

L'Euro-Amérique en question. Comment penser les échanges culturels entre l'Europe et l'Amérique latine ?¹

Olivier COMPAGNON
Institut des Hautes Études de l'Amérique latine
(Université Paris 3 – Sorbonne Nouvelle)
CREDAL – UMR 7169
Institut Universitaire de France

« Il existe aujourd'hui en Occident plusieurs façons d'aborder l'existence des autres. De leur négation à la reconnaissance d'altérités habillées de fausses équivalences, en passant par leur stigmatisation ou l'appropriation de ce que l'on reconnaît en eux de semblable, elles apparaissent comme autant de stratégies susceptibles de reconstruire avec des images inédites et selon des modalités renouvelées les hiérarchies fondant la supériorité occidentale.² »

L'Euro-Amérique : des peuples transplantés à la communauté culturelle

La notion d'Euro-Amérique n'est pas une invention récente : elle émerge sous la plume de nombreux auteurs dès le tournant des XIX^e et XX^e siècles, fréquemment associée à l'évocation des migrants européens qui gagnent alors massivement les « pays neufs » d'Amérique – variante à peine euphémistique du Nouveau Monde de l'époque moderne. Citons ainsi l'écrivain argentin José Ingenieros, lui-même né à Palerme en Sicile, qui évoque en 1915 « una nueva raza euroargentina, culta, laboriosa y democrática » par opposition à « la colonial raza gaucha, analfabeta, anarquista y feudal³ ». Plus récemment et dans une perspective similaire, le poète martiniquais Édouard Glissant, reprenant l'idée des « peuples transplantés » de l'anthropologue brésilien Darcy Ribeiro, désigne par *Euro-América* « l'Amérique de ceux qui sont arrivés en provenance d'Europe et qui ont préservé sur le nouveau continent les us et coutumes ainsi que les traditions de leur pays d'origine⁴ ».

Le mot figure également dans les travaux de l'historien François-Xavier Guerra, même s'il y est apparu tardivement. Curieusement, il ne figure pas dans l'introduction qu'il donne en 1998 au livre collectif intitulé *L'Amérique latine et les modèles européens*, produit des travaux d'un groupe de recherches qu'il anima à l'Université de Paris I dans les années 1990⁵ ; ce volume gravitait

¹ Ce texte a pour origine une communication présentée lors du colloque d'hommage à François-Xavier Guerra, tenu à Paris en novembre 2003, sous le titre « L'Euro-Amérique *a contrario*. Y eut-il des modèles latino-américains en Europe ? ».

² Sophie Bessis, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte, 2001, p. 255.

³ Cité par Eduardo Devés Valdés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, Buenos Aires, Editorial Biblos, vol. 1, « Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950) », 2000, p. 48.

⁴ Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 13. Parmi d'autres occurrences récentes de la notion, cf. aussi le dossier « La cultura euroamericana en un mundo global », *Cuadernos Americanos* (México), n°67, janvier-février 1998, p. 9-139.

⁵ François-Xavier Guerra, « Introduction », in Annick Lempérière et alii (coord.), *L'Amérique latine et les modèles européens*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 3-15.

pourtant tout entier autour de la conscience de double appartenance qu'avaient les élites latino-américaines entre le début du XIX^e siècle et le milieu du XX^e, « américaines par leur naissance et leur appartenance nationale, européennes par leur origine et leur culture⁶ ». C'est seulement en 2002 qu'il la développe pour la première fois par écrit en partant du postulat selon lequel, « pour celui qui travaille sur les XIX^e et XX^e siècles, il est impossible d'étudier maints phénomènes latino-américains, entre autres l'évolution des idées et des régimes politiques, les courants artistiques et littéraires, la sensibilité et les pratiques religieuses, sans faire référence à l'Europe. [...] L'altérité radicale à l'égard de l'Europe est une construction identitaire récente dont on ne trouve que de très faibles traces chez les élites latino-américaines du XIX^e siècle. [...] Comment pourrait-il en aller autrement puisque, jusque dans les premières étapes de l'indépendance, elles tiraient leur prestige et leur prédominance sociale de leur condition d'Européens, descendants de ceux qui avaient conquis et peuplé le Nouveau Monde ? [...] Quel que soit le jugement que l'on porte sur cette expansion et sur ses effets sur les peuples et cultures autochtones, il s'agit là d'un fait premier et incontournable qui conditionne l'intelligibilité des questions latino-américaines⁷. » Dans cette perspective et bien au-delà des mouvements migratoires, l'Euro-Amérique désigne donc l'espace culturel commun formé par l'Europe occidentale et l'Amérique latine de part et d'autre de l'Atlantique : un espace qui naquit de l'étroite relation qu'entretenaient les espaces dominés par l'Espagne et le Portugal avec la péninsule Ibérique durant la période coloniale ; un espace qui se redéploya vers l'Europe du Nord-Ouest dès la fin du XVIII^e siècle et ne sembla jamais aussi homogène que durant les années 1870-1914 ; un espace qui connut de fortes recompositions à partir de la Première Guerre mondiale, au vu du poids croissant des États-Unis sur la scène internationale ; mais un espace culturel commun qui, en dernière analyse, semble demeurer bien vivant aujourd'hui si l'on songe par exemple au succès non démenti de la *french theory* – Derrida, Foucault, Deleuze et les autres... – dans les milieux académiques latino-américains depuis les années 1970⁸.

Sous la direction de François-Xavier Guerra ou dans son entourage, un certain nombre de travaux s'inscrivirent dans le cadre de cette définition de l'Euro-Amérique – que celle-ci ait constitué une problématique centrale ou seulement connexe. Les thèses de doctorat de Véronique Hébrard, Geneviève Verdo, Georges Lomné et Clément Thibaud permirent de revisiter l'imaginaire des élites à l'heure des Indépendances et de prendre la mesure du rôle actif qu'eurent ces dernières dans la reformulation des Lumières européennes, de la pensée révolutionnaire française ou de la modernité politique émergeant en Espagne après l'abdication forcée de Ferdinand VII en 1808⁹ ; celle de Frédéric Martinez montra comment la construction nationale en Colombie résida, durant le second XIX^e siècle, dans un long processus d'importation

⁶ *Id.*, p. 4.

