les nouveaux partis de 1979, une redéfinition de la stratégie de l'Église et des CEB face aux mouvements sociaux s'amorce. Selon Frei Betto, qui sera l'un des inspirateurs du Parti des travailleurs (PT) mais n'en est pas membre, « le travail pastoral devrait retrouver une dimension spécifiquement ecclésiale et situer les mouvements dans leurs propres canaux, sans tomber, bien sûr, dans la "tendance du spécifiquement chrétien" mais en s'articulant dialectiquement avec les autres dimensions organisationnelles de la société : associations, syndicats, partis, etc. » (Doimo, 1986 : 111).

Le Parti des travailleurs, « représentant des mouvements sociaux »

Dans l'esprit de nombreux agents pastoraux, le Parti des travailleurs est destiné à devenir, dans le nouveau contexte de « libéralisation », le représentant des mouvements populaires. C'est le point de vue aussi de nombreux militants du PT. Qu'en est-il exactement et comment cette préten-tion influe-t-elle sur l'élaboration

de sa conception de la représentation politique ?

Revenons aux conditions de son apparition sur la scène politique (Corten, 1990a : 44 et suiv.). Dans le contexte des grandes grèves de 1978 et 1979 déclenchées par les métallurgistes de São Paulo, le Parti des travailleurs est en gestation. Composé de secteurs progressistes de l'Église, d'intellectuels et de militants de la gauche des années soixante et de secteurs du syndicalisme brésilien auto-identifié comme combatif et indépendant, sa formation coïncide assez bien avec la stratégie de l'Église, qui souhaite l'émancipation des mouvements sociaux et l'émergence d'un parti qui exprime politiquement leurs intérêts.

Le PT essaie de définir sa place dans le système de partis en crise. Il se donne pour objectif de créer un « pouvoir populaire ». Le manque de précision de la formule rend compte de la pluralité des conceptions qui vont s'affronter en son sein (à ce sujet, voir notamment Ribeiro de Oliveira, 1988, et Garcia, 1990). Quelques mois après sa fondation, des représentants des mouvements sociaux se réunissent pour se donner une articulation nationale. C'est là, selon Doimo (1986 : 113), que s'élabore la « véritable architecture politique visant la sauvegarde des intérêts de l'Église et des mouvements sociaux ». Cette rencontre rassemble des mouvements de nature diverse. Elle est décisive du point de vue organisationnel, puisque s'y forme l'embryon de la Centrale unique des travailleurs (CUT), qui verra le jour trois ans plus tard (Martins Rodrigues, 1990). Par la suite, l'articulation des mouvements populaires perd de sa force. À la réunion d'août 1989, les représentants des mouvements populaires décident de créer la commission Pro-Central

Brasileira dos Movimentos Populares (Betto, 1991 : 99).

Même si les mouvements populaires, notamment la CUT, gardent une certaine autonomie vis-à-vis du Parti des travailleurs et restent en partie sous le contrôle de l'Église progressiste à travers des organismes comme la CPT ou le CIMI, il paraît certain que beaucoup d'agents pastoraux des CEB et beaucoup de militants des mouvements populaires (souvent formés dans les CEB) considèrent le PT comme une option « naturelle » (Doimo, 1990a). Dès février 1981, plusieurs CEB avaient opté pour le PT, et les deux tiers des participants de la Rencontre interecclésiale de 1981 ayant une affinité de parti allaient dans le même sens. Pendant la campagne électorale de 1982, l'impression d'une alliance CEB-PT grandit encore. Le résultat, décevant, désoriente plusieurs militants de la base, tandis qu'il rassure la classe politique, qui voyait l'audience croissante des CEB comme une menace (Galletta, 1986). En 1986, lors de l'élection de l'Assemblée constituante, le PT obtient également un faible résultat. Mais son audience va croître en 1987-1988, lors de l'énorme mobilisation suscitée par les amendements populaires à la Constitution (Whitaker, 1989). L'aspect référendaire de cette procédure et l'engagement de l'Église de base dans la collecte des signatures vont renforcer l'« utopie participative », selon l'expression de Lamounier (1989), utopie qui marque aussi bien le PT que l'Église progressiste.

Le succès du PT aux élections municipales de 1988 et l'arrivée de militants du PT à la tête des mairies, dont celle de São Paulo, placent le parti devant la question fondamentale de savoir comment se situer face aux institutions existantes (Freire, dans Corten, 1990a). Des militants de mouve-

ments populaires ont été appelés à occuper des places dans celles-ci, et doivent ainsi répondre aux demandes des mouvements. Les tentatives pour constituer des conseils populaires (Doimo, 1990b) parallèles aux conseils municipaux ont échoué.

