



HAL
open science

”A la recherche du temps perdu... Jean-Paul II et l’Amérique latine”

Olivier Compagnon

► **To cite this version:**

Olivier Compagnon. ”A la recherche du temps perdu... Jean-Paul II et l’Amérique latine”. Polymnia Zagefka (dir.). Amérique latine 2006, La Documentation française, pp.11-22, 2006, Les études de la Documentation française. halshs-00090991

HAL Id: halshs-00090991

<https://shs.hal.science/halshs-00090991>

Submitted on 25 Jun 2009

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.

À la recherche du temps perdu... Jean-Paul II et l'Amérique latine

OLIVIER COMPAGNON

L'Amérique latine constitue un bon observatoire pour cerner les lignes de force qui ont marqué la politique vaticane durant le pontificat de Jean-Paul II (16 octobre 1978-2 avril 2005). Pour ce pape grand voyageur, cette région fut en effet une destination de première importance : alors qu'un seul de ses prédécesseurs¹ s'était rendu au sud du Rio Bravo, le premier périple de Jean-Paul II hors d'Italie le conduisit dès janvier 1979 en République Dominicaine puis au Mexique. Vinrent ensuite dix-sept autres voyages, qui concernèrent la totalité des pays du sous-continent ; quelques-uns connurent un écho retentissant comme le séjour à Cuba de 1998 qui parut ouvrir une nouvelle terre de mission et permit un assouplissement des relations entre l'État révolutionnaire et l'Église catholique locale.

Surtout, dès son élection, l'Amérique latine fut pour Jean-Paul II une préoccupation de premier plan, dans la mesure où les Églises nationales y étaient confrontées à deux grands défis qui semblaient mettre en jeu l'avenir même de la catholicité : d'une part, le « christianisme de libération », désireux de définir de nouvelles formes d'engagement des clercs et des laïcs dans la vie de la cité ; d'autre part, l'essor extraordinairement rapide des Églises pentecôtistes (communément classées parmi les protestantismes), rupture majeure après quatre siècles et demi de quasi-monopole catholique². Logiquement, la restauration de l'unité de l'Église face aux discours et

11

(1) Il s'agit de Paul VI, qui se rendit à Medellin (Colombie) du 22 au 24 août 1968 à l'occasion de la deuxième conférence générale de l'épiscopat latino-américain.

(2) Pour une vue d'ensemble sur les mutations religieuses du dernier demi-siècle en Amérique latine, voir O. Compagnon, « L'Amérique latine », dans Jean-Marie Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme*, vol. 13, *Crises et renouveau (de 1958 à nos jours)*, Desclée, Paris, 2000, p. 509-577.

**Tableau 1. – Les voyages de Jean-Paul II en Amérique latine ³**

Date	Destination
Janvier 1979	République Dominicaine et Mexique
Juin-juillet 1980	Brésil
Juin 1982	Brésil et Argentine
Mars 1983	Costa Rica, Nicaragua, Panama, El Salvador, Guatemala et Haïti
Octobre 1984	République Dominicaine et Porto Rico
Janvier-février 1985	Venezuela, Équateur et Pérou
Juillet 1986	Colombie
Mars-avril 1987	Uruguay, Chili et Argentine
Mai 1988	Uruguay, Bolivie, Pérou et Paraguay
Mai 1990	Mexique
Octobre 1991	Brésil
Octobre 1992	République Dominicaine
Août 1993	Mexique
Février 1996	Guatemala, Nicaragua, El Salvador et Venezuela
Octobre 1997	Brésil
Janvier 1998	Cuba
Janvier 1999	Mexique
Juillet-août 2002	Guatemala et Mexique

12

pratiques centrifuges et la lutte contre la fragmentation du champ religieux constituèrent les matrices de la politique latino-américaine de Rome durant un quart de siècle ⁴.

■ Le spectre de l'hérésie

Ce qu'il est convenu de nommer le « christianisme de libération » compose une nébuleuse qui plonge ses racines dans les mutations modernisatrices intervenues au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, avant même le concile Vatican II (1962-1965). C'est tout d'abord une rénovation liturgique (traductions rénovées ou révisées de la Bible, diffusion de missels bilingues espagnol-quechua ou espagnol-aymara en Bolivie ou au Paraguay), qui culmina en 1961 avec la fondation à Santiago du Chili de l'Instituto catequístico latinoamericano. Il s'agit aussi d'une

(3) Chronologie établie d'après les données officielles du Vatican (www.vatican.va).