⁷ « L'Euro-Amérique : constitution et perceptions d'un espace culturel commun », in *Les civilisations dans le regard de l'autre*, actes du colloque international des 13 et 14 décembre 2001, Paris, Unesco, 2002, p. 184.

⁸ Si la notion même de *french theory* est une invention nord-américaine (cf. François Cusset, *French Theory*, Paris, La Découverte, 2003), cela n'enlève rien au fait que ce sont bien des philosophes français qu'on lit assidûment dans les universités latino-américaines.

⁹ Véronique Hébrard, *Le Venezuela indépendant. Une nation par le discours, 1808-1830*, Paris, L'Harmattan, 1996 ; Geneviève Verdo, *L'indépendance argentine entre cités et nation, 1808-1821*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006 ; Georges Lomné, *Le lis et la grenade. Mise en scène et mutation de la souveraineté à Quito et Santafé de Bogotá (1789-1830)*, thèse de doctorat, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 2003 ; Clément Thibaud, *Républiques en armes. Les armées de Bolívar dans les guerres d'indépendance du Venezuela et de la Colombie*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006.

de référents européens¹⁰ ; les travaux de Mathias Gardet mirent en évidence le double emprunt réalisé par l'Action Catholique Mexicaine aux modèles belge et italien, ceux d'Elisa Cárdenas Ayala l'importance pour les catholiques mexicains des années 1908-1913 des premières expériences démocrates-chrétiennes européennes¹¹. Sans entrer dans le détail de ces monographies, il convient d'en souligner brièvement les multiples apports. En premier lieu et dans le temps précis où elles furent menées, elles constituèrent sans le dire et sans se prétendre telles un flagrant démenti aux appréciations si médiatisées de Samuel P. Huntington, qui considérait sans autre forme de procès – c'est-à-dire sans aucun effort pour historiciser le problème – la civilisation latino-américaine comme distincte de la civilisation occidentale : « l'Amérique latine pourrait être considérée comme une sous-civilisation de la civilisation occidentale ou bien comme une civilisation distincte, liée à l'Occident et divisée sur la question de savoir si elle appartient ou non à l'Occident. Pour une analyse des implications politiques des civilisations, et notamment des relations entre l'Amérique latine d'une part et l'Europe et l'Amérique du Nord d'autre part, la seconde formulation est plus adaptée et plus opératoire¹². » Bien au contraire, ces recherches démontrèrent chacune à leur manière que l'Amérique latine était bien « une partie vivante et créatrice de ce tout, pétri de particularités, qu'est l'Occident¹³ ». En second lieu et d'un point de vue méthodologique autrement plus fondamental, ces travaux permirent de rompre avec le vieux paradigme de l'influence à l'aune duquel une bonne partie de l'histoire des relations culturelles internationales et de l'histoire culturelle latino-américaine avaient été pensées jusque-là.

De l'influence au modèle : une esthétique de la réception¹⁴

Souvent exempte de toute démarche réflexive sous la plume de ceux qui en usaient, la notion d'influence s'avérait en effet peu satisfaisante dans la mesure où il s'agissait d'une approche métaphorique des échanges culturels – dont les mots « rayonnement » ou « impact » constituaient quelques unes des nombreuses variantes – qui portait en elle de nombreux écueils méthodologiques. Ainsi l'influence culturelle était-elle invariablement associée à des images hydrologiques : l'influence du positivisme comtien « se répandait » parmi les élites républicaines du Brésil à la fin du XIX^e siècle et inondait le monde universitaire ; le Mexique porfirien « s'imprégnait » de cette influence comme une éponge se gorgeait d'eau. Par sa nature même, une

¹⁰ Frédéric Martinez, *El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*, Bogotá, Banco de la República / Instituto Francés de Estudio Andino, 2001.

¹¹ Mathias Gardet, *Jeunesse d'Église, jeunesse d'État au Mexique, 1929-1945. Action des catholiques et fastes révolutionnaires*, Paris, L'Harmattan, 2003 ; Elisa Cárdenas Ayala, *Le laboratoire démocratique : le Mexique en révolution (1908-1913)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001.

¹² Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, Poches / Odile Jacob, 2000, p. 53. Les thèses de Huntington accédèrent à la célébrité dès 1993, après un article paru dans *Foreign Affairs* (New York) qui fut ensuite développé dans *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York, Simon & Schuster, 1996) Rappelons que Oswald Spengler (*Le déclin de l'Occident*, 1916-1920) et Arnold Toynbee (*A Study of History*, 1934-1961), dans des essais d'ambition comparable mais parus dans des contextes très différents, plaçaient également l'Amérique latine hors de la civilisation occidentale.

¹³ Arturo Usler Pietri, *Insurgés et visionnaires d'Amérique latine*, Paris, Criterion, 1995, p. 4.

¹⁴ Ce passage reprend les grandes lignes d'un travail spécifiquement consacré aux paradigmes au travers desquels furent pensés les échanges culturels entre l'Europe et l'Amérique latine : Olivier Compagnon, « Influences ? Modèles ? Transferts culturels ? Les mots pour le dire », *América. Cahiers du CRICCAL* (Paris), n°33, p. 9-18

