



HAL
open science

L'Amérique latine

Olivier Compagnon

► **To cite this version:**

Olivier Compagnon. L'Amérique latine. Jean-Marie Mayeur (dir.). Histoire du christianisme (" Crises et Renouveau, de 1958 à nos jours "), 13, Desclée, pp.509-577, 2000. halshs-00009733

HAL Id: halshs-00009733

<https://shs.hal.science/halshs-00009733>

Submitted on 8 Nov 2011

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.

CHAPITRE IV

L'Amérique latine

par Olivier COMPAGNON

Introduction

Écrire l'histoire du christianisme latino-américain depuis la fin des années cinquante semble à bien des égards relever de la gageure. Au point qu'en chemin, les avertissements ne manquent pas : « Il est trop tôt, nous dit Jean-André Meyer, pour une histoire totale qui embrasserait les Églises, les hommes, les conduites, les mentalités », tandis que Jean-Pierre Bastian constate qu'en dépit d'un renouvellement récent, « les protestantismes latino-américains ont fait l'objet de bien peu de recherches historiques rigoureuses et critiques des sources utilisées¹ ». Aux écueils bien connus d'une histoire du très contemporain, qui reste souvent jugée à l'aune de passions à demi éteintes, de débats tout juste apaisés, viennent donc se greffer les lacunes de l'historiographie.

Si le moindre recensement bibliographique laisse entrevoir des milliers de publications, l'abondance ne fait pas longtemps illusion et masque difficilement certains abîmes qui ne manquent pas de surprendre. Une part importante de la production scientifique se concentre en effet sur la partie émergée de l'iceberg, si l'on ose dire : théologie de la libération, controverses avec l'autorité romaine, religion et politique, prêtres guérilleros, christianisme et marxisme, etc., autant de thèmes qui ont défrayé la chronique à un moment ou à un autre, et fourni le prétexte de travaux pléthoriques et souvent redondants. Bien sûr, plusieurs œuvres d'envergure ont scandé la production de ces dernières années et renouvelé certaines approches, en Europe comme outre-Atlantique, tandis que paraissaient quelques synthèses pionnières, toujours délicates lorsque des pans entiers de cette histoire restent vierges de toute investigation². Il n'en demeure pas moins que l'histoire religieuse de l'Amérique latine, à l'inverse de celle de la France, par

1. Jean-André MEYER, « L'Amérique latine », in J.-M. MAYEUR, Ch. PIÉTRI, A. VAUCHEZ, M. VÉNARD, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. XII, *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*, Paris, Desclée/Fayard, 1990, p. 941 ; Jean-Pierre BASTIAN, *Le Protestantisme en Amérique latine, une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 277.

2. Hans Jürgen PRIEN, *La Historia del Cristianismo en América latina*, Salamanque, Ediciones Sígueme, 1985 ; Jean-André MEYER, *Les Chrétiens d'Amérique latine, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Desclée, 1991 ; Jean-Pierre BASTIAN, *op. cit.*

exemple, qui a connu un essor particulier au cours du demi-siècle passé³, reste à ce jour très largement *terra incognita*. À cela quelques raisons, entre autres : l'accès plus que jamais restreint aux archives récentes, que ce soit à Rome ou dans ces pays qui ont connu un second XX^e siècle parfois chaotique ; corollaire logique, la multiplication d'ouvrages de seconde main qui négligent toute approche critique des sources ; la permanence d'une histoire religieuse confessionnelle, écrite et pensée « de l'intérieur » et non exempte de prosélytisme, qui parfois se contente d'apologies ou de pamphlets plus militants que scientifiques ; l'absence presque totale d'approches quantitatives fines, qui permettraient de mettre en lumière tendances de fond, mutations ou solutions de continuité ; couronnant le tout, le caractère traditionnellement polémique de l'historiographie latino-américaine, depuis la confrontation originelle qui met aux prises Las Casas et Sepulveda au milieu du XVI^e siècle⁴. Il faudra s'en contenter.

À cette première difficulté s'en ajoutent d'autres, tout aussi embarrassantes. Faut-il que nous nous inscrivions, au risque d'un éparpillement de l'information, dans la logique des « vingt Amériques latines » qui laisse la part belle aux spécificités nationales et à l'incontestable diversité du sous-continent ? Que nous choisissons une optique plus régionaliste encore, mais sans doute plus fidèle aux réalités complexes du terrain, qui insisterait sur les contrastes entre Caracas et les *llanos* au Venezuela, les zones côtières et la *sierra* en Équateur, la montagneuse Tegucigalpa et le nœud commercial de San Pedro Sula au Honduras ? Ou, à l'inverse, que nous reprenions à notre compte, pour privilégier un regard englobant, la mode de l'unité culturelle latino-américaine remise au goût du jour avec la célébration du cinquième centenaire de la « Découverte » du Nouveau Monde ? La question, aussi usée soit-elle dès que l'on s'intéresse à l'Amérique latine, mérite toujours d'être posée dans la mesure où le choix indique d'emblée une certaine conception du sous-continent et de l'histoire que l'on prétend en écrire. Nous opterons pour la dernière solution, par défaut en quelque sorte, parce que le lecteur non spécialiste aurait peine à extraire quelque vue synthétique de la juxtaposition de monographies nationales ou régionales. Cela dit, il sera bien délicat de formuler des conclusions définitives et générales : à chaque énoncé s'opposera un contre-exemple, une exception, une nuance essentielle. Gardons à l'esprit la métaphore de l'historien haïtien Leslie Manigat au moment où il abordait son histoire du XX^e siècle latino-américain : « Regrouper arbitrairement le peloton, c'est ne pas tenir compte de la physionomie réelle de la course⁵. »

3. Cf. Michel LAGRÉE, « Histoire religieuse, histoire culturelle », in Jean-Pierre RIOUX et Jean-françois SIRINELLI (dir.), *Pour une histoire culturelle*, Seuil, Paris, 1997, p. 387-406 ; Claude LANGLOIS et André VAUCHEZ, « L'histoire religieuse », in François BEDARIDA (dir.), *L'Histoire et le métier d'historien en France, 1945-1995*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1995, p. 313-323.

4. Cf., sur ce point, les beaux développements d'Arturo USLAR PIETRI, *Insurgés et visionnaires d'Amérique latine*, Critéion, Paris, 1995, p. 117-125.

5. *L'Amérique latine au XX^e siècle, 1889-1929*, Seuil, coll. « Points Histoire », Paris, 1991, p. 17. Leslie Manigat a par ailleurs été un éphémère président de la République d'Haïti de février à juin 1988.

Ultime pierre d'achoppement, et non des moindres : parce que le religieux fait partie intégrante d'une totalité sociale, il faudrait décrire avec précision les grandes évolutions politiques, socio-économiques ou culturelles – pour ne citer que celles-là – que connut l'Amérique latine ces quarante dernières années. Ainsi, en janvier 1959, le choc de la révolution cubaine et ses conséquences à l'échelle continentale ; la recherche d'une intégration économique régionale et mondiale dans les années soixante, qui accroît la marginalisation des couches les plus pauvres de la société sans résoudre les problèmes de développement ; le coup d'État de 1964 au Brésil, qui inaugure le retour des militaires au pouvoir et les régimes dits « de sécurité nationale » ; la transition démocratique depuis les années quatre-vingt, sur laquelle bien des réserves pourraient être émises ; le néolibéralisme contemporain enfin, le tout sur fond de croissance démographique soutenue. Et la liste n'est pas close... En même temps que les Églises prenaient acte de ces transformations plurielles et en subissaient les conséquences, elles en étaient des acteurs à part entière, ce que nous aurons l'occasion de montrer à l'envi. Mais un livre ne suffirait pas à embrasser ce presque demi-siècle, dont de nombreux aspects, par ailleurs, restent aujourd'hui méconnus. Contentons-nous donc de grands repères chronologiques, au risque consenti d'une simplification abusive⁶.

Il est rare que les rythmes de l'histoire de l'Église correspondent à ceux des histoires nationales ou continentales. L'on note pourtant un synchronisme particulier à l'aube de la période qui nous occupe, puisque c'est le 25 janvier 1959 que Jean XXIII annonce à Rome son intention de réunir un concile œcuménique, soit quelques jours seulement après un événement qui a valeur de rupture dans l'histoire contemporaine latino-américaine : l'entrée des troupes de Fidel Castro dans la Havane (2 janvier). Chacun de ces deux éléments joue un rôle essentiel dans l'histoire religieuse des années à suivre. Dans le même temps, la charnière des années cinquante et soixante correspond non à une simple transformation du panorama religieux latino-américain, mais à une véritable mutation, puisque c'est à ce moment que l'Église catholique voit le quasi-monopole religieux qu'elle détenait depuis la Conquête remis en cause par la croissance exponentielle de sociétés religieuses nouvelles et notamment des pentecôtismes, dont la ferveur « conversionniste » sonne comme un véritable défi aux oreilles de Rome. Il n'est donc plus possible aujourd'hui d'écrire une histoire du christianisme en Amérique latine qui graviterait tout entière autour de l'Église catholique, pour ne consacrer que quelques développements marginaux aux autres

6. Même si peu de chercheurs se sont aventurés dans les méandres de cette histoire très contemporaine, quelques travaux en éclairent la lisibilité : François CHEVALIER, *L'Amérique latine de l'Indépendance à nos jours*, PUF, coll. « Nouvelle Clio », Paris, 2^e édition, 1993 ; Alain ROUQUIÉ, *Amérique latine. Introduction à l'Extrême-Occident*, Seuil, Paris, 1987 ; Leslie BETHELL (éd.), *The Cambridge History of Latin America*, vol. VI, *Latin America since 1930. Economy, Society and Politics*, Cambridge University Press, 1994 ; Georges COUFFIGNAL (dir.), *Amérique latine, tournant de siècle*, La Découverte, Paris, 1997.

confessions sous prétexte qu'elles sont ultraminoritaires et n'ont sur les sociétés qu'une emprise infime. Le temps où André Siegfried voyait « un protestantisme [...] manifestement sans avenir dans un pareil environnement » et « le fait du catholicisme comme permanent, statutaire même pourrait-on dire⁷ » est définitivement révolu. L'Église catholique et romaine n'est plus tout – ni même presque tout – le christianisme latino-américain.

7. André SIEGFRIED, *Amérique latine*, Armand Colin, Paris, 1934, p. 162 et 164.

**L'Amérique latine de la fin des années cinquante au milieu des années quatre-vingt-dix
repères chronologiques**

- Janvier 1959* : après le départ du général Batista, Fidel Castro entre dans La Havane et prend le pouvoir à Cuba.
L'île devient une démocratie populaire, marxiste-léniniste, en décembre 1960.
- Mars 1961* : J. F. Kennedy lance l'*Alliance pour le progrès* à destination de l'Amérique latine.
- Avril 1961* : à Cuba, échec du débarquement contre-révolutionnaire (Playa Girón). Crise des fusées en octobre 1962.
- Avril 1964* : coup d'État militaire au Brésil (maréchal Castelo Branco).
- Septembre 1964* : Eduardo Frei Montalva, démocrate-chrétien, est élu président du Chili.
- Avril 1965* : intervention nord-américaine en République dominicaine.
- Juin 1966* : coup d'État militaire en Argentine (général Onganía).
- Octobre 1967* : mort d'Ernesto « Che » Guevara en Bolivie.
- Décembre 1968* : élection du démocrate-chrétien Rafael Caldera à la présidence vénézuélienne.
- Octobre 1970* : élection de Salvador Allende au Chili (Unité populaire).
- Août 1971* : putsch militaire en Bolivie portant au pouvoir le général Hugo Banzer.
- Juin 1973* : dissolution du Congrès uruguayen : début de la dictature, répression accrue de la guérilla des *Tupamaros*.
- Septembre 1973* : coup d'État au Chili et mort d'Allende. Le général Augusto Pinochet reste au pouvoir jusqu'en 1989.
- Juillet 1974* : mort de Juan Perón en Argentine, moins d'un an après son retour à la présidence de la République.
- Novembre 1975* : indépendance de Surinam, ancienne Guyane hollandaise.
- Mars 1976* : coup d'État en Argentine : la junte militaire est dirigée par le général Videla.
- Avril 1979* : retour à la démocratie en Équateur, avec le président Jaime Roldos Aguilera.
- Juillet 1979* : chute du général Somoza et victoire du *Frente Sandinista de Liberación Nacional* au Nicaragua.
- Juillet 1980* : retour à la démocratie au Pérou, avec le président Fernando Belaunde qui avait été renversé par un coup d'État militaire en 1968. Le Sentier lumineux signe ses premières actions terroristes.
- Août 1981* : le Honduras britannique, devenu Belize en 1964, proclame son indépendance.
- Avril-juin 1982* : guerre des Malouines entre l'Argentine et l'Angleterre.
- Octobre 1983* : invasion de l'île de Grenade par les États-Unis, contre la « subversion soviéto-cubaine ».
- Octobre 1983* : fin de la dictature argentine et élection à la présidence du radical Raúl Alfonsín.
- Janvier 1985* : fin de la dictature militaire au Brésil après vingt et un ans de pouvoir.
- Février 1986* : en Haïti, Jean-Claude Duvalier, qui avait succédé à son père en avril 1971, doit abandonner le pouvoir.
- Août 1987* : plan de paix en Amérique centrale à l'initiative du président costaricien Oscar Arias, qui reçoit le prix Nobel de la paix en octobre.
- Juillet 1988* : élection contestée du président Carlos Salinas de Gortari (PRI) au Mexique.
- Février 1989* : le général Alfredo Stroessner, président-dictateur paraguayen depuis 1954, est renversé par un soulèvement militaire en faveur de la démocratie.
- Février-mars 1989* : émeutes populaires contre le plan d'austérité du gouvernement social-démocrate de Carlos Andrés Pérez au Venezuela ; la répression fait plusieurs centaines de morts.
- Mai 1989* : élection du néo-péroniste Carlos Menem à la présidence argentine (réélu en mai 1995).
- Décembre 1989* : intervention militaire nord-américaine au Panama et chute du général Noriega. Transition démocratique au Chili suite au référendum d'octobre 1988.
- Février 1990* : victoire électorale de Violeta Chamorro contre le sandiniste Daniel Ortega au Nicaragua.
- Décembre 1990* : le père Aristide est élu président en Haïti au cours d'élections supervisées par l'ONU. Il est renversé par un coup d'État militaire le 30 septembre 1991.
- Mars 1991* : création du Mercosur entre l'Argentine, le Brésil, le Paraguay et l'Uruguay, dans la perspective d'un grand marché américain ; entrée en vigueur en janvier 1995.
- Avril 1992* : le président péruvien Alberto Fujimori, élu en 1990 face à Mario Vargas Llosa, met en place un régime ultra-présidentiel. Arrestation en septembre du leader du Sentier lumineux, Abimaël Guzman Reynoso.
- Septembre 1992* : destitution pour corruption de Fernando Collor de Mello, président depuis décembre 1989 au Brésil. Le président vénézuélien Carlos Andrés Pérez connaît le même sort en mai 1993.
- Janvier 1994* : entrée en vigueur de l'ALENA, grand marché nord-américain (États-Unis, Canada, Mexique). Révolte de l'EZLN au Chiapas, sous la direction du sous-commandant Marcos.
- Janvier-février 1995* : conflit frontalier armé entre le Pérou et l'Équateur, dans la cordillère du Condor.
- Mars 1996* : aux États-Unis, la loi Helms-Burton accroît les sanctions économiques contre Cuba.
- Décembre 1998* : Hugo Chávez, ancien officier putschiste, est élu président au Venezuela.

I. LA FRAGMENTATION DU CHAMP RELIGIEUX LATINO-AMÉRICAIN

Si, d'un seul point de vue rhétorique, on applique les taux de croissance des années 1960-1985 aux vingt-cinq années suivantes, en 2010, le Brésil sera évangélique à 57 %, Porto Rico à 75 % et le Guatemala à 127 %.

David Stoll⁸

1. LE MONOPOLE CATHOLIQUE EN QUESTION

Il n'y a pas lieu de revenir ici en détail sur les cinq siècles d'histoire qui unissent l'Amérique latine et l'Église catholique depuis cette Conquête originellement placée sous le signe de la Providence, spirituelle tout autant que territoriale, sinon pour insérer les propos qui vont suivre dans un temps long, et se donner ainsi les moyens de mesurer l'ampleur des changements qui affectent le champ religieux contemporain. Notons seulement que la catholicité était l'une des composantes définitionnelles de cette Amérique latine, lorsqu'elle fut désignée comme telle au milieu du XIX^e siècle, par opposition à une autre Amérique, celle du Nord, anglo-saxonne certes, mais protestante surtout. Au point que, jusqu'à une période relativement récente, tout essai général traitant du sous-continent acceptait facilement ce postulat d'une Amérique latine catholique par essence, et peu encline à verser dans l'hérésie. Ainsi Paul Rivet, non sans avoir constaté « l'influence de l'ancienne religion indigène », concluait-il en 1948 dans un fameux numéro des *Annales* consacré au sous-continent :

On peut admettre que la langue et la religion constituent en Amérique latine un substrat commun à tous les peuples qui la composent, et un substrat solide. Mais, en dehors de cela, que de différences peut-on noter entre les uns et les autres⁹.

C'était certes faire peu de cas des minorités religieuses, et en particulier du protestantisme dont on connaît désormais l'histoire, des vaines tentatives d'implantation du XVI^e siècle à l'essor des sociétés missionnaires libérales dans le dernier tiers du XIX^e. Mais cela correspondait à l'écrasante domination de l'Église catholique qui, après trois siècles d'histoire coloniale sous le régime du *Real Patronato*, demeurait amplement majoritaire, dans le cadre de régimes concordataires ou de

8. David STOLL, *Is Latin America turning protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 9.

9. Paul RIVET, « Propos d'un ami », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 3^e année, n^o 4, octobre-décembre 1948, À travers les Amériques latines, p. 394-395.

constitutions très favorables (à de très rares exceptions près, comme au Mexique par exemple)¹⁰.

Bien qu'un examen attentif des différents cas nationaux révèle de sensibles disparités, la période récente se caractérise par un effritement global des positions de l'Église catholique et une remise en question du monopole religieux qu'elle détenait dans l'ensemble des pays. Il est malaisé de proposer une approche chiffrée rigoureuse, fondée sur des critères d'enquête uniformes, et de concilier les multiples sources contradictoires dont nous disposons. Toute pesée quantitative s'avère en effet délicate en Amérique latine, malgré une tradition statistique ancienne héritée des enquêtes menées dans le domaine espagnol ; ainsi les géographes savent-ils que les données dont ils disposent sont toujours soumises à caution, par exemple sur le plan démographique : « Soit le flou d'un sous-enregistrement généralisé (en milieu rural et dans les quartiers pauvres des villes, ou globalement dans les pays pauvres à forte proportion de ruraux), soit localement des surévaluations systématiques de provinces qui, pour des raisons politiques, ne sauraient avouer la modicité de leur population¹¹. » La suspicion est d'autant plus de rigueur lorsque c'est d'appartenance confessionnelle qu'il s'agit, puisque les chiffres sont souvent communiqués par les hiérarchies religieuses elles-mêmes¹². Autant d'éléments qui expliquent d'ailleurs que de nombreux travaux récents négligent purement et simplement l'approche quantitative, par simple souci de commodité. En dépit de ces préventions, quelques ordres de grandeur traduisent cependant l'importance et surtout la rapidité de la mutation : à partir des indices de catholicité déclarée, on peut en effet considérer que moins de 80 % de la population latino-américaine est catholique à la veille du XXI^e siècle, alors que ce pourcentage était supérieur à 90 % à la charnière des années cinquante et soixante. Étant donné la croissance démographique toujours soutenue du sous-continent malgré une baisse générale de la fécondité à partir du milieu des années soixante (105 millions d'habitants en 1930, 160 millions en 1950, 368 millions en 1980, plus de 500 millions en l'an 2000), cela ne signifie pas que le nombre de catholiques ait diminué en valeur absolue – l'Amérique latine reste bien « le continent le plus catholique du monde » –, mais traduit néanmoins une forte érosion dont on peut *a priori* supposer qu'elle est liée soit à la déchristianisation et à la sécularisation des sociétés, soit au transfert de catholiques vers d'autres affiliations religieuses.

Malgré leur caractère fragmentaire, quelques données affinées à l'échelle régio-

10. Sur les relations de l'Église et de l'État jusqu'au début du XX^e siècle, cf. J. Lloyd MECHAM, *Church and State in Latin America. A history of politico-ecclesiastical relations*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2^e édition, 1966.

11. Claude BATAILLON, Jean-Paul DELER, Hervé THÉRY, *Amérique latine*, Géographie universelle, dir. Roger BRUNET, Belin/Reclus, Paris, 1991, p. 65.

12. En 1965, Pierre CHAUNU entamait un article sur le protestantisme latino-américain en rappelant que « la statistique religieuse, de toutes les statistiques, est incontestablement celle qui fait le plus largement place à l'arbitraire » (« Pour une sociologie du protestantisme latino-américain. Problèmes de méthode », *Cahiers de sociologie économique*, Le Havre, n° 12, mai 1965, p. 8). Dans le même volume, cf. les remarques méthodologiques formulées à ce sujet par Jean-André MEYER (« Pour une sociologie du catholicisme mexicain. Notes et jalons », p. 82-103).

nale confirment, voire accentuent, cette tendance. Selon un recensement de l'Institut national de la statistique au Mexique, 92,21 % de la population de l'État désormais bien connu du Chiapas, aux confins du Guatemala, se disait catholique en 1970, 76,87 % en 1980 et 67,62 % en 1990¹³. De même, une enquête de l'Institut brésilien de géographie et de statistique montre que 81 % des habitants de l'État de Rio de Janeiro s'affirmaient catholiques en 1980, 67 % en 1990¹⁴. Au Brésil toujours, mais cette fois dans l'archidiocèse d'Olinda-Recife (Pernambouc), tenu par la personnalité emblématique de Mgr Helder Camara de 1964 à 1985, l'indice de catholicité déclarée connaît également un recul, quoique plus modéré : 91,4 % en 1950, 89 % en 1970, 85,9 % en 1980¹⁵. Dans ce cas, la décatholicisation semble davantage toucher les zones urbaines que les campagnes, selon les schémas les plus élémentaires de la sociologie religieuse européenne, ce qui n'est cependant pas vrai partout ; il faut se garder d'appliquer systématiquement au champ latino-américain des postulats avérés de l'autre côté de l'Atlantique. Enfin, il est des zones particulières et marginales, comme le canton de Colta, dans la province équatorienne du Chimborazo, où l'on a pu constater en l'espace de quelques années « la quasi-disparition de l'Église catholique¹⁶ »...

Par ailleurs, on observe depuis les années soixante, et ce malgré l'adoption de la langue vernaculaire depuis Vatican II, un déclin prononcé des taux de mesalisants, notamment chez les hommes, ainsi que des pratiques sacramentelles. L'évolution du nombre de baptêmes entre 1972 et 1992 est à ce titre très révélatrice, puisque le déclin est général (à l'exception de la Bolivie, du Guatemala et du Salvador) alors même que l'on considère que c'est le sacrement qui a le mieux résisté à l'érosion, comparé au mariage, à la communion, et plus encore à la confirmation ou à l'extrême-onction.

Ces chiffres traduisent-ils le « désenchantement » de sociétés en voie de sécularisation, le dynamisme et la concurrence croissante d'autres affiliations religieuses, ou plutôt une crise interne de l'Église catholique qui n'aurait plus la possibilité de défendre ses prérogatives après quatre siècles et demi d'occupation hégémonique du champ religieux ? Gardons-nous de tout réductionnisme : il faudrait, pour conclure, disposer de données identiques pour l'ensemble des pays, des régions, des diocèses et des paroisses, et surtout d'indicateurs autrement plus révélateurs. On peut cependant émettre une série d'hypothèses, à la suite notamment d'une

13. Cité par Jean-Pierre BASTIAN, « La dérégulation religieuse en Amérique latine », *Problèmes d'Amérique latine*, La Documentation française, nouvelle série, n° 24, janvier-mars 1997, p. 5. Sur le Sud-Est mexicain (Chiapas, Tabasco, Quintana Roo, Campeche et Yucatan), cf. également les chiffres proposés par Gilberto GÍMEZ, *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología social, Mexico, 1988.

14. « Situation comparée des églises pentecôtistes, évangéliques et catholique », *DIAL* (Lyon), n° 2119, 1-15 décembre 1996, p. 2.

15. Richard MARIN, *Dom Helder Camara. Les puissants et les pauvres (1955-1985)*, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 1995, p. 42.

16. Cf. Roberto SANTANA, *Les Indiens d'Équateur, citoyens dans l'ethnicité ?*, Éditions du CNRS, Paris, 1992, p. 134.

Nombre de baptêmes pour 1 000 catholiques, 1972-1992
 (d'après James W. Wilkie, Catherine Komisaruth, José Guadalupe Ortega (éd.),
Statistical Abstract of Latin America,
 Los Angeles, University of California, 1996, p. 314)

	1972	1992
Argentine	21,7	18,7
Bolivie	25,7	28,5
Brésil	27,8	16,2
Chili	17,9	15
Colombie	32,1	24
Costa Rica	31,6	26,3
Cuba	16,5	14,3
Rép. dominicaine	21,1	10,7
Équateur	30,2	19,9
Guatemala	30,9	33,3
Haïti	23,7	19
Honduras	32,4	11,5
Mexique	37	21,7
Nicaragua	31,6	24,2
Panama	26,3	16
Paraguay	27,2	21,8
Pérou	26,9	16,3
Salvador	30	39,5
Uruguay	15,2	15,1
Venezuela	27,1	16,7

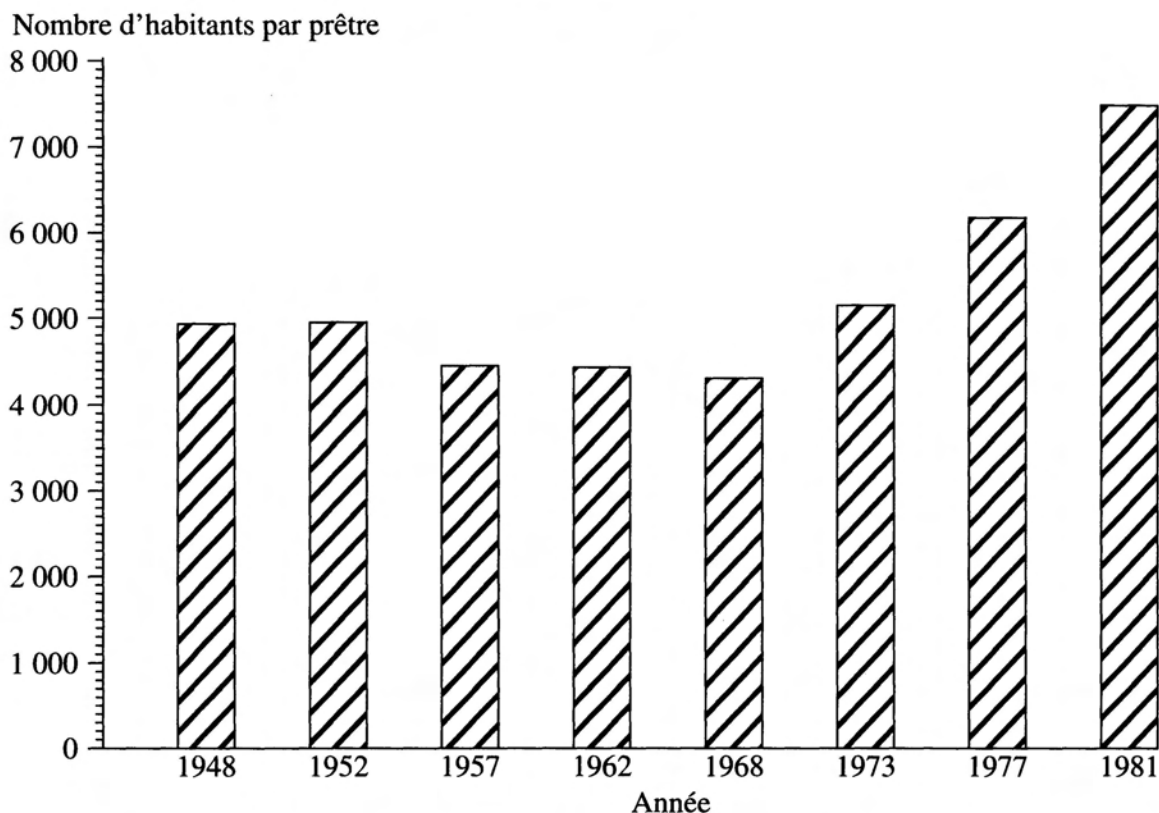
étude quantitative menée par Marie-Danielle Demélas et Yves Saint-Geours sur trois pays andins de la fin des années quarante au début des années quatre-vingt¹⁷.