(4) Nous ne rejoignons donc pas entièrement l'analyse de François Houtart, qui met plutôt en exergue la lutte contre le communisme et la sécularisation : « Los pontificados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI frente a América latina », *Nueva Sociedad*, Caracas, n° 198, juillet-août 2005.

rénovation institutionnelle, avec la création des conférences épiscopales nationales puis celle du Consejo episcopal latinoamericano (CELAM) à Rio en 1955, ou encore avec la fondation de nombreuses universités catholiques (Medellin en 1945, São Paulo en 1947, Porto Alegre en 1950, Quito en 1956, etc.). Mais, c'est surtout une rénovation intellectuelle, avec l'émergence d'une profonde réflexion sur le rôle politique et social de l'Église à l'heure où s'affirmait une conscience de l'Amérique latine comme tiers-monde.

D'une part, la diffusion des travaux de penseurs catholiques européens comme Emmanuel Mounier ou les pères dominicains Louis-Joseph Lebret, Marie-Dominique Chenu et Yves-Marie Congar – à la suite de celle de l'œuvre de Jacques Maritain dès l'entre-deux-guerres, aux origines de la démocratie chrétienne – initia certains secteurs des milieux ecclésiaux et du laïcat aux problèmes du développement et jeta les bases d'un possible dialogue avec le communisme. D'autre part, les élites catholiques ne restèrent pas à l'écart de l'essor des sciences sociales dans les milieux académiques dès les années 1950, ou lors de la vogue pour la théorie de la dépendance⁵ dans la décennie suivante. Ces divers éléments permettent d'expliquer l'émergence d'engagements politiques et sociaux d'un type nouveau, comme par exemple au sein des mouvements d'action catholique spécialisée ou à l'initiative de figures pionnières comme dom Helder Camara au Brésil ou Mgr Manuel Larrain au Chili (tous deux plaçant la question de la possession de la terre au cœur de leur action pastorale entre les années 1950 et 1960)⁶.

Dans ce contexte effervescent, Vatican II apparut à bien des égards comme un encouragement à poursuivre dans la même voie et conduisit à l'organisation de la deuxième conférence générale de l'épiscopat latino-américain, qui se tint à Medellin en 1968⁷. Il s'agissait au départ d'appliquer les encycliques récentes à la situation particulière du sous-continent. L'évolution des travaux de la conférence déboucha en fait sur une relecture de la problématique de « l'Église dans le monde », qui

(5) En rupture avec les théories « développementalistes » qui analysaient le sous-développement en termes de retard économique, la théorie de la dépendance – très influencée par le marxisme – met l'accent sur les dominations internes (oligarchies nationales) et externes (impérialisme économique du « Premier Monde ») pesant sur l'Amérique latine. Parmi ses principaux représentants, le Chilien Enzo Faletto et le Brésilien Fernando Henrique Cardoso publient en 1967 : *Dependencia y desarrollo en América latina*, Espasa-Calpe, Madrid.

(6) Ceci ne signifie toutefois pas que tous les clercs latino-américains deviennent des Camilo Torres. Mort au combat dans un maquis castriste en février 1966 après avoir abandonné ses fonctions sacerdotales, ce Colombien formé à Louvain connaît en fait un destin atypique dont ne rend pas compte la martyrologie dont il fut l'objet par la suite.

(7) « L'Église dans l'actuelle transformation de l'Amérique latine à la lumière du Concile » : tel est le thème retenu pour cette conférence. 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 misères 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 », voir Michel Duclercq, *Cris et combats de l'Église en Amérique latine*, Cerf, Paris, 1979, p. 21.



devint celle de « l'Église dans le tiers-monde ». Le document final de la conférence affirma avant tout une « option préférentielle pour les pauvres », qui ne constituait pas en soi une révolution dans la mesure où il ne s'agissait là que d'une reformulation du message évangélique. Mais la véritable rupture qui intervint en 1968 résidait dans l'engagement officiel et prophétique des évêchés latino-américains dans la voie de la « libération intégrale » des opprimés : dénonciation des structures de domination politique et économique, des régimes militaires et du capitalisme, appel à une « conscientisation » des masses et à une transformation radicale des sociétés latino-américaines⁸. Certes, les représentants de ce courant demeuraient largement minoritaires d'un point de vue quantitatif, mais leur mainmise sur la direction du CELAM leur conférait une assise institutionnelle importante et permit une diffusion appréciable de leurs thèses au-delà du cercle restreint des élites. Car les communautés ecclésiales de base, expressions concrètes de cette Église devenue populaire, connurent un essor fulgurant dans les années 1970 (notamment au Brésil), inaugurant de nouvelles pratiques de la foi loin des lieux de culte institutionnels et parfois sans médiation du prêtre.

