

**GIANCOLA MIRKO**

## **La croix et l'épée**

**Eglise et politique en Argentine et au Chili de Vaticane II aux régimes militaires.**

**Thèse dirigée par:** Gilles Bataillon et Renato Moro

**Date de soutenance : le 24 Octobre 2017**

Rapporteurs 1 Maria Soledad Catoggio, CEIL-CONICET, Buenos Aires  
2 Alfredo Riquelme, Pontificia Universidad Catolica de Chile

Jury 1 Gilles Bataillon, EHESS  
2 Renato Moro, Università Roma Tre  
3 Maria Soledad Catoggio, CEIL-CONICET  
4 Pierre Antoine Fabre, EHESS  
5 Alfredo Riquelme, Pontificia Universidad Catolica de Chile  
6 Danilo Martuccelli, Paris V

## Remerciements

Il m'est impossible d'énumérer le nom de tous ceux qui m'ont aidé dans la réalisation de cette thèse. Ma gratitude va tout d'abord à mes deux directeurs de thèse, Gilles Bataillon et Renato Moro, non seulement pour avoir accompagné avec leurs commentaires les différentes phases de l'élaboration de ce travail, mais aussi pour leur patience et leur disponibilité pérennes au cours d'une expérience aussi difficile qu'enrichissante comme l'a été celle de mon doctorat. De la même manière, je ne peux pas manquer de remercier les professeurs et les chercheurs du CESPRA (EHESS) et de la Scuola dottorale in Scienze Politiche (Roma Tre) qui m'ont accueilli dans leur institution comme dans une famille. Ma gratitude va ensuite à Fortunato Mallimaci et aux chercheurs du CEIL-CONICET de Buenos Aires, tout comme aux professeurs de l'Universidad Alberto Hurtado de Santiago du Chili, qui m'ont reçu et assisté énormément en occasion de mes terrains en Amérique Latine. Elle va de même aux chercheurs, journalistes, religieux, étudiants latino-américains rencontrés sur le chemin: Lucas, Micaela, Martin, Guido, et beaucoup d'autres qui m'ont reçu dans leurs maisons et aidé à plusieurs reprises pendant ces années. Giuliana Pasqua et Anne-Marie Havard ont également collaboré avec compétence et bienveillance à la préparation de ce manuscrit. Ma gratitude va enfin à ma famille, qui m'a soutenue et encouragé pendant toute ma vie à ne jamais abandonner mes rêves. A Silvia, mon songe et ma réalité.

## Résumé et mots clés

Objet de cette thèse est l'action politique de l'Église catholique en Argentine et au Chili de Vatican II à la fin des régimes militaires des années 1970-1980. Tout particulièrement, je me propose d'analyser la forte divergence entre l'action de l'Église argentine et celle de l'Église chilienne face aux politiques des régimes militaires dans la même période, à la recherche des facteurs qui nous aident à comprendre les raisons de cette divergence. Notre attention sera dirigée vers l'action et la pensée des membres de l'Église dans sa dimension institutionnelle, c'est-à-dire les hiérarchies épiscopales argentine et chilienne tout comme le Saint-Siège. Mon propos est, tout d'abord, d'entreprendre une recherche d'histoire politique et culturelle qui, adoptant une perspective de longue durée tout en tirant parti de la contribution de l'anthropologie et de la sociologie de la religion, s'interroge sur les racines des phénomènes étudiés. Toutefois, à cause de la nature du sujet, cette étude déborde sur le domaine de l'histoire des relations internationales, tout en présentant une approche comparative qui cherche à éviter aussi bien les généralisations des études continentales que les limitations de ceux centrés sur un seul pays. Il s'agit donc d'une recherche interdisciplinaire qui cherche à profiter des apports des différents domaines d'études avec l'objectif de reconstruire le phénomène social dans sa complexité.

**Mots clés :** Eglise catholique, régime militaire, Argentine, Chili

## **Abstract and Keywords**

This Thesis analyses the political action of the Catholic Church in Argentina and Chile between the Second Vatican Council and the end of the military regimes in the 1970s and 1980s. In this study, I look at how the Chilean and Argentinian Church adopted divergent approaches towards the policies of the governing military regimes, seeking the factors behind this divergence, and I focus on thought and actions of the Argentinian and Chilean episcopate, and the Vatican. From a methodological point of view, this study aims primarily at a research in the fields of cultural and political history, taking advantage of the contributions of anthropology and sociology of religion, with a long-terms perspective seeking for the roots of the analysed phenomena. Still, being the Catholic Church transnational by nature, this study contributes to the field of history of international relations using a comparative perspective, without which it would not be possible to fully understand the national realities under analysis. This study presents the result of a multidisciplinary research with the goal of rebuilding the studied social phenomena in their full complexity, yet avoiding the generalizations common in continental studies, as well as the limitations of those studies focusing on a national level.

**Keywords:** Catholic Church, military government, Argentina, Chile

# Table des matières

<b>Remerciements .....</b>	<b>2</b>
<b>Résumé et mots clés.....</b>	<b>2</b>
<b>Abstract and Keywords .....</b>	<b>4</b>
<b>Table des matières.....</b>	<b>5</b>
<b>Introduction.....</b>	<b>8</b>
<b>CHAPITRE I – ARGENTINE ET CHILI A LA VEILLE DES ANNEES 1960 .....</b>	<b>21</b>
1. L’Eglise catholique en Amérique Latine : de l’empire colonial aux états libéraux .....	21
a) Argentine .....	25
b) Chili .....	31
2. L’Argentine, de la Nation libérale à la Nation catholique .....	37
3. Le Chili, d’un Alessandri à l’autre .....	48
<b>CHAPITRE II – DE LA TRADITION A LA MODERNIZATION .....</b>	<b>59</b>
1. L’Amérique Latine entre modernisation et Guerre froide.....	61
2. L’Eglise latino-américaine de Rome à Medellin.....	66
3. L’Eglise argentine, d’un Péronisme à l’autre.....	81
a) L’Église argentine entre la Libertadora et le Concile .....	81
b) Le retour de la nation catholique : la Revolución Argentina .....	92
4. L’Église chilienne, entre tradition et modernisation .....	101
a) Le tournant progressiste de l’Eglise chilienne (1958 – 1964).....	101
b) La Revolución en Libertad .....	111

**CHAPITRE III – LE TEMPS DE LA REVOLUTION .....122**

1. Les Eglises argentine et chilienne face à la radicalisation politique .....	122
2. De la paroisse à la politique. Le clergé argentin et chilien face à la révolution .....	127
a) Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo .....	127
b) Cristianos Por el Socialismo.....	131
3. La voie chilienne vers le Christianisme .....	136
4. De Perón aux péronismes .....	148

**CHAPITRE IV - 11 SEPTEMBRE 1973 : LA NUIT DE LA DEMOCRATIE CHILIENNE157**

1. L’Eglise chilienne dans les premières années du régime (1973-1975).....	157
a) La réaction de l’Église au coup d’État.....	157
b) Sur les traces du Bon Samaritain : l’Église catholique face à la répression.....	168
c) Entre légitimation politique et opposition humanitaire : l’Église chilienne face à la consolidation du régime.....	179
2. La voix des sans-voix (1976 – 1980) .....	190
a) De la critique modérée à l’opposition institutionnalisée .....	190
b) L’Église face au projet politique du régime .....	197
c) Le rôle de l’Église dans le processus de réorganisation de la société civile chilienne.....	219
d) L’Eglise et le régime à la veille du plébiscite .....	226
3. Le long chemin vers la démocratie (1981-1989).....	235
a) Le repli de l’Église catholique suite au plébiscite de 1980 .....	235
b) De l’opposition à la réconciliation, la nouvelle stratégie de l’Église catholique .....	241
c) D’un plébiscite à l’autre, le rôle de l’Église dans la transition vers la démocratie .....	257

<b>CHAPITRE V: LE PROCESO DE REORGANIZACION NACIONAL .....</b>	<b>271</b>
1. L'Eglise catholique argentine dans la première phase du PRN .....	271
a) La réaction de l'Eglise au coup d'Etat.....	271
b) Le double visage de L'Eglise catholique face à la Guerra Sucia .....	280
<u>c) Entre tempus loquendi et tempus tacendi : l'épiscopat argentin face à la répression .....</u>	<u>297</u>
2. De la répression à l'institutionnalisation. Le projet reconstitutif du PRN (1978-1980) .....	316
a) L'Eglise catholique face au projet politique du régime.....	316
b) A la recherche de l'identité perdue : l'épiscopat argentin au moment de la Conférence de Puebla .....	325
c) Les pieds en avant, les yeux en arrière : l'Eglise catholique face à la crise du régime .....	336
3. Trois ans et quatre présidents : le PRN en marche vers la dissolution .....	352
a) Roberto Viola et la politique du moindre mal .....	353
b) Pour Dieu et la Patrie : le retour aux origines du général Galtieri .....	360
c) Du Proceso aux procès : l'Eglise catholique dans la transition démocratique argentine .....	369
 <b>Conclusions .....</b>	 <b>382</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>402</b>

## Introduction

La présence de l'Église catholique a toujours joué un rôle déterminant dans le développement de la vie sociale et politique latino-américaine, de la période coloniale jusqu'à nos jours, ses relations avec le pouvoir politique étant dynamiques et dialectiques, en continuelle évolution. Passé la phase de marginalité à laquelle l'avait reléguée l'affirmation des régimes libéraux latino-américains, il est indéniable que le tournant intramondain de Vatican II et surtout le regain d'attention de l'Eglise pour la question sociale, ont contribué au retour de l'Eglise au centre de la vie politique latino-américaine<sup>1</sup>. En effet, la vague révolutionnaire qui a investi l'Amérique latine dans les années 1960, tout comme celle, militariste, de la décennie suivante, n'ont pas manqué d'affecter le monde catholique : ce dernier, au moins en Argentine et au Chili, n'en a pas été le simple spectateur, mais un acteur social de premier ordre, placé au cœur des événements. Avec le retour de la démocratie dans les années 1980, on s'est interrogé sur le rôle des autorités ecclésiastiques sous les gouvernements militaires qui avaient largement eu recours à la torture et à l'assassinat pour imposer leur domination sur la société. La réouverture, en 2005, des causes judiciaires pour les crimes commis pendant la dictature argentine, de même que l'élection du premier Pape latino-américain, le jésuite argentin Mario Bergoglio, en 2013, sont autant de facteurs qui ont contribué au regain d'intérêt pour ce sujet.

Comment comprendre le rôle politique des Eglises argentine et chilienne au lendemain du Concile Vatican II ? Quelles différences y eut-il entre l'attitude de l'épiscopat argentin et celle de son homologue chilien face aux politiques des régimes militaires dans les années 1970 et comment les expliquer ? Quel poids les différentes instances de l'Eglise catholique – évêchés nationaux, Saint-Siège, laïcat – eurent-elles dans l'élaboration de la stratégie politique à suivre par les autorités ecclésiastiques ? La description et l'interprétation de ces phénomènes supposent plusieurs ruptures avec la pensée héritée. Rupture, tout d'abord, avec les représentations de l'Eglise catholique qui l'envisagent comme une institution monolithique, sans prendre en compte les divisions présentes en son sein. Rupture, ensuite, avec une tradition qui insiste sur l'orientation politico-idéologique des membres de l'épiscopat comme facteur déterminant pour l'action de l'Eglise face aux politiques militaires. Rupture, enfin, avec une perception de l'action de l'Eglise catholique comme une réponse au contexte politique contingent ou comme une simple stratégie d'adaptation au climat politique et culturel moderne. Cette étude, par contraste, vise à situer l'action des évêchés argentin et chilien

---

<sup>1</sup> Daniel H. Levine, ed., *Religion and Politics in Latin America. The Catholic Church in Venezuela and Colombia*, Princeton, Princeton University Press, 1981, pp. 29-35



dans le contexte général de l'évolution de l'Eglise catholique dans la deuxième moitié du XXe siècle. Il s'agit de reconstruire le processus de mutation qui touche l'Eglise catholique et l'Amérique latine à partir des années 1960, en analysant les influences réciproques des dimensions religieuse et politique.

\*

« *El catolicismo en America Latina es comparable a una gran tienda, pues lo cubre todo* »<sup>2</sup>.

Cette affirmation du sociologue étatsunien Frederick C. Turner sur le rôle de l'Eglise catholique dans le processus de changement qui toucha l'Amérique latine à partir des années 1960, nous invite à rendre compte de la complexité qui existait alors à l'intérieur de l'Eglise catholique. En effet, derrière les efforts permanents des autorités ecclésiastiques pour donner une image d'unité, se cachait une pluralité d'opinions autour des objectifs à atteindre et des modalités à adopter. Ces divergences dépassent rarement les portes fermées des édifices ecclésiastiques et s'attaquent encore plus rarement aux principes fondamentaux de la doctrine catholique. En réalité, penser la dissension à l'intérieur de l'Eglise demande de penser le conflit à l'intérieur du consensus. On ne met jamais - ou presque - la norme en discussion : on cherche plutôt à présenter sa propre interprétation comme la seule légitime. Les divisions qui surgirent à l'intérieur de l'Eglise latino-américaine autour de l'application des décisions du Concile Vatican II témoignent de cette dynamique. Pour une partie de l'Eglise, Vatican II marquait une rupture avec la tradition doctrinaire et pastorale précédente, qu'ils n'estimaient plus adaptée aux défis posés par l'évangélisation dans le monde moderne. Pour une autre partie, en revanche, il s'agissait plutôt d'un réajustement des méthodologies, voire d'un changement de ton, mais toujours dans le sillage de la doctrine traditionnelle. Ce qui, à un moment donné, se présente comme la « position officielle » de l'Eglise, ne fait jamais l'unanimité à l'intérieur du monde ecclésiastique. Soumises à l'exigence d'unité, les voix contraires restent la plupart du temps cachées, mais sont néanmoins loin de disparaître et alimentent une dynamique complexe de négociation entre les différentes composantes de l'Eglise. C'est cette négociation que cette thèse cherche à reconstruire pour restituer aux débats épiscopaux leur dimension polyphonique, là où souvent ils ont été pris pour une monodie. Par ailleurs, cela permet de montrer le haut niveau de mobilité politique et idéologique des évêques, tout comme la circulation du pouvoir à l'intérieur des institutions ecclésiastiques.

Cette approche vaut encore davantage lorsqu'on quitte la vie interne de l'Eglise pour en venir à ses relations avec la réalité politique et sociale. En effet, la manière de concevoir l'Eglise et sa

---

<sup>2</sup> Frederick C. Turner, *Catholicism and political development in Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1971, p. 41

mission dans le monde a des conséquences évidentes sur la vie politique et sociale de la communauté des fidèles. Etant donné les divisions apparues à l'intérieur de l'Eglise autour de la redéfinition de son image à partir de Vatican II, le transfert de ces fractures dans le champ politique est inévitable, surtout lorsque des thèmes comme la justice sociale et les droits de l'homme sont progressivement compris comme inhérents à la mission évangélisatrice de l'Eglise. Dans ce cadre, parler d'« action politique de l'Eglise » fait peu de sens, car chaque évêque suit une stratégie différente, selon un processus complexe d'évaluation de la réalité sociale, politique et religieuse face à laquelle il se trouve. A cet égard, il est aussi important de rappeler que si on peut effectivement observer, à partir des années 1950, un effort de l'Eglise pour renforcer la coordination des évêques au niveau national et également, dans le cas de l'Amérique Latine, au niveau continental, les organismes que constituent les conférences épiscopales locales n'ont qu'un rôle de coordination : ils ne réduisent guère l'autorité et le pouvoir de chaque évêque, qui ne répond de ses actions qu'au Pape<sup>3</sup>.

« Progressistes », « conservateurs », « radicaux », « traditionalistes », autant de clichés qui limitent les possibilités de compréhension de la pensée et de l'action des évêques. Empruntée à une tradition d'études provenant surtout du milieu de la militance catholique et orientée souvent à juger l'action de l'Eglise d'un point de vue moral plutôt qu'à en comprendre les dynamiques internes, l'utilisation de ces catégories tend à établir des parallélismes douteux entre le milieu religieux et le milieu politique. Il y aurait ainsi une Eglise « progressiste » en syntonie avec l'*aggiornamento* conciliaire et une autre, « conservatrice », qui s'y opposerait ; une Eglise « radicale » alliée des mouvements révolutionnaires et une autre, « traditionaliste », alliée des régimes militaires. L'adoption de ces catégories, tant dans la presse que dans les sciences sociales, a le mérite de rendre compte de la pluralité doctrinaire et idéologique existant à l'intérieur de l'Eglise. L'analyse empirique des cas nationaux montre, néanmoins, les limites de cette approche, au moment de rendre compte de la position des évêques sur des questions concrètes concernant aussi bien l'Eglise que la société. Ces limites se font encore plus évidentes lorsque l'on cherche à expliquer les relations entre l'Eglise et les régimes militaires comme une conséquence directe de l'orientation politico-idéologique des évêques. Comme l'a justement souligné le sociologue français Emile Poulat, une erreur commune dans les études sur les relations entre l'Etat et l'Eglise, est d'interpréter cette relation en termes de confrontation d'idées, alors qu'il s'agit plutôt d'un champ de forces s'influçant les unes les autres<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> En réalité, l'analyse empirique montre un effort, de la part des églises argentine et chilienne, pour donner une image d'unité à l'intérieur de l'épiscopat. Cette effort, cependant, ne peut pas compter sur d'instruments coercitives pour imposer la volonté de la majorité, chaque évêque restant « prince » dans son diocèse.

<sup>4</sup> Emile Poulat, "The path of Latin American Catholicism", in Dermot Keogh, éd., *Church and politics in Latin America*, Latin American studies (Basingstoke: Macmillan, 1990). 3-25

La définition de ces catégories pose déjà plusieurs difficultés, les évêques adoptant différentes attitudes sur le plan liturgique, pastoral ou politique, tout en modifiant cette attitude selon les circonstances. Les cas de l'Argentin Mons. Quarracino et du Chilien Mons. Tagle, tous deux en première ligne dans le renouvellement liturgique et pastoral des années 1960, et comptant plus tard parmi les principaux partisans des régimes militaires, témoignent clairement de la complexité et de la fluidité des positions épiscopales à cette époque. D'autres classifications ont été proposées au cours des années par différents chercheurs, mais comme l'affirme le sociologue étatsunien Daniel Levine il n'existe pas de catégories capables de rendre compte de la multiplicité des combinaisons entre vision religieuse et action socio-politique dans la pensée épiscopale<sup>5</sup>. Il paraît plus opportun, dès lors, de suivre l'exemple de Michael Lowy lorsqu'il récupère la catégorie wébérienne d'affinités électives pour décrire la convergence entre une typologie particulière du catholicisme et certains courants politiques<sup>6</sup>. Tel peut être le cas, par exemple, du rapprochement entre le Catholicisme libérationniste des années 1960 et la pensée socialiste, ou bien entre le Catholicisme intégral et l'interventionnisme militaire dans l'Argentine des années 1930, chacun de ces cas se constituant comme une « option politico-religieuse » spécifique<sup>7</sup>. Pour cette raison, on évitera d'ajouter de nouvelles catégories aux nombreuses déjà existantes pour tenter d'encadrer la pensée et l'action des évêques<sup>8</sup>. Voir, donc, comme cela a souvent été le cas, une distinction radicale entre, d'un côté, une Église chilienne progressiste opposée au régime militaire et, de l'autre, une Église argentine traditionaliste alliée des Forces armées, apparaît comme une simplification naïve, ne tenant pas compte de dynamiques bien plus complexes qui sont à la base du rapport entre l'Église et les régimes militaires dans les deux pays. Refusant les oppositions binaires aussi bien dans la comparaison des deux cas analysés qu'à l'intérieur de chaque épiscopat, il convient de s'interroger sur les facteurs ayant permis la coexistence de partisans et d'opposants aux régimes militaires au sein d'une même Eglise et, ensuite, sur ceux qu'amenèrent la stratégie des uns à prévaloir sur celle des autres.

A partir des années 1990, d'autres interprétations ont été avancées pour expliquer les différences existantes entre les Eglises latino-américaines, dans leurs relations avec les régimes militaires au pouvoir dans les années 1970-1980 et, de façon plus générale, pour rendre compte de leur action politique. Ainsi, il y a un courant d'études qui voit dans l'attention dédiée par l'Eglise à

---

<sup>5</sup> Levine, *Religion and politics in Latin America. The Catholic Church in Venezuela and Colombia*. p. 138

<sup>6</sup> Michael Lowy, *The War of Gods Religion and Politics in Latin America*, Verso, London, 1996, pp. 66-80

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Dans le texte, termes comme « progressistes », « traditionalistes » ou « conservateurs » sont utilisés dans leur sens commun mais sans aucune volonté de définition ontologique. En revanche, l'adjectif « intégrale », en référence aux évêques, désigne une typologie particulière de catholicisme décrite par le sociologue français Emile Poulat et c'est en ce sens qu'il est employé dans cette thèse.

la question sociale une tentative d'adaptation institutionnelle visant à maintenir son influence au sein de la société<sup>9</sup>. Dans ce cadre, la présence significative d'autres religions – notamment de l'évangélisme – a poussé certains auteurs à interpréter l'attention de l'Eglise catholique pour les pauvres comme le résultat d'une « dynamique de concurrence » à l'intérieur d'une sorte de marché de la salvation<sup>10</sup>. Or, si elle est effectivement importante dans certains pays – au nombre desquels le Chili –, la présence des églises évangéliques n'arrive pas, à cette époque, à mettre en discussion la place de l'Eglise catholique comme religion de la majorité du peuple latino-américain. Par ailleurs, si le réformisme ecclésiastique des années 1950-1960 peut être considéré, dans une certaine mesure, comme une réponse utilitariste au climat politique de ces années, il est difficile de soutenir cette hypothèse pour la période des dictatures militaires, où la défense des secteurs populaires opposait inévitablement l'Eglise aux forces alors au pouvoir. D'autres auteurs se sont focalisés, quant à eux, sur le rôle des partis catholiques, afin de justifier les différents degrés d'engagement politique des évêchés latino-américains<sup>11</sup>. Pour intéressant qu'il semble, ce chemin devient problématique lorsque la présence ou l'absence d'un grand parti catholique sert à expliquer des attitudes opposées. Ainsi, l'absence d'un grand parti catholique en Argentine aurait amené l'épiscopat de ce pays à s'adresser directement aux militaires, tandis qu'au Brésil, elle aurait laissé l'espace à une action plus incisive des mouvements catholiques laïcs. Comme l'a justement remarqué Michael Lowy, il est évident que le même facteur ne peut pas rendre compte, en soi, d'attitudes opposées de la part de la hiérarchie épiscopale<sup>12</sup>. Ces interprétations ont la vertu d'élargir le champ de la réflexion au-delà de l'espace interne à l'Eglise institutionnelle, en prenant en considération d'autres facteurs qui, sans doute, contribuent à déterminer l'action politique de l'Eglise catholique. Le problème, cependant, surgit lorsqu'on cherche à rendre compte de cette action par l'influence d'un de ces facteurs, en oubliant le fait qu'au moment d'élire une stratégie d'action, les autorités ecclésiastiques doivent prendre en compte le contexte général politique et religieux.

Il convient de resituer l'action de l'Eglise catholique dans une trame socio-historique, en montrant comment les événements s'inscrivent dans des contextes et les modifient, et en centrant l'attention sur le rôle de l'Eglise non seulement au sein d'un gouvernement particulier, mais à

---

<sup>9</sup> Cfr. Ivan Vallier, *Catholicism, social control, and modernization in Latin America*, Modernization of traditional societies series (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1970).

<sup>10</sup> Anthony Gill, *Rendering unto Caesar : The Catholic Church and the State in Latin America*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

<sup>11</sup> Jeffrey S.J. Klaiber, *The Church, Dictatorships and Democracy in Latin America*, Orbis Book (Maryknoll, 1998).

<sup>12</sup> Michael Löwy, « Rapports entre le religieux et le politique en Amérique latine », *Archives de sciences sociales des religions*, n.114, avril-juin 2001, <http://assr.revues.org/20728>

l'intérieur de l'architecture politique des différents pays. Ce mode de raisonnement me conduit vers l'adoption d'une perspective de longue durée. Ce choix trouve sa justification dans les considérations suivantes. Tout d'abord, tant le *Proceso de Reorganizacion Nacional* argentin que le régime de Pinochet au Chili apparaissent comme les points culminants d'un processus d'accumulation des tensions dont les origines remontent aux années 1950 et, de manière plus évidente, aux années 1960. Ensuite, l'étude de l'Eglise catholique requiert une telle perspective, qu'il s'agisse des « temps longs » qui caractérisent son avancée dans l'histoire, ou des particularités des acteurs sociaux qui se trouvent au centre de cette analyse, à savoir les évêques. En effet, la plupart des évêques argentins et chiliens en charge dans les années 1960-1970 furent nommés dans la décennie précédente, voire plus tôt encore, leur formation remontant aux années 1930-1940. C'est donc une sorte d'archéologie de la pensée épiscopale à l'époque des régimes militaires que nous proposons ici, en nous interrogeant sur les racines d'une mentalité qui trouve ses origines dans la première moitié du XXe siècle.

Evidemment, situer l'action et l'évolution des Eglises argentine et chilienne dans ce continuum ne signifie pas négliger l'importance d'événements majeurs qui marquent des points de rupture dans l'ordre politique et religieux. Tel est le cas de la Révolution cubaine de 1959 et des mouvements de guérilla qui s'en inspirent tout comme de l'Alliance pour le progrès et des programmes réformistes qui visent en ces années à désamorcer le danger révolutionnaire avec des concessions limitées aux forces sociales appelant au changement. De même, sur le front ecclésiastique, le Concile Vatican II et plus encore sa déclinaison latino-américaine à la Conférence de Medellin de 1968 représentent non seulement une mise en question de la doctrine et de la pastorale de l'Eglise catholique, mais aussi une nouvelle manière d'entendre les relations entre la religion et la politique.

\*

Cette thèse est née de la volonté de comprendre les raisons des différences existantes entre l'attitude de l'Eglise argentine et celle de l'Eglise chilienne face aux politiques des régimes militaires dans les années 1970-1980. Notre réflexion portera donc sur l'action politique des Eglises argentine et chilienne au lendemain du Concile Vatican II et, plus précisément, sur les relations entre les évêchés de ces pays et les autorités militaires au pouvoir en ces années. Le choix de l'Argentine et du Chili comme cas d'étude n'est pas accidentel. En dépit d'une culture et d'une tradition politique très différentes, les destins de ces pays se rapprochent au début des années 1970 avec l'installation, à trois ans de distance, des régimes militaires qui sont l'objet de cette thèse. Surtout, l'Argentine et le

Chili constituent des cas paradigmatiques pour l'étude des relations entre l'Eglise catholique et les régimes militaires latino-américains. D'un côté, l'Eglise chilienne s'est progressivement affirmée comme le principal pôle de résistance au projet politique promu par le général Pinochet, en s'engageant activement dans la défense des victimes de la répression ; de l'autre, l'Eglise argentine a représenté l'une des principales sources de légitimation du *Proceso de Reorganizacion Nacional*, sa critique étant plutôt « timide », même face aux violations patentes des droits de l'homme de la part du régime. Les deux cas ont fait l'objet, déjà, de plusieurs travaux d'investigation, qu'on les ait analysés dans leur singularité, ou à l'intérieur d'études plus générales, à l'échelle continentale<sup>13</sup>. On ne trouve pas, cependant, de comparaison directe de ces deux cas avec l'adoption d'une perspective internationale, comme il a été fait pour d'autres pays, dans des études provenant surtout du milieu étatsunien<sup>14</sup>. C'est dans cette dernière tradition d'études que se situe cette thèse, en cherchant à éviter tant les limites des analyses centrées sur un seul pays que le réductionnisme qui affecte souvent les études à perspective continentale.

« L'Eglise c'est un monde » disait le sociologue et historien français Emile Poulat dans un livre de 1986<sup>15</sup>. Cette expression rend compte de la complexité d'une institution qui est en même temps « une institution internationale, une grande organisation, une puissance financière, une entreprise multinationale de production et de diffusion de biens symboliques, un régime de gouvernement complètement original, une histoire deux fois millénaire, une culture »<sup>16</sup>. L'ampleur et la complexité de ce monde nous obligent à mieux définir notre sujet d'étude : à savoir, l'Eglise catholique dans sa dimension institutionnelle, c'est-à-dire les évêchés argentin et chilien et le Saint-Siège. Cela ne veut pas dire négliger l'importance des autres composantes de l'Eglise, que ce soit la communauté des fidèles ou les différentes organisations par le biais desquelles l'Eglise organise son action au sein de la société. Toutefois, l'ensemble de ces facteurs ne sera pris en compte que dans la

---

<sup>13</sup> Pour le cas argentin voir: Loris Zanatta, *La Nazione Cattolica : Chiesa E Dittatura nell'Argentina Di Bergoglio*, Bari, Laterza, 2014; Martin Obregon, *Entre La Cruz Y La Espada. La Iglesia Catolica Durante Los Primeros Anos del "Proceso,"* Buenos Aires, Universidad Bernal, 2005; Pour le Chili voir Hugo Cancino Troncoso, *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989: un estudio sobre el rol político de la Iglesia católica y el conflicto con el régimen militar*, Odense, Odense University Press, 1997.; Brian Smith, *The Church and Politics in Chile : Challenges to Modern Catholicism*, Princeton, Princeton university press, 1982; Pour une perspective continentale voir Klaiber, *The Church, Dictatorships and Democracy in Latin America*, Maryknoll, Orbys book, 1998 ; Enrique D. Dussel and Comisión de estudios de historia de la Iglesia en Latinoamérica, eds., *Historia General de La Iglesia En América Latina*, Salamanca, CEHILA Ediciones Sígueme, 1981; Jean-André Meyer, *Les Chrétiens d'Amérique Latine XIXe et XXe Siècles*, Paris, Desclée Proost France, 1991.

<sup>14</sup> Michael Fleet and Brian H Smith, *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997; Daniel H. Levine, *Religion and Politics in Latin America. The Catholic Church in Venezuela and Colombia*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

<sup>15</sup> Emile Poulat, *L'Eglise, c'est un monde. L'Ecclésiosphère*, Paris, Editions du Cerf, 1986

<sup>16</sup> Hervieu-Léger Danièle. « Poulat (Emile) L'Eglise, c'est un monde. L'Ecclésiosphère », in *Archives de sciences sociales des religions*, n°63/2, 1987. pp. 284-285

mesure où ils influencent l'action épiscopale, dans le cadre d'une relation dialectique entre la base et le sommet de la hiérarchie épiscopale. Le choix de privilégier la dimension institutionnelle de l'Eglise trouve, à notre sens, une double justification. Tout d'abord, c'est à ce niveau que se déroulent les relations entre l'Eglise et les autorités politiques, et davantage encore lorsque le pouvoir est assumé par les Forces armées dans le cadre de régimes autoritaires. En deuxième lieu, comme le dit le théologien chilien Pablo Richard, l'organisation institutionnelle et hiérarchique « n'est pas une caractéristique marginale ou accidentelle de l'Eglise, mais sa dimension constitutive fondamentale »<sup>17</sup>. Comme nous le verrons dans la suite, cette considération est encore plus vraie pour la période des régimes militaires, où le risque de tomber aux mains de la répression limita fortement l'action des mouvements de base catholiques, l'initiative revenant au niveau institutionnel.

\*

Bien que nous souhaitions limiter notre analyse aux relations institutionnelles entre l'Eglise catholique et les autorités politiques argentines et chiliennes, nous devons considérer un troisième acteur, dont l'action et l'influence accompagnent celles des Eglises et des gouvernements locaux : le Saint-Siège. Les années soixante marquent en effet le retour du Saint-Siège sur la scène politique internationale. La visite de Paul VI au palais des Nations-Unies en 1965, la participation à la Conférence de Helsinki en 1975, la politique d'ouverture envers les pays du bloc communiste, l'action pour la fin de la guerre au Vietnam, sont autant de facteurs qui témoignent de ce retour au centre de la vie politique internationale<sup>18</sup>. Si, du point de vue formel, l'organisation hiérarchique de l'Eglise catholique suppose la soumission de tous les évêques à l'autorité du souverain pontife, dans la pratique, les choses sont néanmoins plus compliquées. A partir du Concile Vatican II, la question de la collégialité s'impose avec force au sein de l'Eglise catholique, nombreux étant ceux qui demandent un plus grand partage du pouvoir dans le gouvernement de l'Eglise. Les synodes des évêques réalisés dans les années suivantes constituent précisément une réponse à la demande de collégialité provenant de différents secteurs du monde catholique. Cependant, il ne faut pas exagérer la portée de ce changement ; en réalité les synodes des évêques n'ont qu'un pouvoir de consultation, leurs décisions n'engageant en rien ni le curie romain, ni davantage le Pape<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Pablo Richard, "Identidad Eclesial en la practica politica, organica y teorica del Movimiento Popular", *Cristianismo y sociedad*, n. 67, 1981, p.26

<sup>18</sup> Dupuy André, « Paul VI et la diplomatie pontificale », in: *Paul VI et la modernité dans l'Église*, Actes du colloque de Rome (2-4 juin 1983) Rome, École Française de Rome, 1984, pp. 455-478.

<sup>19</sup> Laurentin René, « Paul VI et l'après-Concile : le Synode des évêques » in *Paul VI et la modernité dans l'Église*. Actes du colloque de Rome (2-4 juin 1983), Rome, École Française de Rome, 1984, pp. 569-601.

Cela dit, l'analyse empirique montre que dans la gestion des relations avec les autorités politiques des différents pays, les Eglises nationales gardent une portion significative d'autonomie décisionnelle. En réalité, on observe un mélange de soumission et de communion. Sauf cas individuels, assez rares, on cherche toujours à éviter les ruptures, le Saint-Siège agissant comme un facteur de médiation entre les différents courants au sein des conférences épiscopales, tout comme entre ces dernières et les autorités politiques. En matière de lien avec les autorités politiques, ce qui se mit en place est donc une relation triangulaire, où le poids de chaque instance change dans le temps et dans l'espace selon le contexte social, politique et religieux où se situe cette relation. Un des objectifs de cette thèse est justement celui d'établir le rôle de chacun de ces acteurs à l'intérieur du processus décisionnel interne à l'Eglise catholique. Parfois, le Saint-Siège peut intervenir en soutien de l'Eglise locale lorsque cette dernière est attaquée par l'Etat ; d'autres fois – plus rarement –, il peut également s'imposer sur l'Eglise locale en parvenant à des accords directs avec le gouvernement du pays. En général, cependant, la gestion des relations avec les gouvernements est laissée – au moins en apparence – aux Eglises locales, le Saint-Siège exerçant son pouvoir surtout par le biais des nominations épiscopales, grâce auxquelles il arrive, sur le moyen/long terme, à conditionner l'orientation des conférences épiscopales nationales. Un rôle fondamental, à cet égard, incombe aux nonces apostoliques, dans leur double fonction de représentants diplomatiques dans les pays qui les reçoivent et de délégués du Pape auprès des conférences épiscopales. En effet, au moins dans les pays objets de cette thèse, c'est le nonce qui se charge de proposer aux autorités vaticanes les candidatures aux sièges épiscopaux, ce qui lui donne une influence remarquable sur l'évolution des conférences épiscopales.

