

***SPIRITUALITÉ AMÉRINDIENNE DANS
LA THÉOLOGIE
DE LA LIBÉRATION:
LE CAS SANDINISTE***

Jean-Jacques Dubois¹

L'étude de la spiritualité amérindienne actuelle semble se confiner à quelques groupes ethniques traditionnels reclus dans les forêts du Nord, ou disséminés dans les plaines de l'Ouest, ou agrippés aux pentes abruptes des sierras mexicaines, guatémaltèques et andines. Il y a là, certes, des groupes-témoins qui nous informent plus que sur eux-mêmes. Mais pour autant que les valeurs humanistes et politiques occidentales s'inspirent des écrits de Lafitau et de Lahontan (Delage, 1991) décrivant les mœurs des «sauvages» d'Amérique et que la totalité de la culture américaine s'amérindianise (Sioui, 1989), la spiritualité amérindienne, plus évidente et vigoureuse chez ces groupes-témoins, constituerait alors un phénomène d'une ampleur insoupçonnée.

Nous n'allons pas en entreprendre l'impossible démonstration mais en indiquer la vraisemblance dans un domaine marquant de la vie latino-américaine: la théologie de la libération et sa symétrique actualisation sandiniste. La théologie de la libération — tout en demeurant justiciable d'«une» interprétation judéo-chrétienne — et le sandinisme, constituent-ils une résurgence de la spiritualité amérindienne ou, si l'on préfère, offrent-ils une compatibilité telle avec la spiritualité amérindienne que celle-ci s'y reconnaît et réalise? Oui, pour

¹ Jean-Jacques Dubois est étudiant au programme de doctorat en sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal.

autant qu'ils réactualisent une structure et une thématique propre à la religion mésoamérindienne pré-hispanique (nous nous limiterons à l'aire culturelle mésoaméricaine sachant ses profondes ressemblances avec l'aire andine). Non, pour autant que cette structure et cette thématique amérindiennes s'inscrivent aujourd'hui dans une phase qui a alterné avec une phase précédente tout autant amérindienne; il faudrait alors parler de permanence plutôt que de résurgence.

On peut affirmer que la théologie de la libération constitue un système politique théocratique et pacifique (Dieu libère le peuple opprimé qui, divinisé, instaure une société nouvelle pour l'homme nouveau) radicalement opposé à un système politique oligarchique et martialiste. Celui-là conjoint explicitement le sacré et le profane, tandis que celui-ci les disjoint. Globalement, cette structure d'alternance de la conjonction/disjonction du sacré/profane peut sans doute rendre compte de la morphogenèse de plusieurs sociétés; son transculturalisme ne nous autorise pas à en faire une idiosyncrasie mésoamérindienne. Cependant, les termes de cette structure sont constitués d'une sémantique particulière qui laisse tout au moins soupçonner une filiation avec la culture (religieuse) préhispanique vu les analogies de sens qui circulent sur les termes opposés des deux structures homologues (l'ancienne et l'actuelle).

Comment procéder? D'abord, il faut dégager le sémantisme de la structure oppression somoziste/libération sandiniste. Ensuite, faire de même pour l'oppression aztèque/libération toltèque. Enfin, par le jeu des comparaisons, il sera possible de conférer de la vraisemblance à l'hypothèse de la permanence ou de la résurgence de la spiritualité amérindienne au Nicaragua sandiniste.

Somoza/Sandino

Pour la théologie de la libération, «le progrès temporel», identifié à la libération et à la révolution, est vu «comme le prolongement de l'œuvre créatrice» qu'est la «rédemption»,

indissociable de son contraire, le «péché», identifié à l'oppression ou «rupture de l'amitié avec Dieu et avec les hommes» (Gutierrez, 1974: 181). Péché/rédemption équivaut donc à oppression/libération ou injustice/justice sociale. Il y a donc passage de la disjonction à la conjonction sacré/profane, puisqu'il y a d'abord rupture de l'amitié avec Dieu et avec les hommes et ensuite cheminement «vers la communion totale de Dieu avec les hommes et des hommes entre eux» (*ibid.*: 186), c'est-à-dire restauration de l'amitié perdue. Dans ce système de disjonction/conjonction ou oppression/libération, il y a transition d'un destin imposé par l'ordre établi et la religion (fatalisme) à la maîtrise active de son propre destin, c'est-à-dire de la séparation («rupture de l'amitié») de soi-même, de Dieu et des hommes à la participation («communion totale de Dieu avec les hommes et des hommes entre eux»).

Le discours scientifico-théologico-sandiniste s'est articulé sur cette structure — quoique Sandino, bien avant les premiers écrits sur la théologie de la libération, en avait déjà élaboré l'essentiel. Dans le discours sandiniste, la structure oppression/libération se thématise essentiellement par la dualité somozisme/sandinisme. Le discours sandiniste s'est construit en réaction à l'oppression impérialiste étatsunienne qui se prolongera, en s'exacerbant, dans la dictature somoziste. Ce discours se caractérise donc principalement par son opposition idéologique à l'impérialisme et au somozisme.

