

Les Sources françaises du christianisme de la libération au Brésil /
The French Sources of Liberation Christianity in Brazil

Michael Löwy, Jesús Garcia-Ruiz

Citer ce document / Cite this document :

Löwy Michael, Garcia-Ruiz Jesús. Les Sources françaises du christianisme de la libération au Brésil / *The French Sources of Liberation Christianity in Brazil*. In: Archives de sciences sociales des religions, n°97, 1997. Religion et politique en Amérique Latine / *Religion and Politics in Latin America* pp. 9-32;

doi : <https://doi.org/10.3406/assr.1997.1120>

https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1997_num_97_1_1120

Fichier pdf généré le 25/04/2018

Résumé

La rénovation intellectuelle du catholicisme brésilien a été marquée par la pensée catholique française. Trois courants ont eu une influence notable: le conservatisme contre-révolutionnaire des intellectuels de l'Action Française, la perspective démocratique et sociale de l'"Humanisme intégral" de J. Maritain qui influence l'apparition des Démocrates Chrétiens en Amérique latine et la pensée sociale et révolutionnaire de la gauche catholique représentée par Mounier, Lebreton, les dominicains, Y. Calvez, etc.

Ces courants sont intégrés par des hommes comme Alceu Amoroso Lima et par de nombreux intellectuels catholiques brésiliens qui ont engendré des mouvements sociaux et politiques chrétiens originaux : la Jeunesse Universitaire Catholique, la Jeunesse Ouvrière Catholique, le mouvement "développementaliste" de Dom Helder Camara, etc.

De nombreuses idées et de nombreuses institutions qui sont à l'origine de la "théologie de la libération" proviennent de ces mouvements, en particulier de la Jeunesse Universitaire Catholique. Il y a donc bien une continuité indéniable entre la pensée catholique française, la "gauche chrétienne" brésilienne et la "théologie de la libération".

Abstract

The intellectual renewal of Brazilian Catholicism has been influenced by French catholic thought. Three currents have had a significant influence: the counter-revolutionary conservatism of the Action Française, the democratic and social approach of Jacques Maritain's "integral humanism" which was led directly to the emergence of Christian Democratic parties in Latin America, and the social and revolutionary thought of the catholic left represented by Mounier, Lebreton, the Dominicans, Y. Calvez , etc.

These currents have influenced men such as Alceu Amoroso Lima and numerous Brazilian catholic intellectuals who have in turn favored the emergence of original Christian social and political movements, such as the Catholic Student Youth, the Catholic Worker Youth, Dom Helder Camara's "developmentalist" movement ,etc.

Many of the ideas and institutions that gave birth to "liberation theology" came from these movements, in particular the Catholic Student Youth. There is therefore a clear continuity between French catholic thought, the Brazilian "Christian left" and "liberation theology".

Resumen

La renovación intelectual del catolicismo brasileno estuvo profundamente marcado el pensamiento católico francés y por sus intelectuales. Tres corrientes se manifestaron con fuerza : el conservadurismo contra-revolucionario de los intelectuales de la Acción Francesa y el « integralismo católico », la perspectiva democrática y social del « Humanismo integral » de J. Maritain que incidirá en la emergencia de las Democracias Cristianas en América Latina y el pensamiento social y revolucionario de la izquierda católica representado por Mounier, Lebreton, los dominicos, Y. Calvez, etc. Estas corrientes fueron integradas por hombres como Alceu Amoroso Lima y numerosos intelectuales católicos brasilenos que generaron un movimientos social y político cristiano original como la Juventud Universitaria Católica, la Juventud Obrera Católica, el movimiento desarrollista impulsado por Dom Helder Camara, etc.

Fue en estos movimientos, sobre en el interior de la Juventud Universitaria Católica, que numerosas ideas e instituciones de lo que será más tarde la teología de la liberación, emergieron y se consolidaron. Para los autores existe, por lo tanto, una continuidad indiscutible entre el pensamiento católico francés, la « izquierda cristiana » brasilena y la teología de la liberación. Esta continuidad se alimentó del pensamiento y de prácticas y se expresará con una originalidad particular en el compromiso masivo de los cristianos brasilenos.

LES SOURCES FRANÇAISES DU CHRISTIANISME DE LA LIBÉRATION AU BRÉSIL

INTRODUCTION

La théologie de la libération surgit au Brésil au début des années 70, avec les travaux de Hugo Assmann, Leonardo Boff et autres. Il s'agit, comme le soulignent les théologiens eux-mêmes, d'une réflexion sur une pratique sociale bien antérieure. C'est en effet au début des années 60 que commence à apparaître, d'abord au sein de la Jeunesse Universitaire Chrétienne et ensuite dans d'autres secteurs de l'Église, un courant novateur, désigné à l'époque comme « gauche chrétienne », qui va introduire une façon profondément originale de « voir, juger et agir ». C'est cette expérience – qui va se poursuivre, dans des conditions difficiles, sous le régime militaire établi en 1964 – qui servira d'inspiration et de point de départ pour la théologie de la libération.

En fait, ce que l'on désigne comme « théologie de la libération » ou « Église des pauvres » est en réalité un vaste mouvement social et culturel, qui déborde largement des frontières de la théologie et même de l'Église comme institution. Nous proposons de désigner comme *Christianisme de la libération* ce mouvement, qui englobe des organisations étudiantes et ouvrières de l'Action catholique, des pastorales populaires, des mouvements d'éducation de base, des communautés de base, des mouvements syndicaux et paysans, des théologiens, des experts laïques, des religieux et religieuses, des prêtres, et même des évêques et cardinaux – un mouvement dont l'influence se fait sentir sur toute la vie sociale et politique du pays, depuis les années 60 jusqu'à aujourd'hui. En 1994 il fournit encore une bonne partie de ses activistes et sympathisants à la Centrale Unique des Travailleurs (CUT), au Parti des Travailleurs (PT), au Mouvement des Paysans Sans Terre (MST), à la Centrale des Mouvements Populaires et à beaucoup d'autres mouvements sociaux.

Le christianisme de la libération est un mouvement latino-américain, mais le pays où son influence culturelle et sociale est la plus vaste et profonde est sans doute le Brésil. Il existe plus de communautés ecclésiales de base au Brésil que dans le reste du continent, et dans aucun autre pays il n'est arrivé que la majorité de la Conférence des évêques manifeste, de façon prudente,

sa sympathie pour ce mouvement. Cette « différence » est le produit de diverses causes historiques, dont une des plus importantes est, à notre avis, le lien privilégié entre les Églises catholiques française et brésilienne. Tandis que dans le reste de l'Amérique latine les Églises locales dépendaient des Églises espagnole et italienne, celle du Brésil, qui ne peut pas recevoir une aide suffisante du Portugal, s'est progressivement liée, à partir du XIX^e siècle, à l'Église française.

Or, la France est depuis la fin du XIX^e siècle un pays où se développe, au sein du catholicisme, un courant critique, anticapitaliste, attiré par le socialisme, qui va de Charles Péguy à la CFDT des années 60, en passant par Emmanuel Mounier, les Chrétiens Révolutionnaires du Front Populaire, *Témoignage Chrétien*, la revue *Esprit*, la JEC et la JUC, etc. Dans les années 50 on trouve une très grande effervescence dans l'Église française qui voit apparaître les courants théologiques conduisant au Concile Vatican II (Henri de Lubac, Yves Congar, Christian Duquoc), ainsi que d'autres tendances à sensibilité sociale comme les prêtres ouvriers ou *Économie et Humanisme*. Rien de comparable (sauf exception) en Espagne ou en Italie ! Il n'est donc pas étonnant que l'Église latino-américaine la plus proche du catholicisme français soit aussi celle qui connaît la plus grande ouverture et la plus grande radicalisation.

La plupart des travaux publiés – au Brésil ou aux USA – sur l'évolution religieuse et politique du catholicisme brésilien au cours des années 50 et 60 reconnaît l'importance des sources françaises dans ce processus. Par exemple, selon Thomas Bruneau – auteur nord-américain d'un ouvrage bien connu sur la transformation politique de l'Église brésilienne – l'Action catholique et la JUC étaient guidées par « un groupe jeune et très progressiste de membres du clergé, dont la plupart avaient été éduqués en Europe. Ce groupe inclut des figures comme le père Henrique Vaz, le père Luis Sena, le père Emery (*sic*) Bezerra, les religieux Carlos Josaphat et Mateus Rocha et le Français Thomas Cardonnel ; ils étaient les prêtres les plus actifs et les plus avancés du Brésil à ce moment. Grâce à eux ont été introduites dans le mouvement les lignes avancées de la théologie européenne, surtout française, associée aux noms de Louis Joseph Lebreton, Emmanuel Mounier, M.D. Chenu, Henri de Lubac, etc » (1).

Cependant, jusqu'ici il n'existe, à notre connaissance, aucune étude spécifique sur le rôle de ces sources françaises dans le tournant de l'Action catholique brésilienne. Le présent article n'est qu'un premier coup de sonde, assez partiel et fragmentaire, dans ce vaste domaine, qui devrait être suivi par des travaux plus détaillés et systématiques.

Examiner attentivement cette connexion franco-brésilienne ne signifie pas que l'on veuille expliquer la radicalisation du catholicisme brésilien du début des années 60 par « l'influence » de l'Église française. Comme le soulignait l'éminent sociologue de la culture Lucien Goldmann, l'influence n'explique

(1) Thomas BRUNEAU, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, Cambridge University Press, 1974, p. 95. Le troisième prêtre s'appelle Almeri (et non Emery) Bezerra. Voir aussi sur cette période Luis Eduardo WANDERLEY, « Igreja e Sociedade no Brasil : 1950-64/1964-75 », in *Religião e Sociedade*, n° 3, 1978.

rien : au contraire, elle doit être elle-même expliquée par certaines conditions sociales et historiques qui déterminent un choix (2). Les Brésiliens ont pour ainsi dire « choisi » leurs sources, sélectionné leurs références, en s'intéressant de préférence pour les manifestations les plus radicales et souvent les plus « hétérodoxes » du catholicisme français. Tout mouvement social et culturel « invente » d'une certaine façon ses sources, son origine, ses prophètes et ses inspirateurs, et les ré-interprète en fonction de ses besoins. S'il fallait résumer en une phrase l'élément commun des diverses manifestations catholiques françaises qui seront largement utilisées au Brésil à ce moment là, ce serait : une critique éthico/religieuse du capitalisme comme système « intrinsèquement pervers ». Bien sûr, ces textes français n'ont été lus et discutés que par une avant-garde intellectuelle au sein du catholicisme brésilien : les étudiants de la JUC (et leurs aumôniers), les dominicains, quelques autres prêtres, religieux et intellectuels laïcs, ainsi qu'un petit nombre d'évêques. Mais cette avant-garde exerçait, grâce à l'Action catholique, le Mouvement d'Éducation de Base et d'autres mouvements chrétiens laïques, une influence sociale non négligeable.