telle perspective essentialisait la relation entre le producteur culturel et les récepteurs du produit et mettait résolument l'accent sur les contenus, selon une approche substantialiste et qualitative de l'histoire des idées. En négligeant les conditions de circulation et les modalités de réception, elle se condamnait à un comparatisme limité à la dialectique similitudes / différences, implicitement vecteur de jugements de valeur¹⁵. Par ailleurs, l'usage de ces termes allait souvent de pair avec une perception exclusive et à sens unique des relations culturelles : exclusive au sens où l'étude de l'influence française édulcorait l'existence d'autres influences et la combinaison possible de référents provenant d'horizons divers¹⁶ ; et à sens unique du fait du recours même à la métaphore – par définition, l'influence n'était pas réversible et rendait impensable l'existence d'échanges culturels en sens contraire ou de phénomènes d'allers-retours. Enfin, ce type d'approche sous-entendait un rapport de domination culturelle de l'Europe sur l'Amérique latine – un rapport en termes de civilisation et de barbarie, de modernité et de sous-développement, de centre et de périphérie selon le contexte. Finalement, le paradigme de l'influence conduisait à réduire l'Amérique latine à un réceptacle passif de cultures exogènes. Il propageait ainsi, de manière plus ou moins délibérée, une vision européo-centriste de l'histoire latino-américaine dont il est remarquable de constater qu'elle n'était pas seulement le fait d'auteurs européens, mais également très présente sous la plume d'auteurs latino-américains des XIX^e et XX^e siècles, comme le souligne Serge Gruzinski : « comment concevoir les circulations et les rapports entre des mondes et des histoires multiples quand l'eurocentrisme, si ce n'est le provincialisme, le dispute au goût pour l'exotisme et le primitif pour entraver ou parasiter la lecture des passés non européens ? Les travaux des historiens de l'Europe occidentale ne nous aident guère à regarder au-delà des limites de cette partie du monde, et leurs confrères latino-américains restés souvent attachés à des frontières héritées du XIX^e siècle ne nous apportent pas davantage d'air frais¹⁷. » Enfin, depuis la Seconde Guerre mondiale, l'usage encore fréquent du paradigme de l'influence fut propice à un discours de la déploration culturelle, proportionnel à la fierté qui pouvait accompagner quelques décennies plus tôt le constat de « l'omniprésence française » en Amérique latine – discours que l'on peut à la rigueur comprendre parmi les diplomates dont c'est la profession de faire valoir les intérêts de la France, mais qui n'a guère droit de cité au sein de la communauté scientifique.

Si la définition de l'Euro-Amérique telle que proposée par François-Xavier Guerra permet de rompre avec ces approches traditionnelles, c'est qu'elle reposa très largement sur un changement de paradigme et la mise en avant de la notion de modèle qui, à défaut d'être pleinement satisfaisante, rénova l'étude des relations euro-américaines. À la suite de Fernand Braudel évoquant en 1989 *Le modèle italien* dans la France de la Renaissance¹⁸, l'usage de cette notion illustre la prise en compte par l'historiographie des apports de la théorie de la réception,

¹⁵ Michel Espagne, « Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle », *Genève*, 1994, n°17, p. 112-121.

¹⁶ On trouve un excellent exemple de ce réductionnisme dans un article célèbre de 1953, qui traite des liens intellectuels entre la France et l'Amérique latine pour conclure de manière très discutable à un quasi monopole de la culture française en Amérique latine : Édouard Bonnefous, « Les liens intellectuels entre la France et l'Amérique latine », *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} septembre 1953, p. 63-86.

¹⁷ *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, Éditions de la Martinière, coll. « Points Histoire », 2006 [2004], p. 32. De ce point de vue, il ne serait pas superflu d'appliquer aux élites latino-américaines les conclusions d'Edward Saïd montrant comment les intellectuels orientaux reprirent à leur compte les fantasmes de l'Orient élaborés en Occident (*L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2^e éd., 1997).

¹⁸ *Le modèle italien*, Paris, Arthaud, 1989.

issue de la critique littéraire d'inspiration structuraliste¹⁹, et l'émergence d'une « histoire des appropriations » en tant qu'« histoire sociale des usages et des interprétations »²⁰. L'idée aujourd'hui banale selon laquelle l'auteur propose et le lecteur dispose s'est progressivement imposée aux historiens : constater que l'on cite communément le *Contrat Social* à Lima à la fin du XVIII^e siècle ne signifie plus nécessairement qu'on y lit Rousseau de la même manière qu'à Paris avant 1789 ; observer les lectures tronquées du comtisme au Brésil n'est plus pensé en terme d'abâtardissement du référent, mais considéré comme un objet d'histoire à part entière. Ce que l'on considérait jadis comme des bricolages peu dignes d'intérêt devient dès lors un objet d'histoire à part entière. Afin de comprendre la transformation du produit culturel référent, l'historien se trouve ainsi confronté à la notion d'horizon d'attente²¹, autrement dit à la nécessité de contextualiser avec soin la réception de l'œuvre et de porter une attention soutenue aux récipiendaires du modèle – générations, milieux sociaux, sociabilités, réseaux, etc. Dès lors, le point de vue change radicalement dans l'étude des échanges culturels. Tandis que le paradigme de l'influence plaçait la focale sur le versant de la production, le paradigme du modèle la situe davantage sur celui de la réception et rend par exemple pensable le fait qu'ait pu intervenir durant les Indépendances, « de la part des Hispano-Américains, une réappropriation active des concepts à l'œuvre dans les révolutions européennes et américaines²² ». Alors que le paradigme de l'influence appréhendait les échanges culturels en termes synchroniques, celui du modèle réintroduit de la diachronie, par la nécessité même de décomposer les différents temps de la réception, et permet de considérer la diffusion de tel ou tel produit culturel sur un temps long, par ondes successives et sans exclusive. Ainsi n'y a-t-il pas une influence du philosophe Jacques Maritain en Amérique du Sud, mais une succession de moments qui sont autant de lectures divergentes d'une même œuvre permettant de repenser les clivages qui parcourent le catholicisme d'outre-Atlantique au XX^e siècle. Être « maritainien » au Brésil dans les années 1920 n'exclut pas de lire simultanément Chesterton ; l'être au Venezuela dans les années 1960 n'est pas incompatible avec une fréquentation assidue de l'œuvre d'Emmanuel Mounier ou du père Louis-Joseph Lebreton²³.