17. Marie-Danielle DEMÉLAS et Yves SAINT-GEOURS, « L'Église catholique dans les Andes : évolution de 1948 à 1984 », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 81, 3^e trimestre 1986, p. 65-96.

**Évolution de l'encadrement religieux dans trois pays andins
(Équateur, Pérou, Bolivie) de 1948 à 1981**

(d'après Marie-Danielle Demélas et Yves Saint-Geours, *art. cit.*, p. 71.

Source : *Annuario Pontificio*)



Le nombre d'habitants par prêtre est un indicateur utile, dont on voit dans ce cas qu'il ne connaît pas une évolution homogène sur l'ensemble de la période. À une première phase de stagnation – jusqu'à la fin des années cinquante – succède un « réencadrement » clérical correspondant à peu près aux années du concile et culminant en 1968, puis une phase de désencadrement rapide au cours des années soixante-dix.

Le redressement des années soixante est essentiellement dû à l'afflux massif de prêtres étrangers, européens et nord-américains, qui représentent jusqu'à 78,42 % du clergé bolivien en 1968. La présence d'une forte proportion d'étrangers dans les clergés latino-américains est une donnée structurelle depuis les indépendances, nettement accentuée après la Seconde Guerre mondiale : la victoire de Mao en Chine (octobre 1949) chasse de nombreux missionnaires installés en Extrême-Orient, qui pour une part émigrent vers l'Amérique latine, tandis que l'encyclique *Fidei donum* (1957) contribue beaucoup à ces migrations religieuses en mettant des prêtres diocésains volontaires à la disposition d'évêques du Tiers-Monde. En 1964, on recense 5 326 étrangers sur 12 589 prêtres au Brésil ; les sept premières nations représentées sont alors, par ordre d'importance, l'Italie, l'Allemagne de l'Ouest,

la Hollande, l'Espagne, les États-Unis, la Pologne et la France¹⁸. C'est dans les Antilles que ce clergé étranger est le plus important : en 1962, seuls 63 des 431 prêtres de Porto Rico étaient nés sur l'île, ce qui n'est guère étonnant dans la mesure où le premier séminaire a été créé en 1961, 450 ans après la fondation du diocèse de San Juan¹⁹...

Revenons à l'espace andin, et à la phase de désencadrement des années soixante-dix : celle-ci traduit en revanche un essoufflement de l'immigration religieuse²⁰, en même temps que les difficultés croissantes de renouvellement des clergés nationaux. Encore doit-on distinguer, au sein de ces clergés, deux groupes aux évolutions opposées : celui des prêtres diocésains, dont le nombre augmente jusqu'en 1968 puis diminue ensuite, et celui des religieuses dont les effectifs augmentent sur toute la période, quoique plus modérément dans les années soixante-dix. Pour rendre compte fidèlement de cette enquête, il faudrait commenter en détail d'autres données, tout aussi précieuses. Ainsi, pour l'Équateur, le nombre d'ordinations et les effectifs des séminaires, qui augmentent au moment du concile, chutent de 1966 à la fin des années soixante-dix tandis que se multiplient les abandons de sacerdoce, puis augmentent de nouveau ensuite ; ou encore l'âge moyen du clergé, en hausse sur l'ensemble de la période. Il faudrait également tenir compte des nuances régionales : ainsi, la Bolivie est homogènement sous-encadrée, si l'on peut dire, tandis que le Sud du Pérou l'est davantage que le reste du pays²¹. Au-delà de ces réserves, il est quand même possible de conclure à une crise du clergé andin à la charnière des années soixante et soixante-dix, qui s'est traduite par un désencadrement clérical général de 1948 à 1981.

Le Costa Rica nous fournit un exemple comparable au cours des années 1955-1995. Exception démocratique et vitrine socio-économique de l'Amérique centrale, ce pays connaît durant la période qui nous intéresse une réelle stabilité politique, qui permet une approche statistique fondée sur des séries relativement complètes. Le nombre d'habitants par prêtre est de 4 174 en 1955, 4 399 en 1960, mais de 4 299 en 1965 et 4 288 en 1970 ; soit une brève phase de réencadrement durant les années du concile et celles qui suivent immédiatement, à peu près comparable à celle que connaît simultanément la région andine. Puis le désencadrement reprend dans la seconde moitié des années soixante pour se poursuivre continûment jusqu'aux années quatre-vingt-dix : 4 747 habitants par prêtre en 1975,

18. Thomas C. BRUNEAU, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, Londres/New York, Cambridge University Press, 1974, p. 246.

19. Hans Jürgen PRIEN, *op. cit.*, p. 1030.

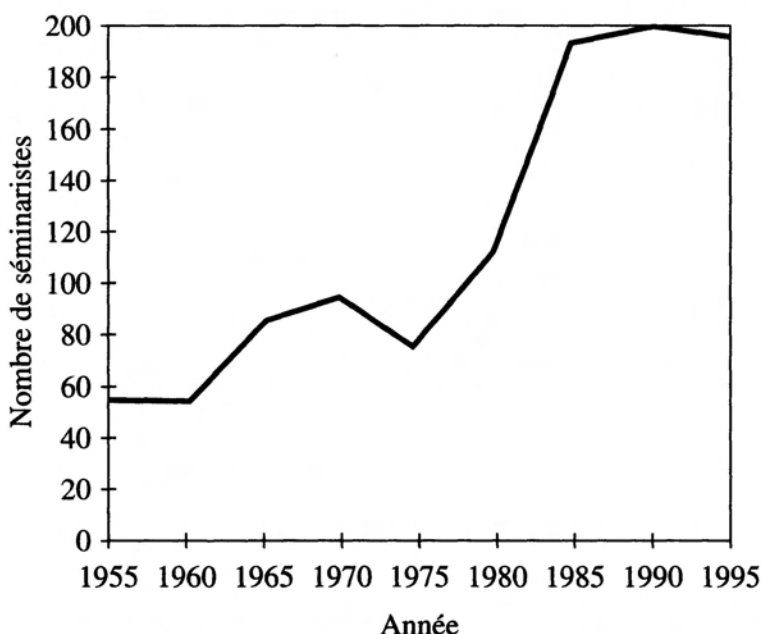
20. Ainsi, l'Espagne fournit à l'Amérique latine 1 061 prêtres diocésains de 1948 à 1966, 339 de 1966 à 1976 et 85 de 1976 à 1982 (Eduardo CÁRDENAS, *La Iglesia Hispanoamericana en el Siglo XX*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, p. 116).

21. Le Brésil offre un bon exemple de l'hétérogénéité du niveau d'encadrement suivant les régions : en 1966, on compte 29 656 habitants par prêtre dans l'État de Maranhão, 15 346 dans l'État de Bahia, 5 572 dans le Mato Grosso, 4 150 dans le Rio Grande do Sul et 2 426 dans le District fédéral (Brasilia). Cf. Thomas C. BRUNEAU, *op. cit.*

5 431 en 1985 et 6 157 en 1995²². Pourtant, le nombre de séminaristes connaît une nette reprise au seuil des années quatre-vingt, comme au Mexique²³. Cela ne suffit cependant pas à compenser l'augmentation rapide de la population et le tarissement de l'immigration religieuse en provenance d'Europe et des États-Unis.

Évolution du nombre de séminaristes au Costa Rica de 1955 à 1995

(Source : *Annuario Pontificio*)



Enfin, une enquête similaire menée sur le cas du Honduras, avec cependant des sources très lacunaires pour les années 1970-1985, semble révéler une évolution de l'encadrement clérical de même nature, dans de tout autres proportions cependant : 10 236 habitants par prêtre en 1960, 9 496 en 1965, 8 644 en 1970, puis environ 19 000 en 1980 et 16 500 en 1995. Il y a bien un réencadrement contemporain de Vatican II, jusque dans la seconde moitié des années soixante, mais le désencadrement qui suit est beaucoup plus accentué que dans les cas évoqués précédemment. Car la population réelle du pays connaît une phase de croissance soudaine du fait des guerres salvadoriennes et nicaraguayennes, toutes proches, qui entraînent des transferts de population massifs que certaines études statistiques ne prennent pas en compte ; le Honduras compte pourtant plusieurs camps du Haut-Commissariat des Nations unies aux réfugiés dans les années

22. Nous avons établi ces données à partir de sondages quinquennaux dans l'*Annuario Pontificio*, entre 1955 et 1995, qui révèlent quand même quelques lacunes et incohérences. Ce ne sont donc que des tendances générales, une fois de plus... Les chiffres des années 1980-1990 sont d'autant plus soumis à caution que le Costa Rica connaît une importante immigration des pays voisins ; en 1997, on estime à 15 % de la population le nombre de sans-papiers, dont une bonne part de Nicaraguayens (cf. *Dial*, n° 2151, 1-15 mai 1997).

23. Cf. François CHEVALIER, *op. cit.*, p. 483.

quatre-vingt²⁴. C'est l'occasion de souligner une fois de plus la diversité des cas nationaux, au sein même d'aires géographiques qui pourraient être considérées comme homogènes, et de rappeler que l'analyse du fait religieux reste inséparable de celle des évolutions politiques et socio-économiques.

Ces données fragmentaires ne demandent qu'à être complétées par une approche quantitative exhaustive : les latino-américanistes trouveront là un champ fertile et presque inexploité. Elles nous offrent cependant les symptômes d'une crise structurelle de l'Église catholique latino-américaine – Hans Jürgen Prien parle quant à lui de « crise de l'identité missionnaire²⁵ » – qui, faute de parvenir à ajuster le niveau d'encadrement clérical à la croissance démographique, voit son emprise sur la société décliner, bien que sa part au cœur de l'Église universelle continue d'augmenter. Le tableau suivant résume ce paradoxe²⁶.

L'Église catholique latino-américaine et sa place dans l'Église universelle, 1954-1984

(d'après Eduardo Cárdenas, *op. cit.*, p. 101)

	1954	1984
Nombre total de catholiques	464 209 000	840 106 000 (+ 78,8 %)
Nombre de catholiques en Am. lat.	152 613 000	352 324 000 (+ 130,9 %)
Pourcentage de catholiques en Am. lat.	32,9 %	42 %
Nombre total de prêtres	381 411	405 959 (+ 6,4 %)
Nombre de prêtres en Am. lat.	31 894	49 705 (+ 55,8 %)
Pourcentage de prêtres en Am. lat.	8,4 %	12,2 %
Nombre de catholiques par prêtres en Am. lat.	4 813	7 089 (+ 47,3 %)

Ce déficit du recrutement sacerdotal, doublé d'une tendance à la sécularisation des sociétés (sensible par exemple en Uruguay, au Venezuela et évidemment à Cuba à partir de 1959), semble donc constituer l'une des clés de la « décatolicisation » de l'Amérique latine. Cela dit, la concurrence des autres Églises, dénominations ou sectes a également sa part dans l'érosion des positions catholiques, même s'il est bien difficile de déterminer lequel de ces facteurs a joué et continue de jouer un rôle prédominant.

24. Sondages quinquennaux dans l'*Annuario Pontificio* de 1955 à 1995.

25. *Op. cit.*, p. 1027.

26. Il ne faut pas confondre deux indicateurs différents : le nombre d'habitants par prêtre, que nous avons utilisé jusque-là, et le nombre de catholiques par prêtre, utilisé par Eduardo Cárdenas.

2. L'EXPLOSION DES PROTESTANTISMES... MAIS QUELS PROTESTANTISMES ?

Le champ religieux latino-américain a connu depuis la fin des années cinquante un bouleversement sans précédent, du fait de la croissance exponentielle d'Églises nouvellement apparues, ou qui étaient jusque-là confinées dans une relative marginalité. « Is Latin America turning protestant ? », se demandait en 1990 l'anthropologue nord-américain David Stoll²⁷, au vu de la véritable inflation de sociétés religieuses qui se comptent désormais par centaines dans de nombreux pays du sous-continent. Encore faut-il s'entendre sur les termes, et préciser ce que recouvre ici la notion de protestantisme, qui fut souvent utilisée pour tout ce qui ne relevait pas strictement de la religion catholique romaine par une historiographie parfois empreinte de culture inquisitoriale. Reprenons pour ce faire une typologie et une périodisation désormais classiques et communément utilisées, afin de mieux appréhender cet autre versant du christianisme latino-américain²⁸.

C'est au milieu du XIX^e siècle qu'émergent les signes d'une présence protestante significative, dans la mesure où commencent à affluer, du fait de relations commerciales accrues entre l'Amérique latine et diverses puissances européennes protestantes, les premiers immigrants, qui obtiennent plus ou moins rapidement l'autorisation de pratiquer leur culte. Cette simple tolérance religieuse prend forme architecturalement et investit les espaces publics : ainsi en 1849, on érige à Lima une chapelle à l'intention des protestants anglo-saxons. Ce protestantisme d'immigration venu d'Europe connaît son apogée dans le dernier tiers du XIX^e siècle, au moment où un certain nombre d'États latino-américains, très influencés par le darwinisme social et soucieux « d'améliorer la race », favorisent la venue d'Européens. Si beaucoup d'entre eux – comme en Argentine – sont italiens et espagnols, donc catholiques, d'autres importent leur religion protestante, à l'instar des luthériens allemands qui s'installent au Sud-Chili en 1848 et en Argentine en 1877. Ce protestantisme originel, garant de la perpétuation d'une identité culturelle dans le cadre de l'émigration, ne véhicule alors qu'un prosélytisme limité²⁹. D'autre part, ce second XIX^e siècle voit s'accroître le nombre des missionnaires de sociétés nord-américaines dans les Caraïbes, en Amérique centrale puis sur tout le continent, au lendemain de la guerre de Sécession tout d'abord, puis à partir de 1880 lorsque prend forme la *manifest destiny* nord-américaine qui s'oriente tout naturellement vers ce champ d'expérimentation presque naturel

27. *Op. cit.*

28. Cf. Jean-Pierre BASTIAN, *Le Protestantisme en Amérique latine...*, *op. cit.* José MIGUEZ BONINO reprend les catégories de Bastian, mais critique la place trop restreinte accordée selon lui au protestantisme d'immigration : cf. « The Protestant churches in Latin America since 1930 », in Leslie BETHELL (éd.), *The Cambridge History of Latin America*, vol. VI (*Latin America since 1930. Economy, Society, Politics*), part 2 (*Politics and Society*), Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 585-586 (n).

29. Cf. Marion AUBRÉE, « La pénétration du "protestantisme évangéliste" en Amérique latine », *Revue Tiers-Monde*, t. XXXII, n° 126, avril-juin 1991, p. 439-449.

que constitue l'Amérique latine. Ainsi s'implantent progressivement les Églises protestantes « historiques », méthodistes, baptistes ou presbytériennes, qui se développent en étroite articulation avec le libéralisme de l'époque³⁰. D'autre part, c'est au début du xx^e siècle que surgissent des Églises plus fondamentalistes, piétistes, parfois millénaristes, comme les nazaréens ou les adventistes du Septième Jour. Au même moment, le protestantisme s'organise et se structure à l'échelle continentale, à l'occasion notamment de l'assemblée de Panama en février 1916. Cela dit, que l'on recense 200 000, 400 000 communicants ou davantage encore en 1916, suivant que l'on comptabilise ou non les sympathisants non pratiquants, la composante protestante reste alors infime au sein du christianisme latino-américain.

Paradoxalement, ces mouvements « historiques », pionniers dans une certaine mesure, qui eurent leur part dans l'inscription de la liberté de culte et d'association dans les constitutions de nombreux pays, ne constituent plus aujourd'hui qu'une part infime du protestantisme latino-américain. Les ont supplantés des centaines de sociétés religieuses, pentecôtistes pour la plupart, apparues elles aussi au début du siècle en Amérique latine (au Chili en 1906, au Brésil en 1910 avec la *Congregação Cristã*), mais qui ne prirent véritablement leur essor qu'après la Seconde Guerre mondiale³¹. Certes, l'Église luthérienne du Brésil revendique encore près d'un million de membres, mais ce n'est rien au vu des 15 à 20 millions d'habitants du géant lusophone plus ou moins officiellement affiliés aux sociétés pentecôtistes. La croissance du protestantisme latino-américain lors du dernier demi-siècle est donc avant tout celle des pentecôtismes, de ces protestantismes sectaires, avec leur logique conversionniste, leur prosélytisme exacerbé, leur activisme évangéliste. Et cette croissance est spectaculaire.

Quelques exemples. Au Brésil, on dénombrait 3 millions de pentecôtistes en 1970, 5,5 en 1980, 10,5 en 1988 et 15 en 1992. Soit une croissance annuelle de 4,7 % dans la décennie 1970-1980, et d'environ 10 % depuis. À ce rythme, on comptera près de 30 millions de pentecôtistes à l'aube du XXI^e siècle, tandis que dans la seule région de Rio naissent chaque semaine cinq nouvelles Églises... Même estimation de croissance annuelle au Guatemala, proche de 10 %. Pour l'ensemble de l'Amérique latine, cette progression des effectifs pentecôtistes dépasse 5 % par an au milieu des années quatre-vingt-dix³². On n'ose même plus parler

30. Cf. Jean-Pierre BASTIAN, *Le Protestantisme en Amérique latine...*, op. cit. ; et, sur le cas mexicain, *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México*, Mexico, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

31. Le pentecôtisme est né à Los Angeles en 1906. Religion « chaude » par excellence, il se caractérise par une ferveur religieuse mettant l'accent sur un rapport immédiat du fidèle avec l'univers du sacré (c'est-à-dire sans la médiation d'un clergé), par le biais de l'effusion de l'Esprit saint qui communique aux croyants ses dons comme au jour de la Pentecôte. L'ethnologue Marion AUBRÉE définit les Églises pentecôtistes comme « un des bourgeons de la chrétienté réformée dont elles suivent les grands axes doctrinaux en y ajoutant toutefois quelques éléments qui leurs sont propres » (« Les Orixás et le Saint-Esprit au secours de l'emploi ; deux stratégies d'insertion socio-économique dans le Nordeste brésilien », *Cahier de sciences humaines*, 23, 2, 1987, p. 264). On trouvera une introduction problématique au pentecôtisme latino-américain, ainsi qu'une bibliographie, dans André CORTEN, *Le Pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995, p. 45-71.

32. Pour l'ensemble de ces estimations, cf. André CORTEN, op. cit., p. 77-78 ; du même auteur, « Pentecôtisme et politique en Amérique latine », *Problèmes d'Amérique latine*, La Documentation française, nouvelle série, n° 24,

de croissance ou d'explosion, les mots font défaut et la métaphore s'impose : c'est « l'Évangile à un train d'enfer », « l'insurrection émotionnelle³³ ». Gardons-nous cependant de tout sensationnalisme, pour tenter d'appréhender cette réalité nouvelle à l'échelle du continent.

Si l'on note, là encore, bien des écarts entre les différentes sources statistiques, ils n'ont somme toute guère d'importance ; l'essentiel est de mesurer l'essor, et surtout de prendre la mesure des diversités régionales. Proportionnellement à leur population, des pays comme le Brésil, le Chili et le Guatemala, ainsi que l'essentiel des Caraïbes, avec des pourcentages supérieurs à 15 %, s'opposent clairement à ceux dont la population protestante ne dépasse pas 5 % (ainsi l'Uruguay, le Mexique, l'Équateur, etc.). Mais l'évolution entre 1960 et 1985 révèle également des taux de croissance spectaculaires, quand bien même les protestants restent très largement minoritaires : ainsi la Bolivie (de 1 à 7,6 %), ou encore l'Équateur (de 0,3 à 3,4 %). Quelle logique dégager de ces catégories ? Quelle cohérence ? On ne peut raisonner ici par grands ensembles régionaux, et arguer par exemple de la traditionnelle opposition entre le bloc andin et « l'Amérique blanche » (le cône Sud), du fait de la prégnance du pentecôtisme au Chili. Le critère de développement ne tient guère plus longtemps : quoi de commun entre le Chili et le Brésil, tous deux prétendant aujourd'hui au rang de « dragons extrême-occidentaux », et Haïti, qui fait partie des pays les plus pauvres du monde ? C'est ailleurs qu'il faut chercher, en réduisant l'échelle. Sans anticiper sur l'interprétation de cette mutation du religieux et de l'essor des pentecôtismes, on pourrait ébaucher une géographie du pentecôtisme qui serait une géographie des marges, échappant par conséquent aux frontières nationales et aux grands ensembles géographiques, ethniques ou culturels. Ainsi, le Mexique reste globalement plus imperméable au pentecôtisme que ses voisins méridionaux, mais le Chiapas et d'autres régions indiennes, ainsi que la zone péri-urbaine de la capitale connaissent de forts taux de pénétration. Au Pérou, 80 % des membres de l'Association évangélique de la mission israélite du Nouveau Pacte universel sont « des citoyens d'origine provinciale aux traits indiens prononcés et appartenant au commerce informel », et une bonne part d'entre eux survivent dans les bidonvilles de Lima³⁴. Secteurs ruraux reculés, banlieues paupérisées, communautés indiennes peu ou pas intégrées : tels sont, pour ces nouveaux mouvements religieux, les points d'ancrage privilégiés, au départ du moins. Car l'évolution récente traduirait également une pénétration accrue des pentecôtismes dans les classes moyennes, voire les élites latino-américaines. Nous y viendrons plus loin.

janvier-mars 1997, p. 17-31 ; Yvon LE BOT, « Cent ans de protestantisme au Guatemala », *Problèmes d'Amérique latine*, La Documentation française, n° 86, 4^e trimestre 1987, p. 109-119. Bien sûr, ces chiffres sont approximatifs, dans la mesure où les sociétés pentecôtistes ont tendance à gonfler leur nombre d'adhérents, de même que l'Église catholique et les protestantismes historiques qui dénoncent ainsi plus aisément « la montée des sectes ».

33. Yvon LE BOT, *op. cit.* ; André CORTEN, *Le Pentecôtisme au Brésil...*, *op. cit.*, p. 10.

34. Cité par Jean-Pierre BASTIAN, *Le Protestantisme en Amérique latine...*, *op. cit.*, p. 225.

**Pourcentage de protestants par rapport à la population totale
en Amérique latine, 1960-1985**

(d'après Jean-Pierre Bastian, *Le Protestantisme en Amérique latine...*,
op. cit., p. 208³⁵)

Pays	Protestants en 1960	Protestants en 1985	Groupes religieux marginiaux en 1985
Argentine	2,1	5,5	1,1
Bahamas	–	56,4	1,1
Barbade	–	59,3	2,5
Belize	–	25,8	2
Bolivie	1	7,6	0,7
Brésil	7,8	17,4	0,5
Chili	10,8	22,5	2
Colombie	0,7	3,1	1,1
Costa Rica	4,3	7,7	2,2
Cuba	3,2	2,4	–
Rép. dom.	1,5	6,4	0,6
Équateur	0,3	3,4	0,9
Salvador	2,2	14	1,2
Guyana	–	28	1,8
Guyane fr.	1,2	6,5	1,7
Guatemala	3	20,4	0,7
Haïti	10,4	17,4	0,6
Honduras	1,5	9,9	0,7
Jamaïque	–	38,6	5
Mexique	1,9	4	1
Nicaragua	4,5	9,3	2,1
Panama	7,6	11,8	1
Paraguay	0,7	4	0,3
Pérou	0,7	3,6	0,9
Porto Rico	6,9	27,2	2,7
Surinam	9,7	19,9	1
Uruguay	1,6	3,1	2,2
Venezuela	0,7	2,6	0,7

35. La catégorie « protestants » englobe les protestantismes historiques et les pentecôtismes, tandis que les « groupes religieux marginaux » désignent les sociétés non protestantes, comme les mormons ou les Témoins de Jéhovah.

3. LOGIQUE CONCURRENTIELLE, LOGIQUE CONFLICTUELLE

Au vu de cette mutation du champ religieux latino-américain, on peut parler de solution de continuité après quatre siècles et demi d'une histoire au cœur de laquelle l'Église catholique fut un élément prédominant. Si elle le reste aujourd'hui encore, même dans de moindres proportions et dans des conditions différentes, d'aucuns, au mépris des risques de la prospective, vont jusqu'à lui prédire des lendemains qui déchantent : ainsi le cardinal brésilien Moreira Neves, déclarant que « le printemps des sectes pourrait bien amener l'hiver de l'Église catholique³⁶. » Car à la concurrence des pentecôtismes (et indépendamment des religions indigènes) s'en ajoutent d'autres, moins bien connues sans doute, moins spectaculaires peut-être, mais qui participent tout autant à cette fragmentation du religieux : celle de mouvements d'obédience chrétienne non assimilables aux protestantismes (Témoins de Jéhovah, mormons, Église du Verbe, etc.), sur lesquels on ne dispose quasiment pas de données chiffrées fiables ; celle des sectes d'origine orientale (Krishna, Moon³⁷) ; celles de l'hindouisme et de l'islam enfin, qui semble connaître un développement sensible *via* le Surinam³⁸. Si l'on ajoute à cela l'importante communauté juive de certaines métropoles latino-américaines comme Buenos Aires ou Rio de Janeiro³⁹, on imagine aisément une carte religieuse de plus en plus atomisée.

Ici, l'Amérique latine n'est pas une exception. Elle participe directement à ce phénomène d'éclatement du religieux qui a une résonance mondiale et dont on trouve des traces aussi bien en Europe qu'en Afrique, et partout ailleurs. Peut-être est-elle, en revanche, une sorte de laboratoire, comme elle le fut en d'autres occasions, du fait de l'ampleur, de la rapidité et du caractère *conflictuel* de cette évolution. Guerre de religion ? Sans doute pas. Pas encore en tout cas. Mais l'heure n'est pas non plus, loin s'en faut, à l'œcuménisme postconciliaire qui n'a guère eu d'autre existence que dans le discours en Amérique latine. *No te vayas*

36. Cf. Jésus GARCIA RUIZ, « Sectes et Église catholique au Guatemala », in René LUNEAU et Patrick MICHEL (dir.), *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du catholicisme*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 303. Le cardinal Moreira Neves, connu pour ses prises de position conservatrices, a été élu à la tête de la Conférence épiscopale brésilienne en mai 1995.

37. Cf. « L'Offensive du révérend Moon », *DIAL*, n° 2098, 1-15 septembre 1996. À titre d'exemple, l'Église de la Réunification de Sun Myung Moon a obtenu une reconnaissance légale en Argentine en 1981, durant la dictature, et y a investi des sommes considérables. Également bien implantée en Uruguay, où elle possède un quotidien, une banque et la plus grande imprimerie du pays, elle a lancé depuis le milieu des années quatre-vingt-dix une vaste opération de séduction à destination des élites politiques et économiques du pays.

38. Cf. Raymond DELVAL, *Les Musulmans en Amérique latine et aux Caraïbes*, Paris, L'Harmattan, 1992. D'après les chiffres établis pour la fin des années quatre-vingt (p. 291), l'Amérique latine compte 637 000 musulmans (226 000 au Brésil, 151 250 en Amérique espagnole, le reste dans les Caraïbes) ; quant au Surinam, 22 % de sa population est musulmane.

