

L'évolution de la théologie de la libération en Amérique latine ¹

Hugo José SUÁREZ
Sociologue
IIS, UNAM

À partir des années 1960, commencèrent à voir le jour en Amérique latine de nouvelles façons de vivre la foi, qui la lièrent au politique. Les transformations générales que connut la société du point de vue économique, culturel et social s'accompagnèrent d'un processus de changement au plan religieux. En ce qui concerne les institutions, d'une part, l'Église catholique modifia son orientation pastorale, en la déplaçant du monde rural vers l'espace urbain, et en s'adressant plus spécifiquement aux travailleurs et aux classes moyennes; d'autre part, survint une série d'ajustements théologico-pastoraux qui donnèrent naissance, en 1955, à la Conférence épiscopale latino-américaine, qui organisa par la suite des réunions à Medellin en 1968, à Puebla en 1979, à Santo Domingo en 1992 et à Aparecida en 2007.

1. Ce texte s'inscrit dans le cadre d'un projet de recherche intitulé *Sociologie des groupes religieux dans le quartier El Ajusco*, qui est en cours de réalisation à l'Instituto de Investigaciones Sociales de l'UNAM et financé par PAPIIT IN 306909-3 (Programa de Apoyo de Investigaciones e Innovación Tecnológica de la UNAM). Pour sa rédaction, j'ai repris des passages et des réflexions de mon ouvrage *¿Ser cristiano es ser de izquierda?*, La Paz, Muela del Diablo, 2003, ainsi que d'autres travaux qui sont également partie intégrante du projet de recherche actuellement en cours. La bibliographie générale sur le thème traité est vaste, mais je ne ferai mention ici que des matériaux utilisés pour l'élaborer.

En parallèle du changement institutionnel, connu sous le nom de *aggiornamento* de l'Église mondiale – exprimé lors du Concile Vatican II –, se forgea en Amérique latine une façon différente de concevoir la pratique religieuse, directement liée au processus social. Apparurent les Communautés Ecclésiales de Base (CEB), une pastorale dont la méthode théologique fut définie comme un « voir-juger-agir », qui privilégiait l'« option pour les pauvres ». La réflexion qui accompagna ce processus reçut le nom de Théologie de la Libération et un groupe considérable de théologiens latino-américains systématisèrent cette expérience, en produisant une vaste littérature qui aborda des thématiques diverses.

Du côté des acteurs sociaux, surgit le Christianisme de la Libération, un mouvement aux multiples visages et stratégies d'action, allant de l'entrée dans des mouvements de guérilla – comme dans le cas de Camilo Torres en Colombie ou de Néstor Paz en Bolivie –, jusqu'à la création de partis politiques (par exemple, la Gauche Chrétienne du Chili)².

Le présent travail entend analyser l'évolution de cette culture politico-religieuse, en se concentrant sur des témoignages – entretiens, journaux de vie, lettres de militants qui réfléchissent sur leur façon de concevoir la religion et la politique. En premier lieu, il s'agira de montrer l'évolution de Maurice Lefebvre, prêtre oblat canadien qui partit en mission en Bolivie au début des années 1950 et qui fut assassiné dans ce pays en 1971. Son cas permet d'apprécier le processus de changement chez cet individu, car lorsqu'il arriva dans ce pays, ses préoccupations étaient strictement d'ordre religieux (administration des sacrements, lutte contre l'athéisme, promotion de l'Église, etc.), alors qu'à la fin de ses jours, il devint plutôt le promoteur d'un projet politico-religieux. De ce fait, seront repris, comme on le verra par la suite, des passages révélateurs (extraits de ses lettres et de ses interventions publiques), où l'on peut observer en détail la mutation de son projet pastoral initial en un engagement social. Cette expérience sera ainsi scindée en deux temps : les débuts (1950) et la radicalisation (1960-1970).

La troisième partie de l'exposé portera sur les Communautés Ecclésiales de Base du Mexique d'aujourd'hui. Sa rédaction repose sur une

2. On trouvera une analyse synthétique de la Théologie de la Libération et de ses principales caractéristiques dans Michael LOWY, *The War of Gods, Religion and Politics in Latin America*, Verso, Londres, 1996.

dizaine d'entretiens approfondis avec les militants de CEB du quartier El Ajusco de Mexico. Ce quartier se caractérise à la fois par un dynamisme religieux particulier – sous forme d'offres religieuses diverses – et par la présence d'une paroisse, administrée par des Jésuites, laquelle a encouragé les CEB il y a plus de vingt ans. Actuellement, la paroisse compte 40 communautés et environ 300 paroissiens, qui se réunissent de façon hebdomadaire et qui participent énergiquement à la vie religieuse et politique du quartier et, plus généralement, du pays. Les entretiens furent réalisés entre 2009 et 2010, et permirent de commencer à élaborer un modèle de relation au sacré, depuis cette perspective, à l'heure actuelle³.

Au cours de cet exposé, on pourra apprécier avec davantage de clarté l'évolution de cette culture politico-religieuse, qui, par-delà les époques et les lieux, partage une base discursive faisant dialoguer renouveau et héritage. Soulignons, cependant, que le fait que les différentes entrées privilégiées pour réaliser l'analyse correspondent à des territoires et à des périodes temporelles distinctes impose une prudence toute particulière à l'heure de formuler des conclusions, tout en offrant une richesse comparative et en permettant d'entrevoir les orientations générales de logiques qui convergent à un niveau supérieur d'abstraction.

Du point de vue méthodologique, tous les documents – entretiens, lettres, témoignages – ont été décodés grâce à une méthode d'analyse structurale de contenu⁴. Il s'agissait de mettre en lumière les structures

3. Les données utilisées pour cette section de l'article s'inscrivent dans une recherche plus vaste, qui se penche sur le phénomène religieux dans le quartier El Ajusco. La bibliographie sur le sujet est abondante et le lecteur à la recherche d'éléments pour approfondir l'analyse pourra se référer à mes travaux : *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*, IIS-UNAM, Mexico, 2011 ; “Movimientos sociales y prácticas religiosas. Reflexión a propósito de las Comunidades Eclesiales de Base en la colonia El Ajusco (México D.F.)”, in Pablo GONZÁLEZ CASANOVA (coord.), *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, publication en ligne ; “El modelo de catolicismo socioreligioso. Análisis de una entrevista a partir del método estructural”, in Luis TAPIA (coord), *Pluralismo epistemológico*, CLACSO, CIDES, Muela del Diablo, Comuna, La Paz, 2009.