Notre but, ici, sera donc d'analyser la manière dont l'Eglise catholique exerça son influence sur la scène publique argentine et chilienne au lendemain de Vatican II. Comme l'a souligné le sociologue étatsunien José Casanova, le choix d'une typologie particulière d'action publique de la part de l'Eglise dépend surtout de sa position structurelle par rapport à l'Etat et à la société, étant entendu que des mutations significatives dans la doctrine de référence peuvent conditionner ce positionnement. Reconstruire et analyser la présence publique des Eglises argentine et chilienne à l'époque des régimes militaires, tout en nous interrogeant sur les relations entre cette action et l'évolution doctrinaire de l'Eglise catholique, tels sont les enjeux de cette thèse.

\*



Nous commencerons par une reconstruction du panorama ecclésiastique argentin et chilien dans la première moitié du XXe siècle, époque à laquelle se consolident les fondements idéologiques et institutionnels des deux Eglises. Il s'agira, tout d'abord, de rendre compte de l'état de faiblesse des Eglises argentine et chilienne au début du XXe siècle ; faiblesse qui les oblige à une réorganisation profonde, pour rétablir l'influence perdue au sein de la société. Dans ce cadre, nous verrons comment, à partir d'un tronc commun doctrinaire et idéologique, défini par Emile Poulat comme « Catholicisme intégral »<sup>20</sup>, les évêchés argentin et chilien élaborèrent des stratégies différentes pour se lancer à la reconquête de la société. Allié des Forces armées, en défense de ce qui est compris comme l'essence de l'identité nationale, dans le cas argentin, ou engagé dans le développement d'un social-christianisme visant à l'évangélisation des secteurs sociaux ignorés par la tradition conservatrice, dans le cas du Chili, les deux évêchés parcoururent des chemins différents pour arriver aux mêmes objectifs, la culture catholique constituant une référence fondamentale pour la construction d'une culture antilibérale, qui devait servir de base pour la construction d'un ordre social alternatif. De plus, même si les résultats concrets de ces stratégies dans l'espace politique furent différents, il est crucial de noter que tant le national-catholicisme argentin que le social-christianisme chilien renvoyaient au même imaginaire, résultant de la superposition du Catholicisme intégral de dérivation romaine et de la culture organiciste latino-américaine provenant de l'époque coloniale. Si, à première vue, les Eglises chilienne et argentine pouvaient paraître très distantes, ce qui les différenciait n'était donc pas la doctrine, mais plutôt son application concrète sur le plan politique.

Une fois décrite, dans ses traits fondamentaux, la formation des Eglises argentine et chilienne modernes, je passerai à l'analyse du processus de renouvellement qui s'empara de ces deux Eglises à partir des années 1960. L'influence exercée par le contexte international sur cette évolution nous conduira à consacrer un premier développement à la reconstruction des événements qui, entre la fin des années 1950 et le début des années 1960, contribuèrent à alimenter une tension croissante, à l'intérieur comme à l'extérieur du monde catholique. Il s'agira, tout particulièrement, d'analyser les effets de deux événements qui marquèrent une rupture évidente dans la vie des peuples latino-américains, à savoir : la Révolution cubaine de 1959 et le Concile Vatican II. Ces événements s'insèrent dans un contexte de mutations plus large, qui touchaient aussi bien l'économie que la démographie et la culture latino-américaine ; mutations objectives qui s'accompagnèrent de bien d'autres mutations moins visibles mais pas pour autant moins réelles dans l'imaginaire politique, social et religieux des peuples du sous-continent. A cet égard, il faut noter que si les dynamiques de

---

<sup>20</sup> Émile Poulat, *Église Contre Bourgeoisie Introduction Au Devenir Du Catholicisme Actuel*, ed. Albert de Mun and Léon Harmel, Paris, Berg international éditeurs, 2006.

la politique internationale eurent une influence indéniable sur ces mutations, les facteurs endogènes eurent autant – sinon plus – d'importance dans leur surgissement tout comme dans leur développement. Les tensions apparues autour de ces mutations contribuèrent à alimenter un climat d'effervescence politique, sociale et religieuse, visant à la mise en question de la « tradition » dans les différents milieux, dans le cadre d'une superposition progressive du religieux et du politique<sup>21</sup>. Ce que l'historien argentin Halperin Donghi a défini comme « la décennie des décisions » aboutit aux gouvernements de Salvador Allende au Chili et de Juan Domingo Perón en Argentine<sup>22</sup>. Très différentes l'une de l'autre, ces expériences constituent « le chant du cygne » de révolutions inachevées. Dans ce cadre, une attention particulière sera réservée à l'attitude des épiscopats argentin et chilien face à une double problématique, à savoir la politisation croissante de la base du monde catholique — notamment du clergé — et son rapport avec la violence, qui pendant ces années s'imposa progressivement comme moyen de lutte politique.

Ces événements préparèrent le terrain pour la réaction des années suivantes, sous l'inspiration d'une nouvelle typologie d'autoritarisme, où les Forces Armées argentine et chilienne visaient à la régénération politique, sociale et économique de leurs pays<sup>23</sup>. Dans les deux cas, nous partirons de la trame événementielle ainsi que des actes et des discours des autorités épiscopales. Tout particulièrement, nous analyserons la réaction des deux épiscopats à un certain nombre de facteurs : la prise du pouvoir par le biais de coups d'Etat militaires, les arguments avancés par les Forces armées pour légitimer leur intervention – en première ligne desquels la défense de la culture catholique, au Chili comme en Argentine -, la violation des droits de l'homme de la part des militaires, les projets de refondation sociale et politique avancés par les deux régimes. Cette analyse, conduite principalement sur la base des déclarations épiscopales tout comme des informations provenant des archives diplomatiques, nous permettra de dépasser les clichés liés à l'adoption ou pas d'une attitude « prophétique » par l'Eglise face aux abus des autorités militaires, pour mesurer en quoi, exactement, l'action de l'Eglise chilienne et celle de l'Eglise argentine diffèrent face aux politiques des régimes militaires respectifs. Nous avons aussi choisi de faire, là où c'était possible, le récit des déclarations et des actions des deux épiscopats, afin de donner à voir, d'un côté, la circulation du pouvoir parmi les différentes instances de l'Eglise institutionnelle – évêques, conférences épiscopales, Saint-Siège

---

<sup>21</sup> Luis Miguel Donatello, *Le Catholicisme de La Libération En Argentine et Ses Options Politiques et Religieuses de L'effervescence Sociale et Politique Dans Les Années 60 et 70 À La Résistance Au Néo-Libéralisme Dans Les Années 90* » Thèse de doctorat en cotutelle entre l'Université de Buenos Aires et l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris-Buenos Aires, 2005.

<sup>22</sup> Tulio Halperín Donghi, *Historia Contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza editorial, 2013.

<sup>23</sup> Guillermo A. O'Donnell, *El Estado Burocrático Autoritario, 1966-1973 Triunfos, Derrotas Y Crisis*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2009.

– et, de l’autre, la redéfinition de l’attitude de chacun de ces acteurs en fonction du contexte politique, social et religieux auquel ils furent confrontés. Enfin, nous nous interrogerons sur les raisons qui poussèrent les deux évêchés à adopter des stratégies différentes dans la restructuration de leur rôle au sein des régimes argentin et chilien tout en faisant référence au même univers doctrinaire.

\*

Notre propos est, tout d’abord, d’entreprendre une recherche d’histoire politique et culturelle, tout en tirant parti de la contribution de l’anthropologie et de la sociologie de la religion. Toutefois, à cause de la nature du sujet, cette étude déborde sur le domaine de l’histoire des relations internationales, avec une approche comparative évidente, sans laquelle nous ne pouvons comprendre certains aspects des réalités nationales visées. Il s’agit donc d’une recherche interdisciplinaire qui cherche à profiter des apports de ces différents domaines d’études dans l’objectif de reconstruire le phénomène social dans sa complexité. L’adoption d’une perspective interdisciplinaire demande l’utilisation d’un corpus hétérogène de sources documentaires, davantage si on considère les limitations énormes dans l’accès aux archives ecclésiastiques, aussi bien auprès des Églises argentine et chilienne que du Saint-Siège. Évidemment, nous n’avons pas manqué de profiter de la consultation de ces archives quand cela a été possible, étant pourtant obligé de remédier à ces limitations en intégrant ce corpus documentaire avec celui provenant d’autres archives au niveau local aussi bien qu’au niveau international.

Ces prémisses étant posées, nous pouvons passer à la description synthétique du corpus de sources utilisées. Nous avons commencé par l’analyse des documents et des déclarations publiques des évêchés argentin et chilien, publiés soit dans des recueils édités par les deux conférences épiscopales, soit dans certaines revues catholiques de l’époque. La consultation de ces revues nous a permis aussi de repérer les éléments fondamentaux des débats existant à l’époque au sein du monde catholique national et international. De la même manière, le discours public du Saint-Siège autour des événements étudiés a été reconstruit à travers l’analyse des discours et des déclarations des pontifes, tout comme des encycliques et d’autres documents visant à orienter l’Église universelle. L’inaccessibilité des archives ecclésiastiques, aussi bien au Saint-Siège que dans les deux pays objets de cette thèse, nous a empêché d’avancer davantage dans cette direction, à la recherche de documents témoignant des dynamiques internes à l’Église catholique. Nous avons donc cherché à remédier à cette limitation avec l’analyse des archives des ambassades argentine et chilienne auprès du Saint-Siège, ce qui nous a permis de reconstruire l’action de trois acteurs – Église nationale, gouvernement,

Saint-Siège – autour des questions les plus délicates. La consultation des archives diplomatiques étatsuniennes, donnant accès aux informations recueillies par les fonctionnaires d'un pays dont l'influence sur la vie politique latinoaméricaine est indéniable, nous a également aidé à mieux comprendre l'attitude et l'action des acteurs impliqués dans les événements argentins et chiliens de l'époque. Finalement, nous avons eu recours à d'autres archives importantes, surtout pour l'étude de l'attitude des évêchés argentin et chilien face à la violation des droits de l'homme de la part des régimes militaires : celles de la *Vicaria de la Solidaridad* à Santiago du Chili et celles de la *Dirección de Inteligencia de la Policía de Buenos Aires* (DIPBA) et du *Centro de Estudios Legales y Sociales* (CELS) à Buenos Aires.

Cette thèse n'a aucune prétention d'exhaustivité ni dans la description du rôle de la religion dans la vie politique argentine et chilienne, ni davantage dans l'analyse de la trame complexe des relations entre l'Eglise catholique et la politique dans l'Amérique latine contemporaine. Notre étude souhaite, plus modestement, s'éloigner des interprétations stéréotypées et idéologisées du rôle de l'Eglise pendant les dictatures militaires, en resituant les événements analysés dans la trame socio-historique du processus de modernisation de l'Eglise et de la société latino-américaine dans la deuxième moitié du XXe siècle. Son principal apport, croyons-nous, tient ainsi dans la rupture de l'image de l'Eglise catholique comme d'une institution monolithique, par la mise en relief des dynamiques de tension et de division internes aux institutions ecclésiastiques tout comme de la circulation et de la diffusion du pouvoir entre les différents niveaux de la hiérarchie catholique nationale et internationale. Notre espoir, finalement, c'est que la méthodologie et les modes de raisonnements proposés pourront être utiles à l'étude d'autres cas nationaux, l'analyse empirique étant selon nous la seule en mesure de vérifier les hypothèses avancées autour des relations entre l'Eglise catholique et les régimes politiques latino-américains. De la même manière, l'analyse des sources « indirectes » dans la description de l'attitude du Saint-Siège pourra offrir un instrument précieux dans l'étude de la diplomatie vaticane à l'époque contemporaine ; une thématique centrale pour les études des relations internationales mais qui, notamment en raison des limites posées dans l'accès aux archives ecclésiastiques, reste en grande partie dans l'ombre.

# CHAPITRE I – ARGENTINE ET CHILI A LA VEILLE DES ANNEES 1960

## 1. L'Eglise catholique en Amérique Latine : de l'empire colonial aux états libéraux

---

« Eldorado contemporain » : c'est ainsi qu'un visiteur européen avait défini l'Argentine au début du XXe siècle<sup>24</sup>. En effet, la république au bord du Rio de la Plata sortait alors de la marginalité de l'époque coloniale. D'un côté, l'intégration dans le système économique mondial, par le moyen du développement du secteur primaire et de l'adoption d'un modèle économique centré sur l'exportation, avait permis un développement économique sans précédent. De l'autre, le compromis entre les conservateurs et les libéraux autour des exigences d'ordre social et de progrès économique assurait une stabilité politique jusqu'alors inédite. Au-delà de la Cordillère, le Chili traversait des dynamiques semblables d'urbanisation et de développement économiques, la stabilité politique étant acquise depuis déjà la moitié du XIXe siècle. Pour la première fois, les gouvernements argentins et chiliens étaient en mesure d'assurer le monopole de la violence avec la formation d'armées professionnelles, mais aussi de mettre en place un système fiscal, judiciaire et éducatif. Bien évidemment, ce développement ne se déroulait pas sans contradictions, de la marginalisation des classes populaires, aux difficultés d'intégration sociale. Cependant, l'optimisme positiviste s'imposait sur les deux côtés de la Cordillère, permettant aux Argentins et aux Chiliens de saluer le nouveau siècle pleins d'espoir et de confiance pour un avenir meilleur.

Par ailleurs, aux yeux des nouvelles élites libérales au pouvoir, la voie pour le progrès passait par le démantèlement du vieil ordre colonial, en commençant par l'institution qui était en quelque sorte le pilier central de cet ordre : l'Eglise catholique. En effet, c'est pendant cette période que l'Église vit s'affirmer une politique de sécularisation qui, depuis la confiscation des biens ecclésiastiques jusqu'à la laïcisation des cimetières et du système éducatif, réduisait fortement son rôle à l'intérieur des sociétés latino-américaines. Il faut faire remarquer sur ce point qu'au XIXe siècle les églises catholiques latino-américaines n'avaient plus ni la présence, ni la capacité d'action, ni la signification sociale qu'elles avaient eues à l'époque coloniale. Il s'agissait de territoires marginaux, où les

---

<sup>24</sup> W. H. Koebel, *Modern Argentina, the El Dorado of to-day; with notes on Uruguay and Chile*, Boston, Dana Estes & company, 1912. Cité par Alain Rouquié, *Pouvoir militaire et société politique en République argentine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1977, p. 18

institutions religieuses s'étaient affaiblies à la suite de la chute des empires catholiques et avec lesquels le Saint-Siège n'avait presque pas de relations directes.

Face aux défis lancés par les gouvernements libéraux, les églises argentine et chilienne entreprirent donc un processus de réorganisation interne, dans l'intention d'accumuler des forces pour pouvoir après passer à la contre-offensive. Cette réorganisation s'articula sur trois niveaux : institutionnel, doctrinal et politique – par le biais d'une réorganisation du laïcat catholique. Ce que nous pouvons considérer comme la construction des églises argentine et chilienne modernes se déroula sous l'impulsion du Saint-Siège qui, outre le fait d'établir des relations stables avec les gouvernements des deux pays, s'occupa de diriger le développement institutionnel et idéologique des deux églises. Dans le contexte de sa politique de centralisation du pouvoir, le premier à commencer la réorganisation de l'Église latino-américaine fut Pie IX, avec la fondation en 1858 du *Collegio Pio Latinoamericano*, où furent envoyés les candidats aux sièges épiscopaux pour terminer leurs études, dans le but d'absorber la doctrine romaine pour pouvoir la diffuser par la suite dans leurs pays<sup>25</sup>. Ce processus de « romanisation » continua en 1899 avec l'organisation du Premier Concile plénier latino-américain, qui réunit à Rome treize archevêques et quarante-et-un évêques du sous-continent pour discuter les particularités et les problématiques spécifiques de l'Église latino-américaine<sup>26</sup>.

Il ne fait aucun doute que la situation des églises argentine et chilienne à l'époque était assez problématique. En Argentine, au moment de l'Indépendance, il n'y avait que trois diocèses pour un territoire de trois millions de kilomètres carrés, et le nombre de onze diocèses ne fut atteint que dans les années 1910. Sans doute, l'évolution de la structure ecclésiastique n'était pas suffisante pour assurer l'action de l'Église catholique dans un pays connaissant une croissance démographique sans précédent. En effet, le nombre de diocèses lors du premier recensement de 1869 n'avait pas changé lors du nouveau recensement de 1895, tandis que la population avait augmenté de 112 %<sup>27</sup>. L'Église catholique chilienne, quant à elle, ne se présentait pas sous de meilleures conditions. Les deux diocèses existant au Chili pendant la colonie passèrent à quatre seulement au milieu du XIXe siècle ; cette situation, déjà difficile, devint insoutenable dans les années suivantes. Si les quatre diocèses existant en 1850 administraient chacune une population moyenne de 360 000 habitants, en 1920 leur

---

<sup>25</sup> Fortunato Mallimaci, *Catholicisme et État militaire en Argentine : 1930-1946*, Lille, A.N.R.T. 1989, p. 41

<sup>26</sup> Cfr. A.M. Pazos, D.R. Piccardo, *El Concilio Plenario de América Latina: Roma 1899*, Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main, 2002.

<sup>27</sup> Roberto Di Stefano et Loris Zanatta, *Historia de la iglesia argentina desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Colección Historia argentina, Buenos Aires, Grijalbo Mondadori, 2000, p. 323

nombre monta à 530 000<sup>28</sup>. De surcroît, à la faiblesse des églises nationales s'ajoutaient les relations instables entre le Saint-Siège et les gouvernements au pouvoir dans les deux pays, avec une rupture des relations diplomatiques de 1882 à 1902 au Chili<sup>29</sup>, et de 1884 à 1900 en Argentine<sup>30</sup>.

Ce panorama sembla s'améliorer à la fin du XIXe siècle, suite à une sorte de pacification entre l'Église catholique et les gouvernements des deux pays. En effet, si les élites libérales restaient fermes dans leur volonté de mettre en place des politiques de laïcisation, cela ne les empêcha pas de s'appuyer sur l'Église, en mettant à profit son rôle civilisateur et intégrateur au sein de la société. C'était vrai dans le cas argentin, où l'immigration massive rendait urgente une intégration des nouveaux venus dans une identité nationale partagée<sup>31</sup>, mais aussi dans le cas chilien, où l'Église catholique fut précocement incorporée au jeu politique chilien, grâce à l'alliance avec le Parti Conservateur, qui se fit le défenseur et le représentant de l'Église sur le plan politique<sup>32</sup>. Cependant, le projet de l'Église catholique n'étant pas, à l'époque, celui d'établir une relation de connivence pacifique avec l'ordre libéral, mais plutôt d'y substituer un système intégralement chrétien, il était indispensable d'avancer encore beaucoup dans la recomposition du catholicisme latino-américain. Ce projet rencontrait en fait deux obstacles principaux : d'un côté, la présence de militants catholiques dans différents mouvements politiques, souvent opposés entre eux ; de l'autre, la faiblesse institutionnelle liée à l'insuffisance du clergé local et aux relations souvent difficiles avec les autorités civiles, ce qui gênait le développement institutionnel des églises nationales. En d'autres termes, la reconquête catholique de la société en Argentine et au Chili nécessitait tout d'abord une réorganisation institutionnelle, capable d'augmenter sa capacité d'action sur la société et son influence sur le plan politique. Il fallait ensuite réorganiser les troupes catholiques, en surmontant les divisions existantes.

Pour ce qui concerne la dimension institutionnelle, il faut rappeler que pendant l'époque coloniale, la vie de l'Église fut régulée par l'institut du *Patronato* ecclésiastique, ce qui permettait aux couronnes espagnole et portugaise de maintenir leur contrôle sur les institutions religieuses qui s'implantaient dans les colonies, en gardant la haute main sur la nomination des évêques, l'admission et l'expulsion des ordres religieux et la diffusion des documents pontificaux. Au moment de

---

<sup>28</sup> Isidoro Alonso et Renato Poblete, *La Iglesia en Chile estructuras eclesíasticas*, Friburgo, Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES, 1962, pp. 59-61

<sup>29</sup> Stephen Joseph Carl Andes, *Vatican Foreign Relations with Latin America since Independence*, jul. 2016, in Oxford Research Encyclopedias, Latin American History, <http://latinamericanhistory.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199366439.001.0001/acrefore-9780199366439-e-40?rskey=GstAH6&result=5#>

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Di Stefano and Zanatta, *Historia de La Iglesia Argentina Desde La Conquista Hasta Fines Del Siglo XX*.

<sup>32</sup> Cfr. Sol Serrano, *Qué hacer con Dios en la república? política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2008.

l'Indépendance, les nouveaux gouvernements revendiquèrent les mêmes droits de contrôle sur les églises nationales, malgré l'opposition du Saint-Siège qui considérait ces droits comme un privilège personnel des Rois Catholiques et non comme des droits nationaux<sup>33</sup>. Pour ce qui concerne notre recherche, il est important de remarquer que l'existence du *Patronato* subordonnait le développement de l'Église catholique à la volonté de gouvernements souvent peu disposés à renforcer sa capacité d'action.

La réorganisation institutionnelle des deux églises dans ces années s'accompagna d'une revivification de la culture catholique qui, finalement, arriva à disputer l'hégémonie intellectuelle au milieu libéral, réclamant le retour de l'Église catholique au centre de la société. Ce mouvement de *revival* catholique s'accompagna d'une incroyable diffusion du Néothomisme dans presque tous les pays de l'Amérique latine<sup>34</sup>. Le retour en vogue du Thomisme, se superposant selon plusieurs combinaisons avec le christianisme social, fournit la base théologique de ce qu'Émile Poulat a nommé le « Catholicisme intégral »<sup>35</sup>, qui constitua la doctrine dominante à l'intérieur du catholicisme argentin, aussi bien que dans les secteurs qui, à l'intérieur du catholicisme chilien, mettaient en question l'alliance traditionnelle avec le parti Conservateur. Il faut, par ailleurs, préciser que la chute des démocraties libérales ne signifia pas l'affirmation de régimes plus démocratiques, mais plutôt le retour du vieil imaginaire organiciste de l'époque coloniale. Cet imaginaire, qui souvent aboutit à des projets de sociétés fondés sur un modèle corporatif, constitue l'arrière-fond culturel du national-catholicisme argentin comme du social-christianisme chilien. Même si les résultats concrets de ces mouvements dans l'espace politique de leurs pays respectifs furent différents, il est crucial de noter que ces mouvements, inspirés en grande partie par les nationalismes européens de l'époque, trouvèrent dans la culture catholique une référence fondamentale à la construction d'une culture antilibérale, tout en faisant de l'Église et de la culture catholique les fondements d'un ordre social alternatif.

---

<sup>33</sup> Jean-André Meyer, *Les Chrétiens d'Amérique Latine XIXe et XXe Siècles*, Paris, Desclée Proost France, 1991, pp. 58-65

<sup>34</sup> Cfr. Olivier Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique Du Sud Le Modèle Malgré Lui*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2003.

<sup>35</sup> Cfr. Emile Poulat, *Eglise Contre Bourgeoisie*, n.d. Tournai, Casterman, 1977.



## a) Argentine

Comme nous l'avons dit plus haut, les nominations épiscopales en Argentine étaient régulées par le *Patronato* ecclésiastique, qui avait été inséré dans la Constitution de 1853 et qui resterait valide dans le pays jusqu'en 1966, date de signature d'un Concordat entre l'Argentine et le Saint-Siège. Évidemment, cela limitait la capacité de l'Église à gérer de façon autonome son action sociale et politique, en la soumettant à la volatilité des relations avec les autorités politiques argentines. La correspondance diplomatique du nonce à Buenos Aires montre comment un projet de création de nouveaux diocèses circulait déjà au début des années 1920, bloqué d'abord à cause de la crise diplomatique entre l'Argentine et le Saint-Siège sur la question de la nomination du nouvel évêque de Buenos Aires, puis du fait de la paralysie politique du gouvernement du radical Irigoyen<sup>36</sup>. Il fallut attendre le gouvernement du General Agustín Pedro Justo en 1933 pour débloquer la situation. Élu surtout grâce à la mobilisation catholique en sa faveur, le General Justo accueillit favorablement les pressions de l'Église pour la création de nouveaux diocèses, en obtenant du Congrès le vote de la loi qui autorisait la création de dix nouveaux diocèses sur le territoire national. Par ailleurs, la correspondance diplomatique du nonce Cortesi montre comment le Saint-Siège, n'ayant pas la possibilité, du fait de la Constitution, de procéder de manière autonome aux nominations de ses cadres, chercha à les négocier directement avec la présidence, pour soustraire ces nominations à la lutte des partis politiques qui composaient le Congrès<sup>37</sup>. Dans les faits, à partir des années 1930, c'est le Nonce qui proposa les nouveaux candidats, sur la base d'une série de consultations avec l'épiscopat national ; les candidats acceptés par le Saint-Siège étaient ensuite proposés aux autorités civiles, leur nomination devenant une simple formalité. Ce *modus vivendi* resta en vigueur jusqu'à la signature du concordat entre l'Argentine et le Saint-Siège en 1966.

La création de dix nouveaux diocèses en 1933 changea totalement le panorama institutionnel de l'Église argentine. Le nombre de diocèses passa de onze à vingt-et-un, tandis que les habitants pour chaque diocèse se réduisaient de moitié. Par ailleurs, les nouvelles nominations signifèrent aussi un renouvellement presque total de la hiérarchie épiscopale ; ce qui apparaît de manière plus évidente encore si aux chargés des nouveaux diocèses nous ajoutons ceux qui succédèrent aux évêques décédés. En effet, en prenant la liste des membres de l'épiscopat argentin en 1945 et la comparant avec celle de 1930, on constate que seuls trois évêques continuaient à assumer leur charge, tous les autres étant de nouveaux venus<sup>38</sup>. En analysant le profil des évêques nommés à cette époque, on voit

---

<sup>36</sup> ASV, Arch. Nunz. Argentina, *Lettre de Mons. Cortesi à Mons. Gasparri*, Buenos Aires, 01/01/1932.

<sup>37</sup> ASV, Arch. Nunz. Argentina, *Lettre de Mons. Cortesi à Mons. Gasparri*, Buenos Aires, 20/05/1933 et 18/10/1933.

<sup>38</sup> Fortunato Mallimaci, *Catholicisme et État Militaire En Argentine 1930-1946*, cit. pp. 62-63

que tous sont fils d'immigrés de première génération, provenant surtout de familles d'origine italienne et espagnole établies dans les zones rurales de l'intérieur du pays. Ils proviennent notamment des secteurs intermédiaires de la société, tandis que l'oligarchie pampéenne aussi bien que les classes populaires sont sous-représentées<sup>39</sup>. Par ailleurs, comme le dit Mallimaci dans sa thèse, à cette époque :

*Pour posséder la charge, les qualités familiales ou charismatiques ne suffisent pas, il faut passer par la bureaucratie institutionnalisée. Cette bureaucratisation s'accompagne d'un rôle de plus en plus important par rapport à l'État et la société en cette période de crise de l'État libéral. La société commence à demander « au chef » de l'Église locale une action plus concrète qui légitime tous les champs et les domaines de la vie sociale, politique, militaire et culturelle<sup>40</sup>.*

Il est donc intéressant d'observer les trajectoires des évêques nommés au début des années trente, pour repérer les caractéristiques demandées aux candidats pour accéder à cette charge et ainsi mieux définir le profil du corps épiscopal. Les évêques nommés dans ces années étaient entrés très jeunes au séminaire ; la moitié d'entre eux furent envoyés ensuite dans les universités vaticanes à Rome pour une période de spécialisation. Rentrés dans leurs diocèses, ils occupaient des postes à l'intérieur de la bureaucratie institutionnelle, engagés dans la direction du laïcat, des séminaires diocésains ou bien dans l'administration des diocèses. Mallimaci, reprenant l'analyse wébérienne, parle à ce propos de « rationalisation de la carrière » et de « bureaucratisation de la fonction ecclésiastique »<sup>41</sup>. Cette bureaucratisation servit au contrôle institutionnel tant du clergé que du mouvement laïc, ce qui toutefois n'était pas facile à mettre en œuvre dans une période de grande mobilisation politique et sociale.

Quoi qu'il en soit, l'homogénéité et l'unité cherchées par les autorités ecclésiastiques ne pouvaient pas être le résultat d'une simple réorganisation institutionnelle. La formulation d'une doctrine forte et cohérente était aussi nécessaire, et devait s'accompagner de la création d'un mouvement laïc uni et capable d'exercer son action au sein de la société argentine. Or, malgré l'action des autorités épiscopales, le catholicisme argentin était très loin d'être uni et homogène d'un point de vue politique et doctrinaire. Plusieurs courants se disputaient la légitimation de la hiérarchie sur la base de ce qu'ils considéraient comme la seule véritable interprétation de la doctrine chrétienne, ce qui limitait, évidemment, la force du mouvement catholique. La volonté unificatrice de la hiérarchie amena à la montée en force de certains secteurs et à la marginalisation d'autres, sans pour cela arriver à les supprimer totalement. Cherchant à définir ce qu'était l'idéologie dominante au sein de l'Église

---

<sup>39</sup> Cfr. José Luis de Imaz, *Los Que Mandan*, Buenos Aires, Eudeba, 1972.

<sup>40</sup> Mallimaci, *Catholicisme et État Militaire En Argentine 1930-1946*, cit. p. 71

<sup>41</sup> Ibid.

argentine dans la première moitié du XXe siècle, Mallimaci, reprenant les études d'Émile Poulat, parle de « Catholicisme intégral »<sup>42</sup>, et met l'accent sur son statut de « catholicisme d'opposition », en lutte contre la société libérale, mais aussi contre les courants qui, à l'intérieur du catholicisme, croyaient à la possibilité d'une conciliation de la doctrine chrétienne avec la modernité libérale.

Comme nous l'avons dit plus haut, néanmoins, l'image d'un catholicisme monolithique est trompeuse. Même marginalisés, d'autres secteurs du monde catholique continuaient à proposer des modèles de catholicisme différents. Par ailleurs, la mobilité des militants d'un groupe à l'autre était élevée, mettant ainsi en œuvre une dynamique d'alliance et d'opposition très fluide. Cette dynamique apparaît encore plus compliquée lorsque nous centrons l'attention sur l'action politique des militants catholiques. Si certains d'entre eux trouvèrent dans les Forces armées leurs interlocuteurs préférés en raison de leur projet de rechristianisation, d'autres visèrent la construction d'un parti politique sur le modèle de la Démocratie Chrétienne<sup>43</sup>. Ce qu'il nous importe de souligner ici, c'est l'appartenance de tous ces courants à une même « matrice de croyances » qui supposait, outre la critique de la société libérale, la présence active et publique de l'Église dans la vie politique et sociale du pays<sup>44</sup>.

Mallimaci montre comment, en raison de l'absence d'un nationalisme libéral, le catholicisme argentin finit par agir comme un nationalisme de substitution<sup>45</sup>, en lançant une lente, mais tenace œuvre de catholicisation de la société et de l'État argentin. Ce processus commença dans les années vingt avec une fusion progressive de l'identité catholique avec l'identité nationale, par le biais de ce que Loris Zanatta a nommé le « Mythe de la Nation catholique »<sup>46</sup>. D'après Zanatta, la force de ce mythe résidait dans sa capacité à articuler organiquement :

- 1) Une œuvre de révisionnisme historique, visant à une confessionnalisation de l'histoire argentine, fondée sur une fidélité supposée du pays à la doctrine chrétienne tout au long de son histoire ;
- 2) Une critique du présent, qui voyait la crise du système libéral comme une crise surtout morale, provoquée par l'éloignement de l'Argentine de son âme catholique ;

---

<sup>42</sup> Cfr. Fortunato Mallimaci, *El Catolicismo Integral En La Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 1988.

<sup>43</sup> Loris Zanatta, *Del Estado Liberal a La Nacion Catolica. Iglesia Y Ejercito En Los Origenes Del Peronismo 1930-1943*, Buenos Aires, Universida de Bernal, 1996, pp. 76-85

<sup>44</sup> Luis Miguel Donatello, « Le Catholicisme de La Libération En Argentine et Ses Options Politiques et Religieuses de L'effervescence Sociale et Politique Dans Les Années 60 et 70 À La Résistance Au Néo-Libéralisme Dans Les Années 90 » Thèse en cotutelle entre l'Universidad de Buenos Aires et l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2005.

<sup>45</sup> Fortunato Mallimaci, « Catolicismo y militarismo en Argentina (1930 -1983). De la Argentina Liberal a la Argentina Catolica », *Revista de Ciencias Sociales*, no. 4 (1995), pp. 181-218.

<sup>46</sup> Zanatta, *Del Estado Liberal a La Nacion Catolica. Iglesia Y Ejercito En Los Origenes Del Peronismo 1930-1943*, cit. p. 318

- 3) Un projet pour le futur, avec l'instauration d'un nouvel ordre chrétien, alternatif à l'individualisme libéral comme au communautarisme socialiste.

Poussé par le Saint-Siège aussi bien que par les évêques argentins, ce modèle de catholicisme s'imposa à l'intérieur du monde catholique argentin, grâce aussi à l'œuvre d'un nouveau groupe d'intellectuels catholiques qui allait s'occuper de la diffusion de la pensée catholique au sein de la société argentine. La condamnation ferme de l'idéologie socialiste et l'ambiguïté de l'Église universelle face aux nationalismes autoritaires qui s'imposèrent en Europe pendant ces années, servirent à faciliter la création de plusieurs liens entre le mouvement catholique et les différents mouvements nationalistes argentins. Néanmoins, la hiérarchie argentine et surtout le Saint-Siège rappelèrent à plusieurs reprises au laïcat son devoir de donner la priorité à l'action religieuse plutôt qu'à l'action politique, en le mettant en garde contre un engagement excessif dans la vie politique argentine<sup>47</sup>. En fait, la politisation n'était qu'un des problèmes d'un mouvement catholique trop conflictuel pour assurer la réussite des objectifs visés par l'Église. La lutte contre la culture moderne nécessitait un mouvement laïc capable de garantir une union des perspectives et des objectifs à l'intérieur du monde catholique argentin, et c'est avec ces idéaux que les autorités catholiques entreprirent la réorganisation du mouvement catholique.

L'associationnisme catholique fit son apparition en Argentine au début du XXe siècle, grâce surtout à l'action de certains membres du clergé régulier comme le curé Aléman Federico Grote<sup>48</sup>. À ce stade, le mouvement catholique était formé par des associations caractérisées par une forte autonomie, avec une organisation confédérative inspirée par le mouvement catholique allemand, où chaque association était plutôt indépendante. Or, ce modèle d'organisation était à l'opposé des projets de la hiérarchie catholique, qui pour son projet de reconquête de la société nécessitait la création d'un mouvement totalement subordonné aux directives ecclésiastiques et capable de mettre en place une contre-société « au-delà » et « au-dessus » de la lutte des partis politiques. Cette évolution fut possible grâce à ce que Fortunato Mallimaci a nommé le « Dispositif du Catholicisme Intégral argentin »<sup>49</sup>, à savoir un ensemble d'organisations et de groupes catholiques agissant en synergie vers le même objectif. La première composante de ce dispositif est représentée par les *Cursos de Cultura Catolica* (CCC), fondés en 1922 par un groupe d'intellectuels catholiques parmi lesquels Attilio dell'Oro Maini et Tomas Casares. Le but des CCC était la formation d'un groupe d'intellectuels catholiques capable de faire face à la suprématie des intellectuels libéraux. Ils s'adressaient donc à un public

---

<sup>47</sup> ASV, Arch. Nunz. Arg., *Lettre de Mons. Cortesi à Mons. Pacelli*, Buenos Aires, 17 août 1935.