On peut situer le moment de gestation de ce christianisme radical au Brésil à la fin des années 50. Mais quel a été le rôle de la culture catholique française dans ce processus ? Paradoxalement, à l'origine – c'est-à-dire de la fin du XIX^e siècle jusqu'aux années 50 – l'influence de cette culture au Brésil a joué plutôt dans le sens conservateur. Dans un deuxième moment, avec Maritain et son disciple brésilien Alceu Amoroso Lima, ce sera au profit de la sensibilité démocrate-chrétienne. Ce n'est qu'à partir de 1955 que s'opère un tournant avec l'influence de Lebreton et de Mounier, conduisant à l'essor de la « gauche chrétienne » brésilienne.

Examinons brièvement quelques moments de ce processus de fermentation culturelle et politico-religieuse.

LES ORIGINES

Au XIX^e siècle, après l'indépendance, le rôle d'axe central de la société coloniale latino-américaine, joué jusque-là par l'Église, est remis en cause. Le Vatican redéfinit de nouvelles modalités d'intervention et une théologie adaptée. L'Église se voit contrainte de réorganiser de nouveaux accords avec la classe politique dirigeante et par ailleurs, de réformer sa structure car certains ordres religieux ont été expulsés et d'autres neutralisés, à des degrés divers.

(2) Cf. Lucien GOLDMANN, *Sciences humaines et philosophie*, Paris, Gonthier, 1966, p. 97 : « Il est bon de dire ici, une fois pour toutes, que les influences de toute nature expliquent peu de chose (...) à cause de deux réalités évidentes : le choix et les déformations. Précisons : à n'importe quel moment de l'histoire, tout écrivain ou penseur, et, de même, tout groupe social, trouve autour de soi un nombre considérable d'idées, de positions religieuses, morales, politiques, etc, qui constituent autant d'influences possibles et par lesquelles, il choisit un seul ou un petit nombre de systèmes dont il subira réellement l'influence (...). D'autre part, l'activité du sujet individuel et social s'exerce, non seulement dans le choix d'une pensée dans laquelle il se retrouve, mais aussi dans les transformations qu'il lui fait subir ».

Rome pense qu'il est nécessaire de « romaniser » l'Église latino-américaine (3) en général et celle du Brésil tout particulièrement puisque c'est celle qui avait, avec le plus de cohérence, réussi à créer une Église nationale. Elle croit aussi qu'il faut reproduire au Brésil le système culturel européen, seule voie viable pour la religion catholique. Cette « romanisation » (4) qui était en même temps pensée comme une européanisation, était imposée par le Vatican comme la seule voie d'incorporation du Noir et de l'Indien au christianisme. Il s'agissait d'un projet « civilisateur » qui concernait les secteurs suivants : la formation du clergé, la réforme des ordres religieux, le renforcement de l'institution ecclésiastique, l'Indien, les immigrants (5), etc. Les deux premiers points nous intéressent plus spécifiquement puisque c'est dans ce contexte que la présence de l'Église française se développe et se consolide au Brésil.

La réforme du clergé, dont les effets se font sentir encore de nos jours, commence en 1845. Quatre diocèses sont incontournables pour l'analyse de ce processus : Mariana dirigé par Don Viçoso, São Paulo dirigé par Don Antonio Joaquim de Melo et ceux de Bélem-Bahia. Don Viçoso réorganise le séminaire de Mariana en le spécialisant : il sépare les élèves internes, qui se consacrent au sacerdoce, des externes et confie le séminaire aux lazaristes français. L'influence de la théologie et de la « spiritualité » française est décisive pour mener cette réforme. Peu après, Don Romualdo confie également le séminaire de Salvador de Bahia aux lazaristes. Même décision de la part des évêques de Fortaleza (1864) et de Rio de Janeiro (1868). Le séminaire de São Paulo est confié aux capucins français (6). Les élèves les plus qualifiés sont systématiquement envoyés en France et/ou à Rome.

(3) Cf. R. AUBERT « Le Pontificat de Pie IX (1846-1878) », in E. FLICHE et V. MARTIN, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. XXI, Paris, Bloud et Gay, 1952, pp. 451-478 ; R. AUBERT, M.D. KNOWLES, L.J. ROQUIER, « Nouvelle Histoire de l'Église », in vol. V de R. AUBERT, J. BRULS, P. CRUNICAN et autres, *L'Église dans le monde moderne (1848 à nos jours)*, Paris, Seuil, 1975.

(4) Concernant le processus de romanisation et la réalité brésilienne, on trouvera les analyses, particulièrement intéressantes, de Pedro A. Ribeiro DE OLIVEIRA dans *Religiao e dominacao de classe. Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*, Petropolis, Vocês, 1985. Il démontre la coïncidence entre le processus de romanisation et l'émergence de la bourgeoisie agraire au Brésil. Voir également Rioldo AZZI « Catolicismo popular e autoridade ecclesiastica na evolução historica do Brasil », in *Religiao e Sociedade*, n° 1, pp. 136-149, 1987. Pedro A. Ribeiro DE OLIVEIRA « Catolicismo popular e romanização do Catolicismo brasileiro », in *Revista Ecclesiastica Brasileira*, Vol. XXVI, 3, pp. 574-580, 1966.

(5) Rome s'intéresse aux grands courants migratoires qui arrivent en Amérique latine et insiste pour que les ordres religieux incorporent cette nouvelle dimension à leurs préoccupations. Il s'agit d'éviter qu'ils deviennent « immoraux » dans les nouveaux territoires et qu'ils perdent la foi. Rome insiste pour que la pastorale articule son action autour de la famille et de la morale. La position de Mgr Scalabrini à ce sujet est révélatrice. L'italien émigrant doit, selon lui, rester et se penser italien car la seule façon de conserver la foi c'est qu'il continue à s'identifier à ses racines. Cette position était également celle du clergé allemand qui s'installe dans le Rio Grande do Sul, là où se trouve la colonie allemande.

(6) E. HOORNAERT, « Para una historia da igreja no Brasil », in *Revista Ecclesiastica Brasileira*, 33 (1973), pp. 130 ss. ; R. Azzi, « Os capuchinos e o movimento brasileiro de reforma catolica do seculo XIX » in *Revista Ecclesiastica Brasileira*, 35 (1974), p. 123. La direction des séminaires par des prêtres étrangers engendre une « romanisation » profonde de l'Église brésilienne : comme l'affirme Beozzo (1977, p. 746), seuls les enfants d'immigrants se sentaient bien dans les séminaires.

Le clergé réformateur est donc constitué de prêtres français qui partent des postulats intransigeants développés en Europe. Cette orientation de la formation théologique se caractérise par sa dimension romaine et l'opposition virulente au libéralisme, au modernisme et aux traditions intellectuelles des Lumières. Mais cette formation ne permet pas au clergé de se situer dans les perspectives de la société moderne émergente (7).

Cette «européanisation» entraîne un regain d'intérêt de la part de l'Église pour les classes moyennes. Elle crée des centres d'enseignement, des mouvements politiques, des périodiques, etc. abandonnant la base populaire à ses spécificités : spiritisme, cultes africains, religiosité rurale, mouvements messianiques, etc. Elle délaisse aussi la «question sociale» et les problèmes liés à l'exode rural. Cette influence de la «romanisation» est présente dès 1860.

En 1922, Sebastião Leme de Silveira Cintra, figure emblématique du catholicisme brésilien, premier évêque de Olinda-Recife puis de São Paulo et premier cardinal d'Amérique, crée le Centre Dom Vital (8) dont les objectifs sont ceux de la Lettre Pastorale que Don Leme avait rédigée en 1916, véritable programme de l'Église brésilienne : l'Église catholique doit s'organiser et s'unir pour pouvoir exercer son influence sur le gouvernement. La direction en est confiée à Jackson de Figueiredo, intellectuel d'origine protestante, converti au catholicisme (9) sous l'influence de Don Leme afin qu'il coordonne la «réaction catholique» face aux nouvelles dynamiques politiques et sociales en plein essor. Jackson de Figueiredo avait fait ses études au Collège Américain, dirigé par les protestants et fait des études de droit à Bahia (10). D'un point de vue intellectuel, la pensée de Joseph de Maistre et celle de Charles Maurras exercent une influence décisive sur lui (11). Il pense qu'il est nécessaire de rassembler les forces catholiques pour prendre le pouvoir et imposer un ordre politique nouveau dans le cadre des perspectives et des intérêts de l'Église. Mais Dom Leme s'oppose à l'idée de créer un parti catholique (12) : la seule possibilité pour l'Église d'être la représentante de «tous les Brésiliens», c'est précisément de ne pas s'identifier à un parti confessionnel. Jackson de Figueiredo crée la revue *A Ordem* dont le titre concrétise son objectif : faire face aux changements et restaurer la doctrine. Comme le signalera plus tard Hamilton Nogueira (13), l'un de ses compagnons de lutte : «*A Ordem* fut une revue au caractère politico-religieux. À cette époque, nous pensions

(7) E. HOONAERT, 1973, p. 131.

(8) Don Vital Gonçalves de Oliveira était un symbole de l'Église brésilienne : sa condamnation (1873) par l'État impérial brésilien, marque le commencement de la «question religieuse».

(9) Sergio BUARQUE DE HOLANDA (in *Memoria*, p. 336) décrit sa conversion en ces termes : «l'entrée dans l'Église a été pour lui une lutte, une conquête, une victoire pacifique (...), la rencontre avec le catholicisme a été, pour sa grande intelligence, une révélation, la découverte d'une nouveauté. C'était la vision inespérée de la vérité (...) de la paix, de la valorisation complète de l'homme».

(10) C'est à Bahia qu'il publie ses premiers écrits : *Algumas reflexoes sobre a filosofia de Fraias Brito. Profissao de fé espiritualista* (1916).

(11) J. CRUZ COSTA, *Contribuição a historia das idéas no Brasil*, Rio de Janeiro, Olympio, 1956, 418 p.

(12) M. Regina DO SANTOS, *O Cardenal Leme*, Rio de Janeiro, 1962, 180 p.

(13) Cf. O.M. CARPEAUX, *Alceu Amoroso Lima*, Rio de Janeiro Graal, 1978, 63 p.

que le mouvement religieux devait être aux côtés du mouvement politique de réaction contre le libéralisme démocratique. Le propos de la revue *A Ordem* reflète, d'une certaine manière, l'influence de l'Action Française. Charles Maurras et Léon Daudet, respectivement positiviste et catholique, en raison de leur conception de l'Église comme un temple de définition des devoirs et comme maintien de l'ordre social et politique, étaient nos maîtres profanes ».