Oppression somoziste

La caractéristique socio-culturelle somoziste la plus redondante dans la littérature sandiniste² est sans doute le

² Par littérature sandiniste, nous entendons tout texte engagé, qu'il soit identifié au discours idéologique, théologique ou scientifique. Le discours sandiniste sur le somozisme a été prolixe. Nous ne faisons ici que traduire des lieux communs que l'on rencontre dans le discours politique, culturel, théologique. Serra (1986) en fait une synthèse qui nous inspirera. Nous y soulignerons quelques

fatalisme. Les croyances populaires, portant sur la nécessité de souffrir ici-bas pour se mériter le paradis éternel de l'au-delà, sapaient tout désir d'améliorer son sort terrestre. Ces croyances, suscitées et entretenues par l'Église, favorisaient l'instauration et le maintien d'une oligarchie qui exploitait le pauvre. En outre, le fatalisme religieux convainquait le Nicaraguayen que la dictature était une manifestation de la volonté de Dieu et que l'histoire, à la limite, n'était que la répétition de situations dolentes mais salutaires. Dans cette perspective, la seule possible, le Nicaraguayen ne pouvait améliorer que son sort céleste en souffrant davantage, donc en se victimisant par plus de résignation à l'oppression, c'est-à-dire par la dévalorisation de la vie présente et terrestre au profit de la vie future et céleste. La seule maîtrise socialement acceptable que l'être humain avait sur son destin s'opérait par la négative, par le seul choix d'être plus masochiste. Le fatalisme n'était donc pas total puisqu'il était possible d'échapper à son destin par le salut éternel qui rentabilisait la résignation à la misère temporelle. Ce salut ultraterrestre ne pouvait être qu'individuel et justifier, valoriser même, un individualisme outrancier sous-jacent aux autres caractéristiques de l'idéologie somoziste. C'est sans doute au Nicaragua somoziste que le fatalisme latino-américain a atteint les dimensions les plus tragiques.

Cette vision religieuse du monde et de l'histoire n'était possible que dans un cosmos dualiste: la terre associée à la vie présente (répétition du passé), à la souffrance et à la mort; et le ciel, à la vie future, à la jouissance et à l'immortalité. Mais ce dualisme était loin d'être cartésien puisque l'homme n'était pas maître et possesseur de son destin terrestre. En effet, les forces sacrées du ciel intervenaient sur terre selon leurs caprices. Le tissu profane de la vie sociale et individuelle était souvent

évidences qui favoriseront les comparaisons et y ajouterons quelques explications contextuelles pour qui connaît peu l'histoire récente du Nicaragua. Nous procéderons aussi ainsi pour l'idéologie sandiniste proprement dite qui nous sera livrée par Ramirez (1985) et Girardi (1987).

déchiré par des hiérophanies qui, sans répit, privaient l'homme de son autonomie. La fatalité prévalait sur la responsabilité et la participation (prise en charge individuelle et collective de son destin).

La spécificité de ce fatalisme latino-américain et nicaraguayen (Edmonson, 1971) légitimait un racisme qu'intériorisaient ceux qui en étaient victimes. En effet, les pauvres identifiés à l'Indien se méprisaient eux-mêmes au profit (dans tous les sens du terme) des riches désignés par Dieu et identifiés à la «race blanche» (les descendants d'Espagnols, et les Nord-Américains) (Serra, 1986: 59). L'oppression somoziste envers les pauvres tenait de l'esclavagisation forcée de l'Indien par l'Espagnol et l'Impérialiste — même si les Nicaraguayens sont presque tous métis, le spectre des couleurs du foncé au pâle correspond largement à la structure d'oppression: plus on est bourgeois et puissant plus on est pâle; plus on est paysan ou prolétaire et impuissant, plus on est foncé.

Cette structure raciste Blanc/Indien ou riche/pauvre correspondait aussi et évidemment à l'idéologie anti-communiste pro-capitaliste (sauvage) qui exacerbait l'individualisme et dont la dictature se faisait le héraut.

Cette structure macro-sociologique a son pendant micro-sociologique dans la structure conjugale: l'homme occupe la position du Blanc oppresseur et la femme, la position de l'Indien opprimé. Ici, la structure oppresseur/opprimée a un nom et une conséquence importante: machisme et polygénie.

Le machisme n'est pas que conjugal; on le retrouve partout, à tous les niveaux. C'est le caudillisme qui consiste à savoir qui dominerait qui. La plupart des relations interpersonnelles se définissent en terme de domination/soumission. La compétition était donc acerbe et valorisée (Serra, 1986: 58). Les conséquences majeures de ce caudillisme étaient l'exploitation, la corruption et la cruauté puisque chaque *caudillo* ayant une responsabilité publique quelconque (fonctionnaires, magistrats, policiers, etc.) se comporte en maître absolu et impose ses

exigences à qui doivent transiger avec lui. Somoza, le *caudillo major*, ira même jusqu'à encourager cette corruption pour se mettre à l'abri des reproches de son entourage. La torture, l'assassinat, et même le massacre de villes et villages s'avéraient souvent nécessaires pour assurer la «sécurité» du *caudillo*.

Le fatalisme (séparation du ciel et de la terre), le racisme (séparation des Blancs riches et des Indiens pauvres), le machisme (séparation de l'homme et de la femme), le caudillisme (séparation des dirigeants et du peuple, des professeurs et des élèves, des curés et des fidèles, etc.) et l'individualisme (séparation de l'être et de l'être) sont les thèmes les plus redondants qui donnent sens à l'oppression que nous avons déjà homologuée à la disjonction du sacré/profane. La disjonction est assez évidente dans le cas du fatalisme qui, rappelons-le, se caractérise par la structure puissance céleste/impuissance terrestre. S'il y a de la puissance sur la terre, celle du *caudillo*, du Blanc, ou du macho, elle s'apparente à la puissance sacrée puisqu'elle est légitimée par les représentants du ciel sur terre et qu'elle est investie des caractéristiques sacrées par rapport aux profanes (définition du sacré selon Durkheim, 1960): puissance vs impuissance, santé vs maladie, richesse vs pauvreté, jouissance vs souffrance, etc. On pourrait, à la limite, ne retenir que le thème de la puissance/impuissance — Van der Leeuw (1948) fait le critère fondamental de sa distinction sacré/profane — pour voir se refléter dans toutes les dimensions de la vie sociale (état, famille, village, école, etc.) le thème structural (puissance/impuissance) du fatalisme. Ces grandes lignes de la structure d'oppression (elle-même faisant partie d'une structure plus globale: oppression/libération ou disjonction/conjonction du sacré/profane), qui prévalait au Nicaragua pré-révolutionnaire, sont approximativement les mêmes pour la presque totalité de l'Amérique latine. C'est sur ce fond d'apolitisme fataliste, de disjonction du sacré/profane, que s'est construite une idéologie politique: la théologie de la libération et son jumeau nicaraguayen, le sandinisme.