<sup>48</sup> Di Stefano et Zanatta, *Historia de la iglesia argentina desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, cit. pp.377-383

<sup>49</sup> Mallimaci, *Catholicisme et État Militaire En Argentine 1930-1946*, cit. p. 86.

scolarisé et représentaient un espace culturel élitare, leurs membres assumant des charges importantes dans les institutions du pays, tandis que différents curés passés par leurs salles de cours devinrent plus tard évêques.

Autour des membres des CCC, il y avait plusieurs revues dont le but était la diffusion de leurs idées auprès d'un public plus vaste. Parmi ces revues, il y avait *Numero*, *Sol y Luna*, *Baluart* et celle qui était la plus importante : *Criterio*, fondée en 1928. Son premier directeur fut Attilio dell'Oro Maini, épaulé par d'autres collaborateurs eux aussi provenant des CCC : Tomas Casares, Faustino Leon, Samuel Madrano. *Criterio* naquit comme moyen de diffusion de la pensée d'un mouvement qui sentait la nécessité de se donner une organisation, avec l'objectif de lutter contre le libéralisme moderne pour restaurer l'ordre chrétien<sup>50</sup>. Ce fut l'orientation de la revue pendant toute cette période, malgré les différences de style entre les différentes directions. Les relations avec la hiérarchie ecclésiastique sont prouvées par le fait qu'en 1930 un assesseur ecclésiastique fut envoyé pour garantir l'adhésion de la revue à l'orthodoxie catholique. Puis, en 1932, suite à la crise financière où se trouvait la revue, mais aussi du fait de la volonté d'avoir un contrôle majeur sur son développement, la hiérarchie confia sa direction à Mons. Franceschi<sup>51</sup>. Polémiste renommé, Mons. Franceschi réduisit le nombre des collaborateurs en faisant de la revue une sorte d'appendice de sa pensée, expression d'un catholicisme intégral qui savait néanmoins s'adapter aux exigences changeantes de la hiérarchie. Sous la direction de Mons. Franceschi, *Criterio* établit aussi un lien strict avec la *Accion Catolica Argentina* (ACA), ratifié par la collaboration de ses membres aux pages de la revue.

L'ACA constitue la troisième composante du Dispositif dont parle Mallimaci. La nécessité de sa fondation avait déjà été avancée par le nonce Filippo Cortesi à la fin des années vingt quand, suite à l'échec de l'UPC, on pensa à la réorganisation du mouvement laïc sur la base du modèle imposé en Italie par Pie XI<sup>52</sup>. L'ACA naquit donc en 1931, suite à l'exigence de réorganiser un mouvement laïc toujours divisé. Pour être sûr que la nouvelle organisation réponde aux directives vaticanes, le nonce proposa d'envoyer des curés en Italie pour en étudier le modèle<sup>53</sup>. Les prêtres sélectionnés furent : Silvino Martinez, Froilan Ferreyra Reinafé, Antonio Caggiano, Cornelio Vignetti et il est tout à fait remarquable que les trois premiers devinrent plus tard évêques. Le but de l'ACA était la rechristianisation de la société argentine, sous la direction de la hiérarchie ecclésiastique, qui avec l'ACA visait à réunir dans un mouvement unique les différentes initiatives catholiques. *Criterio*,

---

<sup>50</sup> Éditorial du premier numéro de la revue *Criterio*, paru le 8 Mars 1928.

<sup>51</sup> SA, « Las tres etapas de Criterio » *Criterio* n. 1777, Buenos Aires 24 décembre 1977.

<sup>52</sup> ASV, Arch. Nunz. Buenos Aires, *Letre de Mons. Cortesi à Mons. Gasparri*, Buenos Aires 10 mai 1928 et 25 décembre 1928.

<sup>53</sup> ASV, Arch. Nunz. Buenos Aires, *Letre de Mons. Cortesi à Mons. Gasparri*, Buenos Aires, 8 avril 1931.

comme les CCC étaient en fait amenés à s'homologuer à l'action de l'ACA, qui devint finalement le parti de l'Église, tout en bloquant la route à la naissance d'un parti catholique sur le modèle de la Démocratie Chrétienne.

Entre-temps, les aspirations de ceux qui voulaient fonder un parti social-catholique furent mises d'un côté par l'opposition de la hiérarchie, qui voulait éviter de s'engager dans la lutte des partis, et de l'autre par la croissance du courant nationaliste à l'intérieur du catholicisme argentin<sup>54</sup>. En fait, il y avait, de la part des nationalistes aussi bien que de la majorité des évêques, un refus du pluralisme démocratique sur lequel se fondait l'action de partis politiques ; c'est pour cette raison que l'ACA visait à une relation directe avec la société et l'État. De plus, le fait de naître pendant un gouvernement militaire contribua à l'établissement de relations tout à fait particulières entre le mouvement catholique et les Forces armées<sup>55</sup>. Cela dit, pour réaliser son œuvre de rechristianisation auprès de la société, le catholicisme devait se constituer comme le ciment de la nouvelle identité nationale. L'ACA ne pouvait pas se limiter aux élites comme dans le cas des CCC, il fallait étendre son action à tous les secteurs de la société, surtout à ceux qui plus que d'autres s'éloignaient de la religion en rejoignant les milieux socialistes : la classe ouvrière. C'est avec cet objectif qu'en 1941 se forma la *Juventud Obrera Catolica* (JOC), au milieu des polémiques de ceux qui dénonçaient le risque d'introduire la lutte des classes à l'intérieur du mouvement catholique.

En effet, c'est dans ces années que l'ACA connut sa période la plus active, mais aussi le début de sa crise. Les membres passaient de l'engagement individuel à l'action sociale et politique, ce qui amena aux conflits sur les différentes manières de comprendre la doctrine catholique. D'autre part, la centralité de l'ACA à l'intérieur de la vie politique argentine était le résultat de la crise du régime libéral des années trente. En fait, les partis politiques étant interdits et discrédités, l'ACA représentait le seul espace social autorisé à développer son action auprès de la société ; elle devint ainsi un lobby qui se faisait le porte-parole des intérêts de l'Église auprès du gouvernement. La militarisation du pays aida ce modèle à se perpétuer ; de surcroît, le fait que les différents gouvernements militaires aient trouvé dans le mouvement catholique une base de recrutement pour leurs cadres contribua à approfondir les relations déjà existantes entre les deux institutions<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Di Stefano and Zanatta, *Historia de La Iglesia Argentina Desde La Conquista Hasta Fines Del Siglo XX*, cit. pp. 443-445

<sup>55</sup> Mallimaci, « Catolicismo y militarismo en Argentina (1930 -1983) De la Argentina Liberal a la Argentina Catolica », cit.

<sup>56</sup> Mallimaci, « Catolicismo y militarismo en Argentina (1930 -1983) De la Argentina Liberal a la Argentina Catolica », cit.

## b) Chili

Nous avons vu plus haut qu'au Chili l'affrontement entre l'Église et l'État libéral n'atteignit pas le même niveau que dans le cas argentin puisque l'alliance établie entre l'Église et le Parti conservateur permit une intégration de l'Église à l'intérieur de la dynamique parlementaire chilienne. Cette alliance s'appuya non seulement sur la légitimation réciproque des deux sujets, mais aussi sur une série de relations familiales et d'amitié entre les membres du Parti conservateur et ceux de la hiérarchie épiscopale. C'est justement avec l'idée de rompre cette alliance qu'en 1920 le nouveau gouvernement d'Arturo Alessandri Palma annonça la volonté d'inclure la séparation entre l'État et l'Église dans son projet de réforme constitutionnelle<sup>57</sup>. En effet, les trois dimensions que nous avons vues se restructurer dans le cas argentin, subirent au Chili l'influence de la séparation de l'Église et de l'État et des conséquences institutionnelles et politiques qu'elle provoqua. L'insuffisance du nombre de diocèses fut l'une des principales raisons à la base de l'acceptation de la séparation par les autorités ecclésiastiques. Au Chili comme en Argentine, l'existence du *Patronato* empêchait une gestion autonome de l'administration ecclésiastique et rendait difficile la nomination de nouveaux évêques. À la veille de la séparation, en 1925, l'Église chilienne n'avait que quatre diocèses et deux vicariats apostoliques, avec une population moyenne dans chaque diocèse de 530000 personnes. Suite à la séparation en 1925, les diocèses furent onze, auxquels s'ajoutèrent deux vicariats apostoliques, ce qui donna une population moyenne pour chaque diocèse de 328 000 personnes, malgré une population totale en augmentation d'un million<sup>58</sup>.

Toutefois, contrairement à ce que nous avons constaté pour le cas argentin, la nomination de nouveaux évêques ne signifia pas au Chili un renouvellement de la composition de la hiérarchie épiscopale. Il faut préciser, à cet égard, que six des huit diocèses créés en 1925 étaient déjà des administrations ecclésiastiques, c'est-à-dire qu'il y avait déjà un vicaire chargé de l'administration de ces territoires, sans avoir le rang d'évêque, mais participant néanmoins aux décisions de la hiérarchie épiscopale. Au moment de créer les nouveaux diocèses, le Saint-Siège ne fit que nommer évêques ceux qui administraient déjà ces territoires ; seuls les évêques de Rancagua et de San Felipe furent de nouveaux nommés<sup>59</sup>. Par ailleurs, si nous analysons le profil des évêques chiliens, nous ne remarquons pas de différences importantes entre les différentes périodes, les principales caractéristiques sociales des évêques restant les mêmes tout au long de la période étudiée. L'évêque

---

<sup>57</sup> Maximo Pacheco Gomez, *La separación de la Iglesia y el Estado en Chile y la diplomacia vaticana*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 2004, pp. 25-30

<sup>58</sup> Isidoro Alonso, Renato Poblete Barth, et Ginés Garrido, *La Iglesia en Chile; estructuras eclesiásticas*, cit. p. 60

<sup>59</sup> ASV, Arch. Nunz. Cile, *Lettre de Mons. Gasparri à Mons. Aloisi Masella*, Rome, 23 octobre 1925.

chilien appartient dans la plupart des cas au clergé séculier, les religieux se chargeant surtout de l'administration des territoires périphériques, objet de mission de son ordre d'appartenance. Il s'agit presque totalement d'un épiscopat autochtone, les seuls étrangers étant les membres des ordres réguliers. De plus, les évêques chiliens, contrairement aux argentins, venaient de l'oligarchie, leurs noms de famille étant ceux de l'élite économique et politique du pays<sup>60</sup>. Par ailleurs, en reconstruisant les trajectoires des évêques chiliens, nous remarquons que si dans un premier moment la formation des évêques se faisait dans le pays, à partir des années vingt, plus de la moitié des nommés avaient étudié dans une université vaticane – avant tout à l'Université *Gregoriana* et au *Collegio Pio Latinoamericano* ou à la Maison Centrale de l'ordre dans le cas des religieux. D'autre part, l'analyse de l'évolution de la carrière épiscopale dans le pays montre que la plupart d'entre eux avaient été curés de paroisse, une expérience qui toutefois s'ajoutait à des charges administratives dans les séminaires ou bien dans l'administration des diocèses. Nous pouvons donc observer dans les carrières des évêques chiliens un processus de bureaucratisation tout à fait semblable à celui que Mallimaci a mis en lumière dans le cas argentin.

Pour ce qui concerne la dimension doctrinaire, nous avons dit plus haut que l'alliance avec le Parti conservateur à la fin du XIXe siècle provoqua le ralliement de l'Église au système républicain chilien. Il serait néanmoins trompeur de déduire de cet élément une neutralité de l'Église chilienne face à l'ordre libéral. D'un point de vue doctrinaire, le catholicisme chilien ne faisait pas exception à la condamnation du Libéralisme de la part de l'Église universelle ; cependant, les relations de connivence pacifique établies avec les autorités civiles permettaient aux évêques de contenir leur condamnation dans les limites d'exhortations visant à des réformes surtout au niveau social. Toutefois, ce sera justement sur le terrain de la question sociale qu'il y aura une rupture à l'intérieur du catholicisme chilien, par l'opposition de ceux qui voulaient garder l'unité des catholiques dans le milieu conservateur à ceux qui voulaient s'en passer pour fonder une société « intégralement chrétienne ».

À partir des années 1920, les mouvements laïcs commencèrent à revendiquer davantage d'autonomie et l'application concrète et entière de la Doctrine Sociale chrétienne, telle qu'elle était théorisée dans les encycliques *Rerum Novarum* et *Quadragesimo Anno*, en trouvant chez le philosophe français Jacques Maritain leur référence principale<sup>61</sup>. Comme nous le verrons plus bas, les oppositions entre ces mouvements et la hiérarchie et, ensuite, entre les différents courants du laïcat,

---

<sup>60</sup> Cfr. Maria Rosaria Stabili, *Élites cilene allo specchio, 1860-1960 : il sentimento aristocratico*, Galatina, Congedo, 1996.

<sup>61</sup> Cfr. Compagnon, Olivier, *Jacques Maritain et l'Amérique Du Sud Le Modèle Malgré Lui*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2003.



se cristallisaient autour de la manière de réaliser cette doctrine dont tout le monde se faisait le promoteur. À l'intérieur de ce débat, le premier point à résoudre était celui de la relation des catholiques avec la politique, ce qui pour certains secteurs, notamment la plupart des évêques, menait nécessairement au militantisme actif dans le système des partis politiques, tandis que d'autres courants pensaient qu'une abstention des laïcs de la militance politique était préférable et privilégiaient l'action sociale et la recherche spirituelle. Par ailleurs, même parmi ceux qui optaient pour le militantisme politique actif, il n'y avait pas d'accord sur le projet politique auquel aspirer, pas plus que sur le choix du parti le plus apte à le poursuivre. Si une partie du laïcat, avec l'appui de la hiérarchie épiscopale, cherchait à développer son action à l'intérieur du Parti conservateur, d'autres exprimaient l'exigence de fonder un nouveau parti social-chrétien<sup>62</sup>.

L'évolution du social christianisme chilien, ses relations avec les partis de la gauche, les politiques sociales de la Démocratie Chrétienne lors de sa prise de pouvoir en 1964, ont amené à identifier le social christianisme chilien au progressisme, en opposition au traditionalisme catholique. Nous avons déjà parlé de la confusion engendrée par ces catégories et nous y reviendrons ensuite. Pour l'instant, il est intéressant de remarquer que, jusqu'à la fin des années trente, les militants social-chrétiens étaient les promoteurs d'un projet de restauration catholique beaucoup plus proche de l'intégralisme catholique que de la démocratie républicaine<sup>63</sup>. Chez les social-chrétiens des années trente, nous retrouvons le projet de restauration catholique que nous avons vu à l'œuvre en Argentine ; se concrétisant dans la recherche d'une troisième voie catholique entre l'individualisme libéral et le collectivisme socialiste. Or, pour une large partie des intellectuels catholiques, ce projet aboutit à la construction d'une société corporative, fondée sur la conciliation des différentes âmes de la société plutôt que sur la conflictualité entre elles. Ces militants attaquaient l'individualisme libéral, réputé incapable de fournir une réponse aux problèmes sociaux du pays, en pensant l'État comme un organisme qui nécessitait l'harmonisation de ses différentes parties, plutôt que comme le résultat d'un contrat entre les individus qui le composaient<sup>64</sup>.

Ce courant, inspiré du catholicisme européen et légitimé à plusieurs reprises par le Saint-Siège, rencontra néanmoins l'opposition de la hiérarchie chilienne, qui voulait un mouvement catholique fort et uni autour du Parti conservateur. Evidemment, le fait que les membres du Parti conservateur étaient les propriétaires de la plupart des richesses du pays limitait fortement la portée

---

<sup>62</sup> Andes, Stephen, *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile the Politics of Transnational Catholicism, 1920-1940*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 175-204

<sup>63</sup> Fernando Berrios Medel et al., éd., *Catolicismo social chileno: desarrollo, crisis y actualidad*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2009, pp. 269-295

<sup>64</sup> Ibid.

de son réformisme ; néanmoins, à cette époque, les autorités catholiques chiliennes soutinrent cette alliance avec l'idée de conserver un front catholique unifié. Cette volonté d'unité était partagée par le Saint-Siège, au moins jusqu'à la séparation de l'État en 1925, qu'il accepta malgré l'opposition d'une partie de la hiérarchie locale et des conservateurs, tout en poussant à une rupture de cette alliance, au moins sur le plan formel<sup>65</sup>.

On ne peut cependant pas aller jusqu'à affirmer que la rupture de l'alliance entre l'Église chilienne et le Parti conservateur fut la conséquence directe de la volonté vaticane. Nous avons vu qu'à partir des années vingt une nouvelle génération de militants catholiques chercha à créer un nouvel ordre catholique, en se divisant sur la question du bien fondé de poursuivre ce projet par le militantisme au sein du Parti conservateur, ou au contraire par la création d'un nouveau parti social-chrétien, ou encore par une activité non-partisane. Ces mouvements étaient dirigés par des membres du clergé, souvent des jésuites tels que Fernando Vives Solar et Jorge Fernandez Pradel, qui cherchaient à reproduire sur le territoire national les expériences sociale-chrétiennes européennes<sup>66</sup>. La plupart de ces mouvements tournaient autour de l'Université Catholique de Santiago du Chili et parmi leurs membres nous trouvons plusieurs fondateurs de la Démocratie Chrétienne chilienne tels que Bernardo Leighton, Eduardo Frei, Patricio Aylwin, Manuel Garretón<sup>67</sup>. Tous ces mouvements étaient liés par le désir d'appliquer les principes de l'évangile à la société chilienne. Cette union disparaissait, pourtant, au moment de décider la meilleure façon de réaliser ce projet, et surtout d'établir l'opportunité ou non de le poursuivre de l'intérieur du Parti conservateur, ou par le moyen d'un nouveau parti politique, ou encore à distance de tout militantisme politique.

Or, selon le modèle romain, toutes les associations appuyées par l'Église devaient passer sous le contrôle de l'*Accion Catolica Chilena* (ACC), tandis que l'action politique de ses membres était considérée positivement à condition de se développer en dehors des partis politiques. Cette position rencontrait néanmoins l'obstruction d'une partie de la hiérarchie chilienne, qui chercha à utiliser l'ACC en appui du Parti conservateur, ce qui mena à des confrontations avec une partie du laïcat. Par ailleurs, une grande partie des évêques avait peur qu'un mouvement à l'échelle nationale puisse menacer leur autorité au niveau diocésain. C'est justement pour répondre à cette question que l'organisateur de l'ACC Mons. Edwards proposa de nommer une commission épiscopale qui supervisa l'activité de l'ACC<sup>68</sup>. Cependant, l'action de la commission épiscopale ne suffit pas à

---

<sup>65</sup> ASV, Arch. Nunz. Cile, *Lettre de Mons. Masella à Mons. Gasparri*, Santiago, 27 août 1927.

<sup>66</sup> Andes, *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile the Politics of Transnational Catholicism, 1920-1940*, cit. pp. 128-137

<sup>67</sup> Cfr. José Díaz Nieva, *Chile de La Falange Nacional a La Democracia Cristiana*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2000.

<sup>68</sup> ASV, Arch. Nunz. Cile, *Lettre de Mons. Edwards à Mons. Masella*, Santiago de Chile, 2 février 1927.

maintenir un contrôle total sur l'activité du laïcat. Le problème, encore une fois, était celui de l'engagement du mouvement catholique dans l'activité politique ; si d'un côté la plupart des évêques poussaient à faire de l'ACC une base d'appui au Parti conservateur<sup>69</sup>, de l'autre, une partie du laïcat, tout comme plusieurs assistants ecclésiastiques, pensait plus féconde l'action des catholiques en dehors des partis politiques<sup>70</sup>. Ces discussions se traduisirent par une confrontation directe entre la hiérarchie épiscopale et la partie non-partisane du mouvement catholique. Ceux qui croyaient nécessaire l'autonomie du mouvement catholique des partis politiques se regroupèrent au sein de la *Liga Social de Chile*, fondée en 1931 par le père Fernando Vives<sup>71</sup>. Le nouvel archevêque de Santiago, Mons. Horacio Campillo, appuya l'initiative de la *Liga Social* d'étudier la Doctrine Sociale chrétienne, mais leur recommanda, en même temps, d'intégrer les rangs du Parti Conservateur<sup>72</sup>. Le refus de la *Liga Social* conduisit à la confrontation ouverte de ce groupe avec la majorité de la hiérarchie épiscopale, confrontation qui ne trouva de solution qu'en 1934 grâce à l'intervention directe du Saint-Siège, par le biais d'une lettre envoyée par l'alors Secrétaire d'État du Saint-Siège Mons. Eugenio Pacelli<sup>73</sup>.

La lettre de Mons. Pacelli, comme nous le verrons ensuite, établissait l'autonomie de l'ACC vis-à-vis des partis politiques, tout en ouvrant la possibilité de créer de nouveaux partis catholiques. Dans l'immédiat, la lettre recommandait le développement de l'ACC comme principal moyen de rechristianisation de la société<sup>74</sup>, ce qui toutefois ne donna pas de grands résultats. Déjà en 1934, le nonce apostolique rapportait les conditions déplorables dans lesquelles se trouvait l'ACC, qui souffrait des contrastes entre ceux qui voulaient en faire un bassin de militants conservateurs et ceux qui visaient une organisation plus autonome<sup>75</sup>. De plus, en 1936, les participants aux programmes de l'ACC ne représentaient qu'1 pour cent des catholiques chiliens, proportion qui restait presque inchangée dix ans après, malgré les efforts pour pénétrer les différents milieux sociaux par le moyen des branches spécialisées telles que la *Juventud Obrera Catolica* (JOC) ou la *Accion Sindical Chilena* (ASICH)<sup>76</sup>. À la base de cette faiblesse il y avait plusieurs facteurs : d'un côté ces organisations se dirigeaient presque exclusivement vers les classes les plus aisées. Il s'agissait en effet d'organisations

---

<sup>69</sup> Cfr. à titre d'exemple ASV, Arch. Nunz. Cile, *Lettre de Mons. Fuendaliza à M. Diego Dublé*, Coception, 31 juillet 1930.

<sup>70</sup> Andes, *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile the Politics of Transnational Catholicism, 1920-1940*, cit., pp. 181-189

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Alfredo Brown et Julio Philippi à Pie XI*, Santiago, 25 décembre 1933.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> ASV, Arch. Nunz. Cile, *Lettre de Mons. Pacelli à Mons. Felici*, Santiago de Chile, 1 juin 1934.

<sup>75</sup> ASV, Arch. Nunz. Cile, *Lettre de Mons. Felici à Mons. Pacelli*, Santiago de Chile, 18 janvier 1934.

<sup>76</sup> Brian Smith, *The Church and Politics in Chile : Challenges to Modern Catholicism*, Princeton, Princeton university press, 1982, p. 95

élitistes coupées des classes populaires, malgré le fait que ces dernières constituaient 60 % de la population du pays, et que l'influence des marxistes sur ces secteurs était dominante. D'un autre côté, comme l'ont révélé des études réalisées par ceux qui étaient en première ligne dans la construction du social christianisme chilien, les institutions ecclésiastiques étaient largement insuffisantes, étant totalement absentes dans différentes parties du pays, tandis que l'analyse de la pratique religieuse de la population révélait sa faiblesse auprès d'une large partie de la population<sup>77</sup>.

Finalement, malgré les instructions vaticanes, d'un côté la faiblesse institutionnelle de l'ACC et de l'autre la volonté d'une partie de l'épiscopat chilien de maintenir l'alliance traditionnelle avec le parti conservateur, en légitimant cette alliance par la nécessité d'arrêter l'avancée des forces communistes dans le pays, fit que la majorité des militants catholiques au Chili développèrent leur action à l'intérieur de l'horizon des partis politiques avec une préférence, au moins jusqu'au années cinquante, pour le milieu conservateur. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu d'autres projets visant des réformes sociales plus profondes, ou l'instauration d'autres modèles de société inspirés par la Doctrine Sociale chrétienne, ce qui pour certains conduisait à l'instauration de régimes corporatifs – autoritaires<sup>78</sup>. Néanmoins, ces facteurs, tout comme la solidité du système démocratique chilien, pour lequel la religion représentait un élément plutôt marginal dans l'imaginaire politique du pays, ne favorisaient pas la réalisation de ces projets.

---

<sup>77</sup> Cfr. Alberto Hurtado Cruchaga, *Es Chile un país católico?*, Santiago, Splendor, 1941.

<sup>78</sup> Berrios Medel et al., *Catolicismo Social Chileno*, cit. pp. 269-295

## 2. L'Argentine, de la Nation libérale à la Nation catholique

---

Le coup d'État qui en septembre 1930 renversa le gouvernement radical de Hipolito Irigoyen est considéré par l'historiographie comme le point de départ du militarisme argentin du XXe siècle<sup>79</sup>. Si la composition du front anti-Irigoyen était extrêmement variée<sup>80</sup>, il est incontestable que la composante catholique en son sein jouait un rôle de premier plan. Comme nous l'avons vu plus haut, depuis plusieurs mois le mouvement catholique promouvait dans ses revues une délégitimation de l'ordre démocratique, ouvrant le champ à d'autres types d'organisation sociale. Dans le cadre de cette stratégie, une attention particulière était portée à ceux qui en quelque sorte deviendraient les apôtres de la rechristianisation argentine : les Forces armées. Il n'est pas surprenant, donc, qu'en 1927 la charge de vicaire des Forces armées ait été confiée à Mons. Santiago Copello, figure de premier plan de la hiérarchie ecclésiastique, qui en 1932 fut aussi nommé archevêque de Buenos Aires et trois ans après Cardinal par Pie XII, devenant le premier évêque latino-américain à être élevé à cette charge<sup>81</sup>.

Au fond, ce que l'Église catholique cherchait dans le nouveau régime était l'épuration des institutions libérales et la garantie de reconnaissance d'un rôle tutélaire sur la nation, tout en se méfiant des velléités révolutionnaires du Gen. Uriburu<sup>82</sup>. Ces inspirations prirent le dessus lorsque l'inscription du nouveau régime dans le vieil ordre conservateur devint claire, laissant de côté ceux qui songeaient à l'instauration d'un ordre nouveau<sup>83</sup>. De même, la sortie démocratique du régime par le truchement du gouvernement conservateur du General Augustin P. Justo, même si elle fut appuyée en raison de la possibilité d'un retour au pouvoir des radicaux, n'enthousiasmait pas trop le monde catholique. En réalité, s'il cherchait d'un côté à profiter de son pouvoir de légitimation politique – fondamental pour un président élu grâce à des élections truquées et soutenu par une coalition inorganique de partis –, il avançait de l'autre une critique toujours plus nette du système de partis en tant que tel, réputé incapable de sortir le pays de la crise économique et morale qui le tourmentait<sup>84</sup>.

Une série de connexions avait été entre-temps établie entre le monde catholique et le monde militaire, surtout grâce à l'œuvre de l'Action Catholique et de son directeur Mons. Antonio Caggiano.

---

<sup>79</sup> Cfr. Alain Rouquié, *Pouvoir militaire et société politique en République argentine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1977. Robert A. Potash, *El Ejército y la política en la Argentina, 1928-1945 de Yrigoyen a Perón*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1969.

<sup>80</sup> Luis Miguel Donatello, *Le catholicisme de la libération en Argentine et ses options politiques et religieuses de l'effervescence sociale et politique dans les années 60 et 70 à la résistance au néo-libéralisme dans les années 90*, cit.

<sup>81</sup> ASV, Arch. Nunz. Arg., *Lettre de Mons. Cortesi à Mons. Pacelli*, Buenos Aires 28 décembre 1935.

<sup>82</sup> Di Stefano and Zanatta, *Historia de La Iglesia Argentina Desde La Conquista Hasta Fines Del Siglo XX*. ASV, Arch. Nunz. Arg., *Lettre de Mons. Cortesi à Mons. Pacelli*, Buenos Aires, 22 septembre 1930

<sup>83</sup> ASV, Arch. Nunz. Arg., *Lettre de Mons. Cortesi à Mons. Pacelli*, Buenos Aires, 28 mai 1931

<sup>84</sup> ASV, Arch. Nunz. Arg., *Lettre de Mons. Cortesi à Mons. Pacelli*, Buenos Aires 21 octobre 1931.

Sous la gestion de ce prélat, plus tard nommé archevêque de Buenos Aires, une véritable armée de chapelains, dans la majorité des cas de tendance nationaliste, s'occupa d'organiser un endoctrinement intensif, visant la confessionnalisation de l'idée de nation, tout en exaltant la mission civilisatrice des Forces armées<sup>85</sup>. Pendant les mêmes années, on assista aussi à la conquête de l'hégémonie nationaliste dans les organisations catholiques, notamment à l'ACA. Néanmoins, si le nationalisme catholique arrivait presque à monopoliser les mouvements laïcs, cette tendance n'arrivait pas encore à conditionner la politique de la hiérarchie ecclésiastique. A partir de 1933, nous observons en réalité un rapprochement progressif entre le président Justo et la hiérarchie catholique, qui amena les évêques à concéder moins d'espace aux courants extrémistes, encore considérés pour l'instant comme le meilleur outil pour faire pression sur les autorités civiles, mais dont la proposition de révolution totale de l'ordre établi apparaissait peu possible. Durant cette période, les évêques maintinrent avant tout une stratégie de conciliation, visant à la christianisation de l'ordre existant plus qu'à son renversement<sup>86</sup>.

À mi-chemin entre l'attitude conciliante des évêques et les aspirations révolutionnaires du nationalisme catholique, Mons. Franceschi diffusait depuis les pages de *Criterio* le projet d'un autre type de nationalisme. Plus économique et social que politique, ce nationalisme s'appuyait sur l'idée d'un ordre corporatiste qui s'opposait au conservatisme social présent dans la hiérarchie comme chez les nationalistes<sup>87</sup>. La sensibilité sociale de Mons. Franceschi, inspirée de la connaissance du monde catholique européen, représentait dans l'Argentine de ces années un courant minoritaire et peu influent auprès de la hiérarchie épiscopale. Ce fut surtout l'action du Saint-Siège qui permit au courant du catholicisme social d'avancer, grâce à la création en 1933 du Secrétariat économique-social de l'ACA, dont la direction fut confiée à Mons. Franceschi et à Mons. Caggiano<sup>88</sup>. Grâce à l'intervention des autorités vaticanes, le projet corporatiste de Mons. Franceschi profita ainsi d'un nouveau moyen de promotion qui allait s'ajouter à la revue *Criterio*, placée sous sa direction. Ce modèle se différenciait aussi bien du modèle nationaliste, qui déclarait la nécessité de prendre d'abord le pouvoir pour après catholiciser les masses (Mons. Franceschi affirmait qu'il voulait procéder plutôt à l'inverse), que du laissez-faire des conservateurs et des libéraux, en reconnaissant à l'Etat un rôle fondamental pour rééquilibrer les intérêts entre les différentes corporations<sup>89</sup>.

---

<sup>85</sup> Mallimaci, *Catholicisme et État Militaire En Argentine 1930-1946*, cit. pp. 244-246

<sup>86</sup> Zanatta, *Del Estado Liberal a La Nacion Catolica. Iglesia Y Ejercito En Los Origenes Del Peronismo 1930-1943*, cit. pp. 85-92

<sup>87</sup> Ibid, pp. 107-108

<sup>88</sup> ASV, Arch. Nunz. Arg, *Lettre de Mons. Cortesi à Mons. Pacelli*, Buenos Aires 17 aout 1935.

<sup>89</sup> Zanatta, *Del Estado Liberal a La Nacion Catolica. Iglesia Y Ejercito En Los Origenes Del Peronismo 1930-1943*, cit. pp. 107-108

Dans ce contexte, l'alliance entre l'Église et les Forces armées trouva sa consécration lors du *Congreso Eucaristico International* de 1934. Protagonistes absolus d'un moment de catharsis collective, l'Église et les militaires se firent reconnaître comme les dépositaires de la légitimité politique, sous les yeux stupéfaits du Secrétaire d'État pontifical Mons. Eugenio Pacelli<sup>90</sup>. Par ailleurs, le Congrès Eucharistique servit aussi au renforcement du courant nationaliste, opposé tant au gouvernement qu'au régime politique sur lequel il se fondait. La hiérarchie avait toujours eu une approche utilitariste face à ces mouvements, en évitant une identification excessive avec les associations catholiques. Néanmoins, les liens entre les mouvements catholiques et les nationalistes devenaient toujours plus étroits, poussant l'Église à la lutte politique<sup>91</sup>.

Cette problématique concernait surtout l'ACA, au point que les dirigeants de cette organisation furent obligés de diffuser un document en 1935, pour éclairer les règles à suivre dans les relations entre l'ACA et le nationalisme<sup>92</sup>. Dans ce document, les dirigeants de l'ACA affirmaient que l'objectif des catholiques était de christianiser l'action des nationalistes, en travaillant à maintenir leur action en cohérence avec la doctrine catholique. Néanmoins, le document était plutôt vague quant aux modalités pratiques pour appliquer ces instructions et il laissait beaucoup de liberté d'interprétation aux militants. En 1937, donc, la Commission Permanente de l'épiscopat produisit un nouveau document dans lequel les évêques recommandaient aux laïcs de séparer le militantisme catholique du militantisme politique, en évitant la confusion entre les deux champs<sup>93</sup>. Ces instructions, lancées par le Saint-Siège, étaient toutefois en contradiction avec la politique de nomination de la hiérarchie : à la tête de l'ACA, cette dernière imposait des sympathisants du nationalisme qui, loin de travailler à une modération de l'idéologisation des militants catholiques, se préoccupèrent de la concilier avec la doctrine ecclésiastique<sup>94</sup>. De fait, le rapprochement entre les nationalistes et les catholiques augmenta pour connaître son apogée lors du début de la Guerre Civile espagnole en 1936. Les polémiques autour de cette confrontation, vécue par la plupart des catholiques argentins comme une confrontation décisive entre les armées de Dieu et le Communisme athée, furent aussi à la base de la rupture des national-catholiques argentins avec Jacques Maritain, qui avait représenté la référence principale du mouvement néothomiste des années vingt, sur lequel le nationalisme catholique argentin avait construit ses bases de légitimation théologique<sup>95</sup>.

---

<sup>90</sup> ASV, Arch. Nunz. Arg, *Lettre de Mons. Pacelli à Mons. Cortesi*, Buenos Aires 22 Mars 1935

<sup>91</sup> ASV, Arch. Nunz. Arg, *Lettre de Mons. Cortesi à Mons. Pacelli*, Buenos Aires 17 aout 1935.

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> Di Stefano and Zanatta, *Historia de La Iglesia Argentina Desde La Conquista Hasta Fines Del Siglo XX*, cit. p. 408

<sup>94</sup> Zanatta, *Del Estado Liberal a La Nacion Catolica. Iglesia Y Ejercito En Los Origenes Del Peronismo 1930-1943*, cit. pp. 160-165

<sup>95</sup> Cfr. Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique Du Sud Le Modèle Malgré Lui*, cit.