39. La communauté juive en Amérique latine représente au début des années quatre-vingt-dix 550 000 à 600 000 personnes (cf. *Statistical Abstract of Latin America*, op. cit., p. 327-328, d'après les données de l'*American Jewish Year Book*).

hacer protestonto : c'est plutôt la formule qui prévaut, telle qu'on a pu l'entendre récemment dans certains sermons au nord du Mexique⁴⁰. Tandis que l'Église catholique diabolise les pentecôtismes en dénonçant leur logique sectaire et certaines de leurs pratiques douteuses, notamment sur le plan financier, certains mouvements pentecôtistes n'hésitent pas quant à eux à profaner des lieux et objets du culte catholique. Par exemple au Guatemala, où les vols, incendies et autres sacrilèges se multiplient dans les églises depuis le début des années quatre-vingt-dix, notamment au cours de la *Semana Santa*⁴¹. On connaît également, parmi bien d'autres, l'anecdote d'un pasteur de l'Église universelle du Royaume de Dieu au Brésil qui, en octobre 1995, tandis que les catholiques s'apprêtaient à honorer Nuestra Señora de Aparecida, patronne du pays, foula aux pieds une statue de la sainte devant les caméras de TV Record, en déclarant que ce n'était que du plâtre ; les réactions ne tardèrent pas, et plusieurs temples de l'EURD furent saccagés. Au-delà de cette fureur iconoclaste, le défi réside également dans la capacité de drainer de gigantesques foules : ce n'est pas un hasard si, quelques jours avant le voyage de Jean-Paul II au Brésil en octobre 1997, l'Assemblée de Dieu du pasteur José Bezerra da Costa, revendiquant environ trois millions de membres, a rassemblé 500 000 personnes à São Paulo en déclarant organiser « le plus grand rassemblement religieux de l'année »...

L'Église catholique n'a évidemment jamais cessé de prendre acte de ces mutations, et perçoit comme un défi l'essor de mouvements religieux alternatifs sur un terrain qui fut longtemps considéré comme une chasse gardée. Le document final de la III^e Conférence générale de l'épiscopat latino-américain, réunie à Puebla de Los Angeles (Mexique) en 1979, mentionne les sectes à dix reprises, tandis que la section œcuménique du CELAM se voit confier en 1981 la constitution d'un « Répertoire des Églises et des sectes », « afin d'aider les catholiques du continent à s'y reconnaître avec discernement dans un sujet aussi délicat⁴² ». C'est l'avenir du catholicisme latino-américain qui est en jeu, et suscite nombre de questions. L'évolution confessionnelle des cinquante dernières années traduit-elle une transformation profonde des sociétés, à laquelle la hiérarchie, la base comme le laïcat se doivent de proposer une réponse conséquente ? Ou sanctionne-t-elle l'échec des profonds changements intervenus au sein même de l'Église durant la période, auquel cas il conviendrait de former un nouveau projet adapté aux exigences du monde contemporain ? La « nouvelle évangélisation » et l'attention toute particulière portée par Rome à l'Amérique latine depuis le concile ne vont évidemment pas sans entretenir des liens étroits avec cette remise en question du monopole catholique au sud du Rio Grande ; ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Jean-Paul II

40. Le *protestante* devient *protestonto*, de *tonto*, signifiant en castillan idiot ou sot.

41. Cf. Sylvie PÉDRON-COLOMBANI, « Le pentecôtisme urbain au Guatemala », *Problèmes d'Amérique latine*, La Documentation française, nouvelle série, n° 24, janvier-mars 1997, p. 63.

42. Jésus GARCÍA RUIZ, *op. cit.*, p. 305. Ce répertoire sera publié sous le titre *Cristianos divididos en un continente en cambio. (Un panorama de Iglesias y grupos cristianos en América latina)*, Bogotá, Documentos CELAM, n° 84, 1987.

en a fait la destination de son premier voyage (au Mexique et en Amérique centrale, du 25 au 31 janvier 1979), trois mois à peine après son élection.

II. L'ÉGLISE CATHOLIQUE, DU CONCILE AU CINQUIÈME CENTENAIRE

*Quand je donne à manger aux pauvres, on dit que je suis un saint.
Quand je dis pourquoi ils sont pauvres, on dit que je suis un communiste.*

Dom Helder Camara⁴³

1. LE TEMPS DU CONCILE

L'Église, ou plutôt *les Églises* catholiques latino-américaines, ont longtemps véhiculé l'image d'institutions figées dans un immobilisme frileux, fondamentalement monolithiques, avant du moins que la théologie de la libération n'occupe le devant de la scène médiatique et ne renverse l'opinion du fait des polémiques qu'elle provoqua. Ces Églises n'ont pourtant pas attendu le concile et les années soixante pour se mettre en marche et entamer, en particulier, de profondes réformes de leur organisation, de leurs institutions et de leurs pratiques sociales.

Revenons brièvement sur le premier XX^e siècle, sur cette phase propédeutique que Jean-André Meyer a qualifiée de « sortie offensive⁴⁴ » et dans laquelle on entrevoit les prémices des mutations contemporaines. Un véritable esprit de reconquête souffle alors sur la plupart des Églises latino-américaines, d'abord en réaction à ce second XIX^e siècle profondément marqué, dans certains pays, par les « persécutions libérales », le positivisme et l'anticléricisme militant⁴⁵, puis face au spectre du communisme notamment, véhiculé par les révolutions mexicaine et bolchevique. De nombreux éléments contribuent à ce *resurgimiento católico* qui, selon les cas, commence plus ou moins tôt : la diffusion des encycliques *Rerum novarum* (1891) et, surtout, *Quadragesimo anno* (15 mai 1931), qui réoriente l'Église sur le terrain social ; l'essor de l'Action catholique à partir des années trente⁴⁶ ; l'influence croissante, notamment dans le cône Sud, de l'enseignement néothomiste de Jacques Maritain, sur la distinction des plans spirituel et temporel, le pluralisme religieux, la démocratie, la « nouvelle chrétienté », le développement

43. Cité par Roger TRÉFEU, *Les Rebelles de l'Église*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1991, p. 167.

44. Jean-André MEYER, *Les Chrétiens d'Amérique latine*, *op. cit.*, p. 181 et suiv.

45. Ainsi, le Venezuela d'Antonio Guzmán Blanco.

46. L'Action catholique se développe nationalement dans les années trente (ainsi au Chili en octobre 1931, en Colombie en juillet 1933, etc.), puis se dote de structures continentales après la Seconde Guerre mondiale. En 1945 est organisée la première semaine interaméricaine d'Action catholique à Santiago du Chili ; la deuxième a lieu en 1949 à La Havane, la troisième en 1953 à Chimbote au Pérou. Pour de nombreux acteurs du second XX^e siècle, l'Action catholique sera le lieu de découverte de l'exigence du politique et du nécessaire engagement dans le siècle.

du syndicalisme chrétien, etc. Au sortir de la Seconde Guerre mondiale, l'Église catholique se trouve donc dotée de moyens nouveaux qui lui permettent de jouer un rôle accru au sein des sociétés latino-américaines, même si, dans le cas du Mexique par exemple, la mue est ralentie par la laïcité militante de l'État révolutionnaire. On aurait cependant tort d'imaginer ce catholicisme latino-américain tout d'un bloc, homogène et consensuel : de forts clivages, souvent exacerbés par la guerre d'Espagne qui fut l'occasion de mettre à jour des lignes de faille jusque-là latentes, demeurent à tous les niveaux. L'historien argentin Enrique Dussel les résume ainsi, négligeant sans aucun doute des positions intermédiaires infiniment plus complexes et moins tranchées : d'une part une tendance conservatrice cherchant à exploiter la restauration des positions catholiques en investissant le pouvoir, tout en préservant un état de fait traditionnel et oligarchique ; d'autre part un courant « progressiste », désireux de convertir l'influence renouvelée de l'Église en une force démocratique, modernisatrice et soucieuse d'action sociale⁴⁷.

L'après-guerre voit ce mouvement de rénovation des Églises latino-américaines se poursuivre, au niveau liturgique par exemple : les traductions bibliques sont révisées et actualisées, des missels bilingues mis en circulation, et cette impulsion culmine avec la fondation en 1961, à Santiago, de l'*Instituto Catequístico Latinoamericano*. De nombreuses universités catholiques apparaissent, après celle de Santiago à la fin du XIX^e siècle, la Xaveriana de Bogotá en 1937 et l'UC de Lima en 1942 : ainsi à Medellín (1945), Cuba (1946), Rio et São Paulo (1947), Porto Alegre (1950), Campinas et Quito (1956), Buenos Aires et Córdoba (1960), Valparaíso et Guatemala Ciudad (1961), etc.⁴⁸. L'Europe contribue considérablement, et de manière plurielle, à cette effervescence : trappistes, frères et sœurs de Foucauld et divers ordres religieux contemplatifs, jusque-là pas ou très peu représentés en Amérique latine, traversent l'Atlantique ; le dominicain Louis-Joseph Lebreton (1897-1966), fondateur d'Économie et Humanisme en 1942 puis de l'Institut de recherche et de formation pour le développement harmonisé (IRFED) en 1958, qui essaimera abondamment en Amérique latine, réalise de nombreux voyages et contribue à de nouvelles approches des questions de développement⁴⁹ ; de jeunes prêtres latino-américains partent en Europe parfaire leur formation, du Centre de recherches socio-religieuses de Louvain à l'Institut catholique de Paris, de Lyon à Cologne.

L'évolution la plus notable de la période reste cependant l'organisation des évêchés. Au niveau national d'abord, afin de coordonner le travail des évêques et de rompre l'isolement de nombre d'entre eux qui prévalait jusque-là : ainsi la Conférence épiscopale brésilienne (ou CNBB), amenée à jouer un rôle moteur

47. Enrique DUSSEL, *Los últimos 50 años (1930-1985) en la historia de la Iglesia en América Latina*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1986, p. 33.

48. Cf. Jésus GARCIA RUIZ, « Du mouvement universitaire catholique à la théologie de la libération », *Archives de sciences sociales des religions*, 35^e année, n° 71, juillet-septembre 1990, p. 25-41.

49. Cf. Denis PELLETIER, *Économie et Humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le Tiers-Monde, 1941-1966*, Paris, Cerf, 1996, notamment p. 156-167 et 289-328.

dans les années suivantes, voit-elle le jour en octobre 1952⁵⁰. Et à l'échelle continentale ensuite, avec la première Conférence générale de l'épiscopat latino-américain qui se tient à Rio de Janeiro du 25 juillet au 4 août 1955, lors du XXXVI^e Congrès eucharistique international. C'est à cette occasion qu'un document de Pie XII met l'accent sur les problèmes religieux spécifiques à l'Amérique latine et invite les hiérarchies d'outre-Atlantique à une attitude réformatrice :

Si les circonstances l'indiquent, il faut adopter de nouvelles méthodes et ouvrir les chemins inédits qui, tout en conservant une grande fidélité à la tradition de l'Église, soient mieux adaptés aux exigences du temps présent et profitent des conquêtes de la civilisation⁵¹.

En conséquence, la conférence de Rio donne naissance au *Consejo Episcopal Latinoamericano* (CELAM), organe de liaison permanent entre les vingt-deux épiscopats du sous-continent, dont la création est approuvée par Pie XII le 2 novembre. Très vite, le CELAM, qui fait figure d'exemple et de précurseur à la fois pour cette intégration latino-américaine rêvée depuis l'époque des indépendances et pour la collégialité qu'il institue précocement dans la vie des Églises du sous-continent, noue des liens étroits avec la *Confederación Latinoamericana de Religiosos* (CLAR) et la Commission pontificale pour l'Amérique latine (CAL), toutes deux fondées à Rome à la fin des années cinquante, afin de tenter d'offrir une réponse unitaire aux problèmes politiques et socio-économiques du sous-continent⁵².

Ce sont donc des Églises déjà au travail qui, à l'automne 1961, abordent le concile voulu par Jean XXIII. On ne peut pas dire qu'elles y jouent un rôle prééminent, proportionnellement à leur importance dans l'Église universelle (35 % des catholiques dans le monde vers 1960), mais leur part n'est pas non plus réduite à la portion congrue. Car contrairement à Vatican I, concile européen et européocentriste, Vatican II correspond à l'entrée du Tiers-Monde dans la vie de l'Église universelle⁵³. Symboliquement, Mgr Caggiano, archevêque de Buenos Aires, figure parmi les cinq cardinaux présidant l'ouverture officielle du concile le 11 octobre. Les représentants latino-américains constituent environ 22 % des pères conciliaires, contre 32 % pour l'Europe⁵⁴. Au sein des commissions conciliaires, « l'Amérique du Sud (y compris le Mexique), avec 27 élus, venait loin derrière l'Europe mais prenait une place importante au concile. À lui seul, le Brésil [...] disposait de sept membres répartis dans sept commissions, dont un à

50. Thomas C. BRUNEAU, *op. cit.*, p. 107 et suiv.

51. Cité par François HOUTART, « L'histoire du CELAM ou l'oubli des origines », *Archives de sciences sociales des religions*, 31^e année, 62-1, juillet-septembre 1986, p. 95.

52. Notons qu'existe également une Conférence épiscopale des Antilles, groupant la Jamaïque, les Bermudes, Belize, la Martinique, la Guadeloupe, la Guyane, la Trinité, les Barbades, la Guyana, le Surinam, Curaçao, Sainte-Lucie, la Dominique, Grenade et les îles Vierges. Cf. Émile POULAT, « Mosaïque religieuse, continent ecclésiastique : l'Amérique latine », *Relations internationales* (Genève), n° 28, hiver 1981, p. 459. Cf. aussi José C. AYESTARAN, « La Confédération latino-américaine des religieux », *Études*, t. 377, n° 3, octobre 1992, p. 397-406 ; instituée par le Saint-Siège le 2 mars 1959, la CLAR comprend, en 1992, 50 000 religieux et 110 000 religieuses.

53. Cf. Henri TEISSIER, « Vatican II et le Tiers-Monde », dans *Le Deuxième Concile du Vatican*, École française de Rome, n° 113, 1993, p. 755-767.

54. Enrique DUSSEL, *op. cit.*, p. 36.

la Doctrinale, Mgr Scherer, évêque de Porto Alegre, membre de la commission théologique préparatoire⁵⁵ ». Plusieurs « petits pays » ont également l'occasion de faire entendre leur voix : la Bolivie compte un élu à la commission pour l'apostolat des laïcs, l'Uruguay un élu à la commission de la discipline du clergé et du peuple chrétien, le Paraguay deux élus, à la commission des séminaires et études et à celle de la discipline des sacrements. Par ailleurs, deux personnalités au moins semblent jouer un rôle tout particulier dans les débats : d'une part Mgr Manuel Larraín, évêque de Talca au Chili depuis 1939 et président du *CELAM* de 1963 à 1966, qui, en bon disciple du père Alberto Hurtado, est convaincu du rôle dévolu aux chrétiens en matière de réformisme social ; d'autre part dom Helder Camara, auxiliaire de Rio et futur archevêque d'Olinda-Recife au Brésil (mars 1964), ancien aumônier national de l'Action catholique brésilienne, qui un temps avait été lié à l'intégralisme brésilien des années trente, mais incarne au début des années soixante la tête de pont d'un catholicisme brésilien profondément renouvelé⁵⁶. Cela dit, l'essentiel n'est pas là, mais dans la réception de Vatican II en Amérique latine : si le concile est en effet suivi avec la plus grande attention outre-Atlantique, c'est certes parce qu'il ouvre des voies nouvelles, mais aussi parce qu'il fait écho à des réflexions que certains épiscopats, confrontés à un contexte très particulier, avaient anticipées ou pressenties quelques années auparavant.

Car les années soixante sont en effet celles de la découverte de la dépendance, et non plus seulement du sous-développement. Le modèle *desarrollista* ou « développementiste », largement véhiculé par l'Organisation des États américains (OEA) fondée à Bogotá en 1948, par l'Alliance pour le progrès de Kennedy et surtout par la Commission économique pour l'Amérique latine (CEPAL) dépendant des Nations unies, suscite de plus en plus de critiques. Plus question, en effet, d'interpréter la situation du Tiers-Monde en simples termes de retard économique à combler. La condition *sine qua non* de survie, pour les périphéries du monde dont fait partie l'Amérique latine, passe désormais par une émancipation du joug des grandes puissances du Nord (dominations externes) et des oligarchies nationales traditionnelles (dominations internes), autrement dit par une *libération*. C'est du moins la lecture nouvelle que proposent un certain nombre de sociologues et d'économistes latino-américains⁵⁷, s'inscrivant en cela dans la lignée du père Lebreton qui dénonçait en 1948, auprès de ses amis démocrates-chrétiens du Chili, la vision nord-américaine d'un monde capitaliste à outrance, le grand propriétaire

55. Philippe LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, p. 1705.

56. Sur Helder Camara, cf. Richard MARIN, *op. cit.* ; ainsi que « Un itinéraire singulier dans le catholicisme brésilien : don Helder Camara », in Katia de QUEIROIS MATTOSO (dir.), *Mémoires et identités au Brésil*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 147-166. Également Helder CAMARA, *Les Conversions d'un évêque*, entretiens avec J. de Broucker, Paris, Seuil, 1977.

57. À la fin des années soixante paraît un livre résumant ces nouvelles approches, qui aura un impact majeur : Fernando Henrique CARDOSO et Enzo FALETTO, *Dependencia y desarrollo en América latina*, México, Siglo XXI, 1969. La préface de l'édition française (*Dépendance et développement en Amérique latine*, Paris, PUF, 1978, p. 9-25) résume bien ce courant critique très influencé par le marxisme.

vivant dans le luxe de son palais urbain au mépris de la condition paysanne et l'industriel parvenu profitant de la désorganisation de la classe ouvrière⁵⁸. Cette réévaluation de la condition latino-américaine et le concept de libération, dont la fortune est en outre consécutive aux décolonisations asiatiques et africaines, recueillent un écho important dans de nombreux secteurs de la société, auxquels n'échappent pas les Églises du sous-continent.

De nombreux exemples attestent ces préoccupations nouvelles d'un clergé de plus en plus sensible aux questions socio-économiques, dès le début des années soixante, en pleine période conciliaire et en écho aux encycliques *Mater et magistra* (1961) et *Pacem in terris* (1963). Ainsi, dans le Nordeste brésilien apparaît, à l'initiative de quelques prêtres et évêques, le *Movimento d'Educação Popular*, qui s'étend ensuite à l'ensemble du pays : il s'agit de remédier à l'analphabétisme touchant parfois jusqu'aux trois quarts de la population, et de procéder à une *conscientização* des masses rurales, préalable nécessaire à toute transformation sociale en même temps que rempart potentiel face à l'expansion redoutée du communisme. En 1961, au Brésil toujours, le père Antonio Melo, soutenu par Helder Camara, se retrouve à la tête de 2 000 paysans réclamant des terres et une réforme agraire, tandis que le comité central de la CNBB déclare l'année suivante que « personne ne peut ignorer le cri des masses martyrisées par la faim⁵⁹ ». Au Chili, Mgr Larraín use au même moment de sa notoriété pour rendre des paysans sans terre propriétaires de domaines de l'Église. Puisque l'État s'avère incapable de répondre aux défis socio-économiques du temps, c'est du devoir de l'Église de s'y substituer, ou du moins de montrer la voie, quitte à ce que ces diverses initiatives dépassent amplement le cadre bien défini de la doctrine sociale de l'Église. On a là les premiers signes d'un engagement de type nouveau, auquel s'ajoute une volonté souvent inavouée de préserver les positions d'une Église catholique que chacun sait alors menacée par la propagation du modèle cubain.

Dans ce contexte évolutif, la clôture de Vatican II correspond par conséquent à un double défi pour les Églises du sous-continent : mettre en œuvre les grandes orientations conciliaires, bien entendu, mais en tenant compte des spécificités de l'Amérique latine, notamment en termes de développement et de justice sociale. C'est dans la perspective de cette dialectique, pastorale et socio-économique, que s'engage la période postconciliaire.

2. AUTOUR DE MEDELLÍN, « VATICAN II LATINO-AMÉRICAIN »

L'écho de ces nouvelles exigences se fait rapidement entendre. De l'*Encuentro de Pastoral Universitaria* de Buga (Colombie, 1967), proposant une réforme des universités catholiques, à la première Rencontre de pastorale des missions indigènes

58. Louis-Joseph LEBRET, « Carta a los Americanos », dans *Política y Espiritu* (Santiago du Chili), 3^e année, n° 31, mars-avril 1948, p. 3-17.

59. Cité par Enrique DUSSEL, *op. cit.*, p. 48.

de Melgar (Colombie, 1968) qui tente de replacer l'Indien au cœur des préoccupations ecclésiales, l'on observe tout d'abord une recrudescence d'initiatives visant à rénover les pratiques et le fonctionnement d'Églises latino-américaines soucieuses de se mettre à l'unisson du monde moderne. Par ailleurs, la X^e assemblée générale du CELAM, qui se tient du 11 au 16 octobre 1966 dans la station balnéaire argentine de Mar del Plata, adopte comme thème de réflexion « le rôle de l'Église dans le développement et l'intégration de l'Amérique latine », et publie une déclaration finale sans ambiguïté sur le rôle que s'assignent désormais les évêchés latino-américains :

Devant la réalité devenue criante de tant de nos frères qui souffrent de la faim, qui vivent dans l'indigence, manquant de tout, en marge de la culture commune, et face à une population croissante et à une jeunesse problématique mais porteuse d'espérances, personne ne peut manquer à ses responsabilités⁶⁰.

C'est l'époque où l'épiscopat brésilien joue un rôle de premier plan au sein du CELAM, insufflant au Conseil le dynamisme de l'Église considérée comme la plus progressiste et la plus innovatrice du sous-continent : Mgr Brandão, archevêque de Teresina, en est le président, tandis que Mgr Eugenio Sales préside le département d'action sociale ; quant à Mgr Helder Camara, son aura continentale est d'autant plus perceptible que Manuel Larraín est décédé en juin 1966 dans un accident de la route. Des centaines de déclarations, lettres pastorales, articles de revues, rencontres et séminaires témoignent, dans un esprit similaire à celui qui avait présidé à l'assemblée de Mar del Plata, de la prégnance des problèmes économiques et sociaux au sein d'une large part de l'épiscopat. Il n'est pas indifférent de noter que cette phase d'effervescence coïncide avec la crise des régimes de type populiste et du projet social qu'ils véhiculaient, ainsi qu'avec l'épuisement du modèle d'Action catholique tel qu'il était apparu dans l'entre-deux-guerres : en 1959, le Belge Joseph Comblin, professeur au grand séminaire de Recife (Brésil), publie *El fracaso de la Acción Católica*⁶¹, montrant qu'il est urgent de proposer des solutions alternatives.

L'une d'entre elles semble alors pouvoir résider dans la démocratie chrétienne, qui accède pour la première fois au pouvoir en septembre 1964, quand Eduardo Frei Montalva est élu président de la république du Chili. Ce succès électoral plonge ses racines dans une histoire déjà ancienne, puisque l'on considère la vieille *Unión Cívica* uruguayenne, née en 1912, comme le premier parti démocrate-chrétien du sous-continent. La DC chilienne, quant à elle, était apparue dans sa forme première en 1938, à la suite d'une scission au sein du parti conservateur qui avait donné naissance à la *Falange Nacional*, n'ayant de commun

60. Cité par Charles ANTOINE, « Pentecôte en Amérique latine. De Medellín (1968) à Puebla (1979) », in Ignace BERTEN et René LUNEAU (dir.), *Les Rendez-vous de Saint-Domingue. Les enjeux d'un anniversaire (1492-1992)*, Paris, Centurion, 1991, p. 116.

61. À la fin des années cinquante, l'Action catholique « première génération », ou généraliste, cède progressivement le pas aux groupes spécialisés, proches des modèles français ou belge (*Juventud Universitaria Católica*, *Juventud Obrera Católica*, etc.), dont l'histoire reste aujourd'hui encore mal connue, mais qui participèrent pleinement au renouvellement de l'engagement des Églises catholiques dans le siècle.

avec son homonyme espagnol que le nom. Elle avait bénéficié de l'impulsion décisive de la réunion de Montevideo qui, en avril 1947, jetait les bases de l'*Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA)*, fortement influencée par l'humanisme intégral de Maritain sur le plan philosophique et par l'économie humaine du père Lebreton⁶². En 1964, le nouveau gouvernement chilien tente de mettre en œuvre cette « révolution dans la liberté » qui constituait le maître mot de son programme, troisième voie rêvée entre capitalisme libéral et socialisme en même temps qu'émanation directe de la doctrine sociale de l'Église. Frei, qui avait promis au cours de la campagne de faire 100 000 propriétaires supplémentaires en démembrant les nombreux domaines latifundiaires, ne réalise sur ce plan qu'un petit tiers de son programme, répondant imparfaitement aux préoccupations de Mgr Larraín et d'une partie de l'épiscopat chilien⁶³. La nationalisation partielle du cuivre, principale ressource minière du pays, ainsi qu'un certain réformisme social (journée de huit heures dans les campagnes, programme de « promotion populaire » à destination des marginaux, etc.) complètent le bilan de la présidence, mais ne suffisent pas à épargner à Eduardo Frei une contestation croissante au sein même du *Partido Demócrata Cristiano*, ni les scissions du *MAPU (Movimiento de Acción Popular Unitaria)* en 1969 et de l'*Izquierda Cristiana* en 1971.

C'est à peu près le même schéma que l'on retrouve au Venezuela, autre terre d'élection de la DC en Amérique latine, après la victoire de Rafael Caldera aux présidentielles de décembre 1968 : si les réformes engagées par le leader historique du *Partido Social-Cristiano COPEI*, dans un contexte très différent, paraissent moins audacieuses que celles du gouvernement Frei, elles n'en entraînent pas moins d'acribes critiques au sein du parti – sans pour autant que cela occasionne une sécession – et d'une partie du clergé vénézuélien⁶⁴.

Car, dans la seconde moitié des années soixante, la voie réformatrice de la DC est déjà considérée comme obsolète par certains acteurs du catholicisme latino-américain, qu'ils soient laïcs ou religieux. C'est en effet l'époque où la révolution castriste, qui semble définitivement consolidée après avoir résisté aux assauts contre-révolutionnaires des États-Unis, exerce une influence croissante sur l'ensemble du sous-continent. En vérité, c'est l'idée même d'une solution réformatrice aux maux dont souffre structurellement le continent qui est soumise au doute, notamment depuis l'échec de l'expérience Arbenz au Guatemala en 1954 : les réformes

62. Cf. Olivier COMPAGNON, « Jacques Maritain et la naissance de la démocratie chrétienne latino-américaine : le modèle malgré lui », dans *L'Amérique latine et les modèles européens*, Paris, l'Harmattan, coll. de la Maison des pays ibériques, 1998, p. 505-530.

63. Pour un aperçu global sur la démocratie chrétienne en Amérique latine, on lira avec profit le chapitre III (p. 131-163) de Roberto PAPINI, *L'Internationale démocrate-chrétienne, 1925-1986*, Paris, Cerf, 1988. Sur le cas chilien, cf. Pierre LETAMENDIA, *Eduardo Frei*, Paris, Beauchesne, 1989 ; Michael FLEET, *The Rise and Fall of Chilean Christian Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 1985 ; George GRAYSON, *El partido demócrata cristiano chileno*, Buenos Aires/Santiago de Chile, Editorial Francisco de Aguirre, 1968.

64. Cf. Ricardo COMBELLAS LARES, *Copei. Ideología y liderazgo*, Caracas, Editorial Ariel, 1985, qui propose un regard synthétique sur l'histoire de la DC vénézuélienne.



LAS IDEAS SE COMBATEN CON IDEAS

Eduardo Frei et Salvador Allende : « Les idées se combattent avec des idées »

(extrait de *Topaze. El barometro de la política chilena* [Santiago du Chili],

33^e année, n° 644, 24 avril 1964, p. 14)

entreprises alors par ce gouvernement, au cœur de la guerre froide, étaient apparues aux yeux de l'opposition – dans laquelle l'Église avait une part active –, et surtout des Nord-Américains, comme l'expression patente du péril communiste en Amérique centrale, et avaient motivé une intervention armée mettant fin à l'expérience. Moment crucial et trop méconnu de l'histoire contemporaine latino-américaine. Car dès lors, toute tentative de réforme dans un cadre légal semble vouée à l'échec, tandis que l'option révolutionnaire dont Cuba symbolise la réussite gagne du terrain. Cela explique sans doute en partie la radicalisation des choix d'une infime part du clergé latino-américain au milieu des années soixante, dont l'exemple le plus célèbre reste celui du prêtre colombien Camilo Torres Restrepo, mort à l'âge de 37 ans dans un maquis castriste de la région de Bucaramanga le 15 février 1966. Issu de la haute bourgeoisie, formé en Europe et en particulier à Louvain, ordonné en 1954, il dénonce au début des années soixante les injustices sociales et l'extrême misère d'une frange croissante de Colombiens, qu'il attribue à la

connivence des pouvoirs militaire, politique et économique unis par des intérêts communs⁶⁵. Le conflit ne tarde pas avec le cardinal Luis Concha Córdoba, archevêque de Bogotá, qui rappelle que « l'autorité de la Sainte Écriture, promulguée par l'Église et constamment enseignée par les souverains pontifes, montre qu'il est illicite de désobéir, de se rebeller ou de viser à détruire le pouvoir légitimement constitué⁶⁶ », et contraint Torres à l'abandon de ses fonctions sacerdotales. Celui-ci rejoint alors l'Armée de libération nationale en octobre 1965, pour être tué quatre mois plus tard au cours d'un accrochage avec les forces armées. Cas unique ou presque, auquel on a trop souvent voulu attribuer valeur d'exemple. Au-delà du mythe du prêtre-guérillero – souvent comparé à Guevara –, Torres est l'expression la plus radicale des nouveaux engagements temporels d'Églises effervescentes, sans pour autant qu'il incarne fidèlement ces forces dites « progressistes » que comptent en leur sein les clergés latino-américains.

