

Avril 1947 : la « Déclaration de Montevideo ».

Le projet démocrate-chrétien en Amérique latine

Olivier Compagnon
olivier.compagnon@libertysurf.fr

Entre le 18 et le 23 avril 1947 se réunissent à Montevideo une poignée d'intellectuels catholiques sud-américains : parmi eux, Eduardo Frei, futur président de la République du Chili ; Alceu Amoroso Lima, figure importante de l'*intelligentsia* brésilienne contemporaine ; l'uruguayen Dardo Regules, fondateur de l'*Unión Cívica* en 1912 ; ou encore l'avocat argentin Manuel V. Ordoñez, ancien professeur de philosophie à la faculté de droit de Buenos Aires. Au total trente et un hommes qui, au terme de six jours de débats, paraphent un texte de quatre pages connu sous le nom de « Déclaration de Montevideo ». Ce document, diffusé dans la presse de tout le continent dans les semaines qui suivent, passe volontiers pour l'acte de naissance officiel de la démocratie chrétienne latino-américaine dans sa forme moderne, même si les années d'avant-guerre avaient vu émerger un certain nombre de formations politiques que l'on classe communément sous la même étiquette (ainsi la *Falange Nacional* chilienne, née en 1938 d'une scission du vieux Parti Conservateur)¹. Deux ans plus tard, toujours à Montevideo, naît officiellement l'*Organización Demócrata Cristiana de América* (ODCA) qui ouvre la voie à la création de partis démocrates-chrétiens dans l'ensemble des pays du sous-continent. Dans deux d'entre eux au moins, la démocratie chrétienne s'affirme rapidement comme une force politique de premier plan, puisqu'après Eduardo Frei Montalva en 1964, c'est le vénézuélien Rafael Caldera qui accède à la Présidence de son pays en 1968.

Document fondateur, la Déclaration de Montevideo l'est à plus d'un titre. On y lit par exemple la double condamnation du capitalisme libéral et du collectivisme, et l'affirmation d'une nécessaire « troisième voie » qui serait l'application concrète des grands principes de la doctrine sociale de l'Eglise telle qu'elle a été développée par Rome depuis l'encyclique *Rerum Novarum* de 1891² ; c'est par exemple l'un des leitmotivs de Frei lors de la campagne

¹ Cette brochure de quatre pages, intitulée *Acta de Fundación* et composée d'une vingtaine d'articles concernant les objectifs, les bases idéologiques et l'organisation du mouvement, peut être consultée en France au Cercle d'Etudes Jacques et Raïssa Maritain de Kolbsheim (Haut-Rhin). Elle a par exemple été publiée au Chili dans l'organe de la démocratie chrétienne, *Política y Espiritu*, 2^e année, n°22, mai 1947. On en trouvera de larges extraits dans PAPINI Roberto, *L'Internationale démocrate-chrétienne*, Paris, Cerf, 1988, p. 131 et suivantes.

² D'une part, l'article 7 affirme que le mouvement rejette et combat le communisme ; l'article 9 précise le refus du collectivisme en définissant la propriété « *como base económica de la libertad y progreso* ». D'autre part, l'article 8 s'assigne pour objectif « *la superación del capitalismo, individualista y estatal, por medio del humanismo económico* » (*Acta de Fundación*, p. 2). En formulant l'idée de cette troisième voie, les hommes de

électorale qu'il mène contre Salvador Allende en 1964 sur le thème de « la révolution dans la liberté », et qui le conduit finalement au palais de la Moneda. C'est cependant en termes politiques, et plus précisément encore en termes de philosophie politique, que ce texte nous intéresse ici, dans la mesure où il jette les bases théoriques d'une nouvelle forme d'engagement des catholiques d'Amérique latine dans la vie de la cité, prônant une stricte distinction des plans temporel et spirituel et la constitution de partis non-confessionnels.

Pour la trentaine de signataires de la déclaration de 1947, ce point apparaît en effet comme capital et libérateur, répondant définitivement à un questionnement formulé une bonne décennie plus tôt : comment, au moment précis où l'épuisement sensible du projet libéral et l'affirmation du modèle communiste imposent à une partie de l'*intelligentsia* catholique d'envisager la médiation politique, redonner droit de cité à la morale chrétienne, sans pour autant déroger aux consignes pontificales qui excluent formellement la constitution de partis catholiques ? C'est en remontant à ces années propédeutiques de l'Entre-deux-guerres, celles où s'affirment une tentation du politique en même temps que l'impossibilité du politique, qu'émergent plus nettement les tenants et aboutissants du projet politique de Montevideo.

