

Théologies chrétiennes et mouvance altermondialiste

Quelques points d'intersections

Denise Couture

Volume 18, numéro 1, 2010

Les Églises chrétiennes et la mouvance altermondialiste

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1003523ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1003523ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Couture, D. (2010). Théologies chrétiennes et mouvance altermondialiste : quelques points d'intersections. *Théologiques*, 18(1), 37–63.
<https://doi.org/10.7202/1003523ar>

Résumé de l'article

Pour construire des intersections entre des théologies chrétiennes et la mouvance altermondialiste, cet article part de définitions opérationnelles de la mouvance altermondialiste et des théologies contextuelles faites dans une perspective de la libération, car elles ont une affinité avec elle. En raison de son articulation avec le Forum social mondial, l'altermondialisme est considéré comme une « mouvance » et il est analysé en lien avec la stratégie politique du Forum social mondial. Les théologies contextuelles sont mises en relation avec le Forum mondial de théologie et libération. Cette approche fait ressortir les rapports entre ces deux forums, en particulier l'inscription du second dans le premier. Puis, on présente trois intersections entre ces deux champs de pratique : 1) s'indigner devant l'intolérable : « un autre monde est possible » ; 2) préparer aujourd'hui pour demain un monde de justice : des analyses systémiques et intersectorielles ; 3) appliquer à soi et à son groupe les orientations suggérées : le personnel est politique.

Théologies chrétiennes et mouvance altermondialiste

Quelques points d'intersections

Denise COUTURE*

Théologie et sciences des religions
Université de Montréal

On peut analyser les rapports entre des théologies chrétiennes et la mouvance altermondialiste selon diverses perspectives, soit, par exemple, pour étudier l'impact de l'altermondialisme sur des théologies ou sur des groupes chrétiens engagés dans le domaine de la justice internationale, soit, à l'inverse, pour faire ressortir les contributions du militantisme chrétien à l'apparition et au développement de la mouvance altermondialiste. On peut s'intéresser en ce qui concerne les Églises chrétiennes, les manifestes de groupes chrétiens de la base ou encore les ouvrages de théologie sur la justice internationale, sur la globalisation, sur le capitalisme ou sur le néolibéralisme. Certaines instances ont présenté des éléments de lectures théologiques de la mouvance altermondialiste (voir WARC 2006).

Dans cet article, j'opte pour un examen théorique de ces rapports. La mouvance altermondialiste et les théologies chrétiennes, qui ont une affinité avec elle, apportent quelque chose d'inédit sur le plan de la lecture de la

* Denise Couture est professeur titulaire à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. Ses domaines d'enseignement et de recherche sont Femmes et religions, le féminisme interreligieux, l'éthique théologique chrétienne, la mondialisation et la solidarité internationale. Elle participe au Forum mondial de théologie et libération et à la collective québécoise, féministe et chrétienne *L'Autre Parole*. Elle a récemment publié (2008) : « Les illusions du multiculturalisme doux et la théologie chrétienne. Deux lectures bibliques de Musa Wankosi Dube », *Counseling et Spiritualité*, 27/2, p. 39-55 et « Feminist Theologies in Québec: Interspirituality and the Feminine Divine », dans M. A. Beavis, E. Guillemin et B. Pell, dir., *Feminist Theology with a Canadian Context. Canadian Perspectives on Contextual Feminist Theology*, Ottawa, Novalis, p. 58-77.

planétarité, terme qui occupe ici une fonction (critique) de la mondialisation ou de la globalisation¹. Il est intéressant de faire ressortir l'innovation à laquelle contribuent les deux champs, quoi qu'il en soit par ailleurs de leurs influences réciproques ou communes. Le but de l'article est d'analyser cette singularité et de montrer comment elle peut nous apprendre à penser et à agir autrement.

Pour cela, j'aborde les théologies chrétiennes et la mouvance altermondialiste comme deux corps discursifs qui répondent à leurs logiques et à leurs conditions d'exercice propres et qui se touchent occasionnellement. Entre eux s'opèrent des croisements et ils font l'objet de l'étude. C'est cet ensemble de croisements que je voudrais faire ressortir. Auparavant, il convient de situer la position de la recherche, de préciser les limites de l'étude et de risquer une définition provisoire des termes.

1. L'espace de la théologie

Cette recherche se situe dans le champ de la théologie. Une des fonctions de celle-ci consiste à construire des liens entre différents langages, elle qui est portée continûment par un pont à bâtir entre l'indicible et le communicable, une tâche à reprendre toujours à nouveau. Il s'agit ici de construire des ponts entre la mouvance altermondialiste et un corpus théologique qui a des affinités avec elle². Il est utile de faire trois remarques sur ce choix de méthode pour un travail théologique.

Premièrement, elle s'accorde avec une posture pour laquelle j'ai opté depuis quelques années à l'intérieur d'un cadre féministe, postcolonial et

-
1. Gayatri Spivak emploie la « figure » de la « planétarité » (*planetaryity*) pour désigner une articulation du local et du global qui construit une justice sur les deux plans à la fois. Elle est une critique de la mondialisation ou de la globalisation qui uniformise les enjeux et qui supprime ceux locaux pour défendre des intérêts néolibéraux (Spivak 2003, 78ss). Le terme planétaire est adopté en théologie, par d'autres chemins ; voir, entre autres, l'ouvrage *Toward a Planetary Theology* (Vigil 2010). Dans un article intitulé « A Theology for Another Possible World is Possible », Tamayo définit la globalisation comme « an ideological construction of neo-liberalism at the service of the market, which is omnipresent and omniscient » (2007, 181).
 2. Le projet de croiser avec la mouvance altermondialiste des théologies chrétiennes *qui ont une affinité avec elle* crée certes inévitablement un certain déséquilibre à prendre en compte entre les deux corpus, le deuxième se situant du moins en partie par rapport au premier.

théologique. Pour me limiter aux dimensions féministes³ et théologiques, cette manière de faire consiste à travailler sur les points de rencontre entre les deux « traditions », féministe et théologique, plutôt que de considérer le féminisme comme une sous-section de la théologie ou encore de considérer la théologie comme un sous-thème d'une approche féministe. Dans l'optique qui subordonne un champ à l'autre, on pourrait soutenir que le « message chrétien » annonce l'égalité des femmes et des hommes. Mais cela suppose que l'on travaille selon une épistémologie qui recherche un « message chrétien ». De plus, convient-il de qualifier de chrétienne l'heuristique féministe si caractérisée de modernité ? L'option de conserver l'autonomie de chacun des champs a l'avantage de découvrir des intersections lumineuses entre eux selon diverses stratégies de recherche et avec, de surcroît, la possibilité d'aborder différentes approches théoriques à l'intérieur de chacun des domaines.

Deuxièmement, pour le dire avec la tournure de G. Spivak, le travail universitaire (jamais neutre, impliquant la subjectivité) articule deux tâches : celle de problématiser une question du domaine de connaissance et celle de construire une propre position d'énonciation (paradoxale) située et en mouvement (Spivak 1990 ; 1999 ; Couture 2007, 72). On constatera que les quelques points d'intersection entre des théologies chrétiennes et la mouvance altermondialiste que je retiendrai se situent à la croisée de ceux-ci et d'une position féministe et postcoloniale. De plus, on reconnaîtra la position occidentale et blanche que j'occupe, entre autres, par l'importance que j'accorde à la tâche d'apprendre à se défaire de certains plis bien appris (Couture 2007). Et on décèlera l'influence de ma participation au Forum mondial de théologie et libération (FMTL) qui accompagne le Forum social mondial (FSM) dans le choix des références.

Troisièmement, cette méthode renvoie à une compréhension ancienne de la théologie qu'Anselme de Cantorbéry (XI^e siècle) définissait comme une « intelligence de la foi ». On peut traduire pour aujourd'hui cette

3. Conway souligne le petit nombre d'interprétations féministes du processus du Forum social mondial (FSM), auquel on associe la mouvance altermondialiste. « A great variety of feminist activisms are everywhere apparent at the WSF [World Social Forum] yet feminism remains distressingly marginal to the discourses and politics of and about the WSF » (Conway 2007, 49). On peut consulter les analyses féministes qui suivent : Léon (2002) ; Lamoureux (2004) ; Conway (2007) ; Alvarez (2009) ; Brenner (2009).

définition en comprenant une fonction de la théologie comme celle d'analyser l'auto-compréhension de sujets croyants (Fortin 2007, 261). Un objectif de cet article consiste en une analyse des positions de personnes théologiennes et chrétiennes qui se situent en connivence avec la mouvance altermondialiste. La spiritualité touche toutes les dimensions de la vie, celles politiques, personnelles, théoriques, pratiques et autres, de sorte que c'est comme individu spirituel (quelle que soit notre spiritualité) que nous nous engageons dans le processus du FSM. Comment analyser les liens entre la spiritualité et l'engagement à transformer les structures qui provoquent des situations intolérables ? Voilà une question que soulève ce travail.