JACQUES MARITAIN ET AMOROSO LIMA

Alceu Amoroso Lima est le fer de lance intellectuel du catholicisme français au Brésil. Homme exceptionnel qui, par son itinéraire personnel, son œuvre et son insertion institutionnelle, joue un rôle central dans le processus de transformation du catholicisme au Brésil et en Amérique latine. Et il assume ce rôle exceptionnel grâce à la force de sa pensée profondément marquée par les intellectuels français. Il est en effet, le laïc latino-américain dont l'influence sur le développement et l'évolution de l'Église brésilienne et latino-américaine est la plus forte, le laïc sur lequel la pensée des intellectuels français a la répercussion la plus grande, et qui l'assimile avec le plus de finesse en la redéployant dans le contexte latino-américain.

Son origine familiale ne le prédestine pas à ce rôle : son père « jacobin, athée, et voltairien » fait régner une atmosphère laïque sur la famille. Amoroso Lima fait plusieurs voyages en France, mais c'est après avoir obtenu son diplôme de bachelier en Sciences Juridiques et Sociales, en 1913, qu'il retourne à Paris pour un séjour d'un peu moins d'un an. À cette époque, la pensée française intéresse particulièrement les milieux intellectuels et littéraires brésiliens. Divers professeurs dont Amoroso Lima a suivi les cours sont influencés par ces courants.

Durant son séjour à Paris, ses 21 ans tout juste accomplis, Amoroso Lima se consacre à satisfaire sa curiosité intellectuelle. Il assiste aux conférences que donne Léon Daudet dans les locaux de l'Action Française et auxquelles participent des Brésiliens de passage à Paris – car il existe une relation étroite entre un secteur du catholicisme brésilien et les responsables de l'Action Française.

C'est à Paris qu'il rencontre son compatriote Graça Aranha, intellectuel et militant catholique qui s'alarme de la décadence des élites brésiliennes, de la méconnaissance qu'elles ont de la modernité littéraire européenne et des nouveaux courants philosophiques. Graça Aranha cherche à mener les jeunes vers la modernité et propose à Amoroso Lima de participer à l'entreprise de modernisation littéraire et philosophique du Brésil. Il lui fait rencontrer des intellectuels catholiques dont beaucoup sont impliqués dans l'Action Française. En même temps, Amoroso Lima suit les cours de Henri Bergson dont le spiritualisme évolutionniste l'attire particulièrement : « c'était la revalorisation de l'Esprit qui me séduisait », dira-t-il plus tard. Enfin, il lit attentivement la production littéraire : Anatole France « devient l'idole de sa jeunesse ».

Sa présence à Paris lui permet d'intérioriser les processus de confrontation qui débouchent cette même année sur la guerre. Cette période marque profondément toute la génération des intellectuels brésiliens. La guerre l'oblige

à changer ses plans, et en août, il rentre précipitamment au Brésil où il reprend ses études de Droit.

La relation étroite avec des penseurs français l'oriente de plus en plus vers une réflexion sur la modernité et sur les nouveaux courants de pensée. Après un bref passage au ministère des Affaires étrangères, il prend la direction des affaires de sa famille, ce qui lui assure définitivement une sécurité financière.

En 1919 le directeur du journal *O Jornal* (de Río) lui offre la rubrique de la critique littéraire, et c'est ainsi qu'il publie son premier article. Son nouveau rôle l'amène à repenser sa fonction : ses commentaires et ses analyses ne lui attirent pas que des amis, même s'il a décidé d'écrire ses articles sous le pseudonyme de Tristão de Athayde, nom sous lequel il sera connu à travers tout le Brésil. Son activité de critique littéraire est intense et ses idées influencent puissamment la société brésilienne.

De 1918 à 1928, Amoroso Lima entretient une correspondance (14) abondante avec le directeur du Centre Dom Vital, correspondance «quasi quotidienne» qui, de politique, devient vite philosophico-religieuse. Même s'il dit de lui plus tard que «en plus d'être réactionnaire, il était anti-moderniste, conservateur, traditionaliste et anti-libéral», l'influence de Figueiredo est importante, il le considère comme le Léon Bloy brésilien qui a lutté les dernières années de sa vie pour la défense de l'Église catholique brésilienne. C'est aussi Figueiredo qui le pousse à prendre contact avec le Père Leonel França (15), jésuite de renommée intellectuelle, avec lequel Amoroso Lima maintient des rapports étroits et qui «l'accueille dans l'Église» le 15 août 1928 lorsqu'il se convertit. Sa conversion est, sans doute, un compromis militant : «Adeus à disponibilidade : carta a um amigo», publié au même moment (16), témoigne de l'aboutissement du processus. Il s'agit d'une lettre adressée à son ami Sérgio Buarque de Hollande, dans laquelle il expose les raisons de sa rupture, de sa conversion et de son engagement comme catholique militant, et dans laquelle il critique le dilettantisme sceptique d'un secteur de l'intelligentsia brésilienne. La rupture, affirme-t-il, non «avec une génération mais avec une attitude» (17). À partir de ce moment là, il met son prestige et son influence personnelle au service de sa nouvelle cause. Dans *Memórias Improvisadas* (18), Amoroso Lima commente rétrospectivement cette conversion : «Me convertir, ce n'était pas m'ancrer dans un port, mais au contraire partir en haute mer», et «ma disponibilité antérieure était en fait de l'irresponsabilité.

(14) A. LIMA publiera plus tard *Côrrespondencia*, œuvre dans laquelle il regroupe les échanges avec J. de Figueiredo.

(15) Auteur de *A Igreja, a reforma e a Civilização*, qui a fortement marqué tout un secteur de l'intelligentsia brésilienne.

(16) Cf. in Antonio C. VILLAÇA, *Alceu Amoroso Lima*, Rio de Janeiro, Agir, 1985, pp. 25-31.

(17) O.M. CARPEAUX, *Alceu Amoroso Lima*, Rio de Janeiro, Graal, 1978, 54 p.

(18) Amoroso LIMA, *Memórias Improvisadas. Diálogos com Medeiros Lima*, Petrólis, Editora Vozes LTDA., 1973. Sur la conversion cf. Luis SANTA CRUZ, *Escibió Tristão de Athayde e seu Itinerário de Conversão*, R.J., Stelle, 1943 ; S. PUTMAN la décrit aussi dans *Alceu Amoroso Lima*, Oklahoma, Books Abroad, 1947 ; voir aussi A. C. VILLAÇA dans *O desafio da Liberdade*, R.J. Livraria Agir Editora, 1983. M.A. O'NEILL décrit la répercussion de sa conversion sur le catholicisme brésilien dans *Tristão de Athayde and the Catholic Social Movement in Brazil*, Washington, Catholic University, 1939.

La dignité humaine exige la liberté et la liberté exige la justice. La liberté et la justice exigent la responsabilité».

Son ami Figueiredo meurt et quelques mois plus tard, le 4 novembre, et Don Leme (19) lui confie naturellement la direction du Centre Dom Vital qu'il va restructurer et réorienter vers des dimensions plus culturelles que politiques. Comme le signale Dom Hélder Câmara (20), Amoroso Lima «pour la révolution religieuse, le grand caudillo».

Mais quels sont, durant ces années, le rôle et l'influence des intellectuels catholiques français sur Amoroso Lima ?

AMOROSO LIMA : DE JACQUES MARITAIN AU PÈRE LEBRET

Amoroso Lima (21) a été le premier à introduire en Amérique latine la pensée de Maritain, qui a contribué à restaurer la pensée catholique brésilienne et latino-américaine.

En 1919, Amoroso Lima lit une lettre de Charles Mauras dans laquelle il est fait référence à Maritain et au rôle de sa pensée dans le contexte français. Antérieurement, il a reçu le livre de Maritain contre Bergson, mais il n'y a pas accordé d'attention, pas même au ton extrêmement violent de la préface. En 1926, son intérêt pour Maritain s'accroît encore quand il lit *Primauté du Spirituel*, œuvre qui le marque profondément et où Maritain prend position pour Pie XI et contre l'Action Française. À partir de ce moment là, Amoroso Lima s'intéresse de très près à l'œuvre de Maritain. Il lit *Trois réformateurs*, *Misère et grandeur de la Métaphysique* et se rapproche de son universalisme intellectuel et politique, s'éloignant de plus en plus de l'influence et de l'idéologie conservatrice de Figueiredo. Ce rapprochement le fait évoluer vers un spiritualisme défini et religieux, ce qui l'éloigne de Bergson.

Mais ce qui marque définitivement Amoroso Lima, ce sont les positions de Maritain sur la guerre d'Espagne : la rupture avec la droite catholique signifie qu'un catholique peut s'engager en matière de politique sociale et contre le fascisme, comme l'exprime clairement Maritain lui-même dans l'introduction au livre de Mendizábal, catholique antifranquiste espagnol. Amoroso Lima découvre que «l'humanisme intégral» permet de penser la démocratie chrétienne et la démocratie sociale. À partir de là, toutes les publications de Amoroso Lima et ses activités dans et hors de l'Église, sont profondément marquées par l'œuvre du converti français.

(19) Homme-clé du catholicisme brésilien avec lequel Amoroso Lima maintient une relation privilégiée en lui dispensant conseils et orientations, et sur lequel il écrira en 1943, un an après sa mort, une biographie intitulée *O Cardinal Leme*, R.J., Olympio, 1943, particulièrement intéressante pour comprendre le rôle du cardinal dans le processus politique et social du Brésil et du catholicisme brésilien.

(20) J. de BROUCKER, *Don Hélder*, p. 72 et ss.

(21) Lui-même traduit une partie significative de l'œuvre de J. Maritain en portugais, *Noite de Agonia em França* (À travers le Désastre), R.J., Olympio, 1941, *Cristianismo e Democracia*, R.J. Agir ; *O Homem e o Estado*, 1945, R.J., Agir, *Tratado de Filosofia Moral*, 1952, R.J., Agir, 1963, etc.

À cette époque, Amoroso Lima a une grande influence sur l'Église brésilienne : le Cardinal de Río, Mgr Leme le prend comme conseiller personnel, et lui confie une étude sur l'encyclique *Quadragesimo anno* que Pie XI a publiée en commémoration à l'encyclique *Rerum Novarum*.

Il ne connaît personnellement Maritain qu'en 1936, lorsque celui-ci vient au Brésil donner une série de conférences au Centre Dom Vital devant l'élite intellectuelle chrétienne brésilienne (22).

