

Camila Bessa

Qu'est-ce que le christianisme de la libération ?

Charles Antoine, un passeur
entre la France et l'Amérique latine



KARTHALA

Collection Signes des temps

dirigée par Robert Dumont

Au début des années 1960, en Amérique latine et en particulier au Brésil, le christianisme de la libération nous renvoie à une réalité de terrain, faite de luttes et d'initiatives contre les injustices et pour de meilleures conditions de vie pour les pauvres. Ce christianisme se présente comme un champ où la majorité des acteurs ne sont pas des théologiens. Les théologies de la libération viendront dans un second temps comme la théorisation d'engagements profonds pris au sein des Églises et du peuple chrétien.

Cette dynamique de la libération peut être décrite comme un courant large et diversifié du renouveau religieux, culturel et politique. Il est présent aussi bien dans les communautés ecclésiales de base, les paroisses, les associations de quartier, les ligues paysannes, les syndicats que dans les évêchés, les commissions pastorales, chez les prêtres, les ordres religieux et les mouvements laïcs.

Pour nous décrire ce christianisme, Camila Bessa a mis au centre de son ouvrage la personnalité de Charles Antoine, un prêtre français qui a travaillé au Brésil de 1964 à 1969. Rentré en France à la suite de menaces sur sa vie, il crée alors un bulletin d'information, DIAL, qui, durant trente ans, va faire un remarquable travail d'information sur l'Amérique latine. Les acteurs du christianisme de la libération traversent la plupart des numéros de DIAL.

L'un des intérêts de ce livre est aussi de nous restituer les traits d'une époque bouillonnante des relations Nord-Sud, en particulier entre la France et les pays d'Amérique latine vers lesquels partiront de nombreux prêtres, religieuses et laïcs appelés *Fidei donum*. Alors que les pays d'Europe entrent à ce moment-là dans une crise religieuse profonde, les expériences latino-américaines viendront enrichir les Européens, dans un mouvement Sud-Nord, et nourrir ce qu'on a appelé le tiers-mondisme chrétien. Un mouvement qui va ébranler les certitudes de l'Occident et militer pour la transformation des échanges internationaux. Pour l'auteur de ce livre, Charles Antoine a été à cette époque un « passeur transatlantique ».

Camila Bessa est née dans le Nord-Est brésilien. Alors qu'elle était jeune enfant, ses parents ont émigré dans un quartier modeste de Rio de Janeiro. Sa famille compte des origines religieuses bigarrées : d'un côté une grand-mère adepte de la religion afro-brésilienne, de l'autre des racines catholiques. À Rio, Camila fréquente les adventistes qui financent ses études primaires et secondaires. Ballottée entre différentes appartenances, elle n'arrivera pas à choisir, sauf à se reconnaître malgré tout chrétienne. Elle vit et travaille aujourd'hui en France.

**QU'EST-CE QUE
LE CHRISTIANISME DE LA LIBÉRATION ?**

KARTHALA sur Internet : <http://www.karthala.com>

Paielement sécurisé

Couverture – Photo : Charles Antoine, le 28 septembre 1995, lors de la passation de la responsabilité de *Dial* à Alain Durand, op.

© Éditions KARTHALA, 2016
ISBN : 978-2-8111-1620-0

Camila Bessa

Qu'est-ce que le christianisme de la libération ?

**Charles Antoine, un pasteur
entre la France et l'Amérique latine**

**Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 PARIS**

Introduction

*« Yo soy un moro judío que vive con los cristianos :
no sé que Dios es el mío, ni Cuales son mis hermanos.
No hay doctrina que no vaya y no hay pueblo
que no se haya creído el pueblo elegido »¹.*

Jorge Drexler

Jorge Drexler, l'auteur de cet exergue, affirme son lien avec trois religions monothéistes, tout en restant dans l'indétermination actuelle à propos de son identité religieuse. Une telle assimilation chez ce poète de différentes croyances annonce une certaine capacité de remise en question des dogmes. Je voudrais ici dessiner le portrait d'un cheminement similaire, sur un fond un peu plus autobiographique, avant de me pencher sur mon travail de recherche.

La compréhension d'un système religieux, d'un système de croyances, requiert une ouverture à l'autre. Comment peut-on étudier et comprendre une religion sans la réduire aux mots et aux catégories de notre système culturel ? Cette interrogation est née, en partie, de ma trajectoire personnelle.

1. « Je suis un maure juif qui vit chez les chrétiens, je ne sais pas quel est mon dieu ni qui sont mes frères. Il n'y a pas de doctrine véritable et n'y a pas de peuple qui ne se croit pas être le peuple élu ».