2. Définitions des termes

2.1 *La mouvance altermondialiste*

Selon mon expérience d'universitaire francophone dans le domaine des sciences humaines, le substantif *altermondialisme*, est, pour une rare fois, un terme inédit et significatif qui ne provient pas d'une traduction de l'anglais. Le vocable possède une force d'évocation et un usage implanté dans les langues latines, en français, en portugais, en espagnol et en italien. Il n'a pas de traduction anglaise (on utilise *Antiglobalism*, *Global Justice Movement*, *Counter-Hegemonic Globalisation*) ou allemande (*Antiglobalisierung*, *Globalisierungskritiker*; voir Fougier 2007, 5; de Sousa Santos 2009). Il a émergé au tournant des années 2000 en lien avec les forums sociaux mondiaux. De nombreuses analyses universitaires et des ouvrages francophones ont paru ces dernières années sur son évolution, ses contributions, ses controverses internes et autres sujets qui le concernent, et ce, en partie dans la foulée de la méthode de la « sociologie vivante » qui consacre les études « aux acteurs plus qu'aux systèmes » (voir Touraine 2007, 136-137).

Dans la littérature, on trouve un consensus sur l'idée d'éviter de qualifier l'altermondialisme de « mouvement » (social), pour plusieurs raisons, dont l'immense diversité des groupes et des coalitions qui le compose et à cause du fait qu'il n'a pas de représentant et qu'il ne produit pas de positions communes. On parle plutôt d'une « mouvance » (Whitaker 2006, 70; Fougier 2006, 8; voir Conway 2005, 427; Conway 2007, 51; de Sousa Santos, 2009, 191). Fougier distingue trois types de mouvements en lien avec cette problématique: 1) des « mouvements altermondialistes »

qui visent spécifiquement la critique de la mondialisation, 2) des mouvements qui participent à la « mouvance altermondialiste », qui n'ont pas été créés en réaction à la mondialisation, mais s'inscrivent dans le processus altermondialiste, et 3) des mouvements qui participent « à la dynamique altermondialiste » — il peut s'agir d'organisation politique, de médias ou de maisons d'édition proches de ses processus (Fougier 2006, 119). Ce qu'on appelle la mouvance altermondialiste couvre surtout les deux premiers types.

Du premier groupe, E. Fougier propose une définition différenciée. Il désigne les mouvements spécifiquement altermondialistes comme :

la nébuleuse des mouvements appartenant principalement à la société civile qui dénoncent le caractère néolibéral de l'actuel processus de mondialisation et de la politique de ses principaux protagonistes, et de façon de plus en plus fréquente le caractère hégémonique, ou « impérial », de la politique menée par les États-Unis et les autres puissances occidentales, du fait des conséquences auxquelles cela conduirait sur les plans économique, social, environnemental, culturel, démocratique et pacifique; qui prônent une alternative sous la forme d'une autre mondialisation; et qui lient cette critique et cette aspiration à un autre monde à leurs luttes spécifiques menées à une échelle locale, ainsi qu'à des mobilisations à une échelle supranationale. (Fougier 2006, 10)

Le deuxième type de mouvements participe à la mouvance altermondialiste sans nécessairement centrer ses activités sur une critique de la mondialisation néolibérale. Pour le dire à partir du point de vue de Francisco Whitaker, l'un des cofondateurs du Forum social mondial, ces groupes très diversifiés partagent la cause commune de lutter pour « un autre monde possible », le slogan et sous-titre du FSM :

En Europe en particulier, à partir de l'émergence du « mouvement altermondialiste », qui se définit comme une nouvelle étape du « mouvement anti-mondialisation », il n'est pas toujours facile, tant dans les mots que dans les concepts, de caractériser la différence entre ce mouvement et le Forum [social mondial]. Il est même possible que le terme « altermondialisme » soit né de la proposition du Forum de lutter pour un « autre monde ». (Whitaker 2006, 70)

C'est ainsi que, entre autres pour la raison de son articulation avec le FSM et avec son slogan « Un autre monde possible », le terme altermondialiste aurait remplacé celui d'antimondialiste, le modifiant sensiblement du même coup. Et c'est pourquoi on analyse la mouvance altermondialiste

en lien étroit avec le phénomène du FSM, compris, lui aussi, diversement par ses acteurs et par ses actrices⁴.

Les auteurs mentionnent la difficulté d'en fournir une définition lorsque l'on considère son extraordinaire diversité interne (Fougier 2006 ; Conway 2007). En même temps, ils énoncent et ils analysent, selon leurs divers points de vue, sa singularité (Canet 2008a, 35 ; de Sousa Santos 2009, 191). C'est cette nouveauté qu'il s'agit de penser. Plusieurs la caractérisent principalement par une nouvelle manière de faire de la politique (Lamoureux 2004). Cependant, comme elle concerne également d'autres dimensions, on la qualifie aussi plus largement de nouveau « processus culturel » (Conway 2005 ; 2004⁵).

Le premier principe de la Charte du FSM définit celui-ci comme « un espace de rencontre ouvert », un point crucial et débattu. « L'espace ouvert de rencontre » se distingue d'une plate-forme délibérative (libérale) à laquelle nous sommes si habitués en ce qui concerne l'action collective. Ces procédures délibératives donnent lieu à des prises de décisions, à la production de manifestes et à l'organisation d'actions communes (Conway 2007, 51 ; Polet 2008, 76). Elles relèvent de la raison instrumentale. Elles se trouvent si profondément implantées dans les manières de faire en général — et dans les modes d'emploi de la militance — qu'on a peine à imaginer d'autres avenues. Il est difficile en effet de concevoir une forme d'action (militante) qui repose sur autre chose que sur l'atteinte collective de buts objectivés. À mon avis, c'est surtout parce qu'il y a dans la mouvance altermondialiste une distanciation par rapport à ce mode d'action si habituel qu'il est ardu de la comprendre et de la décrire⁶.

-
4. Par exemple, cet énoncé d'un groupe féministe latino-américain : « For some actors, the WSF is a space of convergence of the anti-globalization struggle to coordinate an agenda of global mobilization ; for others, it is a plural space to share and articulate democratic alternatives and democratic projects (*democratizadoras*). For us, as Articulación Feminista Marcosur, the WSF is a space whose principal challenge is the development of new political cultures which guarantee the expression of a full range of actors emerging from the diversity and plurality [of the social reality] and which creates the possibility of dialogue among different movements, identities and agendas » (Celiberti *et al.* 2003, 587-588, traduit de l'espagnol par Conway 2007, 63).
 5. Comme l'écrit Conway : « The WSF [World Social Forum] is best understood as a world-wide, movement-based, multi-scale, and multi-sited cultural process » (2005, 425 ; 2004, 270).
 6. Ce mode d'action risque d'échapper aux études empiriques réalisées par des universitaires. Pour une étude qui prend en compte ce risque, voir l'analyse néo-gramscienne et d'études culturelles de l'action de l'Alliance sociale continentale par Massicotte

Un débat a cours à l'interne du FSM sur « l'espace ouvert de rencontre ». Certaines critiques soutiennent la nécessité et l'urgence de provoquer un changement concret et immédiat de l'état des choses et, pour cela, de préparer des actions communes. D'autres dénoncent des exclusions spécifiques provoquées par le fait que le FSM n'a pas encore réussi à devenir un réel espace ouvert. D'autres critiques, dont certaines proviennent de peuples autochtones, remettent en question la tournure occidentale de la logique de l'espace ouvert, ainsi que celle des discussions qui l'entourent, qui bannissent leurs visions du monde et leurs manières de faire (voir Fougier 2007 ; Léon et Burch 2009, 293ss ; Sai 2009).