Un certain nombre de groupes, surgis à partir du milieu des années soixante, semblent en effet plus représentatifs d'une tendance de fond cherchant à répondre à cette double nécessité d'une pastorale renouvelée et d'une justice sociale accrue, même s'ils demeurent largement minoritaires d'un strict point de vue quantitatif. Ainsi, le *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*, à partir de 1965 en Argentine, la revue *Cristianismo y Revolución* dirigée par Juan García Elorrio à Buenos Aires, les groupes de *Golconda* en Colombie et de l'*ONIS* au Pérou (1968), les *Sacerdotes para el Pueblo* au Mexique (1970), et plus tard les *Cristianos por el Socialismo* au Chili (1972) traduisent tous, à des degrés divers et avec des orientations propres à chacun de ces mouvements, la volonté d'un engagement temporel rénové et d'une transformation profonde de structures socio-économiques jugées iniques, au moment précis où commence à déferler, par le Brésil (1964), la vague de militarisation destinée à frapper une majorité de pays dans les années suivantes. Ces mouvements, comme Torres, ont intégré la nouvelle donne politique et idéologique induite par la révolution, sans pour autant en déduire systématiquement une solution armée dont on pressent déjà l'essoufflement, dès 1967 et la mort de Guevara. En outre, ils bénéficient d'apports théoriques nouveaux et variés à la fin des années soixante : la diffusion croissante de l'œuvre de Mounier jette les bases du possible dialogue avec le communisme⁶⁷ ; l'enseignement des sciences sociales se généralise et permet un approfondissement du dialogue interdisciplinaire ; les livres d'Althusser garnissent les bibliothèques. C'est le début d'un dialogue complexe entre ces chrétiens d'une part et, d'autre part, le marxisme, ses méthodes d'analyse, le socialisme et les expériences concrètes qui en découlent,

65. Pour une approche narrative, cf. le chapitre consacré à Camillo Torres par Roger TRÉFEU dans *Les Rebelles de l'Église*, op. cit., p. 157-166.

66. *Ibid.*, p. 162.

67. Si l'œuvre de Maritain est connue, traduite et débattue en Amérique latine dès les années trente, celle de Mounier est l'objet d'un intérêt plus tardif : la plupart des traductions ne sont réalisées qu'entre 1955 et 1965, et c'est à partir de ce moment-là que le personnalisme communautaire rencontre un réel écho, au Venezuela par exemple, et particulièrement dans les milieux universitaires.

comme l'Unité populaire chilienne d'Allende à partir de 1970⁶⁸. Dialogue impensable quinze ans auparavant, tandis que la guerre froide battait son plein, que le souvenir de la guerre d'Espagne restait vivace et que l'immense majorité du clergé et de l'épiscopat affichait un anticommunisme virulent. Dialogue auquel *Populorum progressio* (1967) contribue en reconnaissant, dans un passage controversé, le droit à l'insurrection dans le cas d'une « tyrannie évidente et prolongée qui porte atteinte aux droits de la personne ». Mais dialogue condamné par Rome dès 1971 et la lettre apostolique *Octogesima adveniens* de Paul VI, dès lors que l'option révolutionnaire perçue comme une fin en soi semble reléguer au second plan l'exigence de justice sociale.

Quoi qu'il en soit, c'est dans ce terreau aux composantes variées, représentatif du contexte si particulier des années soixante en Amérique latine, que l'Église populaire, les communautés ecclésiales de base (CEB) et la théologie de la libération vont plonger leurs racines, à partir de l'impulsion décisive donnée par la II^e Conférence générale de l'épiscopat latino-américain de Medellín, qui apparaît comme le point d'orgue de l'*aggiornamento* en cours. Rien ne prédestinait la deuxième ville de Colombie, bastion conservateur de l'un des épiscopats du continent les moins perméables aux mutations en cours, à accueillir la Conférence treize ans après celle de Rio. Le thème retenu fait écho à l'effervescence du moment, dans la ligne de l'assemblée de Mar del Plata, puisque c'est à « l'Église dans l'actuelle transformation de l'Amérique latine à la lumière du concile » qu'il s'agit de s'intéresser. En guise de base de travail pour les participants est élaboré un document préliminaire où l'on peut lire :

En face de la situation de misère et d'injustice, l'Église n'a pas exercé avec l'urgence voulue son rôle prophétique : condamner les injustices et inspirer les changements nécessaires. Bien souvent, elle s'est identifiée avec « l'ordre social » comme s'il était sacré. Là où elle est la religion officielle, ses chefs religieux sont identifiés avec le pouvoir politique. Ailleurs on les voit liés aux classes dominantes et aux puissants. L'Église, elle aussi, constitue un groupe de pouvoir. Malheureusement, elle s'est parfois tue devant les abus des gouvernements, du moment qu'ils lui permettaient d'exercer ses fonctions cultuelles, son rôle moralisateur (de morale individualiste) et ses activités éducationnelles⁶⁹.

La Conférence se tient du 26 août au 6 septembre 1968, immédiatement après le XXXIX^e Congrès eucharistique international de Bogotá – le premier de l'ère postconciliaire –, auquel assiste Paul VI, qui devient ainsi le premier pape à se rendre en Amérique latine. S'il s'agit au départ d'appliquer les conclusions du concile et les encycliques récentes, et spécialement *Populorum progressio*, à la situation particulière du sous-continent, l'évolution des travaux de la Conférence conduit en fait à une relecture de la problématique de « l'Église dans le monde »

68. Cf. Pablo RICHARD, *Origen y desarrollo del movimiento Cristianos por el Socialismo, Chile 1970-1973*, Paris, Centre Le Bret, série Amérique latine n° 2, 1975.

69. Cité par Michel DUCLERCQ, *Cris et combats de l'Église en Amérique latine*, Paris, Cerf, 1979, p. 21. Sur la préparation de la Conférence et les divers conflits qui l'accompagnèrent, cf. l'étude d'un témoin privilégié : Charles ANTOINE, « Pentecôte en Amérique latine... », *op. cit.* Précisons que les débats préparatoires furent marqués par une lettre des provinciaux jésuites d'Amérique latine, réunis avec leur général Pedro Arrupe en mai 1968 à Rio, qui dénonçait les injustices structurelles à partir d'une analyse sociologique.

qui devient celle de « l'Église dans le Tiers-Monde⁷⁰ ». Certes, le concile avait d'emblée placé le thème de l'Église des pauvres au cœur de ses préoccupations, Jean XXIII déclarant dès son « Message au monde avant l'ouverture du concile » que « en face des pays sous-développés, l'Église se présente telle qu'elle est et veut être : l'Église de tous et particulièrement l'Église des pauvres⁷¹ ». Mais le Tiers-Monde, les relations Nord-Sud, la question du développement n'occupaient finalement qu'une place secondaire dans les documents conciliaires. C'est à combler cette lacune, dans l'esprit de Vatican II, que Medellín entend alors s'appliquer, entre autres objectifs.

Le document final de la Conférence, long de deux cents pages divisées en seize sections, mériterait une lecture détaillée qu'il n'est guère possible de proposer ici. Selon l'expression consacrée, Medellín définit avant tout « l'option préférentielle pour les pauvres », c'est-à-dire l'engagement officiel, et non dénué de prophétisme, des évêchés latino-américains dans la voie de la « libération intégrale » des opprimés.

L'évêché latino-américain ne peut rester indifférent devant les immenses injustices sociales qui existent en Amérique latine et qui maintiennent la majorité de ses peuples dans une douloureuse pauvreté, très souvent proche d'une misère inhumaine. Un cri profond jaillit du milieu de millions d'hommes demandant à leurs pasteurs une libération qui ne leur vient de nulle part⁷².

Dénonciation des structures de domination politique et économique, des régimes militarisés et du capitalisme, appel à une « conscientisation » des masses (où l'on perçoit l'influence exercée par le Brésilien Paulo Freire et ses mouvements d'éducation populaire au début de la décennie) et à une transformation radicale des sociétés latino-américaines. Telles sont les grandes orientations du document, qui appelle à une pastorale non plus seulement rénovée mais résolument engagée, laquelle pose implicitement la question du politique en même temps qu'elle ouvre la voie à des lectures variées pouvant aller jusqu'à la subversion :

L'Amérique latine se trouve en de nombreux endroits dans une situation d'injustice que l'on peut appeler de violence institutionnalisée. [...] On ne peut donc s'étonner que naisse en Amérique latine la « tentation de la violence ». On n'a pas le droit d'abuser de la patience d'un peuple qui supporte, des années durant, une condition qu'accepteraient difficilement de vivre ceux qui ont une conscience plus vive des droits de l'homme⁷³.

Medellín résonne manifestement comme la confirmation institutionnelle, *via* le CELAM, des tendances de fond apparues dans les années soixante. L'Église y épouse non seulement son siècle, selon les vœux de Jean XXIII, mais aussi son continent. En ce sens, la Conférence confère un second souffle à la créativité

70. Michel DUCLERCQ, *op. cit.*, p. 20-24 et 228-230. Cf. aussi Charles ANTOINE, *Guerre froide et Eglise catholique. L'Amérique latine*, Paris, Cerf, 1999, p. 225 et suiv..

71. Cité par Charles ANTOINE, « Pentecôte en Amérique latine... », *art. cit.*, p. 103.

72. *L'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique latine. Conclusions de Medellín.*, Paris, Cerf, 1992, document « La pauvreté de l'Église », p. 193.

73. *Ibid.*, document « Paix », p. 78-79.

d'une partie des milieux ecclésiaux observée dès le début de la décennie, ce qui ne manque pas d'inquiéter un certain nombre d'observateurs. Comme le signale le rapport Rockefeller sur l'État de l'Amérique latine commandé par Richard Nixon, « l'Église catholique est devenue une force appliquée au changement, y compris révolutionnaire⁷⁴ ». Autrement dit, en dépit de résistances certaines qui n'ont cependant pas encore l'occasion de se manifester au grand jour en 1968, la voie est dégagée pour l'éclosion, d'une part d'une Église populaire et des CEB, et d'autre part de la théologie de la libération.

Les CEB incarnent en effet l'expression concrète de cette réforme que les instances dirigeantes du *CELAM* appellent de leurs vœux à Medellín. Apparues dès la première moitié des années soixante, avant même la définition de l'option préférentielle pour les pauvres, elles connaissent une croissance fulgurante après 1968, au Brésil d'abord du fait des réseaux d'éducation populaire toujours dynamiques, puis à l'échelle du continent, quoique dans de moindres proportions. Parfois indépendamment de toute impulsion des hiérarchies locales, mais toujours avec leur assentiment, ces communautés voient le jour dans un village, un quartier, une rue, voire un immeuble, comptent une vingtaine, une cinquantaine ou une centaine de membres et trouvent au sein des couches les plus défavorisées un terrain privilégié. Au-delà de ce surgissement par la base d'une Église populaire, elles inaugurent surtout de nouvelles pratiques de la foi, loin des lieux de culte institutionnels et parfois en dehors de la médiation du clerc : réunions dans des lieux privés, lectures communes et commentaires de la Bible, évocation des problèmes particuliers des uns et des autres à la lumière des Écritures, etc.⁷⁵. À partir de là, plusieurs lectures de cette réalité nouvelle se superposent : s'agit-il de l'expression d'une religiosité catholique vivace qui pallierait de manière autonome le manque structurel de prêtres ? d'une société civile confrontée à une militarisation croissante du pouvoir, cherchant par le biais de la foi comme par d'autres moyens de nouvelles formes d'action à la base⁷⁶ ? d'une réponse à la percée de l'athéisme marxiste, à la déchristianisation ou aux pentecôtismes qui menacent l'identité religieuse traditionnelle ? d'un défi lancé à une hiérarchie trop peu soucieuse, malgré les évolutions récentes, de la condition populaire ? Le champ des possibles est vaste, et d'autant plus complexe que les CEB sont parfois devenues des enjeux de pouvoir, en période électorale par exemple, tout en étant considérées avec méfiance par les pouvoirs établis voyant d'un mauvais œil la constitution plus ou moins délibérée de logiques classistes. Il est certain en tout cas que l'appréhension du phénomène ne se réduit pas à une seule de ces interprétations, et que les CEB,

74. Cité par Charles ANTOINE, « Pentecôte en Amérique latine... », *art. cit.*, p. 129.

75. En langue française, on trouve une description évocatrice des CEB haïtiennes, accompagnée d'une approche quantitative, dans Micial NÉRESTANT, *Religion et politique en Haïti*, Paris, Karthala, 1994, p. 220-232.

76. Cf., sur ce point, les suggestions de Guy HERMET à propos des régimes politiques à pluralisme limité, au sein desquels « les Églises et groupements confessionnels tendent à remplir – en raison même de la carence des partis et organisations proprement politiques – des fonctions politiques plus importantes et plus spécifiques qu'ailleurs » (« Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes politiques à pluralisme limité », *Revue française de science politique*, vol. XXIII, n° 3, juin 1973, p. 439-472).

en dépit de l'attention qu'on leur porta au moment de leur éclosion, ne regroupèrent jamais qu'une minorité des fidèles : 80 000 à 100 000 communautés représentant environ deux millions de personnes au Brésil en 1981, au moment de l'apogée du mouvement, soit moins de 5 % de la population catholique⁷⁷. Et si la Conférence épiscopale chilienne définit en mai 1968, avant même Medellín, la CEB comme « le principal noyau pastoral⁷⁸ », ce n'est pas le cas dans d'autres pays comme l'Argentine, où l'épiscopat reste peu sensible aux évolutions du temps et où les CEB ne connaissent pas de développement comparable.

3. FLUX ET REFLUX DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

Si l'Église des pauvres rêvée à Medellín trouve dans les communautés ecclésiales de base son point d'ancrage pratique, c'est par le biais de la théologie de la libération qu'elle acquiert une formulation théorique, dont la nouveauté et le caractère radical vont contribuer à l'une des principales controverses religieuses des années soixante-dix et quatre-vingt. Souvent isolée du contexte dans lequel elle a surgi, objet passionnel de polémiques médiatiques, prétexte à d'innombrables publications, la théologie de la libération n'est pas exactement une invention de Medellín. On peut, d'un point de vue éditorial, dater son émergence en 1971, lorsque Gustavo Gutiérrez, prêtre du diocèse de Lima, publie *Teología de la Liberación. Perspectivas*, et que paraît, sous la plume du franciscain brésilien Leonardo Boff, *Jesus Cristo libertador. Ensaio de cristologia cristiana para o nosso tempo*⁷⁹. Les racines sont antérieures pourtant, et remontent aux mois qui précèdent et suivent immédiatement la clôture de Vatican II. Lors de diverses rencontres, comme celle qui réunit des théologiens latino-américains à Petrópolis (Brésil) en mars 1964, des hommes tels que Gutiérrez, le jésuite uruguayen Juan Luis Segundo ou l'Argentin Lucio Gera profitent de l'effervescence postconciliaire et de la créativité du moment pour proposer l'invention d'une théologie d'inspiration nouvelle, spécifiquement latino-américaine. Là encore, Medellín semble donner l'élan décisif : dès la fin des années soixante, de nombreux centres d'études, ainsi que des revues comme *Servir* à Mexico, *Diálogo* à Panama, *Páginas* à Lima, *Víspera* à Montevideo ou *Pastoral Popular* à Santiago, en deviennent des véhicules privilégiés. Cette réflexion théologique s'alimente aussi sur le versant protestant, bien que l'historiographie l'omette presque systématiquement : en 1968, le Brésilien Rubem Alves présente à Princeton sa thèse intitulée *Toward a Theology of*

77. D'après Catherine IFFLY, « L'Église catholique et les protestantismes depuis 1985 au Brésil », *Problèmes d'Amérique latine*, La Documentation française, nouvelle série, n° 9, avril-juin 1993, p. 95. Cf. également William E. HEWITT, *Base Christian Communities and Social Change in Brazil*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1991.

78. Cf. Maximiliano SALINAS, « La Iglesia en Chile : del Vaticano II a la opresión militar », dans *CEHILA, Historia general de la Iglesia en América latina, op. cit.*, vol. IX, 1994, p. 566.

79. Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Lima, CEP, 1971 (traduction française : *Théologie de la libération : perspectives*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974) et Leonardo BOFF, *Jesus Cristo libertador. Ensaio de cristologia cristiana para o nosso tempo*, Petrópolis, Vozes, 1971 (traduction française : *Jésus-Christ libérateur. Essai de christologie critique*, Paris, Cerf, 1974).

Liberation, à travers laquelle est sensible l'influence de Jürgen Moltmann et, plus profondément, de Karl Barth, « qui va marquer toute la théologie de la libération de manière souterraine⁸⁰ ».

Telle qu'elle est formulée dans les premiers essais connus du public, ceux de Gutiérrez et Boff en particulier, la théologie de la libération se fonde d'abord sur quelques postulats aisément identifiables, en dépit de perspectives variables selon les auteurs⁸¹. Le premier vise à mettre en œuvre un projet qui se démarquerait à la fois de la néoscholastique traditionnelle, européocentriste et inadaptée aux réalités du sous-continent, et des théologies politiques européennes (celle de J. B. Metz par exemple) qui ignorent les urgences du Tiers-Monde. Et ce, bien que Gutiérrez, Boff, Segundo et tant d'autres aient reçu l'essentiel de leur formation dans ce cadre⁸². La nouvelle théologie serait donc d'abord spécifiquement latino-américaine, traduisant l'importance croissante des « jeunes Églises » de l'Extrême-Occident. « Boire à son propre puits », selon Gutiérrez, tandis que Boff écrit :

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 propre⁸³.

D'autre part, en écho à l'analyse sociologique de la dépendance et à l'option préférentielle pour les pauvres⁸⁴, la théologie naissante se définit précocement comme une théologie pratique. Non pas au sens de théologie appliquée, mais parce qu'il s'agit de s'inspirer d'une analyse précise et scientifique des réalités latino-américaines et des pratiques au sein desquelles s'inscrit la foi chrétienne : la connaissance du monde réel de l'opprimé fait partie du processus théologique global, nous disent les frères Boff :

Cela doit être bien clair : à la *racine* de la méthode se trouve le lien avec la pratique concrète, et c'est dans cette dialectique majeure entre la théorie (la foi) et la *praxis* (la charité) qu'évolue la théologie

80. Cf. André CORTEN, *Le Pentecôtisme au Brésil...*, *op. cit.*, p. 21-22. Également 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*, 71, juillet-septembre 1990, p. 75-84.

81. Sur la théologie de la libération, l'essentiel des publications à caractère scientifique sont en espagnol ou en anglais : cf. notamment Christian SMITH, *The Emergence of Liberation Theology, Radical Religion and Social Movement Theory*, Chicago, Chicago University Press, 1991 ; Michael LÖWY, *The War of Gods. Religion and Politics in Latin America*, Londres/New York, Verso, 1996. Le lecteur francophone dispose cependant de quelques introductions utiles : René MARLE, *Introduction à la théologie de la libération*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987 ; *Théologies de la libération : documents et débats*, Paris, Cerf/Centurion, 1985 (comprenant une longue introduction et un recueil de textes significatifs) ; Charles ANTOINE, *Guerre froide et Église catholique...*, *op. cit.*, p. 269-307.

82. Gutiérrez a passé plusieurs années en Europe, en étudiant notamment à Louvain ; Boff a soutenu une thèse à Munich sous la direction de Karl Rahner en 1971 ; Segundo, quant à lui, est l'auteur d'une thèse en Sorbonne sur Berdiaeff.

83. Leonardo BOFF, *op. cit.*, p. 52. On trouve une critique semblable de la théologie européenne, et notamment de la théologie politique que chez Hugo ASSMAN, *Opresión-Liberación. Desafío a los Cristianos*, Montevideo, 1971.

84. Car « libération veut dire libération de l'opprimé ». Cf. Leonardo et Clodovis BOFF, *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?*, Paris, Cerf, 1987, p. 47 (ouvrage paru au Brésil en 1986 sous le titre *Como fazer teologia de libertação*, Petrópolis, Vozes)

de la libération. En vérité, seul ce lien effectif avec la pratique libératrice peut conférer au théologien un « esprit nouveau », un style nouveau ou une manière nouvelle de faire de la théologie⁸⁵.

Dans cette perspective, que le marxisme est utilisé, au même titre que la sociologie ou l'économie, en tant que méthode scientifique d'appréhension des sociétés latino-américaines⁸⁶. À partir de l'antagonisme séculaire entre opprimés et oppresseurs, la théologie de la libération suggère une relecture des Évangiles à la lumière de l'option pour les pauvres, afin d'extraire de la parole du Christ les fondements d'une action libératrice – révolutionnaire en dernière instance, mais pas nécessairement révolutionnaire. Pourtant, cet aspect particulier est celui qui a monopolisé l'attention des observateurs, bien que la théologie de la libération ne se réduise pas à cette composante méthodologique et que de nombreux auteurs aient multiplié les mises au point rappelant l'incompatibilité entre leur projet théologique et l'athéisme marxiste⁸⁷. Et c'est à partir de là que se sont imposées des interprétations violemment manichéennes, opposant tantôt le « progressisme » des théologiens de la libération au « conservatisme » de leurs contempteurs, tantôt les déviances gauchistes des premiers à l'orthodoxie des seconds : grille de lecture insuffisante et désormais éculée, qu'un certain nombre de travaux récents ont utilement tenté de renouveler.

C'est ainsi que Michael Löwy s'est interrogé sur le rapport de la théologie de la libération à la modernité, sans pour autant verser dans un autre dualisme tout aussi réducteur⁸⁸. En un sens, des hommes tels que Gutiérrez ou Boff ont assimilé un certain nombre de valeurs héritées de 1789 (liberté, égalité, fraternité, démocratie, etc.), qui les portent à remettre en cause l'autorité hiérarchique dans l'Église, à critiquer le soutien parfois consenti à des régimes politiques dictatoriaux et à dénoncer les inégalités sociales contraires aux droits les plus élémentaires de l'individu. En outre, parce qu'ils ont fait leurs un certain nombre d'acquis méthodologiques des sciences sociales, ils enterrent définitivement la crise moderniste qui avait secoué l'Église à la charnière des XIX^e et XX^e siècles et s'inscrivent dans la lignée des recommandations de *Gaudium et spes* préconisant l'utilisation des *scientiarum profanarum*⁸⁹. Autant d'éléments constitutifs d'une modernité de la théologie de la libération, qu'il convient cependant de nuancer à bien des

85. Leonardo et Clodovis BOFF, *op. cit.*, p. 44.

86. Laissons à André CORTEN la responsabilité de ce complément : « Le marxisme remplit également une fonction latente [...]. De censurer le penchant à l'émotion, à la compassion, face à la scandaleuse misère dont les théologiens sont témoins [...]. Le marxisme permet de déplacer l'émotion dans un discours sur les structures, sur la nécessité des changements structurels » (*Le Pentecôtisme au Brésil...*, *op. cit.*, p. 26-27).

87. Ainsi, l'analyse des frères BOFF (*ibid.*, p. 141-142) ne laisse la place à aucune assimilation : « Finalement, face aux groupes marxistes agissant en Amérique latine et dans le monde en général, il suffira de dire ici que la théologie de la libération a montré : que le marxisme ne détient plus le monopole de la transformation historique, car les chrétiens, au nom de leur propre foi, revendiquent cette cause et le font sans esprit de concurrence ou de polémique ; que l'appel chrétien à l'engagement social trouve une résonance particulière dans les masses religieuses latino-américaines et manifeste un pouvoir de communication dont se voient de plus en plus dépossédées les idéologies révolutionnaires connues. »

88. Michael LÖWY, « Modernité et critique de la modernité dans la théologie de la libération », *Archives de sciences sociales des religions*, 35^e année, n° 71, juillet-septembre 1990, p. 7-23 ; également *The War of Gods. Religion and Politics in Latin America*, *op. cit.*, p. 32-80.

89. « Modernité et critique de la modernité... », *art. cit.*, p. 13-14.

égards. Car en affirmant que le ciel et la terre ne s'opposent pas, que la mission de l'Église n'est pas seulement de veiller au salut des fidèles, mais aussi de donner au Royaume de Dieu une existence historique, les nouveaux théologiens latino-américains récusent implicitement la distinction du temporel et du spirituel, fondement du projet démocrate-chrétien et legs le plus évident de la pensée de Maritain en Amérique latine (« distinguer pour unir »). Par là, ils renouent avec la tradition du catholicisme intransigeant hostile à la privatisation de la foi et à la séparation des plans, écho lointain du *Syllabus* de 1864 et du refus d'une certaine modernité politique. Dans une certaine mesure, la critique du capitalisme libéral et des inégalités qu'il génère d'une part, de l'individualisme des sociétés bourgeoises d'autre part, relève d'une perspective identique, celle-là même qui a fondé la doctrine sociale de l'Église au XIX^e siècle⁹⁰. Autrement dit, loin de s'insérer dans un schéma rigide du type gauche-droite, progressistes-conservateurs, modernité-tradition, la théologie de la libération apparaît ici comme la reformulation de postulats hérités du catholicisme intransigeant, à la lumière cependant d'acquis méthodologiques nouveaux et de l'acceptation d'une part de l'héritage révolutionnaire français. Assurément, cette nouvelle théologie est implicitement porteuse d'un réinvestissement du politique par l'Église, parce qu'il s'agit bien en dernière analyse de rétablir le Royaume de Dieu sur terre. Laissons le sociologue vénézuélien Otto Maduro, proche de cette nouvelle théologie, résumer en deux mots :

La théologie de la libération cherche à être une réflexion de foi à partir de l'expérience de libération des opprimés, et tente à partir de là de donner l'impulsion – entre beaucoup d'autres choses qui ne sont ni directement ni strictement « politiques » – à une souple pluralité d'engagements politiques accueillis de manière critique⁹¹.

À partir de ce tronc commun, la théologie de la libération va connaître toute une série de déclinaisons, souvent tributaires des inclinations personnelles et de la formation particulière des auteurs. Ainsi l'Argentin Enrique Dussel et le Chilien Pablo Richard sont-ils représentatifs du courant historique, proposant une réinterprétation de l'histoire de l'Amérique latine depuis la Conquête à la lumière des concepts de domination-libération et de socialisme-capitalisme. Il n'est guère possible ici de décrire par le menu l'ensemble de ces tendances, de ces théologies de la libération (cf. l'essai de typologie en encadré p. 544) ; contentons-nous d'en constater le dynamisme à la lumière de l'inflation éditoriale. Ce qui est sûr, c'est que les critiques qui fleurissent dès le début des années soixante-dix font peu de cas de ces différenciations, profitant au contraire de l'apparition de mouvements radicaux pour condamner en bloc une théologie de la libération, dès lors soumise au feu nourri de ses détracteurs.

90. *Ibid.*, p. 15 et suiv.

91. Otto MADURO, « La démocratie chrétienne et l'option de libération des opprimés dans le catholicisme latino-américain », *Concilium*, n° 213, 1987, p. 125.

Les différents courants de la théologie de la libération : essai de typologie (d'après Manuel Alcalá, « Théologie de la libération. Histoire, courants, critique », in *Théologies de la libération. Documents et débats*, op. cit., p. 31⁹²)

1) *Courant spirituel-pastoral* : privilégie des options fondamentales de veine évangélique à partir d'une « mystique » profondément religieuse, pour aboutir à une pastorale engagée dans la ligne des racines chrétiennes (Eugenio Pironio, Helder Camara, Juan Luis Segundo).

2) *Courant méthodologique* : tente une certaine systématisation, souvent encore approximative, de la théologie de la libération, essayant d'offrir ainsi un fondement plus cohérent et interdisciplinaire (Juan Carlos Scannone, Clodovis Boff).

