

3. <u>Structures politiques et idéologiques de la sécurité nationale</u>	51
1) Les fondements de la doctrine de la sécurité nationale	52
a.- Le projet national	55
b.- La sécurité nationale	56
c.- Le pouvoir national	56
2) Idéologie de la sécurité nationale et religion	58
<u>Notes</u>	66

U.L.B.

1.

Chaire Francqui 1976-1977

F. Houtart

CHAPITRE IX : RELIGION ET LUTTE DES CLASSES EN AMERIQUE LATINE

Introduction

Le titre général du cours est: religion et modes de production pré-capitalistes. Or, en abordant l'Amérique Latine contemporaine, nous nous situons très nettement dans un ensemble de formations sociales où le système capitaliste, mercantile d'abord, *industriels* ensuite, et finalement transnational, est dominant depuis *plusieurs* siècles. Dans le sous-titre du cours, il était question de *structu* ration et de déstructuration. En fait, les sociétés latino-américaines présentent tous les traits d'un capitalisme, qui, pendant très longtemps, s'est articulé sur d'autres modes de production et qui, aujourd'hui encore, reflète des éléments importants de ces derniers.

Il est vrai que, dès l'époque coloniale, le continent latino-américain fut intégré dans l'économie mercantile développée par l'Europe ibérique. La dominance de l'économie mercantile extérieure n'empêcha pas l'établissement de rapports quasi-féodaux dans les régions rurales latino-américaines, tout d'abord par le système de l'encomienda, c'est-à-dire le fait de confier un lot d'Indiens à certains conquérants, qu'ils pouvaient utiliser pour leurs activités productives, ou bien les grandes haciendas, dont le modèle était hérité du féodalisme espagnol, ou encore les fazendas portugaises, où, suite à la traite des noires, l'organisation locale de la

production était de type esclavagiste. Par ailleurs, le mode de production lignager reste prévalent dans un grand nombre de communautés locales et, tout particulièrement, dans les communautés indiennes. Un certain nombre d'entre elles ont simplement continué leur organisation traditionnelle, après la disparition des royaumes tributaires pré-colombiens.

Aujourd'hui, la question que nous nous posons est de voir pourquoi le recours au religieux, l'influence de l'Eglise comme institution et la répression particulièrement sévère de certains mouvements et personnalités religieuses sont si importants en Amérique Latine. Or, ce que nous pouvons constater, c'est que le système capitaliste connaît une nouvelle modalité d'existence, qui le place dans un essor particulièrement marqué. Il faudra donc se demander dans quelle mesure de tels traits manifestent la situation particulière de capitalisme périphérique de l'Amérique Latine et comment ils s'articulent avec la lutte des classes en cours actuellement, soit comme concept analytique, soit comme concept stratégique.

L'Amérique Latine est évidemment une réalité complexe. L'histoire des différentes formations sociales est très diverse. Aussi, dans ce chapitre, nous tâcherons plutôt d'élaborer un cadre général d'interprétation, qui devra s'appliquer de manière différentielle aux 21 Républiques du continent.

Par ailleurs, le concept de "classe sociale" devra aussi faire l'objet d'une mise au point. Trop d'écrits concernant ce sujet semblent être une simple transposition conceptuelle d'une pensée élaborée au départ d'une société industrielle. Aujourd'hui, la plupart des auteurs, économistes et sociologues, sont d'accord pour dire que le manque d'analyse détaillée de la réalité

latino-américaine, et, notamment, de sa réalité rurale, rend difficile l'élaboration conceptuelle sur le phénomène des classes sociales. Cependant, en nous basant sur un certain nombre de recherches et les écrits de plusieurs auteurs, nous essayerons de présenter quelques hypothèses.

I. LA FORMATION DES CLASSES EN AMERIQUE LATINE ET LES FONCTIONS SOCIALES DE LA RELIGION

Il est un fait sur lequel nous ne reviendrons pas dans la suite, mais qui traverse l'ensemble de l'évolution des formations sociales latino-américaines jusqu'à l'époque contemporaine: c'est le faible développement des forces productives. Sauf dans certains secteurs urbains et industriels, cette réalité est aujourd'hui encore fondamentale, et cela signifie que la majorité de la population latino-américaine continue également à situer de manière massive une part au moins de l'explication religieuse et, en tous les cas, certains aspects importants de l'explication de l'univers et de l'action à mener sur ces derniers, à l'intérieur du discours religieux.

Le phénomène est cependant plus diversifié qu'il n'apparaît à première vue. Dans un certain nombre de domaines, les codes religieux disparaissent ou apparaissent comme étant d'efficacité douteuse.

On peut citer, à titre d'illustration, l'exemple d'un paysan colombien qui, devant l'échec de sa récolte, alors qu'il avait fait réciter des prières à cette intention, déclarait que, devant le manque d'efficacité de ce dernier moyen, il avait décidé d'utiliser de l'engrais.

Quant aux rapports sociaux, s'ils ne sont plus lus en termes religieux dans la plupart des cas, leur naturalisation les situe cependant à l'intérieur d'un univers où l'homme a relativement peu de pouvoir. Evidemment, l'utilisation du religieux, à la fois pour l'explication de la nature et celle de la société, est très différente selon les groupes sociaux. Nous reviendrons quelque peu sur cet aspect, car il forme un des traits constitutifs de la construction idéologique en Amérique Latine.

1. Economie mercantile, classes sociales et fonctions sociales de la religion

Bien que, dans les Otenanzas de Poblaciones de 1503, Philippe II déclarait: "L'objet principal qui nous incite à faire de nouvelles découvertes est la prédication et la diffusion de la foi catholique, afin que les Indiens soient enseignés et vivent en paix et dans l'ordre", il ne fait pas de doute que les objectifs économiques et politiques de l'entreprise coloniale étaient prédominants. Il ne faut cependant pas simplifier les choses. L'objectif religieux n'était évidemment pas subordonné. Il était concomitant avec les deux autres, ce qui insérait dans l'entreprise hispanique des éléments fondamentaux de contradiction.

C'est bien une économie de type mercantile que l'Espagne et le Portugal établirent dans leurs relations avec les territoires latino-américains. Ceci est fort important pour comprendre la formation des classes sociales dans ces sociétés. Nous en décrivons maintenant quelques-unes des composantes.

Les latifundia produisent peu. L'aristocratie terrienne se désintéresse de l'exploitation. L'esprit d'entreprise fait défaut, ils méprisent les occupations nouvelles. Cette structure agraire, ce dédain et cette répulsion freinèrent le développement économique, traits qui caractérisèrent le monde rural dans de nombreux pays d'Amérique Latine jusqu'à ces toutes dernières années.

→ A côté de cette persistance de type féodal interne, une présence capitaliste. La traite des noirs permit l'accumulation des richesses. Grâce au crédit, le capitalisme financier prédominait. La production était consacrée au commerce, à la satisfaction des besoins de l'Espagne.

Les mines, les plantations tropicales et les minoteries forment à cette époque l'assise du capitalisme. L'économie latino-américaine repose essentiellement sur l'industrie extractive. Celle-ci facilita l'éclosion du capitalisme occidental et l'industrialisation de l'Europe, mais, en Amérique Latine elle-même, elle ne provoqua pas la naissance d'une bourgeoisie industrielle. Les revenus miniers permirent l'importation d'esclaves et de produits manufacturés. Ils servirent à embellir les villes et favorisèrent l'essor culturel. Ils ne développèrent pas une industrie locale, sauf pour la soie et les cuirs. La couronne trouvait avantage à cette situation. Elle évitait une concurrence coloniale qui eût ruiné les industries métropolitaines.

Le capitalisme colonial revêtait une forme commerciale. Celle-ci se maintiendra pendant un certain temps encore après l'indépendance de l'Amérique Latine. Aux côtés des propriétaires terriens, les marchands détenaient une grande puissance économique. Faute d'une expansion rationnelle du crédit, ils s'associèrent avec les banquiers. Ils contrôlaient le commerce de cabotage. Grâce aux hypothèques,

ils tenaient nombre d'exploitations rurales.

Troisième groupe influent, l'administration coloniale, fortement centralisée à partir de 1550. Au début, les charges publiques étaient un honneur, une récompense. Rapidement, elles deviennent l'apanage d'une bureaucratie salariée. La métropole dirige elle-même les affaires coloniales par le biais du conseil des Indes, organe législatif et administratif suprême. En Amérique, le Vice-Roi ou le Capitaine Général dans les capitaineries, exercent le pouvoir royal avec le Conseil du Vice-Roi, l'Audiencia, qui cumule les pouvoirs administratif et judiciaire.

La Residencia et la Visita surveillent l'administration à tous les échelons. La Couronne choisit les fonctionnaires à titre temporaire. L'organisation est rigoureuse, mais lente et coûteuse. Selon Pierre Chaunu (2), elle absorbait 50% des revenus des Indes au 16ème siècle et 80% au 18ème siècle. Par souci d'économie, la Couronne instaurera la vénalité des charges publiques. La corruption gangrènera alors l'administration. Le fonctionnaire du 18ème siècle devient "un homme de commerce qui capitalise sa gestion et utilise à son profit une bonne partie des revenus de l'Etat" (3).

La multiplication des charges aboutit à la décentralisation politique. A la fin du 18ème siècle, les Bourbons entreprennent une réforme administrative avec la création d'intendances. Il est déjà trop tard et les créoles, exclus de partout, seront les révoltés de demain.