La tentation du politique

Les hommes de Montevideo appartiennent à une seule et même génération d'intellectuels catholiques concevant comme une nécessité première l'engagement dans la vie de la cité. Certains, comme Alceu Amoroso Lima, sont revenus à la foi sous l'effet du choc que représente outre-Atlantique la Première Guerre mondiale, après une jeunesse agnostique. Né en 1893 dans une famille aisée de la bourgeoisie de Rio, il grandit dans l'ambiance d'un laïcisme militant, sous l'influence d'un père qui s'affirmait volontiers « athée, voltairien et jacobin », et reçoit très classiquement une formation intellectuelle nourrie des valeurs du positivisme et du scientisme. Plusieurs voyages en Europe, des séjours prolongés à Paris, en font définitivement l'un de ces nombreux *afrancesados* bercés des valeurs dominantes de la Belle Epoque³. Si le conflit qui éclate en 1914 fait figure de rupture, c'est que l'horreur de Verdun, le charnier des tranchées, les huit millions de morts européens, symbolisent aux yeux

Montevideo s'inscrivent dans la lignée des travaux du père Louis-Joseph Lebreton, o.p., directeur d'*Economie et Humanisme* (cf. PELLETIER Denis, *Economie et humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le Tiers-Monde (1941-1966)*, Paris, Cerf, 1996).

³ Sur Lima, cf. LÖWY Michaël, « Les sources françaises du christianisme de la libération », *Archives de Sciences Sociales des religions*, 42^e année, n°97, janvier-mars 1997, p. 14 et suivantes ; CARPEAUX Otto Maria, *Alceu Amoroso Lima*, Rio de Janeiro, Edições Graal, 1978 ; VILLAÇA Antonio C., *Alceu Amoroso Lima*, Rio de Janeiro, Agir, 1985 ; et le témoignage qu'apporte le principal intéressé dans *Memórias improvisadas. Diálogos con Medeiros Lima*, Petrópolis, Editora Vozes, 1973.

du jeune intellectuel brésilien l'agonie de cette civilisation matérialiste issue du XIX^e siècle : « je voyais à Paris, centre de l'Europe, qu'un monde arrivait à la fin. C'était la fin de l'euphorie... Finis le dilettantisme, la disponibilité. Commençaient la vie difficile, l'obligation de choisir entre deux extrêmes, le péché et le dogme... A partir de cette décennie de 1920 et 1930 s'est produite une inversion d'alliances, un renversement par rapport à Anatole France, Machado de Assis et Silvio Romero. C'est qu'ils avaient inculqué dans nos esprits un scepticisme et un dilettantisme qui allaient nous mener à un choc en face de la catastrophe de la guerre. Nous avons tous été enclins, surtout à partir de 1918, à revoir nos idées et tout ce qui pour nous représentait la Belle Epoque »⁴.

Dès lors, un seul recours dans l'esprit de Lima pour redonner du sens au monde en déshérence issu de la Grande Guerre : en finir avec les dogmes hégémoniques du rationalisme, du libéralisme et du scientisme. Débute alors un long cheminement intellectuel, sous l'influence de figures aussi diverses que son compatriote Jackson de Figueiredo, J. Maritain ou G. K. Chesterton, qui conduit le jeune Brésilien à se convertir au catholicisme le 15 août 1928. Loin d'être isolé, le cas de Lima illustre un véritable phénomène de génération de l'Entre-deux-guerres, communément nommé *renacimiento* ou *resurgimiento católico*⁵, qui conduit une partie des élites latino-américaines à renouer avec une tradition catholique qu'elles avaient abandonnée pour accompagner la maturation libérale du XIX^e siècle. La création du *Centro Dom Vital* et de la revue *A Ordem* au Brésil, ou des *Cursos de Cultura Católica* et de la revue *Criterio* en Argentine, participe de ce vaste mouvement qui affecte la plupart des pays du sous-continent⁶.

Au Brésil comme ailleurs, qu'ils soient convertis ou nés et demeurés dans la foi catholique, la plupart des acteurs de ce *renacimiento* ne se contentent cependant pas de se « réconcilier avec l'intelligence » selon le mot de Lima, mais entendent bien faire fructifier les graines de

⁴ Cité par MICELI Sergio, *Les intellectuels et le pouvoir au Brésil (1920-1945)*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble / Maison des Sciences de l'Homme, 1981, p. 51.

⁵ La notion de *renacimiento* renvoie aux termes américains qui désignent depuis le XVIII^e siècle les renaissances périodiques de la foi : *revival* pour les mouvements localement limités, *awakening* pour les plus intenses qui touchent l'essentiel du territoire (cf. BECKER Annette, *La guerre et la foi. De la mort à la mémoire, 1914-1930*, Paris, Armand Colin, 1994, p. 12). Notons cependant afin d'éviter toute confusion que le *renacimiento* latino-américain est exclusivement un phénomène d'élites.

