

(7/8)
261.5

27153

Yves Vaillancourt

H DES MATIERES

NOTES PRELIMINAIRES

INTRODUCTION

CHAPITRE I. L'Eglise à la période coloniale.

- 1. L'Eglise qui accompagne les colons et des
- 2. La grande œuvre de la mission du projet colonisa-
- 3. Etape sur le Dossier sur l'usage de l'Eglise.

CHAPITRE II. L'EGLISE EN AMERIQUE LATINE

- 1. L'Eglise pendant la lutte pour l'indépendance.
- 2. L'Eglise après l'indépendance

M. Bernard Charles, prof. de Sc. Pol. et à
M. Jacques Grand'Maison, prof. de Théologie.



Université de Montréal,
5 janvier 1970.

T A B L E D E S M A T I E R E S

NOTES PRELIMINAIRES. 1

INTRODUCTION. 3

CHAPITRE I : L'Eglise à la période coloniale. 5

1. L'Espagne qui envoie des colonisateurs et des missionnaires. 5
2. Elaboration et réalisation du projet colonisateur et évangéliste. 6
3. Effets sur la vie et le visage de l'Eglise. 7

CHAPITRE II : L'Eglise à la période républicaine. 12

1. L'Eglise pendant la lutte pour l'Indépendance. 13
2. L'Eglise après la conquête de l'Indépendance. 14

CHAPITRE III : L'Eglise dans la voie réformiste. 21

1. Faits qui permettent d'identifier le tournant. 22
2. Plate-forme idéologique des nouvelles lettres pastorales. 24

CHAPITRE IV : L'Eglise dans la voie révolutionnaire. 28

1. Faits qui permettent d'identifier le phénomène. 28
2. Plate-forme et stratégie des chrétiens radicaux. 32

CHAPITRE V : Les deux violences. 37

1. La violence de l'Eglise de droite. 38
2. La violence de l'Eglise de gauche. 40

CONCLUSION. 44

BIBLIOGRAPHIE. 46

NOTES PRELIMINAIRES

1. J'ai choisi comme objet précis de ce dossier l'étude de l'Eglise Catholique vue comme une force parmi d'autres dans le champ socio-politique latino-américain. C'est dire que, dans ce travail, je ne me propose pas d'analyser les aspects internes de la vie de l'Eglise, comme pourrait le faire un spécialiste en sociologie religieuse ou en ecclésiologie qui croirait qu'il faut oublier la société pour mieux étudier l'Eglise. Non, j'entends plutôt regarder le rapport Eglise-Société, scruter la position et le poids de l'Eglise dans la structure de pouvoir dans l'Amérique latine contemporaine. Pour moi, il s'agit là d'un "problème-frontière" qui relève à la fois du théologien, du politicologue et de l'historien.

2. Avant d'entreprendre une telle enquête, je crois qu'il n'est pas inutile d'explicitier quelques unes des motivations qui ont joué dans le choix de mon sujet d'investigation. Je m'exécute ainsi parce que, sur un terrain d'observation comme le nôtre, j'ai appris à me méfier, un tout petit brin, des spécialistes en sciences sociales qui, pour mieux faire resplendir leur parti-pris d'objectivité ou de neutralité, se présentent comme des spectateurs froids et détachés. Je pense que le politicologue, l'historien, le sociologue se trouve souvent, même à son insu, "quelque part", existentiellement et idéologiquement, et, que ce "quelque part" risque de colorer le choix et le traitement de ses sujets de recherche. D'où, pour celui qui croit à la recherche d'une objectivité maximale, l'importance de prendre conscience de ses "enracinements" et de ne pas les perdre de vue. Maintenant, moi qui me propose d'observer les attitudes et le comportement de l'Eglise latino-américaine, je me présente comme un étudiant en théologie et en science politique situé à l'intérieur de l'Eglise québécoise. L'intérêt que je porte aux Eglises latino-américaines n'est pas le signe d'une fuite exotique. L'intérêt pour les phénomènes latino-américains est plutôt pour moi un détour nécessaire pour espérer mieux saisir certains phénomènes vécus ici. La tâche qui me tient le plus à coeur, c'est de contribuer, avec d'autres, à ce que l'Eglise au Québec puisse devenir davantage un interlocuteur et un acteur valables, dans le contexte de la transformation socio-politique que nous vivons présentement. Je suis de ceux qui pensent que, sans tomber dans un bavardage de mauvais goût ou un interventionnisme malencontreux, l'Eglise d'ici trouvera une parole à dire et une praxis à adopter si elle se laisse interpellé par les valeurs évangéliques d'une part, et, par l'événement socio-politique d'autre part. Les expériences de certaines Eglises nationales d'Amérique latine --je pense spécialement à celles du Chili et du Brésil-- méritent notre regard, dans la mesure où, par leurs beaux et leurs mauvais côtés, elles peuvent nous stimuler pour inventer et faire le chemin de l'avenir. Ce dossier veut donc prendre l'allure d'une première pièce dans le contexte plus large d'une étude comparative. Ceci ne m'empêchera pas, je l'espère, de prendre les Eglises de l'Amérique latine pour ce qu'elles sont.

3. Dans ce dossier, pour bien faire ressortir le fond de scène sur lequel se dessine le contour de l'Eglise latino-américaine contemporaine, je devrai présenter un bilan condensé de l'histoire des rapports Eglise-Etat. Or, le traitement que je donnerai aux faits historiques dans cette partie risque de paraître injuste et négatif si j'oublie de préciser que l'histoire des rapports Eglise-Etat n'a pas la prétention d'épuiser la vie de l'Eglise dans son intégralité. L'angle sous lequel j'ai choisi d'observer l'Eglise dans ce dossier m'amènera à donner plus d'importance à l'Eglise vue comme institution ou comme système qu'à l'Eglise plus concrète des personnes et des gestes obscurs et quotidiens. Aussi nécessaire qu'elle soit, l'étude de l'Eglise comme pouvoir demanderait à être complétée par une histoire plus "événementielle" du vécu ecclésial en Amérique dans laquelle, plus spontanément, ressortirait la face plus positive du déploiement de la croissance de l'Eglise dans la partie sud de l'Hémisphère. Mais ici, notre regard sera plutôt dirigé vers l'Eglise perçue comme organisation à l'intérieur du système colonial et républicain. Alors, dans cette perspective, il sera malheureusement trop facile d'oublier l'Eglise de ceux qui, dès le 17e siècle, ont vigoureusement condamné l'esclavage¹, et, de tous ces missionnaires qui, dans les vice-royautés du Mexique, du Pérou et du Chili, ont accompagné et défendu, jusque dans leurs derniers retranchements, les Indiens harcelés, violentés et tués par² que l'histoire a appelés les valeureux conquérants espagnols.

4. Un autre point qui frappe l'étudiant lancé sur une piste de recherche comme la nôtre, c'est le caractère primitif et impressionniste des instruments et des méthodes mis à notre disposition pour essayer de mesurer, tant soit peu scientifiquement, l'influence d'une force sociale donnée, à l'intérieur de la structure de pouvoir. Aussi devrai-je me contenter, dans ce dossier, de donner beaucoup d'importance à des études de contenu de documents représentatifs produits par des groupes de individus de la "droite" et de la "gauche", dans les diverses Eglises nationales.²

1- Cf. P.H. Urena, A Concise History of Latin American Culture, p. 38-39, où il est question d'une figure dominante de la lutte contre l'esclavage, le Père Antonio Vieira.

2- Parmi d'autres, Luz Bazaule Avila a utilisé cette méthode dans Social Compass, 12 (1965), p. 114-115.

INTRODUCTION

En Amérique latine comme ailleurs, il devient de plus en plus difficile de parler de l'Eglise au singulier. Il y a un an, Henri Fesquet conférait comme titre à une excellente étude: "Visages de l'Eglise en Amérique latine".¹ Tel choix est révélateur et s'ajuste bien à la réalité ecclésiale latino-américaine qui se laisse de moins en moins percevoir comme unidimensionnelle, tant à l'intérieur de chaque pays qu'à l'échelle du continent tout entier. C'est un fait qui s'impose au premier coup d'oeil de l'observateur, l'Eglise contemporaine n'est plus un bloc monolithique. Pour s'en rendre compte, il suffit, au chapitre de l'insertion des Eglises dans le champ socio-politique, de comparer le silence de l'Eglise mexicaine avec la parole de l'Eglise chilienne, le phénomène des "prêtres rebelles" colombiens avec la soumission des prêtres vénézuéliens, le progressisme de l'épiscopat chilien avec le conservatisme de l'épiscopat colombien. Bien plus, la variété des visages de l'Eglise émerge à l'intérieur de plusieurs pays. La situation au Brésil est frappante en ce sens, dans la mesure où, au sein même du corps épiscopal, la "droite" et la "gauche" ont des paroles et des gestes radicalement opposés. Au cours des dernières années, dans des pays comme le Pérou, l'Argentine, la Colombie, le Brésil, la Bolivie, des groupes de chrétiens, prêtres et laïcs ont adressé à leurs évêques des manifestes dans lesquels s'exprimait l'espérance de voir l'Eglise organisée se radicaliser et prendre position courageusement contre les injustices établies, dans leurs nations respectives.

1- Cf. Henri Fesquet, Le Monde, 5-11 déc. 1968. DE Katd a également fait état de ce phénomène dans deux de ses articles, cf. Cidoc-Informa, no 51, p. 1 et no 73, p. 1.

champ socio-politique, de comparer le silence de l'Eglise mexicaine avec la parole de l'Eglise chilienne, le phénomène des "prêtres rebelles" colombiens avec la soumission des prêtres vénézuéliens, le progressisme de l'épiscopat chilien avec le conservatisme de l'épiscopat colombien. Rien plus,

C'est ce phénomène des visages pluriformes de l'Eglise latino-américaine qui m'invite à formuler tout de suite l'hypothèse qui est à la situation au Brésil est frappante en ce sens, dans la mesure où, au sein la base de la démarche qui va suivre: Depuis 1960, à la faveur de l'émergence d'une nouvelle Eglise qui s'est déployée, en deux temps, au sein même de l'Eglise traditionnelle, un nouveau type de rapports s'est articulé, ENTRE l'Eglise --ou du moins un certain-sous-groupe dans l'Eglise-- et l'Etat, dans plusieurs pays d'Amérique latine. Autrement dit, dans la mesure où, dans le paysage latino-américain contemporain, spécialement au Brésil, en Colombie, en Argentine, en Uruguay, "deux Eglises" semblent vivre côte-à-côte, c'est-à-dire, d'une part, l'Eglise traditionnelle plutôt de "droite", et, d'autre part, une nouvelle Eglise de "gauche", cela implique que une sorte de "complexification" de l'influence de l'Eglise sur les pouvoirs publics.

La démarche adoptée dans ce dossier veut s'ajuster l'hypothèse de travail que je viens d'explicitier. Il s'agit de procéder à une présentation progressive des "deux Eglises". D'abord, pour comprendre l'Eglise traditionnelle toujours présente sur la scène contemporaine, je ferai appel à quelques coordonnées historiques que je présenterai en deux chapitres, l'un portant sur l'Eglise à la période coloniale et l'autre sur l'Eglise à la période républicaine. Ensuite, dans les troisième et quatrième chapitres, j'essayerai de saisir sur le vif l'émergence d'une Eglise plus progressiste, qui s'est accomplie en deux temps dont le premier se caractérise par l'adhésion à la voie réformatrice (3e chapitre) et le second par l'adhésion à la voie révolutionnaire (4e chapitre). Finalement, dans un cinquième chapitre synthèse, je montrerai comment, sur un même problème d'actualité, l'emploi de la violence, les deux Eglises ont des vues diamétralement opposées.

Chapitre I : L'EGLISE A LA PERIODE COLONIALE.

Je me propose maintenant de relever les principaux traits qui caractérisent la situation de l'Eglise insérée dans le système colonial espagnol. A cet effet il importe d'abord de dire un mot sur le lieu d'origine des colonisateurs et des missionnaires de la "Nouvelle Espagne", puis de montrer les liens par lesquels l'Eglise était rattachée au pouvoir et au système politique, et, finalement, de signaler quels ont été les effets de tout ceci sur le visage de l'Eglise d'alors.

1. L'Espagne qui envoie des colonisateurs et des missionnaires.

L'Espagne de la fin du 15e siècle, dans laquelle ont été pensés et préparés les projets colonisateur et missionnaire, n'est plus celle d'avant 1400 connue pour avoir été le lieu du brassage des cultures, le terrain de rencontre entre l'Europe et le Moyen Orient. Non, l'Espagne de Ferdinand et d'Isabelle est devenue assez intolérante face à l'altérité culturelle et religieuse. C'est l'Espagne qui vient d'expulser les Juifs (1492) et qui force les Maures à reculer avant leur expulsion définitive (1609). Cette soudaine fermeture au pluralisme, c'est la face négative d'une nouvelle politique toute axée sur la tâche de refaire l'unité intérieure du pays, en^{visant} beaucoup sur le rôle intégrateur de l'élément religieux: le catholicisme. En effet, l'Espagne du temps se veut farouchement catholique.

1- Pour faire plus complet, il faudrait aussi parler de l'Eglise dans le système colonial portugais, au Brésil. Dans le cadre de ce dossier, ces nuances ne sont pas nécessaires, puisque le régime colonial portugais ne diffère pas substantiellement de celui étudié ici. Même système Patronato, etc.

C'est elle qui fournit aux papes leurs principaux alliés. C'est elle qui deviendra, à la suite du schisme de la chrétienté occidentale, au 16e siècle, le principal foyer de la Contre-Réforme. C'est elle, somme toute, qui ranime dans les esprits le vieil idéal constantinien de la rencontre entre l'Empire et l'Ecclesia. Comment s'étonner alors de ce que, dans la Madrid de la dernière décade du 15e siècle, l'expansion de l'Empire et celle de la Chrétienté aient été entrevues comme faisant partie d'une seule et même entreprise? Comment s'étonner également de ce que, sur les terres nouvellement conquises du "Nouveau Monde", les Espagnols n'aient pas fait preuve, à l'endroit des Indigènes, de tolérance et de libéralité?