Des paradigmes religieux en déconstruction

Je suis née dans le Nord-Est brésilien au sein d'une famille nombreuse, presque exclusivement féminine et très hétérogène sur le plan religieux et sur celui de ses origines raciales. En effet, du côté maternel, catholique malgré quelques déviations, se partagent les apports lusitaniens par mon grand-père, amérindiens et noirs par ma grand-mère. Cette dernière s'est convertie tardivement au christianisme des mormons après avoir sombré quelques années dans l'alcoolisme, affirmant y trouver le remède pour sa guérison. Elle invitait ses petits-enfants à fréquenter ces cultes. Ce fut une conversion éphémère, mais une expérience assez vive pour me laisser quelques traces. J'avais entre neuf et douze ans.

La famille de mon père est devenue pentecôtiste dans l'Église de l'« Assemblée de Dieu », suite à la conversion de ma grand-mère, qui était au départ *mãe-de-santo*² (mère de saints) au candomblé, dans les confins de la campagne aride³ de la Paraíba. Cette conversion a engendré une métamorphose dans sa vie et a marqué profondément tous les membres de ma famille paternelle. Ce changement de nature a été tellement fort que, de son mari jusqu'à ses petits-enfants, nous étions tous affectés par cette transmutation.

Ma mère a baptisé ses quatre enfants dans l'Église catholique, puisqu'elle était pratiquante. Mais elle ne nous a jamais imposé ce choix religieux. En déménageant à Rio de Janeiro, où la famille de mon père était déjà installée, elle s'est encore plus éloignée de ses pratiques catholiques et nous a confiés aux soins de ma grand-mère paternelle et de ses croyances pentecôtistes. Cette idée ne perturbait pas ma mère. En faisant cela, elle n'a pas enfermé ses enfants dans un système symbolique religieux en prônant sa seule légitimité. Elle nous a laissés flâner dans

2. En portugais, « *mãe-de-santo*, initiatrice et chef d'un candomblé ». In : Luis Nicolau, *La formation du Candomblé, histoire et rituel du Vodoun au Brésil*, Partis/Amsterdam, Karthala et Serphis, 2011, p. 380-381.

3. La campagne aride du Nord-Est brésilien, aussi connu sous le nom de *sertão*, désigne la région la plus pauvre du Brésil.

plusieurs univers différents car pour elle, de manière inconsciente, le plus important était de se construire une spiritualité plutôt qu'une religiosité.

Dans la capitale de Rio de Janeiro, les écoles religieuses catholiques s'adressaient aux classes aisées. Dans notre quartier modeste de la banlieue de Rio de Janeiro, on ne pouvait pas en trouver. C'est ainsi que ma mère nous a inscrits à l'école adventiste, pour que nous puissions avoir une éducation plus religieuse. Cet établissement était situé à deux rues de l'endroit où nous habitions et nous y disposions d'une bourse : c'était très accessible pour les classes populaires.

Pendant trois ans, j'ai été immergée dans cet univers confessionnel, où les filles, depuis l'école maternelle jusqu'à la dernière année du collège, ne pouvaient pas porter de boucles d'oreilles ni de jupe au-dessus des genoux. Ces pratiques m'ont assez impressionnée. Cependant, je ne me sentais pas en position de les juger. À cette époque, je me sentais plutôt catholique, malgré la forte présence pentecôtiste dans mon quotidien. Et je m'efforçais de comprendre ces manières de vivre le christianisme, surtout l'adventisme, lequel pour moi était nouveau. J'avais l'impression de tout observer, notamment plusieurs courants du christianisme, avant de pouvoir prendre ma décision.

Dans les limites du système symbolique chrétien qui s'est établi dans mon esprit, à l'âge de 13 ans, j'ai fait le choix pentecôtiste. J'avais l'impression de répondre à un appel spirituel dans mon âme, mais je ne pouvais pas embrasser le catholicisme, car je ne comprenais pas comment un homme qui ne peut pas se marier peut conseiller les familles. Bref, j'avais un penchant pentecôtiste et j'aimais l'ambiance du gospel. Au départ, ma mère n'a pas apprécié, mais elle ne s'est pas vraiment opposée à ce choix. Pourtant, pendant les années suivantes, elle fréquenta plus souvent les cultes évangéliques que les messes catholiques, pour ensuite faire le choix de se faire baptiser dans une Église pentecôtiste, sans jamais abdiquer son identité catholique.

Jeune convertie, je fréquentais à la fois l'Église pentecôtiste (l'Assemblée de Dieu) et l'Église néo-pentecôtiste (*Renascer*). Je ressentais une attirance pour les deux, mais à l'époque les raisons de cette approche ne m'apparaissaient pas si clairement.

J'appréciais l'Assemblée de Dieu pour son travail social, son bel immeuble. Parce que c'était aussi l'Église de ma grand-mère paternelle que j'admirais énormément et qui était décédée cette même année. Et également parce qu'ils évoquaient moins le sujet de « l'argent » que chez les néo-pentecôtistes : la théologie de la prospérité n'avait pas encore pénétré dans ce monde. Mais chez les néo-pentecôtistes, je découvrais la force de la parole des femmes-prêtres dans l'Église, et cela me fascinait.

