HAL
open science

”Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique”

Olivier Compagnon

To cite this version:

Olivier Compagnon. ”Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique”. Nuevo mundo Mundos Nuevos, 2008, http://nuevomundo.revues.org/index47243.html. hal-00348728

HAL Id: hal-00348728

https://hal.science/hal-00348728

Submitted on 13 Sep 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Nuevo Mundo Mundos Nuevos

Materiales de seminarios, 2008

Olivier Compagnon

Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique

Avertissement
Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.
Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.
Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Referencia electrónica
Olivier Compagnon, « Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Materiales de seminarios, 2008, Puesto en línea el 17 décembre 2008. URL : http://nuevomundo.revues.org/index47243.html
DOI : en cours d'attribution

Éditeur : EHESS
http://nuevomundo.revues.org
http://www.revues.org

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : http://nuevomundo.revues.org/index47243.html
Document généré automatiquement le 30 septembre 2009.
© Tous droits réservés

Olivier Compagnon

Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique

1 Ainsi que le journaliste Henri Tincq le rappelait dans un article du quotidien *Le Monde*, l'onde de choc que constitua le moment 1968 dans les Eglises n'a guère attiré l'attention des manifestations et autres publications commémoratives du quarantième anniversaire[1]. Certes, le phénomène est mieux connu en France depuis quelques années, notamment grâce au livre fondamental de Denis Pelletier qui décrit la « crise catholique » des années 1965-1978 et « la révolution dans l'Eglise » semblant se cristalliser au moment des événements de mai et de juin 1968[2]. Ce n'est toutefois pas le cas en ce qui concerne le catholicisme latino-américain au tournant des années 1960 et 1970, qui a suscité de très nombreux travaux sans pour autant que ceux-ci n'aient explicitement articulé les mutations religieuses observées durant ces deux décennies avec le temps court du moment 68.

2 Il y a pourtant des synchronismes frappants qui sont autant d'invitations à la réflexion. D'une part, 1968 signe l'affirmation institutionnelle du christianisme de libération : la seconde conférence générale de l'épiscopat latino-américain, réunie à Medellín du 26 août au 6 septembre, correspond en effet à la prise de contrôle du *Consejo episcopal latinoamericano* (CELAM) par des évêques qui affirment le devoir impérieux que les cadres de l'Eglise ont de s'engager dans la lutte contre les inégalités[3]. La même année, le Brésilien Rubem Alves – de confession presbytérienne – soutient une thèse de doctorat à l'Université de Princeton intitulée *Towards a theology of liberation*, ouvrage essentiel dans la généalogie de travaux ultérieurs et plus connus comme ceux de Gustavo Gutiérrez ou de Leonardo Boff[4]. D'autre part, l'année 1968 constitue un repère important dans l'histoire de la démocratie chrétienne latino-américaine : quatre ans après l'élection d'Eduardo Frei Montalva à la tête de l'État chilien, Rafael Caldera remporte les élections présidentielles vénézuéliennes et semble ainsi jeter les bases d'une internationale démocrate-chrétienne en Amérique latine. Enfin, 1968 constitue également une étape importante dans l'histoire de l'intégrisme catholique, comme en témoigne l'exemple du Brésil où naissent presque simultanément deux groupes traditionalistes et contre-révolutionnaires – Permanência et Hora Presente –, amenés à occuper une place de choix dans les débats d'opinion après la promulgation de l'Acte institutionnel n°5 en décembre et le durcissement de la dictature. Autrement dit, l'année 68 représente à de multiples égards un point d'inflexion dans le temps long des mutations que connaît le champ catholique latino-américain au cours du second XXe siècle.

3 Ces éléments généraux étant posés, l'objectif de cet article n'est pas de rendre compte par le menu de chacune de ces sensibilités qui coexistent au sein du catholicisme latino-américain à la fin des années 1960 et au début des années 1970, mais d'analyser les relations complexes que ces nouveaux acteurs, mouvements, discours et pratiques entretiennent avec l'Europe. Au travers du prisme que constitue le moment 68, il s'agit plus précisément de montrer que si l'histoire intellectuelle du catholicisme latino-américain a presque toujours été pensée dans la perspective des « influences » ou des « modèles » européens l'ayant nourrie[5], il a également existé une circulation des idées et des pratiques en sens contraire – de l'Amérique vers l'Europe – qui demeure fondamentalement méconnue[6].

Le 1968 des catholiques entre deux rives

4 En écho à Lucien Febvre présentant, dans un célèbre numéro des *Annales*, le catholicisme latino-américain comme « une religion transférée toute faite, à l'état adulte, des profondeurs d'un continent qui avait mis seize siècles à l'élaborer aux marges d'un jeune continent »[7], les

transformations que l'on observe à partir de la Seconde Guerre mondiale peuvent être pensées dans la continuité d'un legs intellectuel européen, principalement ibérique durant la période coloniale, puis davantage enraciné en Europe du nord-ouest – France, Belgique, Allemagne – à partir du tournant des XVIIIe et XIXe siècles. Il serait toutefois réducteur de se borner à ce constat perpétuant la vision d'une Amérique latine périphérique dans les échanges culturels internationaux, alors même que les sources de l'historien ou du sociologue révèlent des réalités de circulation infiniment plus complexes dans la seconde moitié du XXe siècle.

Le christianisme de libération

5 L'importance de l'héritage européen dans l'émergence de christianisme de libération est peut-être proportionnelle à l'affirmation, par la plupart des acteurs de ce mouvement, de la rupture historique avec l'Europe qu'ils entendent mettre en œuvre. L'un des lieux communs du discours des théologiens réside en effet dans l'affirmation que l'on va désormais *beber en su propio pozo* – selon le mot de Gutiérrez[8] – et que la théologie de la libération marque une rupture intellectuelle majeure dans l'histoire du christianisme en ce qu'elle entend fonder « une théologie spécifiquement latino-américaine », se démarquer de la néo-scolastique traditionnelle – européocentriste et inadaptée aux réalités du sous-continent – et des théologies politiques européennes qui ignorent les urgences du Tiers-Monde. Leonardo Boff écrit ainsi que « la théologie à dominante étrangère que nous citerons ne devra pas faire illusion. C'est avec des préoccupations qui sont les nôtres et celles du continent sud-américain que nous relirons non seulement les vieux textes du Nouveau Testament, mais les commentaires les plus récents publiés en Europe. Ces données seront situées dans d'autres coordonnées et projetées sur un horizon qui nous est propre. »[9]

6 Si un certain nombre d'essais ont pris ces discours pour argent comptant et les ont considérés comme les preuves déterminantes d'une émancipation intellectuelle de l'Amérique latine, toute une série d'éléments démontrent l'importance des sources européennes de la théologie de la libération, que l'on ne saurait réduire à de simples phénomènes d'échos nés de conjonctures et de problématiques similaires[10]. Ainsi les travaux pionniers de Rubem Alves sont-ils largement redevables à quelques théologiens allemands contemporains, dont Jürgen Moltmann et Karl Barth qui marqua « toute la théologie de la libération de manière souterraine. »[11] De fait, beaucoup des nouveaux théologiens latino-américains ont été formés dans des universités européennes : Gustavo Gutiérrez a étudié à l'Université catholique de Louvain et à Lyon ; Leonardo Boff a soutenu une thèse intitulée « L'Église comme sacrement dans l'expérience du monde » à Munich, sous la direction du très heideggérien Karl Rahner ; José Luis Segundo, jésuite uruguayen, est l'auteur d'une thèse en Sorbonne sur Nicolas Berdiaeff et la réflexion chrétienne sur la personne.