3) *Courant sociologique* : considère l'analyse sociologique comme la condition *sine qua non* de la réflexion théologique (Hugo Assmann).

4) *Courant historique* : propose une relecture et une réinterprétation de l'histoire de l'Amérique latine selon la dialectique socialisme-capitalisme, à partir d'une appropriation d'éléments propres à l'analyse marxiste (Enrique Dussel, Pablo Richard).

5) *Courant politique* : accorde une importance essentielle à la *praxis*, tant pour le laïc que pour le prêtre qui est dès lors investi d'une mission politique (Gonzalo Arroyo, ainsi que la plupart des *Chrétiens pour le socialisme*).

6) *Courant ecclésiologique-populaire* : insiste sur le sens de l'Église du peuple comme source vitale du mouvement chrétien, en accordant une attention particulière aux dévotions populaires (Segundo Galilea).

7) *Courant christologique* : met l'accent sur l'étude de Jésus-Christ libérateur (Leonardo Boff, Jon Sobrino).

8) *Courant pédagogique* : applique les réflexions issues de la théologie de la libération à la mise en œuvre d'un enseignement libérateur (Paulo Freire).

9) *Courant autocritique* : de composition hétérogène, retient un certain nombre de propositions de la théologie de la libération tout en conservant une certaine distance et en émettant de plus ou moins fortes réserves (Joseph Comblin, Renato Poblete).

La méfiance, voire l'hostilité, du Vatican vis-à-vis de la théologie de la libération est bien connue, surtout à partir de l'accession de Jean-Paul II au pontificat. Très vite, ce qui pouvait sembler au départ un simple « provincialisme théologique » – pour reprendre l'expression de J. Moltmann – fut perçu comme une remise en question de l'orthodoxie romaine intrinsèquement porteuse d'une menace schis-

92. Comme l'auteur le précise lui-même, cette classification présente un certain nombre de limites, dans la mesure notamment où certains des noms cités pourraient figurer dans plusieurs courants à la fois. Elle a malgré tout le mérite d'exister.

matique⁹³. On oublie, en revanche, que la contestation fut d'abord spécifiquement latino-américaine, au sein même du *CELAM* qui avait pourtant donné l'impulsion initiale⁹⁴.

En juillet 1972 a lieu à Madrid, dans la maison des Pères du Sacré-Cœur de l'Escurial, une « Rencontre sur la foi chrétienne et le changement social en Amérique latine », organisée à l'initiative de l'Institut « Foi et Sécularité » créé en 1967 par la Compagnie de Jésus. Y assistent des représentants des diverses tendances théologiques latino-américaines, qui ont alors l'occasion de faire connaître leurs travaux dans l'« Ancien Monde ». L'écho de cette rencontre est important, et marque le début de la réception de la théologie de la libération en Europe où elle était jusque-là relativement méconnue⁹⁵. Mais paradoxalement, c'est presque au même moment que s'impose, dans les instances dirigeantes du *Consejo Episcopal Latinoamericano*, un courant hostile aux grandes orientations de Medellín et aux diverses expressions, théoriques et pratiques, de l'Église populaire. L'opposition d'une bonne partie de l'épiscopat, latente depuis 1968, s'était déjà manifestée en novembre de l'année suivante par le biais d'une modification des statuts du *CELAM* visant à contrebalancer le pouvoir des évêques installés à la présidence et à la tête des différents départements spécialisés. Elle surgit au grand jour lors de la XIV^e assemblée du Conseil épiscopal qui se tient à Sucre (Bolivie) en novembre 1972 : Mgr López Trujillo, évêque auxiliaire de Bogotá et notoirement hostile à la théologie de la libération, est élu secrétaire général et entame, avec l'appui de diverses personnalités comme le jésuite belge Roger Vekemans, une série de campagnes contre les communautés ecclésiales de base et la théologie de la libération, ce qui ne l'empêche pas d'accéder à la tête du *CELAM*. C'est le début de la « colombianisation » de l'institution, qui se confirme jusque dans les années quatre-vingt : Mgr López Trujillo, archevêque de Medellín en 1979 et cardinal-archevêque en 1983, abandonne son fauteuil de président pour rejoindre Rome, non sans s'être assuré de l'élection de deux de ses proches, Mgr Antonio Quarracino et Mgr Darío Castrillón, à la présidence et au secrétariat général. Riche de contraste avec la phase brésilienne des années soixante, cette reprise en main du *CELAM* a tout le loisir de s'exprimer lors de la III^e Conférence générale de l'épiscopat latino-américain, réunie à Puebla de Los Angeles (Mexique) du 28 janvier au 13 février 1979.

Plusieurs fois retardée du fait des décès successifs de Paul VI et de Jean-Paul I^{er}, la Conférence est consacrée au thème de « l'évangélisation dans le présent et le

93. Cette menace de dilution de l'autorité trouble également une partie des fidèles. Ainsi ce témoignage de Maria Yolanda R. Cintra, lectrice brésilienne de Jacques Maritain, qui en 1968 se plaint auprès du philosophe en ces termes : « On ne sent plus cette unité de l'Église ; chaque évêque agit et pense à sa manière ! Les documents du concile Vatican II sont interprétés d'après la tête de chaque prêtre ! [...] Je ne suis pas une personne hors de son temps, mais il y a des choses que je ne peux pas accepter » (Archives du Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain, Kolbsheim).

94. Cf. François HOUTART, « L'histoire du *CELAM* ou l'oubli des origines », *op. cit.*

95. Cf. Manuel ALCALÁ, *op. cit.*, p. 18-20. Une autre réunion a fait date en ce qui concerne la diffusion de la théologie de libération en dehors du sous-continent : le I *Encuentro de Teología Latinoamericana* de Mexico en 1975.

futur de l'Amérique latine », mais revêt implicitement un tout autre enjeu : sera-t-elle l'occasion d'une condamnation de la théologie de la libération, vivement souhaitée par les uns et d'autant plus redoutée par les autres que le nouveau pape n'a pas caché ses réserves dès le milieu des années soixante-dix ? Elle est inaugurée par un discours-fleuve de Jean-Paul II, qui à cette occasion quitte le Vatican pour la première fois depuis son élection. Reprenons, en guise d'aperçu, le mot d'Émile Poulat : « Medellín avait lancé le balancier à gauche ; Puebla et Jean-Paul II ont inversé son sens⁹⁶. » Pourtant, s'il rejette le collectivisme marxiste et l'usage de la violence, le document final confirme l'option pour les pauvres et salue l'œuvre entreprise par les communautés ecclésiales de base, tandis que nulle part on ne trouve trace d'un rejet explicite de la théologie de la libération⁹⁷. C'est qu'en fait l'essentiel des controverses de la phase préparatoire et de la Conférence proprement dite a finalement été gommé d'un texte se voulant consensuel, mais ménageant des brèches qui laissent la place à des lectures plurielles et contradictoires. Sans doute l'assemblée de Puebla correspond-elle à une certaine mise en sourdine de la mystique de Medellín, du fait d'un contexte général radicalement différent (crise économique, répression militaire, marginalisation des guérillas). Mais en aucun cas elle ne met un terme aux débats concernant la théologie de la libération au sein de l'épiscopat latino-américain : peu de temps après, la XVII^e assemblée du CELAM (Los Teques, Venezuela) les voit réapparaître avec tout autant d'acuité, tandis que le père Arrupe, toujours Général de la Compagnie de Jésus, adresse en décembre 1980 aux provinciaux d'Amérique latine une lettre stigmatisant les dangers de l'analyse marxiste sur laquelle repose une bonne part de la méthodologie des théologiens de la libération⁹⁸. Le conflit larvé perdure, jusqu'à l'intervention directe de Rome au début des années quatre-vingt. Là encore, le contexte n'est pas indifférent au déclenchement du processus : tandis qu'il aurait été délicat de sermonner des personnalités qui luttaient en première ligne contre les régimes de sécurité militaire, le renouveau démocratique des années quatre-vingt, quoique encore relatif, autorise le Vatican à de nouvelles initiatives.

L'offensive pontificale commence par l'intermédiaire du cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la congrégation vaticane pour la Doctrine de la foi, qui adresse en mars 1983 un document à l'attention de la Conférence épiscopale péruvienne, intitulé *Dix observations sur la théologie de Gustavo Gutiérrez*. Les remontrances concernent « l'amalgame entre le pauvre de la Bible et l'exploité victime du système capitaliste », qui cautionne l'engagement révolutionnaire tout en perver-

96. Émile POULAT, *op. cit.*, p. 470.

97. Cf. Puebla : *la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Bogotá, CELAM, 1979.

98. Ce document est publié dans *DIAL*, D 705, 30 avril 1981. « Il y a ainsi un réel danger pratique à diffuser l'idée qu'on pourrait facilement retenir une analyse marxiste distincte de la philosophie, de l'idéologie, de la praxis politique. Et ceci d'autant plus qu'à quelques exceptions près, les marxistes proprement dits refusent quant à eux la séparation entre analyse et vision du monde ou principes d'action marxistes » (§ 15, p. 5). Mais on discerne également la permanence d'une volonté de dialogue (§ 17 et 19 notamment, p. 6) : le texte est moins définitif qu'on a pu le dire.

tissant le message évangélique⁹⁹. Le ton monte d'un cran lorsque la revue italienne d'obédience intégriste, *Trenta Giorni*, publie du même cardinal un rapport violemment critique, d'abord censé rester secret (3 mars 1984). Mais c'est le 3 septembre de la même année, quelques jours avant que Leonardo Boff ne soit convoqué au Vatican pour s'expliquer sur certains de ses écrits, qu'est rendue publique une *Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération*, mettant en garde les fidèles et le clergé contre les « déviations et risques de déviation » liés au commerce avec l'idéologie marxiste. Rome entend bien poursuivre la lutte pour la défense et la promotion des droits de l'homme, y lit-on, mais « par les moyens qui lui sont propres¹⁰⁰ » : en clair, la doctrine sociale de l'Église, réactualisée par Jean-Paul II, reste l'unique fondement acceptable d'une pastorale qui se veut toujours résolument engagée. Si deux ans plus tard cette condamnation est quelque peu atténuée par l'*Instruction sur la liberté chrétienne et la libération* (22 mars 1986), Rome n'en rejette pas moins les tendances centrifuges qui mettent en péril l'unité doctrinale du catholicisme, la structure verticale de l'autorité ecclésiale et le contrôle des Églises périphériques. Matériellement, les moyens ne font pas défaut pour mettre un bémol à la théologie de la libération : Leonardo Boff est condamné à un silence pénitentiel et privé de ses responsabilités éditoriales, pour ses thèses sur le pouvoir dans l'Église davantage qu'en tant que théologien de la libération, tandis que les évêques sont nommés avec discernement et les *imprimatur* délivrés avec parcimonie¹⁰¹. Les résultats ne tardent pas : une diminution considérable des productions théologiques latino-américaines et des débats induits dès le milieu des années quatre-vingt, due tout autant à la vigilance romaine qu'à l'autocensure de nombreux auteurs peu enclins à subir les réprimandes de la hiérarchie. On voit là que les enjeux dépassent largement le simple conflit entre « conservateurs » et « progressistes », qu'une interprétation manichéenne a eu tendance à privilégier.

Dans le procès de la théologie de la libération, Rome avait bien des motifs doctrinaux à invoquer, mais d'autres facteurs, conjoncturels, ont eu leur part incontestable. Le synchronisme est frappant entre le document adressé par le cardinal Ratzinger à l'épiscopat péruvien et la visite de Jean-Paul II au Nicaragua (mars 1983), au plus fort de la révolution sandiniste. À l'heure d'une polarisation politique accrue du champ latino-américain, partagé à la charnière des années soixante-dix et quatre-vingt entre régimes de sécurité nationale et mystique révolutionnaire d'inspiration marxiste, le débat n'est pas seulement théorique et déborde amplement, qu'on le veuille ou non, sur le politique.

99. Ce texte est publié dans *Théologies de la libération. Documents et débats*, op. cit., p. 118-120.

100. *Ibid.*, p. 156.

101. Pour un exemple précis, cf. José Oscar BEOZZO, « La reprise en main d'une Église : le Brésil », in Ignace BERTEN et René LUNEAU, op. cit., p. 178-206.

4. L'ÉGLISE CATHOLIQUE, LES RÉVOLUTIONS ET LES RÉGIMES DE SÉCURITÉ NATIONALE

De La Havane à Managua

On ne peut pas dire que l'Église catholique et la révolution aient vraiment fait bon ménage lors du précédent cubain. Non que celle-là ait été d'un indéfectible soutien à Batista dans la lutte qui l'opposait aux insurgés de la sierra Maestra depuis le soulèvement manqué de juillet 1953 à Santiago de Cuba : bien au contraire, certains secteurs de l'Église, comme le clergé séculier majoritairement cubain, ont explicitement soutenu la première phase du triomphe castriste, celle du renversement du dictateur, au point d'ailleurs de payer un lourd tribut au nom de la répression anticommuniste dans la seconde moitié des années cinquante. Bien sûr, l'Église cubaine comprenait aussi une forte composante espagnole, chez les franciscains par exemple, qui – à l'exception des Basques – était influencée par le franquisme et plutôt encline à rejeter le soulèvement révolutionnaire. Cela dit, Castro, lui-même ancien élève des Jésuites, se félicitait peu de temps après la prise du pouvoir de la collaboration des catholiques¹⁰².

Si l'on ne relève pas d'atteinte à la religion dans les premiers mois de la révolution, la plupart des adversaires de Castro préférant l'exil volontaire à la confrontation directe, les premières contestations catholiques surviennent à partir de la loi de réforme agraire (17 mai 1959), perçue par certains comme le premier pas vers la socialisation du régime. Mais l'expropriation des grands propriétaires au profit de ceux qui travaillent la terre apparaît cependant encore à l'épiscopat comme une décision allant dans le sens de la doctrine sociale de l'Église. La rupture intervient plutôt à la fin de l'année 1959, lorsque l'hostilité croissante des États-Unis pousse Castro à un rapprochement avec l'URSS. L'Église catholique commence alors à dénoncer en bloc la soviétisation de l'île, tandis qu'afflue l'aide de Moscou et que se multiplient les nationalisations : le 22 mai 1960, dans la lettre pastorale *Por Dios y Cuba*, l'archevêque de Santiago Pérez Serantes stigmatise le communisme comme « le grand ennemi du christianisme¹⁰³ ». Moins d'un an plus tard, plusieurs prêtres participent au débarquement manqué de Playa Girón (17 avril 1961), consommant la rupture définitive entre l'Église et la révolution. Passons sur le détail événementiel, pour mieux en souligner les conséquences : les écoles privées sont nationalisées en mai 1961, prêtres et religieux prenant massivement le chemin de l'exil. Il y a 8 770 habitants par prêtre en 1959, 38 003

102. Nous ne revenons pas en détail sur le cas cubain traité par Jean-André MEYER dans le précédent volume (*Histoire du christianisme*, t. XII, p. 976 et suiv.) d'après Leslie DEWART, *Christianity and Revolution. The Lesson of Cuba*, New York, 1963. On peut également consulter Hans Jürgen PRIEN, *op. cit.*, p. 969 et suiv.

103. Hans Jürgen PRIEN, *op. cit.*, p. 976.

en 1969¹⁰⁴ : ces chiffres résument à eux seuls le conflit entre l'Église et l'État à Cuba.

Les temps ont changé, nous l'avons vu, lorsque Managua tombe aux mains du Front sandiniste de libération nationale (FSLN) le 19 juillet 1979. C'est le terme de quarante-trois ans d'un pouvoir sans partage exercé par le clan Somoza au Nicaragua, sous le regard bienveillant des États-Unis qui verrouillaient ainsi l'un des points stratégiques de leur arrière-cour centraméricaine. D'un point de vue idéologique, et indépendamment de la filiation revendiquée avec le *libertador* Augusto Sandino (1895-1934), les références du FSLN sont explicites : imprégnation marxiste-léniniste, par exemple chez Carlos Fonseca qui meurt en 1976, et prégnance des théories de Gramsci ; admiration pour le modèle castro-guévariste de prise du pouvoir ; aide massive de l'URSS et de Cuba dans les domaines militaire, financier et technique dès les premiers mois de la révolution. Autrement dit, si l'on se réfère au cas cubain, rien qui inciterait *a priori* les catholiques à une collaboration avec le pouvoir sandiniste, d'autant que les Églises d'Amérique centrale ont rarement remis en question leur soutien traditionnel aux oligarchies locales depuis la période des indépendances. Pourtant, le nouveau gouvernement est globalement bien accueilli par l'Église nicaraguayenne, comme en témoigne un document épiscopal du 17 novembre 1979 :

Si le socialisme signifie la prééminence des intérêts de la majorité des Nicaraguayens (...), un projet social qui garantit le destin commun des biens et des ressources du pays, une diminution des injustices, rien dans le christianisme n'est en contradiction avec ce projet¹⁰⁵.

Tout juste vingt ans après Cuba, la révolution sandiniste permet de mesurer concrètement l'ampleur des bouleversements qui ont affecté certains secteurs du catholicisme latino-américain. L'Église nicaraguayenne, en effet, n'est pas restée indifférente aux retombées postconciliaires et présente, dès les années soixante, les signes avant-coureurs d'une profonde rénovation. En 1966, le prêtre trappiste et poète Ernesto Cardenal fonde à Solentiname, petite île du lac Nicaragua, une communauté de paysans préfigurant l'Église populaire telle qu'elle est définie peu après à Medellín, où l'on tente d'élucider les problèmes contemporains à la lumière de l'Évangile : Solentiname devient rapidement l'espace emblématique d'un anti-somozisme auquel les structures autoritaires du régime ne laissent aucune possibilité d'expression politique légale. Cardenal y insuffle une mystique révolutionnaire mêlant christianisme et marxisme, fondée sur une interprétation radicale de la théologie de la libération¹⁰⁶. En 1972, rompant avec une tradition ancienne de soutien à la dynastie au pouvoir, l'épiscopat prend à son tour ses distances avec

104. François CHEVALIER, *op. cit.*, p. 481.

105. « Compromiso cristiano para una nueva Nicaragua », 17 novembre 1979, cité par Enrique DUSSEL, *op. cit.*, p. 81. Cf. également Charles ANTOINE, *Guerre froide et Église catholique...*, *op. cit.*, p. 123-149.

106. « Je l'ai dit bien souvent : ça n'a pas été la lecture de Marx qui m'a conduit au marxisme. Ça a été la lecture de l'Évangile. On ne doit pas faire de différence entre le spirituel et le temporel. Pas plus qu'entre l'Évangile et la politique. » Cité par Charles CONDAMINES dans sa présentation du livre d'Ernesto CARDENAL, *Chrétiens du Nicaragua : l'Évangile en révolution*, Paris, Karthala, 1980, p. 13.

le régime, dans une lettre pastorale consacrée à l'activité politique de l'Église¹⁰⁷. À peu près au même moment, les communautés ecclésiales de base deviennent l'un des relais prioritaires de la propagande sandiniste, ainsi qu'un important vivier de recrutement pour le FSLN. Cela ne signifie pas en retour, quoi qu'on ait pu en dire, que la révolution de juillet 1979 soit une révolution chrétienne : le Nicaragua reste en effet à mille lieues du cas de figure salvadorien où « la proportion des chrétiens dans la guérilla l'emporte nettement sur celle des marxistes avérés et convaincus¹⁰⁸ ». Les catholiques n'en n'ont pas moins joué un rôle certain dans le processus conduisant à la chute de la dynastie Somoza : ainsi le soulèvement du quartier Monimbó de la ville de Masaya (janvier 1978), resté fameux, fut-il orchestré par des militants chrétiens. En juin 1979, les évêques, avec à leur tête Mgr Obando y Bravo, archevêque de Managua depuis 1970, reconnaissent le caractère légitime de l'insurrection et lui apportent un soutien inconditionnel, dans l'espoir qu'elle porte en elle l'aube d'une nouvelle ère en rupture avec un passé douloureux.

De leur côté, les sandinistes conviennent dès leur victoire du rôle de « conscientisation » joué par certains secteurs de l'Église, et s'affirment prêts à collaborer avec les milieux ecclésiaux du moment que ceux-ci se rangent dans la pratique aux côtés des forces de progrès¹⁰⁹. Dont acte. Quatre prêtres deviennent membres du gouvernement, à des postes clés de surcroît : Miguel d'Escotto, de l'ordre nord-américain Maryknoll, est nommé aux Affaires étrangères ; le jésuite Fernando Cardenal au ministère de l'Éducation nationale, en charge de la très symbolique croisade nationale d'alphabétisation ; Edgardo Parrales aux Affaires sociales ; enfin, Ernesto Cardenal, symbole de l'Église la plus radicale qu'il soit, devient ministre de la Culture. On est alors à mille lieues du schéma cubain : on parle alors de lune de miel entre l'Église et une révolution qui s'abstient initialement de toute politique délibérée de déchristianisation ou de persécution religieuse.

Dès 1980 cependant, le vent tourne au Nicaragua, au moment précis où le monde entier a les yeux rivés sur la révolution sandiniste qui devient un véritable enjeu des relations internationales. La hiérarchie, qui avait au départ accueilli favorablement le soulèvement parce qu'il mettait un terme à l'ère somoziste, se rallie rapidement aux positions du Vatican, qui ne cache pas ses inquiétudes quant aux conséquences politiques de l'alliance de la faucille et du goupillon, et s'inspire de l'exemple polonais pour affirmer que l'Église se doit de rester le principal rempart contre la menace totalitaire marxiste. Si le gouvernement conserve durablement des appuis réels, dans les communautés de base ou chez les jésuites de

107. « Sobre los principios de la actividad política de la Iglesia », 19 mars 1972. La dénonciation du pouvoir somoziste et de ses pratiques douteuses prend un tour nouveau cette année-là, lorsque le détournement de l'aide internationale aux victimes du tremblement de terre et de douteuses spéculations immobilières consécutives aux destructions sont révélés au grand jour.

108. Cf. Alain ROUQUIÉ, *Guerres et Paix en Amérique centrale*, Paris, Seuil, coll. « Libre examen », 1992, p. 147.

109. Cf. notamment le communiqué du 7 novembre 1980, intitulé « Sobre la religión ».



Affiche sandiniste au Nicaragua

(extrait de François Chevalier, *L'Amérique latine de l'indépendance à nos jours*, p. 476)

l'université centraméricaine par exemple, il subit directement les conséquences des déchirements de l'Église nicaraguayenne, qui pour une bonne part expliquent le durcissement politique du régime. En juin 1982, Jean-Paul II dénonce les dangers d'une division interne de l'Église, alors que le *CELAM* mène de son côté une campagne active répondant aux efforts de Mgr Obando y Bravo à l'échelle nationale¹¹⁰. Très vite en effet, celui-ci est devenu le fer de lance de l'offensive catholique contre le nouveau régime, dénonçant en bloc les quelques expulsions de religieux, la suppression des messes télévisées de l'archevêque, la fermeture de la radio catholique, les atteintes portées à l'enseignement religieux, sans renier l'offensive des *contras* orchestrée par Washington. Le voyage pontifical de mars 1983 apparaît comme le point culminant du processus : d'une part, le gouvernement reçoit Jean-Paul II sans enthousiasme, choqué de son refus de condamner l'agression impérialiste nord-américaine ; d'autre part, le pape ne manque pas de dénoncer l'Église populaire et les prêtres-ministres, et subit l'affront d'être rudement chahuté lors d'une messe en plein air à Managua, au cours de laquelle le peuple rassemblé

110. Grâce à l'appui de fondations privées nord-américaines, le *CELAM* met en place des campagnes de formation des prêtres, des religieux et des laïcs afin de les préparer à affronter la propagande idéologique du régime (François HOUTART, « L'histoire du *CELAM* ou l'oubli des origines », *op. cit.*, p. 103).

lui demande en vain une prière pour les combattants de la révolution tombés face aux *contras*. Le sermon public administré à Ernesto Cardenal traduit l'isolement croissant des catholiques pro-sandinistes et joue un rôle important dans la cristallisation du conflit. En 1984, dix prêtres de nationalité étrangère, ainsi que Mgr Vega, président de la Conférence épiscopale, sont expulsés du pays. Définitivement, l'alliance de l'Église et de la révolution a fait long feu au Nicaragua, même si de nombreuses communautés de base continuent d'œuvrer de concert avec les instances gouvernementales, en particulier dans la lutte qui les oppose aux *contras*.

De Santiago à Buenos Aires

L'Amérique latine connaît, à partir du milieu des années soixante, une vague de militarisation à laquelle échappe une petite minorité de pays seulement (Mexique, Costa Rica, Venezuela, Colombie), qui pour autant ne constituent pas ces démocraties exemplaires que l'on voudrait proposer en modèle au reste du sous-continent¹¹¹. Le Brésil en 1964 (Castelo Branco), la Bolivie en 1971 (Banzer), le Chili en 1973 (Pinochet), l'Équateur (Rodríguez Lara) et l'Argentine (Videla) en 1976, etc. : la litanie n'en finit pas. Ces régimes, leur fonctionnement et leurs relations avec la société civile demeurent mal connus aujourd'hui encore, faute d'archives, pour des raisons d'État ou parce que l'armée reste influente. On en sait cependant certaines composantes violemment répressives : le terrorisme d'État institutionnalisant la violence en politique, les « disparus » de la dictature argentine, scientifiquement largués d'avion au large de Punto Indio ou d'ailleurs ; les torturés de la *Dirección de Investigaciones Nacional (DINA)* au Chili. Du reste très peu : l'historien reste souvent frappé d'un ostracisme tenace et se contente de bribes.

L'examen de l'attitude de l'Église catholique face aux régimes militaires chilien (1973-1989) et argentin (1976-1983) semble malgré tout révéler deux attitudes et surtout deux évolutions différentes. D'un côté, le coup d'État du 11 septembre 1973, qui met fin à l'Unité populaire chilienne, accentue profondément les clivages qui déjà déchiraient l'Église. Dans un premier temps, la chute d'Allende et la disparition de ce qui était perçu comme une menace de soviétisation du Chili font peu ou prou l'unanimité, puisque à aucun moment la hiérarchie ne condamne le coup de force et que maints *Te Deum* sont célébrés en l'honneur des nouvelles autorités. Cela dit, la réalité du fonctionnement politique du régime et les atteintes notoires aux droits de l'homme vont conduire à une désolidarisation de l'Église et de la dictature, sous l'impulsion notamment de Mgr Enrique Alvear (1916-1982), ancien évêque auxiliaire de Mgr Larraín à Talca, qui avait été l'un des promoteurs de l'esprit de Vatican II au Chili, et du cardinal-archevêque de Santiago, Mgr Raúl Silva Henríquez. Dès 1975, un comité *Pro Paz* est fondé conjointement avec l'Église luthérienne, tandis que la *Vicaría de la Solidaridad*

111. Pour un aperçu général, cf. Alain ROUQUÉ, *L'Etat militaire en Amérique latine*, Paris, Seuil, 1987.

se consacre à l'encadrement des chômeurs, clandestins et anciens prisonniers ; c'est là l'une des rares expressions d'une volonté œcuménique en Amérique latine. En janvier 1978, un symposium sur les droits de l'homme est organisé dans la capitale, attirant l'attention de l'opinion internationale sur le combat de l'Église contre la dictature. Contrairement à d'autres cas de figure, l'Église chilienne conserve durant toute la période une réelle autonomie, demeurant l'un des seuls groupes constitués dans le pays¹¹². Fondamentalement, et en dépit des tergiversations du PDC, l'épiscopat se montre majoritairement favorable à une solution démocrate-chrétienne et joue finalement un rôle certain dans le retrait forcé de Pinochet en 1989 ; en 1985, le nouvel archevêque de Santiago (depuis mai 1983), Mgr Fresmo, quoique plus réservé dans sa dénonciation du régime que son prédécesseur, avait en effet pris l'initiative d'un accord national entre les partis en vue d'un retour à la démocratie. Cela dit, on recense néanmoins des évêques très favorables à la Junte, comme Mgr Emilo Tagle Covarrubias à Valparaíso, Mgr Salinas à Linares, vieil adversaire du père Hurtado, ou encore Mgr Francisco Valdés Subercaseaux d'Osorno. Ces hommes, auxquels s'ajoutent un noyau d'intellectuels catholiques (Jaime Gúzman Errazuriz, Gonzalo Vial) et nombre de cadres de la très conservatrice *Universidad Católica* de Santiago, partagent un refus en bloc des grandes orientations conciliaires, et évidemment des conclusions de Medellín. L'Église des pauvres qui renie la légitimation théologique de l'ordre établi, l'infiltration marxiste dans l'Église, les *Cristianos por el Socialismo* : autant de maux face auxquels Augusto Pinochet apparaît comme le rempart ultime¹¹³. Il ne s'agit cependant que de positions minoritaires, au sein d'une Église catholique marginalisée ; c'est ailleurs, nous le verrons plus loin, que le général Pinochet trouvera ses cautions religieuses.