2. Elaboration et réalisation du projet colonisateur et évangélisteur.

L'entente qui existait entre le Saint-Siège et la Couronne royale espagnole en Europe sera également présente lors de l'origine et du développement de la colonisation de la "Nouvelle Espagne". Conséquemment, la colonisation et l'évangélisation deviendront deux entreprises intimement liées sous la responsabilité partagée du pape Alexandre VI, un espagnol, et des souverains Ferdinand et Isabelle.

a) D'une part, le pouvoir du pape s'est exprimé surtout à travers les Bulles qui, à partir de 1493, constituent de fait les premières ébauches de constitutions ^{régissant} ~~préservant~~ la vie sociale et politique dans les territoires fraîchement explorés. C'est une bulle papale qui fixera comme objectif principal, à l'entreprise coloniale, "l'instruction et la conversion des indigènes". C'est une autre bulle qui décrètera la démarcation ~~la démarcation~~ entre les territoires espagnol et portugais en Amérique. 2

1- Sur l'intolérance de l'Espagne de 1592, consulter P.H. Urena, A Concise History of Latin American Culture, p. 19.
 2- Cf. Dussel, in Esprit, août 1965, p. 11; Nouvelle Histoire de l'Eglise, tome 4, p. 214-215; Bailey et Nasatir, Latin America..., p. 184-185.

b) D'autre part, le pouvoir du roi sur la vie de l'Eglise en Amérique sera considérable, en raison principalement de ce qu'il est convenu d'appeler le "droit de régale" ou le "système du Patronato". En effet, par le "patronato", la couronne royale espagnole se voyait octroyer les pouvoirs suivants sur l'organisation de l'Eglise en colonie: (1) le pouvoir de nommer des évêques; (2) le pouvoir de contrôler l'envoi des missionnaires; (3) le pouvoir de créer et de surveiller la création de nouveaux diocèses; (4) le pouvoir d'autoriser la construction de nouveaux monastères et de nouvelles églises; (5) le pouvoir de recueillir et d'administrer des taxes pour aider¹ financièrement l'Eglise, notamment le haut-clergé de l'Eglise coloniale.

3. Effets sur la vie et le visage de l'Eglise de l'entente entre le trône et l'autel.

C'est un fait que la rapidité de l'implantation de l'Eglise et l'intensité de l'activité missionnaire en "Amérique Espagnole" trouve² ~~sa~~^{leur} explication première dans le régime de "régalisme absolu" qui permettait à l'expansion de la Chrétienté de s'organiser dans le sillage de l'expansion de l'Empire. La croix n'avait qu'à suivre l'épée. Ainsi, dès le deuxième voyage de Christophe Colomb, des missionnaires venaient.³ Les institutions religieuses, tout autant que sociales, de la métropole, ne tardèrent pas à s'implanter dans la colonie. Dès 1538, les Dominicains fondèrent la première université.⁴

1- Cf. Nouvelle Histoire de l'Eglise, tome 4, p. 215. Bailey et Nasatir, Latin America..., p. 184-185.
 2- Cf. E. Dussel, in Social Compass, 14 (1967), p. 345.
 3- Cf. Bailey et Nasatir, Ibid., p. 186.
 4- Cf. P.H. Urena, ibid., p. 31.

Mais, dans le cadre de ce dossier consacré à l'Eglise dans le champ socio-politique, ce serait passer à côté de l'essentiel que de se contenter de faire le bilan de l'expansion territoriale de l'Eglise en Amérique. Il est temps d'essayer de cerner de plus près le comportement et les attitudes de l'Eglise dans le système colonial. Disons tout de suite que le "patronato" a eu pour effet de marquer profondément l'Eglise dans son être et son comportement jusqu'à la période contemporaine. J'explicite quelques points.

a) Le "patronato" a placé l'Eglise dans une situation de subordination par rapport aux pouvoirs civils. En effet, l'Eglise nouvellement implantée se trouvait à dépendre de Madrid beaucoup que ^{Mus} de Rome. Jusqu'à l'Indépendance, l'organisation ecclésiastique des Eglises latino-américaines relèvera directement du "Conseil des Indes". Tout devra passer par la nonciature de Madrid. Grâce à leurs droits et pouvoirs, les agents du pouvoir en métropole et en colonie seront en position pour contrôler, jusque dans ses moindres détails, l'expansion de l'Eglise coloniale. Par là, cette dernière se trouvait dépendante de centres de décision placés en dehors d'elle-même. Cette condition de dépendance forçait l'Eglise institutionnelle locale à développer des comportements diplomatiques subtils, si elle ne voulait pas perdre son droit à l'existence. C'était pour l'Eglise une question de vie ou de mort que d'apprendre à manoeuvrer de façon à ne pas heurter les susceptibilités des autorités civiles. La face négative de la protection royale devenait une sorte d'aliénation, de perte d'autonomie de l'Eglise dans sa vie interne, Et, de l'obligation de ne pas déplaire à la nécessité de plaire, il n'y avait qu'un pas. Ceci devait gêner considérablement l'Eglise dans l'accomplissement de sa mission qui l'invitait à protéger les Indigènes contre les abus de la colonisation.

Un analyste de l'Eglise latino-contemporaine aussi pénétrant que Ivan Vallier¹ n'hésite pas à établir un lien entre le système du "patronato" et 450 années d'aliénation de l'Eglise. Il explique par là l'attitude de soumission de l'Eglise traditionnelle au contrôle séculier et l'appartenance de l'élite religieuse à la classe sociale privilégiée et amie du pouvoir. Voici un passage révélateur là-dessus:

"Traditional Catholic elites have been subjected, over most of the last four hundred and fifty years, to secular control. The Crown's privilege of our patronato, its exercise of the placet, its control over the Church's budget, and its jurisdiction over the opening of new missions placed the religious elites in a continuous, frustrating situation. Thus the hierarchy had to work through the non-Church elite in order to initiate Church activities or develop strategies of survival. In this situation, the clergy's energies were largely consumed by short-run maneuverings, by building up viable coalitions with other power groups, and in bargaining. Survival, as well as visibility and status, depended on the elite's capacities for 'politics': a maximization of short-run gains when conditions were favorable, the exercise of restraint in periods of uncertainty, and readiness to be inconsistent if the situation demanded." (2)

Somme toute, en raison du système dans lequel il est inséré, le dynamisme de l'Eglise est comme enchaîné, pendant toute la période coloniale. D'où l'habitude prise par la hiérarchie d'établir des liens harmonieux avec les tenants du pouvoir et les élites de la société du temps.

b) Le "patronato" a amené l'Eglise hiérarchique à devenir une puissance socio-économique dans le système colonial. En effet, bien qu'aliénante, la subordination pouvait devenir payante! Si la protection royale avait des effets gênants pour la vitalité interne de l'Eglise, elle n'en demeurerait pas moins avantageuse au plan plus strictement social et économique.

1- Cf. Ivan Vallier, dans Lipset, Elites in Latin America, p. 192-194.
E. Dussel fait le même genre d'observations dans Social Compass 14 (1967), p. 345.
2. Ivan Vallier; ibid., p. 192-193.

coalitions with other power groups, and in bargaining. Survival, as well as visibility and status, depended on the elite's capacities for 'politics': a maximization of short-run gains when conditions were favorable, the exercise of restraint in periods of uncertainty, and readiness to be inconsistent if the situation demanded." (2)

En somme toute, en raison du système dans lequel il est inséré, le dynamisme

En acceptant d'être protégée par l'Empire, l'Eglise pouvait compter sur les généreux octrois du trésor royal pour entreprendre les constructions de monastères, de cathédrales et de résidences de haut membres du clergé.

Les précisions d'Helen Phipps arrivent à point ici: c'est à devenir une

puissance. "The clergy was an economically privileged class from the beginning. The members of it received large grants of land from the crown. Many monasteries, cathedrals and individual prelates were given encomiendas which had more or less the same history as those conferred upon laymen. For the erection of churches, monasteries and residences, the royal treasury furnished half the money, the Spanish population in general furnished the other half, and the Indians did the work without remuneration. Ecclesiastical capital was free from taxation --legally in early days, virtually always..."

1- Cf. From the outset (the Church) had an economic advantage over even the richest of the encomenderos, who had to build their own houses and provide their own working capital, and had not the resources of income that the clergy had. So with the immense prestige behind them it is not surprising that the clergy dominated the colonial era economically and politically." (1)

Même s'ils s'appliquent surtout au territoire mexicain, où l'Eglise, la veille de l'Indépendance, possédera, selon Edelmann, au moins la moitié des propriétés de la nation, ces propos valent en grande partie pour suggérer la situation économique de l'institution ecclésiastique, à la fin de l'ère coloniale, dans les autres vice-royautés sous domination espagnole. En plus d'être un grand propriétaire terrien, l'Eglise avait des intérêts financiers divers dans des entreprises commerciales.

c) Le "patronato" a amené l'Eglise à être identifiée comme l'un des rouages de l'appareil colonisateur. En effet, la dépendance de l'Eglise institutionnelle vis-à-vis des institutions politiques coloniales faisait apparaître les clercs comme des ministres de la Couronne et l'Eglise comme

1- Helen Phipps, citée dans W. C. Thiesenhusen, Chile's Experiments in Agrarian Reform, p. 56.

2- Cf. A. T. Edelmann, Latin American Government and Politics, p. 155-156. Voir aussi H. Herring, A History of Latin America, p. 182.

une agence de l'administration coloniale, impliquée surtout dans le domaine de l'éducation et du bien-être social.¹ En outre, l'Eglise hiérarchique était perçue comme une institution espagnole et royaliste, dans la mesure où les nominations à tous les postes-clé relevaient de la Couronne. De son côté, le roi devait profiter de cette situation choisir de préférence, comme évêques, des ecclésiastiques espagnols pour le moins sympathiques à ses visées politiques. De la sorte, il pouvait compter sur la tête de l'Eglise coloniale pour protéger le statu quo social et politique. D'où le caractère fortement extra-national des Eglises latino-américaines jusqu'à la fin du 18e siècle.² Par exemple, jusqu'en 1812, sur un total de 706 évêques, 601 seront des "peninsulares", i.e. des blancs venant directement d'Espagne, et les 105 autres seront des "criollos", i.e. des blancs nés dans la colonie.³ Ceci autorise Herring à faire la remarque suivante qui n'est pas dépourvue de laconisme:

"The Church remained largely Spanish to the end of the colonial period. In religious as in civil control, the kings theoretically limited appointments to those born in Spain... The Church remained a thoroughly Spanish institution in days when the great majority of the people she served were thinking of themselves as Americans." (4)

-
- 1- Cf. R.A. Gomez, Government and Politics in Latin America, p. 17.
 - 2- Cf. A.T. Edelmann, Latin Government and Politics, p. 154.
 - 3- Cf. W.S. Stokes, Latin American Politics, p. 6.
 - 4- H. Herring, A History of Latin America, p. 182-183.

Chapitre II : L'EGLISE A LA PERIODE REPUBLICAINE.

Le contenu du premier chapitre laisse deviner qu'au moment de la rupture entre les colonies et la métropole espagnoles, l'Eglise en Amérique latine participait à la fois au prestige, aux privilèges, à la puissance du pouvoir politique local et de la classe sociale qui lui était liée, celle de la grande aristocratie terrienne. Il s'agit maintenant, dans ce second chapitre, d'observer les implications de l'événement marquant de la rupture du cordon ombilical pour la situation socio-politique de l'Eglise dans les territoires devenus autonomes, au plan politique. Je parle d'évolution politique pour bien marquer que l'accès à l'Indépendance ne représentait pas, pour l'ensemble des populations concernées, l'équivalent d'une révolution sociale et économique. Décidée par les pouvoirs en place, la rupture d'avec l'Europe ne devait pas entraîner, sur la scène locale, un remplacement notable des agents du pouvoir politique, social et économique. Bien sûr, un nouvel élan, une nouvelle mentalité pouvaient être imprimés aux administrations des nouvelles nations, mais l'équilibre pouvait changer sans impliquer une disparition des traditions et des institutions caractéristiques du système colonial.

Toutefois, à cause des implications du "patronato", l'Indépendance obligeait les Eglises des nouvelles nations à faire des choix difficiles. Pour suivre de près la réaction des Eglises locales dans la nouvelle conjoncture politique, il faut tenir compte de plusieurs acteurs intéressés aux résultats de la négociation: les gouvernements républicains, l'Eglise romaine trans-nationale et les Eglises locales.

1. L'Eglise pendant la lutte pour l'Indépendance.

C'est un fait que l'Indépendance n'est pas arrivée sur un plateau d'argent à Mexico, à Lima, à Santiago, à Caracas et ailleurs. Elles ont été conquises par des luttes qui ont duré des dizaine et des quinzaine d'années. Et pendant tout ce temps, même si les insurrectionnistes pouvaient miser sur l'affaiblissement de la métropole espagnole déjà engagée dans des guerres sur le continent européen, il demeure que l'issue de la lutte était difficile à prévoir et que les forces royalistes n'accepteraient pas, du jour au lendemain, d'être dépossédées de leurs traditionnelles prérogatives. Ceci explique que, dans un climat d'instabilité politique prolongée, la force représentée par l'Eglise hiérarchique à Rome autant qu'en territoires américains pouvait être tentée de demeurer en équilibre entre les deux camps.

Pour cerner le comportement des Eglises locales pendant la lutte il faut faire la distinction entre le bas-clergé et le haut-clergé. Le bas-clergé s'est en général spontanément situé du côté des sécessionnistes, surtout aux endroits où la participation populaire à la lutte a été très grande, au Mexique par exemple, où les indiens ont été mobilisés dans tous les coins du pays. Dans certaines des futures nations, ce sont même des prêtres de campagne qui ont inspiré et mené le soulèvement. C'est encore le cas au Mexique, où Hidalgo et Morelos deviendront des héros de la révolution. A Quito, c'est un prêtre, Don Cuero y Caicedo qui sera président de l'Assemblée constituante après l'obtention de l'auto-détermination.

1- Cf. M. Niedergang, Les vingt Amériques latines, p. 590-592.

2- Cf. E. Dussel, dans Social Compass, 14 (1967), p. 352.

Mais le haut-clergé, spécialement les évêques nommés par le roi, adhérèrent plus spontanément à la cause royaliste et virent plus facilement le changement de régime comme une menace ¹ pour leurs privilèges et un danger pour l'avenir de l'Eglise. En outre, aussi longtemps que durait l'incertitude au sujet de l'issue de la lutte révolutionnaire et dans l'hypothèse où la Couronne royale retrouverait son influence en "Amérique Espagnole, quel sort réserverait-elle à une Eglise qui l'aurait trahie? Consentirait-elle à la choyer comme elle l'avait fait traditionnellement?