Par ailleurs, les mêmes dynamiques qui dans ces années traversaient le monde catholique argentin trouvaient un reflet dans l'autre institution qui avec l'Église se considérait comme la tutrice de l'ordre national : les Forces armées. Avec leur travail de christianisation des militaires, les catholiques avaient importé dans les casernes à la fois le dynamisme, mais aussi la confusion et les divisions existantes dans le monde catholique argentin. Zanatta montre dans ses études comment au lendemain du Congrès Eucharistique International le concept catholique de nationalité constituait déjà une partie fondamentale de l'idéologie militaire. C'est sur la base de celui-ci que les Forces armées entreprirent de réélaborer leur rôle à l'intérieur de la société<sup>96</sup>. L'armée finit par représenter une sorte de succédané d'un parti catholique, qui plutôt que de s'intégrer dans le système constitutionnel existant tendit à s'en émanciper pour étendre son action. D'un autre côté, la fusion entre les deux institutions comporta la reproduction des tensions présentes dans le monde catholique à l'intérieur des Forces armées, pour les transférer à la société entière lorsqu'elles assumeraient le gouvernement du pays.

Or, bien que jusqu'aux dernières années de la présidence de Justo, les relations officielles de l'Église avec le gouvernement aient été positives, la critique catholique à l'égard de son gouvernement se fit toujours plus insistante. Les fraudes électorales étaient toujours plus évidentes, gênant l'Église qui s'en portait garante, tandis que les campagnes catholiques pour une limitation du droit au suffrage étaient ignorées. Dans ce contexte, lorsqu'il devint de plus en plus clair, aux yeux des catholiques, qu'il n'y avait pas de partis capables de répondre à leurs exigences, une réédition du vieux front conservateur apparut impossible. Les attaques catholiques à l'encontre du gouvernement augmentèrent donc progressivement pendant le gouvernement radical de Roberto Marcelino Ortiz, renversé par une nouvelle intervention militaire en 1943. Toutefois, aux yeux de beaucoup de catholiques, l'alliance avec les Forces armées ne suffisait pas pour parvenir à l'instauration d'un nouvel ordre chrétien ; ce dernier nécessitait une base large de consensus social qui à ce moment manquait à la cause catholique. Il faut reconnaître que la distance entre l'Église et les masses populaires était évidente et trouvait une confirmation dans l'absence presque totale d'ouvriers dans les mouvements catholiques. À partir de la moitié des années trente, les évêques commencèrent donc à souligner l'importance de la question sociale et la nécessité d'y trouver des solutions<sup>97</sup>. Cette nouvelle orientation s'imposait aussi grâce aux nouveaux équilibres établis à l'intérieur de la hiérarchie épiscopale suite à la nomination de figures telles que Mons. Franceschi et Mons. Caggiano,

---

<sup>96</sup> Zanatta, *Del Estado Liberal a La Nacion Catolica. Iglesia Y Ejercito En Los Origenes Del Peronismo 1930-1943*, cit. pp. 121-134

<sup>97</sup> Ibid. pp. 181-186



engagés depuis longtemps dans la promotion de changements profonds à l'intérieur de la société, de telle sorte que l'on puisse organiser le dépassement de l'ordre libéral.

Malgré les résistances d'une partie du clergé, liée encore aux intérêts des classes dominantes, la Hiérarchie commença donc à diriger son attention vers la classe ouvrière, en appelant à la doctrine sociale chrétienne pour réclamer l'affirmation de la justice sociale. C'est dans ce contexte que Zanatta discerne la naissance d'un nouveau courant idéologique qui, au début des années quarante, accompagne celle que Buchrucker avait définie comme un « catholicisme restaurateur »<sup>98</sup> et que lui-même appelle un « catholicisme populiste »<sup>99</sup>. Inspiré de la doctrine sociale catholique et fondé sur la revendication d'une plus grande justice sociale, ce courant s'affirma progressivement à l'intérieur du mouvement catholique grâce surtout à une nouvelle génération d'évêques plus sensibles aux problématiques des masses populaires. Ce qu'il nous importe de souligner ici, c'est que ce populisme catholique n'apparaissait pas comme un courant souterrain du catholicisme intransigeant ; il en représentait plutôt une des différentes articulations possibles, en restant toujours dans l'horizon culturel de la nation catholique. Les différences étaient plutôt d'ordre méthodologique, lorsque les catholiques populistes affirmaient que la conquête des masses ouvrières nécessitait la promotion d'une législation sociale qui reconnaisse les besoins des secteurs populaires<sup>100</sup>.

Encore une fois, les alliés pour la réalisation de ce projet furent les Forces armées, chez lesquelles ces considérations s'étaient imposées grâce à l'œuvre de l'église dans les casernes. L'alliance entre la croix et l'épée se renouvela lors du coup d'État du 4 juin 1943. Le mouvement catholique, tout comme les autorités ecclésiastiques, appuyèrent fortement un mouvement militaire qui, se légitimant par les valeurs catholiques, proposait la restauration de l'ordre après les scandales de la *Decade Infame*<sup>101</sup>. La pénétration réciproque entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir militaire était évidente à la fois sur le plan symbolique, et sur le plan de la politique la plus concrète. Les avantages économiques reconnus à l'Église s'accompagnaient d'autres mesures comme la réintroduction de l'enseignement de la religion catholique dans les écoles publiques. À cela s'ajoutait l'inclusion de plusieurs représentants du militantisme catholique dans le nouveau gouvernement<sup>102</sup>.

---

<sup>98</sup> Cfr. Cristián Buchrucker, *Nacionalismo y peronismo la Argentina en la crisis ideologica mundial 1927-1955*, Buenos Aires, Editorial sudamericana, 1987.

<sup>99</sup> Cfr. Loris Zanatta, *Perón Y El Mito de La Nación Católica Iglesia Y Ejército En Los Orígenes Del Peronismo (1943-1946)*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999.

<sup>100</sup> Ibid.

<sup>101</sup> Cfr. José Luis Torres, *La Década Infame*, Buenos Aires, Editorial de formación "Patria," 1945.

<sup>102</sup> Luis Miguel Donatello, *Le catholicisme de la libération en Argentine et ses options politiques et religieuses de l'effervescence sociale et politique dans les années 60 et 70 à la résistance au néo-libéralisme dans les années 90*, cit.

Le discrédit des mouvements fascistes suite à la fin de la Deuxième Guerre mondiale amena l'éloignement des nationalistes les plus avancés à l'intérieur du gouvernement militaire, à partir du remplacement du General Ramirez à la présidence par le General Farrell en mars 1944. Cela comporta également la marginalisation des catholiques nationalistes, qui dénonçaient les « dérives socialistes » du régime, notamment sur le plan de la législation ouvrière. À ce moment, le colonel Juan Domingo Perón occupait une charge d'arrière-plan à la tête du Département National du Travail. Ce fut toutefois grâce à ce poste que Perón entreprit son ascension politique, grâce surtout à la popularité qu'il avait gagnée parmi les masses ouvrières. En effet, le colonel Perón pensait que le total désintérêt de la question sociale de la part des élites politiques aidait à la diffusion de la propagande socialiste et à la naissance des mouvements subversifs dans le milieu ouvrier. Il fallait imposer une politique sociale, capable d'améliorer les conditions de vie des classes populaires ; et cette politique devait être promue par un Etat capable de l'imposer malgré les résistances des élites dominantes. Des idées tout à fait similaires s'imposaient à l'époque dans le milieu catholique, où les inquiétudes des catholiques sociaux commençaient à être prises en considération par la hiérarchie ecclésiastique. Cette hypothèse semble trouver une confirmation dans les articles de Mons. Franceschi, qui depuis les pages de *Criterio* défendait la politique sociale du régime, en posant les bases de la future adhésion catholique à la candidature du colonel Perón<sup>103</sup>.

La situation, pourtant, n'était pas si simple ; en réalité, la réaction du monde catholique face à l'ascension politique de Perón ne fut pas homogène<sup>104</sup>. Du côté des catholiques nationalistes, la fortune de Perón à partir de 1945 marquait la fin d'une période où les nationalismes catholiques et politiques avaient travaillé en synergie pour la construction de la nation catholique, depuis la réintroduction de la religion catholique dans les établissements de l'éducation publique jusqu'à la répression des organisations gauchistes, en passant par la censure de la presse et la dissolution des partis politiques. Néanmoins, bien qu'il y ait eu une méfiance dans les milieux nationalistes face à ce qui apparut comme des manières opportunistes de la part de Perón, la majorité du mouvement réuni dans l'ACA appuya sa candidature, en la considérant sans doute comme une meilleure alternative que la coalition démocratico-laïciste représentée par la *Union Democratica*.

Cette coalition était appuyée, en revanche, par le courant du catholicisme démocratique, toujours engagé dans la tentative de concilier la doctrine catholique avec les principes de la démocratie libérale. Ce courant avait pour principale référence la pensée de Jacques Maritain —

---

<sup>103</sup> Monseñor Gustavo Franceschi, « Derechas e Izquierdas » *Criterio*, n 828, Buenos Aires, 13 janvier 1944, pp. 28-31.

<sup>104</sup> Cfr. Fortunato Mallimaci, « Los diversos catolicismos en los orígenes de la experiencia peronista », in *Religión e imaginario social*, éd. par Fortunato Mallimaci et Roberto Di Stefano, Buenos Aires, Manantial, 2001.

surtout après la rupture du philosophe français avec le courant nationaliste suite à la visite de Maritain en Argentine en 1936 – et trouvait une base de légitimation dans la politique vaticane de rapprochement avec les régimes démocratiques après la fin de la Deuxième Guerre mondiale. En Argentine, les catholiques démocratiques constituaient toutefois une minorité face au courant nationaliste, et étaient délégitimés par la hiérarchie épiscopale. Les militants de ce courant considéraient Perón comme l'héritier naturel du régime militaire de 1943, proche des fascismes européens ; leur objectif fut donc de justifier la préférence pour l'UD dans une perspective catholique.

Proche de ces positions des catholiques démocratiques, il existait un autre secteur : le catholicisme social, dont la figure centrale était celle de Mons. De Andrea. Figure de premier plan au sein de l'épiscopat argentin des années vingt, Mons. De Andrea avait gagné une large popularité grâce à la promotion de la doctrine sociale de l'église dans la société argentine, en se rapprochant progressivement des idéaux démocratiques. Suite aux nominations des années trente, il devint très isolé au sein de la hiérarchie, où la doctrine sociale de l'église s'affirmait dans l'horizon du catholicisme intégral et en opposition à la démocratie libérale. En réalité, malgré la méfiance de Mons. De Andrea, qui comme les démocrates considérait Perón comme proche des fascismes européens, une large partie des représentants du catholicisme social argentin approuvait la législation sociale de Perón sous le régime militaire et considérait plus convenable de chercher à gagner une influence majeure dans les organisations de l'État plutôt que d'en rester exclue.

Face à la pluralité d'opinions circulant dans le mouvement catholique, l'action politique de la hiérarchie était beaucoup plus prudente, en cherchant à donner l'image d'un catholicisme fort et uni, opposé aux querelles des partis. En réalité, les destinataires des attaques des différents courants présents à l'intérieur du mouvement catholique argentin étaient souvent d'autres catholiques, qui proposaient une interprétation différente de la doctrine officielle. Chaque courant cherchait donc à utiliser les documents de la hiérarchie pour légitimer ses idées, tandis que ces documents, visant la préservation de l'unité de tous les catholiques, étaient toujours suffisamment vagues pour éviter une prise de position de la hiérarchie en faveur des uns ou des autres, et cherchaient à les maintenir tous sous la tutelle des autorités ecclésiastiques. Nous ne trouvons donc pas de prise de position nette des évêques, ni face aux élections de 1946, ni sur la nécessité d'appuyer une des deux principales coalitions. Les évêques diffusèrent néanmoins des instructions à la veille des élections pour orienter le vote catholique, en dressant la liste des principes à respecter pour tout candidat qui voulait gagner l'appui de l'Église : le refus de la séparation entre l'État et l'Église tout comme de la loi sur le divorce, la garantie du maintien des avantages assurés à l'Église par le régime militaire, tout comme le rejet

du laïcisme séculaire<sup>105</sup>. Ces revendications éliminaient dans la pratique la possibilité pour les catholiques de voter pour l'UD sans contredire les instructions de la hiérarchie ; d'ailleurs, lorsque l'UD déclara son appui officiel à l'école laïque, la presse catholique décréta presque unanimement l'impossibilité pour les catholiques de voter pour cette coalition.

Les premières années du gouvernement péroniste témoignaient d'une véritable lune de miel entre l'Église catholique et le président. Perón était extrêmement généreux avec l'Église catholique, tandis que le couple présidentiel faisait preuve d'un catholicisme ostentatoire. Les premières tensions entre l'Église et le gouvernement péroniste surgirent en 1947, autour de la ratification du décret sur la réintroduction de l'enseignement de la religion dans l'école publique promulgué par le régime militaire. La réalité est que le Péronisme naissait de l'agrégation d'une pluralité de courants ayant des idées diverses sur le rôle de l'Église dans la société et qui, par conséquent, présentait une pluralité d'opinions sur la place qu'elle devait occuper au sein du système éducatif. En effet, le Péronisme revendiquait depuis le début une évidente volonté fondatrice de la nation, ce qui supposait la construction d'une identité nationale unitaire autour d'un corpus de valeurs partagé. À l'intérieur de ce projet, le rôle du système éducatif était central, puisque par son moyen le gouvernement comptait construire le sentiment identitaire de la nation. Néanmoins, au moment de son établissement, le gouvernement péroniste manquait de cadres intellectuels capables de prendre en charge la réorganisation du système éducatif ; il se tourna donc vers les intellectuels catholiques, avec une préparation solide dans le milieu de l'éducation. À la lumière de cela, il n'est pas surprenant qu'en 1947, Perón, malgré les résistances de certains membres de son gouvernement, ait déclaré vouloir confirmer l'enseignement de la religion catholique dans les écoles publiques ; aux yeux du colonel, en fait, dans cette phase, l'Église avait un rôle à jouer dans l'œuvre d'uniformisation morale nécessaire à la reconstruction de la nation argentine.

La ratification du décret sur l'enseignement de la religion catholique représenta sans doute une victoire des catholiques, en marquant le sommet de la collaboration de ceux-ci avec le gouvernement. D'un autre côté, néanmoins, il marqua en même temps le début d'une nouvelle phase dans les relations entre l'Église et le Péronisme, caractérisée par la volonté de ce dernier de se constituer comme le fondateur d'une nouvelle doctrine qui faisait référence au Christianisme, mais qui se voulait autonome des autorités de l'Église. La nouvelle doctrine fondée par le Péronisme prit le nom de *Justicialismo*, se présentant comme une troisième voie entre le capitalisme libéral et le

---

<sup>105</sup> Cfr. Caimari, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel-Espa, 1995.

collectivisme socialiste<sup>106</sup>. Les liens de cette doctrine avec le catholicisme social étaient évidents : de fait, en la présentant en 1945, Perón fit appel aux encycliques de Pie XI comme sources d'inspiration principales. Ces références se firent néanmoins de plus en plus rares, le *Justicialismo* étant présenté comme une doctrine originelle du Péronisme, et une large œuvre d'implantation exclusive dans la société argentine étant engagée.

La nouvelle doctrine fut diffusée par le moyen de la *Escuela Superior Peronista*, créée en 1951 et dirigée par Raul Mendé, militant de l'ACA dont l'influence augmenta progressivement dans le milieu péroniste. Dans le manuel rédigé pour les élèves de cette école, le Christianisme péroniste, défini comme un « Christianisme pratique » prêchant la vérité par le moyen de l'exemple, était présenté comme le Christianisme de la classe ouvrière, opposé au Christianisme faux et pharisien des élites voire, même si cela n'était pas encore ouvertement affirmé, d'une grande partie de la hiérarchie épiscopale<sup>107</sup>. Cette conception du Christianisme allait bientôt être transférée de l'ESP à l'ensemble du système éducatif national, où le Justicialisme allait revendiquer la place occupée par l'Église. De fait, dans le Deuxième Plan quinquennal, le chapitre consacré à l'éducation présentait le Justicialisme comme la doctrine nationale officielle, établissant sa diffusion capillaire dans le système éducatif, ce qui évidemment allait réduire le rôle de l'Église dans le milieu éducatif, en générant des tensions entre celle-ci et le gouvernement.

Ces tensions, se superposant à la désillusion de l'Église face à la réforme constitutionnelle de 1949<sup>108</sup>, explosèrent en 1954, lorsque le gouvernement entreprit une œuvre de démantèlement de l'enseignement religieux dans les écoles publiques, en suspendant les cours de religion remplacés par des cours de morale donnés par des conseillers spirituels formés au sein de la Fondation Éva Perón<sup>109</sup>. L'objectif était de disputer à l'Église le rôle de dépositaire exclusif du message chrétien, dont l'authenticité se réalisait dans les œuvres du couple présidentiel. De plus, l'opposition déclarée entre le Catholicisme de l'Église et le Catholicisme péroniste rendait évidente la volonté du gouvernement de s'appuyer sur ce dernier pour son œuvre de construction d'une nouvelle identité nationale, en disputant à l'Église, non seulement son rôle de guide spirituel, mais aussi son image de pilier de l'identité nationale argentine.

En plus de la confrontation sur le terrain éducatif, une source de tensions entre l'Église et le Péronisme fut l'attention donnée par ce dernier aux religions non catholiques. À partir de 1950, le

---

<sup>106</sup> Cfr. Raúl A. Mendé, *Le justicialisme Doctrine et réalisations péronistes avec un avant-propos du Général Juan Peron*, Buenos Aires, Impr. Lopez, 1952.

<sup>107</sup> Cfr. Caimari, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*, cit.

<sup>108</sup> Loris Zanatta, « Peron e la Santa Sede nella riforma costituzionale del 1949 », *Contemporanea* 3, n° 1, 1998.

<sup>109</sup> Cfr. Caimari, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*.

gouvernement commença à diffuser une image de tolérance religieuse par le moyen de nouveaux livres produits par le Ministère de l'Éducation, tandis que Perón assurait son appui aux communautés juives et protestantes, tout en tissant des liens étroits avec le Pentecôtisme, qui à l'époque connaissait une large diffusion en Amérique Latine<sup>110</sup>. Cette politique de tolérance religieuse privait l'Église catholique de la protection exclusive de l'État, en l'obligeant à entrer en compétition avec les autres confessions pour s'imposer comme le dépositaire exclusif de la seule religion authentiquement nationale. Les tensions augmentèrent encore lorsque Perón accusa « certains catholiques » d'infiltrer les organisations populaires pour les éloigner du gouvernement ; ces déclarations, soulignées par la presse péroniste, furent bientôt suivies de mesures concrètes. Dans les mois suivants, le gouvernement ouvrit le débat sur la légalisation du divorce et la nécessaire égalité des droits entre enfants illégitimes et enfants légitimes, sur la suppression de l'enseignement de la religion dans les écoles et, enfin, sur la séparation de l'Église et de l'État.

Le front catholique, de son côté, réagissait en lançant une campagne de mobilisation contre le gouvernement qui rencontra l'adhésion des opposants au Péronisme. Les tentatives de médiation entre le gouvernement et l'épiscopat ne donnèrent aucun résultat, tandis qu'en juin 1955, des bataillons de la Marine bombardaient la *Casa Rosada* lors d'une première tentative de *putsch* qui échoua seulement grâce à l'intervention de l'armée de terre et de l'aviation qui soutinrent le gouvernement<sup>111</sup>. Toutefois, la mobilisation idéologique dans les deux camps avait engendré une dynamique de violence qu'il n'était plus possible de contenir. La nuit même du *putsch* avorté, les églises principales de la capitale étaient incendiées sous le regard impassible de la police ; trois mois après, une nouvelle rébellion militaire éclata dans différentes régions du pays, tandis que des avions sur les flancs desquels étaient peints les mots « *Cristo Vence* » bombardaient la capitale, obligeant le gouvernement à la reddition<sup>112</sup>.

Comme il a été justement observé, la recherche des causes capables d'expliquer l'affrontement entre l'Église catholique et le Péronisme est une opération aussi difficile que trompeuse<sup>113</sup>. Ce qui nous intéresse est plutôt de comprendre comment le Catholicisme, perçu au tout début par le Péronisme comme la principale source d'inspiration du Justicialisme, a pu devenir dix ans plus tard le principal lieu d'agrégation de l'opposition antipéroniste. La chercheuse argentine Lila Caimari fait noter comment l'opposition entre le Catholicisme officiel et le Christianisme péroniste s'insérait à

---

<sup>110</sup> Di Stefano et Zanatta, *Historia de la iglesia argentina desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, cit. p. 467

<sup>111</sup> Ibid, p. 470

<sup>112</sup> Ibid.

<sup>113</sup> Donatello, *Le catholicisme de la libération en Argentine et ses options politiques et religieuses de l'effervescence sociale et politique dans les années 60 et 70 à la résistance au néo-libéralisme dans les années 90*, cit.

l'intérieur du schéma d'opposition manichéen entre amis et ennemis du Péronisme qui caractérisait le mouvement à ses débuts<sup>114</sup>. À l'intérieur de ce schéma, la catégorie des autres – les ennemis – était extrêmement fluide et variable selon les exigences politiques du moment<sup>115</sup>. En réalité, Perón n'avait jamais inclus l'Église dans la catégorie des autres, limitant ses accusations à certains prélats. La radicalisation de la dialectique ami/ennemi échappait néanmoins à ces distinctions subtiles, et permettait aux éléments anticléricaux du Péronisme d'identifier l'Église aux élites qui s'opposaient à l'action du mouvement péroniste. La même dynamique de polarisation entre péronisme et antipéronisme permettait l'union des tous les secteurs exclus de l'euphorie péroniste, des propriétaires terriens aux industriels, auxquels s'ajoutèrent progressivement la petite bourgeoisie et la classe moyenne, gênées par l'œuvre de péronisation de la société argentine, comme certains secteurs des Forces armées proches par leur origine sociale et leurs intérêts de ces secteurs. La composante catholique s'ajouta vers la fin des années quarante, suite aux premières tensions avec le gouvernement. Par ailleurs, l'initiative catholique qui mena en ces années à la fondation d'une pluralité d'associations et à la fondation d'un parti démocrate-chrétien en 1954, gênait beaucoup le gouvernement engagé dans son œuvre de construction d'une société unie et compacte autour des valeurs exclusives du Justicialisme<sup>116</sup>.

Du fait du cadre complexe des relations entre le Péronisme et les catholiques, la hiérarchie, bien que souffrant de l'influence de ces dynamiques, cherchait à suivre une stratégie plus conciliante. Néanmoins, si d'un côté les représentants de premier plan de l'épiscopat comme Mons. Coppello et Mons. Caggiano cherchaient à trouver des solutions permettant la poursuite de la collaboration entre l'Église et le gouvernement, d'autres évêques montraient une intolérance croissante envers le Péronisme, mais aussi envers la gestion du gouvernement de l'Église. L'affrontement avec le péronisme servit donc aussi de révélateur d'un conflit interne à la Hiérarchie argentine, qui se termina avec la destitution de Coppello de sa charge de Président de la Conférence épiscopale, charge qui fut confiée à Mons. Lafitte, un des principaux opposants de Perón. Ces mesures montraient comment les critiques au Péronisme formulées par une partie de l'épiscopat étaient partagées par le Saint-Siège, qui accueillait ainsi les demandes de ceux qui n'étaient pas d'accord avec la politique de la main tendue des autorités épiscopales envers le gouvernement<sup>117</sup>.

---

<sup>114</sup> Cfr. Caimari, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*.

<sup>115</sup> Loris Zanatta, « La sindrome del cavallo di Troia: l'immagine del nemico interno nella storia dell'America Latina », *toria e Problemi Contemporanei*, n° 35 (2004), pp. 107-35.

<sup>116</sup> Di Stefano et Zanatta, *Historia de la iglesia argentina desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, cit. pp. 455-465

<sup>117</sup> Ibid.

### 3. Le Chili, d'un Alessandri à l'autre

---

L'élection d'Arturo Alessandri Palma à la Présidence de la République en 1920 représente un tournant fondamental dans l'histoire du Chili. Déjà, la campagne électorale du jeune avocat d'origine italienne avait marqué une rupture avec la dynamique traditionnelle du parlementarisme chilien. Bien que les détenteurs du droit au vote n'aient représenté que sept pour cent de la population, Alessandri avait réussi à mobiliser les classes moyennes et populaires en faveur de sa candidature, en signant en quelque sorte leur entrée dans la scène politique chilienne. D'un autre côté, malgré ses liens avec l'oligarchie, Alessandri présentait un programme de réformes sociales considérées comme indispensables pour le développement du pays, mais qui touchaient inévitablement aux intérêts des classes dominantes traditionnelles, qui s'opposèrent donc à sa candidature<sup>118</sup>.

Parmi les mesures annoncées, il y avait aussi celle de la séparation de l'Église catholique et de l'État, dans le cadre d'une laïcisation du pays qui ne se fondait pas, toutefois, sur un sentiment anticlérical. Comme il l'avait annoncé lors de sa candidature, Alessandri pensait que :

*« Debemos concluir la obra de laicizar todas nuestras instituciones, sin propósitos de persecución, sin provocar odios ni divisiones en la familia chilena, inspirándonos no solo en el sagrado espíritu de tolerancia que, en la lucha de las ideas, es tienda bajo la cual pueden cobijarse todas las conciencias a respirar el aire puro de la libertad »*<sup>119</sup>.

Néanmoins, malgré la détermination du nouveau président, le contexte politique – avec la majorité du Congrès aux mains de l'opposition – ne permettait pas la réalisation du programme réformiste d'Alessandri, qui décida donc d'attendre des conditions plus favorables avant de procéder à la séparation de l'Église et de l'État. Malgré le programme laïcisant du Président, les relations du gouvernement chilien avec l'Église catholique en ces années étaient assez fructueuses, cela surtout grâce à l'attitude favorable de l'archevêque de Santiago Mons. Crescente Errazuriz qui, en 1925, faisait au Saint-Siège ce portrait du Président :

*Elegido por los adversarios de la Iglesia, ha tenido, no obstante para con esta una conducta irreprochable. Nada ha hecho contra ella, ha facilitado en todo la administracion ecclesiastica, ha tenido siempre verdadera cordialidad para cuando se le ha pedido y dejado amplia libertad. Creo – y con ello poseo harta*

---

<sup>118</sup> Maria Rosaria Stabili, *Il Cile. Dalla repubblica liberale al dopo Pinochet*, Giunti, Firenze, 1991, pp. 43-49.

<sup>119</sup> Pacheco Gomez, *La separación de la Iglesia y el Estado en Chile y la diplomacia vaticana*, cit. p. 25



*y larguísima experiencia – que jamás Gobierno alguno lo ha aventajado en amigables relaciones con la Iglesia »<sup>120</sup>.*

Les relations de Mons. Errazuriz avec le président Alessandri n'était pas représentatives de l'ensemble de l'Épiscopat chilien ; en réalité, son attitude envers le gouvernement libéral était critiquée par d'autres évêques et par plusieurs secteurs du laïcat<sup>121</sup>. Néanmoins, si d'un côté Mons. Errazuriz faisait l'éloge du gouvernement d'Alessandri, il s'opposait résolument, comme le reste de l'épiscopat, au projet de séparation de l'Église et de l'État<sup>122</sup>.

L'attitude du Saint-Siège, en revanche, était plus prudente ; suite à l'annonce du projet de séparation de la part d'Alessandri, les autorités vaticanes avaient demandé une étude à la Vicairie militaire. Cette étude dénonçait l'état de pauvreté de l'Église chilienne et aussi l'existence d'un plan des ennemis de l'Église pour limiter davantage son influence sur la société<sup>123</sup>. À la lumière de cette situation, l'Église militaire terminait son dossier en conseillant de « *Ir hoy a una separación menor o menos mala que la que nos impondrá mañana. Y con absoluta libertad: a) Multiplicar diócesis; b) intensificar el apostolado; c) organizar el pueblo cristiano* »<sup>124</sup>. Le représentant pontifical Mons. Aloisi Masella était du même avis. Même s'il pensait peu probables des avancées immédiates sur le thème de la séparation, il invitait à considérer que, dans un futur plus ou moins proche : « *ambas cámaras podrían ser hostiles a la Iglesia* » en ajoutant « *No puede negarse que, si la separación de la Iglesia del Estado también en esta nación fuera inevitable, sería preferible aceptarla ahora, en que vendría ofrecida en condiciones menos desfavorables* »<sup>125</sup>. Par ailleurs, le nonce considérait une prise d'initiative de l'Église sur ce thème comme peu adéquate, car cela pouvait : « *hacer creer que la Santa Sede no hace gran oposición a la ley y quitaría fuerza y resistencia a los católicos* »<sup>126</sup>. Nous voyons donc comment, face au projet de séparation de l'Église et de l'État, l'orientation de l'Épiscopat chilien était en contraste avec celle du Saint-Siège. Si la majorité des évêques chiliens s'opposait résolument à la séparation, l'attitude des autorités vaticanes était plus ambiguë, ouvrant à la possibilité d'une séparation, sous réserve qu'elle s'accomplisse dans des conditions réputées capitales<sup>127</sup>.

---

<sup>120</sup> Ibid, p. 27

<sup>121</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Gasparri à Mons Masella*, Roma, 2 février 1921

<sup>122</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Gasparri à Mons Masella*, Roma, 23 novembre 1923

<sup>123</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Masella à Mons Gasparri*, Santiago, 31 juillet 1921.

<sup>124</sup> Pacheco Gomez, *La separación de la Iglesia y el Estado en Chile y la diplomacia vaticana*, cit. p. 28

<sup>125</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Masella à Mons. Gasparri*, Santiago, 29 mars 1923

<sup>126</sup> Ibid.

<sup>127</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Gasparri à Mons Masella*, Roma 25 mai 1923.

Le projet de séparation allait être interrompu par le coup d'État militaire qui renversa, en septembre 1923, le gouvernement d'Alessandri<sup>128</sup>. En réalité, l'objet du soulèvement n'était pas tant la personne du président, que le Congrès national qui, selon les militaires, représentait l'incarnation de la corruption et de la dégénérescence du parlementarisme chilien. Néanmoins, après une tentative de collaboration, Alessandri décida de s'exiler d'abord en Argentine, puis en France et en Italie. Toutefois, face au nouveau gouvernement présidé par le général Luis Altamirano, se forma bientôt une *Junta* parallèle composée par les officiers plus jeunes, demandant des réformes plus radicales. L'opposition entre les deux âmes du mouvement militaire amena les officiers à demander le retour d'Arturo Alessandri<sup>129</sup>. Ce dernier avait entre-temps pensé profiter de son séjour en Italie pour discuter du projet de séparation avec les autorités vaticanes. Après avoir consulté le Nonce apostolique sur la situation chilienne, Pie XI reçut Alessandri le deux février 1925<sup>130</sup>. Le président chilien en exil, il avança son idée de séparation au pontife, qui adressa toutefois le président au Secrétaire d'État cardinal Pietro Gasparri, chargé de s'occuper de ces affaires. Pendant son rendez-vous avec Mons. Gasparri, Alessandri expliqua son idée de séparation en mettant en évidence l'absence de sentiments anticléricaux et la volonté de régler la situation pour éviter des conflits entre les deux institutions. Les autorités vaticanes convaincues, Alessandri rentra au Chili avec un avant-projet déjà approuvé par le Saint-Siège, ce qui limitait évidemment la capacité d'opposition de la Hiérarchie locale<sup>131</sup>.

Rentré en mars 1925 au milieu des acclamations de son peuple, Alessandri considéra finalement que le temps était venu pour promulguer la nouvelle Constitution, dans laquelle serait consacrée la séparation de l'Église et de l'État. Le président demanda d'abord à Mons. Rafael Edwards Salas, vicaire des Forces armées, de sonder l'attitude des conservateurs sur ce thème, ce que l'évêque accomplit rapidement en révélant au président les conditions posées par les conservateurs pour accepter la séparation<sup>132</sup>. En même temps, le président se rendit personnellement à l'archevêché de Santiago, sans lui révéler son accord avec les autorités vaticanes. Mons. Errazuriz se montra toutefois opposé à la séparation, déclarant qu'il ne l'aurait acceptée que comme un acte d'obéissance si celui était demandé par le Saint-Siège<sup>133</sup>. Convaincu de la nécessité d'accepter la séparation, le Nonce apostolique consulta donc les différents évêques chiliens sur la question, en recueillant

---

<sup>128</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Masella à Mons Gasparri*, Santiago 30 septembre 1923

<sup>129</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Masella à Mons Gasparri*, Santiago 23 janvier 1925

<sup>130</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Gasparri à Mons Masella*, Roma 2 février 1925

<sup>131</sup> Arturo Alessandri Palma, *Recuerdos de gobierno*, Santiago, Editorial Nascimento, 1967.

<sup>132</sup> Juan Carlos Gonzalez, « La separacion de la Iglesia y el Estado en la administracion Alessandri » dans *7 ensayos sobre Arturo Alessandri*, Santiago, ICHEH, 1979, p. 295.

<sup>133</sup> Carlos Fernandez Freite, *Biografía de Don Crescente Errazuriz*, Santiago, Editorial Zig-Zag, 1935, pp. 169-170

différents avis<sup>134</sup>. Malgré l'opposition de la plupart des évêques chiliens, le nonce Masella rencontra le président une première fois le 11 mai 1925, en lui communiquant les conditions du Saint-Siège pour accepter la séparation. Ces conditions mentionnaient l'abolition du *Patronato*, la reconnaissance de la personnalité juridique de l'Église et d'autres clauses d'ordre financier ; ce qui fut accepté intégralement par le président<sup>135</sup>. Le 22 mai, le Card. Gasparri écrivit au nonce Masella, en lui disant d'accepter le projet de séparation ; une lettre similaire fut envoyée à l'archevêque de Santiago qui, à partir de ce moment, mit en sourdine son opposition, tout comme les autres évêques<sup>136</sup>.

Avec la nouvelle Constitution de 1925, le Congrès voyait consacrée la réduction de son pouvoir par le moyen d'une série de mesures qui, sans le déclarer explicitement, faisaient du Chili une république présidentielle<sup>137</sup>. Malgré le pouvoir majeur acquis par le Président de la République, la capacité d'action des partis politiques sur l'action de l'État restait importante, laissant ouverts les problèmes des relations entre le Président et le Congrès. Par ailleurs, une restructuration financière - dont les aspects principaux concernaient la restructuration du système bancaire et de nouvelles règles pour la comptabilité des dépenses de l'État - avait déjà commencé à être mise en place par les militaires avant le retour d'Alessandri qui, dans cette période, procédait à son renforcement avec l'appui des Forces armées assuré par le Gen. Ibañez. Ce dernier avait été incorporé au nouveau gouvernement en qualité de ministre de la Guerre, mais il exerçait en réalité une sorte de tutelle sur le gouvernement. Ce fut justement le refus des militaires de rentrer dans leurs casernes qui poussa Alessandri à la démission pour la deuxième fois en 1925<sup>138</sup>; une dynamique semblable conduisit à la démission du successeur d'Alessandri, Emiliano Figueroa, deux ans après.

Ce fut finalement grâce à des élections truquées que le même Ibañez prit le pouvoir en 1927, en donnant naissance à un gouvernement autoritaire. Le but de ce régime était une modernisation du pays fondée sur le rôle central de l'État dans le processus de développement, par le moyen d'une réorganisation administrative, économique et sociale. La croissance économique dans tous les secteurs fut planifiée et dirigée par des techniciens choisis en raison de leur capacité plutôt que de leur appartenance politique. Elle permit le lancement d'un plan d'œuvres publiques qui, stimulant l'activité économique et aidant à la baisse du chômage, entraîna de façon générale une hausse du niveau de vie de la population. Parallèlement, un plan de réformes sociales permit la légalisation des

---

<sup>134</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Masella à Mons Gasparri*, Santiago 28 avril 1925.