7 Par ailleurs, outre l'héritage de temps long que constitue le catholicisme social, plusieurs intellectuels catholiques européens figurent en bonne place dans la genèse intellectuelle de la théologie de la libération, bien qu'ils aient par la suite été l'objet de critiques souvent sévères : ainsi Jacques Maritain et Émmanuel Mounier, mais aussi le père dominicain Louis-Joseph Lebret et son mouvement Economie et Humanisme. Enfin, plusieurs expériences européennes ont abondamment nourri la réflexion théologique latino-américaine des années 1945-1970 : ainsi le courant progressiste français né de la Résistance, incarné notamment par les pères Henri Desroches et Marie-Dominique Chenu qui font, en dépit des menaces d'excommunication formulées par le Saint Siège en 1949, de la rencontre avec le marxisme et du compagnonnage de route avec le Parti communiste français l'une de leurs lignes d'action ; ou encore l'expérience des prêtres-ouvriers, observée *in situ* lors de séjours en Europe ou relayée ultérieurement vers l'Amérique latine par le réseau des communautés d'Emmaüs. Autant d'éléments qui inscrivent donc la théologie de la libération dans une filiation européenne certaine, quoique non exclusive[12].

8 Si ces éléments sont relativement bien connus, l'inversion des termes de l'échange l'est en revanche beaucoup moins et mériterait des recherches approfondies. Elle se mesure en premier lieu à la présence de l'Amérique latine – et tout particulièrement du christianisme de libération – dans la presse catholique française. Ainsi, la revue jésuite *Études*, qui n'avait publié aucun article sur l'Amérique latine dans les années 1950, en publie 21 entre 1960 et 1973 dont plus d'un tiers sur des questions spécifiquement religieuses. De manière tout à fait comparable, *Esprit* publie au début des années 1970 des articles au titre aussi significatif que « Christianisme et révolution en Amérique latine » ou « Chrétiens et marxistes au Chili »[13]. De nombreuses autres publications, comme *Foi et Développement*, *Économie et Humanisme* ou *Informations Catholiques Internationales*, participent du même engouement et la rupture n'est pas seulement quantitative. Au discours soupçonneux sur la religion populaire, éloignée des canons romains car mâtinée des multiples syncrétismes, se substitue une valorisation de la vigueur des pratiques, tandis que l'engagement de clercs sur les questions de développement – souvent en rupture avec les consignes de leur hiérarchie nationale et de Rome – est présenté comme une leçon à méditer. Le 25 mars 1968, le colloque organisé à l'initiative de huit groupes catholiques ou protestants – dont *Témoignage chrétien*, *Christianisme social*, *Économie et Humanisme* et *Frères du Monde* – sur « Christianisme et Révolution » voit ainsi les expériences de Camilo Torres et de Helder Câmara érigées en répertoires d'action possibles – et non plus seulement frappés d'un sympathique exotisme tropical. Bien qu'elle échoue finalement, la tentative de créer une section française du groupe chilien *Cristianos por el socialismo* au milieu des années 1970 participe d'une logique similaire[14].

9 En outre, si l'on considère que « l'histoire des traductions […] est un élément important des enquêtes sur les passages entre cultures »[15], il convient d'insister sur les délais réduits de publication en français des textes fondateurs de la théologie de la libération : tous deux parus en 1971, *Teología de la Liberación. Perpectivas* de Gutiérrez et *Jesus Cristo libertador. Ensaio de cristologia cristiana para o nosso tempo* de Boff sont traduits en 1974, respectivement à Bruxelles et Paris. À l'opposé, les textes de Maritain, dont certaines traductions avaient pu être réalisées en Amérique du Sud un an après leur édition originale au début des années 1950, ne sont plus publiés à Buenos Aires ou Rio qu'entre cinq et dix ans après leur parution initiale dans les années 1960.

10 Enfin, ce changement des représentations du catholicisme latino-américain en France s'accompagne également de nouvelles pratiques. Ainsi un prêtre breton, disciple du père Lebret et ayant vécu dans le Nordeste brésilien à la fin des années 1960, rentre-t-il en France en 1977 avec le projet de reproduire dans une commune rurale du Morbihan l'expérience des communautés ecclésiales de base[16]. Nourri de références européennes, le christianisme de libération apparaît donc comme la possible matrice d'un renouveau catholique en Europe. Le père Marie-Dominique Chenu ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit, au début des années 1980 : « désormais, grâce à mes engagements apostoliques et à la lumière du Concile, je place en première et préalable position une théologie émanant, avant toute conceptualisation scientifique, de la foi vécue du Peuple de Dieu, dont la praxis historique entre dans l'intelligence de la foi. … Parmi les théologiens qui m'accompagnèrent et m'éclairèrent dans cet itinéraire, je donne bonne et belle place au père Guttiérez dont la théologie de la libération est un exemple éminent de cette nouvelle théologie »[17]. Ce à quoi fait écho la réflexion du père Yves Congar quelques années plus tard : « Ces Églises, qui vont représenter prochainement le tiers, numériquement parlant, du catholicisme mondial, ont quelque chose à dire aux autres. … Ces expériences chrétiennes exprimées par les théologiens de la libération sont une interpellation pour nous-mêmes. À cet égard, je crois qu'elles ont une valeur générale, même si elles ne sont pas transposables partout »[18].