La politique économique était axée sur le mercantilisme, mais bientôt l'Espagne perdit le monopole des échanges avec les Indes. Les navires devaient naviguer en convoi et les bénéficiaires fondaient sous les coups des pirates. A la fin du 18ème siècle, les étrangers

blancs. C'est surtout à la fin de l'ère coloniale que ces classes intermédiaires connurent une certaine expansion. Elles n'avaient cependant aucun accès à une propriété quelque peu importante, aux activités manufacturières, car cela n'était pas permis par le régime colonial, de même qu'au commerce international. En fait, ces classes intermédiaires ne purent jamais se développer et l'Etat → était un des instruments de contrôle de leur situation.

→ Quant aux classes inférieures, elles ont été tout d'abord formées des Indiens, qui constituaient le prolétariat rural et urbain, travaillant à la fois dans les mines et les plantations et comme journaliers dans les activités urbaines. Différents systèmes de relations entre les classes dominantes et les Indiens furent successivement établis, mais toujours destinés à maintenir ces derniers dans une situation inférieure. Il faut aussi noter les Indiens sylvicoles, qui se retirèrent dans les forêts, en signe de protestation contre la destruction culturelle apportée par les hispaniques.

Mais assez rapidement, on note un sous-prolétariat formé notamment d'éléments indiens et métis, de chômeurs, de ceux qui s'échappent du travail forcé dans les plantations ou dans les mines.

Tout cela provoquait une situation assez hybride, où le capita- → lisme mercantile était nettement dominant. ⁽⁴⁾ Mais, tout en traversant une partie des rapports sociaux pré-existants, cela ne l'empêchait pas d'établir ou de maintenir des rapports de type précapitaliste. Il ne faudrait pas cependant se tromper sur la réalité de ces derniers: ils ne répondaient qu'aux besoins de l'économie mercantile, → axée sur la consommation européenne (mines, plantations) et s'inscrivaient dans l'intérêt même de ce mode de production dominant, qui, pour sa propre efficacité, maintenait ou organisait des rapports

de l'Etat. L'inquisition fut abolie. Les biens ecclésiastiques furent confisqués. Les privilèges ecclésiastiques en matière d'enseignement furent restreints. Les relations avec le Saint-Siège fournirent un élément de controverse et, dans la plupart des cas, furent rompus. Cela n'empêcha que les nouveaux dirigeants réclamaient l'héritage royal des droits de patronat. C'était évidemment le moyen de contrôler l'Eglise comme institution. Cependant, le Saint-Siège ne considérait plus les droits du patronat comme inhérents à la souveraineté des Etats, bien que, dans un certain nombre de pays, leur emploi fût pratiquement toléré.

La plupart des premières constitutions ne mentionnaient pas l'Eglise ; en fait, les nouveaux Etats la reconnaissaient officiellement. Certains intellectuels envisageaient cependant une séparation de l'Eglise et de l'Etat. Leur formation européenne les y poussait. Au cours du 19^{ème} siècle, l'anti-cléricalisme imprégna les lois. Ces dernières abolirent les privilèges ecclésiastiques, interdirent de collecter la dîme, sécularisèrent de nombreuses activités intellectuelles et éducatives. Elles obligèrent au mariage civil et limitèrent les activités de certains ordres religieux. Dans certains pays, les biens ecclésiastiques furent expropriés ou nationalisés et les interventions politiques du clergé limitées ou interdites. L'Eglise, en tant qu'institution économique, était accusée d'alliance avec les propriétaires terriens et les classes conservatrices. Au Brésil, c'est le pouvoir royal qui continua dans la colonie, la monarchie ayant été expulsée du Portugal. Prétextant l'éloignement de Rome, la Couronne détenait le pouvoir universel. Elle avait le droit de nommer les évêques aux postes vacants. Pour être publiés, les documents romains devaient porter le visa du secrétaire royal. Une importante administration s'occupait du culte. Les livres étaient censurés. La doctrine du régéralisme, répandue par l'université

de Coimbra, justifiait cette tutelle transformée en doctrine théologique. D'où, un clergé d'une efférande servilité politique.

Plusieurs témoins de l'époque, notamment le Nonce Caleppi, qui combattit l'influence régaliste durant les premières années du 19ème siècle, décrivirent cette dégradation. La foi populaire était entachée de superstition, les moeurs dépravées, la société vivant dans une irréligion pratique, tout en accomplissant un culte formel. Ils attribuaient cette situation, entre autres, à un clergé mal formé et négligeant. Cette situation se prolongea jusqu'à la fin de l'empire en 1889. Jusqu'alors, il était même interdit à des sujets brésiliens d'entrer légalement dans un ordre religieux.

Si un conflit plus sérieux s'était manifesté entre les nouvelles classes de pouvoir contrôlant l'Etat et l'Eglise comme institution, → le catholicisme continua à jouer un rôle important dans la reproduction des rapports sociaux. En effet, la structure de base de l'économie agraire n'avait guère été touchée par l'indépendance politique. Aucune transformation fondamentale en ce domaine et, par conséquent, continuation de la lecture religieuse des rapports sociaux de type féodal. C'est dans les milieux urbains, dominant le champ politique, que des changements se produisirent. Durant tout le 19ème siècle et la première partie du 20ème siècle, une lutte pour le pouvoir existait entre les deux secteurs de la classe bourgeoise hégémonique, d'une part, celui axé sur les activités traditionnelles agraires et, d'autre part, celui qui agissait comme l'intermédiaire vis-à-vis des nouveaux pouvoirs économiques européens et dans l'introduction progressive de l'économie latino-américaine à l'intérieur du capitalisme européen. A cela, il faut ajouter l'importance politique des intellectuels libéraux. → Le premier groupe promût généralement l'union entre l'Eglise et l'Etat, tandis que le deuxième est en

faveur de la séparation. Il faut cependant noter que, dans les deux groupes, on retrouve des Catholiques, souvent pratiquants, et, s'ils étaient, dans le cas du second, anticléricaux, nullement en faveur de l'abolition de la religion.

Quant à l'Eglise comme institution, elle n'avait, dans la plupart des pays, plus la même consistance et elle prit plusieurs décennies avant de se réorganiser. Certaines Eglises locales restèrent sans épiscopat pendant de nombreuses années. Le recrutement du clergé et sa formation prirent beaucoup de temps avant de se réorganiser. Ce n'est, dans la plupart des pays, qu'à la fin du 19ème siècle ou même parfois au cours du 20ème, que la situation commença à se normaliser.

2 . La pénétration du capitalisme industriel et ses effets sur les classes sociales et la religion

La dépendance économique, après l'indépendance politique vis-à-vis de l'Espagne, passa nettement entre les mains de l'Angleterre puis, plus tard, entre celles des Etats-Unis. Cette situation a des conséquences importantes sur la constitution des classes sociales. Voici ce qu'en dit Ernest Mandel dans son analyse du problème: "Une conclusion s'impose; dans les pays semi-coloniaux, la domination politique de la bourgeoisie ne peut pas emprunter la forme capitaliste classique de domination par les seuls rapports économiques. Il doit emprunter, et il continue à emprunter, une combinaison de dominations par le poids économique et par la contrainte violente directe.

Cela était dû au fait qu'il ne s'agit pas d'une domination bourgeoise pure, mais d'une domination hybride, combinée. La bourgeoisie semi-coloniale n'est pas une bourgeoisie capitaliste classique. Elle ne s'appuie pas sur des rapports salariat-capital purs et simples. Elle draine d'innombrables vestiges anciens et formes bâtarde d'exploitation, combinant jusqu'au servage et sa survie avec le métayage, des formes de servitude par endettement, des rentes foncières mi-capitalistes, mi-précapitalistes, jusques et y compris des formes capitalistes pures. Le caractère hybride des formes de domination politique reflète le caractère hybride des rapports de production, sans oublier d'y intégrer évidemment la dépendance par rapport à l'impérialisme. Seule la loi du développement inégal et combiné permet de rendre compte de la complexité de ces structures de domination"(5).

1) La structure des classes

Les classes dominantes sont formées par divers secteurs, notamment une bourgeoisie axée sur les secteurs plus traditionnels de la production, et une bourgeoisie nationale. Toutes les deux sont fortement dépendantes du capitalisme étranger, et, dans la nouvelle période que nous analysons, elles ne peuvent subsister qu'en alliance avec ce dernier. Sur le plan local, ce qui est parfois négligé par les analyses de la dépendance étrangère, il y a alliance entre ces différents secteurs de la bourgeoisie et le capital étranger, car tous ont un intérêt commun: le statu quo des structures socio-économiques (6). On y trouve ensemble les classes possédantes terriennes, la bourgeoisie compradore, dont les activités sont centrées sur les services et l'intermédiaire avec les intérêts étrangers, et la bourgeoisie nationale. Pendant la plus grande partie de la période

→ Cependant, ces classes intermédiaires vont s'accroître avec le développement de l'Etat. Ce dernier, depuis la colonisation, a toujours joué un rôle fort important à l'intérieur des formations sociales latino-américaines. Il acquiert d'ailleurs une certaine autonomie, tradition qui va se poursuivre à travers les régimes populistes, d'une part, et ceux issus de la doctrine de la sécurité nationale, d'autre part.

→ Comme l'explique Ernest Mandel⁽⁹⁾, la classe intermédiaire ou moyenne, se développe en deux couches différentes. L'une, qu'il appelle la "couche supérieure conservatrice" est celle qui "porte l'Etat", les valeurs "de la société de consommation". Les appareils d'Etat, et notamment l'armée, sont les canaux d'ascension sociale de cette classe. Si l'on prend l'Argentine, par exemple, on peut signaler les faits suivants. Dans les années 1960s, il y avait 1.300.000 fonctionnaires pour 20 millions d'habitants. Il y avait également 30.000 officiers supérieurs et plus de généraux qu'aux Etats-Unis (10).

→ Il faut également signaler le fait que cette classe sociale utilise massivement les institutions privées de l'Eglise pour son ascension, notamment les écoles catholiques. Nous reviendrons sur cet aspect du problème. C'est également, dans cette classe sociale que se développera l'action catholique à la fin des années 50s et que se situe tout le débat autour de la doctrine sociale de l'Eglise et du maritisme.