2. L'Eglise après la conquête de l'Indépendance.

Ce que nous venons d'observer au sujet du comportement de l'Eglise pendant la lutte pour l'Indépendance nous aide à comprendre que la défaite des royalistes signifiait pour l'Eglise prise comme institution une situation très délicate. L'Eglise hiérarchique, d'une certaine façon se trouvait du côté perdant. Certes, ses liens de solidarité avec la classe dirigeante demeurée en place pouvaient lui offrir une certaine protection. Pourtant ceci n'était pas suffisant pour sécuriser les consciences de plusieurs membres du haut-clergé assez fermés aux courants d'idées libérales et républicaines qui venaient de la France et des Etats-Unis et se trouvaient partagées par bon nombre de ceux qui avaient exercé le leadership dans le combat pour la libération. Prise par surprise par le courant libéral, surtout au Mexique, les élites religieuses développèrent à son endroit une réaction toute marquée d'attitudes défensives et craintives. Les tenants des idées libérales risquaient d'être assez rapidement étiquetés d'anti-cléricalisme, et ils le furent. D'où l'embarras de l'Eglise officielle devant les régimes républicains.

1- Cf. E. Dussel, dans Social Compass, 14 (1967), p. 352.

Le caractère hautement espagnol de l'institution ecclésiastique d'une part, et, la méfiance de plusieurs membres de la hiérarchie à l'endroit des idées révolutionnaires des nouveaux tenants du pouvoir d'autre part expliquent, du moins en partie, le fait qu'au lendemain de la révolution l'Eglise fut comme décapitée. Plusieurs éléments de l'élite ecclésiastique s'exilèrent¹ en Espagne. Du jour au lendemain, plusieurs postes-clé se trouvèrent vacants. Le clergé espagnol, tant religieux que séculier, suivit en grande proportion² ses leaders en exil.

Et pourtant, à plusieurs endroits, les chefs des nouveaux gouvernements, Bolivar en tête, s'appliquèrent à rassurer les dirigeants de l'Eglise et s'efforcèrent même de faire revenir certains évêques exilés. Ils élaborent des constitutions empreintes de libéralité à l'endroit de la religion catholique conservée comme religion d'Etat.³ Et s'ils exproprient des terres et des propriétés de l'Eglise, au Mexique et au Pérou par exemple, ils y vont assez timidement, du moins au début. Au fait, les nouveaux gouvernements sentent très bien tout l'avantage qu'ils ont à ne pas perdre d'un coup l'appui des Eglises locales dont ils avaient besoin pour favoriser la cohésion sociale et politique. D'autre part, soucieux de faire ressortir et reconnaître la légitimité de leurs nouveaux régimes politiques, ils réclament très rapidement des autorités locales et trans-nationale de l'Eglise le droit du "patronato". Sans attendre que ce droit leur soit donné officiellement par Rome, ils l'affirmeront dans dans les nouvelles constitutions, par exemple dans la constitution chilienne de 1833.

1- Cf. Nouvelle Histoire de l'Eglise, tome 4, p. 403-404.

2- Cf. Collaboration, Le Problème Sacerdotal en Amérique Latine, série FMV, Bruxelles, no 22, 1968, p. 8.

3- Cf. Nouvelle Histoire de l'Eglise, tome 4, p. 404.

Pendant ce temps, les responsables des Eglises locales demeurés sur place essaient d'entrevoir les grandes lignes de direction de l'avenir. La disparition du système politique auquel l'Eglise a été marié pendant la période coloniale est difficilement entrevue comme conciliable avec une survie de l'organisation ecclésiastique et de la vie ecclésiale et chrétienne tout court. Rares sont les membres de la hiérarchie capables de reconnaître que l'idée de la séparation de l'Eglise et de l'Etat n'est pas nécessairement anti-cléricale et anti-chrétienne. Selon Pike, dans des pays comme le Pérou et le Chili, pendant tout le 19^e siècle, des éléments conservateurs exprimèrent la conviction que la société temporelle doit demeurer ou devenir la réplique parfaite de la structure autoritaire et hiérarchique de l'Eglise.¹ Et, dans les pays où persistent pendant longtemps les tensions entre libéraux et conservateurs, en Colombie et au Mexique par exemple, l'Eglise garde la nostalgie de l'ancien régime et s'aligne assez rapidement sur les forces conservatrices lorsque ces dernières reprennent du pouvoir. Au Mexique, lors de l'affrontement entre Juarez (républicain) et l'empereur Maximilien, de 1857 à 1867, l'Eglise est du côté de Maximilien.² Dans les débats qui accompagnent l'élaboration de constitutions nouvelles, l'Eglise pousse dans le sens du maintien des structures économiques et sociales de la société coloniale. Sur la question du "patronato" que les nouveaux gouvernements veulent s'approprier, les Eglises locales doivent tenir compte de deux vœux difficilement réconciliables : celui des autorités civiles locales et celui de Rome. D'autant plus que les Eglises locales n'y gagnent pas à hésiter trop longtemps à causes des nombreuses vacances prolongées que cela occasionne.

1- Cf. F. B. Pike, dans Journal of International Affairs, 20 (1966), p. 274.
 2- Cf. M. Niedergang, Les vingt pays d'Amérique latine, p. 594-595.

C'est pourquoi, dans de telles circonstances, se trouvent-elles à jouer un rôle de médiation entre le Saint Siège et les gouvernements de leurs pays. Dès 1821, par exemple, au Chili, l'archidiacre de la cathédrale de Santiago fut chargé par le gouvernement de son pays de mener une mission diplomatique à Rome.¹

De son côté, le Saint Siège, à la suite des transformations politiques survenues en Amérique latine, se trouvait dans une situation délicate. Rome doit tenir compte non seulement des intérêts des Eglises locales et des nouveaux régimes républicains, mais aussi des aspirations de l'ancienne métropole espagnole lente à abandonner ses prérogatives impériales. Le pape devait se frayer un chemin sur un terrain assez mouvant. D'une part, Ferdinand VII ne démordait pas de ses droits et comptait sur l'appui moral de la papauté pour maintenir sa légitimité ébranlée; somme toute, il faisait pression sur le pape pour que ce dernier dénonce l'illégitimité des nouveaux pouvoirs et chrétiens pousse les ~~fidèles~~ des Eglises latino-américaines à demeurer fidèles à la Couronne royale. D'autre part, les dirigeants des nouvelles républiques réclamaient une reconnaissance officielle des faits politiques et le droit du "patronato". Et Rome était dans l'obligation de ne pas trop retarder les prises de décisions. Somme toute, à cause du système "patronato", Rome était acculée à la négociation si elle ne voulait pas provoquer l'effrondement de toute l'organisation ecclésiastique en Amérique latine.² L'absence prolongée de relations diplomatiques entre Rome et les nouvelles républiques pouvait signifier la mort à petit feu d'Eglises sans leaders et sans aide financière.

1- Cf. Carlos Oviedo Cavada, "L'Eglise et l'Etat au Chili", dans Mitte me, no 9, 1965, p. 61.

2- Cette situation y gagne à être mise en parallèle à celle existant en Europe après la révolution française, où Rome pouvait se permettre de boudier plus longtemps un nouveau régime politique sans laisser l'Eglise locale dans une impasse, puisque, de droit, les évêques étaient nommés par le Saint-Siège.

Au fait, Rome prendra une vingtaine d'années pour articuler sa position. Dans un premier temps, jusqu'en 1820 environ, sa réaction fut négative. Puis, à partir de 1820, elle adopta une attitude plus positive, et, peu après 1830, elle adhéra à des solutions plus définitives.

a) Jusqu'en 1820, le Saint-Siège, influencé à la fois par les pressions du roi d'Espagne et par sa conception de l'autorité venant de Dieu qui l'empêchait de reconnaître toute légitimité à un gouvernement issu d'une révolution, refuse de s'occuper des nouveaux gouvernements et souhaite un retour à l'ancien ordre des choses. Le 30 janvier 1816, Pie VII adresse une lettre à tous les évêques d'Amérique dans laquelle il les exhorte à prêcher la fidélité au roi et parle des révolutionnaires comme des promoteurs de la sédition.¹

b) Mais, à la faveur de la débâcle de Ferdinand VII, spécialement à Aix-la-Chapelle, et de rapports envoyés par des évêques gagnés aux situations post-révolutionnaires, le pape est poussé à changer sa politique.² A partir de 1820, la politique du Saint-Siège se fait plus libérale. Mais en 1824, avec Léon XII qui était assez conservateur, un retour en arrière est opéré avec la publication d'un document assez intempestif. Voici qu'en 1827 Léon XII se radoucit et, à la grande joie de Bolivar, nomme six évêques pour Gran Colombia.³ Cependant il faudra attendre Grégoire XVI pour arriver à une solution légale au problème du "patronato". Ce dernier préconisera en février 1831 le système "proprio motu" comme compromis, i.e. la nomination par

1- Cf. E. Dussel, dans Social Compass, 14 (1967), p. 352., et, Nouvelle Histoire de l'Eglise, tome 4, p. 405-407.

2- Cf. E. Dussel, ibid., p. 353.

3- Cf. loc. cit.

le Saint-Siège des évêques suggérés par l'autorité politique. Quelques mois plus tard, dans l'encyclique Sollicitudo Ecclesiarum justifiait en principe cette ligne de conduite du Saint-Siège en affirmant son devoir et son droit de traiter des intérêts de l'Eglise avec tout gouvernement de facto. A partir de 1835, le Saint Siège commencera à reconnaître officiellement les républiques, i.e. celle de Nouvelle-Grenade en 1835, celle du Mexique en 1836 et celle du Chili en 1840.¹

Mais l'adoption du système "motu proprio" était bel et bien un compromis, dans la mesure où le système "patronato" pouvait disparaître de droit dans disparaître de fait. La différence entre le pouvoir de nommer et le pouvoir de suggérer demeurait assez subtile, puisque dans les faits, le Saint-Siège avait avantage à accepter les candidats suggérés et que l'autorité politique avait avantage à suggérer des candidats acceptables pour le Saint-Siège. Précisément, sauf quelques incidents de parcours, c'est ce qui se produisit pendant tout le 19e siècle.

A partir de 1840, les relations entre l'Eglise et l'Etat évolueront, de façon assez différente, d'un pays à l'autre, en Amérique latine. Au Mexique, avec la Réforme de 1857 et la Révolution de 1910, une séparation assez brutale sera établie entre l'Eglise et l'Etat. Au Chili, une séparation plus amicale sera négociée en 1925. En Colombie, une séparation sera proclamée en 1853,² mais en 1887, un régime plus conservateur négociera un concordat avec Rome. Et pourtant, il est surprenant de voir comment, dans plusieurs pays, sinon la plupart, les principales caractéristiques du visage de l'Eglise coloniale ont perduré. Jusqu'en 1960, l'Eglise latino-américaine peut encore être perçue

1- Cf. Nouvelle Histoire de l'Eglise, tome 4, p. 408.

2- Cf. A.T. Edelmann, Latin American Government and Politics, p. 159-160.

comme un bloc assez monolithique dirigé par une hiérarchie amie du pouvoir et de la classe sociale bourgeoise, et encline à jouer la carte conservatrice pour conserver son prestige, ses privilèges et son influence.

Il s'agit de l'émergence d'une nouvelle Eglise, depuis 1960, dans plusieurs pays latino-américain. Les coordonnées historiques apportées dans les deux premiers chapitres nous permet d'entrevoir l'horizon sur lequel se fait cette émergence. Disons tout de suite que l'apparition de la nouvelle Eglise n'entraîne pas la disparition de l'Eglise traditionnelle. C'est peut être la caractéristique principale de la situation de l'Eglise contemporaine dans plusieurs pays : les "deux Eglises" existent côte-à-côte. Cela crée, bien entendu, des tensions, à l'intérieur de plusieurs Eglises nationales, mais l'arrivée de l'Eglise nouvelle change le paysage global sans pour autant faire disparaître l'Eglise ancienne.

J'ai également signalé dans mon introduction le fait que l'émergence de la nouvelle Eglise s'était accomplie en deux temps, à la manière d'une sorte de radicalisation progressive passant d'abord par la voie réformatrice et ensuite par la voie révolutionnaire. Dans ce troisième chapitre, il sera question du phénomène de l'entrée de certaines Eglises latino-américaines dans la voie réformatrice. Il nous restera, dans le quatrième chapitre de traiter de l'entrée dans la voie révolutionnaire. Occupons-nous donc du premier temps en essayant de cerner, d'abord les faits qui nous permettent d'identifier le phénomène, puis les caractéristiques de l'idéologie et de la stratégie qu'il véhicule.

Chapitre III : L'EGLISE DANS LA VOIE REFORMISTE.

L'hypothèse de travail présentée au début de ce dossier faisait allusion à l'émergence d'une nouvelle Eglise, depuis 1960, dans plusieurs pays latino-américain. Les coordonnées historiques apportées dans les deux premiers chapitres nous permet d'entrevoir l'horizon sur lequel se fait cette émergence. Disons tout de suite que l'apparition de la nouvelle Eglise n'entraîne pas la disparition de l'Eglise traditionnelle. C'est peut être la caractéristique principale de la situation de l'Eglise contemporaine dans plusieurs pays : les "deux Eglises" existent côte-à-côte. Cela crée, bien entendu, des tensions, à l'intérieur de plusieurs Eglises nationales, mais l'arrivée de l'Eglise nouvelle change le paysage global sans pour autant faire disparaître l'Eglise ancienne.