La démocratie chrétienne

11 Une même inversion des termes de l'échange est perceptible dans le cas particulier de la démocratie chrétienne. Traditionnellement et plus encore qu'à propos du christianisme de libération, l'historiographie présente les partis démocrates-chrétiens latino-américains, qui émergent dans les années 1930 et s'affirment sur la scène politique sous-continentale dans les années 1960, comme les détenteurs d'un quadruple héritage européen : le catholicisme social né de l'encyclique *Rerum Novarum* de 1891, qui se diffuse massivement outre-Atlantique après l'encyclique *Quadragesimo Anno* de 1931 ; la pensée modernisatrice de Maritain, qui convertit une partie des élites catholiques d'Amérique latine au principe de la séparation des plans temporel et spirituel et propose de lier indissolublement christianisme et démocratie ; l'économie humaine du père Lebret, qui critique radicalement les modèles capitaliste et collectiviste et tente de définir un nouveau modèle socio-économique, au service de l'homme et du développement ; l'exemple politique, enfin, des partis européens qui connaissent leur acmé au lendemain de la Seconde Guerre mondiale – Mouvement Républicain Populaire (MRP) en France, Christliche Demokratische Union (CDU) en Allemagne, Democrazia cristiana (DC) en Italie, etc.[19]

12 Toutefois, les démocraties chrétiennes d'Amérique latine accèdent au pouvoir, mettent en avant leur volonté de promouvoir une *tercera vía* politique et économique, inaugurent des politiques de rupture et constituent des sources d'inspiration pour le laïcat européen. La « Révolution dans la liberté » du président chilien Eduardo Frei (1964-1970) – initiant une réforme agraire et la nationalisation des ressources minières qui seront poursuivies, dans d'autres proportions, par l'Unité populaire – apparaît ainsi comme « la seule tentative authentique de révolution chrétienne » sous la plume de Maritain ; « Dieu veuille que Frei réussisse, ajoute le philosophe, cet exemple aurait une portée immense dans le monde entier »[20]. Ailleurs et dans un surprenant renversement des « modèles », l'auteur d'*Humanisme intégral* écrit encore : « c'est la tentative du président Frei au Chili qui me semble avoir une importance historique de première grandeur, et cela pour le monde entier. […] C'est la première fois, depuis des siècles, que l'on voit surgir dans l'histoire une politique authentiquement et réellement chrétienne. »[21] Autre conséquence de l'intérêt porté en France pour l'expérience démocrate-chrétienne chilienne : le MRP, confronté à un déclin électoral rapide après le retour au pouvoir du général de Gaulle en 1958 et le retour du scrutin majoritaire, organise plusieurs voyages de cadres ou de militants à destination de Santiago afin de mesurer *in vivo* l'ampleur de la « Révolution dans la liberté » du président Frei[22], par ailleurs reçu officiellement par le gouvernement français en 1966. Si cette quête de renouvellement à l'aune des expériences latino-américaines n'empêche pas la dissolution du MRP en 1967, elle ne remet pas en cause l'attention que portent de nombreux militants démocrates-chrétiens français et, plus généralement, européens pour leurs homologues chiliens – jusqu'au coup d'État du 11 septembre 1973 au moins, soutenu par une majorité des membres du PDC chilien.

L'intégrisme catholique

13 Le cas de l'intégrisme latino-américain constitue un dernier exemple riche d'enseignements pour penser l'inversion des termes de l'échange entre catholicisme européen et catholicisme extrême-occidental. Dans le cas précis du Brésil, la naissance des groupes Permanência et Hora Presente, trois ans après la clôture de Vatican II par Paul VI, atteste l'importance du traditionalisme catholique, qui reposait jusque-là presque exclusivement sur la Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família, Propriedade (TFP) – créée en 1960 par Plinio Corrêa de Oliveira – et qui connaît un regain de vigueur consécutif à l'*aggiornamento* conciliaire et à la contestation sociale et politique de la dictature dans la première moitié de l'année 1968. Fondé à Rio en août autour de Gustavo Corção, intellectuel converti au catholicisme en 1939, célèbre pour ses talents d'éditorialiste et de pamphlétaire, Permanência

est une scission du Centro Dom Vital, institution centrale dans l'histoire du catholicisme brésilien contemporain née au lendemain de la Première Guerre mondiale afin de ramener les élites – massivement conquises par le positivisme et le scientisme au XIXe siècle – vers le catholicisme. Dans un synchronisme frappant, Hora Presente est créé en septembre à São Paulo à l'initiative principale de Adib Casseb, professeur à la faculté de droit de la Pontifícia Universidade Católica et ancien membre du Parti intégraliste de Plínio Salgado[23].

14 L'un et l'autre de ces deux groupes se dotent très rapidement d'une revue éponyme leur permettant de conquérir quelque notoriété, en plus de l'accès à la presse nationale dont bénéficient nombre de leurs membres[24]. En dépit d'indéniables clivages les différenciant, quelques traits communs permettent de les caractériser d'un point de vue idéologique. Tous deux partagent l'idée selon laquelle la nation brésilienne – et, au coeur de cette nation, l'Église brésilienne en particulier – ont besoin d'une restauration et d'une régénération urgente que la dictature militaire instaurée en avril 1964 n'a pas encore été capable de mettre en oeuvre. Cette régénération passe en premier lieu par l'éradication d'ennemis très clairement identifiés : les communistes et tout ce qui peut ressembler de près ou de loin à une influence du marxisme ; un certain nombre d'intellectuels dont les travaux participent à la corruption de la jeunesse ; certains secteurs de la société brésilienne identifiés comme des agents actifs de la subversion, comme les milieux artistiques – ceux de la musique populaire par exemple – ou universitaires et les curés rouges incarnés par la figure d'Helder Câmara. Plus généralement, c'est le monde moderne dans toutes ses déclinaisons – politiques, religieuses, économiques, sociales, sexuelles – qui est rejeté[25] ; le contre-modèle proposé est celui d'une société hiérarchisée et théocratique, ou pouvoir temporel et pouvoir spirituel vivraient dans un échange de légitimité croisé comme à la glorieuse époque du *Padroado Régio*.

15 En dépit d'un discours identitaire et nationaliste qui tend à « latino-américaniser » les problématiques traitées et à renier les métissages intellectuels dont ils peuvent être le produit, les trois pôles de l'intégrisme brésilien s'abreuvent abondamment aux sources de l'intégrisme européen – et notamment français. Dans les œuvres de Plinio Corrêa de Oliveira et de Gustavo Corção comme dans la presse intégriste dans son ensemble, la pensée contre-révolutionnaire française est abondamment mobilisée de Louis de Bonald à Charles Maurras en passant par Joseph de Maistre et l'abbé Barruel. Le nom même du groupe fondé par Corção renvoie à la revue française *Permanences*, organe de l'Office international des œuvres de formation civique et d'action doctrinale selon le droit naturel et chrétien qui avait été créé en 1963 par Jean Ousset dans le prolongement de La Cité catholique[26] et connaissait un succès certain en Amérique du Sud[27]. La référence à Jules Monnerot, connu pour un opuscule intitulé *Démarxiser l'Université*, est fréquemment mobilisée dès lors qu'il s'agit de dénoncer la « pourriture » de l'enseignement supérieur. Plus généralement, le moment intégriste que vit le Brésil autour de 1968 est aussi le produit du rejet de certains courants du catholicisme européen. La référence à l'Europe ne se joue pas seulement en termes d'emprunts et réside également dans l'identification d'ennemis, comme en témoigne cet extrait de Corção : « n'importe quel Brésilien sait que le couvent dominicain de São Paulo fut transformé en quartier général pour accueillir les guérilleros du leader communiste Marighela ; … il sait que les Pères Assomptionnistes de Belo Horizonte enseignaient la lutte des classes à la Faculté de Philosophie ; il sait que le père Wauthier, à Oscaso, prit part au déclenchement de la grève des ouvriers ; il sait aussi que toute l'affaire a commencé ici avec la transfusion de sang français opérée par le père Lebret en 1947 »[28].