Il faut voir que dans la période de transition vers un « autre monde possible », c'est-à-dire aussi « vers de nouvelles manières d'agir », l'intervention qui modifie la logique de l'action possède nécessairement un caractère paradoxal. Elle s'appuie sur ce qui nous produit comme sujets de l'action en même temps qu'elle le transforme (voir Whitaker 2006). Si l'on prend en compte ce caractère paradoxal de l'action de changement, on peut percevoir que le FSM *est et n'est pas* (il y parvient en partie), et qu'il *doit et ne doit pas être* (il vise cette logique transitoirement), un « espace ouvert de rencontre », les deux en même temps. Telles sont ses conditions de déploiement actuel.

Pour avancer vers une définition provisoire et opérationnelle de la mouvance altermondialiste, on peut prendre appui sur le deuxième principe qui s'énonce ainsi : le FSM « devient un processus de recherche et d'élaboration d'alternatives, qui ne se réduit pas aux manifestations sur lesquelles il s'appuie ». Cela veut dire qu'il ne se limite pas à la tenue du forum mondial et de forums régionaux ou locaux (voir Conway 2007, 51). De là, on peut comprendre la mouvance altermondialiste comme un nouveau mode d'action (encore à préciser) qui vise l'advenir « d'un autre monde possible » et qui se déploie dans un processus multiple, continu, quotidien et délibéré, produit par des instances de la société civile.

(2004). Ce mode d'action demande en effet des types d'analyse appropriés à sa « nouveauté », celle-ci étant décrite sous son aspect politique par Boaventura de Sousa Santos de la manière qui suit : « [...] the WSF is not structured according to any of the models of modern political organisation, be they democratic centralism, representative democracy, or participatory democracy. In other words, the 'movement of movements' is not one more movement. It is a *different* movement » (2009, 192, souligné dans le texte).

2.2 *Des théologies chrétiennes qui ont une affinité avec la mouvance altermondialiste*

À des théologies chrétiennes qui ont une affinité avec la mouvance altermondialiste, on a donné le nom de « théologies contextuelles faites dans une perspective de libération⁷ ». Cette auto-appellation qualifie les approches théologiques que réunit le Forum mondial de théologie et libération (FMTL) qui accompagne le FSM depuis 2003 (FMTL 2008 ; sur la création du FMTL, voir Susin 2007, 1-3 ; 2008).

Comment caractériser ces théologies ? Notons d'abord que l'appellation de « théologies contextuelles dans une perspective de libération » modifie le nom de « théologies de la libération » dans un but d'extension des localisations géopolitiques ou théoriques d'où elles émergent⁸. Les contributions des théologies de la libération et des théologies contextuelles à perspective libératrice sont nombreuses : « l'option préférentielle pour les pauvres » ; la demande d'un engagement pour changer les conditions de vie des personnes qui sont dans des situations qui dénie la vie ; la problématisation de la « libération » dans les traditions chrétiennes, bibliques et théologiques, et dans celles politiques et sociales du libéralisme et du néolibéralisme ; le renversement du rapport séculaire entre l'orthodoxie et l'orthopraxis, de sorte que le critère de vérité théologique soit un agir de transformation du monde pour qu'advienne la justice ; la critique des pratiques et des théologies de domination ou de collaboration, dont il ressort qu'aucune n'est neutre, que chacune est politique (Dube 2004 ; Mwaura 2008).

Le FMTL a ceci de particulier qu'il inscrit les théologies dans la double problématique de la libération (ou émancipation) et de la *planéarité*. Il ouvre la voie / la voix à des instances qui occupent de multiples localisations sur le plan planétaire et, en même temps, il ouvre aux diverses approches théoriques et militantes qui leur correspondent. La pratique théologique de la libération croise de la sorte « l'espace ouvert de rencontre » instaurée

7. La possibilité de théologies contextuelles dans une perspective de la droite politique est à noter.

8. Tout en s'inscrivant dans la perspective de la libération initiée en Amérique latine, des théologues et théologues, situés en d'autres contextes, ont choisi des appellations différentes pour nommer leur approche théologique dans le but avoué d'éviter une appropriation de la théologie de la libération latino-américaine et de ne pas simplement « importer » celle-ci dans un autre contexte. Parmi des théologues canadiens qui ont choisi cette position, on peut noter Gregory Baum et sa *critical theology* (2004, 1975) et Michel Beaudin et sa « théologie contextuelle » (2009).

par le FSM. Pour le dire avec les images de François Asher, le changement de terminologie semble faire montre d'un passage de relations et d'échanges intrathéologiques de type alvéolaire (liens stables) ou aréolaire (liens plus nombreux, mais serrés et évolutifs) à des relations de type réticulaire (liens très variés, fragiles et organisés en multiples réseaux; Asher 2005, 64).

Mais l'évolution terminologique représente plus qu'une simple expansion géopolitique, elle touche également des éléments théoriques internes à la famille de théologies associées au FMTL. D'une part, parmi ces éléments théoriques repensés, certains se situent au centre des théologies de la libération, dont la problématisation de la pauvreté et les modes d'analyse des oppressions. D'autre part, il ne faudrait pas penser que le nouveau nom de « théologies contextuelles dans une perspective de libération » résout des problèmes théoriques inhérents aux « théologies de la libération » (que l'on a abondamment critiquées en effet). C'est plutôt toute cette famille théologique autour du FMTL — et elle inclut les deux appellations — qui se trouve dans un repositionnement théorique, autocritique et continu. Son association à la mouvance altermondialiste s'effectue alors que le repositionnement autocritique était déjà à l'œuvre. Peut-être l'intensifie-t-elle. En raison de la dynamique de « l'espace ouvert de rencontre », peut-être touche-t-elle particulièrement la question des multiplicités, une problématique cruciale au FSM, qui fut et qui demeure centrale pour les théologies. On peut distinguer deux moments de la prise en compte des multiplicités par les théologies de la libération.

Premier moment: une modification de la compréhension « du pauvre ». Une critique courante de ces théologies est qu'au début de leur développement, « le pauvre » désignait implicitement un homme blanc, travailleur, urbain, chrétien, hétérosexuel. La diversité s'est introduite d'abord par l'élargissement des *sujets* de la théologie, ce qui comprend aussi bien les auteurs et les auteures du discours que les « pauvres » dont on discourait. Les perspectives de la théologie de la libération ont ainsi inspiré et rencontré nombre de sujets théologiques critiques d'oppressions spécifiques: socioéconomiques, (hétéro)sexistes, racistes, ethniques, postcoloniales, écologiques et autres. Les théologies de la libération se sont multipliées.

Liberation theology is born from the struggles of the poor and the oppressed, struggles that were translated into an epistemological break with the whole of the Western theological tradition [...] Here lies the epistemological break: Liberation theology — whether Latin American, black, womanist, African, feminist, queer, etc. — realizes that theology has traditionally been done from a standpoint of privilege. Western theology is the product of a

minority of humankind living in a state of affluent exception and enjoying gender, sexual and racial dominance. Oppression and poverty remain the norm for the majority of the world's population. By grounding themselves in the perspective of the oppressed, therefore, liberation theologies come as close as possible to being the first truly global theologies. (Althaus-Reid et Petrella 2007, ix)

Les théologies de la libération se sont ainsi diversifiées en de multiples positions qui sont devenues divers lieux à partir d'où critiquer diversement les dominations systémiques.

Ce premier moment de prise en compte des multiplicités a provoqué l'inclusion et l'addition de toujours plus de subjectivités (c'est-à-dire une diversification des sujets). Le deuxième moment intègre la diversité des identités de chaque sujet (c'est-à-dire la prise en compte des identités multiples) qui a pour effet l'apparition de recoupements entre des positions d'oppression et de libération, et d'entrelacements entre plusieurs lignées d'oppressions qui touchent de mêmes sujets. Il s'en est suivi une complexification de l'analyse de l'oppression. La théologienne latino-américaine Marcella Althaus-Reid, d'origine argentine, aborde ainsi cet enjeu :

Oppression is perhaps what we cannot have in common, because oppression is built in overlapping levels of multiple and contradictory elements which, according to context, produce variably dense, saturated effects... [A]ny theology concerned with issues of wealth and poverty needs to consider more the incoherence of oppression and its multiple dimensions rather than its commonalities. (2000, 168-169, cité par Keller *et al.* 2004, 6)

En conséquence de cette complexité, l'analyse des oppressions en est venue à porter son attention sur les dynamiques internes d'oppression dans les communautés de libération et à se donner comme méthode et moteur des avancées l'étude des croisements de plusieurs oppressions et de ses effets contradictoires, mêlés à l'agression de la Terre.