Ses idées ont une fonction centrale dans la rénovation du catholicisme brésilien et latino-américain. En effet, la pensée de Maritain intègre et permet, à partir du néothomisme, de penser la société profane, pluraliste et démocratique comme une réalité historique et nécessaire, perspective qui conduit Amoroso Lima et les intellectuels catholiques latino-américains à dépasser le traumatisme causé par le positivisme et par la sécularisation depuis le milieu du XIX^e siècle. Cette perspective permet de consolider une nouvelle génération d'intellectuels catholiques, et de se situer à nouveau dans l'espace intellectuel du continent. Maritain, avec son modèle de « nouvelle chrétienté », avec sa réflexion sur l'« humanisme intégral » et avec l'intégration de concepts comme ceux de « démocratie chrétienne et sociale, libératrice » autorise l'intégration de la « démocratie » dans les espaces de référence de l'Église du Brésil. Amoroso Lima oriente sa réflexion dans cette perspective. À partir de cette époque, il s'intéresse à la sociologie et publie de nombreux ouvrages où il défend la doctrine sociale de l'Église et où il critique la bourgeoisie (23) et le capitalisme. Il se définit alors comme « catholique ouvert, démocrate et réformiste ». Amoroso Lima milite dans le reste du continent et en 1937, il se trouve au Chili où il appuie le Mouvement Catacumbas de Santiago, animé par l'Évêque Mgr Manuel Larrain, fondateur de la Démocratie Chrétienne chilienne. Sa relation (24) avec Maritain est étroite et l'influence de celui-ci est indubitable : « Il n'y a pas de doute qu'il a exercé une grande influence sur moi », reconnaît-il, et il poursuit : « c'est l'affinité élective qui caractérisa notre relation ».

Il entre en contact, par l'intermédiaire de Maritain, avec les dominicains et avec les rédacteurs de *La Vie Intellectuelle*, revue qu'il lit systématiquement et dont il visite la rédaction à chacun de ses passages à Paris. Cette revue exerce elle aussi une grande influence sur l'évolution de sa pensée : il connaît personnellement le Père Bernardot et, plus tard, le P. Maydiéu y publie un entretien.

En 1936, Dom Leme fonde l'Action catholique brésilienne et en confie la présidence à Amoroso Lima, qui l'assure jusqu'en 1945. À partir de cette institution, il diffuse la pensée catholique française, en faisant évoluer l'or-

(22) Parmi lesquels : Hamilton Nogueira, qui sera postérieurement député, le peintre Ismael Nery, Sobral Pinto, qui deviendra un illustre avocat, Jorge Lima, poète, auteur de *Invenção de Orfeu*, Augusto Frederico Schmidt, qui se consacrera à l'édition, etc.

(23) Pendant cette période il publie autour de ces thèmes : *Preparação a Sociologia*, R.J., Centro Don Vidal, 1931 (qui sera publié en français en 1934 sous le titre *Fragments de sociologie chrétienne* avec une préface de J. Maritain), *Problema da Burguesia*, R.J. Schmidt, 1932 ; *Esboço de Introdução a Economia Moderna*, R.J., Centro Dom Vidal, 1930, dans lesquels il intègre la pensée de Maritain.

(24) Amoroso LIMA, *Memórias Improvisadas, diálogos con Medeiros Lima*, Petrópolis, Voces, 1973, p. 135.

ganisation vers des positions de plus en plus engagées dans les processus de démocratisation de la société brésilienne. C'est une plate-forme d'action dans le milieu universitaire et dans les organisations paysannes et ouvrières.

À partir de la Deuxième Guerre mondiale, le personnalisme de Mounier se diffuse parmi les catholiques des classes moyennes. À la gauche de Maritain, Mounier déclare que le cycle des « catholicismes constantins » est fermé, et il ouvre la porte aux perspectives socialistes. Le personnalisme permet de penser la révolution et il ouvre un nouvel espace d'identification et d'engagement aux intellectuels catholiques. Amoroso Lima intègre la pensée de Mounier, qu'il rencontre à Paris dans les locaux de la revue *Esprit*, et il intègre les nouvelles perspectives à sa réflexion et à la dynamique de l'Action catholique qu'il dirige. À la fin des années 1940, il fait la connaissance du Père Lebret, et plus tard, il le revoit au couvent des dominicains de San Paulo. Amoroso Lima s'intéresse à son œuvre car il estime que « c'était, pour ce qui concerne la relation du spirituel et du social, un pas en avant par rapport à Maritain ». Il voit dans la pensée du Père Lebret un progrès dans l'intelligence de l'intégration du spirituel et de l'économique, de leur complémentarité. En 1950, il voyage en France où il se rend personnellement au centre *Économie et Humanisme* où il fait la connaissance de Henri Desroche, auteur de *Interprétations du Marxisme*. Amoroso Lima prend en compte ces nouvelles orientations de la pensée catholique, et devient lui-même un défenseur de la doctrine sociale de Lebret. La transformation profonde de l'Église latino-américaine, comme l'adoption par certains de positions révolutionnaires politiquement et économiquement, est liée à ce rapprochement. La rencontre avec la pensée des dominicains de L'Arbresles le marque profondément et détermine l'évolution de ses positions politiques, économiques et sociales. Il faut situer l'influence des travaux de P. Cosmao dans la même ligne, notamment les conceptions de ce dernier sur la théologie et le développement, le rôle des chrétiens dans la vie publique. Tout cela amène Amoroso Lima à s'engager à gauche.

Amoroso Lima est considéré comme « l'un des plus légitimes interprètes de la pensée catholique française en Amérique latine » et, bien que d'autres se soient approprié aussi ces courants intellectuels, il a été le laïc qui les a le mieux connus, compris, et diffusés. Pendant cinquante ans, il a été présent de façon ininterrompue dans les dynamiques de la culture et du catholicisme brésilien, et il y a évolué de positions conservatrices jusqu'à un catholicisme social de gauche. Il a appris de Maritain à penser les sociétés pluralistes et démocratiques, de Mounier à penser le socialisme et l'engagement social du croyant et c'est Lebret qui lui a apporté certaines idées de transformation économique. Il a revendiqué ces filiations intellectuelles de façon permanente, et ce sont elles qui lui ont permis de passer à des positions de catholique de gauche dans les années 1950.

Thomas Sanders (25) a bien résumé son rôle : « De 1930 à 1960, le penseur religieux latino-américain ne fut pas un prêtre, mais un laïc, le Brésilien Alceu Amoroso Lima ».

(25) Thomas SANDERS, « Catholicism and Development : the Catholic Left in Brazil », in K. SILVERT, *Churches and States : The Religious Institutions and Modernization*, New York, American University Field Staff, 1968, 86 p.

LE MOUVEMENT *ÉCONOMIE ET HUMANISME* ET LE PÈRE LEBRET

Depuis son premier voyage au Brésil en 1947, au cours duquel il donne un cours de deux mois sur « L'Introduction à l'Économie Humaine » à l'École de Sociologie et Politique, le père Lebret exerce une influence croissante sur les milieux catholiques brésiliens. La filiale d'Économie et Humanisme fondée en 1948 à S. Paulo – avec un nom à consonance terriblement technocratique : Société pour l'analyse graphique et mécanographique appliquée aux complexes sociaux (SAGMACS) ! – organisera (avec la participation active de Lebret) plusieurs enquêtes socio-économiques sur le terrain en 1952, 1955, 1957, 1959.

Cette filiale sera un des principaux vecteurs de la pénétration du « tiers-mondisme catholique » de Lebret (26) au Brésil, avec ces écrits – dont plusieurs sont traduits en portugais, notamment par les soins de la maison d'édition des dominicains brésiliens, *Duas Cidades (Les Deux villes) : Principios para a ação* (S. Paulo, 1952), *Dimensões da caridade* (S. Paulo, 1960), *Renovar o exame de consciencia* (S. Paulo, 1960), *Suicidio ou sobrevivencia do Ocidente ?* (S. Paulo, 1960), *Manifesto por uma civilização solidaria* (S. Paulo, 1961) (27).

Les textes et conférences de Lebret se situent dans le courant « développementiste » alors dominant au Brésil, mais ils lui donnent une coloration beaucoup plus sociale, en insistant sur le problème de la pauvreté, et sur les conditions infra-humaines de vie des populations des bidonvilles de Rio et de S. Paulo. Contrairement aux autres idéologues du « développement », il va jusqu'à mettre en question la logique même du capitalisme. Par exemple, dans un exposé fait à S. Paulo en août 1954, il affirme : « Pour certains, l'économie humaine est considérée comme une économie purifiée dans laquelle on cherche à atténuer les défauts du régime capitaliste dans ses diverses phases. On applique la panacée du social. (...) Mais le régime lui-même continue à produire la misère humaine et l'aliénation. Le palliatif du social, en s'attaquant surtout aux effets, se montre inefficace devant l'étendue des maux sociaux et n'empêche pas les poussées révolutionnaires. (...) Au lieu d'agir sur les maux sociaux, il faut s'en prendre à leurs causes, à toutes leurs causes » (28).

Économie et Humanisme aura un impact durable sur la pensée de l'évêque de Rio, Dom Helder Câmara, qui considère Lebret comme un véritable pro-

(26) Nous empruntons ce terme à la remarquable thèse de Denis PELLETIER, *Aux origines du tiers-mondisme catholique. De l'utopie communautaire au développement harmonisé : Économie et humanisme et le Père Lebret (1944-1966)*, Université de Lyon, 1992. On trouve dans ce travail tout un chapitre dédié aux recherches de la SAGMACS et l'implantation brésilienne d'Économie et Humanisme.

(27) Les informations sur les voyages de Lebret au Brésil nous ont été fournies par M. José Santa Cruz (entretien avec Michaël Löwy le 5.10.88), qui à l'époque était membre de l'ordre des dominicains, administrateur de la librairie et maison d'éditions *Duas Cidades*, et proche ami du père Lebret. La liste des ouvrages de Lebret en portugais se trouve dans un bulletin de la Biblioteca Padre Lebret de S. Paulo, n° 5, mars-avril 1986. Selon Denis Pelletier, l'édition brésilienne de *Suicide ou survivance de l'Occident*, tirée à cinq mille exemplaires en 1960, a été épuisée en quelques mois (*Op.cit.* p. 676). D'autres ouvrages ont été traduits plus tard, mais nous nous limitons ici à la période des années 1950-1962, qui est celle de la genèse de la « gauche chrétienne » au Brésil.