4. Sur ce sujet, on consultera Jean-Pierre HIERNAUX, *L'Institution Culturelle. Systématisation théorique et méthodologique*, Thèse de doctorat, vol. I, vol. II et vol. III, UCL-Louvain-la-Neuve, 1977 ; du même auteur : «Analyse structurale de contenus et modèles culturels. Application à des matériaux volumineux», dans VV.AA., *Pratiques et méthodes de la recherche en sciences sociales*, Armand Colin, Paris, 1995 ; Hugo José SUÁREZ (coord.), *El sentido y el método. Sociología de las estructuras simbólicas y análisis de contenido*, IIS-UNAM, El Colegio de Michoacán, Mexico, 2008.

de sens qui apparaissent à travers les principes d'association et d'opposition, lesquels dévoilent, par leur complexité et leur combinaison, des modèles culturels d'action.

Le point de départ : l'expérience de l'arrivée de Maurice Lefebvre en Bolivie

En février 1953, Maurice Lefebvre, prêtre oblat canadien, répond à l'appel de l'Église bolivienne qui sollicite des religieux étrangers, face à l'insuffisance des vocations locales. Lefebvre quitte le Canada et sa ville natale de Montréal, pour se lancer vers une expérience inconnue : les mines boliviennes. Il pénètre dans le pays en train, par Antofagasta. Une conviction essentielle occupe l'esprit du religieux : la Bolivie est « un pays privé de tout et qui a énormément besoin de moi » (novembre 1953)⁵. La mission de Lefebvre consiste à bâtir un monde plus chrétien, régi par les valeurs de l'Église, c'est-à-dire l'amour pour le prochain et pour Dieu, « gagner des cœurs pour le Christ et cultiver la foi » ; en bref, sauver le monde (novembre 1953). Il est bien décidé à réaliser un travail de « christianisation des populations (*crístianización de la gente*) » (janvier 1955). Cela implique que les personnes soient baptisées, assistent à la messe, se marient à l'église, ne boivent pas d'alcool, etc., autrement dit, que les gens « se rapprochent des sacrements (*se acerque a los sacramentos*) » (mars 1953). « La mission des oblats en Bolivie consiste à éduquer le peuple dans le sens de la vraie liturgie » (avril 1956). L'idée est qu'après qu'ils aient pris part aux rites catholiques, on puisse dire aux élus : « allez, et ne péchez plus » (juin 1956).

Je suis venu en Bolivie – pense Lefebvre – plutôt pour que Dieu pénètre dans la masse compacte des ouvriers (beaucoup d'entre eux sans travail), peu d'entre eux sont intéressés par la religion ; pour terminer une belle et grande église et une construction ; pour acquérir un terrain et édifier le plus vite possible un Centre d'aide sociale et religieuse, pour servir aux masses désemparées, pour construire une maison dans laquelle mes collègues et moi pouvons vivre et travailler (avril 1959).

Le but de son existence est de réveiller l'intérêt des ouvriers pour Dieu, c'est-à-dire d'apporter la divinité à ceux qui ne l'ont pas, dans ce

5. L'analyse de cette étape de la vie de Maurice Lefebvre se base sur ses *Cartas Inéditas* à ses amis du Canada, qui sont datées de 1953 à 1961. À la fin de chaque citation, figurent le mois et l'année de la missive. L'ordre des citations n'est pas chronologique, mais poursuit des fins argumentatives.

cas précis, les mineurs, qui de surcroît sont très influencés par le communisme. Il entend trouver une solution chrétienne aux grands problèmes religieux de sa paroisse, comme l'alcoolisme, l'instabilité familiale et l'ignorance, en plus d'être un bon missionnaire, «un bon oblat, un bon prêtre» qui travaille pour Dieu afin «d'apporter un peu de lumière aux gens». Quand il écrit à ses amis du Canada, il leur demande de «prier pour leur missionnaire, afin que, tous les jours, il donne un vrai exemple d'amour surnaturel, qu'il ne fasse pas de différence entre les gens éduqués et les mauvais élèves, les gens sales et les gens propres, les personnes généreuses et les personnes égoïstes ; pour qu'à travers lui, tous découvrent le Christ et soient attirés vers lui» (novembre 1955).

L'une de ses premières préoccupations est le mélange des religions. Il refuse qu'aux fêtes catholiques soient intégrés des éléments de superstition : «La religion de nos pauvres est un mélange et elle comprend de nombreuses superstitions, les saints passent avant les sacrements, et avant Dieu ; l'accessoire avant l'essentiel.» Face à cette situation, il recourt au renforcement des figures du divin catholique : «C'est la Sainte Vierge qui préservera l'orthodoxie de mes ouailles.» À un moment donné, il est question de l'assassinat de deux sorciers par la population de la région de Carrangas. La réaction de l'un des oblats est la suivante : «Ces pauvres primitifs sont capables de tout.»

Le premier problème auquel est confronté Lefebvre est la boisson. La consommation d'alcool est l'une des choses qui le marque le plus, dès le début de son séjour. Et ce qui le dérange le plus, c'est que l'alcool est utilisé dans des contextes religieux : «misérable tradition, qu'on appelle religieuse», ce n'est en fait qu'un prétexte pour boire. Il est impressionné parce qu'«ils passent leur temps à boire pendant cinq jours complets, «de grandes étapes de la vie et de l'année sont célébrées par l'alcool». «L'alcool n'est pas seulement pour les fêtes des saints, avec moins d'insistance ils boiront à un baptême, à un premier ou second anniversaire, à un mariage, à une naissance, à un décès, à une messe d'anniversaire, etc..., et au cours de ces fêtes, ils sollicitent la présence d'un prêtre ! La religion, de ce fait, se trouve réduite aux fêtes des saints complétées par l'alcool» (septembre 1953).

Les effets négatifs de l'alcool sont évidents. Lefebvre raconte l'une de ses expériences :

Aujourd'hui c'est samedi, jour de paye. À partir de trois heures de l'après-midi, on commence à voir des hommes ivres. Ce soir ce

sera pire encore : ils seront en groupe d'une centaine ; hommes et femmes, dans les *chicherías*⁶ ; ils passeront en groupe dans les rues chantant et titubant. Une fois à la maison, ils se battront et s'insulteront jusqu'à ce que le commissaire de police les arrête et les batte pour insulte ou vol ; certains en tombant feront tomber leurs enfants qui sont sur leur dos ; d'autres enfants mourront de coqueluche ou de fièvre, il n'y a personne pour s'occuper d'eux (juin 1954).