Les élections présidentielles de 1989 marquent un nouveau saut dans la progression du PT. Lula, son dirigeant, arrive en deuxième position au premier tour, avec 16 % des voix. Le parti parvient non seulement à sortir de son berceau, la région industrielle de São Paulo — il avait commencé à le faire l'année précédente en gagnant les mairies de Porto Alegre (Sud) et de Victoria (Sud-Est) —, mais à étendre son influence dans le Nord-Est, grâce à l'appui sans faille des secteurs populaires de l'Église nordestine. Au second tour, Lula frôle la victoire, avec 46 % des voix. Les CEB du pays entier sont mobilisées et essayent de gérer l'immense espoir qui est suscité. Lamounier (1989 : 122) parle d'une « utopie présidentielle-plébiscitaire », qui remplacerait « l'utopie participative », difficilement compatible avec ce type de combat électoral.

La demi-victoire du PT provoque un traumatisme considérable, tant dans le mouvement populaire que dans les rangs du PT. Les masses pauvres, qui votaient généralement à travers une relation clientéliste, se trouvent frustrées dans les aspirations qu'ils avaient reportées sur Lula. Les mouvements populaires sont privés, du fait de cette déception et du reflux qu'elle provoque, de l'effet de représentation des masses. Ils ne sont plus qu'un réseau de militants. Du côté des militants du PT, on a conscience que les voix qui ont fait défaut à Lula sont celles de certains bastions du PT (Lula a effectivement perdu dans la région de São Paulo : voir Cor-

ten, 1990b). Les divergences entre élus et militants du PT quant à la gestion des municipalités et la difficulté de répondre aux grandes attentes des mouvements populaires et de gérer la prétention du PT à représenter les mouvements sociaux ont conduit à un profond débat. S'inscrivant dans la crise du socialisme à l'échelle mondiale, ce débat oppose, au moment où se prépare le premier congrès du PT (qui se tient en novembre 1991), des conceptions passablement différentes.



Les affrontements se font sur des positions doctrinales plus ou moins traditionnelles (sociale-démocrate, trotskyste, gramscienne, habermassienne, etc.) qui ne sont pas toujours assumées. Pour ce qui est du travail de transformation des emblèmes, on doit relever des formulations qui oscillent entre ce que Lamounier appelle l'« utopie participative » et la fidélité aux principes de la démocratie représentative. Dans ces formulations, le PT est largement dépendant des formulations de l'Église et de l'espace public qu'elle a ouvert depuis vingt ans. Émerge également une formulation en termes de « droits réels ». Elle traduit la conscience que ni la démocratie participative, ni la démocratie représentative ne sont possibles dans une société dont la moitié vit sous le seuil de la pauvreté. Mais cela reste une sorte

d'évidence qui n'a pas prise sur les catégories politiques en émergence.

En ce qui concerne le « langage commun » que les CEB étaient parvenues à définir par rapport aux différents mouvements sociaux, le PT a sécularisé la syntaxe qui en résultait. Il a aussi rassemblé dans une organisation beaucoup de militants formés dans les CEB. Mais il n'a pas réussi à définir une forme de représentation de ces mouvements. Quoique sensible à la question des « droits », il ne peut pas l'intégrer dans une conception de l'État « moderne », faute de pouvoir s'appuyer sur un travail du discours conduisant à donner un sens à la catégorie souveraineté. Le travail des catégories théologiques va, on l'a vu, dans un sens différent. Or c'est une des bases discursives sur lesquelles le PT élabore des formes politiques. Par ailleurs, il ne parvient pas à dégager de l'expérience des mouvements populaires, champ qui lui était assigné ou délégué par les secteurs progressistes de l'Église, une conception des droits. Il reste enlisé dans l'ambiguïté de la problématique des mouvements sociaux (Corten, 1991), vus comme lieux de recherche d'identités en même temps que comme canaux d'expression de demandes sociales. En d'autres mots, de cette expérience populaire qui a

fermenté dans la société brésilienne pendant vingt ans n'est issue aucune forme spécifique de représentation politique.

Conclusion

La société brésilienne n'a pas été formée dans la lignée de l'État de droit. Au sortir du régime militaire qui a duré vingt ans, la crise du système de partis exprime plus fondamentalement la faiblesse de la représentation du politique. En fournissant durant la dictature un espace à l'essor des mouvements sociaux dans les CEB, par sa défense claire des droits démocratiques et en raison du travail original des théologiens de la libération, l'Église est apparue comme porteuse d'une conception d'une démocratie en faveur des pauvres et attachée aux principes de la démocratie représentative. À partir de 1979, elle a laissé aux partis le soin de représenter ces aspirations, tout en restant liée aux mouvements sociaux.