Libération théologique et sandiniste

L'idéologie (valeurs) sandiniste est plurielle: castriste, maoïste, marxiste, léniniste, chrétienne, nationaliste. Nous n'en retiendrons que les dimensions soutenues par la tendance Tercériste (ou Insurrectionnelle) largement majoritaire autant au sein du Front Sandiniste qu'au sein de la population. Cette tendance, alimentée par les communautés chrétiennes de base (Église populaire), s'identifiait étroitement à la pensée même de Sandino (théosophie de la libération) et à la théologie de la libération. Nous sommes d'autant plus justifié de nous limiter à ces dimensions que ce sont elles qui se sont le plus actualisées lors des dix années qui ont suivi le triomphe, qu'elles sont convergentes au marxisme (Girardi, 1987: 209-296) et qu'elles sont quasi homologues entre elles puisque théosophie de la libération et théologie de la libération se confondent considérablement (Girardi, 1987: 41-54). Les thèmes de la libération sandiniste nous viendront donc de la confluence de l'idéologie sandiniste et de la théologie de la libération que Girardi (1987) a étudiée.

La pensée socio-politique de Sandino se ramènerait à trois éléments centraux: 1) conquête de la souveraineté nationale par la lutte anti-impérialiste identifiée à la lutte contre toute oppression; 2) instauration d'une démocratie populaire où paysans et ouvriers détiennent le pouvoir; 3) transformation économique par la récupération des ressources naturelles, principalement des terres agricoles, par étatisation et coopérativisation en vue d'établir la justice sociale (Ramirez, 1985: 15-27).

Girardi (1987: 23-28), commentant le projet de souveraineté nationale, met en lumière les caractères complémentaires prophétiques et utopiques de la souveraineté nationale. Quant à l'instauration d'une démocratie populaire, Girardi souligne que pour Sandino il n'était pas question que les ouvriers et les paysans nicaraguayens se limitent à leur seule patrie. La libération devait s'étendre à tous les peuples opprimés de la terre. Enfin, au sujet des transformations économiques et sociales,

Sandino pense à une société où ouvriers et paysans ne soient pas exploités, où leur dignité soit respectée; il pense à une société d'entraide et de fraternité universelle, mais aussi à un régime de coopératives et à une société où ouvriers et paysans détiennent le pouvoir. (Girardi, 1987: 27-28)

Girardi ajoute que, pour Sandino,

la libération des peuples opprimés par l'impérialisme est une cause juste (...) au centre de la lutte historique entre le bien et le mal, l'amour et la haine, la justice et l'injustice. La libération des peuples et des groupes sociaux opprimés est, ainsi, la cause où se joue le sens de l'histoire. (*Ibid.*)

Ce qui semble caractériser le plus la pensée à la fois religieuse, sociale et politique de Sandino, c'est l'identification totale (théosophiste) de Dieu et du Peuple opprimé, du Pauvre, de la foi en Dieu et de la foi dans le Peuple. Aussi, la lutte entre le bien et le mal, chère à la théosophie, ne peut se traduire autrement que par la lutte des peuples opprimés contre l'impérialisme; le jugement final ne peut consister qu'en la libération des peuples opprimés; le Dieu-amour ne peut être que le Dieu des pauvres qui ne se manifeste qu'historiquement dans la lutte du pauvre et de l'opprimé pour la justice et la liberté (*ibid*: 41-52). En somme, «Dieu c'est le peuple» opprimé qui, prenant en main son destin, lutte pour la justice et la liberté, certes; mais Dieu, c'est aussi l'histoire de la libération.

Le règne de l'amour est une nouvelle organisation du monde, sans oppresseurs ni opprimés, mais aussi une nouvelle communion entre les hommes dans la mesure où l'amour et la justice ont triomphé en chacun d'eux. Dans la perspective de Sandino, l'utopie religieuse

coïncide fondamentalement avec l'utopie historique. (Girardi, 1987: 51)

La confluence entre la pensée religieuse et politique de Sandino et la théologie de la libération ne nécessite pas une longue démonstration; les évidences parlent. En outre,

Le terrain fondamental de la rencontre est l'importance de l'amour des frères exprimé dans l'option pour les pauvres et les opprimés qui constitue pour Sandino, comme pour les chrétiens, l'axe de leur énoncé éthique et religieux. Une identification (...) qui implique la capacité de donner sa vie par amour (...). Cela amène, autant pour les chrétiens que pour Sandino, à valoriser, dans le fondement même de l'engagement politique, la motivation éthique (...). Dans la vision de l'histoire, le drame fondamental, celui qui décide de son sens, c'est le conflit entre l'opresseur et l'opprimé, qui est en même temps économique-politique et moral. (...) L'expérience de Sandino, comme celle des chrétiens révolutionnaires est en fin de compte celle d'une unité profonde entre foi dans le peuple et foi en Dieu. (Girardi, 1987: 53-54)

Sandino meurt en 1934. Au début des années 60, se forme le Front Sandiniste de Libération Nationale (F.S.L.N.) sous la direction d'un jeune intellectuel marxiste, Carlos Fonseca Amador. Fonseca et le F.S.L.N. seront, depuis lors, identifiés et présentés comme la «résurrection de Cesar Sandino» (Weber, 1981: 39). Ils adapteront le message sandiniste à des problématiques modernes en lui attribuant les catégories et le vocabulaire marxistes et en intégrant ou accentuant quelques problématiques tels la réforme agraire, l'égalité des sexes, la valorisation de la culture autochtone, le sacrifice patriotique, etc.