L'alcoolisme est, selon Lefebvre, «une grande offense envers Dieu et à la nature de l'homme». Il se lamente car cela constitue un mauvais exemple pour l'éducation des enfants. Voir leurs parents dans les rues n'a, pour eux, rien d'un spectacle édifiant. Pourquoi une telle situation ? s'interroge-t-il. Il s'en prend à plusieurs choses : la tradition, au nom de laquelle on fabrique beaucoup de *chicha* et l'on célèbre des rites ancestraux ; la précarité de la vie : les travailleurs habitent des lieux inhumains, des espaces très réduits ; le manque de culture et de ressources matérielles ; la courte espérance de vie qui ne leur «donne nullement le goût d'organiser leur vie».

Lefebvre entre en conflit ouvert contre l'alcool : il encourage les fêtes religieuses sans boisson (cette initiative ne prospère pas) ; il achète, à un moment donné, une *chichería*, et la transforme en centre de loisirs antialcoolique. Sa plus grande bataille consiste en la création d'un Centre Culturel et Récréatif où les gens puissent se divertir d'une autre façon. Il a recours, pour sa construction, à ses amis canadiens, à qui il demande de faire preuve de solidarité en envoyant de l'argent.

Marier, baptiser («être catholique, c'est être baptisé»), célébrer des messes, recevoir la confession, offrir la communion, «prier et se sacrifier», sont des activités très importantes. On encourage les gens à participer aux messes, où les prêtres procèdent constamment au décompte des personnes qui assistent aux eucharisties, ce qui représente, à leurs yeux, un indice important de leur impact religieux.

Afin de pouvoir administrer les sacrements, il faut bâtir des églises, des centres et des collèges catholiques, où l'on promeut la foi. Lefebvre s'emploie, en particulier, à construire sa paroisse. Il décrit avec beaucoup de tendresse l'église (dont il donne les dimensions avec précision), un espace privilégié pour inciter à la vie chrétienne. C'est pourquoi

6. Maison ou magasin dans lequel on vend de la «chicha» ; une boisson alcoolisée résultant de la fermentation du maïs dans de l'eau sucrée, et que l'on consomme dans certains pays de l'Amérique latine.

il sollicite l'aide économique de ses amis du Canada, afin de réparer l'église : changer la toiture, ouvrir des fenêtres, installer des saints, acheter des bancs, peindre les murs, etc. Ce qui compte est d'aménager cet espace sacré.

La paroisse est non seulement une construction matérielle, mais aussi un espace spirituel. Quand il s'adresse à ses amis canadiens qui collaborent économiquement, Lefebvre leur dit «vous, vous n'êtes pas seulement des "constructeurs" qui payent les briques et le toit de l'église, vous êtes surtout les constructeurs de l'église spirituelle, la Paroisse Vivante; vous êtes ceux qui rendent possible l'administration des sacrements; le chant de la messe, l'enseignement de la religion aux pauvres, les conseils aux plus abandonnés, le ciel ouvert aux grands et aux petits. Chers amis constructeurs, je vous félicite et vous remercie, au nom du bon Dieu et des pauvres» (juin 1956). L'église est un espace sacré où est administré le salut, où l'on entre en contact avec le divin. L'antithèse de la paroisse, en tant qu'espace pur, ce sont les *chicherías* (il y en a plus de 300 dans le village, affirme un Lefebvre consterné). Ces lieux vendent de l'alcool et, par conséquent, n'obéissent pas aux préceptes chrétiens.

Le projet catholique compte d'importants adversaires : les communistes et les protestants. À une occasion, Lefebvre se plaint que les communistes s'opposent à ce que les religieux aient une église dans un autre centre minier : «Mes collègues de Siglo XX ont lutté un an et demi pour avoir une église. La violente opposition des communistes leur a barré le chemin. En conséquence, ils doivent se battre afin d'[obtenir] des espaces, telle une salle où peuvent entrer 50 personnes, pour célébrer la messe du dimanche. Toute manifestation religieuse est quasiment impossible» (janvier 1955). Il se plaint également des syndicats, dont les leaders boycottent constamment les activités religieuses et la construction de l'église.

Les collèges et les syndicats sont entre les mains des communistes, ce qui pour Lefebvre est inadmissible : «Si nous pensons que les collèges de l'État, à Sucre comme dans toute la Bolivie, sont actuellement infectés de matérialisme, nous réalisons alors l'importance d'un collège catholique»; «La Confédération des Travailleurs, dirigée par les communistes, a organisé, pour aujourd'hui, une manifestation qui ne va rien apporter de bon, et qui sûrement occasionnera plus de morts» (juin 1956).

Les protestants aussi sont un problème. Lefebvre cite une lettre d'un évêque de Oruro, dans laquelle ce dernier lui demande de créer un collège catholique pour contrebalancer la présence des protestants et des communistes : « Les protestants, plus prévoyants que nous, possèdent déjà deux collèges. Les communistes ont en main pratiquement toute l'éducation ! Pour ces raisons, je fais appel à votre grand cœur d'apostolat, je vous ouvre toutes les portes de mon diocèse, et plus, je me compromets à vous donner, pour la fondation d'un collège, le local de l'évêché qui compte 15 pièces, une salle de conférences et une église » (juin 1956).

Les évangélistes sont des ennemis et des concurrents. Lefebvre dit : « J'ai constaté avec honte que les protestants célèbrent mieux que nous, les catholiques, les fêtes chrétiennes » (juin 1956).

En somme, communistes et protestants, voici les fronts sur lesquels combat le missionnaire oblat qui, quelques années plus tard, empoignera le drapeau socialiste.

La radicalisation : 1960-1970. Maurice Lefebvre, nouvelles initiatives et contacts internationaux

Débutent les années 1960 et Maurice Lefebvre est confronté à de nouvelles exigences spirituelles et matérielles. Le missionnaire oblat qui veut sauver des âmes n'a plus vraiment sa place dans un monde qui évolue à toute vitesse. Lui aussi commence alors sa propre transformation.

Le 24 juillet 1962, Lefebvre reprend contact avec ses amis du Canada, depuis Rome, où il suit des cours⁷. Il séjourne au Centre international Pie XII pour un Monde meilleur. Dans ce contexte, il entre principalement en contact avec des Jésuites latino-américains. L'objectif du cours auquel il assiste est de dégager « les moyens les plus efficaces de l'apostolat en Amérique Latine aujourd'hui⁸ ». Chez Lefebvre, commence à poindre l'idée de chercher un « monde meilleur » pour le sous-continent.

7. Dans cette partie de l'exposé, sont analysés divers documents, parmi lesquels se distinguent la seconde partie de ses « Cartas Inéditas », rédigées entre juillet et novembre 1962, ses lettres publiées dans la revue *Prêtres et Laïcs*, de Pâques 1963 à décembre 1970, ainsi que certains articles publiés dans la revue *L'Apostolat*.