(28) In *Économie et Humanisme*, Paris, n° 80, 1954.

phète, et sur des intellectuels catholiques connus comme Alceu Amoroso Lima e Candido Mendes ; parmi ses partisans on trouve aussi les dominicains, notamment à S. Paulo – comme Frei Benvenuto Santa Cruz, le principal collaborateur brésilien de Lebreton ou le théologien et bibliste Frei Gorgulho – et les principaux cadres de la JUC depuis le début des années 50 (Plinio de Arruda Sampaio, Francisco Whitaker) jusqu'à 1958-60 (Luis Eduardo Wanderley et Vinicius Caldeira Brandt). Il propose aux jeunes jucistes de sortir des murs de l'université pour enquêter sur les conditions de vie des travailleurs et des habitants des bidonvilles. Lebreton dialogue également, dans le couvent des dominicains, avec les plus importants représentant intellectuels de la gauche non-communiste – ou mieux, pour utiliser leur auto-définition, non-stalinienne – tels que Antonio Candido, Mario Pedrosa, Azis Simão, Josué de Castro. Paulo Emilio Salles Gomes (29).

Lebreton joue aussi un rôle important en contribuant à «dé-diaboliser» le marxisme aux yeux de beaucoup de catholiques brésiliens. Dans plusieurs de ses ouvrages, et dans ses conférences à S. Paulo, les analyses marxistes sont présentées objectivement et même, jusqu'à un certain point, valorisées positivement. C'est le cas par exemple du cours d'économie humaine qu'il donne à l'École Libre de Sociologie et Politique de S. Paulo en avril 1947, où le marxisme est décrit dans les termes suivants : «Il n'est ni une théorie sans consistance, ni une organisation sans pensée. Il est l'expression partiellement admirable et partiellement redoutable d'un courant bien caractérisé d'aspirations de multitudes désorientées qui veulent reprendre espérance (...) Le plus grand nombre des reproches qu'on lui adresse tombent à côté ; peu d'hommes ont pris le temps de l'analyser sérieusement, très peu sont capables de corriger ses déviations et de corriger ses souillures» (30). Il va plus loin dans *Suicide ou survivance de l'Occident ?* dont le chapitre intitulé «Le Marxisme comme critique au capitalisme» reprend largement à son compte l'analyse marxienne de la plus-value comme fondement de l'exploitation du travailleur, et l'étude des contradictions de la production capitaliste, «dont la finalité c'est de produire de l'argent et non de satisfaire des besoins». Lebreton souligne que la critique du capital comme «argent qui fructifie» rappelle les positions traditionnelles de l'Église, et il reconnaît que les critiques de Marx au capitalisme (et même celles de Lénine à l'impérialisme !) sont partiellement exactes. Bien sûr, Lebreton n'a rien d'un marxiste : la civilisation de la fraternité dont il rêve renvoie dos à dos le capitalisme et le socialisme. Mais, comme le souligne José Santa Cruz, il contribue beaucoup à libérer les intellectuels et les étudiants catholiques de la peur du marxisme (31).

Selon Francisco Whitaker, président de la JUC brésilienne de 1954-55, c'est sous l'influence de Lebreton que les étudiants catholiques intègrent dans leurs documents de 1954 le concept de péché social qui sera un point de départ essentiel de leur future radicalisation. Lebreton remplace ainsi, au cours des

(29) Entretien avec José Santa Cruz, S. Paulo, 5 octobre 1988. Selon le même, la revue française *Économie et Humanisme* avait quelque 150 abonnés pendant les années 50.

(30) R.P. LEBRET, *L'économie humaine*, cours donné à l'École Libre des Sciences Sociales et Politiques de S. Paulo, ronéo, 1947.

(31) Entretien ci-dessus avec J. Santa Cruz. Voir aussi L.J. LEBRET, *Suicidio ou sobrevivência do Ocidente ?*, S. Paulo, Duas Cidades, 1960, pp. 330-333 et Luis Alberto GÔMES de SOUZA, *A JUC. Os estudantes catolicos e a politica*, Petropolis, Vozes, 1984, pp. 115-117.

années 50, Jacques Maritain comme source d'inspiration des milieux catholiques les plus ouverts. Toujours selon F. Whitaker, la JUC et d'une façon générale l'Action catholique brésilienne se divisent, au cours des années 50, en deux tendances divergentes : celle des disciples de Maritain, qui deviendront démocrates-chrétiens, et celle des disciples de Lebreton et Mounier, qui prendra le chemin du socialisme (32).

LE SOCIALISME PERSONNALISTE D'EMMANUEL MOUNIER

Les écrits de Mounier sont connus au Brésil grâce à un recueil de textes publié au Portugal en 1960 : Emmanuel Mounier. *Textos Escolhidos* (ed. por João Bénard da Costa), Moraes, Lisboa. Au Brésil, *La Petite peur du XX^e siècle* est un des rares livres traduits avant le début des années 60 (*Sombras de medo sobre o século XX*, Agir, Rio de Janeiro, 1958). Cependant, beaucoup d'intellectuels et étudiants chrétiens, comprenant le français, lisent ses ouvrages dès les années 50.

Ce qui frappe les lecteurs catholiques brésiliens de Mounier c'est avant tout sa critique radicale du capitalisme comme système fondé sur l'anonymat du marché, la négation de la personnalité et l'«impérialisme de l'argent» ; une critique éthique et religieuse conduisant à la recherche d'une alternative, le socialisme personneliste, qui reconnaît avoir «énormément à prendre dans le marxisme» (33).

Pour beaucoup de jeunes catholiques brésiliens des années 50, le socialisme de Mounier apparaît comme une alternative à la démocratie chrétienne de Jacques Maritain. Comme le raconte Luis Alberto Gomez de Souza, dirigeant de la JUC en 1956-57 (et proche ami de Gustavo Gutierrez), «j'ai découvert Mounier en lisant *Feu la chrétienté* et j'ai abandonné Maritain». Alfredo Bosi, autre intellectuel catholique connu, souligne lui aussi l'importance, pour son évolution politique, de la polémique de Mounier contre Maritain, en ajoutant : «il défendait un socialisme chrétien et avançait des propositions contre la propriété, qui allaient bien au-delà de la démocratie chrétienne, qui respectait la propriété privée» (34).

(32) Entretiens de M. Löwy avec Francisco Whitaker, le 27.11.1986 et 16.9.1988. Comme la plupart des membres de la gauche chrétienne de cette époque, Whitaker se retrouve aujourd'hui au Parti des Travailleurs brésilien.

(33) E. MOUNIER, *Feu la chrétienté*, Seuil, Paris, 1950, p. 52. *Universidade e na Política*, Petropolis, Vozes, 1984, pp. 56-57. Certains renseignements ont été fournis à Michaël Löwy par deux anciens dominicains, Yvo do Amaral Lesbaupin (entretien du 13.4.87) et Osvaldo Rezende (entretien du 28.11.87).

(34) Entretiens avec Luis Alberto Gomez de Souza, 29.9.88 et avec Alfredo Bosi, 12.10.88. A. Bosi mentionne, parmi les ouvrages de Mounier lus à cette époque, *Les Certitudes difficiles*, *De la propriété capitaliste à la propriété communautaire*, *Le Personnelisme*, ainsi que la revue *Esprit*. Il publiera des articles sur Lebreton et Mounier dans le journal de la gauche chrétienne *Brasil Urgente*. Cette publication, fondée par Carlos Josphat, dominicain, jouera un rôle important au cours des années 1963-1964 dans le combat pour les «réformes de base» (réforme agraire, nationalisation d'entreprises étrangères, etc.).

Dans son livre sur l'histoire de la JUC brésilienne, Luis Alberto Gomez de Souza rappelle que dès 1953 il fit publier dans le bulletin de la JUC à Belo Horizonte des extraits de *Feu la chrétienté*, avec une notice qui le présentait comme « l'auteur qui a le plus profondément influencé la jeunesse de l'Action catholique en France, au Canada et en Belgique ». Le titre choisi pour cette sélection de textes était *Le temporel, sacrement du Royaume de Dieu*, et il contenait les célèbres passages où Mounier refuse la distinction entre l'histoire sacrée et l'histoire profane pour affirmer qu'il n'existe qu'une seule histoire, celle de l'humanité en marche vers le Royaume de Dieu. Rejetant Maritain, les militants de la JUC à S. Paulo et Belo Horizonte choisissent, avec Mounier, une voie qui les conduit, progressivement, vers un engagement personnaliste et socialiste. Mais c'est surtout vers la fin des années 50 que Mounier commence à jouer un rôle décisif pour toute une génération : selon le Père Henrique Lima Vaz, un des principaux aumôniers de la JUC, au début des années 60, Emmanuel Mounier est « le maître le plus suivi par la jeunesse catholique brésilienne » (35).

Si, pour une partie du clergé, Mounier est alors perçu comme une alternative chrétienne acceptable face au marxisme, pour beaucoup de jeunes militants le socialisme personnaliste sera une introduction nécessaire au socialisme tout court et parfois une étape dans l'évolution vers le marxisme.

L'ORDRE DES DOMINICAINS, CONGAR, CHENU, CARDONNEL, LES PRÊTRES OUVRIERS

Les liens profonds entre l'ordre des prêcheurs français et brésilien sont un vecteur stratégique dans la constitution d'un champ religieux nouveau au Brésil. La présence de missionnaires français au Brésil, et de séminaristes brésiliens dans les grands centres dominicains en France (S. Maximin, Saulchoir) assure une circulation intense entre les deux pays.

Or, comme on le sait, l'ordre des dominicains français est, dans les années 50, la pointe avancée du catholicisme français : c'est lui qui va prendre la défense, en 1952-54, des prêtres ouvriers (dont des nombreux dominicains) attaqués par Rome – ce qui lui vaudra la punition des trois provinciaux et la condamnation de ses théologiens les plus connus, les pères Chenu et Congar (36).

Congar, Chenu, et d'autres dominicains (Christian Duquoc) sont attentivement lus et étudiés dans les séminaires dominicains au Brésil et constituent une part substantielle de la culture religieuse des aumôniers dominicains qui conseilleront, orienteront et « prendront en charge » la JUC. La nouvelle conception du rôle des laïques dans l'Église, avancée par Yves Congar dans *Jalons pour une théorie du laïcat*, sert sans doute à légitimer, parmi ces

(35) Luis A. G. de SOUZA, *A JUC*, p. 156 et H. de LIMA VAZ, « La Jeunesse brésilienne à l'heure des décisions », in *Perspectives de catholicité*, n° 4, 1963, p. 288.

(36) Voir à ce sujet le livre d'Émile POULAT, *Une Église ébranlée. Changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean-Paul II*, Paris, Castermann, 1980 et celui de François LEPRIEUR *Quand Rome condamne dominicains et prêtres ouvriers*, Paris, Cerf, 1989.

aumôniers et parmi les jeunes militants catholiques, l'importance et l'autonomie de ce mouvement par rapport à la hiérarchie (37).