⁶ Sur un aperçu global sur le *renacimiento católico*, cf. MEYER Jean-André, « L'Amérique latine », in *Histoire du christianisme*, vol. 12, *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*, Paris, Desclée/Fayard, 1990, p. 941 et suiv. ; LYNCH John, « The Catholic Church in Latin America, 1830-1930 », in *The Cambridge History of Latin America*, vol. IV, Cambridge University Press, 1986, p. 527-595. Sur la cas précis de l'Argentine, cf. ZANATTA Loris, *Del Estado liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*, Buenos Aires, Universidad de Quilmes, 1996, et SONEIRAS Abelardo Jorge, *Las estrategias institucionales de la Iglesia argentina (1880-1976)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1989, 2 volumes.

ce renouveau au-delà de champ restreint leur expérience personnelle. Le contexte, une fois de plus, n'est pas indifférent à l'apparition d'une véritable volonté militante, dans la mesure où la diffusion rapide du communisme projette sur la scène politique le spectre d'une sécularisation accélérée. Une fois de plus, le témoignage de Lima est précieux pour cerner l'état d'esprit très particulier de cette génération catholique d'Amérique latine : « je vois tout ce qu'il y a à faire comme action catholique, et je sens, en même temps, tout ce qui me manque pour diriger cette action. D'autre part, une attitude de pure spéculation est impossible dans nos conditions actuelles. Je me vois ainsi acculé entre ce que je crains comme une trahison de l'esprit par l'action et une trahison, plus grave peut-être, par le renoncement à l'action ! Votre lettre est une invitation au voyage de l'esprit. Mais est-il possible [...] au moment où les partis les plus radicaux se forment pour nous jeter dans la fournaise communiste ou démocrate libérale la plus avancée ? Faut-il se retirer sur la montagne comme un sage ? Est-ce possible ? Est-ce mon devoir ? Ou faut-il payer de sa personne dans l'action en ouvrant au moins les yeux de nos frères sur les dangers qui les attendent ? »⁷

On multiplierait à l'envi les exemples illustrant cet impérieux désir d'engagement dans la vie de la cité, intimement lié à la crainte de voir s'imposer un communisme athée qui réduirait à néant les valeurs chrétiennes. Ainsi celui de l'argentin Rodolfo Martinez Espinosa, professeur de philosophie à Córdoba, collaborateur assidu de l'*Instituto Santo Tomás de Aquino* et de sa revue *Arx* : œuvrant depuis le début des années 30 au renouveau catholique parmi les élites argentines de l'Intérieur, il publie vers 1934 un opuscule intitulé *Politeia* dans lequel il expose à ses compatriotes et coreligionnaires « les lignes fondamentales d'une restauration politique » fondée sur les vertus du thomisme⁸. Ou encore celui des jeunes membres du Parti Conservateur chilien qui, en 1938, fonderont la *Falange Nacional* : Bernardo Leighton, Radomiro Tomic et Eduardo Frei, futurs cadres dirigeants de la DC chilienne, sont les principaux animateurs de ce mouvement et n'échappent pas à cette interrogation, puisque sont publiés dans la revue *Lircay* qu'ils animent de nombreux articles consacrés à la place de l'Eglise et des catholiques dans la politique, ou aux partis chrétiens populaires européens de l'Entre-deux-guerres qui constituent alors de précieux exemples⁹. Dans tous les cas, le dessein reste initialement la formation d'un parti catholique, d'un parti

⁷ Lettre à Jacques Maritain, 7 mars 1931, archives Maritain de Kolbsheim.

⁸ Lettre à Jacques Maritain, 13 juillet 1934, archives Maritain de Kolbsheim.

⁹ Dans *Lircay* (Santiago), citons à titre d'exemple « La Iglesia y la Política », n°11, 29/05/1935, p. 1 ; « El Partido Católico Belga : un ejemplo », n°118/119, 01/07/1938, p. 3. Le journal a été fondé en juillet 1934 en tant que *Organo oficial del Centro de Estudiantes del Partido Conservador*, et devient en 1938, lors de l'officialisation de la scission, *Organo de la Falange Nacional*. Radomiro Tomic, Bernardo Leighton et Eduardo Frei, futurs cadres dirigeants de la DC chilienne, en sont les principaux animateurs avant la Seconde Guerre mondiale.

des catholiques, explicitement confessionnel. Les rédacteurs de l'hebdomadaire *Lircay* affirment avoir fait leur la doctrine sociale de l'Eglise « afin de la mettre en œuvre politiquement »¹⁰. Lima, de son côté, joue à l'aube des années 30 un rôle des plus actifs dans la Ligue Electorale Catholique, constituée au Brésil par le cardinal-archevêque de Rio dom Sebastião Leme (1882-1942), dont il est le premier secrétaire : sans être à proprement parler un parti, ce groupe de pression créé à l'occasion des élections à la Constituante de 1933 n'en permet pas moins de mobiliser les catholiques et de garantir leur vote aux candidats soutenant le programme de l'Eglise, permettant une représentation indirecte de cette dernière dans la nouvelle Assemblée¹¹.