→ Par ailleurs, cette classe intermédiaire comporte également une couche inférieure de petite bourgeoisie, ayant plus difficile à vivre, d'autant plus que ses aspirations sont modelées sur la classe supérieure. Cette petite bourgeoisie, dans laquelle se

trouvent également un certain nombre d'intellectuels, de même que
 → les étudiants, formera une base assez importante des mouvements sociaux de protestation des années 60s.

3) Le prolétariat

Le prolétariat latino-américain se diversifie en ouvriers de la mine, du secteur agricole et du secteur industriel. Souvent, les origines sociales et raciales sont assez différentes. Tout cela se manifeste par une conscience sociale et une action politique non synchronisée dans les différents secteurs. Une partie de ce prolétariat travaille pour le capital étranger et l'autre pour une bourgeoisie autochtone. Alain Touraine a montré, dans une enquête faite au Chili, les degrés divers de conscience de classe qui existent à l'intérieur du prolétariat industriel. Au Chili, par exemple, elle est plus avancée dans les entreprises nationalisées travaillant pour le marché intérieur, que dans les autres (11). De toutes façons,
 → la non-intégration de ce prolétariat dans une industrie fortement développée, les distances existant entre les centres de production, les différences objectives d'intérêts entre les différents secteurs de la classe ouvrière ont rendu son organisation extrêmement difficile. Les syndicats ont partiellement en tous les cas, contribué au développement de l'idéologie populiste dont nous parlerons plus tard.

Il existe également un sous-prolétariat, principalement urbain, fruit de l'exode rural. L'expansion très rapide de la grande ville, caractéristique du sous-développement rural et du type de développement industriel, a provoqué la constitution de ce groupe, dont le système capitaliste s'accommode, car il y trouve notamment

existe, là où cet étode a effectivement lieu. Il y a donc une
 → manière d'échapper aux rapports de domination rurale, au moins pour
 une petite partie de la population.

Il ne faudrait pas croire que la population rurale n'ait pas
 une certaine conscience de ce rapport de domination. La littérature
 populaire, une partie des expressions religieuses et les mouvements
 qui se sont fait jour dans les années 60s dans un certain nombre de
 pays, la Colombie, le Guatemala, le Liban, montre qu'il existe
une certaine prise de conscience. La grosse question est évidemment
 de savoir la canaliser et de l'orienter sur le projet politique.

3. L'Etat et les idéologies politiques

Nous avons vu combien l'Etat était important du temps de la colo-
 nisation, notamment en raison des monopoles métropolitains. Dans
 les pays indépendants, l'Etat continue à conserver un rôle central
 et fut, comme nous l'avons déjà vu, l'un des seuls moyens d'ascen-
 sion sociale pour des classes nouvelles, à cause de l'absorption du
 surplus par les intérêts étrangers.

→ L'Etat est nettement entre les mains de la classe bourgeoise,
et cela n'a pas changé depuis l'indépendance des pays latino-améri-
cains. C'est ce qui permet à Ernest Mandel de dire que, malgré la
 → crise permanente de l'Etat, il y a en fait une stabilité. Lorsque il
 parle de crise permanente, il ne fait pas allusion aux nombreuses
 révolutions et coups d'état qui se sont succédés dans les républi-
 ques latino-américaines. Il parle, au contraire, de l'incapacité de
 → la bourgeoisie de créer les conditions classiques de la domination
bourgeoise, précisément parce que l'on se trouve dans des pays de
capitalisme dépendant. Il n'en reste pas moins que l'Etat cède.

L'Etat n'est donc pas l'expression d'une société dualiste, parce qu'il s'agit bien d'un processus historique unique et fondamentalement le même au travers de l'histoire, ne se transformant qu'en fonction des différentes étapes du capitalisme hégémonique : mercantile, industriel et finalement transnational. Alain Touraine exprime cela en disant que la coupure se trouve ailleurs, car tous les acteurs sociaux sont incorporés dans un ensemble dont le centre est à l'extérieur (12).

Une telle situation de dépendance, même si elle parvenait à satisfaire les intérêts de certains groupes sociaux de la bourgeoisie locale, développait également des contradictions assez fondamentales. C'est ainsi que le nationalisme devait se développer sur un tel terrain. Cependant, le nationalisme latino-américain, au moins dans une première période, s'exprima contre la domination et l'exploitation étrangère, sans établir la relation avec les rapports sociaux s'établissant à l'intérieur même des pays. C'est alors que naquirent les différents régimes populistes, dirigés contre l'impérialisme extérieur, mais souvent sans remettre en cause les rapports marchands inégaux dans leur fondement. Dans un certain nombre de régimes et de pays, tels l'Argentine, la Colombie, le Brésil, les mouvements populistes eurent pour effet de modifier assez profondément les rapports de force au sein de l'alliance des classes au pouvoir, mais non pas de rompre cette alliance en faveur des groupes populaires. La politique populiste était au fond un instrument de la bourgeoisie nationale, groupe cependant trop faible pour établir des bases sociales suffisantes à un projet d'une aussi grande envergure (13).

Suite à l'échec des régimes populistes, dès Vargas au Brésil, Rojas Pinilla en Colombie, Péron en Argentine, une nouvelle formule sociale se fait jour. C'est celle que l'on a appelée le "Desarrollisme".

destinées à conjurer les conflits sociaux industriels, des réformes bancaires, permettant de faire passer le capital dans des secteurs de pointe, certaines nationalisations, etc. C'était également toute l'idéologie de l'alliance pour le progrès, qui exigeait pour l'utilisation des sommes par les pays bénéficiaires, entre autre, les lois de réformes agraires et de réformes fiscales. Au cours des années 60, on vit plusieurs épiscopats nationaux appuyer ce genre de proposition, ce qui enlevait l'appui de l'Eglise aux secteurs oligarchiques traditionnels; ce qui provoqua une première série de réactions contre "la démission des clercs".

Voilà donc comment s'était construite la structure des classes sociales en Amérique Latine, avec des différences très grandes d'un pays à l'autre, puisque l'Argentine s'était fortement industrialisée et avait connu une expansion industrielle et urbaine très rapide jusqu'au moment de la grande crise économique et que, par contre, les républiques centro-américaines restaient dans le régime des plantations, sans la moindre trace d'industrialisation. A l'intérieur des pays, se développaient d'ailleurs des situations de colonialisme interne entre des régions d'expansion industrielle, telles Sao Paulo et Rio au Brésil ou encore Medellin en Colombie et Mexico au Mexique, alors que des régions internes restaient sous-développées par rapport à ces pôles de développement. Si la structure de classes n'avait pas évolué très fondamentalement, la stratégie de la lutte des classes connaissait des changements.

L'Etat bourgeois était et restait, au travers de ces transformations internes, l'instrument principal bien qu'indirect des bourgeoisies internes. Par ailleurs, relativement peu de mouvements populaires se sont manifestés dans les masses latino-américaines. Lorsqu'il y en a eu, ce fut dans les régions rurales ou parmi les populations indiennes, des explosions relativement peu organisées ou bien des mouvements de types religieux ou messianiques. Dans certains cas, des personnalités charismatiques, telles que Lampião au nord-est du Brésil ou Zapata au Mexique, exprimaient, de manière quelque peu romantique, les espoirs populaires. Sur le plan ouvrier, l'organisation syndicale ne réussissait guère à former une force synchronisée au service d'une véritable lutte des classes. Bien souvent, ils s'allièrent avec la bourgeoisie nationale, notamment dans les régimes populistes.

4. Les fonctions de la religion et de l'Eglise comme institution

L'Amérique Latine possède ce caractère, assez particulier pour un continent, de posséder une religion unique. Cela était vrai en tous les cas jusque dans ces dernières années, le catholicisme restant absolument majoritaire. Le protestantisme s'est développé assez récemment. En 1938, il comptait environ 600.000 adhérents et en 1960 quelques 7.700.000. Sa progression, doit le situer actuellement aux environs de 10 millions d'adhérents, ce qui ne constituait encore que moins de 4 % de la population totale. Le catholicisme se situe dans la longue tradition judéo-chrétienne, qui, contrairement aux religions élitiques dont nous avons rendu compte précédemment, porte en lui-même à la fois les bases d'une utilisation

1) Les fonctions idéologiques de la religion

La fonction de l'idéologie pour la reproduction des rapports sociaux est évidemment essentielle. Sans doute, la construction du rapport social de production est-il essentiellement un phénomène économique. Ce dernier peut être assumé par d'autres fonctions, qui alors constituent l'infrastructure. Mais ce n'est pas tellement la construction du rapport social qui nous intéresse ici, que sa reproduction. C'est là que l'idéologie joue un rôle irremplaçable. En effet, il consiste à produire des codes destinés à influencer les pratiques sociales des acteurs ; ces codes, intériorisés, allant de soi, modèlent les pratiques sociales. Ces pratiques reproduisent les positions de classes et donc le rapport social.

Dans les sociétés à forces productives peu développées, la religion joue un rôle très important pour naturaliser les pratiques, en introduisant un code religieux, soit de lecture religieuse des rapports sociaux, soit d'acceptation de ces derniers à l'instar de phénomènes naturels, dont l'origine ultime se situe finalement dans un ordre issu du créateur. Le développement des forces productives ne supprime pas la fonction de l'idéologie dans la naturalisation des pratiques reproductrices de rapports sociaux, mais il situe ailleurs, dans un autre type d'idéologie, cette fois séculière, ce processus de naturalisation.