Surtout, le paradigme de la libération acquit une légitimation théologique trois ans plus tard, lorsque le prêtre péruvien Gustavo Gutiérrez publia à Lima *Teología de la Liberación. Perspectivas*, tandis que paraissait à Rio *Jesus Cristo libertador. Ensaio de cristologia cristiana para o nosso tempo* sous la plume du franciscain brésilien Leonardo Boff⁹. Cette nouvelle théologie, soucieuse de se démarquer de la scolastique traditionnelle élaborée en Europe (« boire à son propre puits » selon le mot de G. Gutiérrez) et prompte à dénoncer le conservatisme de l'institution ecclésiale depuis la Conquête ibérique, entendait trouver dans la parole du Christ les fondements d'une action libératrice des opprimés et redéfinir la mission des chrétiens à partir d'une analyse sociologique de la dépendance.

Portant en elle une contestation de l'ordre établi bien plus radicale que le catholicisme social tel qu'il s'était affirmé depuis l'encyclique *Rerum Novarum* (1893), cette théologie était donc susceptible de séduire d'importantes franges de la population dans le contexte d'une paupérisation croissante des sociétés latino-américaines. Mais, en utilisant le marxisme – au même titre que les sciences sociales – comme grille de lecture des sociétés latino-américaines, elle était immédiatement suspecte de

(8) Voir *L'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique latine*. Conclusions de Medellin, Conférence générale de l'épiscopat latino-américain, Cerf, Paris, 1992.

(9) Ces deux ouvrages furent rapidement traduits en français, ce qui témoignait de l'intérêt des élites catholiques européennes (confrontées à une crise profonde dans le contexte post-conciliaire) pour les renouvellements venus d'Amérique latine. Le livre de G. Gutiérrez (CEP, Lima, 1971) parut en Belgique sous le titre : *Théologie de la libération. Perspectives*, Lumen Vitae, Bruxelles, 1974 ; celui de L. Boff en France, *Jésus-Christ libérateur. Essai de christologie critique*, Cerf, Paris, 1974. De nombreuses autres figures de la théologie de la libération mériteraient également d'être mentionnées ici : par exemple le Brésilien Hugo Assmann qui publie, en 1971, *Liberación-opresión : desafío a los cristianos*, Tierra Nueva, Montevideo.

complaisance vis-à-vis de la gauche révolutionnaire et était accusée de saper les fondements de la foi. En outre, en proposant un discours théologique alternatif, elle remettait en cause l'autorité romaine. Expression des clivages qui travaillaient les Églises latino-américaines face à la question sociale, la théologie de la libération en constituait également un facteur d'exacerbation et semblait dès lors mettre en péril l'unité de l'Église.

■ L'Amérique latine devient-elle protestante ? ¹⁰

Parce que la Découverte de l'Amérique avait été pensée comme la compensation providentielle de ce que la Réforme avait fait perdre au catholicisme en Europe au XV^e siècle, parce que la catholicité était une composante « définitionnelle » de l'Amérique latine lorsqu'elle fut désignée comme telle au XIX^e siècle par opposition à l'Amérique du Nord protestante, le protestantisme est longtemps apparu « sans avenir » dans les anciennes terres de colonisation ibérique ¹¹. L'Amérique était, en quelque sorte, catholique par essence. Or, le monopole confessionnel issu de la période coloniale avait manifestement fait long feu dès la fin des années 1970. Alors que 95 % de la population se déclarait catholique au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, le pourcentage était à peine supérieur à 80 % lorsque Jean-Paul II fut élu.

Cette « décatholisation » pouvait même prendre localement des proportions plus importantes : selon un recensement de l'Institut national de la statistique au Mexique, 92,21 % de la population de l'État du Chiapas se disait catholique en 1970 et 76,87 % en 1980 ; et il existait même des zones comme le canton de Colta, dans la province équatorienne du Chimborazo, où l'on avait constaté en l'espace de quelques années la disparition presque totale de l'Église catholique ¹².