<sup>135</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Masella à Mons Gasparri*, Santiago 14 mai 1925.

<sup>136</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Gasparri à Mons Masella*, Santiago 22 mai 1925.

<sup>137</sup> Stabili, *Il Cile. Dalla repubblica liberale al dopo Pinochet*, cit. p.51

<sup>138</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Masella à Mons Gasparri*, Santiago 6 octobre 1925.

syndicats et la réglementation des relations du travail. D'autres interventions concernèrent le développement du système éducatif, la création d'un appareil paraétatique aux dépens de l'exécutif et la création du corps des *Carabineros*<sup>139</sup>.

La crise internationale du 1929, qui se traduisit par une chute des exportations et une réduction drastique des prêts extérieurs, arrêta le processus de développement, ce qui engendra l'explosion des conflits sociaux. La réponse répressive du régime amena sa chute. C'est dans ce contexte qu'apparut la République socialiste dirigée par le Gen. Marmaduke Grove, ancien compagnon d'Ibañez devenu ensuite un de ses principaux opposants<sup>140</sup>. Néanmoins, ce fut seulement avec le retour d'Arturo Alessandri en 1932 que le régime politique retrouva sa stabilité. Il reste toutefois important de souligner que les moyens qui permirent la reprise économique dans les années suivantes et qui, de manière générale, furent les fondements de ce qui serait le système démocratique chilien, avait été mises en place par les Forces armées<sup>141</sup>. Ce fut justement sur les moyens d'intervention fournis à l'État par le gouvernement d'Ibañez que différents gouvernements – celui d'Alessandri de 1932 à 1938 et les gouvernements radicaux dans les années quarante – s'appuyèrent pour lancer le développement du pays, sur la base d'une industrialisation dirigée par l'État. Le modèle de l'État entrepreneur – où la *Corporation de Fomento de la Produccion* (CORFO) jouait un rôle majeur, mais qui s'appuya surtout sur la présence massive du capital nord-américain – prévalut jusqu'à la moitié des années cinquante, quand les différents problèmes structurels du système économique chilien déterminèrent une nouvelle crise qui mena au retour du Gen. Ibañez, cette fois régulièrement élu en 1952<sup>142</sup>.

À partir de la séparation de l'État en 1925, et pendant toute cette période, le rôle de l'Église à l'intérieur du système politique chilien fut plutôt marginal. Comme nous l'avons vu plus haut, forte des nouvelles relations avec l'État établies par la nouvelle Constitution, l'Église commença un processus de développement institutionnel. À la création de nouveaux diocèses s'ajouta la réorganisation du mouvement catholique, fondée sur la création de l'ACC selon le modèle italien promu par le Saint-Siège<sup>143</sup>. Les bases institutionnelles jetées, le problème principal du mouvement catholique fut celui des modalités de son action politique et, en particulier, celui de ses relations avec

---

<sup>139</sup>Stabili, *Il Cile. Dalla repubblica liberale al dopo Pinochet*, cit. p.51

<sup>140</sup> Manuel Dinamarca, *La república socialista chilena orígenes legítimos del Partido Socialista*, Santiago, Ediciones Documentas, 1987.

<sup>141</sup> Stabili, *Il Cile. Dalla repubblica liberale al dopo Pinochet*.

<sup>142</sup> Tomás Moulian, *Fracturas de Pedro Aguirre Cerda a Salvador Allende (1938-1973)*, Santiago, LOM Ediciones, 2006, pp. 150-151

<sup>143</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Edwards à Mons. Masella*, Santiago 2 juin 1927.

les partis politiques. Face à la menace libérale, l'Église chilienne avait trouvé son allié dans le Parti Conservateur<sup>144</sup>. Cette alliance débuta à la moitié du XIXe siècle et commença à être mise en question à la suite de la séparation de 1925, quand le Saint-Siège fit pression pour éviter l'engagement de l'Église dans la politique des partis<sup>145</sup>. La politique du Saint-Siège rencontra néanmoins les résistances d'une partie de la Hiérarchie locale, mais aussi d'une partie du mouvement laïc qui, jusqu'à la fin des années 1950, continua à voter pour les conservateurs<sup>146</sup>. Cette alliance conditionna l'organisation et l'action du mouvement catholique chilien dans la première moitié du XXe siècle, faisant l'objet de deux volontés opposées : d'un côté, la volonté d'utiliser les associations catholiques pour soutenir l'activité du Parti Conservateur<sup>147</sup>, de l'autre, le désir de la rendre indépendante de l'activité des partis politiques pour développer de façon autonome son action sociale<sup>148</sup>. La confrontation entre les deux tendances du mouvement catholique, qui voyait aussi l'engagement de la plupart des évêques dans la défense de l'alliance traditionnelle avec le parti Conservateur, ne trouva d'issue qu'en 1934, avec l'intervention directe du Saint-Siège<sup>149</sup>.

Pour mieux comprendre les implications du débat autour de l'action politique du mouvement catholique chilien, il faut faire référence au milieu du catholicisme social chilien et aux dynamiques qui, dans ces années, sous-tendirent son développement. Nous avons vu plus haut comment à la moitié des années 1920, il y eut une fracture à l'intérieur du catholicisme chilien, autour des modalités de réalisation de la doctrine sociale catholique. Plus spécifiquement, les divisions se faisaient jour autour de l'opportunité pour les catholiques de poursuivre leur projet par le moyen du militantisme à l'intérieur du Parti Conservateur ou en dehors des partis politiques, un autre courant apparaissant bientôt, qui visait la création d'un nouveau parti social-chrétien. Ce débat sous-tend la création de l'AC en 1931, et s'alimente à la crise économique et sociale qui provoqua la chute du régime du Gen. Ibañez. Si, d'un côté, une partie des catholiques voyait dans la crise la confirmation de l'incapacité du Parti Conservateur à faire face aux défis de la modernité, une autre partie - appuyée par la majorité de l'épiscopat - considérait justement que la gravité de la situation nécessitait l'union des tous les catholiques autour du Parti Conservateur<sup>150</sup>.

---

<sup>144</sup> Cfr. Sol Serrano, *Qué hacer con Dios en la república? política y secularización en Chile (1845-1885)*, cit.

<sup>145</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Masella à Mons. Gasparri*, Rome 27 août 1927.

<sup>146</sup> Smith, *The church and politics in Chile : challenges to modern Catholicism*, cit. p. 90

<sup>147</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Fuendalíza à M. Diego Dublé*, Cocepcion, 31 juillet 1930.

<sup>148</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Caro à Mons. Felici*, La Serena, 4 février 1932

<sup>149</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Pacelli à Mons. Felici*, Rome, 1er juin 1934

<sup>150</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Pacelli à Mons. Felici*, Rome, 18 janvier 1934

Si les instructions du Saint-Siège étaient claires sur ce point, les évêques conservateurs chiliens considéraient que ces instructions étaient pensées pour les pays européens et qu'il fallait les adapter au contexte national chilien où tous les principaux partis politiques, à l'exception du Parti Conservateur, visaient la sécularisation de la société. Lors des assemblées épiscopales de 1932 et 1933, il devint évident que la fracture à l'intérieur du monde catholique trouvait un reflet dans la division qui opposait la majorité d'évêques Conservateurs – entre autres l'archevêque de Santiago Horacio Campillo, Mons. Gilberto Fuendaliza et Mons. Pedro Lira Infante - à une minorité d'évêques - groupés autour du directeur de l'AC Mons. Edward et du futur archevêque de la capitale, José Maria Caro - qui voulait une rupture de l'Alliance exclusive de l'Église avec les conservateurs<sup>151</sup>.

Les contrastes entre les deux courants de l'épiscopat empêchèrent de trouver une solution au problème de l'action politique du mouvement catholique, en obligeant les prélats à diffuser un document très vague, ouvert à plusieurs interprétations<sup>152</sup>. Entre-temps, les évêques continuèrent à déclarer la nécessité pour tous les catholiques de joindre les rangs du Parti Conservateur, en faisant de cette question un problème d'obéissance du laïcat aux décisions de la Hiérarchie. Suite aux pressions de Mons. Campillo, l'assesseur ecclésiastique de la jeunesse catholique Oscar Larson démissionna, en accusant l'archevêque de Santiago de ne pas respecter les instructions vaticanes en la matière<sup>153</sup>. Dans les semaines suivantes, toutes les parties en cause envoyèrent des lettres à Rome, demandant une intervention directe ; la même demande fut adressée aux autorités vaticanes par Oscar Larson, qui en décembre 1933 profita de sa présence à Rome pour le Congrès des étudiants ibéro-américains pour discuter de la situation du mouvement catholique avec les autorités vaticanes<sup>154</sup>. La réponse du Saint-Siège fut élaborée par Mons. Pizzardo et par Mons. Eugenio Pacelli et fut consignée par le Nonce apostolique Ettore Felici en juin 1934. Dans cette lettre, le Secrétaire d'État du Saint-Siège affirmait :

*Un partito politico, anche se intende ispirarsi alla dottrina della Chiesa e tutelarne i diritti, non si può attribuire la rappresentanza di tutti i fedeli, perché il suo programma concreto non avrà mai un valore assoluto per tutti e le sue attuazioni pratiche sono soggette ad errore.[...] E' necessario che i vescovi rimangano alieni dalle vicende della politica militante e dalle lotte e divisioni che ne conseguono e si astengano perciò dal far propaganda in favore di un determinato partito politico.[...] Ai fedeli deve essere lasciata la libertà, che loro compete come cittadini, di costituire e militare in particolari raggruppamenti politici, qualora questi diano sufficienti garanzie per il rispetto dei diritti della Chiesa e delle anime.[...]*

---

<sup>151</sup> Andes, *The Vatican and Catholic activism in Mexico and Chile the politics of transnational catholicism, 1920-1940*, cit. pp. 195-198

<sup>152</sup> Ibid.

<sup>153</sup> Ibid.

<sup>154</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Pacelli à Mons. Felici*, Rome, 18 janvier 1934

*Perché poi i fedeli possano portare, come è necessario, un più efficace contributo a vantaggio della Chiesa e della Patria, nulla sarà più utile della costituzione e dello sviluppo dell'Azione Cattolica. [...] Non meno necessaria per il Chile è, come l'Eccellenza vostra ben conosce, un'attività a vantaggio economico delle classi operaie, ispirata ai principi della dottrina sociale cattolica*<sup>155</sup>.

Suite à la réception de la lettre du Secrétaire d'État, les évêques conservateurs furent obligés d'arrêter leurs tentatives d'utiliser l'ACC comme moyen de renforcement du Parti Conservateur, ouvrant ainsi à la possibilité de création d'un nouveau parti catholique. L'attitude de neutralité politique s'imposa lors de la victoire en 1938 du *Frente Popular*, une coalition des partis de gauche, tout comme face aux gouvernements radicaux, dans les années quarante<sup>156</sup>. Ce fut d'ailleurs Mons. José Maria Caro – nommé archevêque de Santiago en 1939 – à la suite des élections de 1938, qui diffusa un document qui rappelait le devoir d'obéissance à la volonté populaire, en fournissant une base de légitimation au nouveau Président Pedro Aguirre Cerda<sup>157</sup>. Entre-temps, légitimé par la lettre du Cardinal Pacelli, le groupe de jeunes qui avait créé en 1936 la *Falange Nacional*, sortit en 1938 du parti Conservateur pour fonder un rassemblement politique autonome qui accueillit la plupart des futurs fondateurs du PDC : Bernardo Leighton, Eduardo Frei, Radomiro Tomic, Manuel Antonio Garreton. La rupture entre le parti conservateur et la *Falange* se produisit suite au choix du parti d'appuyer la candidature de Gustavo Ross aux élections de 1938 ; les phalangistes n'acceptèrent pas de travailler pour cette candidature et sortirent du Parti. Néanmoins, il faut aussi considérer qu'une volonté de rupture existait déjà auparavant et que l'inclusion de certains falangistes dans le dernier gouvernement d'Alessandri alimentait cette volonté d'autonomie<sup>158</sup>.

Or, l'attitude de neutralité promue par le Saint-Siège et par Mons. Caro ne faisait évidemment pas l'unanimité dans l'épiscopat chilien qui, face à l'élection de Pedro Aguirre Cerda, considérait comme essentielle une opposition des catholiques, au moins pour empêcher la gauche de gagner aussi les élections parlementaires de 1941. Entre-temps, à la tête de l'ACC avait été nommé Alberto Hurtado Cruchaga, jésuite formé à la doctrine sociale catholique dans les universités françaises et belges et qui eut une influence énorme dans le mouvement catholique chilien<sup>159</sup>. Défenseur de l'autonomie du laïcat des partis politiques, il donna à l'ACC, sous sa direction, une croissance significative<sup>160</sup>. Néanmoins, son action en défense des secteurs populaires lui attira l'opposition des

---

<sup>155</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Pacelli à Mons. Felici*, Rome, 1er juin 1934

<sup>156</sup> ASV, Arch. Nunz. Chile, *Lettre de Mons. Lombardi à Mons. Pacelli*, Santiago, 30 septembre 1938

<sup>157</sup> Fidel Araneda Bravo, *El clero en el acontecer político chileno, 1935-1960*, Santiago, Editorial Emisión, 1988, p. 35

<sup>158</sup> Berrios Medel et al., *Catolicismo social chileno*, cit. pp. 244-246

<sup>159</sup> Araneda Bravo, *El clero en el acontecer político chileno, 1935-1960*, cit. pp. 35-43

<sup>160</sup> Ibid, pp. 50-54

conservateurs, parmi lesquels il y avait l'évêque auxiliaire de Santiago et Directeur national de l'ACC Mons. Augusto Salinas Fuendaliza, le même qui l'avait nommé assesseur national de l'AC<sup>161</sup>. Forcé de renoncer à sa charge à la tête de l'ACC, le père Hurtado se consacra encore à la défense des secteurs les plus pauvres de la population, avec la fondation des *Hogares de Cristo* en 1944 et de *l'Accion Sindical Economica Chilena* l'année suivante<sup>162</sup>. Par ailleurs, le père Hurtado accompagnait ces actions d'un travail intellectuel qui influença énormément le milieu du christianisme social chilien. Quelque temps avant sa nomination à la tête de l'AC, le père Hurtado avait publié le livre *Es Chile un pays catolico ?* où le jésuite dénonçait la réalité d'un catholicisme chilien plus formel et lié à la tradition que substantiel et militant<sup>163</sup>. Cet ouvrage provoqua une forte commotion dans le monde catholique chilien, en s'attirant les critiques de ceux qui refusaient une telle superficialité du sentiment catholique chilien.

Parmi les évêques qui défendaient l'action du père Hurtado, il y avait le jeune évêque de Talca Manuel Larrain Errazuriz, ancien compagnon de Hurtado et de Mons. Salinas à l'*Universidad Catolica*<sup>164</sup>. Défenseur comme le père Hurtado de l'autonomie des catholiques en politique, il fut nommé assesseur général de l'ACC en 1950. Mons. Larrain fut toujours considéré comme très proche du PDC et cela surtout suite à son intervention dans la polémique qui, à la fin des années 1940, opposa la *Falange Nacional* à une partie de la Hiérarchie chilienne, notamment Mons. Caro et son auxiliaire Mons. Augusto Salinas<sup>165</sup>. La confrontation entre l'évêque auxiliaire et les jeunes de la *Falange* éclata suite à l'initiative du président radical Gabriel Gonzalez Videla de mettre hors la loi le Parti Communiste Chilien (PCCH), par le moyen de la *Ley de Defensa de la Democracia*. Tandis que les évêques conservateurs se faisaient promoteurs de cette loi, les membres de la *Falange* s'y opposèrent en s'attirant les critiques du clergé conservateur. Ces critiques aboutirent à un article intitulé « *Enemigos de Cristo* » paru sur le *Diario Ilustrado* du 9 novembre 1947 et signé par Mons. Salinas, qui accusait les phalangistes de vendre le Christ pour des avantages électoraux<sup>166</sup>.

Les membres de la *Falange Nacional* protestèrent en demandant à l'Épiscopat chilien de se prononcer sur la question, ce qui néanmoins compliqua davantage la position de la *Falange*, puisque la Hiérarchie, de fait, appuyait la condamnation de Mons. Salinas. Face à sa délégitimation de la part

---

<sup>161</sup> Ibid.

<sup>162</sup> Cfr. Marta Holley et Alvaro Lavin, *Biografía y testimonios del Padre Alberto Hurtado*, Santiago, Centro de Estudios y Documentación Padre Hurtado, 2005.

<sup>163</sup> Cfr. Hurtado Cruchaga, *Es Chile un país católico?*, cit.

<sup>164</sup> Araneda Bravo, *El clero en el acontecer político chileno, 1935-1960*, cit. pp. 50-54

<sup>165</sup> Cfr. Carlos Gonzalez Cruchaga, *Historia de una polémica : Monseñor Manuel Larrain y los orígenes de la Democracia Cristiana en Chile*, Santiago, Fundación Eduardo Frei, 1997.

<sup>166</sup> Araneda Bravo, *El clero en el acontecer político chileno, 1935-1960*, cit. p.87



de l'épiscopat, la *Falange* fut sur le point de se dissoudre, ne revenant sur cette décision que grâce à l'intervention en sa faveur de Mons. Larrain<sup>167</sup>. L'évêque de Talca, en effet, dans une lettre adressée au dirigeant de la *Falange* de son diocèse Eugenio Cruz, précisait d'abord que la désapprobation d'une action spécifique d'un parti politique ne signifiait pas une condamnation générale du parti même. Ensuite, s'appuyant sur la lettre de Pie XII, il rappelait la légitimité des catholiques à militer dans différents partis et l'inopportunité de l'Église à se prononcer sur des questions politiques qui échappaient à sa compétence<sup>168</sup>. Dans les jours suivants, l'archevêque de Santiago fit une nouvelle déclaration, pour éclairer la position de la Hiérarchie sur la confrontation qui opposait son auxiliaire à la *Falange*. Mons. Caro qualifiait de désobéissance hiérarchique la querelle entre les phalangistes et Mons. Salinas, tout en soulignant que l'évêque, appuyé par le reste de l'épiscopat, ne condamnait pas la *Falange* en tant que telle, mais seulement à cause de son appui au Communisme athée. Ensuite, l'archevêque de Santiago reprochait aux phalangistes de s'être éloignés de la Hiérarchie et de ne pas suivre les indications des évêques chargés de l'assister, se tournant vers d'autres auxquels ce mandat manquait – une référence évidente à Mons. Larrain<sup>169</sup>.

Finalement, le gouvernement approuva la *Ley de Defensa de la Democracia* le 3 septembre 1948, malgré l'opposition de la *Falange* et des partis de la gauche<sup>170</sup>, étant abolit seulement en 1958, par le gouvernement du Général Ibañez. Le Gen. Ibañez avait gagné la présidence en 1952 comme candidat du *Partido Agrario Laborista*, un parti dont le symbole était un balai avec laquelle le président promettait de balayer la corruption au sein de la classe politique. Face à la crise économique, le président Ibañez demanda l'aide d'une mission d'économistes étatsuniens appartenant à l'institut Klein-Sacks<sup>171</sup>. Cet appel, comme celui de la mission Kemmerer en 1927, visait à l'accès aux crédits nord-américains. Néanmoins, les techniciens de la mission Klein-Sacks introduisirent une série de mesures fortement libéristes qui visaient la dissolution du modèle économique dont le même Ibañez avait jeté les bases 25 ans auparavant. Cette politique lui fournit l'appui des classes aisées, mais elle signifia aussi une baisse ultérieure des conditions de vie des classes populaires<sup>172</sup>. Entre-temps, à la suite des discussions sur la *Ley de Defensa de la Democracia*, le parti Conservateur subit une nouvelle scission par le secteur qui s'opposa à l'idée de mettre hors la loi la gauche. Ce secteur sortit du parti en donnant origine au *Partido Conservador Social Cristiano*, tandis que le reste des conservateurs se réunirent dans le *Partido Conservador Tradicionalista*. Le seul choix du nom des deux

---

<sup>167</sup> Ibid. p. 89

<sup>168</sup> Ibid. pp. 90-93

<sup>169</sup> Ibid. p. 93.

<sup>170</sup> Moulian, *Fracturas de Pedro Aguirre Cerda a Salvador Allende (1938-1973)*, cit. pp. 147-149

<sup>171</sup> Ibid. pp. 165-168

<sup>172</sup> Stabili, *Il Cile. Dalla repubblica liberale al dopo Pinochet*, cit. pp. 167-168

regroupements mettait en évidence le fait que l'opposition autour de la loi de défense de la démocratie n'était pas l'élément principal de la division parmi les deux courants. En réalité, le centre de la dispute était encore la manière d'appliquer à la réalité politique la Doctrine sociale chrétienne<sup>173</sup>. D'ailleurs, entre 1955 et 1957, le courant social-chrétien du parti conservateur forma la *Federacion Social Cristiana* avec les membres de la *Falange Nacional*, ce qui constitua le précédent immédiat du *Partido Democrata Cristiano* fondé en juillet 1957<sup>174</sup>.

---

<sup>173</sup> Berrios Medel et al., *Catolicismo social chileno*.

<sup>174</sup> Díaz Nieva, *Chile de la Falange Nacional a la Democracia Cristiana*.

## CHAPITRE II – DE LA TRADITION A LA MODERNIZATION

*Venerabili Fratelli e Diletti Figli Nostr! Pronunciamo innanzi a voi, certo tremando un poco di commozione, ma insieme con umile risolutezza di proposito, il nome e la proposta della duplice celebrazione: di un Sinodo Diocesano per l'Urbe, e di un Concilio Ecumenico per la Chiesa universale<sup>175</sup>.*

*El destino para Cuba tiene que ser grande, porque nuestro pueblo se ha puesto en marcha, nuestro pueblo está de pie y decidido a cualquier cosa; y cuando los pueblos se levantan como se ha levantado el pueblo de Cuba, cuando los pueblos se ponen en marcha como se ha puesto el pueblo de Cuba, con su Ejército Rebelde a la vanguardia, entonces no hay alternativa. [...] solo dos cosas pueden ocurrir: o logran lo que se proponen y conquistan aquello a lo que tienen derecho, o hay que exterminarlos, hay que desaparecerlos, porque sería la única manera de impedir su triunfo<sup>176</sup>.*

Avec une synchronie assez rare entre les temps longs de l'histoire ecclésiastique et les changements rapides qui traversent les pays latino-américains, la Révolution cubaine de 1959 et le Concile Vatican II, annoncé dans la même année, marquent l'entrée dans une nouvelle phase, pour l'histoire de l'Eglise catholique aussi bien que pour celle de l'Amérique Latine. Tout particulièrement, la prise du pouvoir par les troupes castristes sert à augmenter les tensions déjà existantes dans les autres pays de la région, en alimentant les espoirs de ceux qui réclament des changements profonds de l'ordre politique, mais aussi les inquiétudes de ceux qui voient dans ces changements les signes de l'avancée du Communisme dans les sociétés occidentales. De la même manière, le Concile Vatican II va fonctionner comme une sorte de catalyseur pour les tensions qui s'étaient accumulées à l'intérieur du Catholicisme latino-américain, autour de la nécessité d'un renouvellement pastoral et doctrinaire, capable de répondre aux exigences du monde moderne.

---

<sup>175</sup> Jean Paul XXIII, *Allocuzione del Santo Padre Giovanni XXIII con la quale annuncia il Sinodo Romano, il Concilio Ecumenico e l'aggiornamento del codice di Diritto Canonico*, 25/01/1959. [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1959/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19590125\\_annuncio.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1959/documents/hf_j-xxiii_spe_19590125_annuncio.html)

<sup>176</sup> Fidel Castro Ruiz, *Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruiz en su recorrido hacia la Habana*, 07/01/1959. <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f070159e.html>

Ce chapitre sera consacré à l'analyse de l'évolution des églises catholiques argentine et chilienne dans les années 1960. L'influence exercée par le contexte international sur cette évolution nous oblige à consacrer un premier développement à une exposition des événements qui, entre la fin des années 1950 et le début des années 1960, contribuèrent à alimenter une tension croissante, à l'intérieur mais aussi à l'extérieur du monde catholique. Ensuite, nous passerons à l'analyse de l'évolution du catholicisme latino-américain suite aux renouvellements introduits tout d'abord par Vatican II, puis par la Conférence de Medellin en 1968. Finalement, nous en viendrons à la reconstruction de l'action politique de chacune des deux églises dans la période étudiée, tout en analysant les relations établies entre institutions ecclésiastiques et autorités politiques dans les deux pays objets de notre étude.

## 1. L'Amérique Latine entre modernisation et Guerre froide

---

La Révolution cubaine de 1959 se situe dans le contexte d'instabilité politique et économique qui caractérise les pays de l'Amérique Latine à la fin des années 1950. Le projet développementiste promu par la *Comisión Económica Para América Latina* (CEPAL) se montrait en faillite non seulement dans son objectif de sortir de la stagnation économique par le biais d'une nouvelle impulsion au processus d'industrialisation, mais aussi dans son idée d'une stabilisation sociale et politique comme conséquence du développement économique. Franchissant les limites de la campagne, les tensions sociales déjà existantes dans les pays latino-américains se reversèrent dans des villes investies par un processus d'urbanisation sans précédent, où elles gagnèrent en intensité. Par ailleurs, ces tensions furent alimentées à l'époque aussi par les dynamiques politiques internationales, caractérisées par un affrontement - celui opposant le Capitalisme américain au Communisme soviétique - qui se déroulait dans le champ des idées avant d'exister sur les champs de bataille.

Sur le plan des relations internationales, la Révolution cubaine signifia un changement radical d'attitude des Etats-Unis envers ses voisins du sud. Face à la menace représentée par le régime castriste, que ce soit d'un point de vue économique pour les attaques aux nombreux intérêts étatsuniens dans l'Ile, ou surtout sur le plan symbolique pour la possibilité d'une « contagion » révolutionnaire aux autres pays du continent, les Etats-Unis cherchèrent tout d'abord à se débarrasser du régime, en appuyant une invasion d'exilés cubains entraînés au Guatemala par la CIA. Suite à la défaite de cette opération, les Etats-Unis eurent recours à l'isolement diplomatique et commercial, entamé avec l'expulsion de Cuba de l'OEA en 1962, et poursuivi - suite à la crise des missiles de la même année - avec la rupture des relations diplomatiques et commerciales du régime avec les autres pays du continent<sup>177</sup>. Néanmoins, l'isolement diplomatique n'empêcha pas le régime castriste d'exercer son influence sur les autres pays du continent, du fait qu'au fond, il finit par représenter l'exemple d'une alternative socialiste opposée à la stratégie gradualiste des partis communistes latino-américains. Plus que sur le plan matériel, l'apport du régime castriste aux mouvements de guérilla naissants sur le continent se situa donc au niveau idéologique, par l'adhésion de la plupart de ces mouvements à la stratégie foquiste élaborée et diffusée par Ernesto « Che » Guevara. Cette influence, d'ailleurs, ne se limitait pas au milieu de la lutte armée : elle se constituait en référence symbolique

---

<sup>177</sup> Halperín Donghi, *Historia contemporánea de América latina*, cit. pp. 542-543

pour tous ceux qui, dans les universités aussi bien qu'au sein du milieu ouvrier, étaient porteurs d'une demande de changement social profond.

Ce genre de considérations fut à la base de la politique latino-américaine des Etats-Unis au début des années 1960. En effet, si pendant l'administration d'Eisenhower les Etats-Unis avaient dirigé leurs efforts vers la reconquête immédiate de l'île rebelle, le nouveau président John Fitzgerald Kennedy avançait la nécessité d'une politique de plus grande ampleur, capable de diriger le développement des pays latino-américains, tout en les tenant à l'abri des tentations révolutionnaires. Les nombreux rapports que le nouveau président avait demandés à ses collaborateurs sur la situation des pays latino-américains restituaient l'image d'un continent caractérisé par la diffusion de la pauvreté, de l'analphabétisme et de l'injustice sociale. Par ailleurs, les avancées dans les milieux de la communication et des transports avaient favorisé ce qu'ils indiquaient comme une « révolution des attentes », c'est-à-dire une mise en question de cette condition de la part des secteurs subalternes, traditionnellement caractérisés par une attitude plus soumise<sup>178</sup>. Ce mélange entre les facteurs d'un sous-développement archaïque et une nouvelle prise de conscience de la part des secteurs subalternes, favorisant la pénétration du Communisme sur le continent, faisait de l'Amérique Latine une nouvelle frontière de la Guerre Froide. Pour éviter le surgissement de « nouveaux Cuba », il fallait donc encadrer les aspirations légitimes des peuples latino-américains dans un projet réformiste capable de désamorcer le potentiel révolutionnaire de leur mécontentement.

L'expression concrète de cette politique fut l'Alliance pour le Progrès, à savoir un programme d'aides économiques qui comptait fournir un total de vingt billions de dollars aux pays latino-américains sur un temps de dix ans. Le président Kennedy annonça le lancement du nouveau programme au corps diplomatique accrédité aux Etats-Unis le 13 Mars 1961, pendant une cérémonie à la Maison Blanche. En cette occasion, le président souligna le fait que l'Alliance voulait aller au-delà de la concession d'aides économiques finalement accordées aux pays latino-américains, en promouvant la démocratisation et la justice sociale dans le sous-continent<sup>179</sup>. Le programme, souscrit quelques mois plus tard par les pays membres de l'OEA dans une réunion à *Punta del Este*, visait à la promotion d'une série de réformes réputées nécessaires au développement des pays latino-américains, de la réforme agraire à la redistribution de la charge contributive. Pour la réalisation de ce programme, l'administration Kennedy comptait sur l'appui des mouvements réformistes modérés,

---

<sup>178</sup> Stephen G Rabe, *The most dangerous area in the world John F. Kennedy confronts Communist revolution in Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1999, pp. 22-23

<sup>179</sup> Rabe, *The most dangerous area in the world John F. Kennedy confronts Communist revolution in Latin America*, cit. p. 10

réputés capables de contrôler l'intégration sociale des masses populaires mieux que les mouvements autoritaires jusqu'alors appuyés par les Etats-Unis.

Cela dit, même si les déclarations du président Kennedy semblaient signer un tournant décisif dans la politique des Etats-Unis envers l'Amérique Latine, la situation n'était pas aussi tranchée qu'on pourrait le croire. En réalité, la volonté d'inscrire le processus de modernisation dans le cadre de l'ordre démocratique n'empêcha pas le président Kennedy de dédier une attention tout à fait remarquable aux Forces armées latino-américaines. D'un côté, il y avait la conviction, dans l'entourage du président, que les militaires pouvaient servir comme agents de la modernisation impulsée par l'Alliance, les jeunes officiers étant plus ouverts que leurs prédécesseurs aux réformes sociales et politiques<sup>180</sup>. De l'autre, les programmes d'assistance militaire constituaient la preuve de ce qui était une contradiction inhérente à la politique latino-américaine de l'administration Kennedy, à savoir son idée de promouvoir en même temps transformation et conservation ou, selon la formule plus en vogue à l'époque en Amérique Latine, sécurité et développement<sup>181</sup>. Il s'agissait d'un propos ambitieux, mais qui probablement sous-évaluait les difficultés liées à sa réalisation dans un contexte d'instabilité politique et de conflictualité sociale croissante.

Lors de son annonce à la réunion de *Punta del Este* en 1961, l'Alliance pour le Progrès se fixait comme objectif minimal une croissance annuelle des pays latino-américains de 2,5 pour cent. A la moitié des années 1960, il était déjà évident que cet objectif ne serait pas atteint, le taux de croissance des pays latino-américains ne montrant pas d'augmentation remarquable par rapport à la période précédente le lancement du programme. A la base d'une défaite que seule celle du Vietnam pouvait alors dépasser, on trouvait plusieurs raisons. Tout d'abord, une série de problèmes bureaucratiques empêchaient le transfert rapide des financements, tandis que les fonctionnaires assignés à la réalisation concrète du programme d'aides manquaient de la connaissance adéquate du contexte social et politique latino-américain. Ensuite, ce même contexte se révélait hostile à l'adoption du modèle de développement promu par l'Alliance, révélant comment les similitudes avancées avec le Plan Marshall étaient trompeuses. Déjà en 1962, une série d'analyses des fonctionnaires des services d'intelligence signalait que les structures sociopolitiques des pays latino-américains étaient très différentes de celles des pays européens. La classe moyenne latino-américaine, sur laquelle l'administration Kennedy comptait pour mener à bien son projet de modernisation, venait d'une culture politique qui mettait l'accent sur la souveraineté nationale, l'assistance sociale et le

---

<sup>180</sup> Ibid. p. 128

<sup>181</sup> Halperín Donghi, *Historia contemporánea de América latina*, cit. p. 529

développement industriel plutôt que sur les libertés politiques et économiques individuelles, tout en ayant tendance à davantage se fier à un pouvoir central fort qu'aux dynamiques d'une démocratie pluraliste. En même temps, ces études révélaient la faiblesse de cette classe moyenne, face à une oligarchie qui s'opposait aux changements sociaux prévus par l'Alliance<sup>182</sup>. Par ailleurs, l'augmentation de la population dans tous les pays contribua à annuler les résultats de l'Alliance sur le plan de la lutte contre la pauvreté et l'analphabétisme.

Entre-temps, un nouveau courant de pensée économique, connu ensuite sous le nom de Théorie de la Dépendance, venait critiquer les présupposés de l'Alliance, dénonçant sa nature impérialiste. Liés géographiquement mais aussi intellectuellement aux analyses de Raul Prébish, qui avaient mis l'accent sur l'inégalité dans les relations commerciales entre le centre et les périphéries du Capitalisme international, les théoriciens de la dépendance en critiquaient néanmoins l'idée d'un processus de substitution des importations auto-soutenues. Cela à cause du rôle central occupé, dans ce processus, par les pays centraux, qui cherchaient à perpétuer le rapport de domination sur les pays périphériques. Par ailleurs, les théoriciens de la Dépendance s'en prenaient aussi à la vulgate marxiste d'un développement par stade, qui se concrétisait dans la stratégie gradualiste adoptée par la plupart des partis de la gauche latino-américaine<sup>183</sup>. Si bien sur le plan économique les théoriciens de la Dépendance avançaient plus de questionnements que de solutions, il faut souligner l'apport de ce schéma à la pensée politique de l'époque, l'adhésion à ce schéma finissant par constituer une pratique politique pour tous ceux qui se reconnaissaient dans une sous-culture marxiste dont la représentation politique était interdite<sup>184</sup>.

Par ailleurs, tandis que les théoriciens de la Dépendance mettaient en avant l'idée qu'il fallait chercher les solutions à la crise latino-américaine sur le plan politique, c'est justement à ce niveau que la défaite de l'Alliance était la plus évidente. Il était indéniable, effectivement, que le programme de développement n'avait pas réussi à atteindre le niveau de promotion sociale et démocratique réputé nécessaire à la consolidation du développement économique. En effet, malgré les actions des Etats-Unis aussi bien que des gouvernements latino-américains en ce sens, le maintien de l'ordre représentait à l'époque un objectif loin d'être atteint. Après la défaite de la plupart des mouvements de guérilla rurales inspirés du guévarisme - avec la mort du même Guevara en Bolivie en 1967 - l'action contestataire se déplaça dans le milieu urbain, où les universités devenaient les bassins

---

<sup>182</sup> Rabe, *The most dangerous area in the world John F. Kennedy confronts Communist revolution in Latin America*, cit. pp. 149-153

<sup>183</sup> Daniel Pecaut, « Sur la Théorie de la Dépendance », *Cahiers des Amériques Latines*, n° 4 (1986) pp. 55-67.