16 À l'instar du christianisme de libération et de la démocratie chrétienne, l'intégrisme brésilien – et même latino-américain si l'on songe par exemple au cas de l'Argentin Julio Meinvielle – de la fin des années 1960 ne se résume pas à la réfraction d'un courant de pensée européen, mais devient à son tour une source d'inspiration de l'intégrisme européen dans les quatre décennies suivantes. En témoignent par exemple les traductions en français des principales œuvres de

Corção : *A descoberta do outro*, narration de l'itinéraire intellectuel qui conduit cet ingénieur formé dans un rationalisme militant à se convertir au catholicisme à la fin des années 1930, avait été publiée au Brésil en 1944 et l'est en France en 1987[29] ; *O século do nada* (1973) est traduit en 1994 sous le titre *Le siècle de l'enfer*[30]. Même chose pour l'abbé Meinvielle, dont le vieux brûlot antisémite *El judío en el misterio de la historia* (1936) fait l'objet d'une édition française en 1983[31] et dont les charges polémiques contre Jacques Maritain (1949) sont traduites en 2001[32]. Cette postérité du traditionalisme catholique latino-américain en Europe à partir de la fin des années 1970 doit être comprise dans le contexte du conflit entre Rome et Mgr Lefebvre, dont les positions critiques à l'égard de Vatican II sont condamnées par Paul VI dès 1976 et conduisent au schisme de 1988. Les éditeurs français de Corção et de Meinvielle apparaissent, en effet, intimement liés au mouvement intégriste qui fait de la ville suisse d'Ecône son centre spirituel : Dom Gérard Calvet, qui a fondé l'abbaye Sainte-Madeleine du Barroux dans le Vaucluse en 1981 après avoir longuement séjourné au Brésil dans les années 1960, s'est ainsi rapproché de Mgr Lefebvre au milieu des années 1970 avant de rompre avec lui et de rallier Rome en 1988 ; les éditions Sainte-Jeanne d'Arc, localisées dans le Cher, publient Meinvielle aux côtés des pamphlets antimaçonniques d'Henri Delassus ou des essais royalistes et antidémocratiques d'Adrien Loubier. À l'heure actuelle, des sites internet tels que Virgo-Maria.org – « Site d'informations religieuses et de défense du sacerdoce catholique sacrificiel », fondé en 2006 pour maintenir la flamme du mouvement lefebvriste et de la Fraternité Sacerdotale Saint Pie X – placent toujours en bonne place l'apport de l'intégrisme latino-américain, de Corção à Meinvielle en passant par l'évêque brésilien sédévacantiste Mgr Antônio de Castro Mayer[33].

17 Une fois établi – à partir de ces trois brèves études de cas méritant d'être encore documentées – le constat de l'existence d'allers-retours entre le catholicisme européen et le catholicisme latino-américain et à moins de se contenter d'une histoire substantialiste des idées, il reste à déterminer ce qui a rendu possible cette complexification des termes traditionnels de l'échange intellectuel dans la seconde moitié du XXe siècle.

Les conditions de la circulation transatlantique

18 Bien que l'approche en termes de transferts culturels tende à mettre l'accent sur les véhicules sociologiques de la médiation ou les figures de passeurs entre les différents espaces nationaux, elle n'interdit pas pour autant de prendre en considération les contextes dans une perspective comparatiste et macro-historique. Cette donnée apparaît ici décisive tant les catholicismes européen et latino-américain sont confrontés à des défis différents au tournant des années 1960 et 1970.

Des contextes contrastés

19 Dans les trois décennies postérieures à la Seconde Guerre mondiale et, plus particulièrement, dans les années qui suivent immédiatement Vatican II, l'Église de France traverse en effet une crise profonde dont les manifestations sont diverses et la conscience aiguë parmi les clercs et les laïcs. Déclin des pratiques, qui n'a certes rien de nouveau, mais qui ne se dément pas malgré les espoirs suscités par l'*aggiornamento* conciliaire. Crise des vocations, entraînant un désencadrement religieux soutenu. Inquiétude politique également, puisque la main tendue aux communistes et l'expérience des prêtres ouvriers ont davantage généré des clivages qu'elles n'ont suscité de pratiques annonciatrices d'un possible renouveau[34].

20 À l'inverse, les Églises latino-américaines vivent alors un intense processus de renouveau dont les prémices sont antérieures à Vatican II et procèdent principalement de dynamiques endogènes. Le catholicisme extrême-occidental n'est certes pas épargné par les effets de la sécularisation – même si celle-ci se joue en des termes bien différents de ceux que l'on observe en Europe[35] – ou la concurrence de nouveaux mouvements religieux, mais il représente

encore environ 90 % des affiliations confessionnelles à la fin des années 1960. En outre, de nombreuses transformations sont lues comme autant de signes de dynamisme : une rénovation liturgique tout d'abord, qui se traduit par l'édition de traductions révisées de la Bible ou la mise en circulation de missels en langues indigènes et qui culmine avec la création de l'*Instituto Catequístico Latinoamericano* à Santiago du Chili en 1961 ; une rénovation institutionnelle ensuite, avec la création des conseils épiscopaux nationaux – ainsi la Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) en 1952 –, du CELAM en 1955 et de multiples universités catholiques ; surtout, une rénovation idéologique, avec l'émergence de courants de pensée s'interrogeant sur la place de l'Église dans le monde moderne, qui se traduit par toute une série d'initiatives, des premiers prêtres brésiliens ou chiliens prenant partie en faveur des paysans sans terre jusqu'au christianisme de la libération[36]. Ce renouvellement idéologique, aussi minoritaire soit-il parmi le clergé et le laïcat d'Amérique latine, constitue la partie émergée d'un iceberg que l'on observe avec acuité en Europe : « intellectuellement, Français, Belges, Allemands […] se prennent d'amour pour le continent[37]. »

21 Au moment précis où le Concile offre l'occasion d'une réflexion approfondie sur l'avenir de l'Église dans le monde moderne, ce contexte contrasté explique largement l'attention que portent les élites catholiques françaises aux renouvellements venus d'Amérique latine et peut également être interprété comme le resurgissement d'un imaginaire ancien. Comme au début de la période coloniale, alors que le Nouveau monde offrait sa virginité à une Europe catholique traumatisée par le terrain perdu face au mouvement de Réforme protestante et imprégnée d'un sentiment de décadence, l'Amérique latine apparaît comme un laboratoire de la régénération et de la reconquête. Présente dans le regard porté en Europe sur le christianisme de libération, cette dimension l'est au sein des milieux intégristes français, qui voient dans le rapprochement de certains de leurs homologues latino-américains avec tel ou tel régime de sécurité nationale – ainsi au Brésil après décembre 1968 et en Argentine à partir de mars 1976 – une double promesse de rénovation spirituelle et politique.