Devant de telles situations, la religion est aussi très souvent un moyen d'expression, directe ou, le plus souvent, indirecte, des intérêts de classes. C'est ainsi que les classes dominantes développent une religion très individualiste, s'exprimant

par les canaux institutionnels et faisant éventuellement recours à la volonté divine, pour la stabilisation et surtout l'autojustification de leurs positions de classes. Au contraire, les groupes populaires expriment à la fois, par le biais du religieux, leur opposition à la domination des classes élevées, en se créant un univers à soi, autoproduit et non contrôlé par l'extérieur, seul lieu symbolique d'expression propre, et une certaine acceptation de l'ordre social, dont l'origine se situe finalement hors de l'univers humain.

C'est ainsi que la religion forme un élément important du consensus nécessaire à la reproduction des rapports sociaux. Ceux-ci, en effet, ne sont pas uniquement le résultat d'une domination physique et matérielle, mais généralement, par la création d'un certain consensus, sans lequel la structure des rapports sociaux ne peut se reproduire indéfiniment.

Mais, au fur et à mesure qu'une certaine conscience de la réalité des structures de classes se manifeste et que certains mouvements, même sporadiques, éclatent, nous voyons aussi la religion jouer un rôle dans les mouvements d'opposition. Sans doute, ce rôle est-il ambivalent. Il peut déboucher sur le développement d'autres systèmes religieux. C'est le cas notamment du spiritisme au Brésil, aussi bien celui des populations noires, sous la forme de l'Umbanda ou du spiritisme kardeciste des classes moyennes. C'est le cas également du succès important des Eglises Pentecôtistes et fondamentalistes, souvent d'origine américaine, auprès des petites classes moyennes, principalement urbaines. (14)

institutionnelles se situent dans cette logique. Cela est vrai également de l'Eglise comme institution qui, jouissant d'une autonomie relative à l'intérieur des formations sociales, doit cependant, pour pouvoir subsister, trouver un certain nombre de formes d'accommodements. Ces derniers seront d'autant plus accentués que les intérêts institutionnels sont importants. Une Eglise avec un appareil pastoral lourd et des institutions culturelles et sociales nombreuses aura normalement tendance à s'accomoder avec les pouvoirs en place plutôt qu'à les combattre. Cela ne signifie pas que seule la logique institutionnelle commande les pratiques de l'Eglise comme institution. Sans doute, les intérêts institutionnels sont-ils puissants : il faut reproduire les rôles et les institutions tels qu'ils existent, et cela est lié idéologiquement avec la poursuite de l'objectif religieux tel qu'il est défini. Mais la référence au message fondateur conduit aussi un certain nombre de membres de l'Eglise institutionnelle à poursuivre une autre logique dans ses relations avec la société, une logique prophétique. On ne peut évidemment attendre qu'une institution dans son ensemble se pose en critique de l'ordre social, sauf lorsque ce dernier remet l'institution globalement en question. Ce fut le cas, par exemple au Mexique, lors de la révolution des années 29-30.

Nous aurons l'occasion de donner quelques exemples sur la manière dont l'Eglise institutionnelle a réagi dans la société latino-américaine, surtout à partir des années 50s. Il ne fait pas de doute que, jusqu'à cette époque, la vision fondamentale de la hiérarchie ecclésiastique avait été orientée vers une restauration, sinon de l'ordre colonial, au moins d'une oligarchie traditionnelle favorable à l'union entre l'Eglise et l'Etat, au régime concordataire, au développement des institutions de l'Eglise, surtout sur

le plan scolaire, et au respect des propriétés, particulièrement ecclésiastiques.

Avec le développement du populisme, on vit l'Eglise comme institution se diviser, les uns très opposés à cette perspective, soit en fonction de l'attachement aux régimes antérieurs, soit par espoir d'une restauration, les autres, au contraire, favorables à la perspective développée, parce qu'elle rencontrait certains intérêts plus immédiats des masses populaires. Mais c'est le "desarollisme" qui rencontra la faveur principale d'une bonne partie des évêques latino-américains à partir du début des années 60s. Nous aurons l'occasion d'en donner quelques exemples. En effet, ce dernier, tout en manifestant le désir de réformes profondes de la société, pour intégrer une plus grande partie de la population dans un processus de développement, ne remettait pas la société bourgeoise en question. La position de l'Eglise elle-même n'était pas en jeu non plus. Un réel progrès dans la conscience sociale du côté du clergé et de la hiérarchie fit engager cette dernière, au moins dans un certain nombre de déclarations publiques, signées, dans de nombreux cas, par l'ensemble de l'épiscopat, dans une position réformiste. Certains évêques n'hésitèrent pas à commencer des réformes agraires sur les terres de l'Eglise. Mais, même si cela n'était pas toujours conscient, de telles positions correspondait fort bien avec la logique institutionnelle. En effet, dans la mesure où, ni la position de l'Eglise dans la société, ni l'organisation interne de l'Eglise comme institution n'étaient questionnées, il était important de manifester des positions progressistes face à une réalité qui devait changer de toutes façons. D'un point de vue sociologique, on peut donc noter une double tendance, d'une part celle d'une prise de conscience plus aiguë de la

réalité des problèmes sociaux et d'une partie de leurs causes et, d'autre part, l'importance pour l'institution de moderniser "sa place dans la société".

Cependant, un certain nombre de prêtres et d'évêques prirent des positions plus radicales, basées sur une analyse sociale, au moins implicite et qui, de fait, leur faisait prendre parti et les insérait dans une lutte des classes. Ils ne furent certes pas très nombreux, mais leurs idées et leurs actions furent significatives.

Tout cela déboucha sur une nouvelle production théologique, notamment une théologie du développement ou une théologie de la libération. Les unes et les autres reflétaient les positions décrites ci-dessus. Nous en reparlerons un peu plus longuement plus tard.

Quand on parle de l'Eglise comme institution, il faut aussi prolonger la réflexion sur ses pratiques culturelles et sociales. Comme on sait, l'Eglise, en Amérique Latine, possède un réseau scolaire important, dont une des fonctions consiste précisément à reproduire des positions de classe. Par contre, certaines autres institutions ont pu aider à transformer, soit de manière réformiste, soit de manière plus fondamentale, les mêmes positions. De toutes façons, l'ensemble du réseau institutionnel, qu'il soit scolaire, hospitalier ou social, n'est pas neutre dans la reproduction de l'ordre social, ou, au contraire, dans sa subversion.

3) Pratiques idéologiques et pratiques institutionnelles

Il s'agit à présent de pénétrer plus à fond dans la réalité ecclésiastique et religieuse de l'Amérique Latine, afin de donner certains exemples plus concrets. Nous diviserons la matière en

fonction de la reproduction, de la transformation ou de la subversion des rapports sociaux de la société capitaliste dépendante.

a.- Fonctions du religieux dans la reproduction des positions de classe

Il suffira de donner quelques exemples, pris dans des pays divers, pour se rendre compte assez facilement du rôle symbolique de l'appartenance à l'Eglise, de la fonction des institutions culturelles catholiques, ou de l'idéologie socio-religieuse. Ainsi, par exemple, en 1957, à Cuba, l'appartenance religieuse déclarée, dans une enquête de l'action catholique universitaire, se divise de la manière suivante: les classes supérieures: 100%; les classes moyennes supérieures, 88%; les classes moyennes inférieures, 82%; les classes inférieures, 67% (15). Dans l'enseignement catholique, on retrouve des lignes assez semblables. Ainsi, en Colombie, au début des années 60s, l'enseignement secondaire catholique se recrutait de la manière suivante : 19% dans les cadres supérieurs (contre 7% dans l'enseignement officiel); 32% parmi les commerçants (officiel : 26%) ; 22% chez les employés (officiel : 31%) ; 10% chez les agriculteurs (officiel : 3%) ; et 9% parmi les ouvriers (officiel : 21%) (16). L'enseignement de l'Eglise s'était développé tout particulièrement dans le secondaire. Dans l'ensemble de l'Amérique Latine, environ 40% de cet enseignement étaient sous la responsabilité de l'Eglise; cela pouvait aller jusque 60% et 80% dans les années 60s. Plus de 17.000 prêtres, à cette époque, étaient employés à plein temps dans l'enseignement, sur 36.700. Dans l'enseignement supérieur, il y avait seulement une moyenne de 10 à 15% sous la responsabilité de l'Eglise catholique, mais ce qui signifiait plus de 30 universités. La répartition sociale que nous avons donnée pour la Colombie se retrouve à peu près semblable dans l'ensemble du continent.

Mais il est intéressant également de se pencher sur l'enquête qui portait sur l'idéologie de l'enseignement (17). Ainsi, en Colombie, 60% des élèves de l'enseignement catholique, dans les petites villes, et 32%, dans les grandes villes, affirmaient que les différences sociales étaient voulues par Dieu. Environ 50% estimaient qu'il n'y avait pas moyen d'obtenir une meilleure répartition des richesses. Quant au respect de l'ordre établi, en fonction du fait que toute autorité vient de Dieu, il était affirmé par 75% des élèves de l'enseignement secondaire catholique, contre 65% dans l'enseignement officiel (18). Il faut se rappeler qu'en Colombie, l'enseignement officiel lui-même est fortement contrôlé par l'Eglise. On pourra dire peut-être que la Colombie est un exemple mal choisi et que l'on pourrait trouver d'autres résultats ailleurs. Il semble, cependant, que, pour l'enseignement catholique en tous les cas, les différences n'auraient été guère sensibles.

Si nous pouvons de cette manière illustrer la façon dont la religion et les institutions de l'Eglise reproduisaient globalement les positions de classe et, donc, le rapport social, il y a d'autres précisions à apporter encore. Un certain nombre de mouvements et même d'autorités ecclésiastiques, soutenaient de façon toute particulière les anciennes classes dirigeantes. Il suffit de citer le mouvement "Famille, Propriété, Religion", qui fut fondé à cette époque, ou, également, toutes les attaques venant des milieux catholiques conservateurs contre ce que l'on appelait "maritainisme".