Tout ceci ne signifie pas pour autant que la notion de modèle ne soit pas porteuse de biais, ce dont François-Xavier Guerra était pleinement conscient quand il soulignait que « mettre en lumière l'attrait que l'Europe exerce sur l'Amérique latine risque d'être jugé comme le résultat

¹⁹ En ce qui concerne l'apport de la critique littéraire, cf. notamment Roland Barthes, *Critique et vérité*, Paris, Seuil, coll. « Tel Quel », 1966 ; Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978. Dans *La Renaissance européenne* (Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 2000 [éd. or. 1994], p. 14-18), le moderniste anglais Peter Burke dresse une brève généalogie des historiens qui prirent en compte l'idée d'une « réception créatrice ». Il faut toutefois noter le caractère très tardif – notamment en France – de cette appropriation de la théorie de la réception : cf. Christophe Prochasson, « Héritages et trahisons : la réception des œuvres », *Mil Neuf Cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n°12, 1994, p. 5-17.

²⁰ Cf. le texte essentiel de Roger Chartier, « Le monde comme représentation », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 44, 1989, n°6, p. 1505-1520.

²¹ Cf. Reinhardt Koselleck, *Le Futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS, 2000, p. 307-329.

²² Geneviève Verdo, « 'Le règne du provisoire'. L'élaboration constitutionnelle au Río de la Plata (1810-1820) », in Annick Lempérière et alii, *op. cit.*, p. 81.

²³ Cf. Olivier Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

d'un européocentrisme aggravé par des comparaisons marquées du sceau de l'inégalité²⁴ ». Qu'on l'admette ou non, le terme demeure lourdement connoté et n'évacue pas complètement le risque d'une histoire empreinte des fantasmes de la domination européenne, *a fortiori* quand cette histoire est écrite par des Européens²⁵. Par ailleurs, les conditions de circulation des idées ne demeurent que marginalement évoquées dans les travaux convoquant l'idée de modèle, alors même que c'est au cours du processus de médiation que se nouent les processus de reformulation. Le coup de balancier donné sur le versant de la réception n'a donc pas suffi pour que soient complètement explicitées les dynamiques concrètes – humaines, matérielles, économiques, diplomatiques – des échanges culturels. Enfin, la notion de modèle n'a pas fait disparaître l'illusion d'optique conduisant à penser en termes strictement bilatéraux la relation du modèle au récipiendaire.

Les transferts culturels : une sociologie des médiations

La notion de transfert culturel est aujourd'hui beaucoup utilisée en histoire des relations internationales, celle-ci s'étant massivement ouverte aux problématiques culturelles depuis les années 1980²⁶. Son succès – sa mode, pourrait-on même dire – s'explique notamment par le fait qu'elle permet de contourner un certain nombre des écueils évoqués plus haut : en déplaçant résolument l'objet de l'analyse à la manière dont le produit culturel circule et se transforme par le fait même de la circulation²⁷, les transferts culturels autorisent des approches plus complexes de la circulation des idées ; celle-ci peut désormais plus facilement être pensée en termes d'échanges multilatéraux ou de va-et-vient, sans doute plus conformes à la complexité du réel. Cette notion est apparue au milieu des années 1980 dans les milieux germanistes. Principalement associée aux noms de Michel Espagne et de Mickael Werner, elle a été forgée avec la volonté de rompre avec deux branches des études littéraires considérées comme vieilles : d'une part la génétique textuelle, d'autre part la littérature comparée. Elle entendait aussi se dégager des concepts d'acculturation, de transculturation et d'interculturalité que la sociologie et l'anthropologie avaient successivement développés tout au long du XX^e siècle pour l'analyse des échanges culturels, mais que des usages multiples avaient finalement rendus de moins en moins opérants²⁸. Lui-même

²⁴ « Introduction », *op. cit.*, p. 3.

²⁵ Comme pour le paradigme de l'influence, son usage n'est toutefois pas un monopole d'Européens : en 2003, Carlos Fuentes écrit, après avoir rappelé la communauté de destin que la période coloniale a forgée entre l'Ancien et le Nouveau Monde, « que « nous [les Latino-Américains] avons besoin d'un modèle semblable à celui de l'Union européenne [...] L'Europe nous offre un modèle de rechange à celui, oppressant et égoïste, de l'ultralibéralisme » (« L'Amérique latine en mal d'Europe », *Le Monde Diplomatique*, novembre 2003).

²⁶ Cf. l'article pionnier de Pierre Milza, « Culture et relations internationales », *Relations Internationales*, n°24, hiver 1980, p. 361-379. Et pour un bilan récent sur ce point, cf. Hugo R. Suppo et Mônica Leite Lessa, « O estudo da dimensão cultural nas Relações Internacionais: contribuições teóricas e metodológicas », in Mônica Leite Lessa et William da Silva Gonçalves (org.), *História das Relações internacionais. Teoria e processos*, Rio de Janeiro, Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2007, p. 223-250.

²⁷ Ce qui constitue d'ailleurs la nature même de l'histoire culturelle, qui « sera toujours, en dernière analyse, une histoire de la circulation, de la mise en relation » (Pascal Ory, *L'histoire culturelle*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que Sais-Je », 2004, p. 16).

²⁸ Ainsi l'acculturation, évoquée par Franz Boas dès le lendemain de la Première Guerre mondiale, s'est-elle progressivement chargée de connotations négatives au point d'équivaloir parfois à un véritable ethnocide. Pour une brève généalogie de ces notions et d'utiles renvois bibliographiques, cf. Laurier Turgeon, « De l'acculturation aux transferts culturels », in Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages Amérique /*

chargé de connotations multiples (des transferts de fonds aux transferts psychanalytiques), le mot « transfert culturel » avait pour lui le mérite de la nouveauté et ouvrait la voie à de nouvelles élaborations épistémologiques.