Loin de traduire le « désenchantement » de sociétés en voie de sécularisation ou une quelconque « sortie de la religion », ces chiffres rendaient surtout compte de la croissance exponentielle des Églises pentecôtistes depuis la fin des années 1950. Véritable rupture, cette fragmentation du religieux en Amérique latine relevait autant d'une

(10) « *Is Latin America Turning Protestant ?* ». C'est le titre provocateur que donna l'anthropologue nord-américain David Stoll à l'ouvrage qu'il consacra en 1990 à la fragmentation religieuse de l'Amérique latine, University of California Press, Berkeley.

(11) André Siegfried, *Amérique latine*, Armand Colin, Paris, 1934, p. 162 et 164.

(12) Pour une mise au point sur les liens entre protestantisme et pentecôtisme, ainsi qu'une vision de synthèse sur la fragmentation religieuse de l'Amérique latine dans le second XX^e siècle, voir Jean-Pierre Bastian, *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Labor et Fides, Genève, 1994.



crise propre au catholicisme (raréfaction des vocations, désencadrement religieux, manque de formation du clergé, etc.) que de la puissante séduction exercée par les nouvelles Églises auprès des classes les plus défavorisées de l'Amérique latine.

Tableau 2. – L'essor des protestantismes en Amérique latine, 1960-1985

(en % pourcentage de la population totale) ¹³

Pays	Protestants en 1960	Protestants en 1985
Argentine	2,1	5,5
Bolivie	1	7,6
Brésil	7,8	17,4
Chili	10,8	22,5
Colombie	0,7	3,1
Costa Rica	4,3	7,7
Cuba	3,2	2,4
El Salvador	2,2	14
Équateur	0,3	3,4
Guatemala	3	20,4
Haïti	10,4	17,4
Honduras	1,5	9,9
Mexique	1,9	4
Nicaragua	4,5	9,3
Panama	7,6	11,8
Paraguay	0,7	4
Pérou	0,7	3,6
Porto Rico	6,9	27,2
République Dominicaine	1,5	6,4
Uruguay	1,6	3,1
Venezuela	0,7	2,6

Aux déracinés issus de l'exode rural qui peinaient à s'intégrer dans les espaces urbains, aux déclassés victimes des rapides changements économiques et sociaux des années 1950 et 1960, aux catégories traditionnellement exclues de la nation (géographiquement, politiquement, socialement, culturellement) comme les populations indigènes, les Églises pentecôtistes proposaient alors des formes de (re) socialisation et jouaient le rôle de communauté de substitution : communauté spirituelle grâce une foi vécue sur un mode autrement plus collectif, fervent et extraverti que dans le catholicisme (les pentecôtismes sont des religions « chaudes » par

(13) D'après J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 208. La catégorie « protestants » englobe aussi bien les protestantismes historiques que les pentecôtismes.

excellence), communauté sociale dès lors que l'appartenance au cercle des fidèles pouvait se traduire par l'immersion dans un réseau de solidarité et l'obtention d'un logement ou d'un emploi. Véritables « refuges des masses »¹⁴, produits de sociétés tendant sans cesse vers davantage d'anomie, les Églises pentecôtistes s'adressaient prioritairement aux pauvres dont la théologie de la libération avait précisément fait le cœur de son discours¹⁵.

Et, dès la fin des années 1970, cette concurrence religieuse inédite était devenue suffisamment spectaculaire pour ne plus être traitée sur le mode du simple mépris – « *no te vayas hacer protestonto* »¹⁶ – et susciter de réelles inquiétudes à Rome où l'Amérique latine était historiquement pensée comme une terre d'élection naturelle du catholicisme, en dépit des multiples syncrétismes avec les religions indigènes ou de l'existence jamais démentie des cultes d'origine africaine.

■ Restaurer l'unité

17

Le rétablissement de l'unité de l'Église et la défense du monopole catholique constituèrent donc les lignes directrices – et peut-être contradictoires – du pontificat de Jean-Paul II en Amérique latine. Sur le premier versant, la grande affaire des premières années du pontificat résida dans la mise au pas de la théologie de la libération, qui fut esquissée lors de la troisième conférence de l'épiscopat latino-américain qui se tint à Puebla au début de l'année 1979. Jean-Paul II y dénonça les relectures de l'Évangile susceptibles de « semer la confusion » et « les interprétations politisantes de la foi ». Il ne condamna toutefois pas explicitement les théologiens contestataires, souligna la nécessité d'une organisation économique et sociale plus équitable et salua l'œuvre entreprise par les communautés ecclésiales de base¹⁷.