Jacques Maritain, dans son ouvrage L'Humanisme intégral, était en fait un protagoniste de l'idéologie de la démocratie chrétienne. Parmi les représentants de cette tendance, se situent deux évêques brésiliens, ayant publié un ouvrage intitulé Réforme agraire, question de conscience. Ce dernier attaquait le principe même de la réforme agraire et présentait le droit de propriété et celui des

propriétaires de diriger la société, comme un droit naturel, d'origine divine.

Nous avons dit combien les classes intermédiaires avaient difficile à trouver des canaux d'ascension sociale, dans une société capitaliste de dépendance. Les appareils d'Etat fournissaient ce principal canal sur le plan financier et celui du statut. Pour ce qui est de l'accès à ces canaux, l'enseignement était également un moyen fort important. L'enseignement catholique, en particulier, fournissait un moyen de surpasser les générations suivantes dans un statut supérieur. Le recrutement de certains des appareils d'Etat se faisait principalement par le biais de l'enseignement catholique. Ce fut le cas notamment de certaines sections de l'armée. Mais, la coexistence dans les institutions scolaires avec les classes supérieures, permettait à ces dernières d'opérer le choix de certains individus brillants de classes intermédiaires ou même inférieures pour le développement de certaines activités, y compris économiques.

Par ailleurs, l'existence de ce que Procopio Camargo appelait un "catholicisme intériorisé", joua un rôle non négligeable dans la culture et l'idéologie de la petite bourgeoisie. C'est en effet dans ce groupe social que se recruta la majorité des dirigeants d'action catholique, née dans les années 40s et s'étant développée particulièrement dans les années 50s. C'est le même groupe qui trouva dans les courants nouveaux de modernisation du catholicisme réponse à certaines de ses aspirations individuelles et familiales. C'est enfin dans ce même groupe que l'on retrouva un certain nombre de personnalités plus engagées socialement et essayant de faire le lien entre leur propre foi religieuse et certaines positions sociales. Cela formera la base de la future démocratie chrétienne.

Sur le plan des masses principalement rurales et, dans une certaine mesure aussi, urbaines, la religion joua un rôle particulier dans la formation du consensus à l'intérieur des formations sociales latino-américaines. Il s'agissait généralement d'une fonction latente, du fait du type de religiosité existant dans les masses populaires. C'est ainsi que le catholicisme rural brésilien, tel qu'il est décrit par Procopio Camargo, manifeste trois aspects sociaux principaux. D'une part, une identification des valeurs religieuses et de leurs expressions normatives avec celles de la société globale. Cela signifie une tendance à la légitimation des valeurs, rôles et normes prédominants. D'autre part, la collectivité catholique reflète la structure sociale de la société : elle est un des principaux moyens d'explicitation de la position sociale des individus en termes de statut ou de classe. Enfin, toute la vie sociale est perméable aux valeurs religieuses, même les activités de loisir ou de récréation (20). Il faut y ajouter également l'ensemble des pratiques destinées au rapport avec la nature et le fait que fatalisme et abandon à la providence sont identifiés. Sans doute, peut-on aussi relever dans la culture religieuse populaire des manifestations indirectes de protestation. Cependant, le faible développement des forces productives dans ces types de société ne permettait pas de déboucher sur une analyse véritable des rapports sociaux, surtout dans les milieux populaires. On ne pouvait donc guère s'attendre à une articulation nette de ce type d'analyse, même si la domination était perçue dans la pratique quotidienne. A plus forte raison, ne pouvait-elle s'exprimer dans des codes religieux, très modelés par les fonctions traditionnelles de la religion dans des sociétés précapitalistes.

Dans l'ensemble de cette perspective de reproduction des positions sociales et des rapports sociaux, apparaît également

l'importance de maintenir l'institution ecclésiastique telle qu'elle est. A la fois, il est important pour la société existante que la religion et l'Eglise qui en garantit le fonctionnement orthodoxe, poursuivent l'accomplissement de leurs fonctions idéologiques et, d'autre part, pour l'institution ecclésiastique, il est aussi important de conserver cette fonction afin de survivre à l'intérieur de la société. Ce dernier aspect est généralement passé sous silence ou même non perçu par les acteurs religieux. C'est pour cela que l'attention est donnée tout particulièrement sur le développement de l'Eglise comme institution.

Or, en Amérique Latine, on prend conscience à cette époque des difficultés institutionnelles devant lesquelles se trouve l'Eglise. En effet, l'expansion démographique très rapide, surtout depuis les années 40s, bouleverse toutes les proportions à la fois dans le domaine des institutions pastorales et dans celui du personnel ecclésiastique. D'où, à la fin des années 50s, un grand effort entrepris au départ du Saint-Siège, à la fois pour développer institutionnellement l'Eglise en Amérique Latine, notamment par la multiplication des diocèses, et pour provoquer une aide massive de l'extérieur, sur le plan du personnel religieux. C'est ainsi que Pie XII lança un appel à l'Europe et à l'Amérique du Nord, afin que des prêtres et des religieuses soient envoyés en Amérique Latine.

b.- Réformes sociales dans une société à capitalisme périphérique

La perception de la nécessité de changements sociaux profonds s'instaura au sein de la hiérarchie catholique, dans un certain nombre de pays, suite aux changements qui s'étaient produits à l'intérieur des groupes catholiques depuis la fin de la 2ème guerre mondiale.

Nous avons déjà parlé de l'influence de l'action catholique et de certains courants de pensée français parmi l'intelligentsia et la petite bourgeoisie catholique. Il faut ajouter à cela le travail réalisé par la J.O.C. (Jeunesse Ouvrière Chrétienne), dès la fin des années 40s et surtout au début des années 50s. La JOC s'était implantée un peu partout en Amérique Latine et, même si elle ne représentait que de petits groupes, elle eut un effet considérable sur la transformation du catholicisme latino-américain. Les prêtres qui se consacrèrent à ce travail furent les plus actifs, à la fois pour le développement d'une conscience sociale à l'intérieur du catholicisme, et pour certaines transformations de ce dernier, notamment sur le plan de la liturgie, ou sur celui de la participation des laïcs dans la vie ecclésiastique. Ce fut aussi le début de la formation d'un certain nombre de prêtres et de religieux latino-américains en Europe et il faut noter que l'influence de Louvain à ce point de vue ne fut pas négligeable. Un certain nombre de prêtres européens ayant répondu à l'appel de Pie XII, jouèrent aussi un rôle dans ce domaine.

Ainsi, en 1962, l'épiscopat chilien publiait-il une lettre pastorale, intitulée : "Le devoir social à l'heure actuelle". Cette lettre traitait des sujets suivants : une rapide description de la situation socio-économique du Chili, des orientations pour l'action, comment apporter une aide sociale, économique et politique. Son introduction générale contient ceci : "Dans cette période cruciale que nous vivons, il y a de puissantes entités qui proposent des solutions, mais il y a des groupes qui ne croient pas en leur possibilités et qui désirent maintenir l'actuel état de choses". A propos des réformes de structures, après avoir décrit, statistiques à l'appui, la mauvaise distribution des revenus, la situation du logement, le chômage, les salaires trop bas, la faible

scolarisation, les évêques abordaient le problème des revenus. Pour le résoudre, "... le chrétien doit favoriser les institutions de revendication sociale et, si cela le concerne, y participer. Il devra aussi appuyer les changements institutionnels, tels qu'une authentique réforme agraire, la réforme de l'entreprise, la réforme fiscale, la réforme administrative et d'autres semblables". Les évêques ajoutaient : "Il serait anti-chrétien dans les circonstances actuelles de maintenir ces biens improductifs ou de les investir à l'étranger. Il serait aussi anti-chrétien de les consacrer à la production d'articles ou de services qui satisfont les besoins fictifs d'une petite minorité de la population, alors que les nécessités de base de notre communauté sont insatisfaits". Le document se terminait par un rappel de la condamnation du communisme par l'Eglise, mais également par celui des causes de son avance : abus de l'économie libérale, faiblesses ou inaction du gouvernement face aux injustices, propagande habile et désunion de ceux qui combattent le communisme. Comme on peut le constater, il s'agit d'un discours en correspondance très nette avec les perspectives "desarollistes".

En 1963, c'est la commission centrale de l'épiscopat du Brésil qui publiait aussi un document, à l'occasion de la parution de l'encyclique *Pacem in Terris*. Les évêques disaient: "Personne ne peut penser que l'ordre où nous vivons soit celui annoncé par l'encyclique nouvelle comme fondement inébranlable de la paix. Notre ordre social est encore vicié par le poids pesant d'une tradition capitaliste qui a dominé l'Occident dans les siècles derniers. C'est un ordre de choses dans lequel le pouvoir économique, l'argent, détient toujours en dernière instance, les décisions économiques, politiques et sociales. C'est un ordre dans lequel une minorité qui possède les moyens a accès à toutes les portes de la culture, d'un standing de vie élevé, de la santé, du confort, du luxe, et dans

lequel la majorité qui ne possède pas de moyens, est, par le fait même, privée de l'exercice de nombre de droits fondamentaux et naturels énoncés dans *Pacem in Terris*: droit à l'existence et à un niveau de vie digne, le respect de la dignité et de la liberté, droit à participer aux bénéfices de la culture, enfin droits relatifs à la vie de l'homme dans la société (21).

Parmi les réformes que propose l'épiscopat, signalons la réforme agraire, la réforme de l'entreprise, la réforme fiscale, la réforme administrative. Les évêques rappellent aussi le devoir d'investissement et le message se termine par une prise de position sur la présence de l'Eglise dans la transformation du monde, indiquant les raisons de cet intérêt et les tâches respectives du prêtre et du laïc.