J'ai également signalé dans mon introduction le fait que l'émergence de la nouvelle Eglise s'était accomplie en deux temps, à la manière d'une sorte de radicalisation progressive passant d'abord par la voie réformiste et ensuite par la voie révolutionnaire. Dans ce troisième chapitre, il sera question du phénomène de l'entrée de certaines Eglises latino-américaine dans la voie réformiste. Il nous restera, dans le quatrième chapitre de traiter de l'entrée dans la voie révolutionnaire. Occupons-nous donc du premier temps en essayant de cerner, d'abord les faits qui nous permettent d'identifier le phénomène, puis les caractéristiques de l'idéologie et de la stratégie qu'il véhicule.

une panoramas publiés à Santiago par un groupe de jésuites spécialisés dans différentes branches de sciences sociales représente un effort significatif

1. Faits qui permettent d'identifier le point tournant.

a) Traditionnellement, lorsque les évêques ou les évêchés nationaux publiaient des lettres pastorales, ces dernières reflétaient des préoccupations purement "religieuses" ou "éducatives". Officiellement, l'Eglise se contentait de réitérer ses confessions d'apolitisme. Dans les faits, selon plusieurs, elle était néanmoins "quelque part" politiquement et son silence avait la signification d'une parole. Mais voici, qu'à partir de 1960, dans les communautés ecclésiales latino-américaines, un nouveau type de lettres pastorales commence à circuler. Celui qui consulte le dossier des bulletins d'information du CELAM (organisme officiel de l'évêché latino-américain fondé en 1955) repère facilement une différence notable entre les numéros publiés avant et après 1960. Voici que les évêques se prononcent sur les questions socio-politiques et produisent des lettres pastorales avec comme objet les réformes sociales et agraires. En dedans de trois ou quatre années, ce genre de déclarations collectives proviendront de huit ou neuf pays. En effet, de telles lettres seront publiées au Brésil et en Colombie, en 1960, au Brésil, en Equateur et à Salvador, en 1961, au Brésil, au Chili, et au Guatemala, en 1962, en Argentine et au Pérou, en 1963.

b) Ces déclarations épiscopales sont précédées, accompagnées, et prolongées par des publications de revues et de livres portant également sur les problèmes socio-économiques du continent ou de pays donnés. La revue Mensaje publiée à Santiago par un groupe de jésuites spécialisés dans différentes branches de sciences sociales représente un effort significatif

1- Cf. Luz Bazaule Avila, "Analyse de l'attitude sociale du clergé, en Amérique latine et l'opinion des étudiants", dans Social Compass, 12 (1965), p. 114.

en ce sens. De 1961 à 1964 environ, un groupe de spécialistes en sociologie religieuse, provenant d'Europe et de l'Amérique latine, publient une quinzaine de livres dans la collection "Feres", sur la situation de l'Eglise catholique dans différents pays latino-américains. Dès 1961, sous le leadership efficace de Ivan Illich, un groupe de chrétiens, intéressés à favoriser une participation plus radicale des Eglises au développement socio-économique en Amérique latine, établissent leurs quartiers généraux à Cuernavaca et fondent le centre de formation interculturelle qui s'appellera d'abord CIF et deviendra plus tard le CIDOC. Dans ce centre, au cours des années qui vont suivre, plusieurs sessions de cours seront offertes et plusieurs publications seront mises en circulation qui feront écho aux prises de position les plus progressistes des évêchés nationaux, dans le champ du socio-politique.

c) Il faut mentionner en outre les gestes concrets d'évêques individuels qui entreront dans le débat touchant la transformation socio-économique. Ces évêques, style Don Helder Camara ou Antonio Fragoso, entreprendront, à l'échelle de leur diocèse ou de leur pays, sinon du continent, de dire une parole et de poser des actions profondément marquées de prophétisme évangélique. Au Chili, à partir de juin 1962, Mgr Manuel Larrain, évêque de Talca et l'archevêque de Santiago, Mgr Paul Silva Henriquez, procéderont à une distribution de certaines de leurs terres à des paysans, et ces gestes auront un impact sur les projets de réforme agraire, auxquels devront songer de plus en plus sérieusement les hommes politiques chiliens intéressés à la fameuse élection de septembre 1964.

1- Cf. W.C. Thiesenhusen, Chile's Experiments in Agrarian Reform, p. 55. et Cif Reports, Cuernavaca, octobre 1962, p. 247.

d) Un dernier trait typique du premier temps de l'émergence d'une nouvelle Eglise, c'est qu'il reçoit son inspiration du sommet de la hiérarchie. Les nouvelles préoccupations socio-politiques de l'Eglise sont inculquées aux fidèles par les évêques qui eux-mêmes veulent faire écho, en fonction d'un territoire et de besoins particuliers, à l'appel universel lancé par Jean XXIII, dans son encyclique Mater et Magistra. Dans une lettre pastorale publiée en 1962, les évêques brésiliens feront en outre allusion à une invitation adressée par Jean XXIII, à la hiérarchie latino-américaine, en décembre 1961.¹

2. La plate-forme idéologique des nouvelles lettres pastorales.

a) Les évêques dénoncent avec vigueur une tentation dans laquelle les chrétiens ont souvent donné, celle de demeurer soumis et passifs devant un ordre social, politique et économique injuste et apte à être amélioré. Telle dénonciation de la soumission contraste avec l'enseignement traditionnel de plusieurs leaders de l'Eglise en Amérique latine. Par exemple, en 1891, selon Pike,² Mgr Mariano Casanova, archevêque chilien, prétendait que les problèmes sociaux trouvaient leur origine dans le refus, chez les pauvres, d'accepter comme normales et justes les différences entre les classes sociales; en outre, le même archevêque invitait les pauvres à pratiquer les vertus morales présentées dans l'Evangile, en particulier la vertu de résignation. Et maintenant, dans les lettres pastorales postérieures à 1960, les évêques affirment que la soumission n'est pas automatiquement chrétienne.

1- Cf. "Emergency Plan of the Bishops of Brazil", dans Recent Church Documents in Latin America, Cuernavaca, CIF, 1963, p. 13.

2- Cf. F.B. Pike, "The Catholic Church and Modernization in Peru and Chile", dans Journal of International Affairs, 20 (1966), p. 286-287.

La lettre signée par les vingt-deux évêques chiliens en septembre 1962 sera intitulée : "Devoirs sociaux et politiques¹ du temps présents".

Le début de la lettre sur la réforme sociale publiée par l'épiscopat péruvien, le 1er mai 1963, est tout le contraire d'une invitation à la soumission:

"First and basically complacent passivity must disappear on the part of those who believe that the present order is just or at least tolerable, or that the ills cannot be remedied. The present situation without doubt does not take account of the fact that human, through their dignity as such, have rights and in the case of a large number, it does not make available the minimum necessary to insure adequate moral and social evolution". (2)

Ainsi, le mot d'ordre de la résignation est remplacé par celui de l'attitude critique dynamisée par l'espérance d'un ordre social meilleur!

b) Les évêques expriment leur souhait de voir leurs Eglises nationales vivre une attitude de solidarité plus grande avec les marginaux, même au prix d'une distance à prendre d'avec les dirigeants politiques intéressés à maintenir leurs alliances enchaînantes avec le "pouvoir spirituel". Ils invitent les chrétiens à faire preuve d'une attitude critique, vis-à-vis les institutions chrétiennes, notamment les collèges et les universités catholiques, afin de discerner si, effectivement, elles favorisent ou paralysent l'évolution de l'ordre social. Dans leur "Plan pastoral d'urgence" de 1962, les évêques brésiliens font remarquer que souvent, certaines institutions catholiques impliquent des liens subtils et peut-être inconscients avec l'ordre politique existant. D'ailleurs, est-ce que parfois, au lieu d'investir dans la création de nouvelles écoles et universités confessionnelles, les chrétiens ne seraient pas mieux d'apporter une contribution dynamique² aux institutions publiques existantes?

1- Cf. Recent Church Documents in Latin America, p. 24.

2- Cf. ibid., p. 15.

c) Les évêques s'efforcent d'intégrer dans leurs lettres pastorales des analyses politiques basées sur une observation scientifique des faits. La lettre de l'épiscopat chilien est spécialement intéressante en ce sens. Elle prend soin de ne pas se situer exclusivement sur le terrain des valeurs. Un chapitre entier est consacré à une description des principaux problèmes socio-économiques observables au Chili. La présentation des problèmes du logement, de la sous-alimentation, du chômage, du manque d'éducation est accompagnée de statistiques.¹ En corrélation avec les problèmes soulevés, les réformes sont présentées avec un contour assez concret. Par exemple, dans une lettre assez radicale, sur la réforme sociale, préparée et présentée par quelques évêques brésiliens en 1963, les auteurs se compromettent en mentionnant une série de changements prioritaires à promouvoir. Dans des paragraphes bien ramassés ils explicitent leurs vues sur la réforme agraire, la réforme du système de taxes, la réforme administrative, la réforme du système électoral, la réforme du système d'éducation.²

d) Les évêques n'échappent pas totalement à un certain anti-communisme, même s'ils savent parfois dénoncer avec vigueur et netteté les abus du capitalisme. La lettre de l'épiscopat chilien est frappante à ce sujet. Au plan de la praxis, la voie chrétienne est présentée comme une sorte de "troisième voie" frayant son chemin entre la voie du libéralisme capitaliste et la voie communiste. Tout en se défendant de présenter un point de vue négatif, les évêques chiliens consacrent tout de même trois pleines pages à démontrer que la rencontre entre le marxisme et le christianisme est impossible aux plans théorique et pratique. Ils citent même une condamnation du communisme faite

1- Cf. ibid., p. 25.

2- Cf. ibid., p. 36-38.

par Pie XII en 1956 et reprise par Jean XXIII dans Pacem in Terris.¹ Notons au passage que les positions de l'épiscopat chilien, en rapport avec la voie communiste, prennent un relief saisissant dans un pays sur le point de vivre une élection, dans laquelle les deux principaux opposants devaient être le Parti Démocrate Chrétien et le Parti Communiste. Mise en parallèle avec la lettre chilienne, la lettre brésilienne de 1963 présente un caractère anti-communiste beaucoup moins accentué. La condamnation du capitalisme faite par les évêques brésiliens est assez vigoureuse:

"Personne ne doit penser que le présent ordre des choses est celui affirmé par la nouvelle encyclique --Pacem in Terris-- comme le fondement irremplaçable de la paix. L'ordre actuel est allourdi par la pesante tradition capitaliste qui a dominé l'Occident, ces derniers siècles. C'est un ordre dans lequel le pouvoir économique, l'argent demeurent encore le dernier critère de toutes les décisions économiques, politiques et sociales. C'est une situation dans laquelle la minorité qui a l'argent trouve toutes les portes ouvertes. L'angoisse du moment est même accentuée davantage par la tentative de remplacer l'ordre présent anti-humain avec des solutions marxistes, non moins déshumanisées, puisqu'elles sont contraires aux droits fondamentaux de la personne humaine. Aucun ne pourrait imaginer qu'un tel ordre pourrait être un ordre chrétien; pour être cela, des changements profonds et sérieux sont demandés." (2)

Ce qui vient d'être dit dans ce chapitre le suggère assez clairement: à partir de 1960 environ, plusieurs Eglises latino-américaines, spécialement les Eglises brésilienne et chilienne, font un certain "virage à gauche", en devenant moteur de changement dans le domaine socio-politique. Et pourtant, la nouvelle voie proposée est réformiste.

1- Cf. ibid., p. 28-30.

2- Ibid., p. 35-36. (Traduction personnelle.)

Chapitre IV : L'EGLISE DANS LA VOIE REVOLUTIONNAIRE.

A partir de 1965 environ, émiettés ici et là, au Brésil et en Colombie d'abord, puis en Argentine, au Chili, au Guatemala, en Bolivie, un certain nombre de chrétiens --souvent des groupes de prêtres--, qui avaient adhéré avec espérance à la voie réformiste quelques années plus tôt, commencent à déchanter. L'expérience leur a montré que les promesses miroitantes de la "troisième voie" sont difficiles à poursuivre et encore plus à atteindre dans le système. Des événements comme le coup d'Etat de 1964 au Brésil, la montée de la répression en Colombie, les impasses de la "révolution dans la liberté" au Chili font expérimenter à plusieurs chrétiens les murs insurmontables auxquels se butent les moyens pacifistes et sont interprétés comme des invitations à la radicalisation. C'est ici que s'insère le deuxième temps de l'émergence d'une nouvelle Eglise en Amérique latine. C'est le temps qui se caractérise par l'adhésion de plusieurs chrétiens de la "base" à la voie révolutionnaire. Ce deuxième temps se présente, tantôt en continuité, tantôt en rupture avec le premier. Essayons de relever quelques uns des faits qui nous permettent d'identifier cette nouvelle étape de la politisation de l'Eglise, pour ensuite signaler les principaux traits de la plate-forme idéologique et de la stratégie des chrétiens contestataires.

1. Faits qui permettent d'identifier le nouveau phénomène.

a) D'une façon générale, le second temps doit son impulsion aux chrétiens de la base. Sauf au Nordeste du Brésil où certains membres de la hiérarchie sont très progressistes, le mouvement ne vient plus d'en haut --comme c'était le cas dans le premier temps--, mais d'en bas. Le langage

utilisé par les chrétiens radicaux est plus direct et brutal que celui des évêques réformistes.

b) L'itinéraire de Camilo Torrès, à cause des effets d'entraînement qu'il suscita dans l'Eglise colombienne et dans tout le continent, mérite d'être signalé. Voici la réponse que Camilo faisait lui-même à un interviewer qui lui demandait comment il pouvait réconcilier son option révolutionnaire avec sa situation de prêtre:

"I come from a family who were not practicing Catholics; they were even free-thinkers. I discovered Christianity as a way of living one's life for his neighbor as love among equals. When I realized what importance this had, I resolved to dedicate myself completely to the love of neighbor and therefore I became a priest. When I saw that if love was to be sincere and true it was necessary that it be effective. Then I saw that it was necessary to unite it to science. Therefore, I became a sociologist. But in studying sociology, I realized that in order to give enough to eat to the majority, in order to give them houses and education, paternalism was not sufficient. It was necessary to organize society in a different way..." (1)

Ce qui frappe dans cette politisation, c'est la cohérence de sa dynamique interne. Chaque étape appelle la suivante comme son prolongement nécessaire. Comme chrétien, Camilo croit à l'amour efficace de son prochain. Cet amour trouve son champ d'incarnation dans la société colombienne. Pour le rendre plus efficace, Camilo veut faire passer cet amour par la sociologie. L'observation de la réalité colombienne qu'il fait en tant que chrétien et sociologue l'amène à entrevoir ~~la nécessité~~ la nécessité d'une transformation radicale de l'ordre des choses. Cette prise de conscience le conduira jusqu'au maquis, et à la mort, au début de 1966.