L'heure n'est cependant pas, du côté du Vatican, à l'immixtion explicite des catholiques en politique. Depuis le XIX^e siècle en effet, et notamment le très intransigeant pontificat de Pie IX qui culmine avec le *Syllabus* de 1864 recensant les erreurs de la modernité libérale, Rome n'a cessé de multiplier les avertissements en la matière. Léon XIII, à la charnière des deux siècles, avait certes entrebaillé la porte de la participation aux affaires publiques : ainsi dans l'encyclique *Immortale Dei* de 1885 sur la constitution chrétienne des Etats, dans laquelle il souhaitait que les catholiques ne demeurent pas indéfiniment étrangers à leur temps, et conseillait de faire « infuser dans toutes les œuvres de l'Etat, comme une sève et un sang réparateur, la vertu et l'influence de la religion catholique »¹². Invitation aussitôt tempérée, puisque le même pape définit quelques années plus tard, dans *Graves de Communi* (1901), la démocratie chrétienne comme une « action bienfaisante en faveur du peuple », étrangère à la politique, et ordonne aux démocrates-chrétiens italiens, en janvier 1902, de « s'abstenir complètement de participer à une action politique quelconque »¹³.

Le précepte vaut d'autant plus dans l'Entre-deux-guerres avec le pontificat de Pie XI, élu le 6 février 1922. Certes, celui-ci abandonne la stratégie défensive qui, globalement, prévalait jusque là, et par laquelle l'Eglise catholique tentait simplement de préserver ses prérogatives qu'un libéralisme triomphant cherchait à réduire à la portion congrue depuis le XIX^e siècle. Au contraire, il s'agit désormais, pour le Vatican, de favoriser une reconquête de la société, au moment précis où le communisme, cette « la grande lueur née à l'est », commence à exercer

¹⁰ Editorial de *Lircay*, 14/11/1936, p. 1.

¹¹ Cf. MEYER Jean-André, *op.cit.*, p. 984 et suivantes. Et CARPEAUX Otto Maria, *op. cit.* : Lima rédige à cette occasion un opuscule intitulé *Reinvindicações católicas*, où l'on constate un certain nombre de passerelles idéologiques entre le programme de la LEC soucieux de soumettre, au moins partiellement, le pouvoir temporel au pouvoir spirituel, et celui du mouvement intégraliste de Plinio Salgado.

¹² MAYEUR Jean-Marie, *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne*, Paris, Armand Colin, 1980, p. 54-55.

¹³ *Id.*, p. 95.

une réelle séduction sur d'importants secteurs intellectuels, et notamment la jeunesse. A Rome, l'Entre-deux-guerres correspond donc à une période où « le souci de défense religieuse s'estompe derrière celui d'apostolat tous azimuts pour mieux répondre aux mutations ambiantes »¹⁴, ce qui *a priori* pourrait sembler de bon augure pour la jeunesse catholique d'Amérique latine attirée par le militantisme politique. Mais « la restauration du règne du Christ » à laquelle en appelle l'encyclique *Ubi Arcano Dei* de décembre 1922 exclut toutefois la médiation politique directe pour privilégier l'essor de l'Action catholique telle qu'elle va se développer partout dans le monde jusqu'à la Seconde Guerre mondiale : « l'Action catholique est la participation des laïcs organisés à l'apostolat hiérarchique de l'Eglise en dehors et au dessus des partis politiques, pour l'établissement du règne universel de Jésus-Christ »¹⁵.

« En dehors et au dessus des partis », afin de ne pas compromettre la mission universelle de l'Eglise dans de basses combinaisons partisans : passage essentiel qui représente pour la génération catholique de l'Entre-deux-guerres l'interdit fondateur, maintes fois réitéré en dépit de l'existence bien réelle d'une multitude de petites organisations politiques prétendant s'arroger la représentation des catholiques. En 1934, une lettre du cardinal Pacelli adressée à l'épiscopat chilien et largement diffusée en Amérique latine stipule de nouveau : « un parti politique, même s'il se propose de s'inspirer de la doctrine sociale de l'Eglise et d'en défendre les droits, ne peut s'arroger la représentation de tous les fidèles, car jamais son programme concret n'aura de valeur pour tous. »¹⁶

Une manière de reconnaître la pluralité des engagements possibles, certes, mais aussi de rappeler que d'autres voies, moins sinueuses, comme celle de l'Action catholique, permettent sans doute d'œuvrer plus efficacement. Autant d'éléments qui expliquent certaines errances qui apparaissent comme les conséquences directes du hiatus entre cette tentation du politique et les réticences pontificales vis-à-vis de la constitution d'un parti catholique. Lima poursuit jusqu'à la Seconde Guerre mondiale ses activités au sein de la LEC, tout en entretenant des relations ambiguës avec le mouvement intégraliste de Plinio Salgado et en présidant la Junte Nationale de l'Action catholique brésilienne dont les statuts sont proclamés en 1935. Il reviendra sur ces années 30 en signalant, non sans humour, qu'il pensait alors que Dieu était à droite... En Argentine, les jeunes catholiques désirant s'engager mais refusant le credo dominant du national-catholicisme se contentent d'un attentisme critique, comme Rafael Pividal qui dénonce les *Cursos de Cultura Católica* de Buenos Aires comme « un repaire de

¹⁴ FOUILLOUX Etienne, « Le catholicisme », in *Histoire du Christianisme*, op. cit., p. 222.