En un certain sens, cette réflexion sur les transferts culturels a d'indéniables points communs avec la problématique des modèles, si l'on considère notamment la place accordée au contexte de réception de l'œuvre. Toutefois, c'est bien l'attention portée aux conditions de circulation du produit plus qu'au produit lui-même ou à sa réception qui en constitue la plus grande originalité : « les transferts culturels sont à bien des égards un nouvel objet, puisqu'ils ne se situent plus à la périphérie d'un système culturel, dans les relations que ce système entretient nécessairement avec un au-dehors, mais transforment cette périphérie en centre²⁹. » Parmi les voies offertes par ce nouveau paradigme, l'une mérite tout particulièrement qu'on s'y arrête : le dépassement de la conception bilatérale des échanges culturels qui prévalait jusque-là. En reconstituant les itinéraires personnels des passeurs culturels, en identifiant des réseaux de personnes qui se forment au cours du processus de diffusion d'un produit, en décrivant les sociabilités nouvelles découlant de ces réseaux, un certain nombre de recherches ont montré que les processus de diffusion d'un point à un autre n'étaient que rarement linéaires. Ainsi Michel Espagne a-t-il prouvé que la diffusion de la philosophie allemande en France au XIX^e siècle n'est pas seulement le fait d'Allemands ayant séjourné en France ou de personnalités françaises ayant importé de séjours outre-Rhin un certain nombre de savoirs ou de livres, mais qu'il existe un détour russe à l'introduction de cette philosophie allemande, des personnes comme Alexandre Kojève ou Georges Gurwitsch émigrant en France avec leur propre lecture – forgée à l'aune d'un horizon d'attente spécifique – de cette philosophie dont ils impriment les traces dans la publicité qu'ils en font ensuite à Paris³⁰.

Cet exemple témoigne de l'importance que revêt l'étude de ces passeurs culturels, au premier rang desquels figurent par exemple les traducteurs ou les éditeurs dès lors que le produit culturel est une œuvre écrite, mais auquel il faut ajouter une grande variété d'acteurs – selon le contexte dans lequel se situe l'objet d'histoire – qui vont du diplomate au voyageur éclairé, du commerçant à l'explorateur, du touriste à l'exilé³¹. En outre, parce qu'elle place ces médiateurs au cœur de sa démarche et suscite ainsi des questionnements inédits, la notion de transfert permet également d'identifier des phénomènes d'allers-retours culturels et d'écartier le biais des approches en termes de cultures dominées et de cultures dominantes.

Europe, XVI^e-XX^e siècles, Paris, L'Harmattan / Presses de l'Université Laval, 1996, 11-32. Sur la transculturation, cf. Ángel Rama, *Transculturación en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1987.

²⁹ Michel Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF, 1999, p. 4. Cet ouvrage constitue actuellement la meilleure introduction à la problématique des transferts. Cf. aussi Jacques Le Rider, « De la pluralité des cultures à la civilisation européenne : transferts culturels et construction des identités », in *Les Civilisations dans le regard de l'autre*, Paris, Unesco, 2002, p. 193-205. Ainsi que les développements plus récents de Hans-Manfred Bock sur la notion de transaction : « Transaction, transfert et constitution de réseaux. Concepts pour une histoire sociale des relations culturelles internationales », in Hans-Manfred Bock et Gilbert Krebs (dir.), *Échanges culturels et relations diplomatiques. Présences françaises à Berlin au temps de la République de Weimar*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2004, p. 11-31.

³⁰ Cf. aussi Katia Dimitrieva et Michel Espagne, *Philologiques IV. Transferts culturels triangulaires France-Allemagne-Russie*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1996.

³¹ Cf. Louise Bénat Tachot et Serge Gruzinski (dir.), *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Paris / Marne-la-Vallée, Fondation Maison des Sciences de l'Homme / Presses Universitaires de Marne-la-Vallée, 2001.

D'est en ouest et vice-versa : l'Euro-Amérique *a contrario*

En dépit des glissements paradigmatiques de l'influence au modèle et du modèle aux transferts culturels, la notion d'Euro-Amérique demeure aujourd'hui suspecte d'européocentrisme dans la mesure où la plupart des travaux y afférant donnent à voir un espace de circulation culturelle à sens unique au sein duquel les vents ne souffleraient que d'est en ouest. Bien que les *cultural studies*, *subaltern studies* et *postcolonial studies* aient dénoncé les écritures de l'histoire qui ne consisteraient qu'en une projection des catégories occidentales vers des aires « périphériques » et fournissent aux chercheurs d'aujourd'hui des armes conceptuelles permettant de contourner ce biais³², la notion d'Euro-Amérique serait d'autant plus opérationnelle si l'historien – sans pour autant verser dans le travers inverse du complexe de l'homme blanc – démontrait que des vents contraires ont parfois aussi soufflé de l'Amérique latine vers l'Europe et non pas seulement d'est en ouest³³.

Un certain nombre de travaux récents ont commencé à défricher ce chemin broussaillieux. Ainsi Serge Gruzinski montre-t-il que la mondialisation ibérique, à partir du XVI^e siècle, « ne se limite [...] pas à la mobilisation des moyens de l'Occident vers le reste du globe » comme de nombreux travaux sur la période coloniale le laisseraient accroire. Au contraire, « l'expansion ibérique multiplie les effets en retour, et pas seulement dans le domaine des épices et des métaux précieux » ; « des savoirs nouveaux s'exportent vers l'Europe en exploitant les relais techniques nouvellement implantés dans les terres lointaines³⁴ ». Tout au long du XIX^e siècle, l'enracinement du régime républicain dans les jeunes nations issues des Indépendances, alors même que la vie politique française oscille entre restauration monarchique et tentation impériale, confère à l'Amérique latine une sorte d'exemplarité : si quelques voyageurs de l'époque s'y sont montrés sensibles, aucune recherche scientifique n'est venue en revanche explorer cette piste – ce qui ne relève sans doute pas du hasard. Au XX^e siècle, un certain nombre de produits culturels latino-américains gagnent l'Europe et ne constituent pas seulement des modes éphémères pour un ailleurs méconnu, mais s'ancrent profondément dans les pratiques : en étudiant les dancings parisiens de l'entre-deux-guerres, Sophie Jacotot atteste les transformations des représentations et des imaginaires du corps qui accompagnent la vogue des nouvelles danses américaines³⁵ ; en retraçant les étapes de la réception de la *bossa nova* en France, Anaïs Fléchet montre que l'on ne se contente pas d'écouter les standards de João Gilberto ou de traduire ceux de Vinicius de Moraes, mais que des musiciens français composent des *bossas* et introduisent dans les pratiques hexagonales de nouveaux instruments et formes musicales venus du Brésil³⁶ ; évoquant

³² Cf. par exemple Walter D. Mignolo, *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

³³ L'intuition est d'ailleurs présente chez François-Xavier Guerra lorsqu'il évoque « les expériences américaines [qui] deviennent une référence en Europe », mais ne fait l'objet d'aucun développement (« L'Euro-Amérique... », *op. cit.*, p. 184).