L'épiscopat argentin s'inscrit, en revanche, dans une ligne beaucoup plus conservatrice durant les sept années qui vont du coup d'État du 24 mars 1976 à la chute de la dictature consécutive au fiasco de la guerre des Malouines. En effet, à défaut de soutenir explicitement le régime, dont la volonté d'éradiquer la guérilla et « d'extirper du corps social la "subversion" par tous les moyens¹¹⁴ » apparaît comme le signe d'un retour à l'ordre, jamais la hiérarchie n'élève la voix contre les militaires. Symboliquement, quelques heures avant le putsch, le général Videla avait symboliquement rencontré Mgr Adolfo Servando Tortolo, archevêque de Paraná et président de la Conférence épiscopale, afin de sceller l'alliance renouvelée de la croix et de l'épée en vue du glorieux « processus de réorganisation nationale ». Il faut dire que la période précédente avait essentiellement été perçue comme un défi aux structures traditionnelles d'autorité, si bien que le retour des militaires au pouvoir est vécu comme une véritable occasion de rachat collectif des péchés.

112. Cf. Maximiliano SALINAS, *op. cit.*, p. 570 et suiv.

113. Cf. Charles CONDAMINES, *Chili : l'Église catholique 1958-1976. Complicité ou résistance ?*, Paris, L'Harmattan, 1977.

114. Franck LAFAGE, *L'Argentine des dictatures, 1930-1983. Pouvoir militaire et idéologie contre-révolutionnaire*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 115.

Conséquence logique : l'Église va largement participer, comme le montrent un certain nombre de travaux récents¹¹⁵, à l'entreprise de légitimation du nouveau régime, un peu comme elle l'avait fait suite au coup d'État de 1930, tout autant par peur de la répression que dans une logique de préservation institutionnelle. On perçoit là, contrairement au cas chilien, une tradition de soumission au pouvoir politique, vieille d'un demi-siècle au moins, rappelant très largement la *década infame* qui avait vu le national-catholicisme atteindre son apogée, ou même l'ère péroniste¹¹⁶. Bien sûr, on relève quelques notes discordantes, très marginales cependant, comme le mouvement *Justicia y Paz*, dirigé par le prix Nobel de la paix Adolfo Pérez Esquivel, qui dénonce contre vents et marées les violations des droits de l'homme et la suppression des libertés civiques fondamentales. Mais à l'inverse de l'exemple chilien, l'Église argentine est une Église sous influence, dont la hiérarchie est étroitement contrôlée par le nouveau pouvoir¹¹⁷ en même temps qu'associée, en tant que caution morale, aux pratiques politiques du régime.

Il faudrait, bien sûr, mettre en regard les cas chilien et argentin avec ceux de la Bolivie, de l'Uruguay ou du Brésil ; dans ce dernier cas, l'année 1968 marque le point de rupture dans les relations entre la dictature et une Église de plus en plus ouvertement hostile au nouvel ordre militaire, force d'opposition privilégiée du fait de la quasi-disparition de partis politiques ou de syndicats indépendants du gouvernement. De même, l'étude approfondie des relations entre les chrétiens salvadoriens et le Front Farabundo Martí pour la libération nationale (FMLN) serait un contrepoint utile dans l'approche de la participation chrétienne aux processus révolutionnaires. Autant de variations qu'il n'est guère possible de développer dans le cadre d'un travail de synthèse nécessairement limité. Quoiqu'il en soit, il apparaît que l'image caricaturale d'une hiérarchie prompte à soutenir les dictatures militaires, mais résolument hostile aux révolutions d'inspiration marxiste, ne résiste pas un instant à l'analyse de certains exemples précis, même si elle recèle aussi une part de vérité dans d'autres cas. Autrement dit, il est impossible de définir une position type des Églises catholiques d'Amérique latine face aux aléas de la conjoncture politique, d'autant qu'au sein de ces Églises coexistent des comportements pluriels et antagonistes.

Seule constante, sans doute, au cœur de cette diversité : celle d'Églises rudement éprouvées par la répression et victimes de la violence politique au cours de ce dernier demi-siècle, à l'image des sociétés latino-américaines dans leur ensemble. De 1965 à 1990, on a pu recenser, très approximativement sans doute, une centaine de victimes, dont 76 prêtres, 3 évêques et l'archevêque de San Salvador, Mgr Oscar

115. *Ibid.*, p. 115-134, mais aussi Loris ZANATTA, « Argentine, 1976 : généalogie de la répression. L'idée de Nation au sein des Forces armées et de l'Église dans une perspective historique », *Histoire et Sociétés de l'Amérique latine*, n° 7, avril 1998, p. 37-56.

116. Cf. Leonardo PEREZ ESQUIVEL, « La Iglesia argentina durante la dictadura militar », dans CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América latina*, op. cit., vol. IX, p. 553 et suiv.

117. Au point que, lorsque certains abus deviennent intolérables aux yeux de la hiérarchie, on s'adresse par lettre à la Junte au lieu de faire selon l'usage une déclaration publique...

Romero¹¹⁸. Proche de l'Opus Dei, réputé conservateur, celui-ci avait été nommé à ses fonctions en février 1977 dans l'espoir qu'il contrebalancerait l'influence de son prédécesseur, Mgr Chávez, volontiers qualifié d'« archevêque rouge ». Quelques jours plus tard, l'assassinat de l'un de ses proches (le père jésuite Rutilio Grande) le mettait sur la voie de la « conscientisation » et l'amenait à s'engager rapidement aux côtés de l'Église des pauvres, au point d'être sermonné en janvier 1980 par le pape nouvellement élu. Le 24 mars 1980, un escadron de la mort, opposé aux réformes que tente alors de mettre en place une junte militaire progressiste parvenue au pouvoir le 15 octobre 1979, abat sur l'autel de la cathédrale et en pleine célébration d'un office celui qui était devenu le symbole national et international d'un engagement nouveau¹¹⁹. Un exemple, parmi tant d'autres, qui révèle comment l'*aggiornamento* pastoral et théologique des Églises latino-américaines les ont irrémédiablement entraînées sur le terrain politique, qu'elles l'aient souhaité ou non. Récemment encore, l'assassinat de Mgr Girardi (26 avril 1998), responsable du bureau des droits de l'homme de l'archevêché de Guatemala Ciudad, qui venait de présenter un rapport sur les crimes commis par l'armée entre 1960 et 1996, est venu rappeler à l'opinion publique le tribut payé par de nombreux clercs à la violence politique.

5. À L'HEURE DU CINQUIÈME CENTENAIRE

À bien des égards, la célébration du cinquième centenaire de la Conquête a été l'occasion du bilan pour le sous-continent, générant en l'espace de quelques mois un flot ininterrompu de publications sur quantité d'aspects de l'histoire latino-américaine. Les Églises n'ont pas échappé à ce vent rétrospectif, d'autant qu'à l'heure de la commémoration du 12 octobre 1492 correspondait la IV^e Conférence générale de l'épiscopat, prévue de longue date à Saint-Domingue. Ce fut d'abord l'heure de constater que le catholicisme latino-américain et son historiographie restaient l'objet d'une polarisation extrême. Ainsi la revue *Concilium*, qui n'avait jamais caché ses sympathies pour la théologie de la libération au point d'en constituer une tribune internationale, privilégiait-elle « la voix des victimes » dans le numéro spécial qu'elle consacrait dès 1990 au cinquième centenaire, insistant sur la responsabilité théologique du christianisme dans le génocide et le massacre des indigènes qui commença en 1492¹²⁰. À l'opposé, *Communio* concluait

118. Cf. Maurice LEMOINE, « Ces prêtres qu'on assassine en Amérique latine », *Le Monde diplomatique*, octobre 1990, p. 22-23.

119. Pour une part, la disparition de Mgr Romero contribua à la massification du mouvement révolutionnaire salvadorien.

120. *Concilium*, n° 232, 1990, « 1492-1992. La voix des victimes. Cinquième centenaire de la conquête de l'Amérique », Paris, Beauchesne. Cf. notamment l'article de Pablo RICHARD, « 1492 : la violence de Dieu et l'avenir du christianisme », p. 71-81. Ce numéro spécial s'ouvre par un éditorial signé Virgil ELIZONDO et Leonardo BOFF, dont les premiers mots sont sans équivoque quant à la grille de lecture adoptée : « Le 12 octobre 1492 a commencé pour l'Amérique latine et pour les Caraïbes un Vendredi saint de douleur et de sang qui se poursuit jusqu'à maintenant sans connaître le dimanche de la résurrection » (p. 7).

l'éditorial de son numéro commémoratif en notant que l'Église catholique n'avait finalement pas à rougir de son passé hispano-américain, puisqu'elle avait « donné naissance à une exceptionnelle réflexion sur le droit des gens, [...] défendu les Indiens et mis beaucoup d'ingéniosité à évangéliser le Nouveau Monde¹²¹ »... Deux regards sur une même histoire, qui à bien des égards semblaient ressusciter la surenchère polémique des années soixante et soixante-dix.

Pourtant, rien ne serait plus faux que de considérer les Églises latino-américaines du très contemporain dans la logique qui présidait vingt ou trente années plus tôt. Si, en effet, le document final de Saint-Domingue réaffirme une fois de plus l'option préférentielle pour les pauvres, treize ans après Puebla, si les communautés ecclésiales de base restent une composante réelle du catholicisme populaire, les lignes de force qui traversaient les Églises latino-américaines semblent s'être considérablement estompées. Le temps est révolu où la théologie de la libération occupait le devant de la scène et constituait l'une des préoccupations majeures de l'autorité romaine. C'est en juin 1992 que Leonardo Boff, déjà privé de ses fonctions d'éditeur et d'enseignant, publie une *Lettre aux compagnons de route et d'espérance* dans laquelle il annonce sa décision d'abandonner son sacerdoce, stigmatisant ainsi les incessantes pressions qu'exerce le Vatican depuis le début des années quatre-vingt pour réduire au silence les principales figures de la théologie de la libération. Symboliquement, huit ans après la première *Instruction sur la théologie de la libération*, ce renoncement, ainsi par exemple que la fermeture de l'Institut théologique de Recife fondé par dom Helder Camara, sont perçus comme autant de preuves que Rome a obtenu gain de cause. Impression confirmée par le fait que de nombreux autres théologiens ont tendance à opter pour un silence prolongé, de peur d'avoir à endurer les mêmes sanctions que leur collègue franciscain. De fait, les conférences épiscopales nationales et le *CELAM* ont beaucoup perdu de leur autonomie de décision : la Conférence de Saint-Domingue en est l'une des illustrations, puisqu'elle est présidée par le cardinal Angelo Sodano, proche collaborateur du pape, et qu'y assistent quatorze cardinaux et évêques de la curie romaine pouvant voter (soit davantage qu'à Medellín et à Puebla). Enfin, quelques prises de position romaines n'ont guère laissé la place à l'équivoque quant aux desseins pontificaux : ainsi en Haïti, lorsque le P. Jean-Bertrand Aristide, proche de la théologie de la libération, est renversé par un coup d'État le 30 septembre 1991, la nonciature apostolique s'avère être la seule représentation diplomatique à reconnaître le nouveau régime, au moment précis où l'Amérique latine connaît une lente transition vers la démocratie, dans laquelle l'Église joue parfois un rôle central, comme au Chili. Paradoxe qui ne laisse pas de surprendre...

Au-delà de ce qui apparaît comme une remise au pas par l'Église hiérarchique, un certain nombre d'éléments externes semblent avoir concouru à l'essoufflement de la théologie de la libération : ainsi la défaite électorale des sandinistes (1990),

121. Olivier CHALINE, « 1492, à l'Ouest, rien de nouveau », *Communio*, XVII, 4, juillet-août 1992, p. 20.

dont le projet avait un temps cristallisé les espoirs révolutionnaires des Églises centraméricaines ; ou encore l'effondrement de l'URSS et du bloc de l'Est qui consacre la mort d'une utopie à laquelle la référence était omniprésente. Car l'Amérique latine n'échappe pas aux conséquences de la fin du communisme soviétique telles qu'a pu les décrire François Furet, en ce sens que les messianismes révolutionnaires voient l'un de leurs fondements séculaires irrémédiablement sapé. S'il ne signifie pas nécessairement que « l'idée d'une *autre* société est devenue presque impossible à penser¹²² », le nouveau contexte international a sans doute contribué au rétablissement d'un ordre institutionnel ecclésial qui, un temps, avait pu sembler remis en question. Cela ne suffit pas, cependant, pour prétendre que la théologie de la libération a définitivement vécu : si chacun s'accorde aujourd'hui à reconnaître que le modèle théologique initial n'a plus lieu d'être, de nouvelles orientations se font jour. L'heure est en effet à la reformulation des enjeux, et la catégorie déterminée des « pauvres » tend à disparaître au profit d'une approche plus globale de l'oppression et de l'exclusion : ainsi voit-on surgir des théologies spécifiquement féminines, indigénistes, même écologistes, en réponse aux nouveaux mouvements qui émergent des sociétés civiles latino-américaines¹²³. Par ailleurs, les mutations économiques du très contemporain peuvent être l'occasion de nouvelles prises de position, qui dans une certaine mesure perpétuent l'esprit des années postconciliaires : si la dialectique dépendance/libération a fait long feu, les politiques d'ajustement, le monétarisme et le processus de globalisation sont désormais sous le feu de la contestation, comme en témoigne par exemple la lettre des supérieurs provinciaux jésuites d'Amérique latine sur le néolibéralisme (novembre 1996), au ton particulièrement critique¹²⁴.

Cela dit, force est de constater qu'au cycle des théologies alternatives et des tendances centrifuges semble donc succéder celui d'une nouvelle romanisation et d'un renforcement des relations entre l'Église et l'État, autrement dit d'un retour au schéma esquissé et construit sous les pontificats de Pie IX et de Léon XIII. À cet égard, le cas du Mexique est exemplaire lorsque le gouvernement de Carlos Salinas de Gortari réforme la Constitution en matière d'institutions religieuses (1991) et rétablit des relations diplomatiques avec le Vatican (1992), quatre-

122. Cf. *Le Passé d'une illusion*, Paris, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p. 572. S'il n'évoque pas directement la théologie de la libération, le même argumentaire est développé par Jorge G. CASTAÑEDA lorsqu'il écrit : « De manière générale, pour ces mouvements politiques et ces courants idéologiques d'Amérique latine, l'effondrement du socialisme signifiait la perte d'un modèle. C'était la disparition d'un point de référence que la gauche n'avait pas quitté des yeux pendant plus d'un demi-siècle [...]. La référence implicite à l'URSS ou à Cuba était partout présente. Ainsi donc, l'autodestruction du modèle de base équivalait à la disparition du cadre de référence pour une alternative de gauche » (*L'utopie désarmée. L'Amérique latine après la guerre froide*, Paris, Grasset, 1996, p. 212). Cela dit, des voix discordantes s'élèvent au sein même des Églises latino-américaines, estimant que l'échec du socialisme réel a au contraire permis une certaine émancipation de la théologie de la libération. Ainsi Sergio Torres, prêtre chilien : « La pensée marxiste traditionnelle accordait trop d'importance aux questions économiques et à la lutte des classes, elle réduisait le discours théologique. Maintenant, les théologiens peuvent se consacrer plus sérieusement à leur tâche » (« La théologie de la libération : perspectives modernes et nouveaux défis », *DIAL*, n° 2051, 16-29 février 1996, p. 2).

123. *Ibid.* Cf. également « Une interview exclusive de Gustavo Gutiérrez. Un théologien de la libération face à la situation actuelle », *DIAL*, n° 2251, 16-31 octobre 1998, p. 1-2)

124. *DIAL*, n° 2131, 16-28 février 1997.

vingts ans après la révolution. Parallèlement, le nonce apostolique, en la personne de Jerónimo Prigione, réapparaît sur le devant de la scène pour devenir un acteur politique important, dans un souci de mieux contrôler l'épiscopat au point d'envisager un temps de déposer Samuel Ruiz García, le remuant évêque de San Cristobal de Las Casas (Chiapas)¹²⁵. L'exemple mexicain témoigne plus généralement d'une véritable politique de reconquête de l'Amérique latine, vivement souhaitée par Rome afin de gommer à jamais les stigmates des années passées. C'est la fonction première que Jean-Paul II confère à son voyage à Saint-Domingue en octobre 1992, au plus fort des polémiques sur le sens à donner à la commémoration, lorsqu'il regrette que « non seulement dans le passé il y [ait] eu beaucoup de tort à l'encontre de ces pauvres Indiens, mais [que] cela continue encore aujourd'hui¹²⁶ », sans pour autant prononcer le pardon que beaucoup attendaient alors¹²⁷. Dans une certaine mesure, la nouvelle évangélisation, la réactivation de la doctrine sociale de l'Église sur fond de paupérisation accélérée, ou encore le voyage pontifical à Cuba (janvier 1998)¹²⁸, *a priori* terre d'impossible mission, participent de la même logique.

Les voyages pontificaux en Amérique latine

22-24 août 1968 : Paul VI en Colombie

25-31 janvier 1979 : Jean-Paul II au Mexique et en Amérique centrale

29 juin-10 juillet 1980 : Brésil

11-12 juin 1982 : Argentine

2-9 mars 1983 : Amérique centrale (Costa Rica, Nicaragua, Panama, Salvador, Guatemala, Honduras, Belize) et Haïti.

10-13 octobre 1984 : Saint-Domingue et Porto Rico

26 janvier-6 février 1985 : Venezuela, Équateur, Pérou, Trinidad et Tobago

1-7 juillet 1986 : Colombie

31 mars-12 avril 1987 : Uruguay, Chili et Argentine

7-18 mai 1988 : Uruguay, Bolivie, Pérou et Paraguay

6-14 mai 1990 : Mexique et Curaçao

12-21 octobre 1991 : Brésil

9-14 octobre 1992 : Saint-Domingue

9-11 août 1993 : Mexique et Jamaïque

5-12 février 1996 : Venezuela, Salvador, Guatemala et Nicaragua.

2-5 octobre 1997 : Brésil

21-25 janvier 1998 : Cuba

22-26 janvier 1999 : Mexique

125. « La hiérarchie catholique mexicaine dans les années quatre-vingt-dix », *DIAL*, n° 2093, 16-31 juillet 1996.

126. *Le Monde*, 13 octobre 1992.

127. Dans son discours du 12 octobre, Jean-Paul II n'a fait aucune mention à Medellín, et en a profité pour dénoncer à nouveau les « théologies réductrices » et la tentation de développer « un magistère parallèle de théologiens en opposition avec le magistère catholique » (*Le Monde*, 14 octobre 1992).

128. Voyage « historique » s'il en est, au cours duquel Jean-Paul II, qui n'avait jamais dénoncé la présence nord-américaine en Amérique centrale dans les années quatre-vingt, a condamné l'embargo auquel est soumis l'île

D'autres médiations, plus ou moins larvées, concourent aussi à cette entreprise de reconquête qui, en plus des hétérodoxies théologiques, vise également à freiner autant que faire se peut l'explosion pentecôtiste : l'Opus Dei par exemple, dont on sait sans véritablement pouvoir mesurer l'ampleur du phénomène qu'il connaît une expansion rapide outre-Atlantique, par le biais notamment d'une implantation accrue au sein des universités catholiques¹²⁹ ; la Légion du Christ, fer de lance conservateur de la lutte contre tous les mouvements indistinctement englobés sous le terme générique de « sectes », dont l'une des fonctions est aussi de former les séminaristes qui constitueront les élites catholiques du XXI^e siècle¹³⁰ ; ou encore le Renouveau charismatique, dont la version et les stratégies latino-américaines passent volontiers pour une véritable « pentecôtisation » du catholicisme qui, à l'heure de la concurrence confessionnelle, est contraint de s'adapter aux nouvelles pratiques et dévotions religieuses.

III. PAR-DELÀ LE PROTESTANTISME : L'EFFUSION PENTECÔTISTE

*Là où l'on trouve Coca-Cola, la poste et une boulangerie,
existe une Assemblée de Dieu.*

José Bezerra da Costa¹³¹

Au-delà de la simple approche quantitative, qui a permis plus haut d'insister sur l'explosion récente des pentecôtismes en Amérique latine et d'identifier une solution de continuité après cinq siècles d'hégémonie catholique, ces différentes Églises que l'on regroupe sous le terme générique de « protestantisme » méritent une approche approfondie, qui au fond vise à répondre à trois questions bien distinctes. Comment, tout d'abord, et pour quelles raisons *devient-on* pentecôtiste, puisqu'il s'agit encore essentiellement aujourd'hui d'une logique de conversion, même s'il existe aussi désormais des pentecôtistes de deuxième, voire de troisième génération ? Quelles sont, d'autre part, les pratiques et les croyances de ces fidèles qui pour la plupart proviennent du catholicisme, et, en tout état de cause, n'arrivent pas au pentecôtisme vierges de toute culture religieuse ? Quel rôle, enfin, ces nouvelles Églises capables de drainer de gigantesques foules entendent-elles jouer

par les États-Unis, tout en insistant sur le sort des prisonniers politiques et les droits de l'homme en terre cubaine. De son côté, Castro, qui voyait là une occasion de rompre l'ostracisme dont le frappe la communauté internationale, a multiplié les déclarations conciliantes et les concessions avant et après la venue du pape : ainsi, en décembre 1997, on put fêter librement Noël à Cuba, pour la première fois depuis 1968. Sur l'Église cubaine contemporaine, on consultera avec profit « La situation religieuse cubaine en temps de crise », *DIAL*, n° 2196, 1-15 janvier 1998.

129. Hans Jürgen PRIEN, *op. cit.*, p. 1061 et suiv. Le successeur de Mgr Oscar Romero au siège archiépiscopal de San Salvador, Mgr Rivera y Damas, a été remplacé en 1995 par Mgr Fernando Sáenz Laccalle, membre de l'Opus Dei.

130. Cf. M. ARSENEAULT, « Les nouvelles légions de Jean-Paul II », *Le Monde diplomatique*, n° 513, 1996, p. 3.

131. Phrase attribuée au leader de l'Assemblée de Dieu au Brésil.

au cœur des sociétés latino-américaines à l'aube du nouveau siècle ? Alors que, longtemps, le protestantisme historique n'a guère capté l'intérêt des chercheurs, les pentecôtismes ont été l'objet, ces vingt dernières années, d'une attention toute particulière, de la part notamment de sociologues, d'ethnologues et d'anthropologues dont les travaux permettent d'esquisser une synthèse et d'explicitier un certain nombre d'éléments clés. Ouvrages précieux s'il en est, qui cependant ne sauraient nous exempter d'une réflexion davantage orientée sur le temps long, plus spécifiquement historique. À partir du moment, en effet, où l'on englobe ces pentecôtismes dans la nébuleuse protestante ou évangélique, force est de s'interroger sur la nature des liens qu'ils entretiennent avec les Églises historiques apparues au XIX^e siècle : s'agit-il fondamentalement d'une prolongation du protestantisme libéral latino-américain du XIX^e siècle, de la reformulation d'un projet relevant d'une tradition similaire, ou au contraire de mouvements religieux radicalement nouveaux qui, par leurs capacités syncrétiques et assimilatrices, n'entretiennent plus guère de liens avec le protestantisme historique¹³² ?

1. LE PENTECÔTISME, RELIGION PALLIATIVE ?

L'apparition des premières Églises pentecôtistes en Amérique latine, au début du XX^e siècle (au Chili en 1906, au Brésil en 1910), puis leur développement rapide, ont parfois été l'objet d'une interprétation réductrice, parce que exclusivement politique. On y voyait en effet de simples excroissances, au sud du Rio Grande, du pentecôtisme nord-américain et, partant, l'un des signes les plus tangibles de cet impérialisme *yankee* que le corollaire Roosevelt à la doctrine Monroe (décembre 1904) avait doté d'une nouvelle envergure, délibérément interventionniste. Reléguant les croyances individuelles au second plan, cette vision des choses rationaliste à l'envi a aujourd'hui vécu. Certes, on connaît désormais le rôle des « missions pour la foi », telles que la *Wycliffe Bible Translators*, qui masquent difficilement leur frénésie évangélisatrice sous de pseudo-activités scientifiques¹³³ ; on sait également que nombre des Églises pentecôtistes contemporaines dépendent encore largement de subsides venus des États-Unis, et que Washington, un temps inquiet du radicalisme de la théologie de la libération et de l'Église populaire, a pu considérer l'expansion protestante comme le meilleur moyen de saper les aspirations contestataires ou révolutionnaires de certains secteurs de l'Église catholique. Il n'en demeure pas moins que cette interprétation semble bien insuffisante, à l'heure où l'anthropologie et la sociologie religieuse avancent des hypothèses bien plus convaincantes.

C'est sur un tout autre terrain que se sont concentrées les recherches à partir de la fin des années soixante, notamment avec les travaux importants de Christian

132. Cf. Jean-Pierre BASTIAN, *Le Protestantisme en Amérique latine...*, op. cit., p. 257-274.

133. Cf. Marion AUBRÉE, « La pénétration du "protestantisme évangélisateur" en Amérique latine », art. cit.

Lalive d'Épinay qui mirent en évidence, pour le cas chilien, l'articulation entre l'expansion du pentecôtisme et un contexte de crise économique générant la marginalisation de couches croissantes de la société, par exemple lors de la grande dépression des années trente¹³⁴. Et il est vrai qu'à l'échelle du continent, le synchronisme est frappant entre, d'une part, la diffusion accélérée du pentecôtisme à la charnière des années cinquante et soixante, et, d'autre part, les grandes mutations économiques que connaît alors l'Amérique latine, consécutives à l'intégration au marché international d'économies jusque-là orientées principalement sur les marchés intérieurs. C'est le temps du déclin des sociétés rurales traditionnelles, de l'exode rural et de la croissance démesurée des grandes métropoles, alors même que ces villes s'avèrent rapidement incapables d'absorber la main-d'œuvre fraîchement arrivée. De vastes îlots de pauvreté se constituent alors, tant dans les campagnes menacées de paupérisation par la monétarisation des échanges et le déclin de certaines activités, que dans les zones péri-urbaines où se multiplient *favelas*, *barriadas* et autres *ranchos*¹³⁵. C'est dans ce terreau très particulier que les Églises pentecôtistes vont plonger leurs racines, auprès de ces marges chaque jour plus importantes, à l'avenir incertain, dont les conditions de vie se dégradent et l'intégration sociale se trouve soudain menacée ou compromise. Pour reprendre l'expression de Pierre Chaunu, c'est donc d'abord d'un « protestantisme pauvre, qui porte l'Évangile aux plus misérables des bidonvilles et du *latifundio* » qu'il s'agit¹³⁶. Au moment précis, rappelons-le, où l'Église catholique censée assurer la gestion des biens du salut traverse une profonde crise de désencadrement, particulièrement en zone rurale, au point que certaines paroisses reculées n'aperçoivent un prêtre que toutes les deux ou trois semaines. À tous ces déclassés, exclus ou déracinés, dont le ressentiment vis-à-vis des institutions, de l'État et des classes dirigeantes s'exerce également envers l'Église catholique souvent perçue comme partie prenante de l'ordre établi, le pentecôtisme propose avant tout une alternative d'autant plus convaincante qu'il n'entretient souvent aucun lien avec les secteurs politiques jugés responsables.

En premier lieu donc, le converti qui « se donne à Jésus » rompt radicalement avec ce monde anémique dans lequel il n'a plus sa place. Symboliquement, il en abandonne une part des coutumes et pratiques pour embrasser un nouveau mode de vie, porteur de règles qui lui sont propres : par exemple une morale différente, plus ou moins rigide selon les cas, qui est la première matérialisation de la rupture avec le monde¹³⁷. Sur le versant des croyances, dans la mesure où les seules divinités reconnues dans le pentecôtisme sont Dieu, Jésus et le Saint-

134. Christian LALIVE D'ÉPINAY, *El refugio de las masas : estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1968. Cf. également, au chapitre des travaux pionniers, Emilio WILLEMS, *Followers of the New Faith, Culture Change and Rise of Protestantism in Brazil and Chile*, Nashville, Vanderbilt University, 1967.