Les conclusions de la seconde conférence générale de l'épiscopat latino-américain à Medellin en 1968 relèvent d'une perspective assez semblable. On y lit notamment, à propos des problèmes sociaux, une insistance très forte sur les mêmes réformes dont parlaient les épiscopats cités précédemment. Ce qui apparaît nettement dans le chapitre social, c'est une orientation vers une "troisième voie" entre le capitalisme libéral et le marxisme. "Ces deux systèmes, dit le document de Medellin, attaquent la dignité de la personne humaine; l'un, en effet, a comme présupposé la primauté du capital, son pouvoir et son utilisation discriminatoire en fonction du profit; l'autre, bien qu'idéologiquement, il défende un humanisme, envisage surtout l'homme collectif et, dans la pratique, se traduit par une concentration totalitaire du pouvoir de l'Etat. Nous devons dénoncer le fait que l'Amérique Latine soit obligée de choisir entre ces deux options et reste dépendante de l'un ou de l'autre des centres de pouvoir qui canaliseront son économie" (22).

en Argentine, par le texte suivant : "Nous, Chrétiens et prêtres du Christ, nous nous sentons solidaires de ce tiers-monde et serviteurs de ses besoins. Cela implique inéluctablement notre adhésion ferme au processus révolutionnaire de changement radical et urgent de ses structures et notre rejet formel du système capitaliste actuel et de tout type d'impérialisme économique, politique et culturel. Cela signifie aussi la recherche d'un socialisme latino-américain, qui promeuve la naissance d'un homme nouveau, socialisme... qui inclut nécessairement la socialisation des moyens de production, des pouvoirs économiques et politiques et de la culture" (24).

Un autre mouvement, les prêtres pour le peuple, du Mexique, publiait en décembre 1972, le texte suivant : "L'analyse des mécanismes d'appropriation et d'accumulation capitalistes, qui constituent simultanément les mécanismes de marginalisation et d'oppression qui opèrent aussi bien au niveau national qu'international, nous permet d'écarter comme illusoire toute alternative de "développement" ou de "libération", qui se situe à l'intérieur du même système, gardant intacte sa structure essentielle... Cela nous permet également d'écarter comme de fausses alternatives les "troisièmes voies", telles que le capitalisme d'Etat, l'économie mixte, le christianisme social, soit parce qu'elles retombent dans des schémas "desarrollistas" à l'intérieur du système capitaliste de production, soit qu'ils représentent des formules moralisantes dans la ligne d'un réformisme social aussi inopérant qu'inefficace. D'où notre option pour un projet socialiste qui, en proposant la transformation radicale de la structure économique par l'appropriation sociale des moyens de production, permette la naissance d'une société plus solidaire et moins inégale, basée sur l'autogestion et l'autodétermination collectives, de même que sur la réelle responsabilité sociale et politique" (25). C'est à cette époque également et dès

péruvien, en préparation au synode de Rome. "Face à la naissance de gouvernements qui essayent d'implanter dans leurs pays des sociétés plus justes et plus humaines, nous proposons que l'Eglise se compromette à leur donner son appui, en contribuant à faire fondre les préjugés à leur égard, en reconnaissant leurs aspirations et les progrès qu'ils font dans la recherche d'une voie propre vers une société socialiste, à contenu humaniste et chrétien, reconnaissant aussi le droit à l'expropriation des biens et des capitaux, aussi bien lorsque leur appropriation privée cause un grave dommage au pays que lorsque l'accumulation injuste de richesses se réalise par voie légale" (28).

En 1973, les évêques et les supérieurs religieux du Nord-Est du Brésil publiaient une lettre intitulée "J'ai entendu les cris de mon peuple"⁽²⁹⁾. Après avoir décrit la situation du Nord-Est du Brésil, au moyen de chiffres et de statistiques, les évêques concluent en disant : "Nous savons que nous ne serons pas compris par ceux qui ne peuvent ni ne veulent comprendre, pas même devant la force des faits, à cause de l'égoïsme de leurs intérêts. Ils sont des avocats complaisants du statu quo. Pour des raisons évidentes, ils font de la foi chrétienne un simple sujet de relations personnelles avec Dieu, sans interférence aucune avec l'action politique et sociale de l'homme. Ils attribuent un caractère privé à la religion. Ils l'utilisent comme instrument idéologique pour la défense de groupes et d'institutions qui ne sont pas vraiment au service de l'homme et s'opposent ainsi au dessein de Dieu... Conjointement avec une dimension personnelle et intérieure, la libération totale de l'homme n'est pas possible si elle n'inclut pas une dimension politique, si elle ne suppose pas un contexte économique et social. C'est pour cela que, conformément au dessein du Père, la libération s'accomplit par et dans le peuple, là où se vérifie la dimension sociale et

politique de l'homme. Dieu sauve chacun d'entre nous, le "Peuple de Dieu", objet de son amour".

La lettre se terminait en disant : "Les structures économiques et sociales au Brésil sont édifiées sur l'oppression et l'injustice ; elles résultent de la situation du capitalisme dépendant des grands centres internationaux du pouvoir. Il ne suffit cependant pas de faire un diagnostic à partir d'une connaissance scientifique de la réalité. Par son exemple, le Christ nous a appris à vivre ce qu'il annonçait. Il a prêché la fraternité humaine et l'amour qui doivent animer toutes les structures sociales, et surtout il a vécu son message de libération en l'assumant jusque dans ses ultimes conséquences... L'Évangile appelle tous les chrétiens et tous les hommes de bonne volonté à s'engager dans ce courant prophétique... Frères, en cette heure sombre mais aussi lourde de promesses, la parole de Jésus dans la prédication eschatologique est pour nous d'une force incomparable : 'Redressez-vous et redressez la tête, car votre délivrance est proche' (Luc, 21,28)".

Enfin, naquit également un courant nouveau parmi les chrétiens, celui des "Chrétiens pour le Socialisme". C'est en 1971 qu'un premier document fut publié au Chili, intitulé "Déclaration des 80". Il s'agissait de prêtres chiliens, travaillant pour la plupart en milieu populaire et qui affirmaient leur solidarité avec le processus de construction du socialisme en cours au Chili.

En avril 1972, le mouvement des Chrétiens pour le Socialisme fut constitué, sur la base d'un document connu sous le nom de "document de Santiago". Il consiste en une affirmation claire de l'appartenance chrétienne, mais montrant combien, en Amérique Latine, la majorité des Chrétiens partagent encore l'idéologie

bourgeoise. La libération annoncée par le Christ s'étend à toute forme d'exploitation et d'aliénation et, pour concrétiser cette position, il faut partir d'une analyse des mécanismes sociaux d'une part, et, d'autre part il faut accepter une participation à la lutte des classe opprimées. Selon ce document, la troisième voie chrétienne a prouvé son incapacité à résoudre les problèmes latino-américains fondamentaux. Il s'agit donc de s'engager dans la voie du socialisme et reconnaître le projet global de transformation de la société, de même que celle de la lutte des classes comme fait fondamental. Sur le plan politique, cela signifie la nécessité d'une alliance stratégique avec des marxistes, afin de favoriser le processus de libération.

Mais la déclaration de Santiago traite aussi de la foi chrétienne. Le but n'est pas d'utiliser la foi comme un instrument pour ^{un} dessein politique, mais de la restaurer dans sa dimension originare. La culture dominante impose une image de l'homme qui l'incite à accepter l'ordre établi et une conception individualiste de l'humanisme. Une certaine idée spiritualisante de l'homme permet de voiler les mécanismes économiques et sociaux, de même que la violence institutionnalisée. C'est pourquoi les Chrétiens doivent prendre parti en faveur des opprimés et redécouvrir la vitalité du christianisme.

C'est donc une découverte importante de la convergence entre radicalité de la foi et radicalité de l'engagement politique qui est exprimée dans le document de Santiago. L'engagement révolutionnaire possède ainsi une fonction critique vis-à-vis de la foi chrétienne. Il aide à redécouvrir les thèmes centraux des messages évangéliques, la puissance libératrice de l'amour

de Dieu, de la mort et de la résurrection du Christ (30).

II L'EMPRISE DU CAPITAL FINANCIER TRANSNATIONAL, LA DOCTRINE DE LA "SECURITE NATIONALE" ET LA RELIGION

En cas de crise sociales aigue, écrit Ernest Mandel (31), la bourgeoisie peut être obligée d'abandonner le gouvernement et même ses droits politiques individuels. "Son expropriation politique est alors (comme sous les formes "classiques" du fascisme) condition pour éviter son expropriation économique".

C'est bien ce qui va se passer en Amérique Latine à partir de la fin des années 60, et pendant la décennie des années 70.

1. Les étapes de l'évolution

La mainmise du capital transnational sur les économies latino-américaines peut être comparée, selon Celso Furtado, aux mutations économiques du 16^e siècle ou encore à la division internationale du travail du 19^e siècle. Elle a été évidemment précédée par une série de faits, dont nous avons relaté déjà une partie et elle se trouve conditionnée par l'évolution du capitalisme international.

Un phénomène nouveau a été le fait que le capital étranger, surtout nord-américain, s'est mis à produire des biens de consommation durables sur place en Amérique Latine. Une nouvelle division du travail était donc mise en route. Une industrialisation limitée, mais accélérée, était promue. Cela se payait d'ailleurs par une limitation de la consommation interne, afin d'accélérer le processus (32). C'est ainsi que l'on vit les salaires diminuer progressivement, aussi bien au Brésil qu'en Argentine ou au Chili (33).

