

rarchie catholique et l'apparition d'une Église dite populaire, sont plus ou moins importants selon les pays. Au Brésil, au Mexique, au Pérou ou en Amérique centrale, les communautés ecclésiales de base se développent de façon spectaculaire, tandis que leur impact est moindre en Argentine, en Colombie ou en Bolivie. La polarisation entre une hiérarchie garante de l'autorité romaine et une base engagée dans l'action collective est évidente en Amérique centrale (sauf exceptions notoires, comme celle de M^{re} Romero au Salvador), tandis qu'au Brésil le mouvement est davantage soutenu par la hiérarchie.

La démarche de la théologie de la libération est novatrice en ceci qu'elle dépasse le conflit entre modernité et tradition, et même les tentatives de les concilier. En elle, modernité (critique du cléricalisme, refus de se replier sur des valeurs traditionnelles, intégration des sciences sociales, etc) et critique de la modernité (critique d'une sécularisation comprise dans le sens de la privatisation de la foi, critique d'une conception linéaire et culturellement hégémonique du progrès, critique donc de l'individualisme, du capitalisme et du socialisme bureaucratique, etc) convergent de façon dynamique vers la perspective utopique de la conquête du royaume de Dieu. En ce sens, l'expression « libération » concurrence et assume à la fois l'expression « liberté ». Elle partage des perspectives communes avec la gauche athée, assume la dimension du conflit, mais y introduit une dimension évangélique fondamentale. Sans l'exclure, elle précède et conditionne le thème plus classique dans l'Église de la réconciliation et de l'universalité de l'amour de Dieu, refuse les « fausses paix » et la référence à une universalité désincarnée qui servirait les pouvoirs en place et les dominations culturelles. Le théologien Jon Sobrino affirme que seule la praxis, c'est-à-dire l'expérience concrète de la rencontre et de la solidarité, fait du christianisme une religion universelle.

Dans les années 70, la perspective commune de la gauche athée et des chrétiens engagés pour la libération était liée à la possibilité de produire depuis les sociétés dites périphériques le modèle d'un socialisme étatique démocratique alternatif fondé sur le contrôle de l'État par les bases populaires, elle projetait la conquête du pouvoir d'État par les leaders issus de la mobilisation populaire.

Cette perspective s'est écroulée avec l'échec du Nicaragua sandiniste consumé en 1990, avec l'inefficacité des organisations sociales et syndicales dans le contexte de démocratisations de la plupart des pays d'Amérique latine pendant les années 80, puis dans celui de la mondialisation pendant les années

90. Si le contexte mondial de l'après-mur de Berlin favorise par ses conséquences et son impact le désenchantement, il faut surtout en chercher les causes dans l'effondrement de cette perspective plus spécifiquement latino-américaine, dans les effets de l'action des États-Unis sur le continent, dans la reconnaissance d'une incompatibilité entre démocratisation politique et étatisation de la propriété privée, entre participation populaire et avant-gardes ou organisations pyramidales, ainsi que dans la multiplication et l'éloignement des pôles de domination.

Dans la mesure où la théologie de la libération et le mouvement des communautés ecclésiales de base dépendent justement des possibilités de transformation dynamique des sociétés, victimes en plus de la permanence de la répression vaticane (démantèlement ou perte d'autonomie des communautés ecclésiales de base, politique orientée de nominations, contrôle des séminaires, censure, menaces d'excommunication, etc), de la concurrence des nouveaux mouvements religieux, et de la démobilisation de certains acteurs sociaux sur le terrain de l'Église qui ne constitue plus le principal canal de participation, ils sont actuellement en crise.

Certains observateurs préfèrent aujourd'hui relever la nature ambiguë de l'articulation entre ce qu'ils définissent comme une hérésie savante et une hérésie populaire, c'est-à-dire la confiscation de la mobilisation populaire qui aurait servi la promotion d'une élite intellectuelle internationale dont les relais existent en effet en Europe et en Amérique du nord. Cette confiscation se serait donc matérialisée sur le plan politique dans le Nicaragua sandiniste. À leur avis, la théologie de la libération serait d'abord caractérisée par un glissement idéologique surdéterminé par la guerre froide. Ils envisagent donc sa disparition ou au mieux la dispersion d'un héritage éthico-religieux.

D'autres observateurs tiennent compte des ambiguïtés précédentes mais aussi de la conversion réelle et profonde dont relève cette théologie, de la multiplicité des effets sociaux et culturels engendrés par cette conversion. Ils voient dans la crise qu'elle traverse, mais aussi dans la résistance des communautés ecclésiales de base (par exemple évidente au Brésil, plus difficile au Nicaragua) et de la diffusion du discours théologique de la libération (notamment à travers les centres œcuméniques qui permettent de contourner l'autorité romaine), les vecteurs d'une recomposition de l'univers dont elle participe. À leur avis, la théologie de la libération serait d'abord caractérisée par une intuition fondamentale, avec

sa profondeur sociale (la communauté de perspectives, même si elle n'est pas exempte de paradoxes et d'ambiguïtés, entre des intellectuels et des groupes sociaux auxquels ils n'appartiennent pas forcément par rapport à la question du sens de leur position dans l'ordre social) et sa profondeur religieuse (l'implication et la valeur de la foi par rapport à l'interrogation précédente), qui se prolongerait aujourd'hui en interaction avec les mouvements de la société civile, creusée tant sur le plan de la praxis sociale que sur celui de l'expression religieuse, c'est-à-dire sur l'axe de leur convergence dynamique.

De fait, le discours de la théologie de la libération s'est de plus en plus ouvert à la diversité des mouvements de la société civile et naturellement au dialogue interreligieux, sans abandonner sa première intuition et la figure évangélique des pauvres. Il est très présent par exemple autour de l'insurrection indienne dans le Chiapas ou du mouvement des paysans sans-terre au Brésil. En outre, il s'est étendu à l'Asie et à l'Afrique.

S'il n'existe plus de théorie intégrale du changement social liée à la conquête du pouvoir d'État, le changement étant alors contenu et protégé dans les limites de la nation indépendante, ces observateurs voient dans le développement d'une société civile mondiale solidaire avec les pauvres, les exclus et la cause des pays du sud, hostile à la nature actuelle de la mondialisation et au repli des peuples sur eux-mêmes, l'émergence d'un nouvel ordre global des pouvoirs qui assume mieux la tension entre unité et pluralisme, entre interdépendance et diversité des sociétés modernes, et pour lequel les cultures et les échanges religieux apparaîtraient comme encore plus décisifs. Ce que les théologiens de la libération appellent maintenant la reconstruction de l'espérance, lié plus que jamais à des initiatives locales, ne signifierait donc pas l'abandon de toute perspective globale de changement, l'alibi seulement au désengagement des pouvoirs publics dans un contexte néolibéral ou l'engagement sans autre intentionnalité à une coopération avec ces pouvoirs en faveur de la «reconstruction» de l'État. Elle engagerait au contraire à fonder directement une telle perspective dans le potentiel de créativité des initiatives de proximité, elle se traduirait dans une coordination décentralisée et horizontale de mise en réseaux de ces initiatives. La nécessité obligerait à ne plus sacrifier le potentiel de créativité lié à ces actions au nom de perspectives globales seulement capables de leur conférer une ambition supérieure en convertissant en