¹⁵ MAYEUR Jean-Marie, *Des partis catholiques...*, op. cit., p. 107.

¹⁶ Reproduit à Caracas dans *La Religion*, « La Iglesia et la Política », 18 avril 1936, p. 3.

fascistes »¹⁷ sans pour autant répondre à l'affirmation d'un catholicisme intégral et ultra-nationaliste par quelque initiative alternative. Seule la mouvance de *Lircay*, au Chili, liée au Parti Conservateur, opte pour une immixtion dans le jeu politique et électoral : en 1937, Eduardo Frei, âgé de 26 ans, se présente aux élections législatives dans la province septentrionale de Taracapa, tandis que Bernardo Leighton, 27 ans, est nommé par le président Alessandri Ministre du Travail¹⁸. Le contenu idéologique de ces engagements reste cependant hésitant et éclectique, puisque l'hebdomadaire *Lircay*, jusqu'en 1938 au moins, continue de mêler apologie du salazarisme, éloge du chancelier autrichien Dolfuss, corporatisme militant, nationalisme exacerbé et mystique hispaniste sans que la séparation des plans temporel et spirituel ne soit affirmée : la logique reste bien celle d'un parti catholique de défense religieuse.

« Maritainisme intégral »

Fondamentalement, c'est la découverte de l'œuvre du philosophe Jacques Maritain (1882-1973), et plus précisément des premiers développements d'une philosophie politique qui met la question des rapports entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel au cœur de ses préoccupations, qui permet à cette génération catholique de l'entre-deux-guerres d'assouvir sa tentation du politique et de concevoir de nouveaux modes d'engagement. Il n'est pas lieu ici de revenir sur le cheminement intellectuel du philosophe thomiste, désormais mieux connu grâce à toute une série de travaux, ni sur les différentes étapes du rayonnement de sa pensée outre-Atlantique¹⁹, mais de s'arrêter sur l'influence essentielle qu'exerça en Amérique latine ce qui passe volontiers pour son œuvre majeure : *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, paru à Paris en 1936²⁰.

La réflexion de Maritain sur les liens temporel/spirituel plonge ses racines dans une vieille querelle théologico-politique qui remonte au Moyen Age au moins, et qui a resurgi à plusieurs reprises dans l'histoire contemporaine, bien que la Révolution française et l'avènement du libéralisme aient signifié de ce point de vue une réelle « désintrinsication » du théologique et du

¹⁷ Lettre de Rafael Pividal à Jacques Maritain, 15 juillet 1936, archives Maritain de Kolbsheim.

¹⁸ Cf. LETAMENDIA Pierre, *Eduardo Frei*, Paris, Beauchesne, 1989.

¹⁹ En 1993, date du 20^e anniversaire de la mort de Maritain, trois colloques lui furent consacrés : à Cerisy (*Jacques Maritain face à la modernité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995, 344 p.), à Rome (21, 22 et 23 octobre) et à l'Institut catholique de Toulouse du 18 et 19 novembre (*Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée*, Paris, Beauchesne, 1996, 322 p.). Sur Maritain et l'Amérique latine, cf. COMPAGNON Olivier, *Aux sources de la démocratie chrétienne ? Jacques Maritain et les élites catholiques d'Amérique du Sud*, thèse de doctorat nouveau régime en histoire, Université de Paris I, novembre 2000.

²⁰ MARITAIN Jacques, *Œuvres Complètes*, vol. VI, 1935-1938, Fribourg, Editions Universitaires / Paris, Editions Saint-Paul, p. 291-634.

politique²¹. Maritain, philosophe connu et respecté en Europe dès le début des années 20, embrasse véritablement cette question à la suite de la crise de l'Action française qui secoue profondément le catholicisme français de l'Entre-deux-guerres. En décembre 1926, Pie XI condamne le mouvement maurrassien et son « Politique d'abord » qui réduit le pouvoir spirituel au rang de simple accessoire d'exercice du pouvoir, contraignant la majorité des intellectuels catholiques français à choisir entre leur fidélité à l'AF et leur soumission à la voix hiérarchique. Dilemme cornélien pour la plupart, dont Maritain qui avait frayé avec l'AF dès l'avant-guerre sans toutefois y adhérer formellement, et dirigé la rubrique philosophique de la très maurrassienne *Revue Universelle* créée en 1920 à l'initiative d'Henri Massis et de Jacques Bainville. Cela dit, après avoir tenté une ultime conciliation entre Rome et Maurras, le philosophe se plie sans rechigner aux directives vaticanes, dont il devient un porte-parole assidu jusqu'en 1929²².