<sup>184</sup> Ibid.



principaux de recrutement des nouveaux guérilleros<sup>185</sup>. Dans ce cadre, la répression qui s'abattit non seulement sur les groupes armés, mais aussi sur toute manifestation de critique de l'ordre établi, était le signe d'une polarisation sociale et politique qui voyait s'opposer deux visions du monde inconciliables, l'une engagée dans la destruction de ce qui était considéré comme un système d'inégalités insupportables, tandis que l'autre était horrifié par la remise en cause d'un ordre réputé immuable. Dans la suite de ce chapitre nous analyserons comment ce qui fut à juste titre considéré comme le temps de la révolution, conditionna aussi le milieu de l'Eglise catholique.

---

<sup>185</sup> Zanatta, *Storia dell'America Latina contemporanea*, cit. p. 146

## 2. L’Eglise latino-américaine de Rome à Medellin

---

Plusieurs auteurs ont décrit le catholicisme latino-américain de la fin des années 1950 comme en état d’effervescence<sup>186</sup>. Les inquiétudes présentes surtout au sein des mouvements laïcs dès le début des années cinquante n’échappaient pas à Pie XII qui, en 1955 – lors du XXXVI Congrès Eucharistique de Rio de Janeiro –, affirmait :

Si les circonstances l’indiquent, il faut adopter des nouvelles méthodes et ouvrir les chemins inédits qui, tout en conservant une grande fidélité à la tradition de l’Eglise, soient mieux adaptés aux exigences du temps présent et profitent des conquêtes de la civilisation<sup>187</sup>.

D’ailleurs, le pape Pacelli s’était toujours préoccupé d’assurer le développement d’un Catholicisme, le latino-américain, dont il comprenait les potentialités énormes mais qui présentait néanmoins des problématiques complexes. Tout d’abord, le développement démographique renforçait la crise de personnel de l’Eglise latino-américaine, malgré la croissance du nombre d’évêques, qui sous le pontificat de Pie XII passèrent de 268 à 436<sup>188</sup>. Face à la pénurie des prêtres autochtones, Pie XII fit appel – dans l’Encyclique *Fidei Donum* du 1957 - aux évêchés européens et étatsuniens pour s’engager dans l’envoi de missionnaires dans les pays du Tiers-Monde. Pour ce qui concerne l’Amérique latine, il faut remarquer les liens tissés dans ces années avec le milieu théologique franco-belge, qui conduisirent plusieurs curés latino-américains à compléter leur formation à l’Institut catholique de Paris ou à l’Université Catholique de Louvain, tandis que plusieurs représentants du renouvellement théologique européen se rendaient dans les pays latino-américains pour contribuer au renouvellement du catholicisme continental<sup>189</sup>. Parmi ces missionnaires, il y avait ceux qu’Émile Poulat appelle “immigrés excellents”<sup>190</sup>, comme le chanoine Fernand Boulard, collaborateur assidu du CELAM ; les jésuites Pierre Bigo et Roger Vekemans, engagés dans la création de centres de recherche socioreligieuse, notamment au Chili ; le dominicain Louis-Joseph Lebet, fondateur en

---

<sup>186</sup> Luis Miguel Donatello, « Le catholicisme de la libération en Argentine et ses options politiques et religieuses de l’effervescence sociale et politique dans les années 60 et 70 à la résistance au néo-libéralisme dans les années 90 ». Thèse en co-tutelle entre l’Universidad de Buenos Aires et l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, soutenue le 22/12/ 2005, pp. 175-176

<sup>187</sup>François Houtart, « L’Histoire du CELAM ou l’oubli des origines », *Archives de sciences sociales des religions*, 1986, pp. 93-105.

<sup>188</sup>Olivier Compagnon, « L’Amérique Latine », in *Histoire du christianisme*, vol. 13, Paris, Desclée, 2000, pp. 509-77.

<sup>189</sup>Michaël Löwy et Jésus Garcia-Ruiz, « Les Sources françaises du christianisme de la libération au Brésil / The French Sources of Liberation Christianity in Brazil », *Archives de sciences sociales des religions*, 1997, pp. 9-32.

<sup>190</sup>Emile Poulat, *The path of Latin American Catholicism*, in Dermot Keogh, éd., *Church and politics in Latin America*, Latin American studies, Basingstoke, Macmillan, 1990. pp. 3-24

1942 du mouvement « Economie et Humanisme » et, en 1958, de l'Institut International de Recherche et de Formation, Education et Développement (IRFED) ; le curé François Houtard, promoteur de la *Federacion Internacional de Investigacion Social* (FERES), un réseau de centres de recherche socioreligieuse implanté à Bogotà et à Rio de Janeiro<sup>191</sup>. Ces figures, avec la collaboration de plusieurs curés latino-américains rentrés des universités européennes, renforcèrent les inquiétudes déjà présentes à l'intérieur des mouvements spécialisés de l'Action Catholique, sur lesquels la sociologie religieuse française exerçait à l'époque une influence significative. Les nouvelles méthodologies de pastorale inspirée du milieu européen, appliquées à la réalité sociale latino-américaine, poussèrent une grande partie du laïcat à s'éloigner du triomphalisme catholique intransigeant en faveur d'un militantisme qui privilégiait l'analyse critique de la société.

Néanmoins, l'évolution la plus importante dans le catholicisme latino-américain des années 1950 fut sans doute la création en 1955 – à l'occasion de la Conférence de Rio de Janeiro - du *Consejo Episcopal Latinoamericano* (CELAM), un organisme de liaison permanente entre les vingt-deux conférences épiscopales de la région<sup>192</sup>. A la tête de cet organisme, il y avait le Chilien Mons. Manuel Larrain et le Brésilien Mons. Helder Camara, protagonistes du renouvellement catholique dans leur pays<sup>193</sup>. Malgré la méfiance d'un côté des conférences épiscopales nationales - qui craignaient une réduction de leur autonomie – et de l'autre du Saint-Siège – qui en 1958 créa la *Pontificia Commissione per l'America Latina* (CAL) pour mieux contrôler les activités de l'épiscopat continental –, le CELAM devint bientôt un organisme très dynamique. En refusant de limiter son action à la coordination des activités pastorales existantes, le CELAM se préoccupa de théoriser et promouvoir de nouvelles stratégies pastorales pour l'ensemble de la région. D'ailleurs, la nécessité d'un « plan d'action adhérent à la réalité, avisé dans ses propos, rationnel dans le choix des moyens à utiliser » avait été invoqué aussi par le nouveau pape Jean XXIII en 1958, à l'occasion du centenaire de la fondation du *Collegio Pio Latinoamericano*<sup>194</sup>.

Les préoccupations du Saint-Siège pour le Catholicisme latino-américain augmentèrent suite à la Révolution cubaine et à l'influence qu'elle semblait exercer sur le reste du continent, notamment dans les milieux étudiants et ouvriers. Il s'agissait, d'ailleurs, de préoccupations bien présentes auprès

---

<sup>191</sup>Christian Smith, *The emergence of liberation theology radical religion and social movement theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991, pp. 143-144

<sup>192</sup>Silvia Scatena, *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin (1962-1968)*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 9-10

<sup>193</sup>Ibid.

<sup>194</sup>Silvia Scatena, « Il Celam di Manuel Larrain: uomini e strumenti dell'aggiornamento latinoamericano », in *L'America Latina fra Pio XII e Paolo VI. Il cardinal Casaroli e le politiche vaticane in una chiesa che cambia*, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 29-148.

de l'épiscopat continental, qui en discuta en 1960 à Buenos Aires, à l'occasion d'une réunion du CELAM. Au centre de cette réunion, il y avait l'idée de promouvoir un plan pastoral à l'échelle continentale, dont une première rédaction fut confiée au chanoine français Fernand Boulard, principal inspirateur de la « Pastorale d'ensemble ».<sup>195</sup> Convaincu de la nécessité d'une collaboration plus grande entre les évêques du continent, Mons. Manuel Larrain présenta à cette occasion son *Plan de acción pastoral en la diócesis y en la parroquia*, où l'évêque chilien dénonçait l'irréalisme sociologique et théologique à la base des plans pastoraux existants, ce qui l'amena à invoquer le recours aux sciences sociales pour que ces plans soient adaptés à la réalité du continent. Par ailleurs, l'intervention de Mons. Larrain ne se limita pas aux exhortations générales, puisqu'il proposa une série de mesures concrètes, parmi lesquelles les plus importantes étaient la création d'une commission théologique continentale et l'ouverture de centres de recherche socioreligieuse, dédiés à l'étude de la réalité socioculturelle du continent<sup>196</sup>.

Pour ce qui concerne la première de ces propositions, une contribution fondamentale à la réflexion théologique latino-américaine fut apportée par un groupe de théologiens gravitant autour du *Centro Intercultural de Documentación* (CIDOC) de Cuernavaca, au Mexique. Fondé en 1961 par le curé autrichien Ivan Illich, le CIDOC fonctionna, au départ, comme un lieu de formation pour les missionnaires étrangers à la réalité sociale latino-américaine. Néanmoins, le centre de Cuernavaca devint bientôt un laboratoire d'expériences pastorales innovantes, où se croisèrent les chemins de ceux qui seraient les principaux théoriciens de la Théologie de la Libération<sup>197</sup>. Par ailleurs, la création de centres d'études socioreligieux pouvait compter sur des modèles déjà actifs en Amérique Latine<sup>198</sup>. Les animateurs principaux de ces centres furent les jésuites, suite à l'appel lancé en 1949 par le Général de l'ordre de l'époque, le père Janssens, pour la création de centres de recherche socioreligieuse dans le monde entier. Pour ce qui concerne les pays objets de notre étude, un *Centro de Investigación y Acción Social* (CIAS) fut fondé par la compagnie en 1957 au Chili et l'année suivante en Argentine. Dans les deux cas, les CIAS se constituèrent comme des milieux de débat socioreligieux autour des problématiques sociales des pays respectifs, promouvant, suite à l'annonce de Vatican II en 1959, une série de réflexions autour du renouvellement de l'Église catholique. Bien qu'à l'époque des instituts de ce genre aient surgi un peu partout dans le continent, il faut souligner leur concentration dans la capitale chilienne.

---

<sup>195</sup>Scatena, *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin (1962-1968)*, cit. pp. 29-30

<sup>196</sup>Ibid.

<sup>197</sup>Smith, *The emergence of liberation theology radical religion and social movement theory*, cit. p. 120

<sup>198</sup>Ibid, p. 143-144

Au Chili, en effet, si l'héritage moral du jésuite Alberto Hurtado jouait un rôle important, l'affirmation du Parti démocrate-chrétien et le tournant progressiste de l'épiscopat furent autant de facteurs qui aidèrent à la prolifération de ces activités. En 1959, le jésuite belge Roger Vekemans, directeur du CIAS de Santiago, regroupa ce centre avec la revue fondée par le père Hurtado, *Mensaje*, créant ainsi le *Centro Bellarmino*. Ce dernier fonctionna comme modèle pour d'autres centres fondés à l'époque dans d'autres pays sous l'impulsion du CELAM, tandis que Santiago devenait le siège d'un *cluster* d'instituts socioreligieux. En 1961, Vekemans fonda le *Centro para el Desarrollo Económico y Social para América Latina* (DESAL), suivi en 1965 par l'*Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Social* (ILADES), sponsorisé par le CELAM et dirigé par le jésuite français Pierre Bigò, ex prêtre-ouvrier et dirigeant du CIAS de Santiago. Tout cela montre une dynamique de réflexion et d'action sociale déjà à l'œuvre au moment de l'ouverture du Concile Vatican II. En ce sens, l'*aggiornamento* conciliaire ne fit que légitimer les inquiétudes de ceux qui réclamaient une Eglise plus proche des exigences du monde contemporain. Néanmoins, l'image d'une Eglise latino-américaine massivement acquise aux « innovateurs » est trompeuse ; c'est plutôt le contraire qui était vrai. De fait, la plupart des évêques du continent étaient fermement liés au traditionalisme catholique intransigeant. Ceux qui appelaient à des réformes représentaient une minorité, qui devait en ces années se confronter aux résistances présentes à l'intérieur des églises nationales, trouvant ses sources de légitimation surtout à l'extérieur, notamment auprès du CELAM et, ensuite, des délibérations conciliaires.

Nul doute que l'annonce du Concile, et plus encore son déroulement, mirent en place une dynamique de réflexion qui influença profondément le monde catholique latino-américain. Suite à l'annonce du Concile en 1959, Jean XXIII chargea le Cardinal Domenico Tardini, Secrétaire d'Etat du Vatican, d'entamer la consultation de l'épiscopat mondial sur les thématiques à traiter pendant le concile. L'analyse des *vota* des évêques latino-américains montre un épiscopat probablement surpris par cette consultation, qui se limita à des propositions de forme, n'attendant pas de changements profonds dans la vie de l'Eglise<sup>199</sup>. D'ailleurs, l'idée d'un Vatican II centré sur la continuité de la tradition catholique dans le sillage du Concile Vatican I était dominante aussi au sein des congrégations romaines chargées de recueillir les *vota* des évêques et de préparer les documents qui devaient servir de base aux débats conciliaires. Cette attitude dut bientôt reculer face à la volonté de Jean XIII de réaliser un Concile « nouveau » et à celle de pères conciliaires – forgée au cours des

---

<sup>199</sup>Cfr. José Oscar Beozzo, *Cristianismo e Iglesias de America Latina en visperas del Vaticano II*, San José de Costa Rica, CEHILA, 1992.

débats conciliaires – de ne pas se limiter à la simple confirmation du magistère pontifical récent<sup>200</sup>. Or, bien que réduite d'un point de vue numérique<sup>201</sup>, la participation des évêques latino-américains devint significative grâce au rôle joué dans les débats par certains prélats – notamment les chefs du CELAM Mons. Manuel Larrain et Mons. Helder Camara – mais aussi par le biais de leur insertion dans les groupes informels – *Coetus Internationalis Patris, Eglise des Pauvres*, etc. – qui exercèrent une influence déterminante dans l'évolution des dynamiques conciliaires. Par ailleurs, la pratique de réflexion et de travail en commun, développée au sein du CELAM, et approfondie pendant la période de séjour à Rome, permit aux évêques latino-américains d'arriver au cœur des débats conciliaires, en donnant une dimension universelle aux inquiétudes présentes dans le catholicisme latino-américain.

La clôture de Vatican II en 1965 ouvrit la problématique complexe de son application aux différents contextes locaux. Pour ce qui concerne l'Amérique Latine, il était évident pour tous que le problème principal était celui de la pauvreté et de la justice sociale, réclamée à haute voix par les masses populaires et à laquelle l'Eglise devait donner une réponse. De cela, les évêques latino-américains discutèrent à la réunion de *Mar del Plata* en 1966, concluant que :

Devant la réalité devenue criante de tant de nos frères qui souffrent de la faim, qui vivent dans l'indigence, manquant de tout, en marge de la culture commune, et face à une population croissante et à une jeunesse problématique mais porteuse d'espérances, personne ne peut manquer à ses responsabilités<sup>202</sup>.

D'ailleurs, le même pape Paul VI, anticipant certains points de sa future Encyclique *Populorum Progressio*, avait invité les évêques latino-américains à la promotion du développement, en affirmant « l'exigence de réformes structurelles profondes et de changements dans la société », qui devaient toutefois éviter le recours aux « méthodes violentes et aux actions imprudentes »<sup>203</sup>.

Cette dernière recommandation du pape fut ignorée par certains secteurs du catholicisme latino-américain, influencés par la Révolution cubaine et convaincus de l'inutilité de la voie réformiste face au problème du sous-développement. L'Échec des gouvernements réformistes, tels

---

<sup>200</sup> Giuseppe Alberigo, *Breve storia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 170-172

<sup>201</sup> Représentant le 22% des pères conciliaires, l'Épiscopat latino-américain pouvait compter sur vingt-sept représentants au sein des commissions conciliaires, ce qui reste loin de la prédominance européenne, mais qui représente néanmoins une nouveauté au sein d'une Église traditionnellement euro-centrique. Cfr. Scatena, *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin (1962-1968)*, cit. p.6

<sup>202</sup> Cité par Charles Antoine, « Pentecôte en Amérique latine. De Medellin (1968) à Puebla (1979) », in Ignace Berten et René Luneau (dir.), *Les Rendez-vous de Saint-Domingue. Les enjeux d'un anniversaire (1492-1992)*, Paris, Ceturion, 1991, p. 116.

<sup>203</sup> Scatena, *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin (1962-1968)*, cit. p. 190

que le gouvernement de Frondizi en Argentine ou celui de Frei au Chili, semblait confirmer ce diagnostic. L'exemple paradigmatique de ce processus de radicalisation catholique est celui du prêtre colombien Camillo Torres Restrepo, rentré dans les rangs de la guérilla colombienne en 1965 et tué par l'armée de ce pays l'année suivante. Même en constituant un cas atypique, la parabole de Camillo Torres constitue l'exemple extrême de l'engagement temporel d'une partie de l'Eglise latino-américaine qui, même si elle n'arriva pas à prendre les armes, chercha la manière de concilier son identité catholique avec un engagement profond dans la promotion de la justice sociale. Cela mena au surgissement d'une série de mouvements, tels que le *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* (MSTM) argentin et les *Cristianos por el Socialismo* (CPS) chilien entre autres, qui réclamaient une transformation profonde des structures socio-économiques existantes.

Nous reviendrons plus loin sur le rôle de ces mouvements à l'intérieur du monde catholique argentin et chilien. Pour l'instant, il est important de revenir sur la dimension épiscopale et, plus précisément, sur les dynamiques qui signèrent la réception des directives conciliaires au sein de l'Eglise latino-américaine. La réunion de *Mar del Plata* constitua en quelque sorte une avant-première de la Conférence de Medellin de 1968, introduisant une nouvelle approche à la réalité du continent, qui trouva en Medellin sa consécration. Les *Sugestoes fraternas* de Helder Camara imprimèrent une accélération en ce sens. Reprenant dans ce document une lettre pastorale de Mons. Larrain de 1965 sur le développement<sup>204</sup>, l'évêque brésilien abordait les thèmes des faux modèles de développement. Evidemment influencé par les théories de la Dépendance cepaliennes, Mons. Camara remarquait le fait que le sous-développement des pays latino-américains n'était pas simplement un moment antérieur dans le processus de modernisation – comme le déclaraient les théories développementalistes –, mais la conséquence d'un nouveau type de colonialisme, qui passait par des relations inégales dans le commerce international aussi bien que par la dépendance des pays du Tiers-Monde vis-à-vis des investissements des pays développés, ainsi que par la naissance de solidarités entre le capital national et international dans l'exploitation des classes subalternes. Partant de ce constat, Mons. Camara appelait à une révolution sociale, « non pas dans le sens d'une lutte armée, mais plutôt dans celui d'un changement radical et profond, qui supposait un mouvement mondial d'opinion publique qui pouvait et devait être aidé et stimulé par l'Eglise »<sup>205</sup>.

---

<sup>204</sup>Manuel Larrain, *Desarrollo. Exito o fracaso en America Latina. Llamado de un obispo a los cristianos*, Santiago, 1965. <http://www.gumilla.org/biblioteca/index.htm>

<sup>205</sup>Scatena, *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin (1962-1968)*, cit. p. 198

Les débats autour de ce document à la veille de la réunion provoquèrent les inquiétudes du régime militaire argentin – à l’époque guidé par le Général Onganía – aussi bien que du Saint-Siège. Après avoir étudié le document, les autorités vaticanes recommandaient à Camara d’être plus prudent face au risque de susciter des polémiques susceptibles d’entraver la préparation de la prochaine encyclique pontificale dédiée justement au thème du développement. D’ailleurs, soulignaient les autorités vaticanes, le fait de réclamer des « solutions plus complètes, mais impossibles à réaliser à ce moment-là, pouvait retarder, au lieu d’aider les améliorations espérées et faire le jeu des extrémismes motivé par d’autres buts et inspirations »<sup>206</sup>. Malgré le bas profil maintenu par Mons Camara et les appels à la prudence du Saint-Siège, les évêques latino-américains déclaraient, dans les conclusions de la réunion de *Mar del Plata*, l’urgence de réformes profondes des structures sociales existantes – notamment dans le champ de la distribution de la terre -, mais aussi d’une « éducation fondamentale » des classes populaires au-delà d’une simple alphabétisation, aussi bien que d’un renouvellement de la pastorale urbaine à la lumière des changements récents des villes latino-américaines<sup>207</sup>.

Les mêmes préoccupations étaient au centre de la nouvelle encyclique papale, longuement attendue et finalement diffusée en avril 1967. Inspirée par les récents acquis de Vatican II mais aussi par le nouveau contexte des pays du Tiers-Monde, *Populorum Progressio* réclamait pour ces pays un « développement intégral » visant à « la promotion de tous les hommes et de l’homme tout »<sup>208</sup>. En reprenant les bases de la Doctrine sociale de l’Eglise, la nouvelle encyclique allait néanmoins plus loin, fournissant une orientation pratique aux chrétiens face aux problèmes de la justice et du développement dans les pays du Tiers-Monde. Dans ce cadre, Paul VI réclamait le dépassement des relations néocoloniales de dépendance économique qui encourageaient la montée de la conflictualité sociale, arrivant en quelque sorte à admettre l’option révolutionnaire « dans le cas d’une tyrannie évidente et prolongée, qui attente gravement aux droits fondamentaux de la personne et porte préjudice dangereusement au bien commun du pays »<sup>209</sup>. La diffusion de *Populorum Progressio* en Amérique Latine fut énorme, renforçant les conclusions de l’assemblée de *Mar del Plata* et suscitant une marée de documents et de déclarations parmi lesquels le *Mensaje de 18 Obispos del Tercer Mundo*, signé par dix-huit évêques - dont la moitié brésiliens – dont s’inspirèrent plusieurs mouvements de prêtres dans leur phase constitutive – notamment le MSTM argentin.

---

<sup>206</sup>Ibid. p. 200

<sup>207</sup> Ibid. p.210

<sup>208</sup>Paolo VI, *Populorum Progressio. Lettera Enciclica di Sua Santità Paolo VI*. [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html)

<sup>209</sup>Ibid.



C'est dans ce cadre qu'en 1967 commença la préparation de ce qui sera connu comme le Concile latino-américain, à savoir la Conférence de Medellin de 1968. Pensé comme une réflexion sur les modalités de réception des directives conciliaires dans le milieu latino-américain, le projet initial de la conférence prévoyait : une analyse de la réalité socioreligieuse du continent ; une réflexion théologique à la lumière des acquis de Vatican II ; une réflexion sur les modalités d'application de ces orientations à la réalité latino-américaine. Des réflexions préliminaires avaient été ainsi recueillies dans un *Documento de trabajo* qui avait été diffusé dans les semaines précédentes, provoquant plusieurs polémiques. Pensé comme une base de discussion pour le thème de « L'Eglise dans l'actuelle transformation de l'Amérique Latine à la lumière du Concile », le document déclarait :

Face à la situation de misère et injustice, l'Eglise n'a pas exercé avec l'urgence voulue son rôle prophétique : condamner les injustices et inspirer les changements nécessaires. Bien souvent, elle s'est identifiée avec « l'ordre social » comme s'il était sacré. [...] Malheureusement, elle s'est parfois tue devant les abus des gouvernements, du moment qu'ils lui permettaient d'exercer ses fonctions cultuelles, son rôle moralisateur (de morale individualiste) et ses activités éducationnelles<sup>210</sup>.

Une fois dépassées les difficultés organisationnelles initiales, liées aux résistances de plusieurs évêchés nationaux aussi bien qu'à celles des dicastères romains au projet de discussion avancé par la direction du CELAM, la Conférence de Medellin débuta le vingt-quatre août 1968. Le jour précédant l'ouverture des travaux, dans un discours prononcé à l'occasion du Congrès eucharistique colombien, le pape Paul VI avait découragé ceux qui « insistent sur la nécessité de changer rapidement les structures sociales, qui, selon eux, ne permettent pas de rejoindre une véritable condition de justice pour les hommes et les communautés, certains conclu[a]nt que le problème essentiel de l'Amérique Latine ne peut être affronté qu'avec la violence », en rappelant que « la violence n'est pas évangélique, n'est pas chrétienne ». Paul VI recommandait donc « une réforme graduelle et assimilable par tous » des structures sociales, au lieu de « changements brusques et violents, inefficaces en soi et pas conformes à la dignité des peuples »<sup>211</sup>. Le discours du Pape révélait une véritable volte-face par rapport aux ouvertures de *Populorum Progressio* sur le thème de la violence. Cette inversion de tendance trouva une confirmation dans le discours d'ouverture de la Conférence de Medellin, où Paul VI mettait en garde les évêques latino-américains contre les « excès

---

<sup>210</sup> Cité par Olivier Compagnon, *L'Amérique Latine*, cit. p. 537

<sup>211</sup> Scatena, *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin (1962-1968)*, cit. p. 430

de certains théologiens » qui, « pour évangéliser les hommes de notre temps », cherchaient à modeler « un christianisme nouveau, à mesure de l'homme, et non pas de l'authentique parole de Dieu »<sup>212</sup>.

Une fois formées les commissions de travail, au nombre de seize, les premiers rapports furent présentés le 1<sup>er</sup> septembre. Le thème de la violence, affronté à l'intérieur de la commission sur la Paix présidée par l'uruguayen Mons. Parteli, polarisa bientôt l'attention de l'assemblée. Au lendemain de l'intervention à Bogotà de Paul VI, la commission chercha le moyen de concilier la prise de position papale contre la violence avec les concessions avancées dans *Populorum Progressio*. Finalement, face aux résistances provenant d'une partie de l'assemblée aussi bien que des autorités vaticanes envers une liste de situations concrètes qui pouvaient admettre le recours à la violence révolutionnaire, la commission opta pour une formule de médiation entre les deux instances :

*Si bien es verdad que la insurreccion revolucionaria puede ser legitima en el caso de « tirania evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien comun del pays », ya provenga de una persona ya de estructuras evidentemente injustas, tambien es cierto que la violencia o « revolucion armada » generalmente « engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas : no se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor»<sup>213</sup>.*

Le thème de la violence s'insérait dans le cadre de « l'option préférentielle pour les pauvres » affirmée par l'assemblée réunie à Medellin. Dans le document final de la Conférence, les évêques déclaraient : « Un cri profond jaillit du milieu de millions d'hommes demandant à leurs pasteurs une libération qui ne leur vient de nulle part »<sup>214</sup>. La réponse de l'Eglise à ce cri allait de l'élaboration d'une action pastorale adaptée aux exigences de la réalité sociale du continent, à la promotion d'une éducation qui voulait être aussi conscientisation des pauvres. Cela donna un nouvel élan pour des expériences pastorales nouvelles, dont les *Comunidades Eclesiasticas de Base* (CEB) représentaient l'exemple le plus visible. Nées au Brésil au début des années 1960, dans le sillage du Mouvement d'Éducation de Base fondé par Paulo Freire, les CEB se diffusèrent surtout au Brésil, au Chili, et en Amérique Centrale, trouvant une reconnaissance officielle lors de la Conférence de Medellín de 1968. Les CEB ne naquirent pas comme des organisations politiques : il s'agissait notamment de petits groupes (dix à vingt membres) de gens d'un même village ou d'un bidonville, qui se rencontraient régulièrement pour prier et lire la Bible. Néanmoins, le travail de *coscientisação* théorisé par Freire

---

<sup>212</sup>Ibid. P. 435

<sup>213</sup>Ibid. p. 489

<sup>214</sup>Compagnon, *L'Amérique Latine*, cit. p. 538

amena les agents de la pastorale — prêtres, religieux, militants laïcs — à promouvoir des discussions sur les problématiques sociales de la communauté — telles que la pénurie de logements ou de services essentiels dans le milieu urbain, ou bien la distribution de la terre dans le milieu rural. De cette manière, non seulement les CEB se constituèrent comme des solutions utiles face à la pénurie de prêtres dans plusieurs pays de la région, mais elles formèrent aussi le terreau pour d'autres organisations populaires. Appuyées par certains évêchés, tandis que d'autres considéraient avec méfiance leur demande d'autonomie, les CEB connurent une diffusion inégale parmi les différents pays du continent. Au Chili, par exemple, l'Évêché les déclara en 1968 "*el primero y fundamental nucleo pastoral, y su atencion debe ser la primera prioridad pastoral*"<sup>215</sup>. Cette attention au phénomène des CEB de la part de la hiérarchie chilienne est important, car, comme l'explique Thomas Bruneau :

*Almost all the experiences described exist in dioceses where the bishop or the priests and nuns aid the creation of these communities...It is known, on the other hand, that where the bishop or priest is against this type of renovation the process does not begin and remains blocked. This is evidence of the almost strategic importance of the ecclesiastical institution; when it aids the process, it works; when it is contrary, the process is aborted and has no future*<sup>216</sup>.

Néanmoins, il faut souligner que l'impact politique des CEB dépassait leur pratique quotidienne. D'après Daniel Levine, les raisons de ce dépassement sont à chercher dans la dimension communautaire de ces organisations :

Une pratique égalitaire, fondée sur la participation, engendre la confiance et de nouvelles aptitudes à s'exprimer et à se diriger. Les solidarités qui en résultent peuvent donner lieu à de nouvelles actions collectives dans d'autres domaines (syndicats, coopératives associations locales) visant à faire obstacle au fatalisme et la suspicion généralisée. Une véritable autonomie de groupe favorise un tel essaimage en fournissant un lieu légitime pour l'expérimentation et l'engagement dans des relations avec d'autres groupes locaux<sup>217</sup>.

---

<sup>215</sup> Enrique D. Dussel éd., *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, CEHILA Ediciones Sígueme, 1981, p. 566

<sup>216</sup> Thomas C. Bruneau, *Basic Christian Communities in Latin America. Their Nature and Significance (especially in Brazil)*, dans Daniel H. Levine, éd., *Churches and politics in Latin America*, Beverly Hills, Sage Publications, 1980, p.231.

<sup>217</sup> Ibid. p. 54

Par ailleurs, la dimension communautaire de CEB leur permettait de se constituer en lieux de résistance face aux politiques répressives des régimes militaires au pouvoir, renforçant à la fois l'autorité morale de l'Eglise et sa capacité de mobilisation.

Au lieu d'effrayer les militants, les menaces et les violences officielles ont contribué à renforcer le dévouement de nombreux évêques et agents pastoraux qui ont multiplié leurs efforts pour créer et développer les CEBs. Lorsque les églises ont commencé à mettre en avant des idées de justice, à situer leurs racines dans des pratiques de participation et à renforcer un type de structure groupale, elles ont trouvé une réelle audience. L'autorité morale des églises est reconnue au travers de la solidarité et d'entraide mutuelle parmi les groupes dont les effectifs qu'elle sert à maintenir se sentent soutenus dans des engagements qu'ils jugent opportuns et justes même devant les plus grands dangers<sup>218</sup>.

Si les CEB eurent d'abord une vocation principalement religieuse, leur horizon s'élargit progressivement au champ politique, grâce aussi au soutien qu'elles trouvèrent dans l'autre élément qui trouva sa consécration à la Conférence de Medellin : la Théologie de la Libération (TdL). En toute rigueur, la TdL est avant tout le produit de la réflexion d'un ensemble de théologiens latino-américains – Gustavo Gutierrez, Pablo Richard, Enrique Dussell, Hugo Hassamann entre autres – dont les premiers textes sur le thème de la libération datent du début des années 1970.<sup>219</sup> Néanmoins, pendant les assemblées de Medellin, les évêques avaient déjà parlé à plusieurs reprises de la nécessité d'une « libération intégrale » des masses opprimées<sup>220</sup>. Michael Lowy a bien souligné le fait que la TdL est l'expression d'un mouvement social traversant l'Eglise et la société latino-américaine, qu'il nomme le « Christianisme libérationniste », et dont la TdL constitue le produit spirituel<sup>221</sup>. D'après Lowy, ce qui créa les conditions pour le surgissement du Christianisme libérationniste fut justement la rencontre entre les changements internes et externes à l'Eglise catholique.

*The new social movement arose first among the groups which were located at the intersection of these two sets of changes: the lay movements (and some members of the clergy) active among student youth and in poor neighborhoods. In other words, the process of radicalization of Latin American Catholic culture which was to lead to the formation of liberationist Christianity did not start, top-down, from the upper reaches of the Church, as the functionalist analyses pointing to the hierarchy's search for influence would suggest, nor from the bottom up, as argued by certain "popular-orientated" interpretations, but from the periphery to the center. The categories or social sectors encompassed in the religious-ecclesiastical field that were to become the driving force of renewal were all, in one way or another, marginal or peripheral in relation*

---

<sup>218</sup>Ibid. p. 55

<sup>219</sup> Le livre du péruvien Gustavo Gutierrez *Teologia de la Liberacion : perspectivas*, considéré le texte fondant de ce courant théologique, est du 1971.

<sup>220</sup>Scatena, *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin (1962-1968)*, cit. p. 480-492

<sup>221</sup>Michael Lowy, *The War of Gods Religion and Politics in Latin America*, London, Verso, 1996, p. 32

*to the institution: lay movements and their advisers, lay experts, foreign priests, religious orders. The first bishops to be affected were generally those who links to one or another of these categories. In some cases, the movement advances towards the "center" and influenced Episcopal conferences; in others, it remained blocked at the "periphery" of the institution*<sup>222</sup>.

La naissance du Christianisme libérationniste remonte aux années antérieures à Vatican II. Il trouve son origine dans les groupes qui se situent à l'intersection de ces deux changements, notamment les mouvements laïcs d'un côté, et les religieux et le clergé étranger de l'autre<sup>223</sup>. Il s'agit donc, selon Lowy, d'un mouvement qui va de la périphérie vers le centre de l'Église catholique, et qui trouve son origine dans les espaces d'intersection entre action politique et activité pastorale. Cela est sans doute vrai pour le cas argentin aussi bien que pour le cas chilien. Nous verrons comment, dans ces deux pays, une série d'expériences pastorales dans les milieux marginaux de la société amena au surgissement d'une « sensibilité antibourgeoise » parmi les laïcs et les prêtres engagés dans ce travail<sup>224</sup>. Il s'agissait d'une évolution graduelle qui, en raison des contacts entre les milieux populaires et les organisations catholiques, conduisit au surgissement d'une solidarité entre leurs membres, qui les poussa à partager objectifs et méthodes de lutte. D'ailleurs, ce n'est pas un hasard si les premiers signes de cette évolution apparurent dans les mouvements spécialisés de l'Action catholique, travaillant dans les milieux universitaire et ouvrier. Comme nous l'explique Danielle Hervieu-Leger, la dynamique de crises de ces mouvements avec la hiérarchie ecclésiastique se déployait selon un schéma constant, dérivant de la logique même de l'engagement qui leur était demandé :

Dans un premier temps, la « prise en charge » du milieu et de ses besoins les conduit à épouser intensément les aspirations collectives qui y sont présentes et dans lesquelles ils lisent une « attente » propice au déploiement de la parole chrétienne. Ces solidarités, vécues de l'« intérieur », les conduisent à s'engager, au coude à coude avec leurs camarades d'études [où de travail] non chrétiens, sur le terrain politique ou syndical où ces aspirations partagées se concrétisent dans la lutte. S'ouvre alors le second temps, celui de la revendication d'autonomie : ces « engagements profanes appellent des prises de position et des actions qui ne doivent rien aux normes religieuses. [...] Le conflit éclate – troisième temps – dès que le mouvement, invoquant l'expérience spécifique et les solidarités vécues de ses militants, adopte publiquement, sur un problème particulier, social, politique, intellectuel ou autre, un point de vue différent de la position officielle

---

<sup>222</sup> Ibid. p.41

<sup>223</sup> Ibid.