Le Parti des travailleurs, fondé en 1979, a connu un essor remarquable qui le distingue nettement, vu ses succès électoraux, des partis de la « nouvelle gauche » actifs dans d'autres pays. Le PT est parvenu à donner une certaine consistance — en partie de l'ordre de l'imaginaire — à un espace public en dehors du système de partis. Par contre, il a été incapable de donner une formulation politique aux questions de la représentation et à la question de l'État.

Il semble que la recherche d'un principe de représentation du politique se mène à un autre niveau et qu'elle reste en partie sous la tutelle de l'Église. La démocratie n'est pas l'aspect principal de ce principe. Tout un travail discursif se fait autour de la notion trop pleine de sens de « peuple de Dieu ». Nous avons repéré des éléments de trois discours. Le premier discours est

celui des théologiens de la libération, qui situent le « peuple de Dieu » dans l'histoire, histoire qui n'est pourtant pas celle des Lumières. Ils le situent également par rapport à une communauté et à sa rencontre avec le Dieu-Trinité. Le deuxième discours est celui de la représentation du « sens commun » des masses dans un espace où ce qui est dit l'est aussi au nom de « la Parole ». En troisième lieu, il y a l'« utopie participative » du PT, qui est une transformation discursive de la notion de communauté de base, elle-même transformation de l'emblème « peuple de Dieu ». Ces trois discours rencontrent la conception du « corps théologique du pouvoir » produite par le discours de la hiérarchie de l'Église, qui en même temps prétend souscrire aux principes de la démocratie représentative.

L'entrecroisement de ces discours est régi par la filiation qui existe entre eux mais aussi par le caractère aléatoire de tout discours conçu comme événement. C'est ce que Foucault (1971) appelle la généalogie. La filiation est déterminée par l'institution Église ; les théologiens de la libération en font partie même s'ils en contestent la hiérarchie, le PT en est marqué par sa genèse, par la syntaxe de son discours et par la formation de ses militants. Le caractère aléatoire se trouve inscrit dans la nature même du phénomène de représentation, son caractère toujours imprévu. La représentation n'est pas une copie, n'est pas une reproduction de quelque chose.

Cette généalogie permet de repérer des catégories politiques en formation. De façon négative, ces catégories se caractérisent par le fait qu'elles ne correspondent pas à celles de l'État de droit. Il n'y a en fait ni référence à la souveraineté, catégorie fondatrice de

l'État, ni à une formulation précise des droits. La démocratie représentative est comme le frontispice d'un bâtiment en réaffectation. De façon positive, ces catégories sont investies par la notion d'espace que l'on ouvre, que l'on conquiert. Cette notion est encore mal encadrée dans un univers de signes et ne fait pas encore apparaître de catégories politiques. Les discours se trouvent encore fortement raréfiés par les procédures d'exclusion externe et interne de l'Église institution.

André Corten
Département de science politique
Université du Québec à Montréal

Notes

¹ Issu d'une recherche subventionnée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

² Au Brésil, les Éditions Vozes ont une collection Teologia e Libertação qui doit compter cinquante volumes. La publication française aux Éditions du Cerf est en cours.

Bibliographie

AGOSTINI, Nilo. 1990. *Nova Evangelização et Opção Comunitária. Conscientização e Movimentos Populares*. Petrópolis, Vozes.

ARENDDT, Hannah. 1983. *Condition de l'homme moderne*. Paris, Calmann-Lévy.

ARMS, Paulo Evaristo. 1985. *O que é Igreja*. São Paulo, Abril Cultural/ Editora Brasiliense.

AUBERT, Jean-Marie, et autres. 1974. *Théologies de la libération en Amérique latine*. Paris, Beauchesne, « Le point théologique ».

BARRET-KRIEGL, Blandine. 1989. *L'État et les esclaves. Réflexions pour l'histoire des États*. Paris, Éditions Payot.

BASTOS DE AVILA, Fernando. 1987. *Igreja e Estado no Brasil. Perspectivas e Prospecções*. São Paulo, Edições Loyola.

BETTO (Frei). 1991. *Introdução à Política Brasileira*. São Paulo, Editora Ática.

Bíblia Sagrada, Edição Pastoral. 1989. São Paulo, Edições Paulinas.

BOFF, Leonardo. 1981. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis, Vozes.

BOFF, Leonardo. 1983. *Jésus-Christ libérateur*. Paris, Cerf.