1- Camilo Torrès, cité dans German Guzman, Camilo Torrès, New York, Sheed and Ward, p. 92. (Les soulignés sont de moi).

c) Depuis trois ans, une foule de documents et de manifestes ont été produits par des chrétiens plus ou moins radicaux en Amérique latine. Il suffit de parcourir rapidement la section "documents" dans la bibliographie de ce dossier pour s'en rendre compte. Ces documents sont souvent adressés aux évêques sur un ton plus empreint de franchise que de bienveillance révérencieuse. Je n'ai pas l'intention de fournir ici la liste complète de ces documents. Ils s'agit de savoir qu'ils jaillissent, en même temps, d'un peu partout, mais notamment du Brésil et de la Colombie. Ils sont très souvent signés par des groupes de prêtres et très rarement par des évêques, sauf au Brésil, où huit évêques ont contribué à la production de "la lettre des évêques du tiers monde" dont la coloration est latino-américaine beaucoup plus qu'africaine ou asiatique. Mais en général, les évêques demeurent assez distants devant les prises de position^s écrites et les gestes prophétiques de l'Eglise de gauche latino-américaine. Par exemple, le fameux "Document de la Golconda" qui, au dire de certains connaisseurs, est l'une des analyses politiques les plus radicales et pénétrantes à avoir été produites en Eglise, sera signé par 49¹ prêtres et un seul évêque.

d) Parmi les périodiques les plus à gauche publiés par des chrétiens, il faut mentionner le journal Frente Unido fondé par Camilo Torrès, et la revue Cristianismo y Revolucion publiée en Argentine par un groupe de chrétiens adhérant à la plate-forme idéologique de Camilo Torrès. Ces publications se présentent comme des ~~entités~~^{armes} de combat, en vue d'initier le plus grand nombre à l'attitude révolutionnaire et d'unifier les forces de

1- Le mot "Golconda" désigne l'endroit où une cinquantaine de prêtres colombiens se sont réunis, en décembre 1968, pour discuter les principaux problèmes collectifs de leur pays et prendre position. Depuis sa publication, ce document a inspiré le "mouvement de la Golconda" qui gagne chaque jour de nouveaux adhérents.

gauche trop atomisées. Après la mort de Camilo Torrès, la direction de Frente Unido fut reprise par German Guzman qui eut le temps de publier une dizaine de numéros avant d'être obligé de s'exiler au Mexique, en 1968. Mais le journal continuera à vivre avec René García comme directeur. Et, de Torrès à García, c'est la même idéologie et la même stratégie qui passe dans Frente Unido. Notons que lors du voyage de Paul VI, en Colombie, un numéro choc de Frente Unido, portant sur la Colombie que le pape ne verrait pas, fut publié à 15, 000 exemplaires.¹

e) En plus de publier des documents, des journaux et des revues, les chrétiens radicaux se sont adonnés à des activités complémentaires. Par exemple, en 1966, quatre prêtres latino-américains participèrent à la "Conférence de la Havane", où ils saisirent l'occasion pour dénoncer, au nom des valeurs évangéliques, le blocus économique de Cuba et l'impérialisme américain.² Un autre événement-choc surviendra, en août 1968, lorsque deux cent-cinquante adeptes du mouvement appelé "pour une Eglise jeune" occuperont la cathédrale de Santiago, en guise de protestation contre la signification du voyage de Paul VI, à Bogota.³ Inutile de signaler que les activités révolutionnaires de prêtres et de laïcs ont eu pour répercussions de les placer dans une position périlleuse face à la répression des pouvoirs civil et ecclésiastique, surtout dans des pays où les évêques conservateurs refusent de les protéger. D'où les nombreux cas de dénonciation, d'exil, de torture.

1- Cf. Frente Unido, deuxième époque, nos 7 et 8 (août 1968).

2- Cf. A. Gheerbrant, L'Eglise rebelle d'Amérique latine, p. 302.

3- Cf. Elena de la Souchère, dans Le Monde Diplomatique, avril 1969, p. 32. Pour expliquer le sens de leur geste, les occupants publièrent un tract intitulé: "Pour une Eglise servante du peuple".

2. Plate-forme et stratégie des chrétiens radicaux.

a) Les chrétiens radicaux exigent que l'Eglise institutionnelle se libère en se dépouillant des richesses, des privilèges, des pouvoirs, du prestige, qui l'aliènent en l'empêchant de vivre et de parler conformément à l'Evangile et, d'être, dans la société, le signe et le ferment d'une société nouvelle. L'Eglise qu'ils contestent, c'est d'abord l'Eglise coloniale, l'Eglise riche, l'Eglise partageant le statut social de la grande aristocratie terrienne, l'Eglise complice du pouvoir établi, l'Eglise garant du statu quo politique et économique. Cette Eglise, les chrétiens de gauche la conteste^N, dans la mesure où ses privilèges lui soustraient sa liberté, l'enchaînent dans des contradictions. La tâche qui incombe à l'Eglise, d'après une trentaine de prêtres colombiens, c'est de se transformer elle-même avant de prétendre transformer la société:

"Si l'Eglise veut assumer dans leur totalité les angoisses et les espérances de l'homme latino-américain, elle doit se vider de tout privilège, de toute compromission avec le pouvoir politique, de tout préjugé de naissance, de classe ou de race." (1)

Dans un manifeste adressé à leurs évêques, 300 prêtres brésiliens formulèrent le même souhait, en termes plus concrets, et dans un style qui les implique davantage:

"Face aux hommes qui accordent une valeur excessive à la propriété, au pouvoir, au prestige social, ceci presque toujours comme corrélatif de la misère, de l'esclavage et de l'humiliation des autres, nous voulons nous engager de la manière suivante: vivre tous, prêtres et évêques, comme le commun du peuple; rendre plus simples nos maisons et les lieux de réunion de la communauté; participer à la vie du peuple non pas en tant qu'autorités, mais en tant qu'hommes et que chrétiens, sans accepter de privilèges ou d'exonérations; nous défaire de tout pouvoir économique ou politique..." (2)

1- Cf. "Lettre de 30 prêtres colombiens", dans A. Gheerbrant, L'Eglise rebelle d'Amérique latine, p. 77.

2- Cf. "Lettre de 300 prêtres brésiliens à leurs évêques", dans A. Gheerbrant, ibid., p. 115.

Pour José Comblin, théologien de Helder Camara, l'abandon des richesses de l'Eglise n'est pas une question d'édification, mais d'abord une question de justice. Et, en termes violents, il dénonce le système capitaliste à l'oeuvre à l'intérieur de l'Eglise elle-Même:

"Un geste de poids serait l'immédiate distribution aux pauvres de tous les biens ecclésiastiques improductifs: terres en friche, propriétés insuffisamment exploitées, etc. Le geste n'aurait rien d'héroïque : ce ne serait que simple justice. Car, selon la doctrine sociale de l'Eglise, la propriété privée est illégitime quand elle ne contribue pas au bien commun. Il faudrait donc restituer aussi aux pauvres les biens accumulés par pur souci de capitalisation. Comment peut-on dénoncer les tares du capitalisme alors que l'Eglise en donne l'exemple par ses institutions, et bien souvent de la façon la plus anti-sociale (maisons, immeubles, terres affermées, prises de participation dans les banques, établissements commerciaux, etc.) Cela, oui, constituerait un signe, et un signal nouveau." (1)

Mais le dépouillement de l'Eglise demeurerait incomplet s'il se terminait avec le dépouillement de ses richesses. L'Eglise doit se vider aussi de sa puissance politique et sociale. Cet objectif implique une sorte de distanciation critique d'avec les dirigeants politiques, les élites dominantes, avec les systèmes politiques et les modèles d'organisation de la vie sociale. Les auteurs de la lettre des évêques du tiers monde ont insisté avec bonheur sur ce point en rappelant que l'Eglise n'était mariée à aucun système.² Ici encore l'Eglise doit apprendre à se libérer si elle veut devenir libératrice.

1- J. Comblin, dans A. Gheerbrant, ibid., p. 213-214. Notons que cette prise de position de Comblin s'inscrit dans le prolongement de celle de Camilo Torrès qui, en 1965, préconisait l'expropriation des biens de l'Eglise en Colombie. Cf. G. Guzman, Camilo Torrès, New York, Sheed and Ward, 1969, p. 114. Voir aussi les dénonciations de Thomas Melville se référant plus précisément aux privilèges de l'Eglise au Guatemala, dans A. Gheerbrant, ibid., p. 246-247.

2- Cf. dans A. Gheerbrant, ibid., p. 146-147.

l'oeuvre à l'intérieur de l'Eglise elle-même:

"Un geste de poids serait l'immédiate distribution aux pauvres de tous les biens ecclésiastiques improductifs: terres en friche, propriétés insuffisamment exploitées, etc. Le geste n'aurait rien d'héroïque, et ne serait que simple justice. Car, selon la doctrine sociale de l'Eglise, la propriété privée est légitime quand elle ne contribue pas au bien commun. Il faudrait donc

b) Les chrétiens radicaux exigent que l'Eglise établisse ses solidarités avec les marginaux et participe effectivement à leur libération. Avant d'en arriver là, il faudra que l'Eglise apprenne à quitter cette attitude égoïste et ce repliement sur soi qui l'amène à souvent faire passer son bien propre --confondu parfois avec ses privilèges-- (avant le bien commun de l'ensemble de la société. Comblin se demande avec humour ce que serait la société latino-américaine, aujourd'hui, si l'Eglise avait investi autant pour le développement que pour les vocations! Non, la transformation intérieure de l'Eglise doit être ordonnée à l'ouverture de l'Eglise sur autre chose qu'elle-même. L'Eglise doit devenir un ferment libérateur dans le processus de transformation socio-politique. Si elle doit se déposséder de ses privilèges traditionnels, c'est pour devenir assez libre pour accomplir la fonction prophétique. Mais, les contestataires ne se contentent pas de recommander que l'Eglise se solidarise avec les exploités. Ils insistent sur le fait que ce rapprochement doit s'exécuter sans paternalisme et dénoncent "l'assistantisme" qui a traditionnellement caractérisé les "opérations" de l'Eglise auprès des pauvres. Se complaire dans l'assistantisme, ce serait, pour l'Eglise, chercher à se délivrer de ses sentiments de culpabilité plus que chercher la justice. Non, c'est par souci de répondre totalement aux appels du temps autant que de l'Evangile que l'Eglise doit participer, à sa façon, à la lutte libératrice du peuple. Il s'agit pour l'Eglise de rompre avec les comportements et les attitudes des grands propriétaires.

1- Cf. J. Comblin dans A. Gheerbrant, ibid., p. 206.
2- Cf. La lettre des 300 prêtres brésiliens (oct. 1967), dans A. Gheerbrant, ibid., p. 107-108. Voir aussi G. Cambron, "Tâches sociales de l'Eglise en Amérique latine", Le Devoir, 7 août 1969, p. 5.
3- Cf. J. Comblin dans A. Gheerbrant, ibid., p. 197.

L'adhésion résolue de l'Eglise aux projets libérateurs du peuple lui demandera du courage face à tous les pouvoirs qui freinent le changement nécessaire. Assez de courage pour "dénoncer de manière prophétique tout ce qui opprime et marginalise", comme le disait Antonio Fragoso, évêque brésilien, dans une récente interview.¹ Assez de courage pour procéder à "la dénonciation prophétique des situations d'injustice qui rendent (le) changement nécessaire" et "s'opposer à la violence des oppresseurs", comme le disaient, en 1968,² 350 prêtres brésiliens.

c) Les chrétiens radicaux exigent que l'Eglise prenne ses distances d'avec les mythes absolutisés de la société capitaliste et puisse accepter, là où les circonstances le permettent, le socialisme comme régime politique souhaitable. C'est le sens du plaidoyer de Sergio Martinez, théologien cubain, qui invite l'Eglise cubaine à se plier devant les faits irréversibles et à accepter la révolution socialiste qui est peut-être plus facilement conciliable avec l'essentiel du christianisme que bien des régimes oligarchiques d'autres pays latino-américains. Pour Martinez, "tant que l'Eglise cubaine croira aux idoles capitalistes et les adorera, tant qu'elle croira à la "libre entreprise" ou à "l'American way of life", elle ne pourra rendre prophétiquement son témoignage au milieu du monde marxiste".³ Toujours selon Martinez, le malheur de l'Eglise ce serait de s'obstiner à demeurer accrochée aux mythes de la liberté libérale et bourgeoise du siècle passé, de la suprématie des élites traditionnelles et de la sainte propriété privée.⁴

1- Cf. Mgr Fragoso, dans Informations Catholiques Internationales, no 347 (1er nov. 1969), p. 18.

2- Cf. 350 prêtres brésiliens, dans A. Gheerbrant, ibid., p. 142.

3- Martinez, "Mission de l'Eglise dans une société socialiste", dans A. Gheerbrant, ibid., p. 355. Cf. aussi p. 339-362.

4- Martinez, loc. cit.

La dénonciation de la propension de l'Eglise traditionnelle à privilégier, dans les faits, sinon dans les principes, le système capitaliste occupera une place de choix dans "le document de la Golconda" et dans "la lettre des évêques du tiers monde". Les évêques du tiers monde feront même ressortir le caractère positif de l'option socialiste: "Bien loin de le bouder (le socialisme), sachons y adhérer avec joie, comme à une forme de vie sociale mieux adaptée à notre temps et plus conforme à l'esprit de l'Évangile. Nous éviterons ainsi que certains confondent Dieu et la religion avec les oppresseurs du monde des pauvres et des travailleurs que sont, en effet, le féodalisme, le capitalisme et l'impérialisme"¹. Les "prêtres rebelles" de la Colombie iront encore plus loin en prenant position pour "l'instauration ^{d'} pour une organisation de la société de type socialiste qui permet l'élimination de toutes les formes d'exploitation de l'homme par l'homme"². Nous sommes loin ici de l'anti-communisme présent dans les lettres épiscopales dont il a été question dans le chapitre troisième. Au fait, les documents de l'Eglise de gauche font assez rarement allusion explicitement au marxisme et au communisme. Mais la simple étude de leurs positions idéologiques et stratégiques laissent présager des possibilités de collaboration dans le concret. Et de fait, c'est ce qui se passe au Brésil et en Colombie où de nombreux militants chrétiens travaillent avec des militants marxistes, dans la sphère du socio-politique. Ces chrétiens se contenteront de reprendre à leur compte le mot de Lehmann: "... la tâche du chrétien est d'être engagé dans la révolution."³

1- Cf. A. Gheerbrant, ibid., p. 150.

2- Cf. "Document de la Golconda", dans Frente Unido, deuxième époque, no 12 (janvier 1969).