2. Les conséquences sociales et politiques

Une nouvelle oligarchie, également intégrée dans le système capitaliste international, se constitua progressivement. Elle est formée des représentants du grand capital local, financier, industriel, commercial et agricole, alliée aux entreprises multinationales qui deviennent hégémoniques. Une coalition s'établit également avec les différentes couches sociales constituant l'Etat, tout particulièrement les forces armées, certains secteurs de l'intelligentsia bureaucratique et carriériste, des cadres de classe moyenne, les partis de la bureaucratie syndicale (34).

Le résultat en fut une croissance industrielle limitée, mais réelle, prise en main par cette nouvelle coalition et le déclin plus rapide encore que dans les décennies précédentes de l'importance financière et de l'influence politique des propriétaires fonciers. La bourgeoisie compradore ne garde ses positions que si elle peut changer de fonction et s'inscrire dans le nouveau rapport de dépendance. C'est la bourgeoisie industrielle qui acquiert une place croissante dans la coalition du pouvoir, de même que le sommet de la classe moyenne, occupant les postes supérieurs dans l'Etat, l'armée, les secteurs nationalisés de l'économie et qui, selon Ernest Mandel, s'introduisent ainsi dans le processus d'accumulation privée du capital.

Cependant, et c'est là une des contradictions du système, la bourgeoisie nationale perd de plus en plus le contrôle du développement industriel, qui passe dans les mains du capital étranger transnational.

Parallèlement à cette évolution, des réactions se sont fait jour dans pas mal de pays d'Amérique Latine, réactions qui se sont manifestées par des mouvements, des guérillas rurales et même des guérillas urbaines. Il faut ajouter à cela le développement de l'expérience cubaine. Ces divers événements créèrent une certaine peur de la bourgeoisie au pouvoir face aux masses populaires. Quant aux classes moyennes, elles renforcèrent encore le courant conservateur, ayant toujours comme espoir une mobilité sociale et comme référence les classes supérieures. Les secteurs ouvriers et populaires restaient aussi hétérogènes qu'auparavant. Même si les conflits s'intensifiaient et si les mouvements de contestation éclataient un peu partout, il n'y avait cependant guère de projet politique commun.

C'est cependant sur cette toile de fond que les réactions vont se construire progressivement. La constitution de l'unité populaire au Chili y contribue également. Comme le dit Marcos Kaplan, "la légitimité se raidit, la brèche du consensus s'élargit, l'appareil répressif devient insuffisant" (35). C'est alors que se développent les régimes militaires, en commençant par le Brésil, dès 1964 et, tout particulièrement, après 1968. Ces régimes développèrent l'idéologie de la sécurité nationale, que nous allons expliquer plus longuement.

Elles allaient modifier radicalement l'équilibre des pouvoirs tel qu'il avait été défini par la Constitution Américaine, en plaçant ces deux instances au-dessus des pouvoirs traditionnels, particulièrement en ce qui concerne la défense et la politique étrangère. C'est ce modèle qui fut introduit en Amérique Latine(1) et qui, fait significatif, s'y développa avec plus de succès et de façon plus radicale. En effet, dans tous les pays où se sont imposés des gouvernements militaires, les pouvoirs traditionnels ont été neutralisés. Le pouvoir législatif est le plus souvent réduit à une fonction symbolique. Quant au pouvoir judiciaire, son secteur se limite à des cas sans importance, les autres cas relevant des organes de la sécurité nationale, qui jugent et sanctionnent. Deux instances nouvelles de pouvoir ont été, en effet, mises en place : le Conseil de Sécurité, composé des "cerveaux" du système militaire, détient le pouvoir suprême. C'est lui qui désigne le chef de l'Etat et définit la politique dont il assure le contrôle. A ses côtés, se trouve un service de renseignements, la CIA, la SMI, la DINIA, etc, qui jouit d'un pouvoir illimité de contrôle et d'intervention dans tous les organes de l'Etat, les institutions privées et dans la vie de tous les citoyens (2).

1) Les fondements de la doctrine de la sécurité nationale

Lorsqu'un pouvoir politique devient totalitaire, il a besoin d'une forte idéologie pour se légitimer et s'imposer. A ce niveau, on retrouve dans l'ensemble des régimes militaires un discours identique dont nous avons cherché à dégager la logique. Il s'agit de la "doctrine de la sécurité nationale".

Selon un document récent produit par l'Ecole de guerre colombienne (3), toute activité humaine se développe sur deux plans parfaitement différenciés : le théorique, plan du savoir et de la connaissance et le pratique, domaine de l'action située dans le temps et l'espace. La doctrine constitue "le facteur d'unité entre ces plans, le corps systématisé d'enseignements permettant de passer de la théorie à la pratique de façon sûre, opportune et efficace, dans la sujétion aux normes d'un code moral déterminé" (4).

Le fondement théorique de la doctrine de la sécurité nationale se veut scientifique. La science du nouvel Etat, la géopolitique, se présente comme universalisante et comme susceptible de fournir une conception totalisante de l'homme (5).

Ses principes s'articulent autour des concepts de nation et d'Etat. Les géopoliticiens refusent, en effet, de reconnaître la réalité de l'individu comme celle du peuple qui, pour eux, ne sont que des mythes. Les seules réalités sont les nations, hors desquelles l'homme n'a pas d'existence. La nation se confond cependant avec l'Etat, qui constitue le pouvoir.

Et dès lors, le monde n'est rien d'autre que le lieu d'une lutte de pouvoir, parce qu'il est formé par un ensemble de nations, pouvoirs en concurrence (et donc en lutte constante) en fonction de leur double objectif : la survie et l'expansion.

La conséquence, pour tout Etat, est claire. Il constitue un organisme qui doit se défendre, grandir et combattre. La loi première de tout Etat et de tout pouvoir est l'expansion qui vise à l'occupation de tout espace vital. De ce fait, la guerre est la condition de l'homme, le vieil adage restant plus que jamais d'actualité : "Si tu veux la paix, prépare la guerre" (6).

constitue donc pour le gouvernement le moyen le plus sûr d'arriver à ces fins. Son adoption, par l'instance du pouvoir, ne fera que renforcer le prestige de l'Eglise dans les masses chrétiennes. Telles sont les idées que l'on retrouve sous-jacentes dans les propositions des militaires, propositions qui s'accompagnent de certains signes : enseignement de la religion dans les écoles publiques, censure des publications contraires à la morale chrétienne, aide matérielle à certaines institutions catholiques, utilisation du langage ecclésiastique dans les documents officiels, participation des forces armées et des hauts fonctionnaires au culte, proposition à des prêtres de postes dans la fonction publique. Ces différentes manifestations cherchent à rendre évidente l'alliance de l'Eglise avec l'Etat, tout en offrant une légitimité religieuse au pouvoir politique.

La question est dès lors de savoir comment l'institution religieuse réagit face à ces propositions. Nous nous limiterons à l'analyse de certains textes produits par des instances épiscopales. Trois documents nous semblent particulièrement importants. Il s'agit de la Communication pastorale de la Commission représentative de la Conférence épiscopale brésilienne (25 octobre 1976), de la lettre pastorale publiée en juin 1976 par la Conférence épiscopale du Paraguay et, enfin, de la déclaration publique lue dans toutes les églises chiliennes en août 1976, déclaration du Comité permanent de l'épiscopat (16).

Le document brésilien stigmatise d'abord le climat de violence et d'arbitraire qui se développe dans le pays, violence qui atteint particulièrement les pauvres sans défense face au pouvoir : "Ce sont les pauvres qui remplissent les prisons où les tortures sont fréquentes. Pour les puissants, la situation est différente. Des criminels sont protégés par le pouvoir de l'argent, par le prestige et l'influence, dans une société qui couvre ce genre d'injustice où seul l'argent est source de droit et non le fait d'être une personne humaine". La violence s'exprime aussi dans la mauvaise distribution des terres. "Le problème s'est en effet aggravé au cours des dernières années, par suite de la politique d'incitation fiscale aux investissements des grandes sociétés d'élevage. Ses résultats sont l'extension d'une spéculation immobilière effrénée qui, forte

des gens marqués par des idéologies d'extrême-gauche, qui ont fait de la violence armée leur méthode de combat..., il y a aussi parmi eux des personnes qui mettent leur foi au service de la promotion humaine des groupes qui vivent dans des conditions inhumaines et sont victimes des plus grandes injustices. La répression massive peut amener les gens assoiffés de justice et d'authenticité à avoir plus de confiance en la guérilla que dans la justice des peuples. La violence appelle la violence..."

Enfin, les évêques du Paraguay revendiquent le droit pour l'Eglise d'être une instance critique et exige du gouvernement qu'il soit mis fin à la campagne de diffamation menée sous prétexte de la défendre, contre les évêques, les prêtres, les laïcs, campagne qui constitue une véritable persécution.

Dans sa déclaration publique, le Comité permanent de l'épiscopat chilien s'insurge aussi "contre ce modèle de société qui étouffe les libertés de base, écrase les droits les plus élémentaires et domine les citoyens dans le cadre d'un Etat policier, redoutable et omnipotent..."

Outre ces prises de position de la hiérarchie, des membres du clergé et du laïcat, proches des groupes ruraux ou ouvriers urbains, ont cherché à prendre leur défense dans des situations concrètes d'injustice flagrante. On connaît par la presse le sort qui leur fut fait.