BOFF, Leonardo. 1986. *E a Igreja se Fez Povo, Eclesiogenese: A Igreja que Nasce da Fé do Povo*. Petrópolis, Vozes.

BOFF, Leonardo, et Clodovis BOFF. 1987. *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?* Paris, Cerf.

BOFF, Leonardo. 1990. *Nova Evangelização. Perspectiva dos Oprimidos*. Fortaleza, Vozes.

BRUNEAU, Thomas C. 1981. « Basic Christian Communities in Latin America. Their Nature and Significance (especially in Brazil) », dans Daniel D. LEVINE, éd. *Churches and Politics in Latin America*. Beverly Hills, CA, Sage Publications.

BRUNEAU, Thomas C., et W. E. HEWITT. 1989. « Patterns of Church Influence in Brazil's Political Transition », *Comparative Politics*, octobre : 39-61.

CASALDÁLIGA, Pedro-Maria. 1976. *Fleuve libre, ô mon peuple*. Paris, Cerf.

CASALIS, Georges, Pierre GOLDBERGER et Pablo RICHARD. 1981. *Libération et religion. Défis des théologies de la libération*. Paris, INODEP.

CDF (Congrégation pour la doctrine de la foi). 1984. « Instructions sur quelques aspects de la "théologie de la libération" » (6 août), dans *Liberté chrétienne et libération*. Paris, Cerf, 1986.

CHENU, Bruno, et Bernard LAURET, éd. 1985. *Théologies de la libération. Documents et débats*. Paris, Cerf.

COMBLIN, Joseph. 1970. *Théologie de la révolution*. Paris, Éditions universitaires.

COMBLIN, José. 1988. *O Espírito Santo e a Libertação*. Petrópolis, Vozes.

COMBLIN, José. 1990. « Algumas Questões a Partir da Prática das Comunidades Eclesiais de Base do Nordeste », *Revista Eclesiástica Brasileira*, 198, 50, juin : 304-334.

CONGAR, Yves. 1984. *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*. Paris, Beauchesne.

CORTEN, André. 1990a. *Les Peuples de Dieu et de la forêt. À propos de la « nouvelle gauche » brésilienne*. Montréal/ Paris, VLB/L'Harmattan.

CORTEN, André. 1990b. « Le PT dans la course électorale », *Revue canadienne*

d'études latino-américaines et des Caraïbes, 15, 29 : 37-62.

CORTEN, André. 1991. *Discours des mouvements sociaux et représentation du politique*. Colloque « Mouvements sociaux et représentation politique, Brésil-Québec », Montréal, Université du Québec à Montréal, 7-9 février.

CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil). 1990. *A Formação do Povo de Deus*. São Paulo, Edições Loyola.

DELLA CAVA, Ralph. 1988. « A Igreja e a Abertura, 1974-1985 », dans STEPAN.

DE MOURA, P., et Ligia NOBREGA. 1988. *CEBs e Educação Popular*. Petrópolis, Vozes.

DOIMO, Ana Maria. 1986. « Os Rumos dos Movimentos Sociais nos Caminhos da Religiosidade », dans KRISCHKE et MAINWARING : 101-130.

DOIMO, Ana Maria. 1990a. « A Pastoral Popular e a Indignação das Elites », *Comunicações do ISER*, Ano 9, 38 : 43-56.

DOIMO, Ana Maria. 1990b. *Movimentos Sociais e Conselhos Populares: Desafios da Institucionalidade Democrática*. ANPOCS, 22-26 octobre.

DOIMO, Ana Maria. 1990c. *Movimento de Luta contra o Desemprego. A Vivência de Códigos Ético-Políticos e a Mediação Religiosa*. Centro de Estudos de Questões do Desenvolvimento, décembre.

DUQUOC, Christian. 1987. *Libération et progressisme*. Paris, Cerf.

DUSSEL, Enrique D. 1975. « Histoire de la foi chrétienne et changement social en Amérique latine », dans *Les Luttes de libération bousculent la théologie*. Paris, Cerf.

DUSSEL, Enrique. 1977. *Histoire et théologie de la libération*. Paris, Éditions ouvrières.

FOLLMAN, José Ivo. 1985. *Igreja, Ideologia e Classes Sociais*. Petrópolis, Vozes.

FOUCAULT, Michel. 1971. *L'Ordre du discours*. Paris, Gallimard.

GALLETTA, Ricardo. 1986. *Pastoral Popular e Política Partidária*. São Paulo, Edições Paulinas, « Teologia em diálogo ».