Cependant, au fil des années, j'ai changé maintes fois de congrégation. Je ne me sentais pas tout à fait à l'aise avec leur manque d'esprit critique, mais à chaque fois je croyais que ce n'était qu'une affaire de contexte social des Églises de la banlieue de Rio dans laquelle on ne pouvait pas rencontrer des gens cultivés. Finalement, vers l'âge de 18 ans, lorsque j'ai commencé mes études universitaires, j'ai rompu avec les institutions religieuses. Je répondais à un appel libertaire de mon esprit et les institutions ne me permettaient pas de trouver par moi-même un chemin vers la spiritualité. J'ai fréquenté plusieurs groupes de tendances diverses. Le groupe catholique universitaire (dans l'esprit des Communautés ecclésiales de base) me captivait parce que les membres étaient très instruits. J'étais également en relation avec d'autres communautés de chrétiens *outsiders* (une opposante/opposée/contraire/divergente) libertaires, mais je ne me suis attachée à aucune d'elles. Pendant les années suivantes, j'ai remis en question les institutions encadrant la foi, sans jamais vraiment abandonner cette dernière.

Tout ce parcours m'a menée à réfléchir au besoin de systèmes de croyances dans la société ainsi qu'à observer le pouvoir des institutions religieuses pour contrôler la foi. Ces expériences m'ont permis de connaître plusieurs manières de pratiquer le christianisme, de m'identifier avec certains rites et d'en refuser d'autres, mais surtout de prendre du recul avec l'objet de croyance au travers duquel j'ai été élevée et auquel j'appartenais, le tout dans une démarche anthropologique.

Pour la réalisation de cette démarche, mes études supérieures en sciences humaines, notamment les cours de muséologie, de sociologie, de philosophie et d'anthropologie, ont été essentielles à cette remise en question dans ma vie. En somme, le contact avec ces disciplines académiques m'a servi à déconstruire les

idéologies religieuses dans lesquelles j'étais confinée, ainsi qu'à éclairer mes questions sur mon identité religieuse.

En ce qui concerne ce dernier aspect, la sociologue des religions Danièle Hervieu-Léger nous offre des clés de compréhension de la formation d'une identité religieuse :

Il y a formation d'une identité religieuse lorsque cette construction biographique subjective rencontre l'objectivité d'une lignée croyante, incarnée dans une communauté dans laquelle l'individu se reconnaît. Cette démarche n'implique qu'exceptionnellement l'adhésion totale à une doctrine religieuse et l'entrée dans une communauté selon les règles fixées par l'institution⁴.

À l'égard de mon appartenance religieuse, je n'arrive pas à me classer dans une confession précise et à m'identifier à une communauté. Je me sens spirituellement chrétien, mais je n'appartiens à aucune Église. Par conséquent, mon identité reste floue, bien que chrétienne. Ce cadre imprécis est également analysé par Hervieu-Léger. L'auteure le caractérise comme un « bricolage » :

Les enquêtes menées sur les phénomènes contemporains de conversion (ou de ré-affiliation) aux différentes religions montrent toutes qu'elle s'apparente plus souvent à un bricolage. Chacun prend en charge, pour son compte personnel, la mise en forme progressive de la référence à la lignée dans laquelle il se reconnaît au moins pendant un temps, d'autres rencontres et d'autres expériences pouvant toujours orienter le parcours vers d'autres directions.

En ce qui a trait à la religion, j'ai été surtout marquée, du côté catholique, par l'esprit des Communautés ecclésiales de base, et du côté évangélique par l'autonomie de la foi vis-à-vis des institutions⁵. Est-il est vraiment important d'avoir une

4. Danièle Hervieu-Léger, « La transmission des identités religieuses » *Sciences humaines*.

5. En se cadrant sur l'individualisation de la spiritualité, comme l'explique Hervieu-Léger, *Ibid* : « La subjectivisation du croire suscite un mouvement

identité religieuse ? Je ne me sens ni catholique ni évangélique, ou bien, je me sens les deux à la fois. Je me sens chrétienne en dépit de ses sphères institutionnelles. Je suis à la fois une *insider* (une adepte/partisane/adhérente/favorable/analogue) et une *outsider*. Dans un univers monothéiste et chrétien, je me sens capable de « re-signifier » les paradigmes chrétiens, dans un univers symbolique qui peut être difficile à comprendre.