Nouvelle identité et nouvelles représentations de l'Amérique latine

22 Plus généralement, l'ensemble de ces réflexions doit aussi être replacé dans le système global de représentation de l'Amérique latine en France. Les années 1960 correspondent à une phase d'engouement pour un sous-continent d'où émergent à la fois une révolution socialiste semblant rompre avec les schémas hérités du stalinisme, une révolution littéraire connue sous le nom de « boom latino-américain » dont les œuvres majeures proposent des thématiques et des modes narratifs résolument novateurs – du moins différents de la production européenne de l'époque – ou un cinéma susceptible de remporter la Palme d'Or à Cannes[38]. À l'heure où la France en termine avec son destin colonial, la constitution de ce nouvel ailleurs – qui n'apparaît toutefois pas *ex nihilo* et prend racine dans l'entre-deux-guerres – fait tout autant sens pour les élites catholiques françaises que pour Jean-Paul Sartre et Simone Beauvoir visitant Cuba, François Mitterrand observant *in situ* l'Unité populaire ou Max-Pol Fouchet promouvant Borges ou Cortázar.

23 D'autre part, le double contexte de crise du catholicisme français et d'effervescence du catholicisme latino-américain ne suffit pas expliquer qu'aient émergé en France des « modèles » en provenance d'Amérique latine. Sans entrer dans le détail d'une histoire intellectuelle méritant d'amples développements, on sait que l'Amérique latine se pensa tout au long du XIXe siècle à l'aune de la « civilisation » européenne, conçue comme l'achèvement de la modernité sous toutes ses formes. Être latino-américain revenait alors pour beaucoup à tenter d'être européen et, par conséquent, à nier toute forme d'altérité. Le XXe siècle s'ouvre toutefois par quatre décennies de rupture identitaire qui conduisent à la revendication d'une altérité inédite : l'affirmation des États-Unis et le suicide de l'Europe durant la Grande Guerre ne sont pas indifférents à cette mutation, qui rend possible l'émergence de mouvements

tels que l'indigénisme sur le plan politique – intégrer à la dimension européenne de la nation sa part indienne afin de fonder une identité propre –, le modernisme brésilien ou le muralisme mexicain sur le plan artistique – entendant s'émanciper des canons esthétiques européens[39]. Dans une certaine mesure, les années 1960 s'inscrivent dans la continuité de ce tournant identitaire, par exemple au sein du catholicisme où les théologiens de la libération revendiquent « boire à [leur] propre puits » : c'est parce qu'a pris forme le projet d'une altérité théologique latino-américaine que l'exportation de cette altérité devient possible dans les années 1960.

Nouvelles mobilités, nouvelles sociabilités, nouveaux réseaux

24 Toutefois, l'intensification des dynamiques d'allers-retours entre l'Europe et l'Amérique tient également beaucoup à l'émergence de nouvelles formes de mobilité et de sociabilité après la Seconde Guerre mondiale. Notamment, l'essor des transports aériens et la diminution de leur coût facilitent la participation à des rencontres internationales, desquelles les représentants latino-américains étaient souvent exclus jusque-là. Les congrès de l'Internationale démocrate-chrétienne[40], les rencontres internationales de théologie réunissant Européens et Latino-américains – ainsi celle qui a lieu en juillet 1972 à Madrid, décisive pour la diffusion de la théologie de la libération en France – ou encore les congrès de l'Office international des œuvres de formations civiques et d'action doctrinale – organisés sous l'égide de Jean Ousset à partir de 1964 – sont des moments de rencontre et de contact privilégiés, donnant à connaître aux uns les discours et les pratiques des autres, augurant de futures collaborations et initiant de possibles transferts.

25 Par ailleurs, bien plus facilement qu'avant 1945 et comme nous l'avons brièvement mentionné plus haut, l'élite des séminaristes latino-américains réalise désormais une partie de ses études en Europe : l'Université catholique de Louvain compte ainsi une centaine d'étudiants venus d'Amérique latine en 1964 et 700 en 1970 et s'affirme durant cette période comme l'un des lieux-clés du dialogue catholique entre Europe et Amérique latine[41]. Il faut faire la part de la nouvelle émigration religieuse européenne à destination de l'Amérique latine, plus d'un demi-siècle après le grand exil des congréganistes français : en 1957, l'encyclique *Fidei Donum* de Pie XII enjoint tous les évêques à se mettre au service des Églises « périphériques », africaines dans un premier temps puis latino-américaines à partir d'un document émis par Jean XXIII en 1961. Très vite, de nombreux clercs européens franchissent l'Atlantique et quelque 80 Français sont présents en Amérique latine dès 1966, stimulant à leur tour la constitution de nouveaux réseaux et l'émergence de nouvelles formes de circulation. C'est dans ce contexte, par exemple, que le jésuite Pierre Bigo part exercer son ministère au Chili, puis restitue son expérience sur le terrain social auprès de ses coreligionnaires parisiens en publiant ses témoignages en France et en favorisant la venue de jeunes prêtres français à Santiago pour de brefs séjours[42]. Même chose pour le théologien belge Joseph Comblin, qui fréquente assidûment Helder Câmara et le cardinal Arns pour devenir l'un des exégètes de la théologie de la libération en Europe, ou pour le père Charles Antoine, fondateur du *Bulletin DIAL* (Diffusion de l'Information sur l'Amérique latine) en France après un long séjour au Brésil dans la seconde moitié des années 1960.

26 Surtout, il faut insister sur l'importance fondamentale de Vatican II qui réunit les évêques du monde entier à Rome entre 1962 et 1965. Alors que le premier concile du Vatican avait été résolument européocentré, le second compte 22 % de Latino-américains parmi ses pères conciliaires et constitue pour beaucoup d'ecclésiastiques européens l'occasion de découvrir les problématiques qui agitent l'Amérique latine. C'est par exemple à cette occasion que le père Yves Congar – qui a également voyagé au Brésil, en Argentine et au Chili en août 1967 – fait la connaissance de Mgr Manuel Larraín, évêque de Talca incarnant la volonté de transformation sociale qui parcourt une partie du clergé chilien, ainsi que de nombreux autres acteurs destinés

à devenir des figures centrales du christianisme de libération. Une donnée qui explique en partie pourquoi, vingt ans après, le dominicain français prend la défense des théologiens de la libération auprès du cardinal Ratzinger qui en organise alors la mise au pas : « j'admets très bien, et ils admettent eux-mêmes, qu'ils sont sujets à des critiques. […] Mais ce sont vraiment des chrétiens et même des catholiques. […] Je pense qu'il faut les aider à redresser certains points de leur pensée, mais que ce serait une véritable catastrophe de condamner cette théologie »[43].