<sup>224</sup> Miranda Lida, « Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo, 1955-1965 », *Quinto Sol* 16, n° 2 (2012), pp. 1-20.

de l'Église ; ou encore lorsqu'il s'engage, en tant que mouvement de l'Église, dans un domaine où elle s'est abstenue de toute intervention<sup>225</sup>.

Une dynamique semblable vit le jour dans d'autres lieux "périphériques", tels que les bidonvilles, élus comme nouveaux lieux de missions par plusieurs secteurs de l'Église, ou encore par les ordres religieux et le clergé étranger, dont le nombre augmenta sensiblement en ces années<sup>226</sup>. Pour donner l'idée du rôle du clergé étranger dans le Catholicisme Libérationniste, on peut réfléchir au fait que la moitié des prêtres qui diffusèrent en 1971 la *Declaracion de los 80* –noyau originaire de ce qui deviendrait le mouvement *Cristianos por el Socialismo* - étaient étrangers. Dans le cas du *Moviento de Sacerdotes para el Terces Mundo* argentin, nous n'avons pas de statistiques propres à déterminer le pourcentage d'étrangers membres du mouvement. En revanche, la présence de religieux étrangers parmi les victimes de la dictature laisse penser à un rôle actif de leur part, dans les files du Catholicisme Libérationniste, objet de la répression militaire en Argentine<sup>227</sup>.

Au-delà des différences entre les différents théologiens, nous pouvons retrouver les noyaux principaux de la TdL dans : la lutte contre l'idolâtrie envers certains produits de la modernité, tels que le marché et la sécurité nationale ; la vision de la libération humaine comme une anticipation de la salvation divine ; la critique du dualisme théologique de dérivation thomiste ; une relecture de la Bible, notamment de certains passages de l'Exode, vu comme un paradigme de la libération du peuple de l'esclavage ; l'attention aux pauvres et la solidarité avec leur luttes ; le recours aux catégories socio-analytiques du Marxisme, notamment dans sa version latino-américaine<sup>228</sup>. C'est justement sur ce dernier point que se sont centrées la plupart des polémiques, à l'époque aussi bien que dans les années suivantes. Lowy cherche à définir la relation entre la TdL et le Marxisme avec la catégorie wébérienne d'« affinités électives », à savoir une relation qui, au lieu d'un processus d'influence unilatéral, suppose une interaction dialectique qui peut amener, sous certaines conditions, à la convergence de deux structures culturelles différentes<sup>229</sup>. Selon le sociologue français, ces affinités s'appuient sur une « matrice commune de croyances », c'est-à-dire un ensemble de valeurs et de convictions partagées par les deux cultures politico-religieuses<sup>230</sup>. Parmi les éléments qui composent

---

<sup>225</sup> Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ? introduction à la sociologie du christianisme occidental*. p. 313

<sup>226</sup> Au début des années 1960 au Chili ils y avaient 1073 prêtres étrangers entre séculiers (149) et réguliers (924), soit un 45 % du total avec une prééminence relevant dans le clergé régulier, où les étrangers constituaient le 63 %. La plupart des missionnaires arrivés au Chili dans ces années étaient espagnols, mais beaucoup arrivaient aussi de l'Italie, de l'Allemagne et des États-Unis. Cfr. Isidoro Alonso et Renato Poblete, *La Iglesia en Chile estructuras eclesíasticas*, Friburgo, Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES, 1962. p. 149

<sup>227</sup> Cfr. Maria Soledad Catoggio, *Los Desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2016, pp. 251-262

<sup>228</sup> Lowy, *The War of Gods Religion and Politics in Latin America*, p. 69

<sup>229</sup> Ibid. pp 68-70

<sup>230</sup> Ibid.

cette matrice, on a : le refus de la culture individualiste en faveur de valeurs trans-individuelles ; une vision des pauvres comme des victimes de l'injustice ; une vision universaliste ; une grande valeur assignée à la dimension communautaire ; la critique du capitalisme libéral ; l'aspiration utopique vers un futur de liberté et de justice. Ces éléments, superposés au contexte d'effervescence sociale des années 1960, ouvrent la porte à la rencontre entre le Marxisme et le Christianisme Libérationniste. Or, au-delà des débats théologiques, pour une partie du catholicisme latino-américain, cette rencontre ne se limita pas à la simple utilisation des catégories socio-analytiques du Marxisme, mais suscita aussi une véritable pratique politique. Une pratique éloignée, néanmoins, de la stratégie des partis communistes latino-américains aussi bien que du matérialisme dialectique soviétique, ses modèles étant plutôt le néo marxisme européen – Ernst Bloch, Marcuse, Gramsci, Althusser – aussi bien que des modèles locaux comme le marxisme indo-américain de José Carlos Mariategui et la théorie de la Dépendance.

Par ailleurs, les critiques faites à la TdL ne venaient pas seulement du milieu traditionnaliste catholique, mais aussi du milieu catholique libéral, qui l'accusait de perpétuer le refus de l'intransigeantisme catholique envers la modernité libérale. Ce qui apparaît comme une contradiction entre modernité et traditionalisme à l'intérieur de la TdL, peut néanmoins être interprété, comme le fait encore Lowy, comme une synthèse dialectique entre deux traditions, qui accepte certains acquis de la modernité, tout en en rejetant d'autres. En fait, si, d'un côté, les théologiens de la libération incorporent dans leurs théories les valeurs issues de la Révolution française - en termes de droits de l'homme mais aussi de séparation entre l'Eglise et l'Etat –, tout en ouvrant la porte à l'utilisation des sciences sociales dans le milieu théologique, de l'autre, ils critiquent l'individualisme capitaliste, et notamment ses effets sur les masses populaires, en s'opposant, en même temps, à la privatisation de la foi. Cette récupération sélective d'éléments de la tradition conduit les théologiens de la libération vers des formulations qui échappent au dualisme tradition/modernité, pour prendre la forme d'une réappropriation moderne de la tradition<sup>231</sup> ou d'une critique postmoderne de la modernité<sup>232</sup>.

Si les discussions sur le catholicisme latino-américain des années 1960-1980 ont mis l'accent sur la TdL, il faut néanmoins relativiser son influence, notamment au niveau épiscopal, où le christianisme libérationniste représenta à l'époque l'expression d'une minorité, dont l'influence, après la Conférence de Medellin, allait progressivement diminuer. A l'échelle continentale aussi bien

---

<sup>231</sup>Michael Löwy, « Modernité et critique de la modernité dans la théologie de la libération / Modernity and the Critique of Modernity in the Liberation Theology », *Archives de sciences sociales des religions*, 1990, 7-23.

<sup>232</sup>José Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, Il Mulino, 2000.

que dans les différents épiscopats nationaux, l'attitude des évêques latino-américains passait par un large éventail d'actions allant de l'appui aux mouvements de christianisme libérationniste au fondamentalisme réactionnaire proche des mouvements autoritaires. La plupart des évêques se situaient néanmoins entre ces deux extrêmes, oscillant entre un réformisme modéré favorable à une introduction en douceur des réformes sorties de Vatican II et un conservatisme hostile aux nouveaux mouvements pastoraux ; les deux étant alarmés par ce qu'ils considéraient comme les dérives des catholiques révolutionnaires. Dans les pages suivantes, nous chercherons à mesurer le poids de ces courants à l'intérieur des épiscopats argentin et chilien, tout en analysant la manière dont ces deux églises se sont rapportées aux dynamiques à l'œuvre à l'échelle internationale.



### 3. L'Église argentine, d'un Péronisme à l'autre

---

#### a) L'Église argentine entre la *Libertadora* et le Concile

La chute du gouvernement péroniste en 1955 ouvre la porte à une reconfiguration radicale de la scène politique et religieuse argentine. Plusieurs chercheurs ont défini la période qui va de 1955 à 1966 comme une phase « d'égalité hégémonique »<sup>233</sup>, c'est-à-dire une situation dans laquelle les différentes corporations, n'ayant pas la force d'imposer leur projet de nation, ont néanmoins la capacité de bloquer les projets des autres. Ainsi, tous les gouvernements de cette période, les deux gouvernements radicaux de Frondizi et Illia aussi bien que les régimes militaires qui alternèrent, se lancèrent dans ce que Guillermo O'Donnell a défini comme un « jeu impossible »<sup>234</sup>, à savoir l'incorporation de l'électorat péroniste dans un système politique fondé sur la proscription du Péronisme. Cela rendait le système fortement instable, car, malgré la défaite militaire et l'exil de son leader, le Péronisme, se réarticulant autour des forces syndicales, continuait à représenter la force politique dominante dans le pays. Les exigences de gouvernabilité obligeaient donc les gouvernements civils à négocier clandestinement l'appui de Perón et des syndicats, tandis que l'opposition entre péronistes et antipéronistes provoquait des fractures profondes même au sein des Forces armées.

Pour ce qui concerne l'Église catholique, l'éloignement de Perón de la scène politique argentine eut des effets contradictoires. D'un côté, la crise de légitimité d'un ordre politique fondé sur l'exclusion du parti majoritaire contribua à renforcer l'influence de l'Église sur la scène politique. Se proposant comme médiateur entre le gouvernement et les masses populaires, aussi bien qu'entre les différentes corporations en rivalité, l'Église catholique réaffirmait son rôle de ciment de l'union nationale au-delà des divisions sectaires. Entre-temps, plusieurs catholiques exerçaient leur influence sur les différents gouvernements, en y participant directement – comme dans le cas de Juan Carlos Goyeneche et d'Attilio dell'Oro Maini –, ou par le moyen de groupes de pression formés dans ces années comme *l'Ateneo de la Republica* ou *Tacuara*. De l'autre côté, néanmoins, l'Église montrait comment elle avait perdu son pouvoir de mobilisation populaire aussi bien que son image d'unité et

---

<sup>233</sup>Juan Carlos Portantiero, «Economía y política en la crisis argentina. 1958-1973», *Revista Mexicana de Sociología*, 39, n° 2 (1977): 301-40.

<sup>234</sup>Cfr. Guillermo A. O'Donnell, *Modernización y autoritarismo*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1972.

de perfection, mise en question par une série de changements profonds, tant dans le catholicisme argentin que sur le plan international.

Le premier élément à retenir est la réorganisation institutionnelle de l'Église argentine, commencée au lendemain du coup d'État qui renversa le régime péroniste. Cette réorganisation se concrétisa tout d'abord par une augmentation incroyable du nombre de diocèses existant et, par conséquent, du nombre d'évêques chargés d'administrer l'Église argentine. Douze diocèses furent créés en 1957 pendant la *Revolucion Libertadora*, suivis de quatorze autres entre 1961 et 1963. En 1963, le total des diocèses était au nombre de trente-huit, tandis que les archidiocèses étaient au nombre de douze. Dans les mêmes années, les dirigeants de la *Revolucion Libertadora* avancèrent l'idée d'une réorganisation de l'Église militaire, terminée en 1957 avec la signature d'un accord avec le Saint-Siège pour la fondation du Vicariat Militaire sous la forme d'un diocèse autonome qui, à partir de 1959, fut dans les mains de Mons. Caggiano<sup>235</sup>. Nous reviendrons plus loin sur la nature et le développement de cette institution, fondamentale au moment de comprendre les relations entre l'Église catholique et les Forces armées. Pour ce qui concerne le reste du territoire argentin, l'accès restreint aux documents ecclésiastiques nous empêche de déterminer avec précision les critères de création des nouvelles administrations ecclésiastiques ; il est possible néanmoins de faire, comme cela a été fait<sup>236</sup>, des hypothèses sur la base des caractéristiques socio-économiques des territoires choisis. La volonté de l'Église de faire face aux transformations sociales et démographiques en cours, caractérisées par un processus d'urbanisation conduisant la population de l'intérieur vers la capitale, est évidente. Il y eut ainsi la création des diocèses de San Isidro, Morón, Lomas de Zamora, Avellaneda et San Martín, situés dans le territoire de la province de Buenos Aires, province connaissant ces années-là un fort développement démographique et économique. Un autre critère possible d'élection concerne, en revanche, l'influence du discours développementaliste au sein de la société et de l'Église argentine. Il faut en effet noter la création de diocèses dans les zones les moins développées du pays, telles que Reconquista, Formosa, Añatuya, Goya, Concepción et Presidencia Roque Sáenz Peña.

Pour ce qui concerne les profils des évêques nommés dans ces années, Zanatta y voit l'intention, de la part du nonce Umberto Mozzoni, de donner voix aux différentes sensibilités présentes dans l'Église argentine<sup>237</sup>. Le chercheur argentin Juan Cruz Esquivel, par contre, cherche à réduire l'impact de la création des nouveaux diocèses sur la recomposition de l'Épiscopat argentin en

---

<sup>235</sup>Loris Zanatta, *La nazione cattolica : Chiesa e dittatura nell'Argentina di Bergoglio*, Bari, Laterza, 2014, p. 27

<sup>236</sup>Miranda Lida, «Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo, 1955-1965», *Quinto Sol*, vol. 16, n° 2 (2012), pp. 1-20.

<sup>237</sup>Zanatta, *La nazione cattolica : Chiesa e dittatura nell'Argentina di Bergoglio*. cit. pp. 39-40

affirmant que : « *la creación de nuevas gestiones diocesanas a fines de la década del cincuenta no explica la composición “juvenil” en la jerarquía católica de aquel entonces, en tanto sus miembros estaban al frente de gestiones diocesanas desde tiempo atrás* »<sup>238</sup>. Cette hypothèse est confortée par l'analyse de l'année de nomination des évêques, 58 % d'entre eux étant à la tête de leurs diocèses depuis au moins dix ans. Néanmoins, la donne change si l'on prend en considération les nominations des années 1961-1963, comme nous le montrons dans le tableau suivant :

	1960 <sup>239</sup>	1963 <sup>240</sup>
Moins de 10 ans	41,7 %	64 %
Entre 10 et 25 ans	36,1 %	18 %
Plus de 25 ans	22,2 %	18 %
Total.	36	50

La fracture générationnelle à l'intérieur du corps épiscopal argentin dans ces années est encore plus évidente si l'on tient compte de l'exercice concret du pouvoir à l'intérieur de la CEA.

Dès 1956, l'Épiscopat argentin se réorganisa, en adoptant la forme d'une entité bureaucratique où le pouvoir exécutif était exercé par la *Comision Permanente* (CP), formée par le président de la CEA et les archevêques du pays, qui dirigeaient aussi la direction des *Comisiones* chargés des différents secteurs de l'administration ecclésiastique : théologie, éducation, action sociale, médias, etc. A la veille de Vatican II, la CP était formée par onze membres ; à la tête du gouvernement de l'Église, il y avait le président de la CEA Mons. Caggiano, âgé de soixante-douze ans, archevêque de Buenos Aires et Vicaire des Forces armées argentines, dont la nomination remontait à 1934. Sept des dix titulaires des autres archidiocèses existants avaient plus de soixante-quatre ans, leur nomination remontant à la période entre 1934 et 1943, lorsque le national-catholicisme était le courant dominant dans l'Église argentine. En revanche, vingt-sept des trente-six diocèses restants étaient gouvernés par des évêques nommés après 1955, qui s'étaient formés à l'époque où le modèle de l'Église triomphante commençait à être mis en question en Argentine et ailleurs.

<sup>238</sup>Juan Cruz Esquivel, « Aportes para la interpretación de la diversidad episcopal: Un análisis a partir de los orígenes, la formación y las trayectorias de los obispos en la Argentina », *Sociedad y Religion* 22 (2001): 389-422.

<sup>239</sup>Ibid.

<sup>240</sup>Élaboration personnelle sur la base des données de la *Agencia Informativa Católica* (AICA).

Cela dit, faire de l'attitude des évêques argentins face aux changements en cours une simple question d'âge serait simpliste et trompeur. Il faut souligner en fait que grâce au *modus vivendi* établi entre l'Église et l'État argentin, les évêques étaient dans la mesure d'exercer une influence remarquable sur la nomination des nouveaux cadres. Néanmoins, la force acquise par le mouvement réformateur à l'intérieur du catholicisme argentin obligea la hiérarchie ecclésiastique à intégrer certains de ses représentants au gouvernement de l'Église. Evidemment, la promotion de prélats comme Zazpe, Quarracino, Devoto au siège épiscopal contribua à faire du mouvement réformateur un courant exerçant son influence à l'intérieur d'un épiscopat où les plus hautes autorités s'opposaient aux demandes de changements provenant de la base<sup>241</sup>. Néanmoins, l'opposition générationnelle à l'intérieur de l'Épiscopat ne suffit pas à restituer l'ampleur des tensions qui existaient alors au sein du catholicisme argentin. En effet, le réformisme des nouveaux évêques était en grande partie la conséquence d'une mutation d'esprit dans le catholicisme argentin, de l'air nouveau soufflant sur les mouvements laïcs aussi bien que dans les séminaires diocésains, air du temps contribuant à la formation d'une nouvelle mentalité que Miranda Lida définit comme une « sensibilité antibourgeoise »<sup>242</sup>.

Le surgissement de cette nouvelle sensibilité eut lieu dans le contexte d'une crise profonde du mouvement catholique dans la deuxième moitié des années 1950. Une crise reconnue par l'épiscopat qui, en célébrant le trentième anniversaire de l'ACA en 1960, se lamenta de l'hémorragie des militants des associations catholiques<sup>243</sup>. Le problème, cependant, était qu'il n'y avait pas d'accord sur les causes de cette crise, et encore moins sur les possibles solutions. Si, dans leur document, les évêques parlaient d'une crise en quelque sorte physiologique d'un mouvement où la lutte pour la cause catholique était menée depuis trente ans — se limitant à recommander la revitalisation de l'action pastorale —<sup>244</sup>, au sein du mouvement, les militants dénonçaient la vision passive d'une large partie du clergé argentin face à l'ACA, réclamant une plus grande autonomie dans leur tentative d'adapter l'action pastorale aux exigences du monde moderne. C'est dans ce contexte que, tandis que plusieurs cadres catholiques des années 1930-1940, exclus du régime péroniste, cherchaient à intégrer le gouvernement de la *Revolucion Libertadora* en abandonnant son antilibéralisme — au moins sur le plan économique —<sup>245</sup>, les jeunes militants catholiques se rapprochèrent des secteurs populaires, cherchant à redonner du dynamisme à un mouvement catholique jugé insuffisant face aux exigences

---

<sup>241</sup> Zanatta, *La nazione cattolica : Chiesa e dittatura nell'Argentina di Bergoglio*. cit. pp. 39-40

<sup>242</sup> Cfr. Lida, « Catholicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo, 1955-1965 ». cit.

<sup>243</sup> Conferencia Episcopal Argentina, « Pastoral Coletiva del episcopado argentino. Con motivo de celebrar la Acción Católica Argentina sus 30 años de existencia », *Criterio*, n.1377, 08/04/1961.

<sup>244</sup> Ibid.

<sup>245</sup> Luis Miguel Donatello, « Le catholicisme de la libération en Argentine et ses options politiques et religieuses. De l'effervescence sociale et politique dans les années 60 et 70 à la résistance au néo-libéralisme dans les années 90 ». cit.

pastorales de la société moderne. Nous reviendrons plus loin sur la crise du mouvement catholique dans ces années et sur le processus de son renouvellement interne. Pour l'instant, ce qui nous importe est de mentionner la naissance d'une série d'expériences pastorales qui aidèrent au surgissement de cette nouvelle sensibilité.

Les nouveaux diocèses créés entre 1957 et 1963 furent le cadre principal de ces expériences, tandis que les jeunes évêques nommés à leur tête s'en faisaient les principaux animateurs, avec l'aide des ordres religieux. Néanmoins, à l'époque, ce fut l'Épiscopat dans son ensemble qui se préoccupa de promouvoir l'image d'une église engagée à côté des pauvres, préoccupation qui amena les évêques à exercer aussi le rôle de médiateur dans les conflits sociaux qui allaient crescendo. Il faut toutefois mieux préciser le sens de cette attitude. L'action de la hiérarchie catholique dans les milieux pauvres était le plus souvent instrumentale et visait à la promotion de l'image d'une église engagée dans le social. Mais bien souvent, les œuvres promises restaient inachevées<sup>246</sup>. De plus, ces actions s'appuyaient sur une vision paternaliste, fondée sur la charité plus que sur le témoignage ; une vision que les jeunes militants critiquaient au fur et à mesure que leurs expériences missionnaires les amenaient à se solidariser avec les milieux populaires, en leur faisant adopter leurs revendications. D'ailleurs, des déclarations comme celles de Mons. Aramburu en 1960 en appui aux travailleurs de Tucuman ou de Mons. Caggiano en 1961 pour obtenir la libération des prisonniers politiques<sup>247</sup> ne faisaient que renforcer le rôle de l'église au centre de la vie politique nationale, en réaffirmant son rôle d'arbitre des conflits sociaux.

Les éléments principaux de ces tensions étant déjà présents à l'intérieur du catholicisme argentin à la fin des années 1950, le Concile Vatican II fonctionna comme une sorte de catalyseur qui révéla les fractures jusqu'alors contenues par la hiérarchie catholique. Évidemment, les divisions surgies autour de Vatican II n'étaient pas les seules à l'intérieur du catholicisme argentin ; celui-ci voyait aussi s'opposer en son sein péronistes et antipéronistes, nationalistes et libéraux, etc. Néanmoins, ce fut autour du mouvement de réforme conciliaire que ces divisions se renforcèrent, arrivant à secouer les fondements de l'Église argentine. Suite à l'annonce du Concile en janvier 1959, la hiérarchie ecclésiastique argentine chercha à maintenir un profil bas, évitant d'impliquer excessivement la base dans une discussion réputée exclusivement de sa pertinence. Face au silence de l'Épiscopat, ce fut le secteur réformateur qui se fit le promoteur d'un débat public en vue de l'ouverture de l'assemblée. Dès août 1959, la revue *Criterion*, récemment passée sous la direction du jeune jésuite Jorge Mejia, annonça sa volonté de promouvoir une réflexion capable d'orienter les

---

<sup>246</sup> Lida, « Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo, 1955-1965 », p. 14

<sup>247</sup> Ibid, p. 15

fidèles dans ce qu'il considérait comme un événement providentiel face à la crise du monde contemporain. Une crise, écrit le père Mejia dans son éditorial, qui ne se limitait pas aux tensions existantes dans le monde – en dehors de l'Église — mais aussi à celles qui investissaient une Église absente de ce monde et qui connaissait une forte tension interne née du désir de réformes surgi de sa base<sup>248</sup>. Le père Mejia, jugeant cette tension normale et salutaire, invitait tous les fidèles à contribuer à la construction du débat conciliaire, car le Concile « *es cosa de todos* »<sup>249</sup>. En effet, la revue *Criterio* se fit dans ces années-là le porte-parole du mouvement réformateur, qui compta parmi ses promoteurs la Faculté de Théologie de l'*Universidad Catolica de Buenos Aires* et le Séminaire Majeur dirigé par Mons. Eduardo Pironio, ainsi que plusieurs évêques proches des instances réformatrices, qui cherchèrent à promouvoir un débat public sur le Concile dans leurs diocèses. Face à eux, l'*Universidad Catolica de La Plata* dirigée par Mons. Derisi et la revue *Estudios teologicos y filosoficos* s'opposaient aux pressions des réformateurs, rappelant aux fidèles le devoir d'obéissance hiérarchique<sup>250</sup>.

Un signe des différentes expectatives nées du Concile peut se trouver dans les *vota* des évêques argentins à la Commission préparatoire présidée par le Cardinal Tardini. Le problème des relations des évêques avec le clergé apparaît par exemple dans tous les *vota* argentins, mais si Mons. Fasolino se plaint du fait que « *los clerigos jovenes, especialmente en nuestros dias, abrazan cierta teoria de la llamada obediencia racional* »<sup>251</sup>, Mons. Iriarte arrive à condamner « *el error que confunde la obediencia debida a la Jerarquia con la absoluta pasividad que gravemente dana a la Iglesia* »<sup>252</sup>. La condamnation du Communisme fut demandée par la plupart des évêques ; d'ailleurs, le problème du Communisme et de sa diffusion en Amérique latine suite à la Révolution cubaine allait être le thème central du *Primer Congreso Mariano Interamericano* tenu à Buenos Aires du 9 au 13 novembre 1960<sup>253</sup>. Néanmoins, si les évêques conservateurs se limitaient à demander une nouvelle condamnation des doctrines antichrétiennes, dénonçant le fait que « *en forma nefasta este espiritu intenta penetrar en el pueblo fiel y en forma mas nefasta entre los pastores en los grados distintos de la jerarquia* »<sup>254</sup>, d'autres comme Mons. Marengo et Mons. Rau insistaient sur la

<sup>248</sup>Jorge Mejia, "El Concilio Ecumenico", *Criterio*, n.1337, 13/08/1959, pp. 563-566

<sup>249</sup>Ibid.

<sup>250</sup>Di Stefano et Zanatta, *Historia de la iglesia argentina desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, cit. p. 493.

<sup>251</sup>Fortunato Mallimaci, « Analisis de los vota de los Obispos. Argentina », in *Cristianismo e Iglesias de America Latina en Visperas del Vaticano II*, San José de Costa Rica, Editorial Departamento Ecumenico de Investigaciones, 1992, pp.97-121.

<sup>252</sup>Ibid.

<sup>253</sup>*Boletin AICA* n. 228, 21/10/1960. p.17

<sup>254</sup>Mallimaci, « Analisis de los vota de los Obispos. Argentina ». cit.

nécessité de comprendre les raisons de leur diffusion et les possibles solutions que l'Église pouvait y apporter.

La réunion organisée à l'*Universidad Catolica de Buenos Aires* en septembre 1961, mais surtout le numéro spécial que *Criterio* dédia à la préparation du Concile en décembre de la même année,<sup>255</sup> servirent à rompre le silence jusqu'alors maintenu par la hiérarchie sur la question. Dans ce numéro, plusieurs théologiens – européens et argentins – exposaient leurs propositions au Concile, allant d'une réforme de la liturgie à celle de la pastorale en relation avec le monde moderne. Néanmoins, face à l'enthousiasme de ceux qui voyaient dans le Concile l'occasion d'affronter ouvertement les problèmes de l'Église, le Cardinal Caggiano se préoccupa de refroidir les esprits. Avant de partir pour Rome en septembre 1962, le primat de l'Église argentine s'adressa aux catholiques argentins pour leur préciser la nature de l'Assemblée qui allait s'ouvrir. Tout d'abord, le Cardinal Caggiano précisait que même si:

*La Iglesia puede ampliar y de hecho ha ampliado los miembros participantes del Concilio, los miembros esenciales son en realidad y sobre todo los que, como sucesores de los Apostoles, constituyen juntamente con el Soberano Pontefice como cabeza, la Iglesia docente y dirigente, depositaria de la autoridad suprema y del magisterio infalible de la misma*<sup>256</sup>.

Face à ceux qui cherchaient à créer un débat public autour des réformes à faire avancer au Concile, Caggiano répondait que « *La consigna de estos dias deb eser para todos nosotros [...] Mejorar nuestra oracion y nuestra frecuencia de sacramentos con la intencion de contribuir, con la reforma de nuestra vidas, a la reforma que se desea en la Iglesia* ». À ce propos enfin, l'opinion de Caggiano était lapidaire « *Reformas DE la Iglesia no. Reformas EN la Iglesia si* »<sup>257</sup>.

Même s'il fut assez réduit d'un point de vue numérique<sup>258</sup>, l'apport des évêques argentins aux débats conciliaires fut important. Pendant les quatre sessions de Vatican II, seize évêques argentins prirent la parole, pour un total de vingt-huit interventions<sup>259</sup>. Réuni dans un *Coetus* – une assemblée extra-officielle –, le front réformateur se préoccupa d'élaborer une stratégie visant une réforme de la CEA dans le sillage du principe de collégialité affirmé par le Concile, tandis que des évêques comme

---

<sup>255</sup> *Criterio* n. 1393-94, 24/12/1961

<sup>256</sup> Cardinal Antonio Caggiano, « Saludo de despedido de su Eminencia el Cardenal Doctor Antonio Caggiano, Arzobispo de Buenos Aires y Primado de la Republica Argentinna, con motivo de su viaje a Roma, para asistir al Concilio Ecumenico Vaticano II. » in *Boletin AICA*, n.328, 21/09/1962

<sup>257</sup> Ibid.

<sup>258</sup> Les évêques argentins au Concile Vatican II furent 52, dont 4 furent élus dans des commissions conciliaires, outre au Cardinal Caggiano qui était membre de la Commission de présidence. En 1963 la composant argentine s'enrichi avec la nomination de Mons. Eduardo Pironio et du père Jorge Mejia comme pères. Cf. *Boletin Aica* n. 333 du 26/10/1961.

<sup>259</sup>Élaboration personnelle sur la base des données de : Giovanni Caprile, *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da « La Civiltà cattolica »*, Roma, Ed. La Civiltà cattolica, 1996.

Zazpe, Quarracino ou Devoto avançaient à l'Assemblée leurs propositions quant à la pastorale toute comme dans le registre liturgique<sup>260</sup>. Arrivé au Concile avec scepticisme, le courant réformateur vit ses demandes approuvées par l'assemblée, ce qui transformait les demandes d'un courant minoritaire en des lois pour tous les catholiques, y compris ceux qui s'opposaient aux changements<sup>261</sup>.

Le Concile terminé, les polémiques allaient tourner autour de la signification des réformes approuvées et des modalités de leur réception dans le contexte argentin. L'image d'une opposition nette entre conservateurs et réformistes ou, selon une classification courante à l'époque, entre « *pré conciliaires et postconciliaire* » est trompeuse, car on ne tient pas compte de l'extrême variété d'attitudes présentes à l'époque dans l'épiscopat argentin. En effet, en raison de la « victoire » acquise par le front réformateur, une fracture surgit en son sein entre ceux qui réclamaient une application immédiate des décrets conciliaires et l'extension de leur esprit au milieu sociopolitique, et ceux qui cherchaient à avancer plus graduellement. Une même division traversait le milieu conservateur où, face à la majorité résignée à la réception – à condition qu'elle soit sélective et graduelle - des décrets conciliaires, un nombre réduit d'évêques – avec des liens solides avec les Forces armées – s'opposait à un quelconque changement<sup>262</sup>.

Le premier document officiel de l'épiscopat argentin après la fin du Concile s'adressa au clergé. Face à l'attitude de ceux qui voyaient dans le Concile une rupture totale avec la tradition, mais aussi de ceux qui, pour défendre cette tradition, refusaient tout changement, les évêques demandaient la collaboration du clergé pour « *la reubicación pastoral de la Iglesia* » à laquelle tous devaient collaborer.

*El diálogo dentro de la Iglesia debe canalizar esta búsqueda [collaboration]; pero un diálogo que nazca y se nutra de la fe y la caridad. Un diálogo que no ignore a la autoridad ni subestime al colaborador; que sorprenda valores en unos y en otros; que cuente con la diversidad y se apasione por la unidad; que esté dispuesto a la inmolation porque la Iglesia es un misterio con dinamismos diferentes que los de la comunidad temporal. [...] Ustedes son –en buena parte- los artífices de la vida posconciliar. Pedimos y esperamos la colaboración en todos los campos de la vida eclesial; desde la investigación teológica, hasta el quehacer concreto de la pastoral. Pero queremos que esa colaboración vaya precedida siempre del estudio y profundización de los documentos conciliares. Para conocer lo que la Iglesia quiere, hay que estudiar lo que la Iglesia dijo. El presbiterio senado antiquísimo del obispo, será el instrumento que facilitará el diálogo y la búsqueda en común. El presbiterio diocesano no es solamente un recurso pastoral.*

---

<sup>260</sup> Ibid.

<sup>261</sup> CEA, «Declaración pastoral del Espiscopado Argentino. La Iglesia en el período postconciliar», in *Boletín AICA* n. 506, 17/06/1966.

<sup>262</sup> Di Stefano et Zanatta, *Historia de la iglesia argentina desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, cit. pp. 510-513



*Es una realidad teológica que surge de la intimidad de una fraternidad sacramental. En su dimensión horizontal exige amistad fraternal y en la vertical obediencia filial*<sup>263</sup>.

Mais si le problème de discipline, pour reprendre le terme de Caggiano<sup>264</sup>, était évident dans le milieu ecclésiastique, les inquiétudes du laïcat ne l'étaient pas moins ; la crise de l'ACA, dénoncée à plusieurs reprises depuis la fin des années cinquante, avançait rapidement. En 1963, les dirigeants de la JUC, réunis dans la localité de Tandil, déclarèrent la nécessité pour les laïcs d'un engagement dans la dimension séculière à côté des forces qui luttèrent pour la réforme de la société, qu'elles soient marxistes ou péronistes. Cette prise de position amenait les universitaires catholiques à réclamer une plus large autonomie vis-à-vis d'une hiérarchie qui, en cas contraire, risquait de voir ses troupes se révolter contre elle. Face à ce genre de revendications - qui d'ailleurs n'étaient pas exclusives des universitaires, mais partagées par la majorité de la jeunesse catholique – Mons. Tortolo répondait en 1966 en dénonçant l'inspiration anticatholique des membres de la JUC, dont il regrettait l'abandon d'un esprit de conquête en faveur du témoignage, tout comme la justification de méthodes violentes. Les tensions internes au monde catholique devinrent publiques en 1964, lors de la présentation du *Plan de Lucha* de la *Confederacion General del Trabajo* (CGT), tout à la fois principale force syndicale du pays et représentante du péronisme proscrit.

Le monde catholique argentin se polarisa alors entre promoteurs et adversaires du plan, créant une division qui allait se superposer à celles déjà existantes. À la fin du mois d'août 1965, la revue catholique *Cruzada* lança dans ses pages une attaque du *Plan de Lucha* de la CGT, dénonçant son inspiration marxiste et sa distance de la doctrine catholique. Le 8 septembre, *La Nacion* publia un article en défense du plan intitulé *La Iglesia y el cambio Social*, signé par onze organisations catholiques, dont une bonne partie était membre de l'ACA. Le jour suivant la parution de l'article, la *Junta Central* de l'ACA publia un document officiel dissociant l'ACA de cette prise de position. Comme ils l'expliquèrent dans un document diffusé la semaine suivante, pour les dirigeants de l'ACA le problème n'était pas tant la prise de position d'une partie de ses membres à côté de la CGT, mais les modalités et le contexte de la publicité d'une telle prise de position. En effet, des polémiques s'étaient produites suite à une série d'interventions du Cardinal Caggiano sur les problèmes sociaux et économiques. Ces déclarations avaient d'abord suscité des polémiques avec la CGT puis avec les démocrates-chrétiens et enfin avec un groupe de prélats, parmi lesquels Jorge Pascale et Alberto Carbone, respectivement assesseurs de la JUC et de la JEC. Dans ce contexte, la prise de position des

---

<sup>263</sup> CEA, "Carta del Episcopado Argentino a sus sacerdotes con ocasión de la asamblea plenaria extraordinaria sobre la labor posconciliar", in *Criterio* n. 1504, 28/07/1966.