J'ai ainsi appris à analyser et à apprécier les différentes manières par lesquelles des groupes construisent leur spiritualité. Il y a plusieurs manières de percevoir le démiurge, et je ne constate pas que l'une soit plus légitime que l'autre. Je ne présente donc pas d'« utilisation partisane de l'histoire »⁶ religieuse. Afin de porter une analyse objective, je souhaite étudier le christianisme dans l'espace et le temps, en me concentrant sur l'histoire de l'Église catholique.

La recherche des systèmes religieux dans l'espace et le temps implique la question l'objectivité scientifique. Jean Delumeau, dans l'ouvrage *L'historien et la foi*, pose la question suivante à vingt-quatre historiens catholiques et protestants : « Nos convictions religieuses ont-elles influencé notre pratique de l'histoire ? »⁷. La plupart se déclarent « convertis », c'est-à-dire que leur choix religieux est personnel et qu'il ne vient pas d'une imposition familiale. Au regard de Hervieu-Léger :

Le converti est en effet, par excellence, celui qui décide lui-même de sa croyance et de son appartenance religieuse. Dans une société gouvernée par l'impératif individuel d'être soi, il manifeste et accomplit ce postulat fondamental de la modernité religieuse selon lequel une identité religieuse « authentique » ne peut être qu'une identité choisie.⁸

contraire de prolifération communautaire, dont témoigne par exemple, en terrain chrétien, la montée remarquable des communautés dites "nouvelles", de genre charismatique, qui valorisent une expression émotionnelle ». Faute de centralisation, les Églises évangéliques permettent à chaque fidèle de lire et interpréter la religion comme il veut. De cette manière nous avons une grande pluralité d'affiliations évangéliques.

6. Gérard Noirel, *L'historien et l'objectivité*, Sciences humaines.

7. Jean Delumeau, *L'historien et la foi*, Paris, Fayard, 1996, p. 8.

8. Danièle Hervieu-Léger, « *La conversion ou choisir son identité religieuse* », CNRS Théma.

En dépit de cette option personnelle, il est décevant d'observer qu'aucun des historiens ne remet en cause le lien entre sa religion et son travail de recherche. Avoir un parti pris pour un dogme peut entraîner des euphémismes dans l'analyse scientifique et ce n'est pas anodin de l'admettre. Surtout en ce qui concerne le champ religieux, où des « vérités absolues » sont en jeu. On peut plus facilement atténuer le sens de certains événements ou en surinterpréter d'autres à l'aune de notre confession religieuse.

L'objectivité en histoire sous-entend un regard équitable sur les sujets d'étude. Le métier de l'historien exige de lui la capacité de transcender sa subjectivité et de remettre en question les influences du présent, pour qu'elle n'altère pas l'analyse du passé. Mais en opposition à cette objectivité, les centres d'intérêt dans la recherche d'un historien viennent de ses expériences personnelles. Ce travail a été élaboré par une croyante *outsider* (ou « non partisane ») pour quelques-uns, ou *insider* pour d'autres, ce qui n'est pas insignifiant. Je porte sur ce travail de recherche mes filtres, mes désenchantements, mes remises en questions, mes affections et mes enthousiasmes.

En définitive, le basculement de ma famille, de catholique à pentecôtiste, a été pour moi une expérience capitale pour comprendre le contexte qui sera étudié dans le dernier chapitre de ce travail. Je suppose que, sans cette observation familiale, je n'aurais pas la même sensibilité d'analyse du contexte historique ici présenté, pendant les années 1990 en Amérique latine. Cependant, d'autres conjonctures ont favorisé l'étude de la circulation des idées ici présentée.

L'autre, c'est qui ?

Je n'ai jamais cessé, de fait, d'être frappée par la tranquille certitude avec laquelle la plupart des Occidentaux affirment la légitimité de leur suprématie⁹.

9. Sophie Bessis, *L'Occident et les autres, histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte, 2001, p. 7.

Outre les questions religieuses, mon cheminement m'a également poussée à m'intéresser aux relations transnationales et aux rapports « centre-périphérie ». Cet intérêt est né de mon propre parcours, en tant que *nordestina* (native du Nord-Est) migrant vers une mégalopole du Sud-Est brésilien. Une fois immigrée, j'ai été plongée toute mon enfance et jeunesse dans l'univers des cités de la banlieue de Rio de Janeiro. Ces deux mondes ont contribué à la construction de mes valeurs de manière double.

Après avoir passé mon baccalauréat, j'ai été admise à l'Université fédérale de l'État de Rio, opportunité dont ne bénéficiaient que peu d'habitants de la banlieue de Rio de Janeiro, (*carioca*, natif de la ville de Rio de Janeiro). Lieu de rencontres cosmopolites, l'Université a été le décor d'un autre élément dans ce rapport complexe entre deux mondes à la fois proches et distants. En même temps que je m'approchais de cultures différentes (et surtout européennes), je ressentais davantage les antagonismes entre les Européens et les Brésiliens, ou bien, entre ceux qui pour moi sont considérés comme « développés » et « sous-développés ».