27 Enfin, la militarisation des sociétés latino-américaines à partir du milieu des années 1960 contraint à l'exil certains clercs ou laïcs considérés comme progressistes et participe à sa manière de l'essor de réseaux catholiques transatlantiques. Un exemple parmi tant d'autres : celui de Jacques Chonchol, d'abord membre du Parti démocrate-chrétien chilien puis fondateur du *Movimiento de Accion Popular Unitaria* (MAPU) en 1969, ministre de l'Agriculture du gouvernement Allende, qui se réfugie en France après le coup d'État du 11 septembre 1973 et fréquente régulièrement ceux que l'on nomme alors « les cathos de gauche »[44].

En guise de conclusion

28 Ainsi que l'ont suggéré un certain nombre de publications depuis quelques années[45], le moment 1968 est un prisme utile pour penser les dynamiques culturelles transnationales et rompre avec des traditions historiographiques enserrées dans les cadres nationaux. Le cas des dynamiques transatlantiques au sein du catholicisme permet de mettre en lumière la complexité de la circulation des idées et des pratiques à l'échelle internationale, ainsi que des phénomènes d'allers-retours entre Europe et Amérique que l'histoire moderne a défrichés depuis quelques années – les travaux de Serge Gruzinski apparaissant là essentiels[46] – mais que l'histoire contemporaine n'a encore pris en compte que de manière marginale[47].

29 D'un point de vue méthodologique, l'analyse des relations entre catholiques d'Amérique latine et catholiques d'Europe dans la conjoncture particulière de 1968 rappelle également la nécessité d'articuler les analyses de temps court et de temps long, aux confins de démarches qui ont pu apparaître concurrente dans le flot de publications lié au quarantième anniversaire du Mai français[48]. Le temps court de l'événement et de sa réception immédiate dans le cas de la conférence épiscopale de Medellín ou de l'élection de Rafael Caldera ; le temps long des matrices intellectuelles auxquelles puise le christianisme de libération ou des ondes successives de réception de l'intégrisme latino-américain en France.

30 Comme en témoigne la vogue actuelle de l'histoire globale, l'articulation des jeux d'échelle spatiale et temporelle apparaît donc plus que jamais féconde – soixante ans après *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* – pour comprendre les dynamiques de mondialisation culturelle propres au XXe siècle. Au risque toutefois, il faut en être conscient, d'approches parfois impressionnistes dues à la longueur des séquences chronologiques et à l'ampleur des espaces considérés.

Notas

1 Henri Tincq, « Mai 68 : un séisme dans les Églises », *Le Monde* (Paris), 23 mai 2008.

2 Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2005 2002 . Quelques recherches antérieures avaient ouvert la voie à cet ouvrage : ainsi Étienne Fouilloux, « Des chrétiens dans le mouvement du printemps 1968 ? », *in 1968. Exploration du mal français*, tome 2, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 247-268 ; Grégory Barrau, *Le Mai 1968 des catholiques*, Paris, Éditions de l'Atelier, 1997. Plus récemment, Étienne Fouilloux a apporté de nouveaux éléments aux débats en inscrivant le moment 68 dans une séquence chronologique différente de celle proposée par Denis Pelletier : *Les chrétiens français entre guerre d'Algérie et mai 1968*, Paris, Parole et Silence, 2008.

3 Il ne faut certes pas en déduire que les Églises latino-américaines dans leur ensemble ou que tous les catholiques latino-américains se convertissent au christianisme de libération, comme de nombreux travaux – souvent hagiographiques – aiment à le laisser supposer. Au contraire, l'historiographie admet communément aujourd'hui que la tendance dite « progressiste » qui s'affirme à Medellín est toujours restée très minoritaire d'un point de vue quantitatif. La plupart des cadres de base de l'Église, souvent peu cultivés et peu au fait des débats théologiques, sont tout simplement restés indifférents aux débats intellectuels et politiques qui agitaient les hautes sphères de l'institution ; et leur manière d'administrer le culte et que leurs engagements politiques ne connurent pas nécessairement l'inflexion que certaines études sous-entendent sans véritablement en apporter la preuve. Cela n'empêche cependant que ce christianisme de la libération eut une importance décisive dans le champ catholique et bien au-delà, ne serait-ce que par sa médiatisation et l'intérêt qu'il suscita hors de l'Amérique latine.

4 Tous deux parus en 1971, les livres de Gutiérrez (*Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, CEP) et de Boff (*Jesus Cristo libertador. Ensaio de cristologia cristiana para o nosso tempo*, Petrópolis, Vozes) sont souvent considérés comme pionniers dans l'histoire de la théologie de la libération. Ils s'inscrivent toutefois dans la continuité de la thèse d'Alves (parue en 1969 sous le titre *A Theology of Human Hope*, Washington, Corpus Books), qui est le principal contributeur protestant à la théologie de la libération aux côtés du méthodiste argentin José Miguez Bonino.

5 Ce texte n'est pas le lieu d'une réflexion sur les notions d' « influence » et de « modèle », insatisfaisantes pour penser l'histoire culturelle de l'espace euro-américain. Signalons toutefois que nous nous plaçons ici dans la perspective méthodologique des « transferts culturels », désormais bien connue. Pour une brève discussion de ces paradigmes dans la perspective d'une histoire culturelle entre Europe et Amérique latine, cf. Olivier Compagnon, « Influences, modèles, transferts culturels ? Les mots pour le dire », *América. Cahiers du CRICCAL* (Paris), n°33, 2005, p. 11-20.

6 Ce texte est le produit d'une réflexion menée en plusieurs étapes et toujours en cours. Il développe notamment des éléments présentés lors du colloque *Les relations culturelles internationales au XXe siècle. De la diplomatie culturelle à l'acculturation* (Bibliothèque Nationale de France, mai 2006) sous le titre « L'inversion des termes d'un échange culturel. Regards croisés sur les catholicismes français et latino-américain dans les années 1960 et 1970 », lors de la journée d'études *1968 en Amérique latine. L'émergence de nouveaux acteurs* (Université de Paris X-Nanterre, mai 2008) sous le titre « L'autre 1968. La contre-révolution intégriste au Brésil » et lors de la table ronde « A contracorriente : Europa tributaria de las Américas » (Lima, novembre 2008) sous le titre « Idas y vueltas transatlanticas : el 68 de los católicos ».

7 Lucien Febvre, « Introduction », *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, octobre-décembre 1948, p. 380.

8 Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo : en el itinerario espiritual de un pueblo*, Lima, CEP, 1983.

9 Leonardo Boff, *op. cit.*, p. 52. On trouve une critique semblable de la théologie européenne – et notamment de la théologie politique – chez Hugo Assman, *Opresión-Liberación. Desafío a los Cristianos*, Montevideo, 1971.