Avec la marxisation du sandinisme apparaissent ou s'accroissent les différences. Il s'agit, selon Girardi, de l'athéisme et du mystère de la mort/résurrection libératrice du Christ.

Cardenal, le principal représentant nicaraguayen de la théologie de la libération, ruine, selon Argüello, la première différence puisque «l'athéisme consiste en la négation de l'amour et en l'action contraire à la justice» (1987: 368). «Le véritable athéisme, écrit Cardenal, la véritable négation de Dieu est pour moi la Esso, la Standard Oil et la compagnie Dow qui gagne son argent en fabriquant du napalm» (cité par Argüello, 1987: 368). La lutte pour la justice chez les marxistes est une affirmation implicite de Dieu (*ibid.*). N'est-ce pas un thème central de la théologie de la libération que de penser que «connaître Dieu, c'est réaliser la justice» (Gutierrez, 1974: 195). La deuxième différence (la mort/résurrection salvatrice) s'élimine d'elle-même car, après la mort de Sandino, avec la venue du sandinisme moderne, la mort/résurrection de Sandino comme fondement du salut, de la libération des opprimés du Nicaragua et du Monde sera au cœur de la mystique révolutionnaire, autant pour les militants chrétiens que les autres.

Pour Sandino, le théosophe, et pour les sandinistes, chrétiens le seul dualisme possible n'est pas la séparation cartésienne du monde en spirituel et en matériel, en sacré et en profane, mais plutôt la séparation du bien et du mal au sein d'un univers profane désormais sacralisé (puisque «sandinisé»), un univers politico-religieux où microcosme et macrocosme se reflètent mutuellement, comme le Christ et le pauvre (et le peuple pauvre) se reflètent mutuellement, se confondent. Le bien, c'est l'opprimé, le peuple nicaraguayen, qui se confond avec Dieu; le mal, c'est l'opresseur impérialiste assisté de son complice bourgeois. Bref: Peuple, Pauvre, Histoire de la Révolution sont aussi bien sandinophanies que christophanies.

Ce résumé de la pensée de Sandino, du sandinisme chrétien et, de ce fait, de la théologie de la libération suffit à montrer le renversement radical de l'idéologie et des valeurs somozistes: l'oppression se fait libération; le fatalisme, prise en charge

individuelle et collective de son destin; le racisme envers le pauvre confondu à l'Indien, option pour les pauvres et valorisation de l'Indien; le machisme, sororité/fraternité de l'homme et de la femme; le caudillisme, démocratie populaire, coopérativisme et participation à tous les niveaux; l'individualisme, patriotisme (socialisme) jusqu'au sacrifice de sa vie; la disjonction sacré/profane, conjonction sacré/profane.

Tezcatlipoca/Quetzalcoatl

C'est plus précisément la spiritualité (religion et humanisme) nahuatl à laquelle nous nous référerons, sachant avec Mercedes de la Garza (1978) que les religions nahuatl et maya sont essentiellement semblables.

La religion nahuatl est dominée par deux dieux: Quetzalcoatl et Tezcatlipoca. Ces deux dieux luttent et instaurent alternativement leur prédominance autant dans la cosmogonie que dans l'histoire (tout au moins à partir de l'ère toltèque où règne Quetzalcoatl jusqu'à la fin de l'ère aztèque où règne Tezcatlipoca). Quetzalcoatl, dieu et homme (héros civilisateur) à la fois, est symbole de paix et de mort/résurrection, créateur de l'homme nouveau et du monde nouveau; le dieu doit mourir et ressusciter pour y parvenir. Son hostilité envers les sacrifices humains provoqua le combat avec Tezcatlipoca qui en réclamait. Vaincu, il dut s'exiler et s'auto-sacrifier. Avant de mourir, il prédit sa résurrection. Avec Tezcatlipoca, qui a aussi le nom de Uitzilopotchli (Nicholson, 1971: 398), dieu tribal des Aztèques, s'inaugure l'ère aztèque qui se terminera 160 ans plus tard avec l'arrivée des Espagnols. On assiste donc au passage de la théocratie pacifique (Quetzalcoatl, l'homme-dieu et le roi-prêtre) au mystico-martialisme (Tezcatlipoca, dieu céleste et abstrait, réclame la domination par la guerre et les sacrifices humains).

Libération toltèque

Quetzalcoatl signifie quetzal-serpent. Il est synthèse de la terre (serpent) et du ciel (plume de quetzal). En tant que conjonction du sacré/profane, il ne peut être autre qu'homme-dieu. Le bien-être des êtres humains est sa préoccupation: depuis leur création (homme nouveau) par sa mort/résurrection et le versement de son propre sang, en passant par la découverte du maïs pour les nourrir et les arts et métiers, jusqu'à la sagesse humaniste par la poésie («fleur et chant») dispensatrice de vie éternelle.