3- Cf. dans A. Gheerbrant, ibid., p. 359.

une place de choix dans "Le document de la Galconda" et dans "la lettre des évêques du tiers monde". Les évêques du tiers monde feront même ressortir le caractère positif de l'option socialiste: "Bien loin de le bouder (le socialisme), sachons y adhérer avec joie, comme à une forme de vie sociale mieux adaptée à notre temps et plus conforme à l'esprit de l'Évangile. Nous éviterons ainsi que certains confondent Dieu et la religion avec les oppresseurs du monde des pauvres et des travailleurs que sont, en effet, le féodalisme, le capitalisme et l'impérialisme". Les "prêtres rebelles" de la Colombie iront encore plus loin en prenant position pour "l'instaurer un tri-dimensionnel". Nous pourrions parler de trois sous-groupes, de trois Eglises: Il y a d'abord l'Eglise traditionnelle dont les deux premiers chapitres nous ont présenté les racines historiques. Il y a ensuite l'Eglise dite "réformiste" dont il a été question dans le chapitre troisième. Il y a finalement l'Eglise "révolutionnaire" dont nous avons parlé dans le chapitre quatrième. Tout ce que nous avons dit jusqu'à maintenant sur ces trois Eglises nous permet d'imaginer leurs divergences de vues et d'actions et sur les questions socio-politiques et sur les problèmes appartenant plus spécifiquement à l'Eglise. La question de la violence en est justement une qui force présentement tous les groupes de la société latino-américaine à se situer. Il est intéressant de se demander comment se situent les sous-groupes de l'Eglise, en rapport avec cette question controversée. Pour simplifier la discussion, je vais me contenter de m'occuper des positions de

Chapitre V : LES DEUX VIOLENCES.

Les quatre premiers chapitres de ce dossier nous aident à comprendre le fait que le visage de l'Eglise contemporaine latino-américaine est pluri-dimensionnel. Nous pourrions parler de trois sous-groupes, de trois Eglises: Il y a d'abord l'Eglise traditionnelle dont les deux premiers chapitres nous ont présenté les racines historiques. Il y a ensuite l'Eglise dite "réformiste" dont il a été question dans le chapitre troisième. Il y a finalement l'Eglise "révolutionnaire" dont nous avons parlé dans le chapitre quatrième. Tout ce que nous avons dit jusqu'à maintenant sur ces trois Eglises nous permet d'imaginer leurs divergences de vues et d'actions et sur les questions socio-politiques et sur les problèmes appartenant plus spécifiquement à l'Eglise. La question de la violence en est justement une qui force présentement tous les groupes de la société latino-américaine à se situer. Il est intéressant de se demander comment se situent les sous-groupes de l'Eglise, en rapport avec cette question controversée. Pour simplifier la discussion, je vais me contenter de m'occuper des positions de deux Eglises seulement! Comment donc se situent l'Eglise dite traditionnelle, et l'Eglise dite révolutionnaire face à la violence? Disons tout de suite que l'une et l'autre ne mettent pas tout à fait la même réalité sous le même mot. Chaque Eglise semble avoir "sa" violence! Aussi ai-je intitulé ce chapitre: "les deux violences". Il s'agit d'une part de la violence de l'Eglise traditionnelle et, d'autre part, de la violence de l'Eglise révolutionnaire. Examinons-les de plus près.

1. La violence de l'Eglise traditionnelle.

La violence à laquelle se réfère spontanément l'Eglise de droite, c'est d'abord ce moyen subversif utilisé par ceux qui veulent détruire l'ordre social. Ceux qui se sont faits le plus souvent les porte-parole des vues de l'Eglise de droite, au cours des dernières années, ce sont surtout des ecclésiastiques occupant un rang élevé dans la hiérarchie. Le cardinal Luis Concha Cordoba, archevêque de Bogota, est l'un de ceux-là. Le dossier de sa correspondance et de ses déclarations publiques, lors de l'affaire Camilo Torrès, est spécialement intéressant à étudier à ce sujet. J'en tire quelques extraits.

Pour le cardinal Concha, la voie révolutionnaire est fondamentalement inconciliable avec les valeurs chrétiennes et, par là, inacceptable pour tout chrétien. Afin de justifier cette option, il procède à une phénoménologie de la révolution violente, dans laquelle il s'applique à faire ressortir tous ses éléments négatifs. En juillet 1965, après que Camilo Torrès eût publié dans Frente Unido la plate-forme du "Front uni", et eût été amené, à cause de cela, à renoncer à l'exercice de ses fonctions sacerdotales, l'épiscopat colombien sous le leadership du cardinal Concha publia cette déclaration:

"Violent revolution, because of the immense material and moral damage it causes, with the destruction of goods and of lives, with the mutual hatred it instigates in souls, is not the proper function. There is no greater danger in the present situation of the country than that of christians betraying their responsibility and accepting violent revolution instead of creating by their intelligent and dynamic action the possibilities for a rapid and peaceful solution." (1)

1- Cité dans G. Guzman, Camilo Torres, New York, Sheed and Ward, 1969, p. 135.

surtout des ecclésiastiques occupant un rang élevé dans la hiérarchie.

Le cardinal Luis Concha Córdoba, archevêque de Bogota, est l'un de ceux-là. Le dossier de sa correspondance et de ses déclarations publiques,

lors de l'affaire Camilo Torrès, est spécialement intéressant à étudier. Le point à retenir ici, c'est le parallèle établi entre le recours à la violence et le recours à l'action pacifiste, d'autre part. Le moins qu'on puisse dire ici, c'est qu'il est difficile de distinguer dans un tel jugement pratique, la part qui relève de l'analyse politique d'une situation donnée et la part qui relève des valeurs morales.

Pour le cardinal Concha, la voie révolutionnaire est fondamentalement incompatible avec les valeurs chrétiennes et, par là, inacceptable pour un chrétien. Afin de justifier cette option, il procède à une phénoménologie de la révolution violente, dans laquelle il s'applique à faire ressortir tous ses éléments négatifs. En juillet 1965, après que Camilo Torrès eut publié dans Fronte Unido la plate-forme du "Front uni",

Dans une lettre pastorale publiée ultérieurement, le cardinal Concha eut été amené, à cause de cela, à renoncer à l'exercice de ses fonctions sacerdotales, l'épiscopat colombien sous le leadership du cardinal et l'option de Camilo Torrès. En s'appuyant sur le passage de Romains 13, 1, Concha publia cette déclaration:

sur l'autorité venant de Dieu, ainsi que sur des écrits pontificaux, il déclare que la voie révolutionnaire est non-chrétienne, illégale, illégitime, parce qu'elle est une atteinte directe à l'autorité politique et à l'ordre politique voulus par Dieu. Après avoir servi cette déclaration de principe, il est en bonne posture pour discréditer l'engagement de Camilo Torrès:

"The Cardinal Archbishop of Bogota believes he must call the attention of Catholics to the activities, notoriously at odds with the teachings of the Catholic Church, in which Camilo Torrès is famed to be engaged: inciting to the subversion of public order which can even mean the use of violence; seizure of power (in an illegal way, of course) peacefully if possible, by force if it becomes necessary. Anyone can see the unfortunate consequences which will follow if such activities of Camilo Torrès are accomplished according to his plans". (2)

Cette fameuse "subversion", c'est l'épouvantail brandi automatiquement par la hiérarchie conservatrice, dès qu'il est question de conscientisation ou

1- Cf. dans G. Guzman, Camilo Torrès, p. 135-138.

2- Cité dans G. Guzman, ibid., p. 139. (Les soulignés sont de moi).

3- Cf. Fronte Unido, Camilo Torrès, n. 7 et 8 (sept 1965).

de libération dans plusieurs pays d'Amérique latine. Mgr Sigaud, évêque brésilien et animateur du mouvement d'extrême droite appelé "société brésilienne de défense de la tradition, de la famille et de la propriété" est l'un des dénonciateurs les plus réguliers et zélés de la subversion. En juillet 1968, avec douze autres évêques brésiliens, il signait une lettre adressée au président Costa e Silva pour dénoncer la subversion des chrétiens de gauche. En août 1968, il allait encore plus loin en adressant à Paul VI, alors de passage à Bogota, une lettre dans laquelle il était question de "la subversion communiste qui se cache parfois sous l'habit clérical".¹ De son côté, Mgr Pinci, nonce apostolique en Amérique Centrale, publiait en 1968, dans l'un des principaux quotidiens de Panama, un article intitulé "théologie ou plutôt diablologie de la violence" dans laquelle il utilisait comme principal argument pour dénoncer les "prêtres subversifs" et la violence le fait que la violence est une tentation suggérée par le diable!²

2. La violence de l'Eglise révolutionnaire.

La violence à laquelle se réfère spontanément l'Eglise de gauche, c'est la violence établie, la violence institutionnelle, la violence d'un système socio-économique injuste qui maintient une majorité de marginaux dans des conditions inhumaines. Sur la dernière³ pages du numéro de Frente Unido publié à l'occasion du voyage de Paul VI en Colombie se trouvaient trois photographies coiffées ainsi "Ce que ne verra pas Paul VI". La première

1- Cf. A. Gheerbrant, ibid., p. 155, 173 et 220.

2- Cf. A. Gheerbrant, ibid., p. 268.

3- Cf. Frente Unido, deuxième époque, nos 7 et 8 (août 1968).

photo représentait un homme affaîssé, les mains liées derrière un poteau de torture, probablement mort. La seconde représentait un groupe de paysans en train de se chercher de la nourriture dans un dépotoir où un camion déversait des détritrus. La troisième montrait en gros plan, au même endroit, une ~~mère~~ femme avec ses deux enfants, dont l'un dans ses bras. Ces photos invitent le spectateur à penser à "l'autre violence", celle dont on parle moins, peut-être parce qu'elle existe depuis des siècles. Or, tout autant que l'Eglise de droite, celle de gauche affirme qu'elle est contre la violence. Mais il s'agit de la violence des oppresseurs. Dans une lettre adressée aux évêques d'Amérique réunis à Medellin pour la conférence épiscopale continentale, les 920 signataires écriront:

"Nous nous sentons dans l'obligation d'affirmer, devant nos évêques et éventuellement devant le monde, le résultat fondamental de notre réflexion pastorale: L'Amérique latine est depuis des siècles, un continent de violence."

Il s'agit de la violence utilisée depuis l'époque coloniale par une poignée de privilégiés contre l'immense majorité d'un peuple exploité. C'est la violence de la faim, du déracinement et du sous-développement; la violence de la persécution, de l'oppression, de l'ignorance; la violence de la prostitution organisée, de l'esclavage légal mais effectif, de la discrimination sociale, intellectuelle, économique. L'Amérique latine est actuellement un continent de violence parce qu'il existe en elle de vastes régions où la moyenne de calories par habitant oscille entre 1500 et 2000 par jour alors que la quantité nécessaire au développement de la vie humaine est de 2800 à 3000 calories;..." (1)

Et quelle est la cause de cette "violence établie" dont souffre l'Amérique latine? Les 920 signataires répondent qu'elle réside fondamentalement dans le système politique, économique et social imposé à la presque totalité des pays, un système basé sur le profit, la concurrence et la propriété absolue

1- Cité dans A. Gheerbrant, ibid., p. 140.

photo représentait un homme affaîssé, les mains liées derrière un poteau de tortura, probablement mort. La seconde représentait un groupe de paysans en train de se chercher de la nourriture dans un dépotoir où un camion déversait

1

des biens de production. Après avoir identifié le problème et sa cause fondamentale, les auteurs du "manifeste des 920" font quatre recommandations aux évêques qui auront à discuter du problème de la violence à Medellín: être parce qu'elle existe depuis des siècles. Or, tout autant

1) "Que, dans la réflexion sur la violence en Amérique latine, on évite, par tous les moyens, de comparer ou de confondre la violence injuste des oppresseurs qui sont les soutiens de ce 'néfaste système' avec la juste violence des opprimés qui se voient contraints d'y recourir pour obtenir leur libération.

2) Qu'on dénonce clairement et sans ambiguïté l'état de violence dans lequel les puissants --qu'il s'agisse de personnes, de groupes ou de nations-- ont plongé pendant des siècles les peuples de nos continents. Que le droit de ces peuples à la légitime défense soit proclamé: L'Amérique latine est

3) Qu'on exhorte avec clarté et fermeté les chrétiens du continent à opter pour tout ce qui peut contribuer à une libération réelle de l'homme latino-américain, et à l'instauration d'une société plus juste et fraternelle, en étroite collaboration avec tous les hommes de bonne volonté.

4) Que soit assurée à ces chrétiens une grande marge de liberté dans le choix des moyens qu'ils croiront les plus aptes à obtenir cette libération et à construire cette société." (2)

Ce texte apparaît représentatif de plusieurs autres comme la lettre des évêques du tiers monde, les documents publiés par les "prêtres rebelles" de Colombie, les éditoriaux de Cristianismo y Revolucion. Trois points me frappent dans ce type de réflexion sur la violence. (a) D'abord, le thème de la violence est touché dans le cadre d'une discussion qui porte sur un objet beaucoup plus large et positif, c'est à dire le thème de la justice et de la libération. (b) Ensuite, la réflexion sur la violence refuse de demeurer au niveau purement éthique mais est accompagnée d'une analyse politique sérieuse des données immédiates d'une situation particulière observable. (c)

Colombie, les éditoriaux de Cristianismo y Revolucion. Trois points me frappent dans ce type de réflexion sur la violence. (a) D'abord, le thème de la violence est touché dans le cadre d'une discussion qui porte sur un objet beaucoup plus large et positif, c'est à dire le thème de la justice et de la libération. (b) Ensuite, la réflexion sur la violence refuse de demeurer

au niveau purement éthique mais est accompagnée d'une analyse politique sérieuse des données immédiates d'une situation particulière observable. (c)

1- Cf. dans A. Gheerbrant, ibid., p. 141.

2- Ibid., p. 142-143.

Finalement, le jugement de valeur sur l'utilisation de la violence ne peut pas relever d'une morale des jeux tout faits à l'avance. C'est le sens de la quatrième recommandation du "manifeste des 920". Au fond, la question de la signification humaine de la violence ne peut pas être réglée, une fois pour toutes, in abstracto. La réflexion sur la violence doit accepter le détour de l'analyse scientifique d'une situation socio-politique particulière. D'ailleurs, dans cette perspective, il ne suffit pas d'être théoriquement pour ou contre la violence pour y échapper. Les chrétiens de gauche sont lucides là-dessus. Aux chrétiens de droite qui se déclarent contre la violence, ils demandent : laquelle? la violence injuste du désordre établi ou la violence juste qui est l'unique moyen d'accéder à la libération? Dire non à la seconde, n'est-ce pas, du même coup, dire oui à la ^{première} ~~seconde~~? Devant la réalité de ces deux violences, il n'y a qu'une chose à faire : faire le calcul des coûts, en tenant compte d'une observation rigoureuse des données immédiates de la situation, afin de tenir compte du possible (techniquement) autant que du souhaitable (moralement). A ce sujet, voici ce qu'écrivaient 30 prêtres colombiens, peu de temps avant le voyage de Paul VI :

"Il ne s'agit donc pas d'une violence a-prioristique et voulue pour elle-même, mais de la défense contre l'autre violence qui est faite à l'homme quand on porte atteinte à ses droits fondamentaux. C'est pourquoi l'action violente doit apparaître dès lors qu'on aura pris vraiment conscience de l'inefficacité des moyens pacifiques pour obtenir les changements désirés avec le soutien du peuple". (1)

Bref, pour l'Eglise de gauche, la violence peut, dans certaines situations, devenir un moyen nécessaire, sur la route qui conduit vers la justice et la paix.