Ainsi, la considération des multiplicités caractérise les théologies chrétiennes qui ont une affinité avec la mouvance altermondialiste, autant les « théologies de la libération » que les « théologies contextuelles faites dans une perspective de la libération ». En ce qui concerne celles-ci, les dernières remarques font ressortir le sens différencié de l'adjectif « contextuelles » qui réfère certes à une situation externe dans laquelle se trouvent les sujets de la théologie, mais qui renvoie également aux sujets des théologies eux-mêmes traversés par plusieurs lignées enchevêtrées d'oppression, de colla-

boration ou de domination. Tout autant que les situations géopolitiques, les subjectivités constituent les « contextes » de ces théologies⁹.

Peut-on risquer une définition provisoire et opératoire de cette famille des théologies chrétiennes qui a une affinité avec la mouvance altermondialiste ? Pour exprimer une telle affinité de manière lapidaire et en résonance avec ce qui a été énoncé supra à propos de la mouvance altermondialiste, on peut dire que le FMTL ne se limite pas aux événements ponctuels de rencontre, que les approches théologiques qu'il rassemble se caractérisent par la mise en œuvre, à l'intérieur de l'univers théologique, d'un « nouveau mode d'action » qui vise l'avenir « d'un autre monde possible » et qu'elles se déploient dans « un processus multiple, continu, quotidien et délibéré, produit par des instances de la société civile ». Sur le plan de leur inscription dans la généalogie et dans la matérialité théologique, ces théologies ont la particularité de partir de la position des personnes opprimées pour analyser les oppressions et les conditions de libération de sujets multiples, y compris la Terre, prenant pour objet la formation théologique et celle sociopolitique et écologique planétaire, avec une perspective de créer des convergences entre les positions dans un souci de solidarité émancipatrice.

3. Quelques intersections entre la mouvance altermondialiste et des théologies chrétiennes qui ont une affinité avec elle

L'enthousiasme de certains acteurs engagés dans ces pratiques semble parfois considérable. Il y a là une première convergence entre les deux formations. En parlant de l'opportunité historique qu'offre le FSM, Boaventura de Sousa Santos écrit : « Rares sont ceux qui ont pris le risque de laisser passer ce train, en particulier à une période historique où les trains ont arrêté de passer » (traduit du portugais et cité par Polet 2008, 9). Jai Sen et Peter Waterman, fortement impliqués dans le FSM, disent concevoir celui-ci « comme une des initiatives civile et politique les plus significatives des dernières nombreuses décennies et peut-être même des dernières centaines d'années » (Sen 2009a, xv, je traduis¹⁰). En ce qui concerne les théologies,

9. Pour un point de vue critique d'une approche de libération centrée sur les subjectivités en raison de son occultation de l'analyse sociale de la pauvreté économique, voir Petrella (2008).

10. « [...] the WSF is one of the most significant civil and political initiatives of the past several decades, and perhaps even of these past hundred years ».

Marcella Althaus-Reid et Ivan Petrella, éditeurs d'une série de volumes intitulés *Reclaiming Liberation Theology*, qualifient la théologie de la libération du « plus important mouvement théologique de notre temps » (Althaus-Reid et Petrella 2007, ix, je traduis¹¹).

Comment procéder afin de faire ressortir quelques intersections entre ces deux formations, dites si spéciales et qualifiées aussi positivement par leurs protagonistes ?

Une première méthode consisterait à comparer les principaux thèmes abordés dans les deux champs en prenant en compte leur fréquence et leur importance relative. Certains auteurs ont dressé des nomenclatures de ces thématiques. Raphaël Canet l'a fait, par exemple, pour la mouvance altermondialiste et pour le FSM (Canet 2008) et Juan José Tamayo, pour les théologies que rassemble le FMTL (Tamayo 2007). On pourrait mettre en parallèle ces contenus et étudier leurs divergences et leurs convergences. Cette approche donnerait des résultats intéressants, mais à cause de l'attention portée sur les thématiques, elle risque cependant de ne pas faire ressortir la nouveauté singulière de ces formations sur laquelle insistent les auteurs.

Une deuxième méthode, celle que je choisis, prend « l'espace ouvert de rencontre », le premier principe du FSM qui fait l'objet de discussions, comme fil conducteur de l'analyse. Comme on l'a vu, il incite à un mode d'action critique de la pensée instrumentale et délibérative libérale, assez surprenant de prime abord. Il refuse la représentativité, ne s'appuie plus sur des prises de décisions communes et ne conduit plus à des actions collectives¹². Ce nouveau mode d'action, qui caractérise le FSM, va à contresens de l'évidence dans le monde de la militance. Certains demandent : comment allons-nous réussir à changer le monde pour qu'il y ait la justice si nous nous détournons de l'efficacité consécutive à l'atteinte effective de buts communs ? De plus, l'atomisation des groupes et des actions provoquée par le cadre d'une immense multiplicité entrave par elle-même l'action commune quand nous savons que la stratégie de l'éloge de la multiplicité ne suffit pas à contrer l'hégémonie, puisqu'elle ne prévient pas des réinsertions des logiques de domination. Alors, comment analyser positivement ce mode d'action du FSM ?

11. « [...] most important theological movement of our time ».

12. En même temps, les actions communes n'en sont pas exclues, soit parce qu'elles émergent de sous-groupes distinctifs ou qu'elles proviennent de convergences spécifiques, soit en vertu du caractère paradoxal que conserve la logique de l'espace de rencontre.

On peut dégager une convergence entre le « nouveau mode d'action » du FSM — qui soulève des questions légitimes et qui est en débat à l'interne du FSM — et une position qui fait assez large consensus dans l'espace féministe et postcolonial, selon laquelle nous vivrions dans un entre-temps de construction de nouveaux rapports matériels d'altérité (Braidotti 1994; Butler 2005; Dube 2002 et 2004; Kwok 2005; Spivak 1990). L'image suggérée est que nous vivrions dans un entre-temps ! Elle vise à aider à (imaginer comment) vivre dans un temps (hétéro)sexiste et postcolonial où de multiples lignées d'oppression s'enchevêtrent. Nous vivrions entre ce que nous connaissons et que nous n'acceptons plus, d'une part, et ce qui vient en avant et que nous ne connaissons pas encore, d'autre part. L'image touche plusieurs aspects de l'action : 1) l'identification que cela ne va pas, que les choses doivent changer ; 2) la reconnaissance que ce changement doit être d'ordre systémique, car ce que nous ne connaissons pas encore, c'est un monde sans les structures socio-symboliques de domination ; et 3) une manière d'intervenir dans l'entre-temps qui se situe dans l'urgence, qui vise à instaurer la vie désirée maintenant, qui n'attend pas demain pour travailler à implanter aujourd'hui des modes d'altérité juste, équitable, anti(hétéro)sexiste et antiraciste entre les humains et avec la Terre, et dans la multiplicité des possibilités qui se donnent.

L'intervention dans l'entre-temps demeure une problématisation « occidentale », puisque les personnes qui la mettent en œuvre sont forgées aux modes d'être occidentaux et qu'elles s'attaquent à ses systèmes de domination afin de les faire basculer. On comprend qu'elle inclut — qu'elle n'exclut pas — la possibilité d'une action délibérative qui vise l'atteinte d'objectifs déterminés. Mais elle ne repose pas sur elle, elle ne s'y résume pas et elle en marque les limites. Elle l'inclut comme un élément interne parmi d'autres dans la mesure où elle se déploie en diverses stratégies de transformation des « systèmes » afin de les lézarder (Butler 2005).