135. Ces remarques mériteraient évidemment de plus amples développements. Pour une vision de synthèse, cf. *The Cambridge History of Latin America*, op. cit., vol. VI, part 1.

136. *Op. cit.*, p. 17.

137. Cf. Gilles RIVIÈRE, « Bolivie : le pentecôtisme dans la société aymara des hauts plateaux », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 24, nouvelle série, janvier-mars 1997, p. 87-88 : « La différence se nourrit de la mise en

Esprit, la conversion se caractérise aussi par un rejet en bloc des divinités traditionnelles, quelle qu'en soit l'origine, assimilées à des manifestations sataniques et qualifiées de *diablos*¹³⁸. Par ailleurs, le discours pentecôtiste, soucieux de définir une nouvelle identité religieuse par opposition à celle des *católicos*, met volontiers l'accent sur la construction d'une nouvelle dynamique communautaire, ou du moins présentée comme telle : celle-ci repose sur l'affirmation de l'égalité entre les fidèles (appelés *hermanos*, frères) par opposition à l'univers hiérarchisé du catholicisme¹³⁹, sur les devoirs de solidarité auxquels sont astreints les *creentes* et sur la reconstitution de pratiques qui renvoient aux structures du passé en voie de désagrégation. Ainsi ces Églises, véritables contre-sociétés, jouent-elles parfois le rôle de prestataires de services face à certaines situations de détresse, pouvant selon les cas diffuser des offres d'emploi, fournir un logement, etc., autrement dit proposer au converti un semblant de réintégration sociale¹⁴⁰. Le pentecôtisme apparaît ici comme une communauté de substitution, un point d'attache renvoyant autant que faire se peut à la norme d'un passé révolu.

Enfin, l'appartenance au nouveau groupe est vécue par le biais de diverses manifestations surnaturelles qui témoignent de la présence de l'Esprit saint en même temps qu'elles structurent l'identité religieuse : ainsi, parmi les huit dons reconnus par le pentecôtisme, celui de parler en langues (la glossolalie) qui réunit les fidèles dans un univers sacré qui leur est propre¹⁴¹. Les pratiques thaumaturgiques occupent en effet une place privilégiée¹⁴², comme le montre par exemple l'extraordinaire développement des Églises de guérison divine à partir des années cinquante. Au Brésil, *Deús e Amor*, fondée en 1962 par David Miranda, en est une illustration : l'essentiel des pratiques repose sur la guérison des maux grâce aux dons du pasteur, qui extirpe des corps, par imposition des mains, les démons responsables des maux lors de cérémonies collectives. En outre, le succès de ces Églises repose de plus en plus sur une utilisation systématique des *mass media* : il n'est pas rare aujourd'hui d'entendre des cultes diffusés hors du temple par haut-parleurs

œuvre des interdits de l'Église, qui concernent tous les domaines de l'existence, individuelle ou collective. Certains de ces interdits sont communs à tous les pentecôtismes, d'autres sont identifiés à partir du contexte social et culturel local. Les fidèles ne peuvent mâcher de la coca, boire de l'alcool, jouer au football, écouter la radio, etc. » À noter que ce « refus du monde » est variable selon les cas et les périodes : ainsi certaines Églises brésiliennes prônaient-elles jusqu'il y a peu la déscolarisation des enfants ou le boycott des projets de développement initiés par les ONG, tandis qu'elles semblent aujourd'hui réinvestir le présent pour mieux affirmer leur croissance rapide.

138. *Ibid.*, p. 89.

139. Si l'égalité entre les fidèles est le mot d'ordre affiché, puisque chacun peut librement s'exprimer et témoigner des diverses expériences qu'il a eu l'occasion de vivre, le fonctionnement concret des sociétés pentecôtistes repose souvent sur l'autorité toute-puissante d'un chef charismatique, qui est souvent le fondateur du groupe, et reproduit, selon Christian LALIVE D'ÉPINAY, « le modèle paternaliste de la famille élargie » (cité par André CORTEN, *Le Pentecôtisme au Brésil...*, *op. cit.*, p. 199).

140. Gilles RIVIÈRE (*op. cit.*, p. 90) note la récurrence, dans le discours pentecôtiste, d'assertions évoquant la « renaissance » consécutive à la conversion : « Maintenant, je suis quelqu'un », « Mes chers frères, je n'étais rien, j'étais pauvre, je ne pouvais arriver à rien, maintenant je suis des vôtres, on ne me considère plus comme un simple mouton, je suis quelqu'un... »

141. Ces dons sont les suivants : outre la glossolalie, dons d'interprétation, d'évangélisation, de guérison, de prophétie, de sagesse, de discernement des esprits et de faire des miracles.

142. « Chez nous, le miracle est naturel », scandent volontiers les fidèles de l'Église universelle du Royaume de Dieu...

et retransmis à la radio, ou encore d'assister à des miracles en direct à la télévision. Dernière génération en date du pentecôtisme, le « télévangélisme » permet de prêcher à grande échelle et de diffuser en boucle les témoignages de fidèles. Au Brésil, l'*Igreja Universal do Reino de Deus*, fondée par Emir Macedo Bezerra en 1977¹⁴³, forte d'environ 500 000 fidèles et de plusieurs centaines de lieux de culte dans presque tous les pays d'Amérique latine au début des années quatre-vingt-dix, possède la chaîne de télévision *TV Rede Record*, acquise pour 45 millions de dollars, ainsi qu'une maison d'édition et plusieurs stations de radio. Même stratégie médiatique pour l'Église évangélique pentecôtiste chrétienne, fondée en 1956 par Marino Prudencio Moreira dans le Rio Grande do Sul¹⁴⁴. Le « refuge des masses » qu'évoquait Lalive d'Épinay à la fin des années soixante acquiert par ce biais une ampleur inédite...

L'interprétation de l'explosion pentecôtiste par l'anomie des sociétés latino-américaines, formulée à partir des mutations économiques des années cinquante et soixante, mériterait d'être actualisée à la lumière des politiques néolibérales contemporaines à l'œuvre dans un certain nombre de pays latino-américains. Si, par exemple, l'Argentine du président Carlos Menem (devenu président en 1989 et réélu en 1995) est parvenue en quelques années à juguler l'inflation galopante des années quatre-vingt et à rétablir les grands équilibres budgétaires, attirant ainsi de nouveaux investisseurs avec la bénédiction du Fonds monétaire international, cela n'a pas été sans conséquences sociales. Fonctionnaires et retraités, par exemple, ont connu du fait des restrictions budgétaires une paupérisation accélérée, de même que des couches importantes de la population qui viennent désormais s'ajouter aux « pauvres historiques¹⁴⁵ ». Constatations similaires au Mexique, où « l'abandon d'un modèle économique fortement interventionniste et exclusivement orienté vers le marché intérieur » conduit à une polarisation sociale accrue et à une extension de l'inégalité et de la pauvreté¹⁴⁶. Comme au Brésil, comme au Venezuela, ces sociétés connaissent de profondes mutations remettant en cause l'identité de groupes déterminés, ce qui n'est pas sans rappeler le contexte des années cinquante et soixante bien que les dogmes et modèles économiques mis en œuvre soient radicalement différents. Nul doute que le pentecôtisme trouve là encore un terrain privilégié, et que son développement toujours soutenu n'est pas sans lien avec les conséquences sociales du néolibéralisme contemporain.

143. Fondateur de l'Église universelle du Royaume de Dieu en 1977, « l'évêque » Macedo est un personnage très controversé, dont les démêlés sont nombreux avec la justice. À la tête d'un véritable empire financier et médiatique, son train de vie luxueux et les nombreuses collectes organisées par l'Église prêtent le flanc à la critique depuis des années.

144. Sur cette question, cf. Catherine IFFLY, *op. cit.* ; Pedro Ari ORO, « Religions pentecôtistes et moyens de communication de masse au Brésil », *Social Compass*, 39, 3, 1992, p. 423-434 ; et Jacques GUTWIRTH, « Pentecôtisme national et audiovisuel à Porto Alegre, Brésil », *Archives de sciences sociales des religions*, 36^e année, n° 73, janvier-mars 1991, p. 99-114.

145. Carlos GARMA NAVARRO a recueilli ce témoignage à l'entrée d'un temple pentecôtiste, pour une thèse d'anthropologie sociale consacrée l'étude de la communauté de Ixtepec (au nord de l'État de Puebla).

146. Cf. « La nouvelle pauvreté dans l'Argentine de cette fin de siècle », *DIAL*, n° 2149, 1-15 mai 1997.

Document : la vie d'un prédicateur pentecôtiste

(extrait de Carlos Garma Navarro, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987, p. 175-176¹⁴⁷)

« Je suis né à Tehuacán (Puebla) en 1920, mon père était zapotèque et ma mère, comme on dit, était une métisse. Mon père était chanteur à l'Église et c'est lui qui m'a appris le catéchisme. Quand j'étais jeune, je me suis rebellé contre tout ça, je suis devenu mauvais et j'ai même brûlé les images du temple. On m'a alors chassé du village, et j'ai commencé à vagabonder, à agresser les gens, à les voler ; c'est que j'avais le diable en moi, et on ne voulait de moi nulle part. En 1937, on m'a arrêté, j'allais être pendu mais j'ai réussi à m'échapper. Pendant la Seconde Guerre mondiale, je me suis engagé et j'ai intégré l'escadron 201. À mon retour, on m'a pardonné tous mes crimes, mais j'ai continué à vivre comme avant. Une fois que j'étais allé à Mexico, j'ai été renversé par une voiture. On m'a emmené à l'hôpital, et j'ai perdu connaissance. C'est là que m'est apparu notre Seigneur Jésus-Christ, qui m'a dit que j'avais passé ma vie à faire le mal, et que je devais cesser et consacrer toute mon existence à son service si je voulais survivre. Je lui ai dit oui, que c'est ce que je ferais si je vivais. Une fois guéri, j'ai commencé à étudier la Bible, et je suis devenu évangéliste. Maintenant, je vais de village en village pour prêcher la parole de Dieu. C'est mon métier. Je vis de ce que me donnent les gens : de la nourriture, des vêtements et un toit. Je n'ai avec moi que mon sac et ma Bible. Je vois en rêve où je dois aller. J'ai l'impression de voler, et je vois des montagnes, des rivières, des villages par où je dois passer. Une fois, j'ai rêvé à la mer et à des îles lointaines : je me suis mis en chemin et je suis allé prêcher la parole de Dieu jusqu'aux îles Marias, je suis allé jusque-là. La montagne, je l'ai parcourue plusieurs fois, cette fois je viens de la Huasteca. J'arrive à n'importe quel temple et je parle de Dieu sans crainte. Ça fait plus de trente ans que je suis évangéliste. Où que j'aille, je suis seul avec ma Bible. »

2. PENTECÔTISME ET COMMUNAUTÉS INDIGÈNES

L'une des meilleures illustrations des fonctions palliatives des pentecôtismes latino-américains réside dans l'étude de leur pénétration des communautés indigènes,

147. Cf. Rodolfo DE LA TORRE, « Mexique : inégalité, pauvreté et polarisation sociale », *Problèmes d'Amérique latine*, La Documentation française, nouvelle série, n° 27, octobre-décembre 1997, p. 137-154. L'exemple du Chili, qui fut un champ d'expérimentation privilégié pour les *Chicago Boys* dès le milieu des années soixante-dix, mériterait qu'on s'y arrête également ; cf. Eugenio TIRONI, *Pinochet. La dictature néolibérale*, Paris, L'Harmattan, 1987, et Marie-Noëlle SARGET, *Histoire du Chili de la conquête à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 1996, IV^e partie, « L'ère néolibérale ».

parfois foudroyante, et désormais bien connue. Si un certain nombre d'observateurs se sont longtemps contentés de stigmatiser le caractère ethnocidaire de l'expansion protestante en milieu indien¹⁴⁸, divers travaux proposent désormais des analyses plus fines relativisant largement l'idée d'une acculturation systématique qui n'aurait pas existé dans le catholicisme.

Ainsi dans la province équatorienne du Chimborazo, étudiée par Roberto Santana¹⁴⁹, l'apparition du pentecôtisme est contemporaine d'une profonde crise structurelle de la société indigène et du système *hacendario*. Sous-développement d'une agriculture extensive dont l'archaïsme n'autorise qu'une productivité médiocre, exploitation du travail indigène et discrimination raciale, pauvreté des communautés indiennes en voie de dissolution, du fait notamment de migrations temporaires ou définitives de plus en plus fréquentes, ravages de l'alcoolisme, etc., autant de signes annonciateurs d'une désintégration sociale, à laquelle l'État n'accorde qu'une attention limitée¹⁵⁰. Pour une large part, l'essor des nouvelles sociétés religieuses va d'abord reposer sur la redéfinition de l'identité indigène menacée, par le biais, d'une part de l'usage systématique et la réhabilitation de la langue quechua (en 1973, le Nouveau Testament est traduit dans le dialecte de la province), d'autre part de l'« indianisation » des Églises évangéliques dont les pasteurs et diacres sont quasiment tous des indigènes. Simultanément, l'*Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo*, fondée en 1967, tente de promouvoir un programme de modernisation des communautés, par exemple en substituant aux traditionnelles *chozas* un habitat en dur, en développant l'éducation ou en structurant les réseaux commerciaux locaux (création de coopératives agricoles). Parce qu'elles induisent de considérables progrès matériels dans la région en même temps qu'elles semblent participer à la sauvegarde de l'identité communautaire, toutes ces initiatives sont accueillies avec bienveillance par les milieux indigènes du Chimborazo, comme en témoigne depuis la fin des années soixante une véritable inflation conversionniste¹⁵¹. Mais on ne peut manquer de souligner qu'elles mettent aussi en cause une certaine conception du rôle de l'État dans l'intégration des marges et périphéries, dans la mesure où la société civile du Chimborazo semble, en dernière analyse, contrainte de recourir à ces nouveaux acteurs religieux pour résister à la désintégration sociale et identitaire.

Un schéma similaire a pu être observé par Christian Gros en Colombie, auprès des Indiens Paez et Guambino des hautes terres du département du Cauca qui constituent la plus forte minorité indienne du pays¹⁵². Même désintérêt de l'État pour cette région périphérique en crise, même discrédit d'une Église catholique

148. Sur ce point, cf. les remarques formulées par Christian GROS, « Fondamentalisme protestant et populations indiennes : quelques hypothèses », *Cahiers des Amériques latines*, n° 13, 1992, p. 119-134.

149. Roberto SANTANA, « Le protestantisme chez les Indiens du Chimborazo en Équateur », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 86, 4^e trimestre, 1987, p. 97-107. Et aussi, du même auteur, *Les Indiens d'Équateur, citoyens dans l'ethnicité ?*, op. cit.

150. *Ibid.*, p. 135.

151. Et ce malgré l'engagement « progressiste » de l'évêque du Chimborazo, Mgr Proaño.

152. *Art. cit.*

indissolublement liée au parti conservateur, propriétaire d'immenses *haciendas* et hostile au bilinguisme. Même accent mis sur la langue vernaculaire par les nouvelles Églises dans leur stratégie de pénétration, mêmes projets de développement (aide technique et médicale par exemple)... et même succès. Ce qui signifie que les pentecôtismes s'installent d'abord sur des espaces laissés vacants, que ce soit par les pouvoirs publics ou par l'Église catholique, et que la norme traditionnelle qu'ils proposent aux fidèles (réintégration sociale, restructuration communautaire, etc.) n'est pas forcément incompatible avec la mise en œuvre de projets modernisateurs. Au travers de ces exemples, comme de tant d'autres que nous ne pouvons développer ici, on touche toute la complexité de ces nouvelles Églises dans la relation dynamique et dialectique – entre tradition et modernité – qu'elles entretiennent avec les sociétés latino-américaines¹⁵³.

3. DES « FAST-FOOD DE LA FOI¹⁵⁴ » ?

Cela dit, on ne peut se contenter d'interpréter l'essor des pentecôtismes au regard de l'anomie et de la désintégration sociale, et ce pour plusieurs raisons. Tout d'abord, si ces nouvelles Églises se sont largement développées auprès des couches les plus marginales dans un premier temps, l'évolution récente tend à prouver qu'elles séduisent de plus en plus communément les classes moyennes, voire les élites politiques et économiques latino-américaines. D'autre part, ce serait là encore faire peu de cas des croyances individuelles, et conférer à l'appartenance confessionnelle une simple fonction utilitaire qui, en tout état de cause, est un facteur déterminant en période de crise, mais ne saurait être une explication unique de l'« insurrection émotionnelle » pentecôtiste. C'est tout le sens de la critique qu'adresse Alain Touraine au schéma de Lalive d'Épinay, lorsqu'il rappelle que « les acteurs des sociétés les plus modernes ne se réduisent pas à la poursuite rationnelle de leurs intérêts, [et qu'] ils vivent au contraire entre un passé et un avenir, des enracinements et des espoirs ou des peurs¹⁵⁵ ». Pour comprendre le succès de ces nouvelles Églises, on ne peut donc faire l'économie d'une analyse des mythes et croyances qu'elles véhiculent, notamment dans leur articulation avec le catholicisme ou les relations indigènes. Ce à quoi nous invitait d'ailleurs Pierre Chauvin dès le milieu des années soixante, lorsqu'il évoquait un catholicisme de substitution, « une reformulation ou une réélaboration de la religion populaire du catholicisme sans prêtre, depuis toujours présente au sein des masses latino-américaines¹⁵⁶ ». Champ de recherche dont on pressent aujourd'hui qu'il est particulièrement fécond, mais encore très largement inexploré.

153. Pour une approche problématique sur le pentecôtisme par rapport aux catégories tradition/modernité, cf. Véronique BOYER, « Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien », *Problèmes d'Amérique latine*, La Documentation française, n° 24, nouvelle série, janvier-mars 1997, p. 33-47.

154. L'expression est du sociologue Flavio PIERUCCI (université de São Paulo), *Le Monde*, 5-6 octobre 1997.

155. *La Parole et le Sang*, op. cit., p. 106.

156. Art. cit.

Les pentecôtismes, parce qu'ils sont porteurs d'un prosélytisme exacerbé, entretiennent avec le catholicisme et les systèmes de croyance traditionnels des liens complexes. Si l'agressivité du discours à l'encontre des autres religions, le violent rejet des *diablos* que vénèrent les non-convertis, ou encore la fureur iconoclaste de certaines Églises constituent autant d'éléments laissant croire que la conversion est vécue par l'individu comme une rupture radicale, une analyse affinée permet au contraire d'identifier un certain nombre de continuités. Parmi les divers travaux ayant privilégié cet angle d'approche, ceux de Gilles Rivière sur les communautés aymaras des hauts plateaux boliviens sont à ce titre très révélateurs¹⁵⁷. On perçoit en effet comment les groupes pentecôtistes qui s'y sont développés ont repris, reformulé et resémantisé des mythes et croyances de longue durée, qui facilitent de la sorte le passage d'une religion à l'autre. Ainsi, la certitude de l'imminence de la fin des temps est une composante importante de la religiosité pentecôtiste, notamment à l'approche de la fin du millénaire, et s'articule pour beaucoup avec le vieux fonds chamanique du monde andin. Le jugement final (*juicio*) est au centre de la plupart des sermons, et les tremblements de terre, sécheresses et autres catastrophes naturelles sont interprétés comme autant de signes annonciateurs de la fin des temps¹⁵⁸ ; celle-ci engendrera un ordre nouveau, caractérisé par une inversion des valeurs (les pauvres deviendront riches, les riches deviendront pauvres, etc.), harmonieux, auquel n'auront accès que ceux qui auront emprunté le bon chemin. De même, les processus de guérison divine sont décrits en des termes qui empruntent au chamanisme des expressions qui lui sont propres, telles que « lumière », « souffle », « chaleur », etc. ; les dons du Saint-Esprit reçus par les fidèles, comme celui de « parler en langues », sont appelés *bendiciones*, terme désignant dans la société aymara les faveurs dispensées par les divinités traditionnelles en échange d'offrandes et de sacrifices¹⁵⁹. Enfin, la fonction charismatique du pasteur pentecôtiste, élu du Saint-Esprit et doté de dons particuliers, rappelle à bien des égards le statut des chamanes identifiés par le fait d'avoir été touchés par la foudre. Autrement dit, ce sont là bien des aspects du millénarisme et des pratiques thaumaturgiques pentecôtistes qui intègrent plus ou moins explicitement les traditions chamaniques, elles-mêmes souvent identifiables dans la religion populaire du catholicisme¹⁶⁰.

En un sens, l'identification de ces continuités permet de mieux comprendre l'ampleur du phénomène pentecôtiste, ainsi que la relative fluidité des affiliations

157. Gilles RIVIÈRE, « Bolivie : le pentecôtisme dans la société aymara des hauts plateaux », *art. cit.* ; « Caminos de los muertos, caminos de los vivos. Las figuras del chamanismo andino en las comunidades aymaras del altiplano boliviano », *Antropología* (Madrid), octobre 1995, n° 10, p. 109-132 ; « Du chamanisme au protestantisme », communication au colloque de l'AFSSAL dans le cadre de la table ronde intitulée « Catholicisme, chamanismes et nouvelles religions », 21-22 novembre 1997, université de Toulouse-Le Mirail.

158. Notons sur ce point le synchronisme fréquent entre une catastrophe naturelle et l'accélération de la pénétration pentecôtiste, ainsi au Guatemala, lors du tremblement de terre de 1976.

159. « Bolivie : le pentecôtisme dans la société aymara des hauts plateaux », *art. cit.*, p. 91-92.

160. Par exemple, les travaux d'Elmer MILLER sur les Indiens Tobas du Chaco argentin ont mis en évidence la similitude des pratiques pentecôtistes avec le catholicisme populaire de la région, les pasteurs étant souvent d'anciens chamanes (*Los Tobas argentinos. Armonía y disonancia en la sociedad*, Mexico, Siglo XXI, 1979).

religieuses. Il n'est pas rare en effet de voir un catholique devenir membre d'un groupe pentecôtiste, pour ensuite revenir au catholicisme, et inversement¹⁶¹. Il ne s'agit pas seulement ici de stratégies individuelles raisonnées, par lesquelles l'individu s'inscrirait dans le réseau qui, à un moment donné, lui est le plus favorable ; au niveau même des croyances, il est des ponts aisément franchissables. Faut-il dès lors user de la catégorie classique de « syncrétisme » pour désigner les systèmes de croyance de ces sociétés pentecôtistes qui entretiennent plus de liens avec le catholicisme et les religions traditionnelles qu'il n'y paraît à première vue ? ou plus simplement parler d'un « bricolage religieux » qui traduirait une reformulation de la religiosité populaire par les secteurs marginaux des sociétés latino-américaines, ou une « rechristianisation par le bas¹⁶² » ? Ce qui est sûr, c'est que les pentecôtismes contemporains ne semblent plus entretenir que des liens ténus avec le protestantisme historique qui, au XIX^e siècle, s'est diffusé en Amérique latine dans la continuité des réformes européennes. Cette dernière remarque, qui vaut à l'examen des croyances, est d'autant plus valable lorsque l'on considère les récentes implications des sociétés pentecôtistes sur le terrain politique.

4. LE PENTECÔTISME EN POLITIQUE

L'un des facteurs expliquant l'intérêt soudain porté au phénomène pentecôtiste réside dans le glissement récent de ces nouvelles Églises vers le champ politique. Longtemps, ces mouvements religieux se sont en effet contentés d'une prudente réserve vis-à-vis des aléas conjoncturels, d'un apolitisme par essence conservateur, dans la mesure où ils entendaient en premier lieu proposer aux convertis une alternative radicale à l'anomie d'un monde corrompu et voué aux forces du mal. Le refus systématique de l'espace de la cité, véritable « grève sociale » selon Lalive d'Épinay, était donc la conséquence logique de ce retrait du monde, que résumait à elle seule une formule lapidaire : *No te metas*¹⁶³. Or, on assiste dans le dernier quart du XX^e siècle à un fort réinvestissement du présent de la part des sociétés pentecôtistes, signe d'une rupture délibérée qui ne saurait être sans conséquences pour l'avenir des sociétés latino-américaines. Citons, en vrac, quelques faits significatifs : au Guatemala, le général Efraín Rios Montt, membre de l'Église du Verbe, devient en 1982 le premier président pentecôtiste du sous-continent, à la faveur d'un coup d'État ; quatre ans plus tard, une vingtaine de députés pentecôtistes sont élus à l'Assemblée constituante brésilienne, et donnent naissance peu après à la *bancada evangelica* qui depuis n'a cessé de s'affirmer, et dont

161. Les cas de double affiliation sont également fréquents. Ainsi au Brésil, le candomblé (religion d'origine africaine, comme le vaudou) et l'umbanda (qui mêle aux racines africaines des influences extérieures) tolèrent les autres croyances et constituent par conséquent des cibles privilégiées pour les sociétés pentecôtistes.

162. *Le protestantisme en Amérique latine...*, op. cit., p. 231-232 et 257-270.

163. « Ne t'en mêle pas. ». Cf. Jean-Pierre BASTIAN, « Le rôle politique des protestantismes en Amérique latine », in Gilles KEPEL (dir.), *Les Politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993, p. 203-219.

on sait qu'elle joua un rôle essentiel dans les élections à la présidence de Fernando Collor de Mello en 1989 et de Jorge Henrique Cardoso en 1994¹⁶⁴ ; en 1991, contre toute attente, Alberto Fujimori est élu à la présidence du Pérou face à l'écrivain Mario Vargas Llosa, grâce à une mobilisation efficace des suffrages pentecôtistes ; la même année, au Guatemala de nouveau, Jorge Serrano Elias, converti depuis 1977, devient le premier président pentecôtiste élu d'Amérique latine ; au Nicaracagua enfin, en novembre 1996, le *Camino Cristiano nicaragüense* arrive en troisième position des élections générales et obtient quatre sièges à l'Assemblée¹⁶⁵. Et la liste n'est pas exhaustive...

Les relations que la dictature chilienne a tissées, à partir du milieu des années soixante-dix, avec les nouveaux mouvements religieux, constituent un point de départ utile pour penser l'immersion du pentecôtisme dans le politique. En effet, si la hiérarchie catholique considère dans un premier temps le coup d'État de septembre 1973 avec une certaine bienveillance, nous l'avons évoqué plus haut, la lune de miel n'est que de courte durée avec le général Pinochet, au point que le nouveau régime se trouve rapidement privé de la fonction légitimatrice que joue par exemple l'Église catholique en Argentine quelques années plus tard. Se trouve dès lors vacant un espace aux confins du politique et du religieux, que ne tardent pas à occuper les pentecôtistes : ceux-ci y voient en effet l'occasion providentielle de mettre un terme à la marginalité dans laquelle ils se trouvaient jusque-là et d'affirmer par le biais du politique leur existence ; en contrepartie, la dictature militaire issue d'un coup de force trouve dans ces nouveaux acteurs la caution religieuse que l'Église catholique refuse désormais d'apporter. Concrètement, cette évolution se traduit en septembre 1975 par la très symbolique célébration d'un *Te Deum* dans la cathédrale méthodiste pentecôtiste de Santiago, à laquelle Augusto Pinochet ne manque pas d'assister, en échange de quoi les principaux dirigeants pentecôtistes deviennent des relais privilégiés du régime auprès de la nouvelle clientèle que constituent les fidèles. Un schéma comparable peut être observé au Brésil dès la fin des années soixante, lorsque l'Église catholique devient l'une des principales forces d'opposition à la dictature issue du coup d'État de 1964, ce qui tendrait à prouver que l'ère des dictatures et autres « régimes de sécurité nationale » a joué un rôle non négligeable dans l'affirmation de sociétés pentecôtistes qui arguent de leurs nouvelles implications politiques, si indirectes soient-elles, pour prouver à leurs détracteurs qu'elles sont devenues « fréquentables ». Notons au passage que le retour à la démocratie au Chili, en 1989, n'a pas exempté le nouveau président démocrate-chrétien, Patricio Aylwin, d'assister au *Te Deum* pentecôtiste aux côtés des principaux dirigeants pentecôtistes du pays, signe qu'il faut désormais compter avec ces nouveaux acteurs capables de drainer

164. Cf. Ricardo MARIANO et Antonio Flavio PIERUCCI, « O envolvimento dos pentecostais na eleição de F. Collor », *Novos Estudos*, n° 34, novembre 1992, p. 106.