1- Dans A. Gheerbrant, ibid., p. 78.

CONCLUSION

Quelle position occupe l'Eglise contemporaine à l'intérieur de la structure de pouvoir de l'Amérique latine? C'est la question à laquelle s'est attaqué ce dossier. L'hypothèse de travail qui a commandé l'articulation de notre développement affirmait que le phénomène du passage de l'Eglise monolithique à l'Eglise pluridimensionnelle entraînait une nouvelle distribution de l'influence de l'Eglise comme force dans le champ socio-politique. Au fait, dans la mesure où nous avons surtout parlé de deux types d'Eglise, l'une étant plutôt conservatrice et l'autre étant plutôt progressiste, nous pouvons aussi parler de deux types d'influences exercées par l'Eglise sur les centres décisionnels. Somme toute, les rapports Eglise-Etat se sont complexifiés en proportion exacte avec le phénomène de "complexification" des visages de l'Eglise. Pour faire court, je me permets de parler de deux types d'Eglise et de deux types d'influence.

L'Eglise traditionnelle demeure encore aujourd'hui l'un des principaux appuis du pouvoir politique et de la classe sociale qui lui est dévouée. C'est ce qui se passe dans la partie sud du Brésil, en Colombie, en Bolivie, au Guatemala, en Haiti, etc. Sur ces territoires, l'Eglise hiérarchique demeure encore un facteur qui freine le changement et garantit le maintien du statu quo. Les pouvoirs publics peuvent compter sur son aide, quand même elle se manifesterait uniquement sur le mode du silence et de la non-intervention, dans les temps d'instabilité politique. Ce que j'ai dit sur le Cardinal Concha dans le chapitre cinquième aide à deviner que vers les années 1965 et 1966, alors qu'un grand mécontentement populaire s'exprimait en Colombie, les interventions doctrinales et pratiques de la hiérarchie ont aidé le gouvernement à mater l'opposition. De même, en Bolivie, après la mort de Che

Guevara, la traditionnelle collusion de la hiérarchie avec les pouvoirs établis renforcera la position du gouvernement Barrientos. Comme nous l'apprend Gheerbrant, "En juillet 1967 encore, l'archevêque de La Paz et le Nonce apostolique défilèrent bras dessus, bras dessous avec Barrientos et ses sbires dans une manifestation d'appui aux forces armées et de répudiation du "Castro-communisme".¹ Un seul évêque bolivien avait eu le courage de s'abstenir et de déclarer publiquement qu'il se désolidarisait de cette manifestation.

Par ailleurs, la nouvelle Eglise qui émerge depuis 1960 a, vis-à-vis des pouvoirs publics, des attitudes et des comportements de nature assez différente. En retour, dans des pays comme le Brésil et la Colombie notamment, les tenants du pouvoir n'ont pas tardé à déceler que ce nouveau courant dans l'Eglise incarnait une menace pour eux. Aussi n'ont-ils pas tardé à utiliser contre les chrétiens radicaux les mêmes armes que celles utilisées contre leurs autres adversaires politiques. Par exemple, ils ont systématiquement entrepris une campagne de dénigration contre les "chrétiens subversifs", au moyen des journaux qu'ils contrôlent. En Colombie, le président de la République prit même soin, tout récemment de donner un avertissement aux "prêtres rebelles" à l'effet que le gouvernement ne pouvait pas accepter leurs thèses et qu'il était dans l'obligation de sévir.² Les tortures et les expulsions auxquelles ont été soumis des prêtres en Haiti, au Guatemala, en Colombie et au Brésil, au cours des cinq dernières années, montre bien jusqu'à quel point les pouvoirs politiques sont loin de reconnaître des alliés dans les membres de la "nouvelle Eglise". C'est peut-être parce qu'ils voient l'Eglise de gauche comme un moteur de changement.

1- Cf. A. Gheerbrant, Ibid., p. 88.

2- Cf. Informations Catholiques Internationales, no 339 (1/7/69), p. 14.

BIBLIOGRAPHIE

1. Livres.

- Helen Miller Bailey and Abraham P. Nasatir, LATIN AMERICA; THE DEVELOPMENT OF ITS CIVILIZATION, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall Inc., 1960. Cf. le chap. 11 intitulé : "Church and Faith in the Spanish Colonies", p. 183-197.
- Isodoro Alonso, LA IGLESIA EN AMERICA LATINA, Bogota-Fribourg, Feres, 1964, 223 p.
- I. Alonso, G. Garrido, J. Dammert Bellido, J. Tumiri, LA IGLESIA EN PERU Y BOLIVIA, Bogota-Fribourg, Feres, 1962.
- I. Alonso, M. Luzardo, G. Garrido, J. Oriol, LA IGLESIA EN VENEZUELA Y ECUADOR, Bogota-Fribourg, Feres, 1962.
- I. Alonso, R. Poblete, G. Garrido, LA IGLESIA EN CHILE, Bogota-Fribourg, Feres, 1962.
- Jose Maria Bulnes et Vittorio Di Girolamo (Compilateurs), VALPARAISO: CRISIS DE LA UNIVERSIDAD CATOLICA, JUNIO-AGOSTO DE 1967, Cuernavaca, Cidoc-Dossier, no 8, 258 p.
- B. G. Burnett, POLITICAL FORCES IN LATIN AMERICA, Belmont, Calif., Wadsworth, 1968, 587 p.
- R. Capistran Garza, LA IGLESIA CATOLICA Y LA REVOLUCION MEXICANA, Mexico, éd. Atisbos, 1964, 202 p.
- Gonzalo Castillo Cardenas, THE COLOMBIAN CONCORDAT; IN THE LIGHT OF RECENT TRENDS IN CATHOLIC THOUGHT CONCERNING CHURCH-STATE RELATIONS AND RELIGIOUS LIBERTY, Cuernavaca, Mexique, Cidoc-Sondeos, no 22, 1968, 140 p.
- Alejandro del Corro, (compilateur), COLOMBIA: CAMILO TORRES, UN SIMBOLO CONTROVERTIDO, 1962-67, Cuernavaca, Cidoc-Dossier, no 12, 1967, 461 p.
- Leslie Dewart, CHRISTIANITY AND REVOLUTION: THE LESSON OF CUBA, New York, Herder and Herder, 1963.
- Alexander T. Edelmann, LATIN AMERICAN GOVERNMENT AND POLITICS, Homewood, Illinois, The Doesey Press, 1965, 493 p. Cf. le Chap. 6 intitulé "The Church: An Influence for Standpatism or Progress", p. 146-180.
- Henri Fesquet, UNE EGLISE EN ETAT DE PECHE MORTEL, Paris, Grasset, 1968, 245 p.
- ANTONIO BATISTA FRAGOSO, EVANGILE ET REVOLUTION, Paris, Cerf, 1969.
- Alain Gheerbrant, L'EGLISE REBELLE D'AMERIQUE LATINE, Paris, Seuil, coll. "Combats", 1969, 374 p. (Cet ouvrage contient plusieurs documents auxquels je renvoie de façon plus spécifique dans la quatrième partie de cette bibliographie.)
- German Guzman Campos, CAMILO TORRES, LE CURE-GUERILLERO, Paris, Casterman, 1968.
- Hubert Herring, A HISTORY OF LATIN AMERICA, New York, Alfred A. Knopf, 1968 : troisième édition révisée. Cf. chap. 8 : "The Church in Spanish America", p. 167-183.
- François Houtard et Emile Pin, L'EGLISE A L'HEURE DE L'AMERIQUE LATINE, Tournai-Paris, Casterman, 1965.
- René Laurentin, FLASHES SUR L'AMERIQUE LATINE, Paris, Seuil, 1968, 139 p.

Helen Miller Bailey and Abraham P. Hagazir, LATIN AMERICA; THE DEVELOPMENT OF ITS CIVILIZATION, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall Inc., 1950. Cf. le chap. II intitulé : "Church and Faith in the Spanish Colonies", p. 183-197.

Isodoro Alonso, LA IGLESIA EN AMERICA LATINA, Bogota-Fribourg, Feres, 1964, 223 p.

J. L. Mechem, CHURCH AND STATE IN LATIN AMERICA, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1934 (ou édition révisée de 1966), 465 p.

Tarsico Ocampo, (compilateur), CHILE: LA DEMOCRACIA CRISTIANA, Cuernavaca, Cidoc-Dossier, no 24, 1968, 380 p.

Tarsico Ocampo, (compilateur), COLOMBIA: CONCORDATO, 1942, Cuernavaca, Cidoc-Dossier, no 29, 1968, 380 p.

G. Perez et I. Wurst, LA IGLESIA EN COLOMBIA, Bogota, Feres, 1961.

F. B. Pike, (éditeur), RELIGION, REVOLUTION AND REFORM, New York, Praeger, 1964, 276 p.

F. B. Pike, (éditeur), THE CONFLICT BETWEEN CHURCH AND STATE IN LATIN AMERICA, New York, Alfred A. Knopf, 1964, 239 p.

Emile Pin, ELEMENTOS PARA UNA SOCIOLOGIA DEL CATOLICISMO LATINO-AMERICANO, Bogota-Fribourg, Feres, 1963, 120 p.

R. Ramos, I. Alonso, D. Garre, LA IGLESIA EN MEXICO, Bogota-Fribourg, Feres, 1963.

L. J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, NOUVELLE HISTOIRE DE L'EGLISE, tome IV intitulé : "Siècle des Lumières, Révolutions, Restaurations", Paris, Seuil, p. 112-115, 214-220 et 402-408.

Michel Schooyans, CHRETIENNE EN CONTESTATION: L'AMERIQUE LATINE, Paris, (Cerf, 1969, 314 p.

Leandro Tormo et P. G. Aizpuru, HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA, tome III intitulé "La iglesia en la crisis de la independencia", Bogota-Fribourg, Feres, 1963.

Leandro Tormo, HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA, tome I intitulé "Evangelización", Bogota-Fribourg, Feres, 1962.

Francis G. Wayland Smith, THE CHRISTIAN DEMOCRATIC PARTY IN CHILE, Cuernavaca, Cidoc-Sondeos, no 38, 280 p. (approx.)

William C. Thiesenhusen, chap. intitulé "The Chilean Church and Land Reform", dans CHILE'S EXPERIMENTS IN AGRARIAN REFORM, Madison-Milwaukee-London, The Univ. of Wisconsin Press, p. 55-81.

2. Articles.

I. Alonso, "Les statistiques religieuses en Amérique latine", SOCIAL COMPASS, 14 (1967), p. 365-370.

P. Bigo, "La deuxième conférence générale de l'épiscopat latino-américain à Medellin", ETUDES, déc. 1968, p. 748-754.

L. Besaure Avila, "Analyse de l'attitude sociale du clergé en Amérique latine et opinion des étudiants", SOCIAL COMPASS, 12 (1965), p. 114-120.

Gérard Cambron, "Tâches sociales de l'Eglise en Amérique latine", LE DEVOIR, 7-8 août 1969.

M. Castillo, "L'Eglise divisée d'Amérique latine", SPECTACLE DU MONDE, no 79 (oct. 1968), p. 81-85.

Ricardo Cetrulo, "Utilización política de la Iglesia", PERSPECTIVAS DE DIALOGO, Montvideo. Reproduit dans CIDOC-INFORMA, no 139, Cuernavaca, 1969, 5 p.

Hervé Chaigne, "Bogota et la révolution nécessaire", FRERES DU MONDE, no 57, Bordeaux, 1969, p. 31-62. (Analyse systématique et critique du contenu des ~~discours~~ discours de Paul VI, lors de son voyage à Bogota.)

- Hervé Chaigne, "Force et faiblesse de l'encyclique" FRERES DU MONDE, nos 46-47, 1967, p. 39-74. (Analyse systématique et critique du contenu de "Populorum Progressio".)
- J. Comblin, "Problèmes sacerdotaux d'Amérique latine", LA VIE SPIRITUELLE, Paris, 50 (mars 1968), p. 319-343. Reproduit dans CIDOC-INFORMA, no 68, Cuernavaca, 1968.
- J. R. De Arelland et J. M. Arrieta, "Toma de la catedral : angustioso ilamodo a los cristianos", MENSAJE, no 172 (sept. 1968), p. 428-430.
- Michel de Certeau, "La vie religieuse en Amérique latine", ETUDES, janvier 1967, p. 108-113.
- Michel de Certeau, "Problèmes actuels du sacerdoce en Amérique latine", RECHERCHES DE SCIENCES RELIGIEUSES, 56 (1968), p. 591-601.
- E. De Kadt, "Paternalism and Populism: Catholicism in Latin America", JOURNAL OF CONTEMPORARY HISTORY, oct. 1967, p. 89-106. Reproduit dans CIDOC-INFORMA, no 51, Cuernavaca, 1968.
- E. De Kadt, "Religion, the Church, and Social Change in Brasil", reproduit dans CIDOC-INFORMA, no 73, Cuernavaca, 1968, 28 p.
- E. De Kadt, "The Latin American Church and Pope Paul's Visit", WORLD TODAY, 24 (sept. 1968), p. 387-392.
- E. Dussel, "Outline of a History of the Church in Latin America", SOCIAL COMPASS, 14 (1967), p. 343-363.
- E. Dussel, "Chrétientés latino-américaines", ESPRIT, juillet-août 1965, p. 2-20.
- Orlando Fals Borda, "The Ideological Biases of North Americans Studying Latin America", New York, University Christian Movement, New York Group, 1966. Reproduit dans CIDOC-INFORMA, no 111, Cuernavaca, 1968, 5 p.
- Henri Fesquet, "Visages de l'Eglise en Amérique latine", LE MONDE, 17-21 oct. 1968.
- Jaime Galarza Zavala, "La Iglesia Católica, primer terrateniente del Ecuador", reproduit dans CIDOC-INFORMA, no 97, Cuernavaca, 28 p.
- Pierre Gilhodes, "L'Eglise catholique et la politique en Amérique latine", REVUE FRANCAISE DE SCIENCE POLITIQUE, 19 (1969), p. 583 ss.
- Carl H. Hillekamps, "L'Amérique latine est-elle encore le continent catholique?", ARTICLES ET DOCUMENTS, no 0.1836 (27 janvier 1967), p. 3-5.
- Ivan Illich, "Latin America in Revolution; Violence: a Mirror for Americans", AMERICA, New York, 27 avril 1968, p. 568-570. Reproduit dans CIDOC-INFORMA, no 67, Cuernavaca, 1968.
- Sidney Lens, "Rise of the Social Christians; Latin Left", COMMONWEAL, 14 oct. 1966.
- A. Moreau, "Catholics and Marxists in Latin America", POLITICAL AFFAIRS, 45 (juillet 1966), p. 64-73.
- M. Niedergang, "L'Amérique latine: des chrétiens se font guérilleros", PANORAMA CHRETIEN, 133 (avril 1968), p. 14-17.
- Eduardo Novoa M., "La situación religiosa en Cuba", MENSAJE, no 167 (mars-avril 1968), p. 104-107.
- E. Paysse Gonzales, "L'Eglise catholique en Amérique latine", REVUE INTERNATIONALE DU SOCIALISME, avril-juin 1965, p. 366-387.