10 Sur ce point, cf. Michaël Löwy et Jesús García-Ruiz, « Les sources françaises du christianisme de libération au Brésil », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°97, 1997, p. 9-32. Et surtout les données prosopographiques réunies par Malik Tahar Chaouch, *La théologie de la libération en Amérique latine. Champ et paradigme d'une expression historique*, thèse de doctorat en sociologie (dir. Jean-Pierre Bastian), Université Paris 3 – Sorbonne Nouvelle / Institut des Hautes Etudes de l'Amérique latine, 2005.

11 André Corten, *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995, p. 21-22. Cf. aussi Julio de Santa Ana, « Du libéralisme à la praxis de la libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie de la libération », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n°71, juillet-septembre 1990, p. 75-84.

12 Comme en témoigne, entre autres, l'impact de la pensée du brésilien Paulo Freire. Pour une rapide généalogie intellectuelle de la notion de libération en Amérique latine dans les années d'après-guerre, cf. Eduardo Devés Valdés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, t. II (*Desde la CEPAL al neoliberalismo*), Buenos Aires, Biblos, p. 157 et suiv.

13 Edwige Lino, *L'Amérique latine d'après les revues* Études, Esprit, Économie et Humanisme *entre 1950 et 1973*, maîtrise d'histoire (dir. François-Xavier Guerra), Université de Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 2002.

14 Pierre Sauvage apporte des éléments de comparaison suggestifs sur le cas de la Belgique : « Relations entre Belges et Latino-américains à propos de la théologie de la libération (1970-1980), *in* Jean-Pierre

Bastain (dir.), *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine – Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001, p. 287-306.

15 Michel Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF, 1999, p. 8.

16 Entretien de l'auteur avec le père X, Rennes, octobre 2005. Ce prêtre, soulignant combien cette initiative fut mal considérée par son évêque, a souhaité garder l'anonymat bien qu'il ait cessé ses activités et que ledit évêque soit décédé depuis plus de vingt ans.

17 En date de 1981, cet hommage paraît dans *Paginas* à Lima en 1983 sous le titre « La actualidad del evangelio y la teología ». Cité par Bérénice Velez, *La réception française de la théologie de la libération. Dynamique et enjeux du transfert culturel en temps de « crise » (1965-1979)*, mémoire de Master en histoire (dir. Annick Lempérière), Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 2006, p. 80. Il faut souligner le caractère novateur de cette recherche, qui constitue une invitation stimulante à poursuivre des recherches en ce sens.

18 Yves Congar, *Entretiens d'automne*, Paris, Cerf, 1987, p. 108. Cité par Bérénice Velez, *op. cit*., p. 78.

19 Sur l'ensemble de ces points concernant la démocratie latino-américaine, cf. Ricardo Combellas Lares, *Copei. Ideologia y liderazgo*, Caracas, Ariel, 1985 ; Olivier Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2003 ; George Grayson, *El partido demócrata cristiano chileno*, Buenos Aires / Santiago, Francisco de Aguirre, 1968 ; Donald Herman, *Christian Democracy in Venezuela*, Chapell Hill, University of North Carolina Press, 1986 ; Roberto Papini, *L'internationale démocrate-chrétienne*, Paris, Cerf, 1988.

20 Lettre de Jacques Maritain à Élisabeth de Miribel, 27 novembre 1965 (archives du Cercle d'Etudes Jacques et Raïssa Maritain, Kolbsheim).

21 Lettre de Jacques Maritain à Gregorio Peces-Barba, *in* Gregorio Peces-Barba, *Persona. Sociedad. Estado. Pensamiento social y político de Maritain*, Madrid, Edicusa, 1972, p. 310.

22 Entretien de l'auteur avec Pierre-Henri Teitgen, Paris, septembre 1993.

23 Ce passage s'appuie sur les données réunies par le père Charles Antoine dans une monographie désormais ancienne, mais qui n'a pas suscité de recherches ultérieures : *L'intégrisme brésilien*, Paris, Centre Lebret, 1973.

24 En effet, il ne s'agit pas là d'épiphénomènes au coeur de l'histoire politique, religieuse et intellectuelle de la période, mais de réseaux qui bénéficient d'emblée d'une réelle force de frappe auprès de l'opinion. Bien qu'un journal comme *O Estado de São Paulo* ne tire alors qu'à 200 000 exemplaires – chiffre relativement faible dès lors qu'il est rapporté à la population brésilienne –, Corção estimait lui-même qu'il était lu régulièrement par environ deux millions de personnes si l'on cumulait la diffusion de ses articles et celle de ses livres.

25 En témoigne cet extrait d'un article de Corção dans *O Estado de São Paulo* le 29 janvier 1970 : « j'ai écrit, j'ai écrit sur la vie divine en nous, j'ai écrit articles et articles sur la libre entreprise, sur le scandale du téléphone, sur la folie de construire une capitale loin du monde habité. J'ai essayé de convaincre les 'progressistes' catholiques que l'eau mouille, que le feu brûle et que le communisme est la plus grande imposture de l'histoire des planètes habitées. Ai-je convaincu ? Je ne le crois pas. Je n'ai fait que répéter des lieux communs, mais je ne crois pourtant pas être parvenu à humidifier la terre desséchée » (cité par Charles Antoine, *op. cit.*, p. 38).

26 La Cité catholique a été créée en 1946 sous les auspices de Jean Ousset et de Jean Masson, afin de restaurer un ordre social chrétien en France et dans le monde. Appuyant ses activités sur le bulletin *Verbe*, elle joua un rôle important dans la perpétuation de la tradition contre-révolutionnaire jusqu'au début des années 1960 et mobilisa nombre de ses membres sur la base d'un anti-communisme virulent. Des enquêtes récentes ont mis en évidence les liens entre cette organisation, certains milieux militaires et l'élaboration de la doctrine de la guerre contre-révolutionnaire au moment de la guerre d'Algérie (cf. notamment Marie-Monique Robin, *Escadrons de la mort, l'école française*, Paris, La Découverte, 2004).

27 Cf. notamment Mario Ranalletti, *Du Mékong au Río de la Plata : la doctrine de la guerre révolutionnaire, « La Cité catholique » et leurs influences en Argentine, 1954-1976*, thèse de doctorat en histoire (dir. Maurice Vaïsse), Institut d'Études Politiques de Paris, 2006.

28 Gustavo Corção, *Le siècle de l'enfer*, Le Barroux, Editions Sainte-Madeleine, 1994 *O século do nada*, Rio, Record, 1973 , p. 88.

29 Gustavo Corção, *La découverte de l'autre*, Le Barroux, Editions Sainte-Madeleine, 1987 *A descoberta do outro*, Rio, Agir, 1944 .