Ce contact avec des nationalités du vieux monde mettait en évidence les rapports de domination entre les pays. En effet, les étudiants européens portaient pour la plupart un discours qui affirmait que désormais l'Europe s'avérait culturellement dépassée. Pour cette raison, ces jeunes adultes voyageaient en Amérique latine en quête de nouveautés. Néanmoins, ils se sentaient pleins d'une érudition occidentale « authentique », tout en reprochant à nous, Brésiliens, notre manque de sérieux, comme si nous étions inventeurs d'une sorte de « contrefaçon » des savoirs. Cette situation m'a fait comprendre que parfois la découverte de l'autre n'entraîne pas naturellement une ouverture à l'autre. Du fait de ce manque d'ouverture, une grande partie de mes compatriotes ne les acceptaient pas dans leurs cercles d'amitié. En revanche, je m'efforçais de transiter entre différents milieux sociaux avec naturel.

D'une part, je cherchais à remettre en question l'affirmation de leur supériorité. D'autre part, je me sentais médiocre devant les conversations de ces gens qui, à l'âge de 21 ans, faisaient déjà le tour du monde, comme si celui-ci leur appartenait.

Plongée alors dans cet univers transnational, je rêvais aussi de découvrir d'autres cultures et de m'enrichir de leur érudition, comme en donnaient l'impression les étudiants d'*Erasmus*¹⁰ que j'avais rencontrés à Rio. Ce contexte m'a poussée à vouloir apprendre des langues, et je me suis donc mise à étudier le français de manière autodidacte.

À partir de cette volonté de m'instruire sur le monde, je migrai encore une fois, quelques années plus tard. Je souhaitais transcender le monde dans lequel j'avais grandi. C'est ainsi qu'en arrivant à Paris en 2010, j'ai articulé encore une autre composante dans mes rapports confus entre le « centre » et la « périphérie ». En circulant dans des mondes variés, cherchant à m'intégrer, des questions d'identité et d'appartenance se sont rapidement posées dans ma vie, sur les plans à la fois religieux, politique et culturel. Ces expériences religieuses et culturelles m'ont profondément marquée et ont changé ma manière de concevoir le monde.

C'est ainsi qu'arrivant à une maîtrise en histoire, il m'a paru pertinent d'étudier un sujet qui englobait toutes ces questions qui font partie de mon vécu. En menant ces études, je me suis inspirée de travaux de quelques chercheurs qui tentent de dépasser l'historiographie des cadres nationaux et qui soulignent les rapports de domination de l'Occident¹¹. L'étude de l'historienne Sophie Bessis sur l'Occident s'est montrée enrichissante pour mon analyse.

Dans son travail, Bessis déclare que son expérience, en tant que juive maghrébine dans un pays occidental et catholique, l'a encouragée à poursuivre une étude sur les rapports entre l'Occident et les autres :

Je consacrai ensuite une partie de mon travail à l'étude, dans des champs bien précis, de l'évolution des rapports

10. Erasmus : convention inter-universités de différents pays d'Europe permettant des échanges d'étudiants pour des stages d'une durée limitée à six ou neuf mois maximum.

11. Je voudrais ici questionner ce dernier terme qui, en matière de géopolitique, se présente avec un « O » majuscule et sous-entend fréquemment l'Europe occidentale et les États-Unis. Néanmoins, en dépit du champ géographique, tout le reste de l'occident ne mérite qu'un « o » minuscule.

qu'entretiennent les deux grandes masses du monde appelées, par commodité de langage, le Nord et le Sud. Ce qui était déjà une façon de traiter la question qui m'occupe. Si je songe désormais à l'aborder de front, c'est que l'ampleur des mutations contemporaines et leur extrême rapidité, l'achèvement du processus de mondialisation ouvert — si l'on veut en dater symboliquement la naissance — par l'étrave des caravelles de Vasco da Gama et de Christoph Colomb, devraient être l'occasion de poser de manière nouvelle la question de la place de l'Occident dans le monde et de ses relations avec les autres¹².

De ce processus de mondialisation entamé par les circulations transatlantiques proposé par Bessis, l'Europe a souvent profité d'une certaine hégémonie. En ce contexte, l'étude de la transmission des idées était plutôt considérée dans un sens euro-américain. Autrement dit, depuis que les relations transatlantiques se sont établies, on sous-entend que l'Europe a apporté plus de transformations dans les Amériques que l'inverse. Cette prépondérance intellectuelle de l'Europe sur le Nouveau monde a nourri mon sentiment que ce mouvement « Est-Ouest » était synonyme d'une communication unilatérale, ne représentant pas un véritable échange.