8. Maurice LEFEBVRE, *Cartas Inéditas*, photocopies, juillet 1962.

Avec une force toute particulière, des éléments sociaux s'intègrent maintenant aux quêtes de son existence. Il ne s'agit plus uniquement de «sauver des âmes», mais aussi de prendre en compte d'autres éléments ; concrètement, porter la Bonne Nouvelle et «le message du Christ au peuple d'Amérique latine»⁹. Après son séjour en Italie, il se met à la recherche de nouvelles possibilités d'action. À Rome, est lancé le Plan d'urgence pour l'Amérique latine, auquel prennent part plusieurs évêques et supérieurs généraux de certains ordres religieux. Lefebvre parle d'établir des contacts avec différentes initiatives latino-américaines, afin de «connaître les personnes et les institutions qui peuvent contribuer à créer un monde meilleur, sur le plan religieux et social¹⁰».

En 1963, à Lima, la mission de Lefebvre commence à prendre une tournure sociale et politique, quand celui-ci est choqué par la pauvreté des *barriadas* (bidonvilles). Il se demande : «Ces gens croient-ils que le Christ va les libérer¹¹?» C'est ainsi que débute sa réflexion critique au sujet de la pauvreté. Il entend participer à la création du Mouvement pour un Monde Meilleur.

Au cours de cette étape, on observe que Lefebvre commence à conférer une importance primordiale aux ouvriers. Il organise d'ailleurs une rencontre sur le thème «Jésus ouvrier, chemin, vérité et vie». L'objectif est la participation des ouvriers, dans une tentative de créer un lien étroit entre eux et la religion catholique. En plus, apparaît la notion de «Jésus ouvrier», ce qui constitue un changement important¹².

À Lima, Lefebvre s'identifie aux pauvres des quartiers populaires. Il parle du peuple misérable, mal alimenté, sans emploi. Il est également en contact avec les étudiants de l'université. Les bénéficiaires du message de salut que doit diffuser Lefebvre n'appartiennent plus exclusivement au monde religieux. Sa mission consiste maintenant à s'adresser à un public plus large : «Ce n'est pas dans les églises qu'il faut parler, parce que l'auditoire, en plus d'être réduit, n'est fréquemment composé que de femmes âgées, d'enfants, et de quelques hommes de biens qu'il sera difficile de faire changer. J'ai donc dû chercher un autre auditoire...» Il s'agit des personnes pouvant construire de meilleurs lendemains¹³.

9. Maurice LEFEBVRE, «Courrier de Maurice Lefebvre», *Prêtres et Laïcs*, vol. XXI, Montréal, novembre 1971, p. 522.

10. Maurice LEFEBVRE, *Cartas Inéditas*, photocopies, juillet 1962.

11. Maurice LEFEBVRE, «Courrier de Maurice Lefebvre», *op. cit.*, p. 520.

12. Maurice LEFEBVRE, *Cartas Inéditas*, *op. cit.*

13. Maurice LEFEBVRE, «Courrier de Maurice Lefebvre», *op. cit.*, p. 522.

L'image du missionnaire est toujours une aspiration centrale, mais, à ce moment-là, cette catégorie acquiert une nouvelle signification. Le missionnaire doit fournir «un témoignage de la justice et de la charité du Christ¹⁴». Concrètement, cela signifie ne pas être indifférent à la souffrance des pauvres et agir en leur faveur. Par conséquent, Lefebvre recherche le modèle du prêtre chez les pauvres et fait en sorte de devenir pauvre : «Ce n'est pas facile d'être pauvre quand on peut l'éviter¹⁵ !»

Au cœur de la nouvelle réflexion de Lefebvre, le social (c'est-à-dire améliorer les conditions de vie des gens) est un objectif qui accompagne le spirituel : «Ce peuple dans la misère : les mal-alimentés, les sans-travail, les sous-alimentés les sans-logis, peut-il être intéressé par la plus belle leçon de catéchisme si celle-ci ne va pas les aider à sortir de leur misère¹⁶ ?» Son but est de conjuguer le spirituel et le social, à partir d'un Centre de promotion qui entend «être la présence du Christ et de l'Église au milieu d'un monde en souffrance et chercher avec le peuple les remèdes à ces maux : pour cela les cercles d'études avec les hommes de la *barriada* et les projets de développement communautaire¹⁷».

Plus tard, il effectue un voyage en Israël. Le contact avec ce pays le marque de façon significative. Plusieurs années auparavant, il avait déjà eu une impression très positive de la question sociale et du développement en Israël. C'est pourquoi il établit des liens avec les syndicats nationaux, afin de vivre une nouvelle expérience. Le 27 août 1965, il arrive à Tel Aviv et est reçu par la Confédération générale du Travail d'Israël, pour rester quelques semaines. Ce qui l'impressionne d'abord, c'est que le pays ne montre pas de différences sociales flagrantes : il n'y a ni riches ni pauvres. Il passe ensuite quelques jours dans un kibboutz appartenant à la mouvance «socialiste modérée»; des gens de gauche qui connaissent l'Amérique latine. Il est impressionné par la vie communautaire des familles, l'éducation, la culture, les repas, le travail, etc. : «Chacun donne à la communauté en fonction de ses possibilités, et en reçoit tout, en fonction de ses besoins¹⁸.»

Bien que Lefebvre pense que l'expérience du kibboutz ne peut être transposée ailleurs que dans un petit groupe élitiste, il est convaincu que

14. Maurice LEFEBVRE, «L'urgence pour l'Amérique latine», *L'Apostolat*, février 1963, p. 8.

15. Maurice LEFEBVRE, «Courrier de Maurice Lefebvre», *op. cit.*, p. 537.

16. *Ibid.*, p. 523.

17. *Ibidem.*

18. *Ibid.*, p. 530.

sans la mise en place «de projets coopératifs de possession de la terre, d'exploitation agricole et industrielle, de crédit et de financement, de commercialisation de produits, l'Amérique latine ne pourra accéder à une situation de justice, que notre conscience chrétienne doit désirer et en faveur de laquelle elle doit œuvrer activement¹⁹». Sur la base de cette expérience, il imagine un projet de «kibboutz à la bolivienne», qui prendrait la forme d'une «microsociété révolutionnaire», et pour laquelle il faut réunir des gens, «individu par individu, famille par famille»²⁰.

Fin 1966, le ton des lettres de Lefebvre change. Il écrit à nouveau depuis La Paz et il a maintenant «soif de justice», ce qui implique pour lui de travailler à «l'instauration de la justice parmi nous, autour de nous, et partout dans le monde²¹». S'intègrent à son discours les notions d'«humanisation (*humanización*)» et de «promotion humaine (*promoción humana*)», qui renvoient à une assistance spirituelle et matérielle : «Dans un pays comme la Bolivie, l'évangélisation ne peut être menée à bien si elle ne s'accompagne pas de l'humanisation, c'est-à-dire du développement économique, social et culturel²².»