La volonté de la gauche catholique brésilienne de s'engager aux côtés des travailleurs trouve une importante source d'inspiration dans l'expérience française des prêtres ouvriers, connue grâce aux ouvrages de M.D. Chenu – notamment *Pour une théologie du travail* (Paris, Seuil, 1954) – et surtout grâce à la présence, au Brésil, de nombreux missionnaires dominicains qui participent à cette initiative.

Peu de dominicains français venus au Brésil ont eu autant d'impact sur la gauche catholique que Thomas Cardonnel. Son bref séjour – de décembre 1959 à la fin 1961 – électrise l'atmosphère et contribue à radicaliser les esprits. Sa prédication de style prophétique, sur des thèmes comme l'argent et la pauvreté, ses liens avec les jeunes de la JUC, le mettent en conflit avec la hiérarchie brésilienne, notamment Mgr Jaime de Barros Câmara, l'évêque conservateur de Rio. Charles Antoine, dans son histoire de l'Église brésilienne contemporaine, le présente comme un des hommes qui marquent le commencement de la nouvelle décennie et contribuent au grand virage de la jeunesse catholique brésilienne (38).

Quelques-unes de ses conférences ou articles brésiliens sont par la suite publiés en France : Cardonnel y dénonce le « blasphème structurel » que représente le contraste entre les taudis infâmes des *favelas* et « le luxe insultant des banques », ces « palais somptueux où s'accumule l'argent ». À l'occasion du premier mai, il insiste sur la solidarité des chrétiens avec l'émancipation des ouvriers : « Les travailleurs doivent s'unir contre la puissance, contre l'envie humaine de dominer les autres, et la colère des pauvres, capable d'assumer une saine violence, peut traduire concrètement l'exigence d'un monde d'Amitié entre les hommes ». Critiquant les formes intégristes de la religion – pour lesquelles Dieu est le garant de toutes les hiérarchies – il ne craint pas de rendre hommage à la critique marxiste : « Parce que Marx et Engels ont toujours rencontré la religion sous cet aspect, parce qu'une foule d'hommes la découvrent effectivement ainsi, ils la dénoncent avec raison comme la source des aliénations. Elle vide l'homme de sa substance, de sa dignité, elle le force à se retirer de lui, de son humanité, elle le rend étranger à lui-même ». Enfin, anticipant un thème essentiel de la théologie de la libération, il célèbre l'Exode comme démonstration prophétique de « la constante possibilité de renversement du faux ordre éternel ». La bible nous apprend que « la libération des hommes est possible, puisque le plus humilié de tous les peuples de la terre passe de l'oppression à la liberté » (39).

(37) Voir le témoignage de Luis Alberto Gomez de Souza, *A JUC...* pp. 132-134, et les remarques du père José Oscar BEOZZO dans *Cristãos na Universidade e na Política*, Petropolis, Vozes, 1984, pp. 56-57. Certains renseignements ont été fournis à Michaël Löwy par deux anciens dominicains, Yvo do Amaral Lesbaupin (entretien du 13.4.87) et Osvaldo Rezende (entretien du 28.11.87).

(38) Charles ANTOINE, *L'Église et le pouvoir au Brésil*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, p. 44. Dans un entretien avec Michaël Löwy (6.10.1988) Frei Gorgulho évoque sa figure charismatique, qui est passée par le Brésil « comme un éclair ».

(39) Jean CARDONNEL, *Dieu est pauvre*, Paris, Éditions de l'Épi, 1962, pp. 39, 91, 103. Voir aussi les souvenirs de sa visite au Brésil dans son livre *Ce Dieu dont nous vivons*, Paris, Éditions de l'Épi, 1963, pp. 82-83.

Les articles de Cardonnel sont publiés en 1960 dans le journal du mouvement étudiant de Rio (dirigé par une coalition entre la JUC et la gauche), *O Metropolitano*, et re-édités en 1962 dans un recueil, *Cristianismo hoje*, organisé par deux dirigeants de la JUC, Luis Alberto Gomez de Souza et Herbert J. Souza. Un de ces textes, particulièrement radical (il ne sera pas repris dans la version française de ses sermons) aura un retentissement considérable dans la gauche chrétienne brésilienne ; intitulé « Dieu n'est pas mensonger comme une certaine Paix Sociale », il affirme : « Nous ne pouvons jamais insister suffisamment sur le besoin de dénoncer l'harmonie naturelle, la collaboration de classe. Dieu n'est pas aussi malhonnête, aussi mensonger que certain type de paix sociale, qui accepte les injustices sous le prétexte qu'elles sont naturelles. La violence n'est pas seulement le fait des révolutions. Elle est aussi le fait du maintien d'un faux ordre » (40).

En juillet 1960, Thomas Cardonnel participe à une réunion avec le père Henrique Lima Vaz, sj, des dirigeants de la JUC et du journal étudiant *O Metropolitano* (Vinicius Caldeira Brandt, Carlos Diegues) et des intellectuels catholiques (Raul Landim, Antonio Octavio Cintra), en vue de la fondation d'un équivalent brésilien de la revue *Esprit*. La tentative échouera pour le moment, et le projet ne sera réalisé que bien plus tard, en 1966, avec le lancement de la revue *Paz e Terra* (41).

Les articles et conférences de Cardonnel déclenchent une violente polémique. Ils portent une part de responsabilité dans la séparation entre « progressistes » et « conservateurs » dans l'opinion catholique brésilienne ; leur France qui reconnaît de la lutte des classes comme un « fait » marque une rupture explicite avec le principe de l'harmonie sociale de la doctrine de l'Église. Bruyamment dénoncés par l'idéologue catholique conservateur Gustavo Corção, ils sont reçus avec enthousiasme par les jeunes militants jucistes. Finalement, en 1961 la hiérarchie brésilienne fait rappeler Cardonnel en France par ses supérieurs (42).

LE « MARX » DE JEAN-YVES CALVEZ

En 1959 une maison d'édition portugaise traduit et publie en deux volumes le monumental ouvrage de Jean-Yves Calvez, S.J. sur la pensée de Karl Marx. Ce livre sera avidement étudié par toute la génération de religieux et de militants laïcs autour de l'Action catholique brésilienne.

(40) Frei CARDONNEL, « Deus não é tão mentiroso como certa Paz Social », in H.J. SOUZA, *Cristianismo hoje*, Rio de Janeiro, Editorial Universitaria, p. 21. Tous les historiens de la gauche chrétienne (E. De Kadt, Thomas Bruneau) mentionnent cet article, qui a sans doute frappé l'imagination des contemporains.

(41) Pe. José Oscar BEOZZO, *Cristãos na Universidade e na Política*, p. 109.

(42) Dans un autre passage de l'article mentionné, Cardonnel écrit : « Avant de prendre position face à une idéologie de la lutte de classe, il faut reconnaître le fait de la lutte de classe. Les travailleurs des villes et des campagnes n'ont pas, à proprement parler, l'initiative de ce combat, qui leur est pratiquement imposé par les détenteurs du capital et du pouvoir ». (*Cristianismo hoje*, p. 21). Voir à ce sujet les commentaires pertinents de Marcio Moreira ALVES, *L'Église et la politique au Brésil*, Paris, Cerf, 1974, p. 120 et Emmanuel de KADT, *Catholic Radicals in Brazil*, p. 64.

Le livre de Calvez se veut à la fois une présentation objective et fidèle de la théorie philosophique, politique et économique de l'auteur du *Capital* et une critique nuancée de celle-ci au nom de la pensée chrétienne. Comme l'observe l'auteur lui-même, il a essayé de restituer, avec le maximum de cohérence, le raisonnement de Marx, en le suivant pas à pas dans ses recherches, et en prenant au sérieux ses critiques de l'aliénation et de l'exploitation capitaliste – tout en soulignant, en dernière analyse, les contradictions au cœur de cette pensée (43).

Ce livre arrive au Brésil exactement au moment où un nombre croissant de jeunes et d'intellectuels chrétiens commencent de plus en plus à s'intéresser à Marx. Beaucoup parmi eux vont découvrir cet auteur grâce au livre de Calvez, qui sera aussi largement utilisé par certains enseignants dans le couvent des dominicains. Selon le témoignage d'Yvo do Amaral Lesbaupin (à cette époque novice dominicain), il arrivait souvent qu'on lise cet ouvrage en « sautant » les sections critique pour n'étudier que l'exposition – remarquable – de la pensée marxienne (44).

Nous voyons ici un exemple presque idéal-typique de cette lecture créatrice qui sélectionne les sources et les réinterprète en termes d'une nouvelle problématique, plus radicale. Un ouvrage qui se veut, en dernière instance, une critique des idées de Marx – et de la tentative de certains, comme Henri Desroche, de les réconcilier avec le christianisme – finit par servir, pour toute une génération de jeunes catholiques brésiliens, d'introduction au marxisme. Plutôt que d'« influence », c'est-à-dire une relation à sens unique entre un émetteur et un récepteur, il faudrait plutôt parler ici de dialogue avec une œuvre, dans une dialectique de la réception qui conduit à un renversement de la problématique.

*
* *

Les auteurs et mouvements français que nous avons examinés jusqu'ici sont loin d'être les seuls à avoir influencé l'évolution de l'Église brésilienne. On pourrait en mentionner encore beaucoup d'autres : Charles Péguy, précurseur d'un socialisme chrétien, Teilhard de Chardin, grâce à son concept de « socialisation » (qui sera reformulé en termes beaucoup plus politiques par les brésiliens), Henri de Lubac, notamment par ses écrits sur le rôle des laïcs, le recueil de textes économiques de l'Église par J.Y. Calvez et J. Perrin (*Église et société économique*), l'abbé Pierre, Voillaume, etc., etc.. Une étude plus détaillée sinon exhaustive devrait prendre en considération le rôle de cet ensemble de sources diverses et parfois contradictoires.

(43) Jean-Yves CALVEZ, *O pensamento de Karl Marx*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1959, vol. I, pp. 336, 338, 474.

(44) Entretiens mentionnés ci-dessus avec Yvo do Amaral Lesbaupin, Luis Alberto Gomez de Souza, Alfredo Bosi, Osvaldo Rezende.