C'est à partir de ce moment fondateur que Maritain consacre l'essentiel de ses travaux aux rapports temporel/spirituel. Cette réflexion culmine, nous l'avons dit, avec la publication d'*Humanisme intégral* où il entreprend notamment de reconstruire l'histoire des liens ayant uni les deux pouvoirs, en distinguant plusieurs étapes successives²³. Premièrement, un âge sacré, le Moyen Age, durant lequel tout ce qui relevait du terrestre, du politique à l'art, procédait et était soumis au spirituel. L'unité de la foi était la condition requise de l'unité politique, et il fallait être d'abord chrétien pour être ensuite membre de la communauté politique. C'était donc le temps d'une subordination absolue des choses temporelles à l'ordre spirituel. Seconde époque, l'âge profane selon les propres termes de Maritain : l'ère de l'émancipation individuelle, rythmée par diverses étapes bien identifiées, de la Réforme aux Lumières, des Lumières à 1789. Un âge profane durant lequel s'affirme la notion moderne d'Etat, durant lequel l'homme se coupe progressivement mais radicalement du religieux : « la philosophie, la culture, la politique, rompent les amarres avec la révélation »²⁴, nous dit Maritain, tandis que ne demeure qu'un christianisme « décoratif », une religion d'apparences, un ensemble de mots vides asservis au pouvoir établi. C'est le temps de la désacralisation du pouvoir, de la divergence entre le théologique et le politique, qui aboutit finalement au

²¹ Cf. MONOD Jean-Claude, « Le 'problème théologico-politique' au XX^e siècle », *Esprit*, février 1999, p. 179-192.

²² Avec cinq collaborateurs, il publie en 1927 *Pourquoi Rome a parlé*, et en 1929 *Clairvoyance de Rome*.

²³ Sur cet ouvrage essentiel, ALLARD Jean-Louis et alii, *L'humanisme intégral de Jacques Maritain*, Paris/Fribourg: Editions Saint-Paul, 1988 ; BORNE Etienne, « La philosophie politique de Jacques Maritain », in *Jacques Maritain, philosophe dans la cité*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1985, p. 247-261 ; BARS Henry, *La politique selon Jacques Maritain*, Paris, Editions Ouvrières, coll. « Points d'appui », 1961.

²⁴ BLANCHET Charles, « Primauté du spirituel et passion du temporel dans l'œuvre de Jacques Maritain », in *L'humanisme intégral de Jacques Maritain*, p. 56.

processus de séparation de l'Eglise et de l'Etat et laisse à penser que la vieille querelle des deux pouvoirs est à jamais enterrée.

Si le propos de Maritain n'est pas de remettre en cause cette juste désacralisation du temporel, somme toute conforme à la distinction entre les choses de Dieu et les choses de César, il stigmatise en revanche les méfaits du rejet catégorique de Dieu hors de la vie sociale : l'individualisme forcené du contemporain en est l'un des avatars, la Grande Guerre l'une des nombreuses tragédies conséquentes, le communisme l'expression la plus monstrueuse (ce qu'il appelle « l'athéisme théocratique »). C'est sur ces bases que Maritain formule les modalités d'une « nouvelle chrétienté ». En aucun cas il ne s'agit de revenir sur l'autonomie du temporel et de la raison, qui apparaissent comme des conquêtes irréversibles ; il y a donc là une acceptation tacite des grands principes de la modernité libérale, celle-là même contre laquelle le premier Maritain s'était violemment insurgé dans les années 20, notamment dans *Antimoderne* paru en 1922. Mais les choses terrestres n'en ont pas moins besoin d'être irriguées, inspirées, par l'esprit chrétien : c'est l'idée d'une « civilisation chrétiennement inspirée » dans laquelle le levain de l'Evangile vivifie les profondeurs de l'existence temporelle.

Autrement dit, le schéma maritainien n'est pas celui d'une subordination du temporel au spirituel, ou inversement. Au contraire, il prévoit une stricte distinction des plans qui seraient autonomes dans leur domaine propre : « le corps politique est autonome et indépendant dans sa propre sphère ». C'est un schéma de « sortie de la religion », selon les termes de Marcel Gauchet qui désigne ainsi, non l'extinction de la croyance religieuse, mais la « sortie d'un monde où la religion est structurante, où elle commande la forme politique des sociétés et où elle définit l'économie du lien social [...], le passage dans un monde où les religions continuent d'exister, mais à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif qu'elles ne déterminent plus »²⁵.

Si les plans sont autonomes chez Maritain, il n'y a pas non plus de dualisme aux cloisons étanches : « le spirituel, dit-il, doit ensemer le champ du temporel »²⁶. Pour résumer, la nouvelle chrétienté de Maritain rime donc avec l'acceptation de la modernité politique issue de la Révolution française, nous l'avons dit, et notamment de la privatisation du religieux et du pluralisme religieux, du principe de laïcité mais pas du laïcisme. Maritain prône un engagement du catholique non en tant que chrétien (car ce serait la naissance de partis confessionnels, et un retour du religieux dans le politique en même temps que d'enjeux

²⁵ GAUCHET Marcel, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998. Cf. aussi *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

²⁶ BLANCHET Charles, *op.cit.*, p. 59.

politiques dans le religieux), mais en chrétien, où l'identité religieuse ne fonde pas l'engagement politique mais l'inspire. Ainsi, *Humanisme intégral* libère les catholiques de leurs vieilles préventions contre certains principes de modernité politique, leur permet de concevoir une insertion dans la vie de la cité qui se joue sur un autre plan que celui du refus et rejette à l'arrière-plan le vieux dessein confessionnel d'un parti catholique, toujours censé devoir rendre des comptes à la hiérarchie ecclésiale.