Cette problématisation situe la position du travail : on peut construire des intersections entre des théologies chrétiennes et la mouvance altermondialiste à partir du point crucial d'un « nouveau mode d'action » du FSM, mis en relation avec une image puisée dans l'espace féministe et postcolonial selon laquelle nous vivrions dans un entre-temps et proposer, à partir de là, les trois croisements qui suivent : 1) S'indigner devant l'intolérable : un « autre monde est possible ». 2) Préparer aujourd'hui pour demain un monde de justice : des analyses systémiques et intersectorielles. 3) Appliquer à soi et à son groupe les orientations suggérées : le personnel

est politique. Ils intègrent plusieurs facettes d'un mode d'action : une manière de problématiser ; une lecture de la *planétarité* ; une stratégie d'intervention de transformation du monde ; et la proposition d'une éthique citoyenne, communautaire et personnelle. Cette lecture de quelques croisements entre des théologies chrétiennes et la mouvance altermondialiste ne sort pas d'un regard en surplomb. Ces intersections adviennent à l'intérieur d'un large champ de multiplicités. Elles ont la force de nous aider à penser et à agir autrement dans un temps de luttes antisystémiques.

3.1 *Première intersection. S'indigner devant l'intolérable : un « autre monde est possible »*

Ça ne va pas ! Cela est intolérable ! Cette exclamation se situe au point de départ des pratiques altermondialistes et théologiques chrétiennes qui entourent le FMTL et elle est étroitement liée à l'affirmation qu'un « autre monde est possible ».

Linéquitable répartition des ressources, ses effets sur les conditions de vie inhumaines, la progression continue de cette injustice planétaire, l'impossibilité apparente de modifier ce cours des choses, la persistance de lignées d'oppressions spécifiques et interreliées, tout cela est documenté, suscite la colère et donne l'entrée dans le discours altermondialiste : il faut réagir, il faut agir ! Il est possible de changer les choses : un « autre monde est possible » (Collectif 2003 ; George 2004 ; Whitaker 2006 ; Canet 2008¹³). De la posture qui énonce que « ça ne va pas » s'ensuit le sous-titre et slogan du FSM qu'un « autre monde est possible », car les deux s'articulent l'une à l'autre. Le sentiment de refus de l'intolérable dont il est question ici inclut en lui-même le postulat qu'il est impossible qu'un autre monde ne soit pas possible. Cela se produit avant d'avoir besoin d'une nouvelle définition de l'utopie ou encore d'une nouvelle théorie qui montre que le néolibéralisme ou que le capitalisme ne sont pas les seules et dernières possibilités de notre histoire, deux types de discours importants et largement développés autour du FSM et de la mouvance altermondialiste (voir de Sousa Santos 2009¹⁴).

On dit des théologies contextuelles faites dans une perspective de la libération qu'elles commencent par une émotion, par une indignation devant des

13. Waterman, par exemple, établit une liste de ce qui ne va pas et qui a motivé l'apparition du FSM (2009, 56-57).

14. On pourrait poursuivre cette analyse sous les thèmes des conditions d'émergence et d'exercice de la militance ou de l'intellectuel engagé, ce qui dépasse les limites de cet article.

situations d'injustice jugées intolérables et dont la reproduction est considérée comme inacceptable. Elles commencent par une reconnaissance que ça ne va pas! (CETECQ 2004) Le sentiment d'indignation fait partie prenante de ces pratiques théologiques. On l'éduque, on le cultive, on le théorise. On lui donne une fonction déterminante dans les pratiques et dans les discours.

Il ne faudrait pas comprendre cette indignation simplement comme une motivation à entreprendre subséquemment une action de transformation; elle est plutôt le premier moment de cette action. C'est dans ce sens aussi que les approches féministes nous ont appris à cultiver un sentiment intérieur de refus des effets inacceptables de la domination entre les hommes et les femmes, entre les humains, et entre les humains et la Terre. Une telle éducation continue, qui correspond à un travail sur soi de prise de conscience, est essentielle pour échapper aux jeux de légitimations persistantes des dominations. Nous avons appris des approches féministes à entretenir le sentiment de «rage» pour le transformer quotidiennement, dans le présent, en «cou-rage» d'action d'émancipation. Mais le sentiment d'indignation en question ne s'enferme pas sur lui-même. Comme mode d'être, il s'exprime déjà dans une transformation.

En ce qui concerne l'éducation au sentiment d'indignation, il est notable que le Forum mondial de théologie et libération (FMTL) inclut dans son programme une demi-journée de visites sur le terrain, animées par des groupes locaux engagés, dans le but de mettre en contact physique les personnes qui participent au forum avec ce qui ne va pas, ce qui est inacceptable et comment ça se passe concrètement là où des conditions de vie sont inhumaines et où des groupes travaillent à changer cette situation. Une telle opération suppose une organisation et une logistique compliquées et elle peut sembler inutile puisque les personnes qui participent au forum sont déjà convaincues que ça ne va pas et connaissent les conditions de l'engagement pour un changement. Mais il fait partie intégrante de la pédagogie et de la méthode du FMTL de travailler délibérément, de façon pratique et théorique, sur le propre sentiment d'indignation personnel et collectif, et de rappeler que les effets des dominations sont matériels et corporels (Támez 2007¹⁵, de Gruchy 2009, Hunt 2009; pour une analyse des

15. «For liberation theologies, reality as a starting point is central to being able to speak or think about God. If we begin talking of God and gender, independently of reality, we can fall into a discussion which has no crucial incidence in the search for a theology for a world that will not kill nor exclude women» (Támez 2007, 103). Dans cet article, l'entrée dans le discours par la théologienne est le suivant: «We begin with two historical confirmations: the murder of women and the feminization of poverty» (102).

émotions et des réflexions suscitées par ces visites au forum de Nairobi (voir Churu 2008 et Brighenti 2008, 276-279). La parole forte de Mgr Desmond Tutu, lors de l'exposé de clôture du FMTL de 2007, à Nairobi, a ramené au centre une perspective chrétienne selon laquelle chaque personne, prise une à une, est pleine de dignité (voir aussi Sobrino 2008). Qu'un monde de dignité pour chaque personne, prise une à une, soit possible, qu'un « autre monde [soit] possible », cela s'inscrit naturellement dans la lignée de ces théologies chrétiennes. Voici les mots de Mgr Tutu :

I am a preacher, so you are in trouble. [...] Our experience in apartheid South Africa created the impression that what makes anybody important is a biological attribute: that it is colour. Sorry, sorry! The Bible that we hope that you also read in your church actually says something different. It says that what invests everybody universally with infinite worth is the fact that each and every person is created in the image of God. [...] each one is God's representative: a sanctuary of the Holy Spirit of God. [...] And so, go out from here, filled with zeal, filled with a zeal for changing the world. Work with God to change the world. To make this world more compassionate, more gentle, more caring, more sharing. (Tutu 2008, 251, 252 et 255)

3.2 Deuxième intersection. Préparer aujourd'hui pour demain un monde de justice: des analyses systémiques et intersectorielles

La première intersection relie le sentiment d'indignation et l'action de transformation. La deuxième a trait à la stratégie de transformation. Elle construit une interrelation entre la dynamique de « l'espace ouvert » propre au FSM et l'image selon laquelle nous vivrions dans un entre-temps. Selon cette stratégie, on modifie le cours des choses maintenant, on transforme créativement les relations d'altérité, dans le présent, localement, selon les possibilités matérielles données, à côté de multiples autres actions dans toutes sortes de directions, sans détenir le contrôle de la manière dont ces actions contribuent à faire basculer les structures hégémoniques qui continuent de nous déterminer. Si on envisage ce changement à partir d'un espace postcolonial, les rapports d'altérité font l'objet de la transformation. Ce qu'il faut changer, le (post)colonialisme, c'est l'imposition d'une propre logique sur la « terre vierge » de l'autre par « l'Homme blanc », sur son autre sexuel (la femme), ses autres de l'eurocentrisme (les autres ethnies, les Autochtones, les Métis), ou l'autre de la technoscience (la Terre).

Mais nous ne possédons pas un modèle de relations libérées. Spivak (2003, 73) donne une piste : « If we imagine ourselves as planetary subjects rather than global agents, [...] alterity remains underived from us; it is not our dialectical negation, it contains us as much as it flings us away ». Ces pratiques procèdent par essais dans plusieurs directions. Du point de vue des personnes opprimées, elles correspondent à ce qui donne la vie pour chaque situation concrète. On peut comprendre « l'espace ouvert » du FSM comme l'arène où elles se produisent tentant d'apprendre les unes des autres. Whitaker emploie l'image d'« apprendre à désapprendre » pour décrire un mode d'action au FSM, inhabituel dans la militance. Il demande de cesser de viser à convaincre les autres de sa propre cause, de continuer plutôt, au contact des autres, un propre mouvement de désapprentissage des plis bien appris : « Accepter que les autres considèrent comme plus important ce que je considère comme secondaire, et lutter à leurs côtés, en essayant même de me relier à eux, est un effort qu'il n'est pas toujours facile à faire » (Whitaker 2006, 54).