On remarque que les contacts internationaux de Lefebvre trouvent un écho profond dans ses réflexions. La quête de la justice devient incontournable au sein de sa vie missionnaire. Il dit, par exemple : «Quel droit peut-il justifier qu'un homme gagne dix ou vingt fois plus qu'un autre simplement parce qu'il est médecin, avocat, ou prêtre, ou parce qu'il a un nom "plus noble"? (...). C'est pour ne pas profiter des privilèges injustes que je cherche à vivre comme les gens des quartiers populaires²³», et il se met à vivre parmi les pauvres.

En Bolivie, il s'implique au sein du Centre pour le Développement social et économique, dans le dessein d'«d'intégrer les secteurs marginaux qui représentent plus de 50% de la population nationale : secteurs qui bénéficient peu des sources et services de la communauté ; secteurs qui ne jouissent d'aucun pouvoir de décision dans l'orientation de la communauté à laquelle ils appartiennent²⁴». Marqué par l'expérience

19. *Ibid.*, p. 532.

20. *Ibid.*, p. 543.

21. *Ibid.*, p. 536.

22. *Ibid.*, p. 535.

23. *Ibid.*, p. 538.

24. *Ibidem*.

des kibboutzim, Lefebvre conçoit l'idée de former, dans les mines boliviennes, un petit groupe de travail révolutionnaire, qui partagerait valeurs et travail, et vivrait en communauté :

Je suis en train de penser à la formation d'une petite société, qui s'organiserait à partir de ses propres principes, qui se séparerait volontairement de la société en général parce qu'elle serait en désaccord avec les structures économiques et sociales. Vous vous imaginez facilement que le kibboutz israélien qui m'a beaucoup plu, s'impose comme une mise en pratique de quelques principes de justice et de communauté humaine, ce qui m'a inspiré quelques idées pour cette microsociété révolutionnaire²⁵.

Lefebvre commence à envisager son rêve comme un projet réel :

Concrètement, je pense à un groupe de trente ou cinquante familles qui vivent ensemble, espérant de chacune d'entre-elles le travail qu'elles peuvent fournir et chacune d'elles ayant, sans distinction de classe ou de profession, ce dont elle a besoin. Ce principe de distribution est peut-être communiste, mais il est surtout chrétien...²⁶

Ce projet n'est pas seulement individuel : c'est une proposition pour l'ensemble de la société. Il est question d'un petit groupe animé par un idéal de justice, mais le défi qu'il porte est la transformation de la « grande société (*gran sociedad*) ». Ainsi, le projet envisage que 15% de ce qui est gagné par la communauté grâce au travail dans les mines soit affecté à « promouvoir la révolution sociale dans d'autres mines et dans le reste du pays ». « Cette petite société nouvelle voudrait être, et sera si nous parvenons à la construire, une vive protestation contre les structures injustes, un défi aux autorités et à tous ceux qui contrôlent le pouvoir en leur faveur, un ferment révolutionnaire au milieu des classes populaires avec lesquelles il faudra assurer de multiples canaux de communication, se convertissant en un point de référence pour ceux qui voudraient réaliser des réformes demain²⁷. »

À ce stade du discours de Lefebvre (août 1967), la violence apparaît comme un thème de réflexion. Ce qui n'est pas dû au hasard, puisque le Che se trouve alors à Ñancahuazú. Lefebvre dit : « C'est bien que les

25. *Ibid.*, p. 541.

26. *Ibid.*, p. 541-542.

27. *Ibid.*, p. 542.

populations se servent de la violence si ceux qui devraient chercher un autre chemin vers la justice ne le font pas. Le plus important n'est pas d'éviter la violence à tout prix, mais d'établir et de respecter les droits de chacun. Les bienheureux de l'Évangile ne sont pas ceux qui sont dévorés par la soif de tranquillité, mais ceux qui sont obsédés par la soif de justice...²⁸»

Quand il analyse la situation des pauvres et la nécessité de faire quelque chose pour eux, il se demande d'ailleurs quelle est la meilleure alternative, et il répond : «En principe nous pouvons définir deux voies : la violente et la pacifique. Je pense qu'il est préférable de choisir la seconde, et avec elle un objectif positif peut être atteint; mais il faut recourir à la seconde (et sans attendre des siècles) si la première est inefficace²⁹.»

Au moment de la mort du Che, Lefebvre est une personne très active dans le processus social progressiste bolivien. Lors de la commémoration du premier anniversaire de l'assassinat du guérillero, il s'adresse au public en ces termes :

Le présent hommage est celui d'un individu qui, l'année passée, a découpé dans le journal, et qui la garde depuis, la dernière lettre du Che à ses parents. Et qui conserve avec lui ce bout de journal parce qu'il y a rencontré une consigne qui peut beaucoup nous aider pour atteindre un monde plus juste, si nous avons le courage de la mettre en pratique. Ceci est le message du Che à ses parents : «Nombreux me diront aventurier, et je le suis, mais je suis un aventurier spécial : je suis de ceux qui doivent risquer leur peau pour démontrer leurs vérités»³⁰.

Cette déclaration suscita une série de conflits et de réactions contre Lefebvre, mais elle en fait aussi une personne qui reprend le message du Che et la notion de «risquer sa peau», dans ce cas pour le projet chrétien.

La correspondance s'achève en décembre 1970, avec le récit de sa sortie du pays, de son retour et ses derniers projets. Lefebvre fut assassiné le 21 août 1971, le jour du coup d'État de Hugo Banzer Suárez.

28. *Ibid.*, p. 539-540.

29. *Ibid.*, p. 541.

30. *Ibid.*, p. 547.

Le nouveau siècle : Communautés Ecclésiales de Base à Mexico

Comme cela a été annoncé, ce qui suit est le résultat de l'analyse d'entretiens approfondis menés, entre 2009 et 2010, avec les coordinateurs de Communautés Écclésiales dans la paroisse La Resurrección du quartier populaire El Ajusco, à Mexico. Ces matériaux permettent d'observer le contraste avec ce que vécut Maurice Lefebvre, quelques années avant.

En premier lieu, il faut souligner qu'à l'origine, la formation religieuse de ces Communautés est celle du catholicisme traditionnel, si bien que leurs membres se sont convertis à une nouvelle façon de croire. La catégorie « avant/maintenant-après » opère comme une rupture entre deux expériences religieuses distinctes.