Cependant, même au niveau de la hiérarchie ecclésiastique, certains agents religieux soutiennent la position gouvernementale. Quelques mois après le coup d'état chilien, un des évêques remerciait publiquement les forces armées d'avoir libéré le pays de l'emprise marxiste et assurait le gouvernement de toute sa confiance, car il avait prouvé son patriotisme (17). Plus récemment, le 27 février 1977, un archevêque du Brésil, Monseigneur Sigaud, justifiait les tortures ("on n'arrache pas les aveux avec des caramels", disait-il) et demandait au gouvernement l'expulsion d'un de ses confrères étrangers, l'action de ce dernier auprès

d'Etat. Il fallait une contrôle que les forces armées étaient particulièrement aptes à prendre en mains. Cela s'est produit dans un certain nombre de pays latino-américains, à peu près au même moment. Il ne faut pas oublier que la plupart des officiers supérieurs ont été formés aux Etats-Unis. Contrairement au fascisme européen, qui s'appuyait sur un parti de masse, cela ne s'est pas produit en Amérique Latine. En fait, selon Marcos Kaplan, c'est la participation de l'armée qui a rempli la fonction du parti élite. Celle-ci est très hostile à toute participation des masses. Et elle peut créer un certain consensus dans plusieurs groupes sociaux, dans la mesure où un modèle de croissance réelle se réalise. Par contre, lorsque cette croissance économique faiblit ou lorsque l'on provoque, par la politique économique menée en faveur des intérêts étrangers, une inflation galopante dans le pays, l'opposition de groupes de plus en plus nombreux, même s'ils sont réduits au silence, se développe.

Les militaires au pouvoir ont tout avantage à essayer de minimiser les conflits avec l'Eglise. C'est ainsi qu'après la publication du document des évêques brésiliens, le Général Bethlem déclara qu'il fallait bien faire la différence entre la conférence épiscopale et l'Eglise et que, pour sa part, il estimait qu'il n'existait pas de conflit fondamental entre l'Eglise et le régime au Brésil. Cette déclaration se faisait en présence d'un archevêque qui assistait à la passation du commandement dans la ville Curitiba. Malgré de telles déclarations, les conflits se multiplient, des dizaines de prêtres ont été emprisonnés ou assassinés. On compte même un certain nombre d'emprisonnements et d'assassinats d'évêques.

C'est qu'en effet, dans les pays de dictature militaire latino-américains, l'Eglise est devenue la seule institution disposant, par la force des choses, d'une certaine zone de liberté. C'est la raison pour laquelle tous les opposants aux régimes fascistes attachent aujourd'hui une très grande importance, non seulement aux déclarations des autorités religieuses, mais surtout à ce que représente l'Eglise comme institution dans ces pays. Jusqu'à présent encore, l'Eglise a pu conserver son réseau pastoral, une partie importante de ses institutions et fournit ainsi le seul moyen de communication sur un plan national. Elle assure également la possibilité de développer certaines actions en faveur des peuples, notamment sur le plan matériel ou encore sur celui de la défense des droits de l'homme. Même le réseau de l'éducation privée, fortement enclavé dans ses fonctions sociales de reproduction, offre aujourd'hui un certain contrepoids à la domestication de l'éducation par les pouvoirs politiques militaires. Enfin, le réseau de communication international que représente l'Eglise sur le plan mondial, est également un puissant instrument de circulation de l'information.

Nous voyons donc l'institution religieuse jouer un rôle nouveau et assez inattendu dans les sociétés latino-américaines. La majorité des agents religieux, évêques et prêtres, ne dépasse pas généralement la perspective de la défense des droits de l'homme. Cependant, dans la situation contemporaine, c'est là un élément fort important. Une minorité pousse l'analyse plus loin, jusqu'aux rapports sociaux eux-mêmes et à la lutte des classes engagées dans le continent. Au départ de leur action et de leur pensée, se développent, pour le moment en grande partie dans la clandestinité, une perspective nouvelle, celle de la médiation

Notes

- (1) F. Houtart et E. Pin, L'Eglise à l'Heure de l'Amérique Latine, Casterman, Paris, Tournai, 1965.
- (2) P. Chaunu, Histoire de l'Amérique latine, PUF, Paris, 1949.
- (3) Historia Social de España, dirigée par J. Vincas Vives, T.III, Ed. Edelvives, Barcelone.
- (4) R. Stavenhagen, Sept Thèses erronées sur l'Amérique latine ou comment décoloniser les Sciences Humaines, Anthropos, Paris, 1973, p. 14.
- (5) E. Mandel, Classes sociales et crise politique en Amérique latine, Critique de l'Economie Politique, 16-17 (avril-septembre 1974), p.14, 15.
- (6) Ibidem (5), p. 36.
- (7) R. Stavenhagen, op.cit., p.21.
- (8) A. Touraine, Les Sociétés dépendantes, Duculot, Gembloux, 1976, p. 95.
- (9) E. Mandel, op.cit. (5), p. 28.
- (10) E. Mandel, ibidem (5), p. 104 et 108.
- (11) A. Touraine, op. cit. (8), p. 101.
- (12) Ibidem (8), p. 98.
- (13) E. Mandel, op. cit. (5), p. 17.
- (14) Procopio Ferreira de Camargo, Essai de typologie du Catholicisme brésilien, Social Compass, XIV (1967), N° 5/6, p. 409.
- (15) F. Hourat et E. Pin, op.cit. (1), p. 170.
- (16) A. Benoit, Valeurs sociales transmises par l'enseignement secondaire en Colombie, Social Compass, XVI (1969), N° 1, p.47.
- (17) Ibidem (16), p. 35.
- (18) Ibidem (16), p. 39.
- (19) Procopio Camargo, op. cit. (14), p. 412.
- (20) Ibidem (14), p. 403.
- (21) F. Houtart et E. Pin, op. cit.(1), p. 213, 214.
- (22) Secunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Iglesia en la actual transformacion en America latina a la luz del Concilio, T. II (Conclusiones), Bonum, Buenos-Aires, 1968, p. 56.
- (23) Ibidem (22), p. 113-238.
- (24) Sacerdotes para el Tercer Mundo, Doc. 11, p. 82.
- (25) Signos de Liberacion, CEP, Lima, 1973, p. 218.
- (26) Liberacion : Dialogos en el CELAM, Celam, Bogota, 1974, p.76.
- (27) Ibidem (26), p. 83.
- (28) Signos de Liberacion, op. cit. (25), p. 181.
- (29) "J'ai entendu les cris de mon peuple", Entraide et Fraternité, Bruxelles 1973.

- (30) F. Houtart, Un courant d'idée : les **Chrétiens pour le Socialisme**, Autrement, N° 8 (février 1977), p.135 et suiv.
- (31) E. Mandel, op. cit. (5), p. 18.
- (32) P. Salama, Vers un nouveau modèle d'accumulation, Critiques de l'Economie Politique, 16-17 (avril-septembre 1974), p. 43.
- (33) Marcos Kaplan, La montée du Fascisme en Amérique latine, L'Homme et la Société, 39-40 (janvier-juin 1976), p. 137.
- (34) Ibidem (33), p. 145.
- (35) Ibidem (33), p. 142.
- (36) Au Brésil, l'idéologie de la sécurité nationale et la nouvelle conception de l'Etat constituèrent les fondements de la formation dispensée aux candidats officiers de l'Ecole supérieure de guerre, depuis déclarèrent ouvertement qu'ils les avaient découvertes au contact des Etats-majors nord-américains pendant et après la seconde guerre mondiale. Il a suffi de quinze ans pour que les officiers de ce pays, formés à l'idéologie nouvelle puissent mettre en pratique leur projet. Depuis, le même schéma se diffuse dans l'ensemble du continent, avec le soutien absolu des Forces Armées des Etats-Unis et du Service de renseignements (CIA), ainsi qu'avec la complaisance du Pouvoir Exécutif et la passivité du Congrès nord-américain. J. Conblin, La doctrine de sécurité nationale in Bulletin CIDSE , 3, 1976, n° 11, p. 31.
- (37) Ibidem, p. 30
- (38) Considérations générales sur la doctrine de la sécurité nationale in Revista de la Fuerza Armadas de Colombia, vol. XXVIII, août 1976, n° 83. Texte intégral traduit en français et publié dans Dial n° 349, 13 janvier 1977.
- (39) Ibidem, p. 2
- (40) La géopolitique plonge ses racines dans le pangermanisme du XIX° siècle. L'oeuvre principale de son fondateur, le suédois Rudolf Kjellen, fut publiée en 1916. Cette science se développa au contact du nazisme et fut adoptée par les états-majors nord-américains durant la seconde guerre mondiale. Aujourd'hui, elle est matière d'enseignement de plus en plus importante dans les écoles militaires du monde entier. Le Général Pinochet fut professeur de cette matière et a publié son cours. J. Conblin, art. cit. (36), p. 32
- (41) Considérations générales sur la doctrine de la sécurité nationale art. cit. (38), p. 4

- (42) J. Comblin, art.cit. (36), p. 5
- (43) Dial, n° 349, (38) p. 4
- (44) Dial, n° 359, 24 février 1977 : Chili : Principes de réforme constitutionnelle.
- (45) Dial, n° 349, (38) p. 11
- (46) Ibidem, p. 9
- (47) Ibidem, p. 13
- (48) J. Comblin, art. cit. (36), p. 35.
- (49) Dial, n° 366, mars 1977, Brésil : La mission des forces armées - L'armée et la sécurité nationale, p. 26
- (50) Ibidem, p. 6
- (51) Des extraits de ces trois documents ont été publiés dans America Latina. Centre de documentation latino-américaine du Cefral, Paris, n° 34; Janvier et février 1977, pp. 9 - 13. Voir aussi Docta, n° 32 Santiago de Chile, janvier 1977, p. 7 - 15 ; Dial n° 265, 7 octobre 1976 et Dial n° 322, juillet 1976.
- (52) Discours de Mgr Emilio Tagle du 13 novembre 1973.
- (53) Prise de position de Mgr Ségaud, archevêque de Diamantina, Dial, n° 363 du 10 mars 1977.
- (54) M. Duclercq, l'Église face aux dictatures militaires en Amérique Latine, in Foi et Développement, n° 44, février 1977.