La démocratie chrétienne entre théorie et pratique

C'est donc dans ce terreau que la DC latino-américaine plonge ses racines en avril 1947, lorsqu'est rendue publique la Déclaration de Montevideo dont on ne comprendrait pas la teneur sans le recours à la référence maritainienne. Celle-ci est explicite dans le document final, puisque l'article 2 signale que « le mouvement réalisera les principes de l'humanisme intégral ». La distinction des plans temporel et spirituel qui exclut la création de partis confessionnels où identité politique et identité religieuse seraient indissolublement liées est affirmée dans l'article 3 : « le mouvement n'aura pas de caractère confessionnel, tous ceux qui en acceptent les principes pouvant y participer »,

En conséquence, le parti est ouvert à tous les hommes de bonne volonté, selon la propre expression de Maritain, quelle que soit leur appartenance confessionnelle et en vertu d'une acceptation du principe de la privatisation de la foi. Il y a là une rupture essentielle dans la manière d'envisager l'engagement politique du croyant par rapport à la période propédeutique que constituait l'Entre-deux-guerres, rupture qu'Eduardo Frei va jusqu'à qualifier de « nouvel âge historique »²⁷. Enfin, dans le contexte de la guerre froide naissante puisque c'est précisément en avril 1947 qu'est proclamée la doctrine Truman, la Déclaration de Montevideo insiste sur l'idéal d'une démocratie laïque et pluraliste, soucieuse des droits de l'homme, où régneraient une justice sociale et une liberté inspirée de la doctrine sociale de l'Eglise.

Un bon exemple de l'assimilation de cette « leçon maritainienne » réside par exemple dans les écrits théoriques de Jaime Castillo Velasco, compagnon de route d'Eduardo Frei depuis la seconde moitié des années 30, qui s'affirme comme le principal idéologue de la DC chilienne et latino-américaine dans le second XX^e siècle. Dans l'un des articles qu'il rédige dans *Política y Espiritu*, l'organe officiel du parti, intitulé « ¿Qué es un partido democrata cristiano ? », sont ainsi développés les principes fondateurs énoncés à Montevideo : par exemple le refus catégorique d'un parti confessionnel auquel n'adhéreraient que des

²⁷ PAPINI Roberto, *op. cit.*, p. 132.

catholiques, et qui ne pourrait échapper à l'écueil d'une « représentation politique de l'Eglise » et d'une « une identification entre le concept religieux et la pratique politique » ; ou encore l'affirmation du caractère pluraliste et laïc du projet de la démocratie chrétienne qui, « en signalant son 'inspiration chrétienne', [...] insiste sur le fait qu'elle repose sur les valeurs de la philosophie chrétienne, mais ne prétend en aucun cas mettre en œuvre une politique cléricale ou encore imposer la croyance religieuse à l'échelle de l'Etat. »²⁸

Aujourd'hui encore, au Chili, au Venezuela et dans certains pays d'Amérique centrale notamment, la lecture d'*Humanisme intégral* reste un passage obligé de la formation du militant démocrate-chrétien sommé d'intégrer les préceptes qui ont conduit les catholiques à définir de nouvelles formes d'implication dans la vie de la cité.

Cela dit, au-delà du versant théorique et discursif de la question surgissent néanmoins un certain nombre d'interrogations. Dans quelle mesure, tout d'abord, était-il pertinent d'accoler à l'adjectif démocrate celui de chrétien, alors même que les protagonistes de Montevideo insistaient justement sur la non-confessionnalité du mouvement ? Ce fut, dès 1947, l'occasion de débats que l'on éluda finalement en notant que la dénomination démocrate-chrétienne n'était pas confessionnelle, mais inter-confessionnelle, ce qui évitait d'opter pour la solution d'une appellation non-confessionnelle qui l'avait emporté parmi les démocrates-chrétiens français finalement réunis au sein du Mouvement Républicain Populaire. Maritain lui-même, qui correspondait alors assidûment avec Lima, écrivait à son disciple brésilien quelques jours après avoir reçu l'Acte de Fondation : « une question que je voudrais vous poser concerne le nom que vous donnerez au mouvement. Avez-vous déjà choisi ce nom ? Il me semble qu'il y a là une certaine difficulté, car ce mouvement, tout en étant engagé dans l'activité sociale et politique, est supérieur aux divers partis politiques. Je pense qu'il y aurait un malentendu grave si on le confondait avec quelque union internationale des partis politiques d'inspiration chrétienne (Démocratie chrétienne italienne, MRP français, etc.) qui sont maintenant à l'œuvre dans le monde. Il devrait pouvoir grouper des hommes qui appartiennent à ces partis et des hommes qui ne leur appartiennent pas, soit qu'ils adhèrent à d'autres partis, soit qu'ils n'adhèrent à aucun parti, soit qu'ils se trouvent plus tard adhérer à des partis nouveaux. A ce point de vue, il me semble que le nom de 'démocratie chrétienne' risquerait de créer une