«Quand j'allais au collège, je me mettais en route une heure avant pour aller à la messe avant d'entrer en classe. J'étais super, super traditionnelle. Tous les jours, au collège, j'allais communier à la chapelle. Quand ma mère m'a fait connaître les CEB, ça a été un choc. Moi, pieuse comme tout, je récitais les hymnes et toutes les choses de l'Église comme je l'entendais, et une messe dans la rue ça me dépassait, ou encore ces chants, et je me disais "qu'est-ce que c'est que ça, tu crois que je vais chanter ça" (Ent. 1)³¹.

Avec la participation au CEB, comme nous le verrons par la suite, se produit une reconfiguration de certains éléments de la vie religieuse. Sur le plan théologique, on découvre une autre façon de comprendre Dieu : «On arrive avec une autre mentalité, et c'est là qu'on se rend compte que Dieu est vraiment généreux, qu'il te pardonne tout» (Ent. 2), «le Dieu que je connais maintenant est différent de celui d'avant» (Ent. 3). Dans la pratique ecclésiale, se construit un autre type de lien : «Avant je pensais à Dieu uniquement quand j'avais un problème, maintenant ma relation avec lui est constante. Avant j'allais juste à la messe, mais quand j'ai commencé à participer aux communautés, c'est devenu autre chose» (Ent. 2). Sur le plan spirituel, le ressenti est différent : «Avant, oui, je connaissais peut-être Dieu et j'allais à la messe, mais jamais je ne m'étais rapproché de lui, je n'avais jamais rien ressenti. Depuis que je suis dans la communauté j'ai senti sa présence» (Ent. 4). Sur le plan politique, il en va de même : «Nous qui avons été en contact avec la

31. Pour respecter l'anonymat, les entretiens seront cités sous forme de numéros.

Théologie de la Libération, nous ne pouvons plus rester les bras croisés, à ne rien faire» (Ent. 5).

En plus de ce changement de la perception socioreligieuse, de nouveaux liens affectifs s'établissent au sein de la communauté. On rencontre de nouveaux copains, des amis, des voisins. Se reconstruit, en quelque sorte, le lien social, qui, dans le contexte de la mondialisation, a été affecté par l'urbanisation, la vie professionnelle et la dynamique économique.

«La communauté c'est une autre famille, en fait. C'est une famille où l'on entre et où l'on se soulage, où on parle de ses problèmes et de tout ce qu'on veut. On se soutient en tout, sur le plan moral ou économique» (Ent. 4).

Nous expliquerons maintenant les quatre axes autour desquels se construit ce modèle de relation au sacré : être membre de la CEB, le projet socioreligieux, la perception théologique, la dimension holistique.

Appartenir à la CEB

Comme pour tout processus de construction d'une nouvelle identité, on identifie, dans le cas des CEB, d'une part, les éléments qui sont communs au groupe auquel on appartient et, d'autre part, les éléments qui contribuent à établir une différence avec les autres.

Être membre des CEB implique l'articulation d'une «citoyenneté consciente» avec l'expérience de la foi : «Le bon chrétien, c'est celui qui ne se préoccupe pas uniquement de son bien-être personnel, mais qui s'intéresse aussi aux autres. À quoi ça sert d'aller à l'église si quand on en sort, on tourne le dos au monde?» (Ent. 4); mais cette réflexion s'accompagne d'une vie spirituelle : «C'est ici que j'ai rencontré Dieu, ici que j'ai commencé à ressentir de l'amour pour Dieu» (Ent. 4), «nous sommes maintenant réveillés et ils n'ont plus qu'à faire avec, car, au Saint Esprit, on ne dit pas "tu n'iras pas plus loin"» (Ent. 5).

La *conséquence* et la *conscience* sont parmi les éléments qui constituent cette option consistant à «faire partie de la vie politique de ton environnement» (Ent. 6) et à promouvoir un chemin collectif pour devenir un acteur social : «L'initiative citoyenne que nous souhaitons consiste à stimuler une participation citoyenne informée, consciente, positive, qui se développe à partir du niveau local; une citoyenneté qui soit acteur de sa propre histoire» (Ent. 8).

Le modèle du CEB se démarque de trois expériences distinctes : l'Église traditionnelle, la religiosité populaire et l'engagement dans des partis politiques.

L'Église traditionnelle est perçue comme une instance conservatrice qui se préoccupe avant tout de la promotion des sacrements et des rites, mais qui se désintéresse de la question sociale : « À quoi nous sert une Église qui soit seulement sacramentaire, avec un Christ crucifié mais qui ne s'occupe pas des autres » (Ent. 5), « mon approche de l'Église a été différente, elle repose davantage sur des projets que sur des prières » (Ent. 7).

La religiosité populaire est perçue comme insuffisante, parce qu'elle centre son attention sur la relation avec les images, sans prendre en compte les personnes. De surcroît, elle crée des dynamiques de pouvoir nocives par le biais des *mayordomías*³².

Le lien à la divinité qui s'établit dans cette perspective, fait fi du rapport à la réalité : « Dieu ne souhaite pas de sacrifices, comme [ceux des] personnes qui s'agenouillent pour faire des promesses et qui arrivent avec les genoux en sang, ou qui se flagellent. Dieu souhaite le meilleur pour nous, qu'il n'y ait pas de misère, que les gens ne meurent pas de faim » (Ent. 4).

Certes, dans les CEB, ils sont plutôt en phase avec la gauche politique – certains des membres ont d'ailleurs été militants –, cela étant ils prennent également leurs distances, en insistant sur la composante spirituelle qui les sépare : « Moi, avant, j'étais très froid, cartésien, calculateur, comme tous les intellectuels qui se disent engagés (...). Ma perspective d'homme de gauche m'a conduit à beaucoup de frustrations, de souffrance, de désespoir, car les choses empiraient et ne changeaient pas » (Ent. 9).

On s'aperçoit donc que les relations avec les autres groupes sont marquées par deux axes : celui de l'engagement et celui de la foi. En effet, si l'option politique partage la dimension de l'engagement, elle ne partage pas la foi. La religiosité populaire et le catholicisme traditionnel se rejoignent sur le plan de la croyance, mais sans engagement social.

32. La *mayordomía* consiste à assumer la responsabilité d'une célébration dans le cadre de la religion populaire. « Le majordome » est le responsable de l'organisation, de l'accueil et de l'animation de la cérémonie. C'est une charge limitée dans le temps et parfois assumée à tour de rôle.

Les CEB, eux, conjuguent foi et engagement, ce dernier trait les distinguant des autres.

Le projet socio religieux

Dans les CEB, la spiritualité et le politique vont de pair, comme le résume la phrase : « Si cela n'avait pas été à travers ma foi, je n'aurais pas pris d'engagement social » (Ent. 1). C'est la croyance qui stimule l'action, « nous, nous disons que nous ne pouvons pas rester sans rien dire, les bras croisés, sans rien faire pour affronter notre réalité » (Ent. 5).