Selon certains commentateurs, la stratégie de « l'espace ouvert » du FSM se distingue des deux formes connues de changement social dans la modernité occidentale, la réforme ou la révolution, dans la mesure où ces dernières fournissent une vision déterminée du monde libéré et de la manière d'y accéder (de Sousa Santos 2009, 191; Conway 2004¹⁶). Elle correspond plutôt à une politique ouverte (Lamoureux 2004). « L'espace ouvert » signifie « the very idea of a conscious culture of open politics at a world scale » (Sen 2009a, xxii).

Parmi les définitions de la mouvance altermondialiste, on trouve celle de « mouvement antisystémique » (Canet 2008a, 35). La transformation de type antisystémique telle qu'elle est comprise ici se situe dans l'entre-temps : elle change le cours des choses maintenant en préparant le basculement à venir des structures hégémoniques. Les féministes redisent constamment le caractère systémique du « patriarcat » ou du phallocentrisme. Cela veut dire que lorsque nous avons trouvé la solution à un problème d'injustice, un autre problème surgira là où on ne s'y attend pas en raison des structures d'organisation ou parce que le phallocentrisme touche

16. On ne conçoit plus « a unified and linear counter-narrative to the development of capitalism, in which 'basic social transformation' is implicitly or explicitly understood as a once-and-for-all revolutionary transformation of 'the system', in which the state and the national scale remains at the centre of political vision and strategy » (Conway 2005, 426).

les structures inconscientes. La lutte antisystémique n'attend pas le grand soir, elle crée la justice aujourd'hui comme une manière de lézarder les systèmes hégémoniques (Massicotte 2004; Wallerstein 2003).

Le lien entre cette perspective et des théologies qui ont une affinité avec la mouvance altermondialiste est déjà fait. Nous avons vu qu'une problématique spécifique traverse ces théologies au moment où elles rencontrent la stratégie de « l'espace ouvert », celle de l'articulation des multiplicités, autant la diversité des subjectivités des théologies que celle des oppressions systémiques qui se chevauchent et entre lesquelles on cherche à établir des liens intersectoriels (Santana 2008¹⁷). Les auteurs soulignent plus spécifiquement *l'intersectorialité* que ces forums rendent possible entre des analyses faites au Sud et au Nord (de Sousa Santos 2009, pour le FSM et Tamayo 2007, pour le FMTL). Tamayo emploie l'image de « l'inter-libération » pour évoquer les liens entre diverses problématiques des théologies de la libération (2009, 165). Pour les théologies chrétiennes, ce point devient crucial en ce qui concerne l'identité religieuse, car, parmi les identités, elle demeure l'une de celles que l'on considère relativement fermée sur elle-même. Tamayo montre comment, dans le processus de l'espace ouvert dans une perspective de libération, cette identité s'ouvre à une rencontre interreligieuse dans l'action solidaire de libération et, également, à une expérience interspirituelle qui a la force de transformer la position personnelle dans le domaine de la foi (« inter-identité », Tamayo, 2008, 162).

3.3 *Troisième intersection. Appliquer à soi et à son groupe les orientations suggérées : le personnel est politique*

Il fait partie intégrante de la méthode du FSM d'appliquer à soi et à son groupe les orientations données pour changer le monde (Whitaker 2006; Conway 2007). L'action de transformation passe à travers soi et son propre groupe.

As such, the *very existence and practice* of the WSF includes a deep challenge to all discriminatory organisational practices, whether of class, communalism, caste discrimination, racism, patriarchy, and sexism (including the denial of freedom of sexual preference), as well as the play of power, that remain prevalent in subtle forms within most organisations, even the most professedly liberal. Indeed, there is now rigorous exploration available of

17. Voir *infra* la section de cet article sur la définition des théologies.

how some of these discriminatory currents are playing themselves out *within* the World Social Forum. (Sen 2009a, xxii, souligné dans le texte)

On associe cette stratégie au slogan « Le personnel est politique » qui n'est pas nouveau et dont on peut retracer l'émergence dans le mouvement féministe états-unien de la seconde vague. Le projet d'établir un lien immédiat entre le personnel et le politique consistait au début en une méthode de travail. Il s'agissait de partir des histoires personnelles des femmes et du plus concret de leur vie afin d'établir des liens entre leurs conditions spécifiques. En 1968, Kathie Sarachild, du groupe féministe les Bas Rouges (*Redstockings*) de New York, explique ainsi la stratégie qui consiste à partir des sentiments des femmes: « Nous présumons que nos sentiments nous disent quelque chose dont nous pouvons tirer profit [...] qu'ils valent la peine que nous les analysions [...] qu'ils nous disent quelque chose de *politique*, quelque chose qui reflète la peur que quelque chose de mauvais nous arrive, ou l'espoir, le désir ou encore la certitude, que quelque chose de bon nous arrive » (Sarachild 1970, souligné dans le texte). L'analyse d'une situation d'ensemble ne serait pas disponible, dit-elle, parce que les concepts et les idéologies pour la réaliser sont déjà biaisés et que d'autres ne sont pas encore inventés. Cette approche opérait ainsi un reversement des rapports entre le personnel et le politique: non plus une analyse politique générale, appliquée aux situations personnelles, mais une analyse du personnel comme points multiples de départ d'une compréhension des rapports politiques, ce qui suppose que ces points de départ vont dans toutes sortes de directions même conflictuelles.

Le manifeste (de 1970) du groupe des Bas Rouges énonce ceci:

C'est notre expérience personnelle, et les sentiments que nous inspire cette expérience, qui nous servent comme base pour analyser notre situation commune. Nous ne pouvons pas nous fier aux idéologies existantes, étant donné qu'elles sont toutes des produits de la culture autoritaire de l'homme. Nous remettons en question chaque généralisation et n'en acceptons aucune qui ne soit pas confirmée par notre expérience.

Pour faire un lien avec la stratégie du FSM, notons cette remarque de Sousa Santos: « the extraordinary energy of attraction and aggregation revealed by the WSF resides precisely in refusing the idea of a general theory » (2009, 384). Il ajoute qu'on a certes besoin d'une « general theory on the impossibility of a general theory » (384), que l'on peut élaborer de diverses façons. Dans le féminisme, cette théorie générale consiste en la présomption d'un lien (paradoxal: possible et impossible) entre toutes les femmes.

Carol Hanisch, membre des Bas Rouges employa la concise formule « le personnel est politique » en 1970 pour répondre à une objection venant de la part de femmes se disant « plus politisées » qui qualifiaient les cellules d'éveil de la conscience simplement de « groupes personnels ». Au contraire, soutenait-elle, les problèmes personnels des femmes *sont* des problèmes politiques. Pour les résoudre, des solutions personnelles ne suffisent pas, il faut des solutions collectives et politiques. Toutes les alternatives apparaissent mauvaises dans les conditions présentes. Il faut modifier le système lui-même, jusqu'au rapport au politique, même si nous ne savons pas encore ce que signifierait une femme « libérée »¹⁸.

L'on conçoit les « théologies de la libération » et les « théologies contextuelles faites dans une perspective de la libération » d'abord comme des pratiques et des discours tenus par des chrétiens et par des chrétiennes de la base dans des groupes engagés socialement. Elles partent d'en bas, des expériences d'oppression et d'émancipation des personnes, des communautés ou des collectivités. Ces théologies correspondent premièrement aux paroles et aux actions de ces sujets engagés dans des pratiques critiques d'émancipation que l'on désigne comme le premier niveau de discours théologique. Ces théologies sont aussi produites, secondairement, par des universitaires professionnels de la théologie (voir Gebara 2003 ; Brighenti 2008, 289).