LA RÉINTERPRÉTATION BRÉSILIENNE DE LA CULTURE CATHOLIQUE FRANÇAISE : LA RADICALISATION (1959-1962)

a) *L'invention d'une nouvelle pensée par la « gauche chrétienne »*

À partir de ces différents éléments de la culture catholique française que nous venons d'évoquer – et parfois, même des aspects de la doctrine sociale de l'Église (encycliques pontificales !) – la gauche chrétienne brésilienne du début des années 60 – la JUC, la JEC, les dominicains, des intellectuels – inventera quelque chose de profondément nouveau. Dans son remarquable livre sur l'Église catholique et la politique au Brésil, Scott Mainwaring écrit à ce sujet : « Des théologiens progressistes européens (tels que Maritain, Lebre, Congar, Mounier) ont exercé une influence au début de ce processus, mais la gauche catholique a fait bien plus qu'introduire la pensée sociale européenne dans l'Église brésilienne. Elle a appliqué les idées européennes aux conditions brésiennes et a développé une nouvelle conception de la mission de l'Église ». Cette caractérisation nous semble insuffisante : ce que les Brésiliens ont fait n'a pas consisté à « appliquer » au Brésil un corpus d'idées françaises, mais à utiliser celles-ci comme point de départ pour créer des idées nouvelles, pour inventer une culture politico-religieuse – on ne peut pas encore parler de « théologie » au sens strict – d'inspiration proprement brésilienne. On peut considérer ces idées et pratiques des années 1960-62 comme la naissance, pour la première fois d'une pensée/action (« voir, juger, agir ») chrétienne authentiquement latino-américaine (45).

La logique interne de la ré-interprétation ou du changement par rapport à la problématique française peut être résumée par un terme : radicalisation. En quoi consiste-t-elle ? D'une part, dans la sélection – un « filtrage idéologique » pour reprendre l'expression d'Alfredo Bosi – chez les penseurs français, des positions les plus avancées, en termes de critique du capitalisme ou d'engagement social et politique des chrétiens ; dans cette sélection quelques thèmes (la charité par exemple) sont éliminés, tandis que certains concepts ou expressions (« idéal historique », « socialisation ») sont souvent arrachés à leur contexte original et se voient attribuer une signification substantiellement différente ; ensuite, dans l'incorporation croissante d'éléments d'analyse marxiste, sans perdre pour autant la motivation éthico-religieuse de l'engagement. Enfin, dans un changement de perspective : par exemple, tandis que le père Lebre appelle l'Occident à aider les pays sous-développés, la gauche chrétienne brésilienne veut s'inscrire dans le combat des classes dominées pour la transformation des structures sociales. Les généreuses et charitables idées du « centre », prêchant la solidarité avec les pays pauvres, se métamorphosent dans la « périphérie » en appel à la libération, et même à la révolution (46).

(45) Toutefois, dans un autre paragraphe de son livre, S. MAINWARING semble le reconnaître : « La gauche chrétienne a commencé à développer une des premières théologies spécifiquement latino-américaines ». Cf. *The Catholic Church and Politics in Brazil 1916-1985*, (Stanford, Stanford University Press, 1986), p. 72.

(46) Voir à ce sujet les remarques très pertinentes de Luis Alberto Gomez de Souza : « Les textes sont utilisés dans des contextes différents... Maritain et plus tard Mounier ou Teilhard de Chardin n'ont pas été adoptés parce qu'une 'conversion' à leur pensée a eu lieu, mais surtout parce qu'ils s'opposaient à d'autres auteurs qu'on voulait déplacer, et qu'ils ouvraient des pistes qui pouvaient être utilisées, même si c'est en prenant beaucoup de libertés ». (A JUC, p. 158).

Cette radicalisation est inséparable d'un certain contexte historique latino-américain – la révolution cubaine de 1959 et son énorme impact sur le reste du continent, surtout à partir de 1960 – et brésilien : crise du populisme et du « desarrollisme », essor de mouvements sociaux nouveaux (paysans, étudiants, ouvriers). Elle est étroitement liée, comme le soulignent tous les témoins et analystes, à une nouvelle pratique sociale et politique des militants chrétiens : participation active au mouvement étudiant (dont les jucistes prendront la direction au début des années 60), souvent en alliance avec la gauche, soutien à des luttes sociales, engagement dans l'éducation populaire (le MEB, Mouvement d'Éducation de Base) et finalement, en 1962, création d'une organisation politique nouvelle, socialiste et laïque, l'Action Populaire.

L'histoire de ces mouvements et de ces initiatives a été déjà étudiée par de nombreux spécialistes, aussi bien brésiliens que nord-américains. Nous nous limitons, dans cet article, à examiner le rôle tenu par la pensée catholique française dans cet extraordinaire bouillonnement politico-religieux, et la façon dont elle a été utilisée par les catholiques brésiliens.

b) *Le rôle moteur de la JUC brésilienne*

La Jeunesse Universitaire Catholique a été l'avant-garde du changement de l'Église et de la culture chrétienne au Brésil et, d'une certaine façon, le précurseur de ce qui deviendra la théologie de la libération. La pensée catholique française a été sans doute un des ingrédients les plus importants dans la préparation de ce cocktail explosif que constitue, à la fin des années 50, l'idéologie juciste brésilienne.

Un des premiers documents qui annonce ce tournant est le rapport présenté en 1959 à la Conférence de la JUC par l'aumônier de Recife, le dominicain Almerly Bezerra, sous le titre « De la nécessité d'un idéal historique ». Or, si l'on constate une tendance générale dans la pointe avancée du catholicisme brésilien à remplacer Maritain par Lebreton et Mounier, on est confronté au paradoxe que représente la référence centrale, dans ce texte, au concept d'« idéal historique », directement emprunté à *L'humanisme intégral* (1936) de Jacques Maritain. Nous sommes à nouveau confrontés à une utilisation hétérodoxe de termes et concepts européens : comme le souligne Luis Alberto Gomez de Souza, ce document se situe dans un processus de rupture au cours duquel « les mêmes expressions d'un auteur sont employées dans un sens entièrement différent de celui pour lequel elles ont été créées » (47). Ni « maritainien », ni partisan de la démocratie chrétienne, Almerly Bezerra avait simplement besoin d'un concept qui lui permette d'orienter le débat vers les questions historiques concrètes et la nécessaire transformation sociale.

Une étape supplémentaire et beaucoup plus radicale dans la ré-interprétation de l'expression de Maritain est représentée par un document rédigé par un groupe de militants de la JUC de Belo Horizonte (parmi lesquels Herbert J. Souza), au nom de la Région Centre-Ouest du mouvement : « Quelques lignes directrices pour un idéal historique chrétien pour le peuple brésilien ». Ce texte, présenté à la Conférence dite des 10 ans de la JUC (1960) est, comme le souligne Marcio Moreira Alves, « un travail totalement différent de

(47) L.A. GOMEZ de SOUZA, *A JUC...* pp. 154-159. Cf. aussi Pablo RICHARD, *op.cit.* p. 129-130.

tout ce que la JUC avait jusqu'alors produit parce qu'il n'abordait presque pas les questions religieuses, mais était axé sur des problèmes politiques et économiques». Proposant la réforme agraire, le combat contre les monopoles capitalistes, et la libération nationale, c'était «l'esquisse d'un programme révolutionnaire», à l'origine d'«une gigantesque surprise» (48).

Le document de 1960 se réfère au texte d'Almery Bezerra mais donne au terme d'«idéal historique» un contenu bien plus concret que celui-ci. Parmi les auteurs cités on trouve tout, depuis Saint Thomas d'Aquin jusqu'à Maritain, en passant par Pie XII, mais en fonction d'un objectif qui dépasse largement la doctrine sociale de l'Église : «engagement effectif avec la classe spoliée, dans une négation concrète de la structure capitaliste». On se réclame de la saine doctrine des Saints Pontifes, mais l'on veut formuler «une idéologie essentiellement anticapitaliste et anti-impérialiste, à la recherche d'une structure sociale plus juste et plus humaine». Les formulations catholiques traditionnelles (le bien commun, la loi naturelle) y côtoient joyeusement des concepts typiquement marxistes : aliénation capitaliste, classes exploitées, bourgeoisie, classe ouvrière, etc.

Il va de soi que certaines des références catholiques ont une fonction légitimatrice, mais dans d'autres cas, ces concepts «travaillent» effectivement dans la trame intime du texte. L'exemple le plus important est le personnalisme de Mounier, présent non seulement par des citations, mais comme problématique centrale de l'ensemble du document, notamment dans sa section économique (49).

On peut définir l'esprit de ce document quelque peu hétéroclite – qui va provoquer des conflits assez importants entre la JUC et la hiérarchie de l'Église – mais authentiquement novateur, comme un mélange *sui-generis* entre la critique marxiste et la critique personnaliste du capitalisme, dans le contexte d'un pays «sous-développé» qui aspire à se libérer. Le refus du capitalisme comme «structure monstrueuse, fondée sur toutes sortes d'abus, d'exploitations, de crimes contre la dignité de la personne humaine», (50) a une forte charge éthico-religieuse, qui distingue radicalement la gauche chrétienne du courant dominant dans la gauche laïque, le Parti Communiste Brésilien, dont

(48) Marcio MOREIRA ALVES, *L'Église et la politique au Brésil*, p. 120.

(49) Par exemple : «III. «Remplacement de l'économie anarchique, fondée sur le profit, par une économie organisée dans les perspectives totales de la personne» (Emmanuel MOUNIER, *Le Personnalisme*, p. 120). Cette ligne directrice implique, parmi d'autres mesures, la planification de l'économie nationale (...). Observation : la planification de l'économie brésilienne devra, sans doute, se régler, elle aussi, d'après les principes du personnalisme chrétien. (...)

«IV. Élimination de l'anonymat de la propriété capitaliste, sous la forme des grandes et puissantes sociétés anonymes ; élimination des léviathans transcendants, coupés des personnes, que sont les entreprises capitalistes ; dans tout le domaine économique, on devra remplacer cet anonymat, cette transcendance par des institutions fondées sur la responsabilité personnelle».

Cf. Regional Centro-Oeste, «Algumas Diretrizes de um Ideal Histórico Cristão para o Povo Brasileiro», in Luis Gonzaga de SOUZA LIMA, *Evolução política dos católicos e da Igreja*, Petropolis, Vozes, 1979, pp. 91-92.

(50) *Ibid.* p. 87. Cf. aussi p. 89 : «Ce que nous devons dire, sans tergiversations, c'est que le capitalisme, historiquement réalisé, ne peut que mériter la condamnation tranquille de la conscience chrétienne. (...) La personne humaine du travailleur ne peut pas, dans la société brésilienne, rester soumise à la tyrannie de l'argent, de la concurrence cruelle, bref, des mécanismes du capitalisme».

la tâche à l'ordre du jour est le développement (en alliance avec la bourgeoisie progressiste) d'un capitalisme national et démocratique (51).