Le projet comprend trois composantes : le religieux, le sociopolitique et ce qui relève de l'économie. En ce qui concerne le premier aspect, l'argument est que Dieu souhaite pour le monde « que nous vivions bien, en harmonie, que nous profitions, que nous ayons une vie pleine, que nous commençons à être heureux » (Ent. 2), « Dieu nous comble de bienfaits et veut que nous le sachions, que nous le sentions et que nous soyons heureux, il ne veut pas que nous souffrions » (Ent. 10). Le but recherché est que nous vivions tous dans la fraternité et comme des frères, en prenant pour référence les premières communautés chrétiennes : « Ce qui plaît à Dieu est que nous vivions dans une vraie fraternité, animés d'un sentiment de la communauté et en suivant son commandement sur l'amour » (Ent. 6).

La dimension sociopolitique renvoie à une nouvelle société juste et équitable :

« Nous voulons une démocratie qui s'intéresse à l'être humain, à la situation des exclus et des exploités. La démocratie n'est pas une fin en soi, son intention doit plutôt être d'améliorer les conditions de vie, de faire qu'elles soient plus justes. Pour cela, nous articulons trois lignes de travail : la perspective de l'équité entre les sexes, la "bonne nouvelle" – c'est ce qui est dit dans la Bible : avoir de la vie en abondance – et partir du local pour aller vers le global » (Ent. 8).

Sur le plan économique, la société de consommation et le capitalisme sont critiqués :

« Nous vivons dans une société dont le mode de vie nous impose de posséder beaucoup de choses, d'obtenir plus que ce dont nous avons vraiment besoin. Cela nous conduit à nous créer de nouveaux besoins – y compris des besoins émotionnels. Le mode de vie de la société de

consommation n'offre pas une qualité de vie, il n'y a pas de relations humaines. Dans ce système, il faut pouvoir acheter pour valoir quelque chose, ta valeur ne vient pas de qui tu es ; or tu es un enfant de Dieu ! Tu as été élu, pour venir au monde» (Ent. 6).

«Dieu souhaite qu'il n'y ait ni misère, ni guerre, que nous vivions tous comme des frères, comme il nous l'a enseigné, que, tous, nous vivions bien, que nous jouissions du royaume d'ici bas» (Ent. 4).

Les trois dimensions sont liées entre elles, et le projet social est indissociable du théologique, c'est pourquoi un informateur conclut : «Moi, je ne soutiendrais pas une cause sociale qui ne soit pas aussi de Dieu. Pour moi, la question clé consiste toujours à déterminer si c'est en faveur de Dieu ou pas. Cela m'aide à trouver la solution quand j'hésite à soutenir, ou pas, quelque chose. Si c'est en faveur de Dieu, c'est en faveur de la vie» (Ent. 1).

La perception théologique

La dimension théologique présente différentes caractéristiques.

Une première nouveauté consiste à percevoir Dieu non plus dans les textes sacrés, mais à partir de l'appréhension de la réalité : «voici notre réalité, c'est ça que nous vivons, et si l'on ne fait pas jaillir notre foi en l'espérance de la présence de Dieu à partir d'ici, et bien moi je ne sais pas d'où elle surgira. Notre foi doit être un motif d'espoir pour changer tout ça, ou pour que nous puissions faire face» (Ent. 6). Suite à une expérience de foi au sein d'une communauté rurale du Chiapas, une personne interviewée affirme :

«Le Dieu que moi j'ai vu est très humain, très proche des gens, il accueille les gens, les femmes. C'est sur ce Dieu-là que je mise, celui que j'ai connu dans la vraie vie, avec les gens du commun, dans la forêt. Même si on me parle d'un autre Dieu, très joli, très gentil et très saint, moi je crois en ce Dieu. C'est pour ça que dans les communautés, moi je ne parle pas d'un Dieu qui est au dessus de toi, mais d'un Dieu qui appartient à la réalité, au travail, à la vie» (Ent. 3).

Cette idée suppose la présence de Dieu chez l'autre :

«Moi, je sais que si j'offense mon frère, mon mari ou mes enfants, celui que j'offense en premier c'est lui et je l'offense parce que je sais que chaque être humain porte un peu de Dieu en lui» (Ent. 3).

Le rapport à la spiritualité se modifie aussi : les prières deviennent souvent quotidiennes, la communication ne dépend pas du lieu ni du moment, «tu peux être en contact avec Dieu quand tu veux, à n'importe quel moment, en n'importe quel lieu, partout» (Ent. 7). La prière cesse d'ailleurs d'être la répétition automatique d'un ensemble de phrases, et un lien direct et quotidien s'établit, à travers lequel le croyant entre en contact avec la divinité : «plus qu'à prier, j'ai appris à communiquer avec Dieu, à [lui] parler, à l'inviter à entrer dans ma vie» (Ent. 2).

Pour ce qui est de la perception de Jésus Christ, s'établit le code Jésus crucifié contre Jésus libérateur. Le premier est celui qui reste sur la croix, à l'intérieur de l'église, et qui ne s'investit pas dans la réalité; le second, en revanche, participe aux luttes sociales : «Nous, nous connaissons un Jésus libérateur, qui fait partie du peuple, qui se trouve au sein du peuple, qui marche avec lui et qui s'oppose aux injustices et à toutes ces choses qui nous arrivent» (Ent. 5).

La vision théologique, enfin, est modifiée par la différence établie entre le Dieu punisseur qu'on connaissait par le passé, et le Dieu «généreux, juste, tout puissant, qui nous donne tout, un Dieu bon» (Ent. 10) que l'on découvre dans les CEB. La divinité n'exige pas de sacrifices, mais elle correspond plutôt à une présence que l'on ressent quotidiennement («Moi, je sais que Dieu est toujours avec moi et je lui demande de faire qu'il ne me lâche pas la main» – Ent. 4). Dieu n'est pas «crucifié, enfermé dans une église, comme un Dieu mort, ce que je vois maintenant, c'est un Dieu vivant» (Ent. 3).

«Certains croient que Dieu châtie, moi j'ai grandi comme ça, mais quand je suis arrivé dans les communautés, j'ai découvert d'autres choses, maintenant je sais que Dieu nous offre le bonheur. Dieu est bon, il ne te juge pas, il ne te punit pas, il se préoccupe toujours de nos besoins. Quand tu connais Dieu, ta vie change» (Ent. 2).

La dimension holistique

Ces derniers temps, les CEB de El Ajusco ont promu, en parallèle de la ligne d'action de la paroisse, une série de nouvelles activités qui les distinguent. Il s'agit d'une vision écologique et d'options alternatives pour les soins de santé.