Rebecca Chopp a proposé une critique féministe des théologies de la libération qui demeure des plus éclairantes. L'approche féministe, expliquait-elle, opérerait par rapport aux théologies de la libération à la manière du zoom d'une caméra dans son effet de rapprochement. L'objet analysé, qu'il s'agisse de l'expérience, du contexte ou d'une situation jugée intolérable, se rapproche de soi jusqu'à ce qu'il ne soit plus un objet, là-bas, mais qu'il devienne enchevêtrements culturels de soi et de l'ordre socio-symbolique. Autrement dit, l'effet de rapprochement du zoom agit jusqu'à ce qu'il

18. Harnisch écrivait, en 1970 : « Que nous vivions avec ou sans homme, en communauté, en couple ou seules, que nous soyons mariées ou non, que nous vivions avec d'autres femmes, pratiquions l'amour libre, le célibat ou le lesbianisme, ou quelque combinaison, il n'y a que des bonnes et des mauvaises choses à propos de chaque mauvaise situation. Il n'y a pas de voie 'plus libérée' que les autres ; elles sont toutes de mauvaises alternatives. [...] Il n'est pas pire d'être à la maison que dans la ronde infernale du marché de l'emploi. Les deux sont mauvais. Les femmes, comme les Noirs, les travailleurs, doivent cesser de se blâmer pour nos 'échecs' » (Sarachild 1970).

devienne possible de lire le social et le socioreligieux à travers soi (Chopp 1986).

Cela nous ramène au slogan « Le personnel est politique », à la transformation qui passe à travers soi et son groupe comme un mode d'action mis en œuvre au FSM et au FMTL.

Conclusion

Chacune des deux formations mises en relation dans cet article — la mouvance altermondialiste et des théologies chrétiennes qui ont une affinité avec elle — est composée d'une « immense multiplicité ». Chacune possède ses logiques propres, son histoire propre, ses propres conditions matérielles d'émergence et d'exercice. Cet article a fait ressortir quelques intersections entre elles dont l'indignation contre les effets insupportables de la répartition inéquitable des ressources et des relations hégémoniques ; la vision qu'un « autre monde est possible » ; une analyse de type systémique dont le point de mire est la préparation d'un monde de justice ; la construction de liens intersectoriels entre différentes oppressions comme moteur pour faire progresser les luttes d'émancipation ; l'idée que la transformation sociale passe par celle individuelle ; l'engagement dans des stratégies de changement qui s'appuient sur des coalitions formées à partir de la base et, à tout cela, on aurait pu ajouter une perte de confiance dans le pouvoir d'intervention des représentants politiques. Ces points d'intersection résument quelques éléments d'une lecture de la *planétarité*. Ils synthétisent une compréhension stratégique des conditions de changements pour qu'advienne un monde de justice et ils présentent les composantes d'une éthique individuelle et collective appropriée au temps de transformation que nous habitons. Au sein de « l'immense multiplicité » des positions, d'un point de vue spécifique, cet article a fait ressortir comment « l'espace ouvert de rencontre » du FSM consiste en un nouveau mode d'action qui prépare un changement pour demain en modifiant les relations dans le présent pour que la vie jaillisse dans ce présent.

Références

- ALTHAUS-REID, M. (2000), *Indecent Theology. Theological Perversion in Sex, Gender, and Politics*, New York, Routledge.
- ALTHAUS-REID, M. et I. PETRELLA (2007), « Series Editors' Preface », dans M. ALTHAUS-REID, I. PETRELLA et L. C. SUSIN, dir., *Another Possible World*, Londres, SCM Press (Reclaiming Liberation Theology), p. ix-x.
- ALTHAUS-REID, M., I. PETRELLA et L. C. SUSIN, (2007), dir., *Another Possible World*, Londres, SCM Press (Reclaiming Liberation Theology).
- ALVAREZ, S. E. avec N. FARIA et M. NOBRE (20092), « Another (Also Feminist) World Is Possible », dans J. SEN, et P. WATERMAN, dir., *World Social Forum Challenging Empires*, Montréal, Black Rose Books, p. 154-161.
- ASHER, F. (2005²) [2000], *La société hypermoderne ou Ces événements qui nous dépassent, feignons d'en être les organisateurs*, Quetigny (France), Éditions de l'Aube.
- BAUM, G. (1975), *Religion and Alienation*, New York, Paulist Press.
- _____ (2004), « From Solidarity to Resistance », dans D. SCHWEITZER et D. SIMON, dir., *Intersecting Voices. Critical Theologies in a Land of Diversity*, Ottawa, Novalis.
- BEAUDIN, M. (2009), « La violence illimitée du world trade s'immisçant par l'alibi de la justice immuable ou infinie, vengeresse de l'attentat contre le World Trade Center : question aux croyants et aux croyantes en un Dieu qui sauve en s'autolimitant » dans P. NOËL, dir., *Mondialisation, violence et religion*, Montréal, Fides, p. 53-77.
- BRAIDOTTI, R. (1994), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York, Columbia University Press.
- BRENNER, J. (20092), « Transnational Feminism and the Struggle for Global Justice », dans J. SEN, et P. WATERMAN dir., *World Social Forum Challenging Empires*, Montréal, Black Rose Books, p. 26-37.
- BRIGHENTI, A. (2008), « Cries from Africa. Concerning the World Forum of Theology and Liberation II », dans M. N. GETUI, L. C. SUSIN et B. W. CHURU, dir., *Spirituality for Another Possible World*, Limuru (Kenya), Kolbe Press, p. 268-290.
- BUTLER, J. (2005²) [anglais 1999], *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion* /trad. par C. KRAUSS, Paris, La Découverte.

- CANET, R. (2008a), « L'intelligence en essaim. Stratégie d'internationalisation des forums sociaux et régionalisation de la contestation mondiale », *Cultures & Conflits*, 70, p. 33-56.
- (2008b), « Un autre monde est en marche! », *Possibles*, 32/3-4, p. 5-11.
- CELIBERTI, L. et V. VARGAS (2003), « Feministas en el Foro », *Revista Estudio Feministas*, 11, p. 586-598.
- CETECQ (Centre de théologie et d'éthique contextuelles québécoises) (2004), « Orientations générales du CETECQ », <<http://www.ftsr.umontreal.ca/cetecq/documents/mission.pdf>>.
- CHOPP, R. (1986), *The Praxis of Suffering. An Interpretation of Liberation and Political Theologies*, Maryknoll, Orbis Books.
- CHURU, B. W. (2008), « Reflection on WFTL II Nairobi 2007 Insertion Experiences », dans M. N. GETUI, L. C. SUSIN et B. W. CHURU, dir., *Spirituality for Another Possible World*, Limuru (Kenya), Kolbe Press, p. 258-267.
- COLLECTIF (2003), *Où va le mouvement altermondialisation?... et autres questions pour comprendre son histoire, ses débats, ses stratégies, ses divergences*, Paris, Édition La Découverte.
- CONWAY, J. (2004), « Citizenship in a Time of Empire. The World Social Forum as a New Public Space », *Citizenship Studies*, 8, p. 367-381.
- (2005), « Social Forums, Social Movements and Social Change: A Response to Peter Marcuse on the Subject of the World Social Forum », *International Journal of Urban and Regional Research*, 29, p. 425-428.
- (2007), « Transnational Feminisms and the World Social Forum: Encounters and Transformations in Anti-globalization Spaces », *Journal of International Women's Studies*, 8, p. 49-70.
- COUTURE, D. (2007), « La question du genre. Un féminisme théologique en contexte québécois », dans M. DUMAIS, dir., *Franchir le miroir patriarcal. Pour une théologie des genres*, Fides, Montréal, p. 59-77.
- DUBE, M. W. (2002), « Postcoloniality, Feminist Spaces and Religion », dans L. E. DONALDSON et P.-L. KWOK, dir., *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, New York, Routledge, p. 100-120.
- (2004), « Postcolonialism and Liberation », dans M. A. de la TORRE, dir., *Handbook of U.S. Theologies of Liberation*, St. Louis, Chalice Press, p. 288-294.