Quand Quetzalcoatl crée l'homme nouveau et le monde nouveau, il le fait à partir d'une vieille création (cycles évolutifs destruction/rénovation, Tezcatlipoca/Quetzalcoatl). D'une fois à l'autre, il y a perfectionnement, historicité, auxquels les hommes participent puisqu'ils sont appelés lors de et par leur vie à devenir des dieux. En effet, le but de la vie humaine est la vie sur terre qu'on doit apprendre à vivre de la meilleure façon: «Le bien est essentiellement la vie, la vie naturelle et concrète, (...) le bien n'est pas quelque chose donné, mais quelque chose que l'homme doit gagner» et il doit le gagner sur le mal (Garza, 1978: 78). Il est donc libre et responsable de son destin intimement relié au destin commun (*ibid.*: 84-85). De cette conception religieuse, les Toltèques développèrent une morale sociale et humaniste qui contraste avec l'attitude passive face à la tradition religieuse: «l'attitude réflexive que signifie le projet de voir par soi-même» (*ibid.*: 116) non pas par quête d'individualisation séparée, mais d'une individualisation socialisante qui favorise l'union de l'homme à Dieu, indissociable de la société («Dieu est le peuple»). Voilà pourquoi «la quête de la divinité [devenir un dieu était l'idéal de tout Toltèque] n'est autre que la recherche d'un ami» (León-Portilla, 1985: 267). Il s'agit en somme de l'affirmation de la vie pour elle-même car «la vie sur la terre est le bien et la félicité de l'homme» (Garza, 1978: 123). D'où l'importance de l'harmonie et de la justice sociales (León-Portilla, 1985). «C'est pourquoi l'homme doit s'évertuer à améliorer ce qu'il a, sa vie, en créant un lien véritable entre les hommes» (Garza, 1978: 123). Cette valeur sera à ce point fondamentale qu'elle persistera dans les communautés indiennes jusqu'à nos jours. On n'a guère de sympathie pour l'exploitation d'un sexe par l'autre (le statut de la femme chez les Indiens équivaut à celui de l'homme — Wolf, 1962: 197; Duverger, 1983: 207, 211) ou de l'homme par l'homme (Wolf, *ibid.*). Encore aujourd'hui, celui qui s'est enrichi sur le dos des autres est expulsé de sa communauté (Bonfil Batalla, 1987: 68). Le Toltèque se rebelle contre l'idée que l'homme n'a de valeur que par rapport aux dieux: «L'homme est plus que l'être nécessaire aux dieux pour leur subsistance, il a son fondement, sa vérité, en lui-même, parce qu'il est un être

créateur» (Garza, 1978: 125). Il peut rompre sa dépendance à la divinité en affirmant son «visage» et son «cœur» (personnalité), c'est-à-dire sa capacité créatrice «qui est, simultanément, la base de la véritable communauté interhumaine» (Garza, *ibid.*). L'homme se sent limité mais se sent aussi capable de transcender ses limites par sa créativité qui s'affirme devant des êtres divins aussi limités (*ibid.*: 130). Mais cette capacité de transcendance ne décolle pas de l'immanence, puisque

la religion nahuatl n'impliquait pas la notion de salut de l'âme, mais plutôt l'exigence d'un mode de vie conforme à des canons moraux dont le résultat était de gagner la bienveillance des dieux et dont la conséquence immédiate était de se ménager le bonheur sur terre. (León-Portilla, 1985: 180)

Ce bonheur sur terre était inconcevable sans ce principe moral fondamental: «Respecter les autres, se livrer à ce qui est convenable et droit, éviter ce qui est mauvais, fuyant avec fermeté la méchanceté, la perversion et la cupidité» (*ibid.*: 199). Aussi, «les sujets de Quetzalcoatl ne manquaient de rien, ne connaissaient jamais la faim» (Sahagún in Duverger, 1983: 213). Puisque «l'Indien se responsabilise de la pauvreté de l'autre» (Oviedo par Mantica, 1968: 194) et puisque «les choses ne sont pas à leurs maîtres mais à ceux qui en ont besoin» (Zepeda Henriquez, 1981: 69), il est vraisemblable que leur souci de justice sociale ait été remarquable (León-Portilla, 1985: 197-206).

Quels thèmes se dégagent de ce résumé de la religion humaniste mésoaméricaine? Le thème le plus global est sans doute celui de la libération du mal pour le bien par le processus de divinisation — le bonheur terrestre n'est accessible qu'aux hommes divinisés. De ce thème global d'autres thèmes s'imposent comme conditions de possibilité. S'impose en premier lieu le thème de la prise en charge individuelle de son destin intimement liée à la prise en charge collective par Quetzalcoatl (Dieu-Peuple qui crée l'homme nouveau et la société nouvelle) puisque l'homme peut, en s'affranchissant des exigences divines, se ménager le bonheur sur terre. Il n'y a donc pas reproduction constante d'un ordre social auquel l'homme doit se conformer car la création (l'homme et le monde) se perfectionne par l'activité conjointe de Quetzalcoatl (collectivité) et de chaque individu. Le bonheur ne consiste pas en un salut ultra-terrestre: il se construit sur terre par l'homme qui en vient même à se considérer comme «un moteur dans la dynamique de

l'univers», dans l'histoire (León-Portilla in Garza, 1978: 9). Le second thème déploie le premier: la fraternité (anti-raciste). Elle se vérifie d'abord par l'intimité du dieu et de l'homme puisque celui-ci est appelé à reconnaître celui-là dans l'ami; ensuite, dans la sollicitude du dieu pour l'homme puisque Quetzalcoatl se sacrifie pour créer l'homme, assurer son bien-être et le protéger du rite sacrificiel; finalement, dans l'effort de l'homme à «créer un lien véritable entre les hommes». Cette fraternité débouche sur le thème de la relation égalitaire homme/femme (anti-machisme) et sur le thème du mépris de l'exploitation de l'homme par l'homme (fuite de la cupidité et rejet de qui s'est enrichi au détriment de l'autre — anti-caudillisme). Le dernier thème est le patriotisme (anti-individualisme), ou individualisme subordonné au collectivisme, puisque la capacité créatrice individuelle (affirmation de son «visage» et de son «cœur») est la base de la véritable communauté. Même que, pour Quetzalcoatl, le dieu à imiter pour se diviniser, c'est le sacrifice de son sang et de sa vie (mort/résurrection) qui permet la création de l'humanité nouvelle et assure son bien, c'est-à-dire sa libération du mal.