Dans le dessein d'améliorer les conditions de vie, sur le plan social, le problème écologique et la gestion de l'eau ont été envisagés, et l'on encourage une «église écologique» :

«Le problème le plus grave, aujourd'hui, c'est le changement climatique. Cela nous affecte tous, de même que les [produits] transgéniques qui nuisent à notre alimentation. Moi, je dis à mes petits-enfants : "prenez soin de l'eau, ne la gaspillez pas". Il faut prêter attention à l'eau, à l'alimentation, à la pollution, il faut sauver la planète ! Les mamans modernes n'utilisent même plus de langes, avant on utilisait de la flanelle, maintenant il n'y a que des couches jetables. Ici, dans la paroisse, on n'utilise plus de choses jetables. Dans les communautés, nous disons "il ne faut pas acheter de choses en plastique"» (Ent. 4).

Mais le rapport à l'écologie conduit également à un rapport particulier au corps : «Dieu nous a donné la planète, il nous a donné un corps sain et nous le détruisons, nous n'en prenons pas soin, nous buvons ou nous fumons. Tout cela est mauvais pour la santé et cela va à l'encontre de ce que Dieu veut» (Ent. 4). Pour prendre soin de leur santé, certains ont commencé à pratiquer le Tai Chi, y voyant un moyen de s'occuper de leur corps et de trouver l'harmonie, la paix et la tranquillité – y voyant même un moyen d'entrer en contact avec Dieu.

Dans le prolongement de ce qui vient d'être décrit, certains animateurs des communautés ont reçu des cours de médecine homéopathique et ont ouvert, au sein de la paroisse, un cabinet où ils reçoivent des patients à des prix très abordables. Cette offre médicale est ainsi conçue comme une façon de soigner à la fois le corps et l'âme :

«Moi, j'ai appris l'homéopathie parce que je me disais : "comment se fait-il que Jésus ait dit : 'allez, et soignez les malades' et qu'aujourd'hui la médecine soit si chère". Ça a été un acte de rébellion. Ici la plupart des gens qui viennent sont malades, mais leur maladie est d'abord celle de l'âme, ensuite vient l'esprit, alors ils somatisent et la maladie surgit quelque part. Les gens viennent quand leur âme les fait souffrir. Nous, nous leur disons : "il faut d'abord évacuer les choses émotionnelles". Avec l'homéopathie, on s'emploie à réveiller la force vitale que nous avons tous à l'intérieur du corps, et les défenses se mettent alors à travailler. Nous, nous disons que le système immunologique est une force vitale, et que chacun d'entre nous possède cette force. Et grâce à ce que nous savons de Jésus, nous savons que, bien souvent, l'esprit nous porte plus que la colonne vertébrale. Quand nous avons un esprit vaste,

développé, qui travaille bien et que nous sommes gais, la moindre chose nous fait vivre et vibrer : c'est ça la force vitale ! Ce qu'il faut d'abord dire aux patients, c'est : "tu vaux quelque chose, tu es la fille de Dieu, il t'aime et il te veut saine et sauve"» (Ent. 3).

L'homéopathie, de même que la vision écologique et la nutrition, introduit un élément nouveau dans ce modèle, qui donne au problème du corps et à la préoccupation pour la planète une dimension religieuse, liée à tous les aspects précédemment présentés. Il s'agit d'une vision holistique qui met sur un même plan, le spirituel, le corporel et la nature.

* * *

Comme cela a été dit au début de cet essai, le christianisme de la libération est une culture politico-religieuse dont la gestation s'est produite en Amérique latine et dont l'axe fondamental est la possibilité d'interpréter la vie politique et sociale depuis une orientation religieuse. Son développement sur le sous-continent depuis les années 1960 s'est fait dans des cadres divers : création d'une réflexion théologique, proposition d'organisation ecclésiale – qui se concrétise à travers les Communautés Ecclésiales de Base –, apparition de martyrs, développement d'organisations civiques, syndicales et politiques, etc. Dans ce travail, l'objectif a été d'analyser trois temps forts de cette orientation politico-religieuse, par le biais d'expériences différentes tant au Mexique qu'en Bolivie. Certes, il s'agit de deux générations séparées par plusieurs décennies, mais elles constituent, à bien des égards, une narrative commune.

Se dégage de l'exposé une première remarque à propos de l'existence d'un modèle culturel politico-religieux dynamique et en cours de transformation, qui, d'une part, reprend les éléments de la tradition à laquelle il appartient et qui, d'autre part, revendique de nouveaux aspects, en les combinant et en recréant ses croyances. À partir de là, on peut dire que trois traits fondamentaux définissent cette orientation : une rupture avec son origine, le catholicisme conservateur, avec lequel elle prend ses distances ; l'établissement d'un lien entre la foi et la réalité sociopolitique quotidienne ; et, enfin, un processus de réinterprétation théologique et ecclésial, qui débouche sur des croyances aux contenus nouveaux et sur de nouvelles modalités de participation ecclésiale. Parallèlement, on observe aussi l'intégration d'autres éléments qui appartiennent à l'atmosphère culturelle de l'époque et qui sont interprétés à la lumière

de la foi, comme l'écologie ou la médecine homéopathique ; des aspects qui, dans un premier temps, n'apparaissent pas.

Plus généralement, l'exercice consistant à observer l'évolution de cette orientation religieuse conduit à s'interroger sur le processus global de recomposition des croyances – dans ces différentes versions –, lesquelles font preuve de dynamisme, ainsi que sur les diverses possibilités de construction des dispositifs de croyance³³. Ce même exercice d'analyse pourrait d'ailleurs être mené pour d'autres groupes religieux – par exemple, les protestants historiques, le pentecôtisme ou le catholicisme traditionnel – qui, ces dernières années, ont également connu des transformations importantes.

La Théologie de la Libération n'échappe pas à cette tendance, mais elle lui imprime un sceau particulier. L'interprétation ne manquera pas de s'enrichir quand cette analyse sera mise en perspective avec l'évolution des autres orientations religieuses qui sont aussi en mouvement et lorsque on procédera à l'étude de la recomposition du champ religieux dans l'Amérique latine contemporaine ; une tâche qui fera l'objet d'autres écrits.

33. Pour le Mexique, on consultera, par exemple, les travaux de Renée de la TORRE, *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, F.C.E – CIESAS, Mexico, 2006, ainsi que Renée de la TORRE et Cristina GUTIÉRREZ (coord.), *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950 – 2000)*, CIESAS, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, Universidad de Quintana Roo, Subsecretaría de Población, CONACYT, Mexico, 2007.