(14) Selon l'expression de Christian Lalive d'Épinay, *El refugio de las masas : estudio sociológico del protestantismo chileno*, Editorial del Pacífico, Santiago du Chili, 1968.

(15) Du moins dans le premier temps de leur essor. Car l'évolution des quinze dernières années tend à prouver l'élargissement de la base sociale du pentecôtisme, notamment au Brésil. Les classes moyennes et certaines franges des élites sont aujourd'hui partie prenante de « l'effusion pentecôtiste ».

(16) Jeu de mots entre *protestante* (protestant) et *tonto* (idiot) : « ne deviens pas protestant », « ne deviens pas idiot ».

(17) Voir *Puebla : la evangelización en el presente y en el futuro de América latina*, CELAM, Bogota, 1979. Précisons toutefois que le reflux des thèses développées lors de la Conférence générale de l'épiscopat latino-américain de Medellin avait débuté avant Puebla au sein du CELAM. Dès 1972, Mgr López Trujillo, évêque auxiliaire de Bogota et notoirement hostile à la théologie de libération, était élu secrétaire général du CELAM et débutait une carrière fulgurante qui le conduisit bientôt à la présidence du CELAM ; il fut fait archevêque de Medellin en 1979 et cardinal-archevêque de Bogota en 1983.



L'intervention directe de Rome ne débuta réellement qu'en 1983, dans un contexte politique en cours de renouvellement : alors qu'il aurait été délicat de sermonner publiquement tel ou tel clerc proche de la théologie de la libération mais engagé dans la lutte contre les régimes militaires¹⁸, le renouveau démocratique des années 1980 autorisa le Vatican à prendre l'initiative. L'offensive pontificale commença par l'intermédiaire du cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, qui adressa en mars 1983 un document à l'attention de la conférence épiscopale péruvienne, intitulé *Dix observations sur la théologie de Gustavo Gutiérrez*. Les remontrances concernaient « l'amalgame entre le pauvre de la Bible et l'exploité victime du système capitaliste », qui semblait cautionner l'engagement révolutionnaire tout en pervertissant le message évangélique¹⁹. Au même moment, Jean-Paul II visitait le Nicaragua et admonestait Ernesto Cardenal, prêtre et ministre de la Culture du gouvernement sandiniste, sur le tarmac de l'aéroport de Managua et devant les caméras du monde entier.

Le ton monta d'un cran lorsqu'une revue italienne d'obédience intégriste, *Trenta Giorni*, publia un rapport du même cardinal Ratzinger, violemment critique, qui était censé demeurer secret. Surtout, une *Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération* fut rendue publique le 3 septembre 1984 : elle mettait en garde les fidèles et le clergé contre les « déviations et risques de déviation » liés à la « fréquentation » de l'idéologie marxiste ; Rome entendait bien poursuivre la lutte pour la défense et la promotion des droits de l'homme, y lisait-on, mais « par les moyens qui lui [étaient] propres »²⁰. En clair, la doctrine sociale de l'Église, réactualisée par Jean-Paul II, restait l'unique fondement acceptable d'une pastorale engagée. Si cette condamnation fut quelque peu atténuée par l'*Instruction sur la liberté chrétienne et la libération* de mars 1986, Rome n'en rejeta pas moins avec constance les tendances centrifuges, qui mettaient en péril l'unité doctrinale du catholicisme, la structure verticale de l'autorité et le contrôle des Églises périphériques. Contrairement à ce que la relative tolérance de Paul VI (1963-1978) à l'égard des théologiens de la libération avait pu laisser croire, l'Église n'était définitivement pas une démocratie acceptant en son sein une pluralité de voix ; elle demeurait une théocratie, incarnée dans le pape.