Cette hégémonie idéologique est également remise en question dans le travail de l'historien Christophe Charle sur la condition de l'Europe centrale pendant le XX^e siècle. Dans son étude, il critique l'image embellie du progrès : « Dans la mémoire des hommes, du moins pour ceux qui adoptent la vision européocentrique dominante, le XIX^e siècle est resté le siècle du progrès ».

Néanmoins, en bas de page, l'auteur continue :

Si l'on adoptait le point de vue des dominés (celui des peuples colonisés, des groupes victimes de changements, des femmes, des migrants, et des exclus), il pourrait être aussi justement qualifié de siècle de la régression : perte de l'indépendance pour les trois-quarts de la planète, prolétarianisation des

12. Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, op. cit., 2001, p. 7-8.

ruraux, déracinement des peuples transplantés dans le Nouveau Monde, génocide des peuples des civilisations anciennes d'Amérique et, en partie, d'Afrique et d'Océanie, première mise en place par les Européens d'une domination politique, fondée sur le préjugé de l'inégalité des races, coupure politique¹³.

Pour comprendre la crise de ces sociétés impériales — c'est-à-dire, de l'Allemagne, la France et la Grande-Bretagne — Christophe Charle transnationalise l'historiographie, en suggérant la déconstruction de leur hégémonie mythique. Cette dernière reste donc fortement liée au progrès technique et à la sécularisation de la culture dans ces pays, comme l'emblème d'une évolution sociale. Ce changement est également analysé dans les travaux de l'historien Claude Prudhomme, qui établit un lien direct entre le développement technique et la construction du terme « Occident ».

Pour Prudhomme, ce paradigme, tel qu'on connaît aujourd'hui, a été élaboré pendant le XIX^e siècle et la Seconde révolution industrielle. Il souligne alors que cette notion a quitté le sens du mouvement du soleil et la cartographie, pour s'installer dans les sciences politiques et en histoire, alors qu'au même moment, le progrès technique est apparu comme le nouveau conducteur des sociétés impériales :

Dans cette opération la définition de l'Occident s'esquisse au XIX^e siècle et s'affermite au XX^e siècle, selon un schéma bien connu qui vise à démontrer l'exemplarité et la supériorité d'un espace devenu synonyme de progrès et de modèle à imiter¹⁴.

Ces sociétés, n'ayant pas assez de recul pour analyser les inconvénients de ce développement, ont proclamé son triomphe.

13. Christophe Charle, *La crise des sociétés impériales, Allemagne, France, Grande-Bretagne, 1900-1940, essai d'histoire comparée*, Paris, Seuil, 2001, p. 10.

14. Claude Prudhomme, « Occident », in Olivier Christin, *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, Paris, Métailié, 2010, p. 349.

De cette manière, le terme « Occident » a été par la suite synonyme de progrès et d'hégémonie. Les pays où ce développement s'est accentué sont devenus alors porteurs d'un savoir-vivre plus raffiné.

Je me sers des travaux critiques de ces chercheurs — qu'ils soient européens (Christophe Charle ou Claude Prudhomme), ou originaires du Sud (Sophie Bessis) —, comme source d'inspiration de l'étude ici présentée. À partir de cette remise en question du paradigme de l'Occident et des flux de circulations, je propose alors le remplacement du terme « Occident » par le « Nord » ou le « Centre », et également les « Autres » par le « Sud » ou la « Périphérie ». Je soulignerai ainsi le caractère d'une circulation de sens « Sud-Nord », en inversant l'utilisation classique de ces termes.

Ce travail se concentre ainsi sur l'histoire des circulations, en mettant en évidence le rôle des acteurs qui y sont impliqués, s'inscrivant donc dans le champ de l'histoire culturelle. Cette optique incite à sortir d'un découpage trop national des objets de recherche, allant de pair avec ma propre trajectoire.

De cette manière, je me concentrerai sur les idées transmises à travers les individus qui se sont déplacés en différents pays, plutôt que sur les ouvrages traduits et publiés. Autrement dit, je ne me focaliserai pas, par exemple, sur la circulation du livre du dominicain Gustavo Gutiérrez, intitulé *Théologie de la libération, perspectives* qui, selon l'historiographie, est à la base de ce courant théologique. Celui-ci ayant été publié en Amérique latine en 1971 (malgré sa rapide traduction et publication en France en 1974), des centaines de prêtres français étaient déjà familiarisés avec sa praxis avant sa circulation. L'ouvrage apparaît ainsi comme la théorisation d'un savoir qui se pratiquait depuis des années auparavant. Pour cette raison, je dirige mon regard moins sur les savoirs institutionnalisés que sur les subjectivités des acteurs. Je ne considère donc pas le livre de Gutiérrez comme étant au centre de la diffusion de ce courant théologique, car des prêtres français comme le père Charles Antoine témoignaient dès 1971 d'un « christianisme de la libération » en France.