Il apparaît évident que «l'univers nahua ignore la césure entre le sacré et le profane (...) Tout est sacré, tout est religieux, tout est cosmique... Tout est physique!» (Duverger, 1979: 93). Bref, c'est la conjonction sacré/profane.

Oppression aztèque

Réduire la spiritualité mésoamérindienne à ces seuls thèmes serait trop idyllique pour être vraisemblable. «Toute chose étant la chose et son contraire», l'humanisme libérateur de cette religion serait la mesure de son contraire anti-humaniste oppresseur. S'il y a le dieu de la vie, doit lui succéder le dieu de la mort. C'est ainsi que cela se passe dans le mythe et l'histoire mésoaméricains: «Le dieu qui se sacrifie pour donner la vie aux humains laisse la place au dieu qui exige des sacrifices humains pour pouvoir vivre, se mouvoir» (Tamez, 1991: 16). Parallèlement au mythe, les Aztèques, étrangers à une spiritualité

miséricordieuse et caritative, s'approprièrent l'héritage spirituel toltèque pour en faire une arme de domination par une pratique homicide. L'effroi et la soumission face à l'omnipotence capricieuse de Tezcatlipoca — divinité qui, avec Huitzilopochtli, exprime le mieux le fatalisme aztèque — «provides a mirror in which the whole character of a culture is clearly reflected» (Nicholson, 1971: 412). Le mythe détermine les rapports sociaux au sein de la communauté et de la communauté avec les autres communautés. Selon le mythe, «l'union mystique avec la divinité [réalisée sur terre par la manière dont le Toltèque vit] (...) est maintenant [réalisée au ciel] déterminée par la manière dont on meurt: la transmission matérielle, au soleil [l'au-delà], de l'énergie humaine» (Tamez, 1991: 35). Et la manière de mourir est d'autant plus importante que le monde est un lieu de souffrance, de peine où l'on ne peut échapper à son destin (*tonalli*) déterminé par les dieux, sauf par la mort au combat pour le guerrier ou la mort en accouchant pour la femme, ou le sacrifice pour l'esclave et le captif. La mort permet donc de s'unir aux dieux et ainsi répéter, reproduire l'histoire — qui se réduit à la course, jour après jour, du soleil — en alimentant le soleil qui, privé d'énergie (sang de l'esclave et du captif, accompagnement du soleil par les guerriers et les parturientes) ne pourrait se lever et effectuer sa course. Le fatalisme n'est pas absolu puisqu'un salut individuel ultra-terrestre est possible (Garza, 1978: 113). Cet individualisme va s'expérimenter avant la mort chez le guerrier dont les efforts vont consister à ramener le plus possible de captifs puisqu'il devient lui-même ses captifs sacrifiés, dont l'énergie s'unit au dieu soleil (Tonatiuh). La parturiente capture aussi un bébé pour le soleil (Duverger, 1979: 92). Cette société se caractérisant surtout par son mystico-martialisme (León-Portilla, 1971: 447), on est en droit d'en inférer un individualisme exacerbé d'autant plus que le «mérite personnel» devient la clef d'intégration sociale (Duverger, 1979: 102). Et cette société ne serait-elle pas d'autant plus totalitaire que l'individualisme la menacerait sans cesse d'effondrement! Chacun ne vivait-il pas pour soi! (Duverger, 1983: 175).

L'individualisme aztèque succédant au collectivisme toltèque, on assiste donc à l'avènement de l'inégalité sociale. Une aristocratie militaire caudilliste s'enrichit au détriment du reste de la société et des autres sociétés. L'esclavage se répand (Soustelle, 1985: 37, 45). La propriété privée (Duverger, 1979: 111, 183) et la pauvreté (Séjourné, 1984: 16) surgissent. La démarcation des tâches féminines et masculines et le concubinage (permis aux seuls hommes) (Duverger, 1979: 69, 80) «machisent» les rapports hommes/femmes.

Mais le caudillisme sera davantage externe. C'est tout un peuple qui est impérialiste (Duverger, 1979: 99, 103) et qui, soutenu par une cosmologie de prédateurs étrangère au monde de l'économie paysanne toltèque (Duverger, 1983: 229), soumet et exploite les peuples voisins. Ceux, parmi les autres, qui contestent l'autorité aztèque (Uitzilpochtli), sont exterminés par le sacrifice qui nécessite la différence (Girard, 1972). Ce caudillisme est un racisme puisqu'il n'intègre que la différence soumise et extermine l'insoumise.

Uitzilopochtli, dieu abstrait et transcendant, ne se manifeste que par des apparitions et des hallucinations. Tout le panthéon est désincarné (Duverger, 1983: 190). L'homme, être soumis et désolé, n'est que simple objet d'entretien de la divinité; la fatalité terrestre n'a de solution que dans ce salut ultra-terrestre: la félicité d'entretenir la divinité. L'immortalité de l'homme est spirituelle car elle réside dans son énergie vitale, immatérielle située dans le cœur (Garza, 1978: 89). La distinction entre l'humain matériel et le divin spirituel se reflétera sur l'organisation sociale séparée en religieux et militaires: les prêtres et les soldats. Le sacrifice, seul lieu de rencontre du sacré et du profane, sera aussi séparé: la plupart des sacrifiés ne sont pas divinisés, ne servant que de fondement profane à quelques rares élus divinisés. L'anthropophagie postsacrificielle «n'est aucunement une communion mystique au corps du dieu; il est un acte essentiellement domestique» (Duverger, 1979: 203), donc profane, économique. La véritable théophagie aurait été réservée à une infime minorité, membres du clergé et de la noblesse

(*ibid.*: 206). Autant pour l'homme impuissant face aux dieux puissants célestes (attitude passive, résignée, de l'homme face au dogme religieux — Garza, 1978: 116 —, ou pour les pauvres et les esclaves face aux dirigeants et aux riches, divinisés par la théophagie), ou pour les autres sociétés face à la société aztèque (*teochichimeca* = chichimèque divin) ou pour les dirigeants militaires face aux dirigeants religieux, nous sommes sans cesse devant la disjonction de l'impuissance et de la puissance, c'est-à-dire du profane et du sacré.