- FORTIN, A. (2007), « La société des identités à la lumière des identités », dans J. BEAUCHEMIN et M. BOCK-CÔTÉ, dir., *La cité identitaire*, Montréal, Éditions Athéna, p. 261-275.
- FOUGIER, E. (2006), *Dictionnaire analytique de l'altermondialisme*, Paris, Ellipses.
- (2007), *L'altermondialisme*, Paris, Éditions Le Cavalier Bleu (Idées reçues).
- GEBARA, I. (2003), *Les eaux de mon puits. Réflexion sur des expériences de liberté*, Belgique, Éditions Mols.
- GEORGE, S. (2004) [anglais 2004], *Un autre monde est possible si... /trad. par P. Chemla*, Paris, Fayard.
- GRUCHY, S. D. (2009), « Dealing with our own Sewage: Spirituality and Ethics in the Sustainability Agenda, Belem/Bresil, Forum mondial de théologie et liberation », <<http://www.wftl.org/pdf/066.pdf>>.
- HUNT, M. E. (2009), « Bodies Don't Lie: A Feminist Perspective on Embodiment, Belém/Brésil, Forum mondial de théologie et libération », <<http://www.wftl.org/pdf/063.pdf>>.
- KELLER, C., M. NAUJSNER et M. RIVERA (2004), dir., *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, St-Louis, Chalice Press.
- KWOK, P.-L. (2005), *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*, Louisville, Westminster John Knox Press.
- LAMOUREUX, D. (2004), « Le féminisme et l'altermondialisme », *Recherches féministes*, 17/2, p. 171-194.
- LÉON, I. (2002), dir., *Retos feministas en un mundo globalizado. Foro social mundial*, Porto Alegre, Quito (Équateur), ALAI-Agencia Latinoamericana de Información.
- LÉON, I. et S. BURCH (2009²), « The Word Social Forum: Current Challenges and Future Perspectives », dans J. SEN et P. WATERMAN, dir., *World Social Forum Challenging Empires*, Montréal, Black, p. 292-304.
- MASSICOTTE, M.-J. (2004), « Force d'émancipation et démocratie participative dans les Amériques: un regard sur l'Alliance sociale continentale », *Politique et sociétés*, 23/2-3, p. 11-43.
- MWAURA, P. N. (2008), « The African Socio-Religious Reality », dans M. N. GETUI, L. C. SUSIN et B. W. CHURU, dir., *Spirituality for Another Possible World*, Limuru (Kenya), Kolbe Press, p. 74-86.

- PETRELLA, I. (2008), *Beyond Liberation Theology: A Polemic*, Londres, SCM Press.
- POLET, F. (2008), *Clés de lecture de l'altermondialisme*, Bruxelles, Éditions Couleur livres ashl.
- SANTANA, E. (2008), « Spirituality and Respect for Diversity », dans M. N. GETUI, L. C. SUSIN et B. W. CHURU, dir., *Spirituality for Another Possible World*, Limuru (Kenya), Kolbe Press, p. 140-146.
- SARACHILD, K. (1970) [anglais 1968], « Un programme pour 'l'éveil d'une conscience' féministe », *Partisan*, 54-55, p. 65-69.
- SEN, J. (2009a²), « Introduction: Critically Engaging With the World Social Forum », dans J. SEN et P. WATERMAN, dir., *World Social Forum Challenging Empires*, 2e éd., Montréal, Black Rose Books, p. xv-xxxi.
- (2009b²), « How Open? The Forum As Logo, The Forum As Religion: Scepticism Of The Intellect, Optimism Of The Will », dans J. SEN et P. WATERMAN, dir., *World Social Forum Challenging Empires*, Montréal, Black Rose Books, p. 162-184.
- SOUSA SANTOS, B. de (2009²), « The World Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalisation », et « The World Social Forum and the Future », dans J. SEN et P. WATERMAN, dir., *World Social Forum Challenging Empires*, Montréal, Black Rose Books, p. 191- 204 et 378-386.
- SPIVAK, G. C. (1990), *The Post-colonial Critic, Interviews, Strategies, Dialogues*, New York, Routledge.
- (1999), *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2003), « Planetarity », dans *Death of a Discipline*, New York, Columbia University Press, p. 71-102.
- SUSIN, L. C. (2007), « A World Forum for a Global Liberation Theology », dans M. ALTHAUS-REID, I. PETRELLA et L. C. SUSIN, dir., *Another Possible World*, Londres, SCM Press (Reclaiming Liberation Theology), p. 1-3.
- (2008), « Introductory Remarks and Welcome », dans M. N. GETUI, L. C. SUSIN et B. W. CHURU, dir., *Spirituality for Another Possible World*, Limuru (Kenya), Kolbe Press, p. 9-15.

- TAMAYO ACOSTA, J. J. (2007), « A Theology for Another Possible World is Possible », dans M. ALTHAUS-REID, I. PETRELLA et L. C. SUSIN, dir., *Another Possible World*, Londres, SCM Press (Reclaiming Liberation Theology), p. 178-193.
- (2008), « Spirituality and Respect for Diversity », dans M. N. GETUI, L. C. SUSIN et B. W. CHURU, dir., *Spirituality for Another Possible World*, Limuru (Kenya), Kolbe Press, p. 147-173.
- TÁMEZ, E. (2007), « Notes on God and Gender », dans M. ALTHAUS-REID, I. PETRELLA et L. C. SUSIN, dir., *Another Possible World*, Londres, SCM Press (Reclaiming Liberation Theology), p. 102-106.
- TOURAINÉ, A. (2007), *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Paris, Fayard.
- TUTU, D. (2008), « You Have a High Calling! », dans M. N. GETUI, L. C. SUSIN et B. W. CHURU, dir., *Spirituality for Another Possible World*, Limuru (Kenya), Kolbe Press, p. 251-255.
- VIGIL, J. M. (2010), dir., *Toward a Planetary Theology. Along the Many Paths of God V*, Montréal, Dunamis Publishers (Série de l'International Theological Commission de l'Ecumenical Association of the Third World Theologians, EATWOT), <<http://tiempoaxial.org/AmongTheManyPaths>>.
- WALLERSTEIN, I. (2003), « Que signifie aujourd'hui un mouvement antisystémique ? », dans M. WIEVIORKA, dir., *Un autre monde... Contestations, dérives et surprises dans l'antimondialisation*, Paris, Balland, p. 93-105.
- WARC (World Alliance of Reformed Churches) (2006), *An Ecumenical Faith Stance Against Global Empire For a Liberated Earth Community*, <http://warc.jalb.de/warcajsp/side.jsp?news_id=908&part_id=0&navi=5>, consulté le 30 septembre 2010.
- WATERMAN, P. (2009²), « The Global Justice and Solidarity Movement and the World Social Forum: A Backgrounder », dans J. SEN et P. WATERMAN, dir., *World Social Forum Challenging Empires*, Montréal, Black Rose Books, p. 55-68.
- WFTL (World Forum Theology and Liberation) (2008), *Qui sommes-nous ? et Principes du FMTL*, <<http://www.wftl.org>>, consulté le 10 novembre 2008.
- WHITAKER, F. (2006) [portugais 2005], *Changer le monde, [nouveau] mode d'emploi* / trad. par F. Whitaker et J. Foirier, Paris, Éditions des Ateliers.
- (2009²), « The World Social Forum As Open Space », dans J. SEN et P. WATERMAN, dir., *World Social Forum Challenging Empires*, Montréal, Black Rose Books, p. 81-93.

Résumé

Pour construire des intersections entre des théologies chrétiennes et la mouvance altermondialiste, cet article part de définitions opérationnelles de la mouvance altermondialiste et des théologies contextuelles faites dans une perspective de la libération, car elles ont une affinité avec elle. En raison de son articulation avec le Forum social mondial, l'altermondialisme est considéré comme une « mouvance » et il est analysé en lien avec la stratégie politique du Forum social mondial. Les théologies contextuelles sont mises en relation avec le Forum mondial de théologie et libération. Cette approche fait ressortir les rapports entre ces deux forums, en particulier l'inscription du second dans le premier. Puis, on présente trois intersections entre ces deux champs de pratique : 1) s'indigner devant l'intolérable : « un autre monde est possible » ; 2) préparer aujourd'hui pour demain un monde de justice : des analyses systémiques et intersectorielles ; 3) appliquer à soi et à son groupe les orientations suggérées : le personnel est politique.

Abstract

In order to intersect Christian theologies with the altermondialism movement, this paper grounds itself with operational definitions of the altermondialism movement and of some contextual liberation theologies that share some interests with them. Because it is closely associated to the World Social Forum, Altermondialism is seen as a « movement » and it is analysed in relation to the WSF politic strategy. Contextual theologies are presented in relation with the World Forum Theology and Liberation, which makes explicit the link between the two Forums. Three intersections are then presented between these two fields of practice: 1) reacting to an intolerable situation: « an other world is possible » ; 2) preparing today a world of justice for tomorrow: systemic and inter-sectorial analysis's; 3) applying to oneself and one's group the suggested orientations: the personal is also political.