³⁴ *Les quatre parties du monde...*, *op. cit.*, p. 69 et 71.

³⁵ Sophie Jacotot, *Entre deux guerres, entre deux rives, entre deux corps. Imaginaires et appropriations des danses de société des Amériques à Paris (1919-1939)*, thèse de doctorat en histoire (dir. Pascal Ory), Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 2008.

³⁶ « La *bossa nova* en France : un modèle musical ? », *Cahiers des Amériques latines* (Paris), n°48-49, 2005 / 1 et 2, p. 59-73 ; cf. aussi, du même auteur, *Aux rythmes du Brésil : exotisme, appropriations, transferts culturels. La musique populaire brésilienne en France au XX^e siècle*, thèse de doctorat en histoire (dir. Robert Frank), Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 2007.

l'importance de la théorie de la dépendance en Amérique latine dans les années 1960, Eduardo Devés Valdés suggère qu'elle transforma aussi la manière dont on pensait le sous-développement en France, en Grande-Bretagne, mais aussi en Afrique ou en Asie³⁷. Autant d'exemples qui donnent donc à penser l'inversion des termes traditionnels de l'échange culturel et incitent à prendre au sérieux le postulat d'une Amérique latine susceptible d'avoir produit et de produire toujours ses propres « modèles »³⁸. En outre, qu'ils revendiquent ou non le cadre méthodologique des transferts culturels, ces travaux ont en commun de porter une attention soutenue aux modalités de circulation au sein de l'espace euro-américain et à leur complexité. Ils mettent en évidence le fait que la circulation d'un produit d'un point à un autre est rarement linéaire, mais fait souvent intervenir des acteurs intermédiaires dont l'analyse du rôle est essentielle pour une bonne compréhension des échanges : ainsi les jazzmen nord-américains contribuent-ils de manière essentielle à l'émergence de la *bossa nova* dans le paysage musical français, tandis que les intellectuels caribéens participent à une reformulation active de la théorie de la dépendance latino-américaine dans leur rôle de médiateurs entre Amérique et Afrique. En ce qui concerne le XX^e siècle au moins, ils prouvent également que l'histoire des échanges culturels entre Europe et Amérique latine ne peut plus faire abstraction de la place dominante occupée par les États-Unis³⁹ – n'en déplaise aux latino-américanistes français peu enclins à considérer les Amériques dans leur globalité.

Dans cette perspective, de nombreux autres champs tout aussi suggestifs s'offrent aux chercheurs en quête de terres inconnues, comme celui des relations entre catholicisme européen et catholicisme latino-américain. Inventions ibériques au tournant des XV^e et XVI^e siècles, les Églises d'Amérique latine devinrent après les Indépendances des années 1810-1825 des récepteurs privilégiés des mutations intellectuelles du catholicisme français – ce dont la production historiographique a abondamment rendu compte. Dans les années 1960 toutefois, un ensemble d'éléments laissent entrevoir un rééquilibrage des termes de cet échange inégal dont Lucien Febvre rendait compte dans les *Annales* en 1948 en évoquant « une religion transférée toute faite, à l'état adulte, des profondeurs d'un continent qui avait mis seize siècles à l'élaborer aux marges d'un jeune continent⁴⁰ ». D'une part, l'Église de France traverse alors une crise

³⁷ *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, Buenos Aires, Editorial Biblos, vol. 2, « Desde la CEPAL al liberalismo (1950-1990) », 2003, p. 152-155. Du même auteur, cf. aussi, sur le cas spécifique des échanges entre Amérique latine et Afrique, « El traspaso del pensamiento de América latina a África a través de los intelectuales caribeños », *História Unisinos* (São Leopoldo), vol. 9, n°3, sept-déc. 2005, p. 190-197; ainsi que « La circulación de ideas en el mundo periférico: algunas presencias, influencias y reelaboraciones del pensamiento latinoamericano en África », *Anos 90* (Porto Alegre), n°18, 2003/

³⁸ Signalons également une table ronde récemment organisée à l'initiative de Georges Lomné, qui a proposé de penser l'inversion des termes traditionnels de l'échange culturel depuis la fin du XVIII^e siècle et à l'échelle des Amériques : « A contracorriente: Europa tributaria de las Américas », Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos / Biblioteca Nacional del Perú / Pontificia Universidad Católica del Perú, 25 et 26 novembre 2008.

³⁹ En 2004, l'exposition présentée à Villeneuve d'Ascq sur le thème « Mexique-Europe. Allers-retours » en donnait des preuves flagrantes. On y constatait, à partir de la reconstitution de trajectoires individuelles et de sociabilités artistiques, que la peinture mexicaine des premiers temps de la Révolution, redevable de courants picturaux européens de la Belle Époque, avait joué un rôle décisif dans la genèse de l'art contemporain nord-américain entre les deux guerres, le Jackson Pollock du *Naked Man with knife* restituant par exemple une esthétique très largement empruntée à Orozco – lui-même formé au contact de l'Europe et des États-Unis (Cf. *Mexique-Europe. Allers-retours, 1910-1960*, Paris, Editions Cercle d'Art, 2004, p. 19-84).