De nombreux autres moyens furent mobilisés pour contrer la théologie de la libération. En 1985, alors que le Brésil sortait tout juste de deux décennies de dictature, L. Boff fut condamné à un silence pénitentiel de dix-huit mois pour ses thèses contestataires sur le pouvoir dans l'Église. Sept ans plus tard, privé de ses fonctions d'éditeur et d'enseignant, il publia une *Lettre aux compagnons de route et d'espérance*,

(18) Songeons ici à l'émotion internationale que provoqua en 1980 l'assassinat de Mgr Oscar Romero, « l'archevêque rouge de San Salvador », sur l'autel de sa cathédrale alors qu'il célébrait la messe.

(19) Voir *Théologies de la libération. Documents et débats*, Cerf-Centurion, Paris, 1985, p. 118-120.

(20) *Idem*, p. 156.

dans laquelle il annonçait sa décision d'abandonner son sacerdoce et stigmatisait les incessantes pressions du Vatican pour réduire au silence les principales figures de la théologie de la libération. Ce renoncement et la fermeture de l'Institut théologique de Recife, fondé par dom H. Camara, furent autant de preuves de la résolution romaine à soumettre la fronde latino-américaine.

Au terme d'une habile politique de nominations épiscopales, les conférences nationales perdirent beaucoup de leur autonomie de décision, tout comme le CELAM qui tendit à redevenir un simple relais de la parole romaine. En témoigne la quatrième conférence des évêques latino-américains (Saint-Domingue, 1992), présidée par le cardinal italien Angelo Sodano, proche collaborateur du pape, et à laquelle assistèrent quatorze cardinaux et évêques de la Curie romaine pouvant voter. Et, lorsqu'en Haïti, le père Jean-Bertrand Aristide, élu à la présidence en 1990 et alors proche de la théologie de la libération, fut renversé par un coup d'État le 30 septembre 1991, la nonciature apostolique fut la seule représentation diplomatique à reconnaître le nouveau régime... Cette mise au pas fut d'autant plus efficace qu'un certain nombre d'éléments externes y concoururent : les régimes de sécurité nationale dont la logique répressive s'est également abattue sur les clercs et laïcs jugés marxisants ; la défaite électorale des sandinistes en 1990, dont le projet avait un temps cristallisé les espoirs révolutionnaires des Églises centraméricaines ; et surtout la fin du socialisme réel en Europe, qui consacra la mort d'une utopie à laquelle la référence était certaine.

Si la théologie de la libération a tenté depuis de définir de nouvelles orientations moins explicitement politiques (féministes, indigénistes, environnementales) ²¹, force est de constater qu'au cycle des théologies contestataires et des tendances centrifuges a succédé celui d'une nouvelle romanisation et d'un renforcement des relations entre l'Église et l'État. À cet égard, le cas du Mexique est exemplaire lorsque le gouvernement de Carlos Salinas de Gortari réforma la Constitution en matière d'institutions religieuses (1991) et rétablit des relations diplomatiques avec le Vatican (1992), quatre-vingt-deux ans après une Révolution marquée du sceau de l'irrégion. Parallèlement, le nonce apostolique réapparaissait sur le devant de la scène politique, dans un souci de mieux contrôler l'épiscopat et au point d'envisager un temps de déposer Samuel Ruiz García, évêque de San Cristóbal de Las Casas, au Chiapas, jugé trop complaisant vis-à-vis du soulèvement néo-zapatiste du 1^{er} janvier 1994.

(21) Sur ce point, voir les éléments réunis par Malik Tahar Chaouch dans la dernière partie de sa thèse de doctorat en sociologie, *La théologie de la libération en Amérique latine : champ et paradigme d'une expression historique*, Université Paris 3-Sorbonne Nouvelle/Institut des hautes études de l'Amérique latine (IHEAL) (dir. J.-P. Bastian), 2005.



■ Reconquérir les âmes

Parallèlement, l'explosion du pentecôtisme fut un puissant moteur du projet de nouvelle évangélisation, qui visait tout autant à proposer une réponse à la fragmentation religieuse qu'à purifier un catholicisme latino-américain « impur » – car depuis des siècles mâtiné de croyances indigènes. Afin de contrecarrer l'expansion des nouvelles Églises qui faisaient des exclus leur clientèle privilégiée et proposaient des pratiques communautaires en rupture avec l'anomie sociale, Rome favorisa notamment le développement du Renouveau charismatique dont l'une des caractéristiques était précisément d'insuffler une dimension émotionnelle et collective dans la pratique de la foi.