²⁸ CASTILLO VELASCO Jaime, *Teoría y práctica de la democracia cristiana chilena*, Santiago, Editorial del Pacífico, 2ème éd., 1973 (il s'agit d'un recueil d'articles dont la plupart sont parus dans la revue *Política y Espiritu*). On trouvera dans les écrits du vénézuélien PEREZ OLIVARES Enrique un même travail de vulgarisation et de diffusion de la philosophie politique de Maritain (cf. *Introducción a la Democracia Cristiana*, Caracas, Partido Social-Cristiano Copei, 1965).

sérieuse équivoque, et qu'il importerait de trouver un autre nom. Que pensez-vous de cela ? »²⁹

Mise en garde qui n'eut finalement pas d'écho, à l'instar des nombreuses réserves que put également émettre le philosophe sur la pertinence d'un engagement strictement politique, soumis aux combinaisons électoralistes et donc propice aux renoncements intellectuels. Pourtant, une approche sociologique du problème force à constater la clairvoyance de Maritain si l'on prend en compte que, dans les faits, une écrasante majorité des cadres, des militants et de l'électorat des partis DC d'Amérique latine sont à l'heure actuelle de confession catholique, au moment précis où « l'autre versant de la chrétienté », à savoir le protestantisme et ses dérivés pentecôtistes et néo-pentecôtistes, affirme une présence de plus en plus sensible sur la scène politique latino-américaine. En Amérique latine où l'œcuménisme n'eut qu'une existence toute théorique en dépit des bouleversements consécutifs au second Concile du Vatican, le projet d'un parti non-confessionnel d'inspiration chrétienne semble avoir fait long feu, à moins qu'il n'ait été mort-né.

La démocratie chrétienne en Amérique latine depuis les années 30 :

repères chronologiques

1936 : création sous l'impulsion de Rafael Caldera de l'*Unión Nacional Estudiantil*, ancêtre de la démocratie chrétienne vénézuélienne. Séjour de Jacques Maritain en Argentine, parution à Buenos Aires de *Problemas Temporales y Espirituales de una Nueva Cristiandad*.

1938 : naissance de la *Falange Nacional* chilienne, d'une scission du Parti Conservateur.

1941 : parution du premier numéro d'*Orden Cristiano* à Buenos Aires, revue d'inspiration démocrate-chrétienne.

1945 : naissance du *Partido Demócrata Cristão* brésilien. Parution à Santiago du premier numéro de *Política y Espiritu*, organe de la DC chilienne.

1946 : à Caracas, Rafael Caldera crée le *Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI)*, qui se transforme en *Partido Social-Cristiano Copei* en 1948.

1947 : Réunion de Montevideo jetant les bases d'une organisation démocrate-chrétienne spécifiquement latino-américaine.

1949 : seconde réunion de Montevideo et naissance officielle de l'*Organización Demócrata-Cristiana de América (ODCA)*.

²⁹ Lettre de Jacques Maritain à Alceu Amoroso Lima, 13 juin 1947, archives du Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade de Petrópolis. C'est Maritain qui souligne.

1954 : naissance du *Partido Social-Cristiano* bolivien, qui deviendra ensuite *Partido Demócrata Cristiano*. Fondation dans la clandestinité du *Partido Demócrata Cristiano* argentin.

1957 : naissance officielle du *Partido Demócrata-Cristiano* chilien.

1959 : la commission « Jeunes » de l'ODCA, née en 1955, se constitue en mouvement autonome sous la dénomination de *Juventud Demócrata Cristiana de América Latina*.

1960 : naissance du PDC paraguayen.

1964 : Eduardo Frei Montalva est élu Président de la République du Chili.

1966 : 1^{er} Congrès de L'Union Démocrate-Chrétienne d'Amérique centrale (UDCCA), non reconnue par l'ODCA.

1968 : Rafael Caldera remporte les élections présidentielles vénézuéliennes.

1973 : coup d'Etat au Chili, attitude ambiguë du PDC vis-à-vis du nouveau pouvoir.

1978 : élection de Luis Herrera Campins à la Présidence du Venezuela.

1984 : Napoleón Duarte remporte les élections au Salvador. Victoire de la DC guatémaltèque aux élections constituanes.

1989 : transition démocratique au Chili : le démocrate-chrétien Patricio Aylwin est élu Président.

1993 : à Santiago, élection d'Eduardo Frei Ruiz Tagle, fils du leader historique de la DC chilienne, à la Présidence de la République.

1998 : à Caracas, déroute électorale du *Copei* aux élections présidentielles vénézuéliennes. Protestations officielles de la présidence chilienne, démocrate-chrétienne, après l'arrestation d'Augusto Pinochet à Londres.