⁴⁰ Lucien Febvre, « Introduction », *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, 3^e année, n° 4, octobre-décembre 1948, « À travers les Amériques latines », p. 380.

multiforme dont les manifestations sont diverses : un déclin de la pratique qui ne se dément pas malgré les espoirs suscités par l'*aggiornamento* conciliaire ; une crise des vocations entraînant un rapide désencadrement religieux ; une crise politique également, puisque la main tendue aux communistes ou l'expérience des prêtres ouvriers – qui avaient été pensées comme des tentatives de renouvellement – se sont conclues par des échecs ou des impasses, ce qui semble condamner l'Église de France à un inéluctable déclin⁴¹. D'autre part, les Églises latino-américaines entrent au même moment dans un processus de rénovation, dont les premiers signes étaient apparus avant même le concile et qui se manifestent tout à la fois dans les domaines liturgique, institutionnel et idéologique. « Intellectuellement, Français, Belges, Allemands, pour ne parler que d'eux, se prennent [alors] d'amour pour le continent⁴². » La présence de l'Amérique latine dans les grandes publications catholiques françaises constitue un premier signe de ce nouvel intérêt pour ce que l'on nomme désormais « le continent le plus catholique du monde⁴³ » ; les textes fondateurs de la théologie de la libération font l'objet de précoces traductions en langue française ; des prêtres ayant exercé un temps leur ministère outre-Atlantique rentrent en France nourris de l'expérience des communautés ecclésiales de base. L'irruption des expériences latino-américaines dans l'univers catholique français apparaît comme la conséquence des nouvelles sociabilités apparues, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, entre les deux rives de la catholicité : présence renforcée d'étudiants latino-américains dans les lieux de formation traditionnels des élites catholiques comme l'Université Catholique de Louvain, mobilité accrue des prêtres français à destination du Tiers Monde et émergence de réseaux transatlantiques après l'encyclique *Fidei Donum* de 1957, importance de Vatican II qui réunit entre 1962 et 1965 les évêques du monde entier et permit la mise en relation de figures importantes des catholicismes français et latino-américain⁴⁴ ; exil de clercs ou laïcs dans le contexte de la militarisation des sociétés latino-américaines à partir du milieu des années 1960. Ces données permettent alors de penser les évolutions du catholicisme français des années 1970 – et notamment ce que Denis Pelletier nomme « le moment gauchiste⁴⁵ » – dans le cadre d'une histoire culturelle tenant compte des apports venus d'espaces qui ne sont plus aussi périphériques qu'on pouvait le penser.

Aux confins de l'histoire politique et de l'histoire culturelle, une étude exhaustive mériterait également d'être menée sur les gauches européennes dans la seconde moitié du XX^e siècle. L'Amérique latine commence à capter l'attention à la fin des années 1950 au travers de la révolution cubaine qui fascine de nombreux intellectuels⁴⁶. Porteuse d'une volonté de transformation radicale des structures sociales dans un cadre apparemment moins rigide qu'en

⁴¹ Cf. Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2005.

⁴² Jean-André Meyer, *Les chrétiens d'Amérique latine, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Desclée, 1991, p. 179.

⁴³ Cf. Edwige Lino, *L'Amérique latine d'après les revues* Études, Esprit, Économie et Humanisme entre 1950 et 1973, maîtrise d'histoire (dir. F.-X. Guerra), Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 2002.

⁴⁴ Cf. Bérénice Velez, *Les Pères Congar et Chenu et l'Amérique latine. Contribution à la généalogie de la théologie de la libération*, maîtrise d'histoire (dir. A. Lempérière), Université de Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 2005 ; du même auteur, *La réception française de la théologie de la libération. Dynamique et enjeux du transfert culturel en temps de « crise » (1965-1979)*, mémoire de Master en histoire (dir. Annick Lempérière), Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 2006. Ainsi que Olivier Compagnon, « Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique », *Nuevo Mundo – Mundos Nuevos*, décembre 2008.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 99 et suiv.

⁴⁶ En ce qui concerne la France, cf. l'étude classique de Jeannine Verdès-Leroux, *La lune et le caudillo. Le rêve des intellectuels et le régime cubain (1959-1971)*, Paris, Gallimard, 1989. Ainsi que le témoignage de Simone de Beauvoir, *La force des Choses II*, Paris, Gallimard, collection « Folio », 1986 [1963], p. 280 et suiv.

Union soviétique, l'expérience castriste produit également un mythe en la personne de Che Guevara qui devient un emblème de la contestation de l'ordre occidental pour toute une génération.⁴⁷ Cela n'empêche que la révolution ne revêt pas d'exemplarité aux yeux des politiques européens, tant le contexte de départ et les modalités d'accession au pouvoir rendent le socialisme tropical exotique aux yeux des politiques européens⁴⁸ – et ce bien que François Mitterrand ait, en novembre 1967, à la question de savoir quel événement l'avait le plus frappé récemment : « la nouvelle de la mort de Che Guevara [...]. Un homme de gauche français doit le dire [...], le combat de Che Guevara est celui des hommes libres⁴⁹. » En revanche, le succès de la coalition d'Unité populaire au Chili apparaît bien comme une rupture. Là encore, le contexte n'est pas indifférent dans la mesure où le Chili n'entre pas parfaitement dans la catégorie « Tiers Monde » au sein de laquelle on range alors communément l'Amérique latine : pays où une classe moyenne importante s'est constituée dès l'entre-deux-guerres, il connaît une relative stabilité démocratique et échappe en ce sens au sceau de l'exotisme dont sont frappés les regards portés sur Cuba. Surtout, c'est par la voie démocratique et sur la base d'une large union électorale des forces de gauche qu'Allende a accédé à la Moneda, et non au terme d'une guérilla révolutionnaire comme celle des insurgés de la Sierra Maestra. Aussi l'une des leçons que l'on en retient en Europe est qu'un projet de transformation politique a besoin d'un système d'alliance fort⁵⁰, même si le rapprochement entre l'Unité populaire et la démocratie chrétienne – esquissée en octobre 1970 à l'occasion de l'assassinat du général Schneider – n'est pas confirmée une fois le nouveau gouvernement installé.