Ce mouvement communautaire d'origine protestante, désormais reconnu et institutionnalisé au sein de l'Église catholique, a enregistré depuis le début des années 1980 une croissance spectaculaire dans des pays comme le Brésil ou la Colombie. Et une véritable démonstration de force fut organisée en 1992 lorsque 1 700 prêtres et 70 évêques charismatiques d'Amérique latine se réunirent à Monterrey (Mexique), témoignant de la vigueur du mouvement et du soutien officiel – notamment financier – dont il bénéficiait de la part de la hiérarchie. Celle-ci eut tendance à ne plus qualifier les mouvements pentecôtistes de « sectes » comme elle le faisait communément jusqu'à la fin des années 1970, prouvant ainsi qu'elle les prenait enfin au sérieux, parfois au point de céder à une tentation mimétique. En effet, au-delà de l'essor du Renouveau charismatique, l'imitation des stratégies pentecôtistes est avérée par l'usage désormais important que l'Église catholique fait des médias : à l'instar du « télévangélisme » dont on sait qu'il contribua beaucoup au succès d'un mouvement comme l'*Igreja universal do Reino de Deus* au Brésil, on vit par exemple la hiérarchie catholique chilienne investir dans de nombreux spots publicitaires afin de soutenir sa campagne contre la loi autorisant le divorce en 2003.

Bien éloignée des multiples invitations au dialogue œcuménique que Jean-Paul II mena tout au long de son pontificat, la lutte contre les Églises concurrentes put aussi prendre des formes plus agressives. Ainsi la Légion du Christ, une congrégation apparue au Mexique en 1941 sous la houlette du père Marcial Maciel, et sa branche laïque *Regnum Christi*, toutes deux porteuses d'un prosélytisme cadrant bien avec le nouveau contexte concurrentiel, connurent-elles un essor notable, polémique en raison d'une formation confinant au paramilitaire, de méthodes parfois expéditives et d'une rhétorique de guerre sainte, mais salué par Jean-Paul II à plusieurs reprises²². Le pape ordonna personnellement soixante nouveaux prêtres légionnaires à

(22) En l'absence d'une réelle bibliographie scientifique sur cette question, on peut se reporter à Michel Arseneault, « Les nouvelles légions de Jean-Paul II », *Le Monde diplomatique*, Paris, décembre 1996 ; à Alfonso Torres Robles, *La prodigiosa aventura de los Legionarios de Cristo*, Foca Ediciones, Madrid, 2001. En règle générale, cette dynamique de « reconquête des âmes » n'a guère suscité de travaux universitaires et constitue aujourd'hui un champ de recherche particulièrement fécond.

Saint-Pierre de Rome en janvier 1991, à l'occasion du cinquantième anniversaire de la congrégation ; puis 7 000 membres du mouvement furent reçus à Rome en novembre 2004.

Une attention particulière fut également portée aux communautés indigènes, cible particulière des Églises pentecôtistes, même si l'Indien ne fut jamais réellement au cœur du discours pontifical. Á Saint-Domingue notamment, à l'occasion de la quatrième conférence générale de l'épiscopat latino-américain de 1992 qui coïncidait avec le cinquième centenaire de la Découverte de l'Amérique, Jean-Paul II dénonça le mal fait aux Indiens depuis la Conquête et les diverses formes de ségrégation dont ils étaient victimes à la fin du XX^e siècle, mais ne formula pas la demande de pardon que beaucoup attendaient. Dans une certaine mesure, ce qui apparaît presque comme une réactivation de la vocation missionnaire de l'Église fut aussi l'un des moteurs de sa visite à Cuba en janvier 1998 : restaurer le catholicisme en tout et partout, aussi illusoire cette tâche puisse-t-elle paraître *a priori* ²³.

Enfin, une politique active fut mise en œuvre à destination des élites, notamment par le biais de l'Opus Dei dont l'implantation en Amérique latine se renforça considérablement durant le dernier quart du XX^e siècle, par exemple dans les milieux universitaires. Portée par la béatification (1992) puis la canonisation (2002) du père fondateur José Maria Escrivá de Balaguer, cette percée passa par la nomination de nombreux évêques membres de l'Œuvre, par exemple au Pérou où de multiples personnalités du monde politique – signe d'une nouvelle légitimité – ne cachent plus actuellement leur appartenance à l'Opus ²⁴.