GARCIA, Marco Aurélio. 1990. « A Social-democracia e o PT », *Teoria e Debate, Revista Trimestral do Partido dos Trabalhadores*, 12, octobre-novembre-décembre : 47-56.

GIBELLINI, Rosino. 1987. *O Debate sobre a Teologia da Libertação*. São Paulo, Edições Loyola.

GUTIÉRREZ, Gustavo. 1974a. « Prazzi di Liberazione, Teologia e Annuncio », *Concilium*, 6 : 87-88.

- GUTIÉRREZ, Gustavo. 1974b. *Théologie de la libération*. Bruxelles, Lumen Vitae.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. 1985. *La Libération par la foi. Boire à son propre puits*. Paris, Cerf.
- IBARRA, Eduardo. 1974. « Le contexte de la théologie de la libération », dans AUBERT et autres.
- IRELAND, Rowan. 1986. « Comunidades Eclesias de Base, Grupos Espíritas e a Democratização no Brasil », dans KRISCHKE et MAINWARING : 151-183.
- KONDER COMPARATO, Fábio. 1989. *Para Viver a Democracia*. São Paulo, Editora Brasiliense.
- KRISCHKE, Paulo, et Scott MAINWARING. 1986. *A Igreja nas Bases em Tempo de Transição (1974-1985)*. Porto Alegre, CEDEC.
- LAMOUNIER, Bolívar. 1989. *Partidos e Utopias. O Brasil no Limiar dos Anos 90*. São Paulo, Edições Loyola.
- LEGENDRE, Pierre. 1988. *Le Désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit*. Paris, Fayard.
- LENHARO, Alcir. 1986. *Sacralização da Política*. Campinas, Papyrus Editora.
- LESBAUPIN, Ivo. 1990. « O Vaticano e a Igreja no Brasil », *Estação de Seca na Igreja, Comunicações do ISER*, Ano 9, 39 : 17-32.
- MANENT, Pierre. 1977. *Naissance de la politique moderne. Machiavel, Hobbes, Rousseau*. Paris, Payot.
- MANENT, Pierre. 1987. *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris, Calmann-Lévy.
- MARTINS RODRIGUES, Leôncio. 1989. « La composition sociale des cercles dirigeants du parti des travailleurs au Brésil », *Problèmes d'Amérique latine*, 93, 3e trimestre : 13-31.
- MARTINS RODRIGUES, Leôncio. 1990. *CUT : os Militantes e a Ideologia*. São Paulo, Paz e Terra.
- MESTERS, Carlos. 1991. « Écouter ce que l'Esprit dit aux églises. L'interprétation populaire de la Bible au Brésil », *Concilium*, 223 : 133-145.
- MOISÉS, José Alvaro. 1986. « Partido de Massas: Democrático e Socialista », dans Collectif. *E Agora PT ?* São Paulo, Brasiliense.
- PERANI, Cláudio. 1982. « Pastoral Popular: Poder ou Serviço », *Cadernos de CEAS*, novembre-décembre : 7-19.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Isabel. 1988. *Trabalho e Política. As Origens do Partido dos Trabalhadores*. Petrópolis, Vozes.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. 1980. *Religião e Classes Populares*. Petrópolis, Vozes.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. 1985. *Pentecostais no Brasil. Uma Interpretação Sócio-religiosa*. Petrópolis, Vozes.
- SCHMITT, Carl. 1988. *Théologie politique*. Paris, Gallimard.
- SILVA TELLES, Vera. 1986. « Anos 70: Experiências e Práticas Cotidianas », dans KRISCHKE et MAINWARING : 47-71.
- STEPAN, Alfred, Organizador. 1988. *Democratizando o Brasil*. São Paulo, Paz e Terra.
- TRINDADE, Helgio. 1985. « Les bases de la démocratie brésilienne : logique libérale et praxis autoritaire (1824-1945) », dans Alain ROUQUIÉ. *La Démocratie ou l'apprentissage de la vertu*. Paris, A. Métaillé : 93-119.
- VAN NIEUWENHOVE, Jacques, éd. 1986. *Jésus et la libération en Amérique latine*. Tournai, Desclée.
- VANNUCHI, Paulo. 1990. « Adeus à Armas », *Teoria e Debate, Revista Trimestral do Parti dos Trabalhadores*, 11, juillet-août-septembre : 38-42.
- WHITAKER, Francisco. 1989. *Cidadão Constituinte. A Saga das Emendas Populares*. São Paulo, Paz e Terra.
- XHAUFFLAIRE, Marcel, et autres. 1970. *Les Deux Visages de la théologie de la sécularisation*. Tournai, Casterman.