Tezcatlipoca-Somoza/Quetzalcoatl-Sandinó

Que ce soit hier (aztéquité/toltéquité) ou aujourd'hui (somozisme/sandinisme), nous sommes en présence de deux structures homologues dont la théologie de la libération — rappelons-le — nous souffle la catégorie duale globale: oppression/libération.

Oppression aztèque et oppression somoziste

La structure oppression/libération est présente dans le monde préhispanique. Avant Quetzalcoatl prédominait Tezcatlipoca et c'est à partir des hommes et du monde soumis à l'autorité de celui-ci que celui-là a créé les hommes nouveaux et le monde nouveau. Par cette création Quetzalcoatl rétablit l'amitié «vers la communion totale de Dieu avec les hommes et des hommes entre eux». N'est-ce pas le thème mésoamérindien de la libération du mal pour le bien par le processus de divinisation (communion homme/Dieu), seul capable de créer la véritable communauté interhumaine (communion des hommes entre eux)? Le passage de l'oppression à la libération, le Latino-Américain l'effectue en prenant progressivement en main son destin individuel et collectif et, simultanément, en se libérant de la tutelle d'une religion aliénante qui tend à la conservation de l'ordre établi. L'Indien est aussi responsable de son destin intimement relié au destin commun et il doit s'affranchir des exigences divines s'il veut se ménager le bonheur sur terre. Dans les deux cas, il y a historicité: le Christ et Quetzalcoatl sont histoire de la libération, donc rupture avec le fatalisme qui répète l'histoire et reproduit jour après jour l'ordre établi, justifié par la demande d'énergie pour le soleil ou par les épreuves pour le ciel chrétien. Ce fatalisme servait également l'oligarchie somoziste et l'aristocratie aztèque, toutes deux exploitant le pauvre. D'un côté, la vie terrestre n'était qu'une vallée de larmes pour son salut, de l'autre la vie ici-bas n'était que souffrances et peines et seule la manière de mourir comptait pour un salut aussi désiré et valorisé par rapport à la vie sur terre. Mais dans les deux cas le fatalisme n'était pas total puisqu'un salut céleste rentabilisait soit la manière de vivre (les larmes) ou la manière de mourir. Jadis comme naguère, la terre était associée à la vie présente, à la souffrance et à la mort; le ciel, à la vie future, à la jouissance et à l'immortalité; et les hiérophanies privaient sans cesse l'homme de son autonomie. Dans les deux sociétés, les conséquences du fatalisme sont les mêmes: inégalités sociales, pauvreté, esclavage qui se répercutent dans la famille par la démarcation des tâches masculines et féminines, les concubines pour l'homme mari, le

machisme. Quant au *caudillo* prédateur, la cosmologie amérindienne l'a justifié et l'Église catholique en a fait une manifestation de la volonté de Dieu. Les massacres, qui étaient justifiés par le rituel sacrificiel autrefois ou raison d'État solaire, l'étaient encore récemment par la raison d'État somoziste. Bref, le sacré et le profane, la puissance et l'impuissance étaient disjoints ici et là.

Libération toltèque et libération sandiniste

Les deux cosmologies se fondent sur un dieu créateur-rédempteur de l'homme nouveau et de la société nouvelle. Il doit mourir et ressusciter pour y parvenir. Ce dieu est aussi libérateur; il s'insère ainsi dans le processus historique individuel (libération de la personne qui se divinise, ou du pauvre révolutionnaire qui devient christophanie ou sandinophanie) et collectif (le peuple est dieu, le peuple est Sandino) auquel il se confond. Ce dieu est héros civilisateur: Quetzalcoatl donne la culture du maïs et enseigne les arts, les métiers, les valeurs humanistes, la poésie; Sandino crée les premières coopératives agricoles, archétype de la réforme agraire sandiniste, et les sandinistes alphabétisent le peuple, construisent des écoles d'arts et métiers, promeuvent les valeurs humanistes sandinistes, couvrent le territoire d'ateliers de poésie. Quetzalcoatl libère du mal («méchanceté, perversion, cupidité»); Sandino (et les sandinistes) identifie le mal à l'impérialisme, à sa cupidité et à ses valeurs perverses, dont le peuple doit se libérer. Dans l'un et l'autre cas, le contraste entre l'impuissance fataliste de l'humain et la puissance divine se résorbe dans l'avènement de l'historicité du bonheur sur terre ou du Royaume de Dieu (utopie sandiniste). L'homme conquiert l'autonomie qui lui permet la prise en charge de son destin et la participation au destin collectif. Dans les deux cas, il y a passage de l'attitude passive face à la tradition religieuse à une attitude réflexive, critique, créatrice.

Dieu s'incarne, descend sur terre et c'est soi-même, le prochain et le peuple qui en deviennent la manifestation. Cette vision de l'autre et de la société favorisait et favorise sans doute

l'harmonie et la justice sociale; elle justifie «l'option pour les pauvres» ici et «la responsabilisation de la pauvreté de l'autre» là; elle confère du réalisme à l'anti-machisme autant toltèque que sandiniste (discours officiel), et au mépris que l'Indien et le sandiniste ont envers l'exploitation de l'homme (et la femme) par l'homme. En fin de compte, Sandino désirait que ses «sujets» en arrivent, eux aussi à ne manquer de rien, à ne connaître jamais la faim; il aurait bien aimé en faire un paradis d'agriculteurs, un royaume de Dieu. C'est dans ce but que de nombreux révolutionnaires — divinisés, puisqu'en chaque combattant pauvre, on voyait Sandino ressuscité — ont, comme Quetzalcoatl, le Christ et Sandino, versé leur sang pour créer un homme nouveau et une société nouvelle, un Royaume de Quetzalcoatl qui conjoint le sacré et le profane, le passé et le présent tendu vers l'avenir, l'utopie historicisée.