■ En guise de conclusion

Cette politique volontariste n'a toutefois pas permis de résoudre le problème de la concurrence religieuse, loin s'en faut ²⁵. En témoigne le cas du Brésil où l'érosion du catholicisme s'est nettement accélérée dans la dernière décennie du XX^e siècle.

(23) Sur l'épisode cubain, voir Philippe Létriliart, *Cuba, L'Église et la Révolution. Approche d'une concurrence conflictuelle*, L'Harmattan, Paris, 2005, notamment p. 243-282.

(24) Sur ce point, voir la remarquable enquête de terrain réalisée par Aurélie La Torre, *Ouvrir la boîte de Pandore. L'Opus Dei au Pérou*, mémoire de maîtrise en sociologie, Université Paris 3-Sorbonne Nouvelle/IHEAL (dir. P. Zagefka), 2004. Et sur le cas de l'Argentine, Emilio J. Corbiere, *Opus Dei : el totalitarismo católico. Acerca del integrismo y del progresismo cristiano*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2002.

(25) Voir également l'analyse livrée par André Corten, « Le Vatican et la transformation religieuse de l'Amérique latine. Histoire d'un échec », *Le Devoir*, Montréal, 4 avril 2005.

**Tableau 3. – Les déclarations d'appartenance religieuse au Brésil, 1980-2000** ²⁶

en %	Recensement de 1980	Recensement de 1991	Recensement de 2000
Catholiques	89	83	73,6
Protestants	6,6	9	15,4
Spirites	1,3	1,6	1,6
Autres religions	1,2	1,4	1,8
Sans religion	1,6	4,7	7,4
Sans déclaration de religion	0,3	0,3	0,2
Total	100	100	100

Traditionnellement compensée par un recours aux clercs étrangers, la crise d'encadrement persiste au sein du catholicisme et les vocations stagnent. De nombreux secteurs du laïcat, comme les partis démocrates-chrétiens qui avaient accédé au pouvoir dans plusieurs pays à partir des années 1960, connaissent une crise profonde dont bénéficient pleinement les mouvements pentecôtistes, en passe de devenir des acteurs politiques de première importance. Surtout, l'Église catholique n'a pas comblé la distance qui la séparait des quelque 225 millions de pauvres que compte aujourd'hui l'Amérique latine. L'étouffement de la théologie de la libération, la raréfaction des communautés ecclésiales de base et la relative inadaptation de la doctrine sociale de l'Église – historiquement pensée dans le contexte de l'industrialisation européenne et souvent en marge des préoccupations du monde rural – ont peut-être même constitué le meilleur terreau de la croissance pentecôtiste. Ce que résume sévèrement L. Boff à l'occasion du décès de Jean-Paul II : « Le projet politico-ecclésiastique mis en œuvre par le pape n'a pas résolu les problèmes posés par la Réforme, la modernité et la pauvreté. Il les a au contraire aggravés, en retardant un authentique *aggiornamento* » ²⁷. C'est en ce sens que l'hypothèse d'un pape latino-américain (par exemple le cardinal-archevêque de Tegucigalpa, Mgr Rodríguez Maradiaga), plus sensible au problème de la possession de la terre et à la quotidienneté de la misère outre-Atlantique, méritait d'être prise en considération. Or, c'est précisément le cardinal Ratzinger, grand ordonnateur de la mise au pas de la théologie de la libération et promoteur assidu de l'Opus Dei, qui a succédé à Jean-Paul II sous le nom de Benoît XVI. Une élection qui fut accueillie très fraîchement en Amérique latine, comme en témoigna la presse de nombreux pays à la fin du mois d'avril 2005 ²⁸.

(26) Source : *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas* (www.ibge.org.br). La catégorie « protestants » correspond au terme brésilien *evangélicos* et englobe aussi bien les pentecôtistes (environ les deux tiers du total) que les Églises historiques (luthériens, calvinistes, baptistes, méthodistes, etc.). Pour plus de précisions, voir Clara Mafra, *Os Evangélicos*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2001.

(27) « Jean-Paul II, le saint restaurateur », *Le Monde*, Paris, 7 avril 2005.

(28) Ainsi *O Globo* (Rio de Janeiro) recense-t-il méthodiquement les qualificatifs peu élogieux dont la presse internationale avait affublé Benoît XVI, du « pape Panzer » au « Rottweiler de Dieu », « *Imprensa internacional faz duras críticas ao Pontífice* », 21 avril 2005.