C'est pour ces raisons que mon étude transcende les cadres nationaux. L'objectif de ce travail ne porte pas sur l'attrait que

l'Europe exerce sur l'Amérique latine, mais sur le contraire. En somme, la recherche ici présentée est une projection indirecte de mon cheminement personnel. C'est pour cette raison que j'ai décidé d'étudier ce courant selon le vecteur « Sud-Nord ». C'est également dans le croisement de ces univers opposés que je situe ma recherche. Cela remet en question les paradigmes du « Centre » et de la « Périphérie ».

Ainsi, le sujet choisi traduit certains de mes questionnements personnels autour de l'eurocentrisme, des définitions de l'Occident et du paradigme de l'influence, qui me paraissent des plus équivoques.

Je souhaite enfin apporter une contribution à l'étude de la circulation du christianisme de la libération en France, à travers le travail du prêtre journaliste Charles Antoine. Mon étude se concentre sur le champ politique-religieux d'un flux atypique, de l'Amérique latine jusqu'en France, des années 1960 jusqu'aux années 1990. Je m'efforcerai de dévoiler le cadre dans lequel Charles Antoine se plaçait : la scène d'un décor pittoresque qui se présentait derrière lui, par rapport auquel il n'avait probablement pas assez de distance pour se rendre compte de tous les méandres. Ce décor se composait de plusieurs éléments. La crise du catholicisme français, la crise sociologique face aux décolonisations, la prise de conscience tiers-mondiste, la crise de 1968, le sentiment de culpabilité face aux inégalités et d'angoisse face au futur. Sur toute cette scène de crise, c'est l'éclat de la foi latino-américaine qui lui a révélé l'espoir d'un idéal, comme une réponse et un refuge à toutes ses inquiétudes d'homme blanc européen.

PREMIÈRE PARTIE

Contexte général

*« Il est possible de vivre l'Évangile
d'une manière latino-américaine.
Le Saint-Esprit n'est pas européen ! »*
Prêtre français anonyme au Mexique¹.

Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, alors que l'Église catholique française se trouvait en « crise », l'Église latino-américaine était en plein « renouveau »². Cette renaissance trouve ses racines dans le deuxième concile du Vatican (1962-1965), suivi par la II^e Conférence générale de l'épiscopat latino-américain (le CELAM³), à Medellín, en 1968. Ces événements, conjugués à d'autres éléments d'inspiration marxiste⁴, ont donné naissance à la

1. CEFAL, *Amérique latine, ce que nos yeux ont vu*, Paris, Éditions Ouvrières, 1985, p. 115.

2. Denis Pelletier, *La crise catholique : religion, société, politique en France, 1965-1978*, Paris, Payot/ Rivages, 2002.

3. Conseil épiscopal latino-américain ou « CELAM », créé en 1965, à la demande d'Helder Câmara auprès de Paul VI. Il regroupe les représentants de toutes les conférences épiscopales d'Amérique latine et centrale. Son siège est à Bogota, Colombie. Jusqu'à aujourd'hui, le CELAM a tenu cinq Assemblées générales qui ont fait grand bruit : 1^o, à Rio de Janeiro au Brésil, en 1955 ; 2^o, à Medellín en Colombie, en 1968 ; 3^o, à Puebla au Mexique, en 1979 ; 4^o, à Saint Domingue en 1992 ; 5^o, Aparecida au Brésil, en 2007. C'est à Medellín qu'a été définie pour la première fois « l'option prioritaire pour les pauvres », réaffirmée onze ans plus tard à Puebla.

4. Pour en savoir plus : Michael Löwy, Chapitre VII, « Teologia da Libertação e marxismo », *Marxismo e teologia da libertação*, São Paulo, Cortez, Autores Associados, 1991, p. 90.

théologie de la libération, officiellement fondée à la suite du lancement de l'ouvrage de Gustavo Gutiérrez intitulé *Théologie de la libération : perspectives*, en 1971. Nous percevons alors que le concile Vatican II a représenté une « rupture »⁵ dans l'histoire de l'Église et sur la scène catholique mondiale, puisqu'« une théologie spécifiquement latino-américaine »⁶ y voit le jour.

Suscitant toujours bon nombre d'interrogations, la théologie de la libération nourrit encore aujourd'hui des travaux de recherche dans les champs historique et sociologique. Ceux-ci mettent en perspective l'importance des réseaux d'échanges transatlantiques, des lieux de rencontres et des phénomènes d'aller-retour culturels. Toutefois, peu d'études ont été menées sur les acteurs du catholicisme militant. Comme l'affirme Bérénice Velez :

Les figures du progressisme catholique, leurs rôles institutionnels, sociaux et politiques, ainsi que leurs apports pour le Concile, sont peu connus⁷.