*

Nous pourrions certes raffiner, ramifier nos comparaisons. Cependant, le matériel mis en place selon le sémantisme de la structure oppression/libération, ou disjonction/conjonction du sacré/profane, s'auto-compare. Nous n'avons voulu et n'avons pu (en l'espace d'un article) qu'indiquer les pistes les plus vraisemblables. Que le lecteur conclue lui-même en la permanence et/ou résurgence de Tezcatlipoca et Quetzalcoatl, ou en la simple compatibilité de ceux-ci avec Somoza et Sandino.

Deux remarques s'imposent pour terminer. Les sandinistes étaient partagés entre un royaume de dieu historique et un royaume de Dieu inauguré dans l'histoire mais achevé dans l'éternité. La majorité, les chrétiens, croyaient en la deuxième possibilité. Les Toltèques aussi étaient partagés entre ces deux possibilités. Mais il semble que la majorité croyait en la première possibilité et qu'une minorité croyait en la deuxième: «Quelques-uns semblent croire que l'homme s'unit à Dieu après la mort» après s'être accompli durant sa vie (Garza, 1978: 120, 132). Il y a là une différence notable, que nous ne pouvions passer sous silence, mais aussi une étonnante ressemblance.

Le discours sandiniste, appuyé par son propre discours scientifique, a fait du somozisme une acculturation (altérité aliénante) catholique et impérialiste, et du sandinisme un réveil de l'identité culturelle. Il nous apparaît plus juste de dire que l'un et l'autre tiennent de l'identité et que le sandinisme réactualise le terme «sympathique» de la structure identitaire. Cependant, pour autant que la théologie de la libération et le sandinisme réactualisent la toltéquité, ils manifesteraient, mieux que l'aztéquité, la spiritualité amérindienne si vraiment, comme le pense León-Portilla (1971), la toltéquité est le cœur (siège de l'âme) de la culture mésoamérindienne préhispanique.

Références

ARGUELLO, J.

- 1987 «Dios en la obra de Ernesto Cardenal»: 365-368, in P. Richard (dir.), *Raíces de la teología latinoamericana*, San José: DEI et CEHILA.

BONFIL BATALLA, G.

- 1987 *México profundo: una civilización negada*. Mexico: CIESAS et SEP.

DELAGE, D.

- 1991 «Le contexte socio-politique des missions de la Nouvelle-France»: 16-24, in *Congrès 1991*, Montréal: Entraide Missionnaire.

DURKHEIM, E.

- 1960 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses universitaires de France.

DUVERGER, C.

- 1979 *La fleur létale: économie du sacrifice aztèque*. Paris: Mouton.

- 1983 *L'origine des Aztèques*. Paris: Seuil.

EDMONSON, N.S.

- 1971 «Narrative folklore»: 357-368, in R. Wauchope (dir.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6. Austin: University of Texas Press.

GARZA, M. de la

- 1978 *El hombre en el pensamiento religioso nahuatl y maya*. Mexico: Universidad nacional autónoma de México.

GIRARD, R.

- 1972 *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.

GIRARDI, G.

1983 *Sandinismo, marxismo, cristianismo: la confluencia*. Managua: Centro Ecumenico Antonio Valdivieso.

GUTIERREZ, G.

1974 *Théologie de la libération: Perspectives*. Paris: Lumen Vitae.

LEON-PORTILLA, M.

1971 «Philosophy in Ancient Mexico»: 447-451, in R. Wauchope (dir.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10. Austin: University of Texas Press.

1985 *La pensée aztèque*. Paris: Seuil.

MANTICA, C.

1968 «Religión y Moral prehispánicas en Nicaragua», *Encuentro*, 1, 4: 183-201.

NICHOLSON, H.B.

1971 «Religion in Pre-Hispanic Central Mexico»: 395-495, in R. Wauchope (dir.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10. Austin: University of Texas Press.

RAMIREZ, S.

1985 «Vigencia del pensamiento sandinista»: 15-27, in Instituto de Estudio del Sandinismo (dir.), *El sandinismo: Documentos básicos*. Managua: Nueva Nicaragua.

SEJOURNE, L.

1984 *Pensamiento y religión en el Mexico antiguo*. Mexico: FCE/SEP.

- SERRA, L.H.
1986 «Religious Institutions and Bourgeois Ideology in the Nicaraguan Revolution»: 43-102, in L.N. O'Shaughnessy et L.H. Serra, *The Church and Revolution in Nicaragua*. Athens: Ohio University, Monographs in International Studies, Latin America Series no. 11.
- SIOUI, G.
1989 *Pour une autohistoire amérindienne*. Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- TAMEZ, E.
1991 «Quetzalcoatl y el Dios cristiano: alianza y lucha de Dioses», *Pasos*, 35: 8-22.
- VAN DER LEEUW, G.
1948 *La religion dans son essence et ses manifestations*. Paris: Payot.
- WEBER, H.
1981 *Nicaragua: la révolution sandiniste*. Paris: Maspero.
- WOLF, E.
1962 *Peuples et civilisations de l'Amérique Centrale: des origines à nos jours*. Paris: Payot.
- ZEPADA HENRIQUEZ, E.
1981 *Mitología Nicaragüense*. Managua: Manolo Morales.