J. R. De Arellano et J. M. Arrieta, "Toma de la catedral : angustioso llamado a los cristianos", MENSAJE, no 172 (sept. 1968), p. 428-430.

Michel de Corteau, "La vie religieuse en Amérique latine", EAUDES, janvier 1967, p. 108-113.

Michel de Corteau, "Problèmes actuels du sacerdoce en Amérique latine",

F. B. Pike, "The Catholic Church and Modernization in Peru and Chile", JOURNAL OF INTERNATIONAL AFFAIRS, 20 (1966), p. 272-288.

E. Pin, "Catholicisme et changement social en Amérique latine", REVUE DE L'ACTION POPULAIRE, no 178 (mai 1964), p. 595-610.

Renato Poblete, "Conferencia del CELAM en Medellin" MENSAJE, no 173 (oct. 1968), p. 495-500.

G. Perez Ramirez, "Opinions concernant le célibat sacerdotal en Amérique latine", IDOC, no 50, Rome, 1968, 11 p.

Juan Luis Segundo, "La théologie, problème latino-américain", IDOC, no 14, Rome, 1968, 16 p.

Richard Shaull, "The Church and the Struggle for Liberation in Latin America", reproduit dans CIDOC-INFORMA, no 58, Cuernavaca, 1968, p. 9-13.

Richard Shaull, "The New Latin Revolutionaries and the U.S.", THE CHRISTIAN CENTURY, Chicago, 17 janv. 1967, p. 69-70. Reproduit dans CIDOC-INFORMA, no 53, Cuernavaca, 1968, 2p.

Richard Shaull, "Révolution socialiste et christianisme", IDOC, no 28, Rome, 1968.

Richard Shaull, "Quand la révolution met l'Eglise et la théologie au défi", dans A. Gheerbrant, L'EGLISE REBELLE D'AMERIQUE LATINE, p. 363-374.

Paul E. Sigmund, "Christian Democracy in Chile", JOURNAL OF INTERNATIONAL AFFAIRS, 20 (1966), p. 332-342.

Ivan Vallier, "Religious Elites: Differentiations and Developments in Roman Catholicism", in S.M. Lipset and A. Solari, (éditeurs), ELITES IN LATIN AMERICA, New York, Oxford Univ. Press.

Jaime Vargas, "Paulo VI en Bogota", MENSAJE, no 173 (oct. 1968), p. 493-495.

Roger Vekemans, "análisis psico-social de la situación pre-revolucionaria de America Latina", MENSAJE, no 115 (déc. 1962), p. 647-655.

A. Horeau, "Catholics and Marxists in Latin America", POLITICAL

3. Dossiers.

Collaboration, "L'Amérique latine: des chrétiens se font guérilleros",

Collaboration, "La Colombie", INFORMATIONS CATHOLIQUES INTERNATIONALES, nos 317-318 (août 1968), p. 25-32.

Collaboration, "L'évolution de l'Eglise en Argentine" IDOC, nos 36-37, Rome, 1968, 34 p.

Collaboration, "Les catholiques au Brésil", ICI, nos 56 et 67.

Collaboration, "Le catholicisme au Brésil", ICI, no 214 (15 avril 1964), p. 29-31.

Collaboration, "Le Brésil: L'Eglise en rénovation", coll. "PRO MUNDI VITA, no 24, Bruxelles, 1968, 64 p.

Collaboration, "L'Eglise au Venezuela", ICI, no 321 (1 oct. 1968), p. 26-32.

Collaboration, "Le Conseil épiscopal latino-américain", ICI, no 138 (15 fév. 1961), p. 17-26.

Collaboration, "Reportage sur le voyage de Paul VI à Bogota", ICI, no 320 (15 sept. 1968), p. 4-9.

Collaboration, "Le syndicalisme chrétien en Amérique latine", ICI, no 146 (15 juin 1961), p. 17-28.

- Collaboration, "Révolution au Chili?", ICI, no 223 (1 sept. 1964, p. 31-40.
- Collaboration, numéro spécial de MENSAJE sur le synode de Santiago: no 164 (nov. 1967).
- Kenneth Howard, "A Cuba: Les chrétiens vont-ils entrer dans la révolution?", ICI, nos 341-342 (août 1969), p. 16-19. Cf. aussi ICI, nos 91, 136, 137, 303, 306.
- Thomas R. Melville, "The Present State of the Church in Latin America", Mexico, juin 1968. Reproduit dans A. Gheerbrant, IBID., p. 243-254.
- Henrique Sanhueza, "Church-State Relations in Latin America", dans CIF REPORTS, Janvier 1964, p. 347-352. Cf. aussi p. 353-370.
- Beverly Swaren, "The Church in Today's Cuba", AMERICA, 21 sept. 1968, p. 211-213.

4. Documents.

- MENSAJE, no 115 (déc. 1962). Numéro spécial intitulé: "Revolucion en America Latina".
- MENSAJE, no 123 (oct. 1963). Numéro spécial intitulé: "Reformas Revolucionarias en America Latina".
- MENSAJE, no 139 (juin 1965), Numéro spécial intitulé: "Integracion de America latina".
- Latin American Bishops, RECENT CHURCH DOCUMENTS FROM LATIN AMERICA, Cuernavaca-Petropolis-New York, The Center of Intercultural Formation, 1963, 100 p. (approx.) Contient cinq lettres pastorales rédigées par des évêques nationaux — Brésil, Chili, Pérou—, en 1961, 1962 et 1963, et portant sur les questions de réformes sociales et économiques.
- Evêché mexicain, "Carta pastoral del Episcopado mexicano", MENSAJE, no 170 (juillet 1968), p. 322-325. juin
- Helder Camara, "Des prêtres pour le développement", ICI, no 241 (1 ~~octobre~~ 1965), p. 33-35.
- Helder Camara, "Les péchés du monde sous-développé", ICI, no 285 (1 avril 1967), p. 3-4.
- Helder Camara, "Réflexions sur le monde dit chrétien et le monde socialiste", Sao Paulo, juin 1967. Reproduit dans A. Gheerbrant, IBID., p. 170-173.
- Helder Camara, "La violence option unique?", ICI, no 312 (15 mai 1968), p. 4-7.
- Helder Camara, "Dom Helder s'explique sur sa conférence", ICI, no 315 (1 juillet 1968), p. 4-7.
- Helder Camara, "Les subversifs sont ceux qui nous accusent", ICI, no 328 (15 janvier 1969), p. 4-6.
- Antonio Fragoso, "Le courage de la petite Cuba", ICI, no 302 (15 déc. 1967), p. 38-40.
- Antonio Fragoso, "L'Évangile et la justice sociale", discours prononcé à Belo-Horizonte, janv. 1968. Reproduit dans A. Gheerbrant, IBID., p. 155-170.
- Une interview de Mgr Fragoso, dans ICI, no 347 (1 nov. 1969), p. 18-19.
- Francisco Lage Pessoa (prêtre radical expulsé peu après le coup d'Etat de 1964), "L'Église et le mouvement révolutionnaire au Brésil", dans A. Gheerbrant, IBID., p. 317-334.

- J. Comblin (théologien de Mgr Camara), "Notes au sujet du 'document de base' préparé pour la Conférence de Medellin", juin 1968, reproduit dans A. Gheerbrant, IBID., p. 193-214.
- "Le manifeste des Evêques du Nord-Est", ICI, no 271 (1 sept. 1966), p. 30.
- "Lettre ouverte du clergé brésilien à ses évêques", octobre 1967. Reproduit dans A. Gheerbrant. IBID., p. 102-117.
- "Les problèmes de l'Eglise au Brésil", (document sur l'affaire Guy Thibault, diacre français expulsé du Brésil), CIDOC-INFORMA, no 69, Cuernavaca, 1968, 12 p.
- "Manifeste des 350", (document présenté à l'épiscopat brésilien pour influencer leur participation à la Conférence de Medellin), reproduit dans A. Gheerbrant, IBID., p. 132-139.
- Paul VI, POPULORUM PROGRESSIO. Reproduit dans FRERES DU MONDE, nos 46-47, 1967.
- "Les discours de Paul VI à Bogota", dans ICI, no 320 (15 août 1968), p. 10-17.
- MENSAJE, no 158 (mai 1967) : Numéro spécial sur "Populorum Progressio".
- Pedro Arrupe, "Los Jesuitas y la justicia social", dans MENSAJE, no 157 (~~avril~~ avril 1967), p. 126-130.
- Pedro Arrupe, "Carta a los Jesuitas de America Latina", MENSAJE, no 171 (août 1968), p. 258-260.
- "Message de quelques évêques du tiers monde", été 1967. Reproduit dans A. Gheerbrant, IBID., p. 145-154.
- "Lettre aux évêques d'Amérique réunis à Medellin", Buenos Aires, juin 1968. Reproduit dans A. Gheerbrant, IBID., p. 140-143. (Cette lettre a recueilli 920 signatures, dont 400 en Argentine, 200 au Brésil, 120 au Pérou, etc.)
- "Lettre au pape Paul VI, avocat des peuples pauvres", Caracas, juillet 1968. Reproduit dans A. Gheerbrant, IBID., p. 53-65; large extraits. (Ce document fut signé par 5 millions de paysans et d'ouvriers.)
- FRENTE UNIDO, nos 7 et 8 (19 août 1968), Bogota. Numéro spécial distribué lors du passage de Paul VI en Colombie.
- "Document de base de Medellin", dans ICI, no 319 (1 sept. 1968), p. 9-14; contient la première partie du document de base.
- "Conclusions de Medellin", ICI, no 321 (1 oct. 1968), p. 21-25; condensé de chacun des 16 documents qui constituent les conclusions entérinées par l'Assemblée des évêques latino-américains réunis à Medellin, en août 68.
- Camilo Torrès, ECRITS ET PAROLES, Paris, Le Seuil, 1968.
- Lettre de la mère de Camilo Torrès adressée à Paul VI, Bogota, le 21 août 1968. Reproduite dans A. Gheerbrant., IBID., p. 33-34.
- Message de l'armée de libération nationale de Colombie (E.L.N.) à Paul VI, Reproduit dans A. Gheerbrant, IBID., p. 39-40.
- Lettre d'un groupe de détenus politiques de la "prison modèle" à Paul VI, Bogota, juillet 1968. Reproduit dans A. Gheerbrant., IBID., p. 37-39.
- Lettre ouverte du mouvement Camilo Torrès de Colombie à l'occasion du voyage de Paul VI, Bogota, avril 1968. Reproduite dans A. Gheerbrant, IBID., p. 30-32.

- "Document de la Golconda", déc. 1968. Publié pour la première fois dans FRENTE UNIDO, troisième période, no 12. Reproduit dans CIDOC-INFORMA, no 117, Buernavaca, 1968, 8 p. Pour un résumé honnête en français, cf. ICI, no 328 (15 janv. 1969), p. 12-13. (Ce texte est l'oeuvre de 50 prêtres colombiens.)
- "Une lettre à l'épiscopat de deux cent vingt missionnaires au Chili", dans ICI, no 297 (1 oct. 1967), p. 27-32.
- "Les conclusions du séminaire sacerdotal latino-américain de Santiago", oct. - nov. 1967, dans A. Gheerbrant, IBID., p. 97-98.
- Lettre pastorale de l'épiscopat chilien: "Chile, voluntad de ser", dans MENSAJE, no 168 (mai 1968), p. 190-197.
- "Folklore ou christianisme en Colombie", juin-juillet 1968, Santiago. Reproduit en français dans A. Gheerbrant, IBID., p. 44-46. (A l'origine du mouvement qui devait aboutir dans l'occupation de la cathédrale de Santiago.)
- "Por una Iglesia Servidora del Pueblo", Santiago du Chili, 11 août 1968, 4 p. (Texte distribué à l'occasion de l'occupation de la cathédrale.)
- "Lettre de 80 prêtres boliviens à leurs évêques", avril 1968. Reproduit dans A. Gheerbrant, IBID., p. 127-132.
- Thomas Melville, "Situation actuelle de l'Eglise en Amérique latine", janv. 1968. Reproduit dans A. Gheerbrant, IBID., p. 243-254.
- "Déclaration de Cieneguilla; lettre ouverte de 35 prêtres péruviens", 9 mai 1968. Reproduit dans A. Gheerbrant, IBID., p. 117-126.
- Juan-Carlos Zaffaroni, (leader uruguayen du mouvement Camilo Torrès), "La jeunesse uruguayenne face aux idées politiques de Camilo Torrès", Montvideo, déc. 1967. Reproduit dans A. Gheerbrant, IBID., p. 276-284.
- Juan-García Elorrio, (leader argentin du mouvement Camilo Torrès), éditoriaux des premiers nos de la revue CRISTIANISMO Y REVOLUCION. Reproduit dans A. Gheerbrant, IBID., p. 290-301.
- Sergio Arce Martínez, "Mission de l'Eglise dans une société socialiste. Une analyse théologique de la vocation de l'Eglise cubaine", La Havane, 1965. Reproduit dans A. Gheerbrant, IBID., p. 339-362.
- Interviews avec Mgr Zacchi et Carlos Manuel de Cespedes sur l'Eglise cubaine, dans CIF REPORTS, Nov. 1, 1966, Quernavaca.
- Extraits de la lettre pastorale des évêques cubains sur le blocus, dans ICI, nos 341-342 (août 1969), p. 17.