30 *Op. cit.* Des textes de Corção ont également été publiés par la revue *Itinéraires* animée par Jean Madiran – ancien proche de Maurras, catholique traditionaliste, compagnon de route du Front National

et co-fondateur du journal *Présent* – entre 1956 à 1996; par exemple dans les numéros 187 de novembre 1974 et 223 de mai 1978.

31 Julio Meinvielle, *Le Judaïsme dans le mystère de l'histoire*, Villegenon, Editions Sainte-Jeanne d'Arc, 1983 *El judío en el misterio de la historia*, Buenos Aires, Ediciones Theoría, 1936 .

32 Julio Meinvielle, *De Lamennais à Maritain : du mythe du progrès à l'utopie de la « nouvelle chrétienté »*, Bouère, D. M. Morin, 2001 *De Lamennais a Maritain*, Buenos-Aires, Ediciones Nuestro Tiempo, 1945 . La plupart des textes de Meinvielle sont désormais accessibles en ligne sur le site http://www.juliomeinvielle.org (consulté de 9 décembre 2008).

33 http://www.virgo-maria.org (consulté le 9 décembre 2008).

34 Cf. notamment Denis Pelletier, *La crise catholique...*, *op. cit. ;* Yvon Tranvouez, *Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien, 1950-1955*, Paris, Cerf, 2000.

35 Cf. Jean-Pierre Bastian, « Apprendre à décentrer le regard », *in* Jean-Pierre Bastian (dir.), *op. cit.*, p. 5-11.

36 Pour une vue d'ensemble, cf. Eduardo Cárdenas, *La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX*, Madrid, Mapfre, 1992 ; Olivier Compagnon, « L'Amérique latine », *in* Jean-Marie Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme*, volume 13 (*Crises et renouveau de 1958 à nos jours*), Paris, Desclée, 2000, p. 509-577 ; Scott Mainwaring, Igreja catolica e política no Brasil, 1916-1985, São Paulo, Editora Brasiliense, 2004 1986 ; Jean-André Meyer, *Les chrétiens d'Amérique latine, XIXe-XXe siècles*, Paris, Desclée, 1991.

37 Jean-André Meyer, *op. cit.*, p. 179.

38 Le Brésilien Anselmo Duarte pour *La parole donnée*, en 1962. Le prix avait déjà été attribué au film mexicain *Maria Candelaria* de Emilio Fernández en 1946, mais ex aequo avec 11 autres films primés lors de cette première édition du Festival.

39 Cf. Olivier Compagnon, « 1914-18 : The Death Throes of Civilization. The Elites of Latin America face the Great War », *in* Jenny Macleodet Pierre Purseigle(éd.), *Uncovered fields. Perspectives in First World War Studies*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2004, p. 279-295.

40 Cf. Roberto Papini, *op. cit.*

41 Cf. André Corten, « Une mise en réseau de la théologie de la libération », *in* Jean-Pierre Bastian (dir.), *op. cit.*, p. 267-285 ; Caroline Sappia et Paul Servais (éd.), *Les relations entre Louvain et l'Amérique latine. Entre évangélisation, théologie de la libération et mouvements étudiants*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2006.

42 Entretien de l'auteur avec Pierre Bigo, Santiago du Chili, juillet 1992. C'est par exemple lui qui signe dans *Études* un compte rendu de la deuxième conférence de l'épiscopat latino-américain (Medellín, 1968).

43 Lettre d'Yves Congar à Joseph Ratzinger, 17 mai 1984. Citée par Bérénice Velez, *Les Pères Congar et Chenu et l'Amérique latine. Contribution à la généalogie de la théologie de la libération*, maîtrise d'histoire (dir. Annick Lempérière), Université de Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 2005).

44 Entretien de l'auteur avec Jacques Chonchol, Santiago du Chili, avril 1997.

45 Cf. par exemple Geneviève Dreyfus-Armand, Robert Frank, Marie-Françoise Lévy et Michelle Zancarini-Fournel (dir.), *Les années 68. Le temps de la contestation*, Bruxelles, Complexe, 2000 ; Philippe Artières et Michelle Zancarini-Fournel (dir.), *68. Une histoire collective (1962-1981)*, Paris, La Découverte, 2008 ; Emmanuelle Loyer et Jean-François Sirinelli (dir.), dossier « Mai 1968 dans le monde. Le jeu d'échelles », *Histoire@Politique*, n°6, septembre-décembre 2008 (http://www.histoire-politique.fr, consulté le 12 décembre 2008).

46 *Les quatre parties du monde : histoire d'une mondialisation*, Paris, La Martinière, 2004.

47 Quelques travaux récents toutefois : Anais Fléchet, *Aux rythmes du Brésil : exotisme, appropriations, transferts culturels. La musique populaire brésilienne en France au XXe siècle*, thèse de doctorat en histoire (dir. Robert Frank), Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 2007 ; Sophie Jacotot, *Entre deux guerres, entre deux rives, entre deux corps. Imaginaires et appropriations des danses de société des Amériques à Paris (1919-1939)*, thèse de doctorat en histoire (dir. Pascal Ory), Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 2008.

48 L'ouvrage dirigé par Philippe Artières et Michelle Zancarini-Fournel, s'il se propose de dresser le tableau le plus clair possible des événements de mai et juin 1968, les inscrit résolument dans une séquence chronologique plus longue en postulant que celle-ci leur confère une meilleure intelligibilité (Philippe Artières, « Ouverture », *op. cit.*, p. 7-14). À l'inverse, Boris Godille pointe les risques de téléologie que comportent les approches de temps long et défend l'idée que « l'attention aux particularités du temps

court permet de rouvrir à nouveaux frais le 'dossier des origines' en identifiant ce qui du passé reste opératoire ou ne l'est plus dans le présent de la crise » (« L'événement mai 68. Pour une sociohistoire du temps court », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 63e année, n°2, mars-avril 2008, p. 321-350).

Para citar este artículo

Referencia electrónica
Olivier Compagnon, « Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Materiales de seminarios, 2008, Puesto en línea el 17 décembre 2008. URL : http://nuevomundo.revues.org/index47243.html

---

Olivier Compagnon
Olivier Compagnon est maître de conférences en histoire à l'Institut des Hautes Etudes de l'Amérique latine (Université Paris 3 – Sorbonne Nouvelle), rédacteur en chef des *Cahiers des Amériques latines*, membre du CREDAL – UMR 7169 et de l'Institut Universitaire de France. Il travaille sur le catholicisme latino-américain au XXe siècle, sur les transferts culturels entre Europe et Amérique latine et sur la réception de la Première Guerre mondiale en Argentine et au Brésil. Il a notamment publié *Jacques Maritain et l'Amérique latine. Le modèle malgré lui*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

Licencia

© Tous droits réservés

Entradas del índice

Cronológico : XXe siècle
Geográfico : Amérique latine
Licence portant sur le document : © Tous droits réservés