165. Cf. André CORTEN, « Pentecôtisme et politique en Amérique latine », *Problèmes d'Amérique latine*, La Documentation française, n° 24, nouvelle série, janvier-mars 1997, p. 17-31, et Jean-Pierre BASTIAN, *Le Protestantisme en Amérique latine...*, *op. cit.*, p. 235-249.

plusieurs millions de suffrages à chaque consultation électorale¹⁶⁶. Par conséquent, c'est à un schéma de type clientéliste, caractéristique d'une certaine tradition politique latino-américaine, que renvoie l'implication des Églises pentecôtistes dans le politique¹⁶⁷. En cela, elles rompent radicalement avec la tradition politique des protestantismes historiques, qui au XIX^e siècle avaient concouru à la maturation du libéralisme radical et au projet d'une modernité politique qui mettrait l'acteur individuel au premier plan au détriment des solidarités de groupe¹⁶⁸.

Au-delà de cette fonction de relais électoraux, que plusieurs régimes populistes avaient en leur temps exploitée autant que le leur permettait alors le poids encore restreint des nouveaux mouvements religieux¹⁶⁹, certains dirigeants pentecôtistes semblent aujourd'hui franchir un pas supplémentaire en créant de véritables partis politiques pentecôtistes, qui chaque jour bénéficient d'un électorat plus nombreux du fait des rythmes de recrutement. Ainsi est apparue dans le panorama politique vénézuélien l'*Organización Renovadora Auténtica (ORA)*, dont le candidat arriva en quatrième position à l'occasion des élections présidentielles de 1988. Contrairement au projet démocrate-chrétien, qui repose théoriquement sur la constitution de partis non confessionnels dans la lignée de l'enseignement de Luigi Sturzo ou de Jacques Maritain¹⁷⁰, c'est bien de la représentation explicite d'une appartenance confessionnelle en politique qu'il s'agit ici, ce qui n'est pas sans conséquences sur le devenir de sociétés latino-américaines en termes de laïcité et de modernité politique. Reste à savoir quelle ampleur prendra, dans les années à venir, ce qui n'est encore aujourd'hui qu'une simple tendance¹⁷¹...

5. ET LE PROTESTANTISME HISTORIQUE¹⁷² ?

Confronté depuis la fin des années cinquante à cette déferlante pentecôtiste qui rompt avec la culture religieuse et politique dont il était porteur depuis le XIX^e siècle,

166. *Ibid.*. Cf. aussi Sergio SPOERER, « Pentecôtisme et religiosité populaire au Chili », *Problèmes d'Amérique latine*, La Documentation française, n° 81, 3^e trimestre 1986, p. 97-109.

167. Cf. François CHEVALIER, *op. cit.*, « Caudillos, caciques et structures dominantes », p. 314-326 ; Alain ROUQUIÉ, *Amérique latine. Introduction à l'Extrême-Occident*, Paris, Seuil, 1987, « Styles d'autorités et mécanismes de domination caudillos, caciques et clientèles », p. 265-283.

168. C'est ce que montre Jean-Pierre BASTIAN dans « Le rôle politique des protestantismes en Amérique latine », *art. cit.*

169. Ainsi Perón en Argentine, qui entretenait des liens privilégiés avec le prédicateur pentecôtiste Tommy Hicks, ou Lazaro Cárdenas au Mexique avec le Mouvement indépendant d'Églises pentecôtistes (Jean-Pierre BASTIAN, *Le Protestantisme en Amérique latine...*, *op. cit.*, p. 182).

170. C'est tout le sens de la distinction des plans temporel et spirituel (« distinguer pour unir ») chez Maritain. L'article 3 de la déclaration de Montevideo (mai 1947) qui jette les bases de l'*Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA)* précise d'ailleurs : « Le mouvement n'aura aucun caractère confessionnel ; pourront y participer tous ceux qui acceptent ces principes » (« Acta final de la reunión de Montevideo », *Política y Espíritu* (Santiago), año II, n° 22, mai 1947, p. 149).

171. Cf. la liste des « partis ou mouvements politiques confessionnels "évangéliques" en Amérique latine (1980-1996) » que propose Jean-Pierre BASTIAN, « Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine », *Archives de sciences sociales des religions*, 42^e année, n° 97, janvier-mars 1997, p. 103.

172. Ce paragraphe repose sur Jean-Pierre BASTIAN, *Le Protestantisme en Amérique latine...*, *op. cit.*, p. 209-222 (« Des protestantismes historiques polarisés »).

ainsi qu'au choc de la révolution cubaine, le protestantisme historique se trouve aujourd'hui dans une situation de marginalisation extrême. Alors que l'Église catholique semble avoir opté pour une stratégie délibérée de reconquête, c'est plutôt une logique défensive qui prévaut sur l'autre versant de la chrétienté. En témoigne par exemple le développement d'un courant fondamentaliste, soucieux de préserver une identité en péril par le biais d'un réveil piétiste et d'une frénésie conversionniste, et qui, à l'instar du pentecôtisme, s'appuie massivement sur les médias. Entretenant des liens étroits avec les missions de foi nord-américaines, ce courant qui a structuré son action à l'échelle continentale en réunissant en 1969, à Bogotá, le premier Congrès latino-américain d'évangélisation (CLADE), a été porteur jusqu'à la fin des années quatre-vingt d'un anticommuniste virulent qui le fit naturellement pencher du côté des régimes de sécurité militaires, s'inscrivant comme les pentecôtismes en rupture avec la tradition libérale du protestantisme du XIX^e siècle. Autre type de réaction face à la croissance des nouvelles sociétés religieuses, la « pentecôtisation » de ce protestantisme, comparable au mouvement de Rénovation charismatique au sein de l'Église catholique, qui passe par une réhabilitation de l'émotion et de l'extériorisation de la foi dans les pratiques cultuelles : une manière comme une autre de lutter sur le propre terrain de l'adversaire désigné...

Cela dit, d'autres réponses, moins conservatrices, ont pu être apportées aux mutations des années cinquante et soixante. En août 1961 se réunissent à Huampani (Pérou) près de deux cents délégués représentant quarante-deux Églises, afin de répondre aux défis tant religieux que politiques du moment. C'est de cette réunion que naît, notamment, le mouvement *Église et Société en Amérique latine* (ISAL) dont l'objectif initial est d'assurer la formation de nouvelles élites susceptibles de proposer des solutions aux grands défis contemporains. Au moment précis où la dialectique dépendance-libération pénètre certaines sphères du catholicisme, une réflexion comparable se met en place au sein de l'ISAL, autour de personnalités telles que Richard Schaul, José Miguez Bonino ou Rubem Alves et de la revue *Cristianismo y Sociedad*, et aboutit à la définition d'une théologie de la révolution (Schaul), puis de la libération (Rubem Alves), spécifiquement protestante. Mais à partir du moment où cette avant-garde théologique inspire directement l'engagement de certains dans les luttes révolutionnaires (en Bolivie contre Barrientos par exemple), elle se heurte cependant à la résistance des principales Églises historiques qui voient là un nouvel abâtardissement de la tradition libérale du XIX^e siècle. Tirailé entre la tentation fondamentaliste et l'impossible définition d'un projet alternatif, sans pouvoir compter sur une régénération œcuménique qui n'a qu'une existence toute théorique en Amérique latine, c'est tout le protestantisme réformateur qui est en passe de disparaître de la scène religieuse du sous-continent.

EN GUISE DE CONCLUSION

Le religieux est assurément un prisme utile au travers duquel transparaissent aisément les spécificités du sous-continent. La pauvreté en est une, car si « l'Amérique latine n'est pas exactement un tiers-monde culturel, mais plutôt une partie vivante et créatrice de ce tout, pétri de particularités, qu'est l'Occident¹⁷³ », elle est assurément un tiers-monde en termes socio-économiques. Un tiers-monde avec son cortège de pauvres, dont on se rend compte qu'ils furent les sujets privilégiés du discours religieux des cinquante dernières années. La II^e Conférence générale de l'épiscopat (Medellín, 1968) avait défini « l'option préférentielle pour les pauvres », aujourd'hui mise en sourdine ou du moins resémantisée ; le pentecôtisme s'affirme aujourd'hui comme « l'émotion du pauvre » dont il a fait le destinataire prioritaire de son message. Pont jeté d'une rive à l'autre du christianisme latino-américain ?

Rien n'est moins sûr. Car c'est une double solution de continuité que nous révèle en définitive l'histoire du christianisme latino-américain depuis un demi-siècle. D'une part bien sûr, l'Église catholique, quoique toujours très majoritaire, voit les fondements de son monopole religieux cinq fois centenaire menacés par l'expansion pentecôtiste, dont personne n'est en mesure aujourd'hui de dire si elle n'est que signe du temps ou tendance de fond. Sans doute le passage au XXI^e siècle atténuera-t-il la ferveur millénariste inhérente à la plupart de ces nouveaux mouvements religieux, et, partant, l'inflation conversionniste de ces dernières années. Il n'en demeure pas moins que l'évolution des structures sociales dans le sens d'une polarisation accrue, sous l'effet du néolibéralisme qui s'impose progressivement à l'échelle du continent tout entier, peut durablement générer des conditions propices au recrutement pentecôtiste. D'autre part, si les milliers de mouvements et d'Églises de cette obédience représentent à l'heure actuelle l'immense majorité de ce que beaucoup continuent d'appeler *le* protestantisme latino-américain, ils n'entretiennent plus que des liens très lâches avec les sociétés missionnaires du XIX^e siècle et les Églises historiques, que ce soit en terme de pratiques et de croyances ou au niveau de leur relation au politique. L'assimilation de croyances millénaristes et de pratiques thaumaturgiques d'un côté, la réactivation de vieilles traditions clientélistes de l'autre, sont autant d'éléments de rupture qui invitent au moins à penser le protestantisme latino-américain au pluriel, voire à définir de nouvelles catégories plus à même de couvrir la différenciation des appartenances religieuses. Reflétant l'écartèlement de sociétés traversées par de multiples lignes de faille, c'est bien l'image d'une fragmentation confessionnelle que nous renvoie le miroir du religieux. Fragmentation qui va de pair avec

173. Arturo USLAR PIETRI, *op. cit.*, p. 8.

l'émergence de logiques conflictuelles parfois radicales, en écho à la violence institutionnalisée de certains espaces latino-américains.

À cette rupture aisément identifiable qui tend à faire du second xx^e siècle un tournant de l'histoire de l'Amérique latine, répondent, sur le versant des croyances, des continuités qui renvoient à l'univers complexe de la religiosité populaire. Nous n'avons pas particulièrement insisté sur ce dernier aspect qui a déjà été l'objet de nombreux travaux, mettant classiquement l'accent sur la rencontre d'un catholicisme de tradition ibérique avec des systèmes de croyances autochtones ou exogènes (ainsi les cultes d'origine africaine au Brésil, étudiés par Roger Bastide). C'est pourtant dans cette perspective qu'il faut penser, nous l'avons vu, les liens qu'entretiennent certaines pratiques pentecôtistes avec le chamanisme traditionnel, en prenant garde toutefois de s'affranchir des connotations toujours péjoratives que recouvrent des catégories telles que le « syncrétisme ». Un champ de recherches des plus féconds s'ouvre ici, à l'attention des anthropologues et des ethnologues plus qu'à celle des historiens sans doute, qui permettra peut-être de briser les traditionnelles approches confessionnelles d'une historiographie en attente de profonds renouvellements.

**Bilan chronologique : les Églises latino-américaines
du milieu des années cinquante au milieu des années quatre-vingt-dix**

- 1955 : I^{re} Conférence générale de l'épiscopat latino-américain à Rio de Janeiro (Brésil), acte de naissance du *Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)*.
- 1957 : encyclique *Fidei donum*.
- 1958 : naissance de la Commission pontificale pour l'Amérique latine (CAL).
- 1959 : fondation de la *Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR)*.
- 1961 : fondation à Santiago de l'*Instituto Catequístico Latinoamericano*. À Huampani au Pérou, 42 Églises protestantes se réunissent afin de répondre aux défis théologiques et sociaux du temps ; la rencontre donne notamment naissance au mouvement *Église et Société en Amérique latine (ISAL)*.
- 1962 : au Brésil, naissance de l'Église *Deus e Amor* (David Miranda).
- 1964 : dans le contexte de l'effervescence conciliaire, réunion de théologiens latino-américains à Petrópolis (Brésil). Au Chili, élection d'Eduardo Frei Montalva à la présidence de la République : pour la première fois, la démocratie chrétienne est au pouvoir en Amérique latine. Au Brésil, dom Helder Camara devient archevêque d'Olinda-Recife.
- 1966 : en Colombie, mort au combat de Camilo Torres. Mort de Mgr Manuel Larrain, évêque de Talca au Chili. X^e assemblée générale du CELAM sur « le rôle de l'Église dans le développement et l'intégration de l'Amérique latine ».
- 1968 : II^{re} Conférence générale de l'épiscopat latino-américain à Medellín (Colombie), « Vatican II latino-américain » dont les travaux sont inaugurés par Paul VI. Au Venezuela, victoire du démocrate-chrétien Rafael Caldera aux élections présidentielles.
- 1970 : Miguel Obando y Bravo est nommé archevêque de Managua (Nicaragua). Mouvement des *Sacerdotes para el Pueblo* au Mexique.
- 1971 : Gustavo Gutiérrez publie *Teología de la liberación, perspectivas*, et Leonardo Boff *Jesus Cristo libertador. Ensaio de cristologia cristiana para o nosso tempo*.
- 1972 : I^{re} rencontre latino-américaine des *Chrétiens pour le socialisme* à Santiago du Chili. XIV^e assemblée du CELAM à Sucre (Bolivie) et élection de Mgr López Trujillo au secrétariat général.
- 1975 : au Chili, le général Pinochet assiste à un *Te Deum* dans une cathédrale méthodiste pentecôtiste de Santiago. L'année suivante est fondé le vicariat de la Solidarité.
- 1977 : Mgr Romero devient archevêque de San Salvador, remplaçant « l'archevêque rouge » Mgr Chavez. Au Brésil, apparition de l'Église universelle du Royaume de Dieu (Emir Macedo).
- 1979 : III^{re} Conférence générale de l'épiscopat latino-américain à Puebla de Los Angeles (Mexique), inaugurée par Jean-Paul II trois mois après son élection. Au Nicaragua, quatre prêtres entrent dans le gouvernement sandiniste.

- 1980 : assassinat de Mgr Romero sur l'autel de la cathédrale de San Salvador.
- 1982 : le général Efraín Rios Montt, converti à l'Église du Verbe, est porté au pouvoir par une junte militaire au Guatemala.
- 1983 : voyage de Jean-Paul II en Amérique centrale et en Haïti ; vives tensions lors de son passage au Nicaragua.
- 1984 : dans un contexte de guérilla, élection du démocrate-chrétien Napoleón Duarte à la présidence du Salvador. Publication de *l'Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération*.
- 1985 : Rome condamne Leonardo Boff à une période de « silence pénitentiel » de 18 mois. Au Chili, le parti démocrate-chrétien, une fraction du parti socialiste et d'autres opposants signent à l'initiative de l'Église un « accord national pour la transition vers une démocratie totale ».
- 1986 : apparition sur la scène politique brésilienne de parlementaires pentecôtistes. Publication de *l'Instruction sur la liberté chrétienne et la libération*.
- 1989 : six jésuites salvadoriens, dont le P. Ignacio Ellacuria, sont assassinés sur ordre de l'armée. Patricio Aylwin, démocrate-chrétien, est élu président du Chili dans le cadre de la transition démocratique.
- 1990 : élection du père Jean-Bertrand Aristide, proche de la théologie de la libération, à la présidence d'Haïti. Il est renversé par un coup d'État militaire le 30 septembre 1991.
- 1991 : au Guatemala, Jorge Serrano Elias, converti au pentecôtisme en 1977, devient le premier président pentecôtiste élu d'Amérique latine.
- 1991-1992 : le président Carlos Salinas de Gortari fait modifier la Constitution de 1917 et rétablit l'existence légale de l'Église, séparée de l'État. Les relations diplomatiques sont rétablies entre le Mexique et le Vatican.
- 1992 : IV^e Conférence générale de l'épiscopat latino-américain à Saint-Domingue, en présence de Jean-Paul II, au moment où l'on célèbre le 500^e anniversaire de « la rencontre des deux mondes. » Le franciscain brésilien Leonardo Boff renonce à la prêtrise.
- 1993 : assassinat du cardinal-archevêque de Guadalajara (Mexique), Jesús Posadas Ocampo.
- 1996 : lettre des supérieurs provinciaux jésuites d'Amérique latine sur le néolibéralisme, au ton nettement critique.
- 1998 : visite pontificale à Cuba. Assassinat de Mgr Gerardi au Guatemala.
- 1999 : décès de Mgr Helder Camara.

BIBLIOGRAPHIE*

Le Handbook of Latin American Studies (Washington, The Library of Congress, un volume par an depuis 1935) est l'outil bibliographique de référence pour quiconque s'intéresse à l'Amérique latine.

Généralités sur l'Amérique latine contemporaine

- Leslie BETHELL (éd.), *Cambridge History of Latin America*, vol. VI, *Latin America since 1930. Economy, Society and Politics*, Cambridge University Press, 1994.
- François CHEVALIER, *L'Amérique latine de l'indépendance à nos jours*, Paris, PUF, coll. « Nouvelle Cléo », 2^e édition, 1993.
- Georges COUFFIGNAL (dir.), *Amérique latine, tournant de siècle*, Paris, La Découverte, 1997.
- Tulio HALPERIN DONGHI, *Histoire contemporaine de l'Amérique latine*, Paris, Payot, coll. « Le regard de l'histoire », 1972.
- Alain ROUQUIE, *Amérique latine. Introduction à l'Extrême-Occident*, Paris, Seuil, 1987.
- Alain TOURAINE, *La Parole et le Sang. Politique et société en Amérique latine*, Paris, Odile Jacob, 1988.

* Nous avons privilégié autant que possible les travaux accessibles aux lecteurs francophones.

Généralités sur le christianisme

- Archives de sciences sociales des religions*, 42^e année, n° 97, janvier-mars 1997, dossier « Religion et politique en Amérique latine ».
- Social Compass*, vol. 39, n° 4, décembre 1992, numéro spécial « 500 ans de christianisme en Amérique latine ».
- CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina), *Para una Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelone, Editorial Nova Terra, 1975.
- CEHILA, *Historia General de la Iglesia en América latina*, Salamanca, Sígueme : t. I : Introduction générale ; t. II et III : Brésil ; t. IV : Caraïbes ; t. V : Mexique ; t. VI : Amérique centrale ; t. VII : Colombie et Venezuela ; t. VIII : Aire andine ; t. IX : Côte Sud.
- CEHILA, *500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires, Centro Nueva Tierra, 1992.
- Michael LÖWY, *The War of Gods. Religion and Politics in Latin America*, Londres/New York, Verso, 1996 (traduction française : *La Guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*, Paris, Éditions du Félin, 1998).
- Jean-André MEYER, *Les Chrétiens d'Amérique latine, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Desclée, 1991.
- Hans Jürgen PRIEN, *La Historia del Cristianismo en América latina*, Salamanca, Sígueme, 1985.
- Hans Jürgen PRIEN (ed.), *Religiosidad e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, Francfort, Vervuert/Madrid, Iberoamericana, 1998.

Église catholique

- Archives de sciences sociales des religions*, 35^e année, n° 71, juillet-septembre 1990, dossier sur la théologie de la libération en Amérique latine.
- L'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique latine. Conclusions de Medellín*, Paris, Cerf, 1992.
- Puebla : la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Bogotá, CELAM, 1979.
- Charles ANTOINE, *Guerre froide et Église catholique. L'Amérique latine*, Paris, Cerf, 1999.
- Ignace BERTEN et René LUNEAU, *Les Rendez-vous de Saint-Domingue. Les enjeux d'un anniversaire (1492-1992)*, Paris, Centurion, 1991.
- Thomas C. BRUNEAU, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, Londres/New York, Cambridge University Press, 1974.
- Thomas C. BRUNEAU, « Church and Politics in Brazil : The Genesis of Change », *Journal of Latin American Studies*, Cambridge University Press, n° 17, novembre 1985, p. 286-291.
- Eduardo CARDEÑAS, *La Iglesia hispano-americana en el siglo XX*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992.
- Marie-Danielle DEMÉLAS et Yves SAINT-GEOURS, « L'Église catholique dans les Andes : évolution de 1948 à 1984 », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 81, 3^e trimestre 1986, p. 65-96.
- Enrique DUSSEL, *Los últimos 50 años (1930-1985) en la historia de la Iglesia en América latina*, Bogotá, Inter American Press Service, 1986.
- Enrique DUSSEL, « The Catholic church in Latin America since 1930 », in Leslie BETHELL (éd.), *The Cambridge History of Latin America*, vol. VI (Latin America since 1930. Economy, Society, Politics), part 2 (Politics and Society), Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 547-582.
- William E. HEWITT, *Base Christian Communities and Social Change in Brazil*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1991.
- François HOUTART, « L'histoire du CELAM ou l'oubli des origines », *Archives de sciences sociales des religions*, 31^e année, 62-1, juillet-septembre 1986, p. 93-105.
- François HOUTART et Émile PIN, *La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio*, Fribourg, FERES, 1963.
- Henry A. LANDSBERGER (éd.), *The Church and Social Change in Latin America*, Notre Dame/Londres, University of Notre-Dame Press, 1970.
- Edward A. LYNCH, *Religion and Politics in Latin America. Liberation Theology and Christian Democracy*, New York, Praeger Publishers, 1991.
- Richard MARIN, *Dom Helder Camara. Les puissants et les pauvres*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, 1995.
- René MARLE, *Introduction à la théologie de la libération*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987.
- Émile POULAT, « Mosaïque religieuse, continent ecclésiastique : l'Amérique latine », *Relations Internationales* (Genève), n° 28, hiver 1981, p. 457-471.
- Pablo RICHARD, *Origen y desarrollo del movimiento Cristianos por el Socialismo, Chile 1970-1973*, Paris, Centre Lebre, série Amérique latine n° 2, 1975.
- Christian SMITH, *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory*, Chicago, Chicago University Press, 1991.
- Manuel A. VASQUEZ, *The Brazilian Popular Church and The Crisis of Modernity*, New York, Cambridge University Press, 1998.
- Loris ZANATTA, « Argentine, 1976 : généalogie de la répression. L'idée de Nation au sein des Forces armées et de l'Église dans une perspective historique », *Histoire et Sociétés de l'Amérique latine*, n° 7, avril 1998, p. 37-56.

Textes représentatifs de la théologie de la libération

- Théologies de la libération : documents et débats*, Paris, Cerf/Centurion, 1985.
 Leonardo BOFF, *Jésus-Christ libérateur. Essai de christologie critique*, Paris, Cerf, 1974.
 Leonardo BOFF, *Je m'explique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.
 Ernesto CARDENAL, *Chrétiens du Nicaragua : l'Évangile en révolution*, Paris, Karthala, 1980.
 Enrique DUSSEL, *Hipotesis para una historia de la teología en América latina*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1986.
 Gustavo GUTIÉRREZ, *Théologie de la libération : perspectives*, Bruxelles, Lumen Vitae/Paris, Office général du livre, 1974 (paru en 1971).
 Gustavo GUTIÉRREZ, *La Force historique des pauvres*, Paris, Cerf, 1990 (paru en 1982).
 Pablo RICHARD, *Mort des chrétientés et naissance de l'Église. Analyse historique et interprétation théologique de l'Église en Amérique latine*, Paris, Centre Lebreton, 1978.
 Jon SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológico de la ecclesiología*, San Salvador, UCA, 1986.

La démocratie chrétienne

- La démocratie chrétienne dans le monde*, Bruxelles, Documents CEPESS, XXI, n° 5-6, 1982.
La démocratie chrétienne dans le monde. Résolutions et déclarations des organisations démocrates-chrétiennes internationales de 1947 à 1973, Rome, UMD, 1973.
 Ricardo COMBELLAS LARES, *Copei. Ideología y liderazgo*, Caracas, Editorial Ariel, 1985.
 Olivier COMPAGNON, « Jacques Maritain et la naissance de la démocratie chrétienne latino-américaine : le modèle malgré lui », dans *L'Amérique latine et les modèles européens*, Paris, l'Harmattan, Collection de la Maison des pays ibériques, 1998, p. 505-530.
 Michael FLEET, *The Rise and Fall of Chilean Christian Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
 George GRAYSON, *El partido demócrata cristiano chileno*, Buenos Aires/Santiago de Chile, Editorial Francisco de Aguirre, 1968.
 Donald HERMAN, *Christian Democracy in Venezuela*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1986.
 Pierre LETAMENDIA, *Eduardo Frei*, Paris, Beauchesne, 1989.
 Roberto PAPINI, *L'Internationale démocrate-chrétienne, 1925-1986*, Paris, Cerf, 1988 (chapitre III : « La coopération latino-américaine. L'Organisation démocrate-chrétienne d'Amérique », p. 131-163).

Protestantismes, pentecôtismes, nouveaux mouvements religieux

- Problèmes d'Amérique latine*, La Documentation française, n° 24, nouvelle série, janvier-mars 1997. Numéro spécial sur « le pentecôtisme en Amérique latine ».
Las sectas en América latina, Buenos Aires, Editorial Claretiana/CELAM, 1985.
Social Compass, vol. 39, n° 3, septembre 1992, numéro spécial sur « le devenir des protestantismes en Amérique latine ».
 Marion AUBREE, « La pénétration du "protestantisme évangéliste" en Amérique latine », *Revue Tiers-Monde*, t. XXXII, n° 126, avril-juin 1991, p. 439-449.
 Jean-Pierre BASTIAN, « Le rôle politique des protestantismes en Amérique latine », in Gilles KEPPEL (éd.), *Les Politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993, p. 203-220.
 Jean-Pierre BASTIAN, *Le Protestantisme en Amérique latine, une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1994.
 André CORTEN, *Le Pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995.
 Pierre CHAUNU, « Pour une sociologie du protestantisme latino-américain. Problèmes de méthode », *Cahiers de sociologie économique* (Le Havre), n° 12, mai 1965, p. 5-18.
 Catherine IFFLY, « L'Église catholique et les protestantismes depuis 1985 au Brésil », *Problèmes d'Amérique latine*, La Documentation française, nouvelle série, n° 9, avril-juin 1993, p. 87-107.
 Carlos GARMA NAVARRO, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987.
 Jacques GURWITH, « Pentecôtisme national et audiovisuel à Porto Alegre, Brésil », *Archives des sciences sociales des religions*, Paris, n° 73, 1991, p. 99-114.
 Christian LALIVE D'ÉPINAY, *El refugio de las masas : estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago du Chili, Editorial del Pacífico, 1968.
 Yvon LE BOT, « Cent ans de protestantisme au Guatemala », *Problèmes d'Amérique latine*, La Documentation française, n° 86, 4^e trimestre 1987, p. 109-119.
 David MARTIN, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Cambridge (Massachusetts), Basil Blackwell, 1990.
 José MIGUEZ BONINO, « The Protestant Churches in Latin America since 1930 », in Leslie BETHELL (éd.), *The Cambridge History of Latin America*, vol. VI (Latin America since 1930. Economy, Society, Politics), part 2 (Politics and Society), Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 583-604.

- Gilles RIVIÈRE, « Caminos de los muertos, caminos de los vivos. Las figuras del chamanismo andino en las comunidades aymaras del altiplano boliviano », *Antropología* (Madrid), octobre 1995, n° 10, p. 109-132
- Roberto SANTANA, « Le protestantisme chez les Indiens du Chimborazo en Équateur », *Problèmes d'Amérique latine*, La Documentation française, n° 86, 4^e trimestre 1987, p. 97-107.
- Sergio SPOERER, « Pentecôtisme et religiosité populaire au Chili », *Problèmes d'Amérique latine*, La Documentation française, n° 81, 3^e trimestre 1986, p. 97-109.
- 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*, 71, juillet-septembre 1990, p. 75-84.
- David STOLL, *Is Latin America turning protestant ? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press, 1990.