Notre étude se penchera sur l'aspect pratique de ce courant théologique, qu'on nomme « christianisme de la libération »⁸. Nous allons entamer notre analyse en considérant le document qui a marqué une orientation nouvelle dans l'action de l'Église sur le plan international, notamment dans les pays sous-développés : l'encyclique *Fidei domum*, de Pie XII. Ensuite, nous expliquerons la trajectoire du prêtre Charles Antoine, personnage au cœur de cette étude, pour finalement être en mesure d'examiner comment *Fidei domum* a ouvert la porte à la circulation d'un courant théologique latino-américain. En dernier lieu, nous nous pencherons sur son rôle de « passeur » d'un « christianisme de la libération » en France, tout en mettant en évidence l'originalité d'une transmission basée sur un mouvement du Sud vers le Nord.

5. Giuseppe Alberigo, « Vatican II et son héritage », *Études d'histoire religieuse*, vol. 63, 1997, p. 7-24.

6. Olivier Compagnon, « Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2008.

7 Bérénice Velez, *La réception française de la théologie de la libération : dynamique et enjeux du transfert culturel en temps de « crise » (1965-1979)*, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Mémoire de maîtrise en histoire, 2006, p. 17.

8 « Christianisme de la libération » : expression dont le sens et la portée seront explicités au début du chapitre 3.

1

Les missions au cœur de la préoccupation ecclésiastique

L'Afrique et l'Amérique latine

« Ils invitent à sortir de l'Hexagone :
l'Esprit-Saint est aussi ailleurs »
Guy Deroubaix¹.

Ce livre porte sur l'œuvre de Charles Antoine. Pour comprendre la trajectoire et la pensée de ce dernier, nous devons d'abord nous pencher sur quelques sujets essentiels qui nous permettront d'appréhender le contexte religieux et politique dans lequel il se trouvait en France et dans l'Amérique latine des années 1960.

Le 21 avril 1957, le pape Pie XII publiait l'encyclique *Fidei donum* (le don de la foi) : *sur la situation des Missions catholiques, notamment en Afrique*². Ce document est le point de départ

1. CEFAL, *Amérique latine, ce que nos yeux ont vu*, Paris, Éditions Ouvrières, 1985, p. 8. Guy Deroubaix, évêque de Saint-Denis, voir la notice sur le CEFAL.

2. Ce sont les deux mots latins en tête de l'encyclique du pape Pie XII du 21 avril 1957, invitant les évêques à porter avec lui « le souci de la mission universelle de l'Église », non seulement par la prière et l'entraide, mais aussi en mettant certains de leurs prêtres et fidèles à la disposition de diocèses d'autres continents. Les prêtres envoyés, restent attachés à leur diocèse d'origine et y reviennent après plusieurs années passées en mission. On les appelle souvent « Prêtres *Fidei donum* ».

de cette étude. Dans ce texte, Pie XII conseille aux évêques des régions « d'ancienne chrétienté »³ de mettre à la disposition des nouvelles Églises quelques-uns de leurs prêtres pour un temps limité⁴, afin de faire face à l'insuffisance de prêtres dans ces pays.

L'appel *Fidei donum*

Le pape à l'origine de ce projet s'était engagé pour les missions dès 1946, quand il avait ouvert le Sacré Collège à des représentants de territoires colonisés et aux pays où le christianisme ne concernait qu'une minorité. À titre d'exemple, il a nommé cardinaux un Chinois, un patriarche arménien et un Portugais (comme représentant du Mozambique). Postérieurement, en 1953, il y eut un indien de Bombay, Mgr Gracias. En 1951, il a publié l'encyclique *Evangelii Praecones* : « Les hérauts de l'Évangile pour le progrès des missions ». Dans ces documents, il décrit les missionnaires comme les « ambassadeurs du Christ »⁵.

Néanmoins, l'encyclique *Fidei donum* publiée en 1957 est celle qui aborde de manière plus précise la question des missions. Dans ce document, on peut discerner le contexte politique de l'époque : plusieurs États africains étaient en train de s'émanciper :

Il Nous a semblé opportun d'orienter aujourd'hui vos regards vers l'Afrique, à l'heure où celle-ci s'ouvre à la vie du monde moderne et traverse les années les plus graves peut-être de son destin millénaire⁶.

Dans ce cadre, l'Église catholique, nouvelle-née en ce continent, se trouvait menacée de voir ses activités se réduire.

3. Pie XII, *Fidei donum*, Documentation Catholique, T. LIV, 12/05/1957, Col. 581, § 2.3.

4. Le temps de leur mission généralement n'excédait pas six ans.

5. Pie XII, *Evangelii Praecones*. Encyclique sur les développements des Missions catholiques, 21/06/1951. Documentation Catholique ?, T.XLVIII, 01/07/1951, Col. 759-790.

6. Pie XII, *Fidei donum*, col. 582, § 1.