L'Italie est le pays européen où l'expérience de l'Unité populaire a probablement recueilli l'écho le plus fort, par l'intermédiaire du dirigeant communiste Enrico Berlinguer. Retenant du cas chilien que socialistes et communistes ne pourront pas transformer la société en profondeur sans une majorité stable et un relatif consensus politique, celui-ci invoque ce modèle pour convaincre les militants communistes et l'opinion de la nécessité du compromis historique qui marque un tournant dans l'histoire du communisme italien⁵¹. En France, le programme commun de la gauche – dont le projet est certes antérieur à la formation de l'Unité populaire – peut également apparaître comme une déclinaison européenne des choix tactiques des socialistes

⁴⁷ Sur ce point, cf. Robert Frank, « Imaginaire politique et figures symboliques internationales : Castro, Hô, Mao et le 'Che' », in Geneviève Dreyfus-Armand *et alii* (dir.), *Les années 68. Le temps de la contestation*, Bruxelles, Complexe, 2000, p. 31-47.

⁴⁸ Le témoignage rétrospectif que livre Régis Debray sur son attirance pour « le premier territoire libre d'Amérique » rend parfaitement compte de cette dimension bien plus romantique – et romanesque – que politique du rayonnement de la révolution cubaine : « à la machine infernale qui a détruit, au XX^e siècle, les rêves du XIX^e, j'ai souvenir que la langue espagnole donnait une réverbération sonore étrangère à la nôtre. Dans la bouche des commandants, *Revolución* se réenchantait, se rechantait, citerne lyrique. Le *r* guttural, coléreux, tel un rubicond grondement de tonnerre montant du gosier, s'adoucissait *in fine* dans un *ción* grasseyant et azuré. Terreur de la première syllabe, caresse de la dernière : l'accentuation locale permutait les phases standard du processus » (*Loués soient nos seigneurs. Une éducation politique*, Paris, Gallimard, 1996, p. 139).

⁴⁹ *Le Nouvel Observateur*, 18 octobre 1967.

⁵⁰ Ce dont rend imparfaitement compte Pierre Vayssière (*Le Chili d'Allende et de Pinochet dans la presse française. Passions politiques, informations et désinformation, 1970-2005*, Paris, l'Harmattan, 2005), qui tend à ne retenir que le mythe politique qui émergea après la mort d'Allende et fait trop peu de cas des liens réels qui existèrent entre la gauche française et l'Unité Populaire entre 1970 et 1973.

⁵¹ Cf. notamment la série d'articles que Berlinguer publie en septembre et octobre 1973 dans *Rinascita* : « Riflessione sull'Italia dopo i fatti del Cile », n°39, p. 5-7 ; « Via democratica e violenza reazionaria », *Rinascita*, n°40, p. 4-6 ; La proposta del Compromesso storico », p. 3-6. Ainsi que Antonio Tatò (dir.), *La questione comunista, 1969-1975*, Rome, Editori Riuniti, 2. vol., 1975.

chiliens. Après le congrès d'Épinay de juin 1971, une délégation comprenant Mitterrand, Claude Estier et Gaston Defferre se rend au Chili en novembre pour observer de près ce « laboratoire où s'effectue une expérience dont la gauche européenne tirera peut-être quelque jour la leçon ». Quelques jours plus tard, le nouveau leader du Parti socialiste déclare dans *Le Monde* que « le Chili est le seul pays au monde où la synthèse entre réformes de structures et respect des libertés publiques a été réussie. Pour y parvenir, il faut conclure des accords électoraux, et surtout établir une plate-forme commune préalable à un accord de gouvernement », tandis que Claude Estier écrit dans *Le bulletin socialiste* à propos de ce voyage : « si le Chili dans son histoire s'est souvent inspiré de la France, il est aujourd'hui pour les socialistes français sinon un modèle, du moins un exemple. »⁵² Dans les faits, l'expérience chilienne alimenta effectivement les réflexions de la gauche française durant toutes les années 1970⁵³ et l'alliance entre socialistes et communistes français fut finalement négociée sur des bases tactiques comparables à celles de la plate-forme négociée à Santiago en décembre 1969⁵⁴.

Trente ans après la chute d'Allende, le premier secrétaire du Parti socialiste français, François Hollande, rencontrait le président brésilien Lula à São Paulo à l'occasion d'un congrès de l'Internationale socialiste et déclarait : « si la gauche veut revenir au pouvoir en France, elle doit faire comme le Parti des Travailleurs une large coalition. »⁵⁵ Des mots qui témoignent, sinon de l'existence d'un modèle brésilien en France, du moins que « les logiques importatrices des sociétés latino-américaines » évoquées par Bertrand Badie rendent imparfaitement compte de dynamiques d'échanges infiniment plus complexes⁵⁶.

⁵² Cité par Pierre Vayssière, *op. cit.*, p. 14 et 143. Au moment de la victoire de Michelle Bachelet, Claude Estier est revenu sur cette histoire en affirmant que « la victoire de l'Unité populaire au Chili était un modèle pour l'union de la gauche que nous construisions en France » (*Libération*, 14 et 15 janvier 2006, p. 3).

⁵³ Ainsi le 9^e Congrès du PSU en 1974 fut-il consacré aux méthodes pour la construction d'une unité populaire : cf. 9^e Congrès (Amiens, décembre 1974). *Les textes du congrès : construire l'unité populaire, initiatives et propositions d'action*, Paris, Syros, 1975. Ainsi que PSU (Commission électorale), *Chili. Voie électorale et/ou lutte armée*, Paris, Editions du PSU, 1971.

⁵⁴ Une lecture croisée des deux textes s'avère très suggestive. Plus généralement, l'impact de l'Unité populaire fut réel dans les pays européens où socialistes et communistes avaient de réels espoirs d'accéder au pouvoir. Sur ce point, cf. les remarques de Gonzalo Cáceres Quiero et Joan del Alcàzar i Garrido, « Allende y la Unidad Popular. Hacia una deconstrucción de los mitos políticos chilenos », *El Contemporani. Arts, història, societat* (Barcelone), n°15, 1998. Cf. aussi José Rodríguez Elizondo, *Crisis y renovación de las izquierdas. De la revolución cubana a Chiapas, pasando por 'el caso chileno'*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1995.

⁵⁵ *Libération*, 29 octobre 2003.

⁵⁶ *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992.