Un an plus tard, le DCE (Directoire Centrale des Étudiants) de la PUC (Pontificie Université Catholique) de Rio, présidé par un dirigeant de la JUC, Aldo Arantes – qui deviendra bientôt le premier président juciste de l'UNE (Union Nationale des Étudiants) et sera, pour cette raison, exclu de la JUC par la hiérarchie de l'Église – publie un « Manifeste », à caractère à la fois philosophique, théologique et politique. Le père Henrique Lima Vaz, SJ, philosophe de formation hégélienne proche des auteurs de ce texte, observe qu'on y trouve l'inspiration de penseurs comme Congar, Chenu, de Lubac, Teilhard de Chardin et surtout Emmanuel Mounier, explicitement cité (52).

La référence à Mounier se situe, encore une fois, dans le contexte d'une critique du capitalisme : « La production de ces biens ne peut plus obéir au mécanisme du profit qui met en mouvement les grandes entreprises dans le marché libre et canalise vers les sommets du pouvoir économique les plus grandes richesses. Dans ce sens, il est urgent de dénoncer la propriété capitaliste et provoquer l'avènement de cette « propriété humaine » diversifiée dont parle E. Mounier » (53).

Avec l'aggravation du conflit entre l'Église et la JUC, une grande partie des dirigeants (Aldo Arantes, Vinicius Caldeir Brandt, Herbert José de Souza) et militants du mouvement décident de le quitter pour créer en 1962 – avec le soutien de plusieurs des anciens aumôniers de la JUC (Pe. Lima Vaz, Almerly Bezerra) – une organisation politique nouvelle, l'Action Populaire (AP), qui ne se réclame plus du christianisme mais d'une option socialiste (à forte coloration marxiste).

Dans le texte fondateur de l'AP, le « Document-base » de 1963, on ne trouve plus aucune référence à des sources catholiques ou chrétiennes, françaises ou autres. Il n'empêche que l'influence de certains penseurs religieux est perceptible dans le document. Pablo Richard parle d'un certain dualisme entre les sections sur la conjoncture politique rédigées par Herbert José de Souza, d'inspiration plutôt marxiste, et les chapitres historico-philosophiques, écrits par le Père Lima Vaz, qui consiste en « un mélange, d'ailleurs assez original et cohérent, de théories formulées par des auteurs comme Lebreton, Mounier, Teilhard de Chardin, Hegel et Marx » (54).

On trouve en effet dans le document de l'AP une conception de la « socialisation » comme loi de l'évolution historique humaine qui est certainement d'inspiration teilhardienne, tandis que la définition du socialisme comme « communauté de personnes dans la transparence » doit sans doute quelque

(51) La gauche chrétienne avait plus d'affinités avec les courants marxistes dissidents, comme le Parti Communiste du Brésil (PC do B), d'inspiration maoïste, ou l'organisation « Politique Ouvrière » (POLOP) qui se réclamait d'un socialisme révolutionnaire.

(52) H. de LIMA VAZ, « La Jeunesse brésilienne à l'heure des décisions », *op. cit.* p. 288. C'est dans ce contexte qu'il se réfère à Mounier comme du maître le plus suivi par la jeunesse catholique brésilienne.

(53) « Manifesto do Diretorio Central do Estudantes da Pontifica Universidade Catolica », in Luis Gonzaga de SOUZA LIMA, *op. cit.*, p. 102-103.

(54) Pablo RICHARD ; *op. cit.*, p. 156. Sur l'influence de Mounier et du personalisme sur l'AP, voir E. de KADT, *op. cit.* pp. 90-94.

chose à Mounier. Mais dans l'ensemble il s'agit d'un texte qui se situe au-delà des références de la « gauche chrétienne » et qui se veut résolument non-confessionnel.

CONCLUSION : LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

Luis Alberto Gomez de Souza cite dans son livre sur la JUC un commentaire de Gustavo Gutierrez sur le rôle historique de la gauche chrétienne brésilienne : « ce fut au Brésil, et plus précisément dans la JUC, au début des années 60, que beaucoup des intuitions de ce qui constituera plus tard la théologie de la libération latino-américaine, ont commencé à se concrétiser, dans un lent processus lié à une pratique et, surtout, à une pratique politique ». Lors de la rédaction de son livre fondateur, *Théologie de la Libération* (1971), Gutierrez a fait un voyage au Brésil pour interviewer certains anciens dirigeants de la JUC sur leurs expériences au début des années 60 (55).

Si la théologie de la libération est, comme l'affirment ses auteurs, une réflexion à partir d'une pratique préalable, cette pratique a été, au Brésil, celle des militants chrétiens de la JUC, de la JOC et de l'Action Populaire, ainsi que, plus tard, celle des communautés de base. Une pratique confrontée, à partir de 1964, au régime militaire, qui exercera une répression impitoyable sur les chrétiens engagés.

Leonardo Boff lui-même, formé en Italie et en Allemagne, lit avidement Bloy, Péguy et Bernanos et étudie les écrits théologiques de Congar et de Duquoc avant son départ pour l'Europe en 1965 (56). Quant à Frei Betto, il commence sa formation intellectuelle avec Maritain, Lebreton, Mounier et Alceu Amoroso Lima (57). Mais le fait le plus important est que non seulement la plupart des théologiens – comme Betto et Hugo Assmann (revenu en 1962 d'études théologiques et sociologiques à Rome et Francfort) – mais aussi une bonne partie des dirigeants et animateurs actuels de ce vaste mouvement social que nous appelons le christianisme de la libération ont participé, au début des années 60, aux activités de la JUC, de la JOC ou de l'Action Populaire.

Il existe donc une continuité indéniable entre la théologie de la libération et cette première « gauche chrétienne » nourrie de pensée catholique française. Mais il existe aussi un changement considérable de perspective et pour certains, une manière de rupture. Alors que le mouvement des laïcs de l'Action catholique avait une dynamique d'autonomisation, et à terme, de rupture avec l'institution, la théologie de la libération et les communautés de base ont pour ambition de changer l'Église. C'est à partir d'un certain bilan critique de l'échec de la JUC, de l'Action catholique et de l'AP que Hugo Assmann a décidé de choisir une autre voie, plus rigoureuse du point de vue théologique, mais aussi plus directement fondée sur l'analyse marxiste de la dépendance : son ouvrage de 1970, *Opresion-liberacion* (publié par le Mouvement International des Étudiants Chrétiens) qui peut être considéré comme le premier ou-

(55) Entretien avec G. Gutierrez, in L.A. GOMEZ de SOUZA, *A JUC*, p. 9.

(56) Entretien de M. LÖWY avec Leonardo Boff, Rio, avril 1994.

(57) Entretiens de M. LÖWY avec Frei Betto, 13.09.88.

vrage de théologie de la libération en Amérique latine, est le fruit de ces réflexions (58).

On chercherait en vain dans la théologie de la libération brésilienne des références à Lebreton, Mounier ou Calvez. Mais dans la mesure où ces penseurs du catholicisme français le plus avancé ont nourri la pensée et la pratique de toute une génération de chrétiens brésiliens pendant les années du « grand tournant » de 1959 à 1962, ils constituent une ressource essentielle pour comprendre les origines de cette profonde transformation de la culture religieuse qui a permis, au Brésil plus que partout ailleurs en Amérique latine, un engagement massif des chrétiens dans les mouvements sociaux à vocation émancipatrice.

Michaël LÖWY
Jesús GARCÍA-RUIZ
CEIFR – EHESS – CNRS

Résumé

La rénovation intellectuelle du catholicisme brésilien a été marquée par la pensée catholique française. Trois courants ont eu une influence notable : le conservatisme contre-révolutionnaire des intellectuels de l'Action Française, la perspective démocratique et sociale de l'« Humanisme intégral » de J. Maritain qui influence l'apparition des Démocrates Chrétiens en Amérique latine et la pensée sociale et révolutionnaire de la gauche catholique représentée par Mounier, Lebreton, les dominicains, Y. Calvez, etc.

Ces courants sont intégrés par des hommes comme Alceu Amoroso Lima et par de nombreux intellectuels catholiques brésiliens qui ont engendré des mouvements sociaux et politiques chrétiens originaux : la Jeunesse Universitaire Catholique, la Jeunesse Ouvrière Catholique, le mouvement « développementiste » de Dom Helder Camara, etc.

De nombreuses idées et de nombreuses institutions qui sont à l'origine de la « théologie de la libération » proviennent de ces mouvements, en particulier de la Jeunesse Universitaire Catholique. Il y a donc bien une continuité indéniable entre la pensée catholique française, la « gauche chrétienne » brésilienne et la « théologie de la libération ».

(58) Entretiens de Michaël LÖWY avec Hugo Assmann, 10.10.88.

Abstract

The intellectual renewal of Brazilian catholicism has been influenced by French catholic thought. Three currents have had a significant influence: the counter-revolutionary conservatism of the Action Française, the democratic and social approach of Jacques Maritain's "integral humanism" which was led directly to the emergence of Christian Democratic parties in Latin America, and the social and revolutionary thought of the catholic left represented by Mounier, Lebreu, the Dominicans, Y. Calvez, etc.

These currents have influenced men such as Alceu Amoroso Lima and numerous Brazilian catholic intellectuals who have in turn favored the emergence of original christian social and political movements, such as the Catholic Student Youth, the Catholic Worker Youth, Dom Helder Camara's "developmentalist" movement, etc.

Many of the ideas and institutions that gave birth to "liberation theology" came from these movements, in particular the Catholic Student Youth. There is therefore a clear continuity between French catholic thought, the Brazilian "Christian left" and "liberation theology".

Resumen

La renovación intelectual del catolicismo brasileño estuvo profundamente marcado el pensamiento católico francés y por sus intelectuales. Tres corrientes se manifestaron con fuerza : el conservadurismo contra-revolucionario de los intelectuales de la Acción Francesa y el « integralismo católico », la perspectiva democrática y social del « Humanismo integral » de J. Maritain que incidirá en la emergencia de las Democracias Cristianas en América Latina y el pensamiento social y revolucionario de la izquierda católica representado por Mounier, Lebreu, los dominicos, Y. Calvez, etc.

Estas corrientes fueron integradas por hombres como Alceu Amoroso Lima y numerosos intelectuales católicos brasileños que generaron un movimiento social y político cristiano original como la Juventud Universitaria Católica, la Juventud Obrera Católica, el movimiento desarrollista impulsado por Dom Helder Camara, etc.

Fue en estos movimientos, sobre en el interior de la Juventud Universitaria Católica, que numerosas ideas e instituciones de lo que será más tarde la teología de la liberación, emergieron y se consolidaron. Para los autores existe, por lo tanto, una continuidad indiscutible entre el pensamiento católico francés, la « izquierda cristiana » brasileña y la teología de la liberación. Esta continuidad se alimentó del pensamiento y de prácticas y se expresará con una originalidad particular en el compromiso masivo de los cristianos brasileños.