<sup>264</sup> Cardinal Antonio Caggiano, "Pastoral de Cuaresma. La disciplina y el exito en nuestra vida cristiana y civil", in *Criterio*, n.1447, 26/03/1964.

onze organisations apparaissait comme une nouvelle attaque au Cardinal Primat de l'Église argentine, ce qui motiva la prise de distance des dirigeants de l'ACA, qui attribuèrent cette confusion aux manœuvres des ennemis de l'Église pour y semer la division.

La tentative des dirigeants de l'ACA de lier les fractures internes à l'Église catholique à l'action des ennemis de la religion était le signe d'une obsession pour la conspiration, qui envahit progressivement la société et l'Église argentine<sup>265</sup>. La question, on l'a vu, était pourtant bien plus compliquée, comme le montra par exemple le conflit surgi dans l'archidiocèse de Cordoba entre, d'une part, l'archevêque Castellano, et, d'autre part, et une partie du clergé réclamant la mise en place de la rénovation demandée par le Concile. Le foyer de la « rébellion » était alors le séminaire diocésain de Cordoba qui, depuis 1963, était dirigé par l'évêque auxiliaire Enrique Angelelli, qui publia le 18 mai 1964 une lettre pastorale en défense du clergé réformiste :

*Reformarse, actualizarse, rejuvenecerse, presentar un rostro más evangélico supone un compromiso grave, porque es exigencia de vida, y no podemos trepidar de asumir este compromiso, HOY MISMO, y comenzar a cambiar toda postura y actitudes vitales que no respondan genuinamente al evangelio*<sup>266</sup>.

Le même jour, la revue traditionaliste *Los Principios* publia le texte d'une homélie de l'archevêque Castellano, affirmant : « *No se piense que esta renovacion importe un cambio total, una especie de revolucion que heche por tierra valores y elementos vigentes en epocas antiguas y recientes...* »<sup>267</sup>. L'intervention du nonce apostolique Mozzoni rétablit temporairement l'ordre à l'intérieur du diocèse, mais cet épisode montra clairement les potentialités destructives du conflit existant à l'intérieur de l'Église argentine. Le problème, pour une grande partie de la hiérarchie argentine, n'était pas l'activisme social de la base, qu'elle encouragea par le moyen d'une réorganisation de l'ACA approuvée lors de l'assemblée épiscopale d'août 1965<sup>268</sup>. Ce que les évêques voulaient limiter, c'étaient les fuites en avant de la base – du clergé aussi bien que du laïcat –, qui agissait en dehors des directives de la hiérarchie et se rapprochait des forces traditionnellement réputées anticatholiques. Le problème, pour le dire avec les mots de Mons. Caggiano, était notamment celui de la discipline : « *Nadie, pues, podrá adelantarse en poner en practica lo que no sea ya decision del Concilio* » ajoutant qu'était ensuite l'Épiscopat à être chargé de déterminer « *lo que corresponde establecer con*

---

<sup>265</sup>Lida, « Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo, 1955-1965 », cit. pp. 16-17

<sup>266</sup> « Reflexiones del Obispo auxiliar de Córdoba Enrique Angelelli », in *Criterio*, n. 1453, 12/06/1964, p. 420

<sup>267</sup>Luis Miguel Baronetto, *Vida y Martirio de Mons. Angelelli. Obispo de la Iglesia católica.*, Córdoba, Tiempo Latinoamericano, 1996. p. 47

<sup>268</sup> « El Episcopado aprobó los proyectos de revitalización de la Acción Católica », in *Boletín AICA*, n. 470, 17/08/1965, p.2

*relacion a detalles relativos a cada pays y a circunstancias particulares, perteneciendo a cada obispo, en su propria diocesis, regular la realizacion de las decisiones conciliares »*<sup>269</sup>.

Les discussions conciliaires terminées, les divisions internes de l’Eglise argentine ne firent qu’augmenter. Un épisode similaire à celui du diocèse de Cordoba toucha le diocèse de Mendoza à la fin de 1965, quand vingt-sept prêtres diocésains démissionnèrent en accusant l’évêque Mons. Buteler de s’opposer aux réformes promues par le Concile et en réclamant la nomination d’un évêque auxiliaire proche des instances réformistes, en lieu et place de Mons. Maresma, récemment nommé à cette charge par le Saint-Siège<sup>270</sup>. La *Comision Permanente* déclara alors sa solidarité à Mons. Buteler, réaffirmant la volonté d’un changement dirigé par l’autorité hiérarchique et non pas imposé par la base<sup>271</sup>. L’Assemblée de la CEA en mai 1966 s’ouvrit donc dans un climat assez tendu, le front conservateur dénonçant des rébellions inacceptables de la part du clergé tandis que les réformateurs saluaient favorablement de telles volontés de participation au renouvellement de l’Eglise. On fit différentes concessions au front réformateur : l’élaboration d’un plan pastoral d’ensemble – dont se chargea une commission ad hoc à laquelle furent nommés des évêques réformateurs comme Angelelli et Zazpe – ; et la rédaction des nouveaux statuts de la CEA. Par ailleurs, les évêques rejetaient les accusations de ceux qui les accusaient d’immobilisme, en rappelant que le temps nécessaire aux réformes était long mais aussi que ces réformes étaient impossibles sans une collaboration sincère entre le peuple chrétien et ses pasteurs, et le respect par chacun de sa place à l’intérieur de l’ordre hiérarchique de l’Eglise<sup>272</sup>. La direction de l’*aggiornamento* appartenait donc aux autorités ecclésiastiques et non pas au laïcat ou aux prêtres, dont la collaboration était précieuse, mais seulement à condition de rester dans les limites tracées par les évêques. Les initiatives réalisées à la marge de l’autorité épiscopale, au lieu d’aider à la réforme, apportaient confusion et conflit dans le monde catholique, comme le rappelait le Cardinal Caggiano en condamnant la rédaction de la revue *Tierra Nueva*, à laquelle participaient plusieurs prêtres<sup>273</sup>.

---

<sup>269</sup> Cardinal Antonio Caggiano, “Pastoral de Cuaresma. La disciplina y el éxito en nuestra vida cristiana y civil », in *Criterio*, n.1447, 27/03/964.

<sup>270</sup> AEmbassy Buenos Aires to Departement of State, January 22, 1966, SOC 12-1 ARG, NARA, RG 59, U.S. National Archives.

<sup>271</sup> “Carta de la Comision Permanente del Episcopado Argentino a su Excelecia Reverendisima Monsenor Alfonso Maria Buteler , Arzobispo de Mendoza”, in *Boletin AICA* n. 493, 25/01/1966, p. 2

<sup>272</sup> CEA, “La Iglesia en el periodo postconciliar”, in *Boletin AICA*, n. 505, 17/05/1966, pp. 1-9

<sup>273</sup> “Pastoral del Cardinal Caggiano sobre Tierra Nueva”, in *Boletin AICA* n. 536, 13/12/1966, pp. 1-6

## **b) Le retour de la nation catholique : la *Revolucion Argentina***

Le problème du maintien de la discipline et de l'ordre hiérarchique ne fut pas une préoccupation exclusive de l'Église catholique. Les luttes entre péronistes et anti-péronistes à l'intérieur du front militaire provoquaient des déchirements qui affectaient profondément la discipline interne des Forces armées. Face aux anti-péronistes purs et durs qui contrôlaient le gouvernement, une partie de l'armée cherchait à récupérer les éléments nationaux et conciliateurs du vieux régime, tout en dénonçant les effets négatifs d'un engagement excessif des militaires sur le plan politique. Les disputes entre les deux factions se terminèrent en un affrontement armé entre *azules* et *colorados* avec la victoire des premiers, qui néanmoins ne réussirent pas à réaliser leur projet de former un front politique capable de réunir militaires, entrepreneurs et syndicalistes<sup>274</sup>. En juillet 1963, le nouveau président radical Arturo Illia inaugura donc son gouvernement dans un contexte encore plus précaire que celui dont avait hérité son prédécesseur. Il était paralysé par les luttes entre les différentes corporations. Les Forces armées s'abstinrent au départ de faire pression sur le gouvernement, centrant leur effort sur une reconstruction institutionnelle et l'imposition de la discipline interne. Et ce au moins jusqu'en 1965 quand, lors d'une réunion des Forces armées Américaines à West Point, le général Onganía proclama l'adhésion des militaires argentins à la Doctrine de la Sécurité Nationale, ouvrant les portes à une nouvelle intervention militaire dans le cas d'une menace contre les valeurs suprêmes de la nation<sup>275</sup>. Cette menace, selon les militaires, se concrétisa l'année suivante par l'incapacité du gouvernement d'Illia de faire face au danger communiste comme de mener à bien la modernisation économique. La *Revolucion Argentina* chargea donc le général Onganía de diriger le nouveau régime militaire, inauguré le 28 juin 1966.

L'Église catholique avait remis au goût du jour son rôle de médiateur lors des affrontements entre *azules et colorados*<sup>276</sup> et, lors de l'inauguration de la présidence d'Illia, elle s'était préoccupée d'affirmer sa confiance envers l'ordre démocratique<sup>277</sup>. Il s'agissait néanmoins d'une confiance assez éphémère si l'on considère les pressions de l'Église sur le fragile gouvernement radical, de même que son rôle dans la promotion du coup d'État du General Onganía. Avec la *Revolucion Argentina*, le général Onganía, un catholique pratiquant, promettait de dépasser la paralysie politique en mettant au

---

<sup>274</sup> Alain Rouquié, *Pouvoir militaire et société politique en République argentine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1977, pp. 528-539

<sup>275</sup> Ibid, pp. 546-547

<sup>276</sup> "Discurso del Cardenal Antonio Caggiano pronunciado en el solemne funeral por los caidos en la reciente contenda", in *Boletin AICA*, n. 357, 12/04/1963, pp. 9-10

<sup>277</sup> Cardinal Antonio Caggiano, "Debemos demostrar que en el regimen democratico es posible el bienestar en el orden y la paz", in *Criterio*, n. 1438, 11/10/1963, pp. 738-739

pas le monde politique et les intérêts corporatifs. Il ne s'agissait pas simplement d'un projet de restauration, mais bien au contraire d'un projet révolutionnaire dans le sens d'une refondation totale de l'ordre politique et social, par le moyen de ce que le politologue argentin Guillermo O'Donnell a appelé un état bureaucratique-autoritaire<sup>278</sup>. Les influences catholiques sur le projet d'Onganía étaient évidentes, tant et si bien que certains auteurs ont avancé la thèse du rôle d'un « Parti secret catholique » à la base du coup d'État de 1966<sup>279</sup>. Les études successives ont montré, néanmoins, la faiblesse d'une telle hypothèse. Les composantes du catholicisme qui collaborèrent avec le régime étaient assez différentes, tant dans leur fonctionnement que du fait de leurs projets politiques. Il est néanmoins remarquable que, sur cinq ministres du gouvernement d'Onganía de 1966, quatre provenaient des organisations catholiques, tout comme la plupart des secrétaires et fonctionnaires du gouvernement<sup>280</sup>.

La composante catholique de la *Révolucion Argentina* venait d'un ensemble d'organisations politico-religieuses dont les plus importantes étaient la *Ciudad Católica*, les *Cursillos de Cristiandad* et l'*Ateneo de la Republica*. La *Ciudad Católica* était née en 1959 à l'initiative du père George Grasset, comme filiale argentine de la Cité Catholique fondée en 1946 en France par Jean Ousset. Comme dans le cas français, les liens de la CC argentine avec le monde militaire étaient nombreux. D'ailleurs, dans une lettre d'un curé à un militaire, publiée par la revue du mouvement *Verbo*, le père Grasset déclarait la nécessité de « *formar las cabezas y los corazones de los oficiales y suboficiales* »<sup>281</sup>. Le destinataire de cette lettre, le colonel Juan Francisco Guevara, n'était certainement pas un débutant dans le milieu du traditionalisme catholique. Ancien membre des *Cursos de Cultura Católica*, Guevara avait participé au coup d'État qui renversa le régime péroniste en 1955 pour intégrer ensuite le gouvernement du Général Lonardi. Lors de la *Révolucion Argentina* du Gen. Onganía, Guevara fut nommé ambassadeur au Venezuela, devenant dans le même temps l'un des principaux ponts entre l'armée et le gouvernement d'Onganía. Par ailleurs, le colonel Guevara avait aussi de bonnes relations avec la hiérarchie catholique. Sa traduction en espagnol de l'œuvre principale d'Ousset – *Le Marxisme-Léninisme* – comprenait un prologue du Cardinal Caggiano, dont le secrétaire Angelo Magliocco était aussi membre de la CC<sup>282</sup>. Un autre membre de la CC était

---

<sup>278</sup>Cfr. Guillermo A. O'Donnell, *El estado burocrático autoritario, 1966-1973 triunfos, derrotas y crisis*, Buenos Aires: Prometeo libros, 2009.

<sup>279</sup> Cfr. Rogelio García Lupo, *Mercenarios y monopolios en la Argentina; de Onganía a Lanusse: 1966-1973*, Buenos Aires, Editorial Legasa, 1985.

<sup>280</sup> Guido Giorgi, «Catholicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-1970)», *Revista Cultura y Religión*, Vol. VI, n.1, Juin 2012, pp.113-144

<sup>281</sup> Elena Scirica, « Visión religiosa y acción política. El caso de Ciudad Católica – Verbo en la Argentina de los años sesenta », *PROHAL MONOGRÁFICO, Revista del Programa de Historia de América Latina* 2, n° 2 (2010): 26-56. P.34

<sup>282</sup> Ibid.

l'ingénieur Roberto Gorostiaga, directeur de la revue *Verbo* jusqu'en 1966, quand il fut nommé à la direction de la *Secretaria de Estado de Promocion y Asistencia de la Comunidad* (SEPAC) par le gouvernement d'Onganía, devenant ainsi en 1969 l'un des promoteurs de la consécration de l'Argentine au Cœur immaculé de Marie. Tout cela montre l'existence de liens organiques entre la CC et le régime inauguré par la *Revolucion Argentina* ; mais, en réalité, la CC était plus que cela. Son objectif était la réalisation du Règne social du Christ, en s'opposant aussi rigoureusement au communisme qu'au libéralisme démocratique. Pour la réalisation de cet objectif, la CC choisit les militaires comme destinataires principaux de son endoctrinement, par le biais de cours de formation qui ne se limitaient pas au champ religieux ; elle contribua ainsi à l'élaboration d'une nouvelle stratégie militaire pour faire face au danger de la subversion. Plusieurs chercheurs ont mis en évidence le rôle de cette organisation dans la circulation d'idées en matière de guerre contre-révolutionnaire entre la France et l'Argentine, la CC étant la source principale de légitimation éthique quant à l'emploi des méthodologies de guerre « non conventionnelles » comme celles de la *Doctrina de la Seguridad Nacional* (DSN)<sup>283</sup>.

Les *Cursillos de Cristiandad* étaient nés en Espagne en 1949 et introduits en Argentine au début des années 1960. Il s'agissait à la base de retraites spirituelles vouées à l'étude et à la prière, visant à la création de petites communautés de chrétiens selon le modèle du christianisme primitif. La présence de militaires dans les rangs des *Cursillos* était remarquable<sup>284</sup>. D'ailleurs, d'après Garcia Lupo, les détails du coup d'État du Général Onganía auraient été discutés lors d'une retraite organisée par les *Cursillos* à Buenos Aires entre mars et juin 1966<sup>285</sup>. La présence, parmi les *cursillistas*, des principaux animateurs du *golpe* semble valider cette hypothèse, mais le fait que cette rencontre ne se soit réalisée qu'à la veille du *golpe* tend à réduire son rôle de formation idéologique des militaires putschistes<sup>286</sup>. Or, si les *Cursillos* et la CC s'inscrivent sans conteste dans le traditionalisme catholique, les positions des autres groupes de pression catholiques sont plus compliquées et ambiguës. C'est notamment le cas de celle de l'*Ateneo de la Republica*. L'*Ateneo* était né à Buenos Aires en 1962 comme un *club* d'anciens nationalistes catholiques, dont la figure principale était celle de Mario Amadeo. Bien que la plupart des membres de l'*Ateneo* aient milité dans les rangs du nationalisme catholique des années 1930, à la fin des années 1950 ils avaient une attitude plus modérée. Plusieurs *ateneistas* avaient participé aux tentatives de fondation d'un parti démocrate-

---

<sup>283</sup> Mario Ranalletti, « Du Mékong au Río de la Plata la doctrine de la guerre révolutionnaire, "La Cité catholique" et leurs influences en Argentine, 1954-1976 » 2006, pp. 480-487

<sup>284</sup> Guido Giorgi, "Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-1970)", cit. p. 121

<sup>285</sup> Rogelio García Lupo, *Mercenarios y monopolios en la Argentina; de Onganía a Lanusse: 1966-1973*, cit. pp. 9-25

<sup>286</sup> Guido Giorgi, "Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-1970)", cit. p. 121

chrétien en 1957, intégrant l'année suivante le gouvernement d'Arturo Frondizi. Néanmoins, cette participation n'était pas due à une conviction démocratique des *ateneistas*, mais plutôt à leur adhésion aux théories *développementalistes* épousées par le gouvernement de Frondizi. De fait, la *Révolution Argentina* fut le moment d'un renouveau du protagonisme de l'*Ateneo*, qui compta quinze de ses membres dans les rangs du régime d'Onganía. Il faut toutefois souligner que leur montée en force à l'intérieur de ce régime coïncida avec le tournant libéral de la *Revolution Argentina* inauguré avec la nomination, en 1967, de Krieger Vasena au Ministère de l'Économie. Par ailleurs, ce tournant marqua le recul du courant le plus nationaliste au sein du régime, représenté notamment par les membres de la CC.

Néanmoins, le poids de la religion catholique dans l'architecture politique dessinée par les putschistes de 1966 ne se limitait pas à la participation de militants catholiques au gouvernement. Le catholicisme fut bien un élément constitutif d'un régime dont le président ne perdait pas une occasion de recourir au mythe de l'Argentine catholique comme source de légitimité de son action politique, en ayant à ses côtés le Cardinal primat du pays<sup>287</sup>. D'ailleurs, la conflictualité sociale croissante allant de pair avec la contestation interne du champ religieux, la hiérarchie ne pouvait que voir d'un bon œil un régime promettant le rétablissement de l'ordre dans la société. Cette alliance entre le trône et l'autel contribua à mener à bien la signature d'un concordat entre l'Argentine et le Saint-Siège. En réalité, l'accord était le résultat des négociations entre le Saint-Siège et les gouvernements précédents, qui enfin accordaient à Rome l'abolition du *Patronato* ecclésiastique et le plein contrôle sur les nominations des autorités ecclésiastiques<sup>288</sup>. Il est néanmoins évident que la signature du concordat sous le régime d'Onganía renforçait encore son image de régime catholique. Sur le plan interne, pourtant, les choses étaient plus compliquées, car au lieu de mettre un frein aux divisions internes au catholicisme, le régime d'Onganía aida à leur transfert sur le plan politique. Comme le remarque Zanatta, la chose était attendue :

*Habiendo surgidos tales tensiones entre concepciones inconciliables sobre el rol y la función de los católicos en el mundo moderno, era previsible que cuando, en junio de 1966, las Fuerzas Armadas actuaron nuevamente como « partido católico » e inauguraron un régimen militar que reverdecía el mito de la “nación católica” como fundamento de un orden político que reconocía en la Iglesia y en su doctrina las fuentes de su propia legitimidad, las tensiones entre católicos se volvieron abiertamente “políticas”. Tanto porqué sus divisiones comenzaron a producirse a partir de las medidas adoptadas, especialmente en materia social y educativa, por un gobierno que se proclamaba católico, como, todavía más, por el*

---

<sup>287</sup> Ibid.

<sup>288</sup> AMREA, *Acuerdo entre la Nación Argentina y la Santa Sede*, caja 007/11, 1966.

*abierto y a veces entusiasta apoyo que extensos estratos del mundo católico y la jerarquía eclesiástica le aseguraron*<sup>289</sup>.

L'appui des secteurs réformistes du catholicisme à la manifestation des travailleurs du port de Buenos Aires, contre un gouvernement formé par d'autres catholiques, constitue un signe évident de la façon dont des querelles internes au milieu religieux commencèrent à envahir le champ politique<sup>290</sup>.

Ces dynamiques allaient être, encore une fois, alimentées par le contexte international. Les secteurs réformistes du catholicisme argentin trouvaient dans le mouvement de renouvellement du catholicisme international une légitimation, en opposition à l'épiscopat national. Cela provoqua une tension entre les évêques argentins et les autorités du CELAM, à l'époque le principal promoteur de l'*aggiornamento* conciliaire sur le continent latino-américain. La préparation troublée de l'assemblée de Mar del Plata en octobre 1966 constitue un signe évident de cette dynamique. Pensée comme une réflexion de l'épiscopat latino-américain sur le thème du développement, l'assemblée qui devait se réaliser à Buenos Aires fut déplacée à Mar del Plata au dernier moment sous la pression de l'épiscopat argentin préoccupé par une possible instrumentalisation de l'événement par les opposants du régime d'Onganía. La volonté d'éviter une confrontation avec le gouvernement amena les évêques argentins à exercer un contrôle serré sur le programme de l'assemblée aussi bien que sur la liste des intervenants, présentée auparavant au Président Onganía. La présence de l'évêque brésilien Helder Camara alarmait tout particulièrement l'épiscopat argentin tout comme le gouvernement. Cette situation amena le Cardinal Cicognani – secrétaire d'état du Saint-Siège – à envoyer une lettre à Mons. Camara pour l'inviter à la prudence<sup>291</sup>.

Les tensions entre l'épiscopat argentin et le CELAM se renouvelèrent l'année suivante dans le milieu de l'éducation universitaire. En effet, les universités s'imposèrent progressivement comme le foyer de la protestation, tandis que les universités catholiques y exercèrent souvent un rôle de leaders, comme dans le cas des événements de Cordoba et de Buenos Aires à la mi 1966, connus sous le nom de « nuit des longs bâtons ». Aux yeux du CELAM, et surtout du Département pour l'Éducation (DEC) guidé par le bénédictin brésilien Padin, le milieu universitaire avait besoin d'une réforme capable de répondre aux inquiétudes des professeurs et des étudiants, pour éviter la détérioration d'une crise déjà bien avancée. Dans ce but, le DEC organisa un séminaire en février 1967 dans la localité colombienne de Buga, faisant place à diverses demandes : une participation de toutes les composantes des universités à la gestion de leurs instances dirigeantes ; une plus grande

---

<sup>289</sup>Di Stefano et Zanatta, *Historia de la iglesia argentina desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, cit. p. 527

<sup>290</sup>Donatello, « Le catholicisme de la libération en Argentine et ses options politiques et religieuses de l'effervescence sociale et politique dans les années 60 et 70 à la résistance au néo-libéralisme dans les années 90 ». cit.

<sup>291</sup>Silvia Scatena, *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin*, cit. p. 196



autonomie vis-à-vis de la hiérarchie épiscopale. Malgré l'approbation par les autorités vaticanes du document rédigé par les participants au séminaire de Buga, celui-ci rencontra l'opposition totale de l'*Organizacion de Universidades Catolicas de America Latina* (ODUCAL), et tout particulièrement de son président Mons. Silva Santiago – recteur de la *Universidad Catolica de Chile* – et de l'Argentin Octavio Derisi, fondateur et recteur de l'Université catholique de La Plata. Le prélat argentin ne se limitait pas à refuser des réformes considérées comme inadmissibles, il contestait de façon plus générale la légitimité de la prétention du DEC à donner des indications sur une matière qui concernait exclusivement l'ODUCAL et les évêchés nationaux. S'il trouva sur ce point l'appui total du Cardinal Caggiano, les autorités vaticanes évitèrent de se prononcer nettement sur ces questions<sup>292</sup>. L'opposition résolue de l'ODUCAL - dont Derisi devint le président en novembre 1967 – à toute concession face aux protestataires universitaires, conduisit à une crise ouverte dans ce milieu, tant en Argentine que dans d'autres pays du continent.

L'année 1968 constitue en ce sens un tournant fondamental, la contestation se faisant jour à un niveau planétaire, des universités aux usines, et jusqu'aux séminaires ecclésiastiques. Pour ce qui concerne l'église latino-américaine, l'événement central de l'époque fut sans doute la Conférence de Medellín. Nous avons déjà parlé de l'importance de cet événement pour le catholicisme continental ; ce qu'il nous intéresse d'analyser ici, c'est la participation de l'épiscopat argentin à la Conférence. En réalité l'Épiscopat argentin n'avait jamais occupé de rôle important à l'intérieur de l'organisme organisateur de la Conférence de Medellín, le CELAM<sup>293</sup>. Cette marginalité aidait à la formation d'une certaine méfiance envers un organisme dont la légitimité n'était pas pleinement reconnue par des évêchés assez jaloux de leur autonomie. L'élection de Mons. Eduardo Pironio au secrétariat du CELAM pouvait laisser penser à un rapprochement de l'épiscopat Argentin avec son homologue continental, mais en réalité, la situation était bien plus compliquée. Au lendemain de son élection au sein du CELAM, Mons. Pironio fut aussi nommé administrateur du diocèse d'Avellaneda, resté vacant suite à la démission de Mons. Jeronimo Podestà. Il y avait plusieurs explications à cette démission. On parlait de la relation de l'évêque avec sa secrétaire comme de ses soucis de santé. Le plus probable est que Mons. Podestà avait subi les pressions des autorités catholiques argentines comme celles du Saint-Siège, en raison de son réformisme jugé « exagéré », et ce d'autant plus qu'il se trouvait dans un diocèse qui était aussi un des principaux bastions du péronisme<sup>294</sup>. Quoi qu'il en soit, la nomination de Mons. Pironio à la tête du diocèse d'Avellaneda empêchait sa prise en charge

---

<sup>292</sup>Scatena, *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin (1962-1968)*, cit. pp 254-260

<sup>293</sup>Ibid, p. 169

<sup>294</sup>AEmbassy, Buenos Aires to Departement of State, December 9, 1967, POL 2-1 ARG, NARA, RG 59, U.S. National Archives.

de fonctions à la tête du CELAM juste à la veille de la Conférence de Medellín : une situation suspecte que beaucoup attribuaient aux manœuvres du nonce Mozzoni, tenace opposant au CELAM et à son réformisme. Ces résistances pourraient faire penser à une opposition massive de l'épiscopat argentin face au CELAM ; la situation, pourtant, n'était pas aussi tranchée. Un bon moyen de mesurer l'attitude de l'épiscopat argentin face à la Conférence de Medellín est l'analyse de sa réponse au *Documento Basico Preparatorio*, à la rédaction duquel avaient participé, entre autres, le directeur de la revue *Criterio* Jorge Mejia et l'évêque de Nueva de Julio Mons. Quarracino. La réponse de l'épiscopat argentin fut élaborée par une commission ad hoc, assez hétérogène d'un point de vue idéologique, mais généralement sensible à la question d'un rapprochement de l'Église argentine avec l'épiscopat continental.

Il faut noter qu'au-delà de certaines réserves, les observations faites par l'épiscopat argentin au *Documento Basico* aussi bien que son attitude à la Conférence de Medellín, montrent une volonté de collaboration qui fut décisive au moment de déterminer les orientations de la Conférence qu'on a vues plus haut. Cela dit, cette attitude mérite des précisions pour ne pas tomber dans des interprétations hâtives, qui laisseraient entendre un changement total des équilibres à l'intérieur de l'épiscopat argentin ou une logique d'action contradictoire de la part de celui-ci. En effet, les tensions qu'on a vues à l'œuvre dans l'Église argentine avaient inévitablement des répercussions sur ses relations avec les organismes continentaux. Il est vrai aussi qu'à partir du milieu des années 1960, nous pouvons observer une avancée du secteur réformiste à l'intérieur de l'épiscopat argentin. Secteur qui, étant plus proche des orientations du CELAM, dominait aussi la délégation argentine auprès de cet organisme à l'occasion de la Conférence de Medellín. En d'autres termes, l'attitude de l'épiscopat argentin à la Conférence fut indexée au fait que les délégués argentins étaient, pour la plupart, l'expression du secteur réformiste de l'Église argentine, avec des évêques comme Zazpe, Pironio, Quarracino et des théologiens comme le père Mejia et Lucio Gera. Ce secteur atteignit l'apogée de son influence précisément entre la Conférence de Medellín et l'Assemblée de la CEA l'année suivante, quand les évêques argentins dénoncèrent le fait que :

*A través de un largo proceso histórico que aun tiene vigencia, se ha llegado en nuestro país a una estructuración injusta. La liberación deberá realizarse, pues, en todos los sectores en que hay opresión: el jurídico, el político, el cultural, el económico y el social. [...] La necesidad de una transformación rápida y profunda de la estructura actual nos obliga a todos a buscar un nuevo y humano, viable y eficaz camino de liberación con el que se superarán las estériles resistencias al cambio y se evitará caer en las opciones*

*extremistas, especialmente las de inspiración marxista, ajenas no sólo a la visión cristiana sino también al sentir de nuestro pueblo*<sup>295</sup>.

Ces succès, néanmoins, représentèrent le prélude d'une période de reflux marquée par l'élection du Colombien Lopez Trujillo à la présidence du CELAM en 1972, puis par celle de Mons. Tortolo à la présidence de la Conférence épiscopale argentine en 1970. En fait, pendant ces années, les crises à l'intérieur de l'Église catholique se multiplièrent au fur et à mesure qu'elles débordaient du champ proprement religieux pour s'inscrire dans le champ politique. Ainsi, tandis qu'à Buenos Aires Mons. Aramburu interdisait au clergé d'intervenir publiquement sur les questions politiques<sup>296</sup>, à Rosario le clergé réformateur démissionnait, en conflit avec l'archevêque conservateur Bolatti<sup>297</sup>. Et si Mons. Zazpe revendiquait le droit et le devoir de l'Église d'agir sur le plan séculier à côté des pauvres<sup>298</sup>, Mons. Derisi affirmait, face aux militaires, l'illégitimité d'une telle attitude<sup>299</sup>, tandis que Mons. Tortolo dénonçait l'œuvre des forces obscures contre l'Église et contre la nation qui alimentaient les désordres existants<sup>300</sup>. Bref, les rébellions du clergé face aux autorités épiscopales, les confrontations entre le gouvernement et le clergé dans plusieurs diocèses, les tensions à l'intérieur de la Conférence épiscopale, furent autant de phénomènes qui amenèrent à l'échec de la stratégie vaticane visant à la promotion d'un réformisme modéré, capable de sauvegarder l'unité et la cohésion du catholicisme argentin. Un échec que ni la réforme des statuts de la CEA approuvée en 1967<sup>301</sup>, ni la substitution de l'ultra-conservateur Mozzoni au poste de nonce apostolique<sup>302</sup> ne pouvaient éviter. Cette situation conduisit les autorités vaticanes, aussi bien que la hiérarchie argentine, à revenir à une position plus conservatrice, mettant l'accent sur les valeurs de l'ordre et de la discipline<sup>303</sup>.

Or, si les inquiétudes autour du rôle social de l'Église étaient partagées par d'autres églises - notamment dans le continent latino-américain -, la superposition de cette crise avec celle de l'ordre politique et social argentin de la fin des années 1960 donnait à la situation un caractère explosif. Le projet refondateur du General Onganía, s'appuyant sur la répression de toute sorte d'opposition,

---

<sup>295</sup> "Conclusiones de la Asamblea Plenaria Extraordinaria del Episcopado Argentino", in *Boletín AICA*, n.653, 23/04/1969.

<sup>296</sup> "Comunicado Dirigido a los sacerdotes de Buenos Aires", in *Boletín AICA* n.645, 26/02/1969.

<sup>297</sup> AEmbassy Buenos Aires to Departement of State, April 21, 1969, SOC 12-1 ARG, NARA, RG59, U.S. National Archives.

<sup>298</sup> Mons. Vicente Zazpe, "Los catolicos deben participar en el proceso historico actual", in *Boletín AICA* n. 647, 12/03/1969.

<sup>299</sup> Mons. Octavio Derisi, "Ambito de las actividades de la Iglesia y del Estado", *Boletín AICA* n. 665, 27/08/1969.

<sup>300</sup> "Pastoral del Arzobispo de Paraná sobre los recientes acontecimientos", in *Boletín AICA*, n. 660, 11/04/1969.

<sup>301</sup> "Asamblea extraordinaria del Episcopado Argentino", in *Boletín AICA* n. 559, 06/06/1967.

<sup>302</sup> AEmbassy Buenos Aires to Departement of State, May 12, 1969, SOC 12-1 ARG, NARA, RG 59, U.S. National Archives

<sup>303</sup> "La Virtud de la Obediencia en la Iglesia", Discurso de Paolo VI en la audiencia general del 16 de Octubre 1968, in *Boletín AICA*, n. 633-634, 13/11/1968.

poussait les forces contraires au régime vers les organisations catholiques, qui pouvaient compter sur une plus grande autonomie. Cela amenait à une politisation de la protestation religieuse et à une confessionnalisation de la protestation politique, au point de rendre presque impossible la délimitation des deux champs dans le milieu de l'opposition au régime. Néanmoins, avant d'être le fait de l'opposition, cette superposition entre champ religieux et champ politique était le produit d'un régime qui trouvait dans la défense de la civilisation occidentale et chrétienne sa raison d'être, aussi bien que celui d'une Église qui, au fil des années, n'avait jamais cessé de revendiquer son rôle de pilier de l'identité nationale argentine. Tout cela précipita la société et l'Église argentine dans une spirale de violence qui, inaugurée par les événements du *Cordobazo* en 1969, trouva son épilogue tragique dans la dictature militaire de 1976.

## 4. L'Église chilienne, entre tradition et modernisation

---

### a) Le tournant progressiste de l'Église chilienne (1958 – 1964)

Les élections de 1958 ouvrirent une nouvelle période dans l'histoire du Chili, une période que le politologue Tomás Moulian a définie comme celle d'une « domination intégrative », à savoir d'une stratégie suivie à l'époque par les secteurs dominants qui, face à la montée de la gauche, auraient décidé de se plier au réformisme représenté par la Démocratie Chrétienne<sup>304</sup>. Cette attitude, qui s'opposait à la « domination répressive » de l'époque précédente - marquée par l'exclusion des partis socialistes du système légal - était le résultat d'une série de dynamiques à l'échelle nationale et internationale. En effet, nous avons vu comment des réformes profondes des structures sociales latino-américaines étaient impulsées par la nouvelle politique des États-Unis aussi bien que par les maîtres à penser de l'économie latino-américaine. Néanmoins, il ne s'agissait pas seulement d'une prise de conscience, de la part de l'oligarchie chilienne, de la nécessité d'accepter certaines réformes indispensables au développement du pays. En quelque sorte, ce secteur fut obligé de le faire, suite à la perte du pouvoir politique en faveur des nouvelles forces qui s'imposèrent à l'époque sur la scène politique chilienne. Il faut donc retracer, au moins dans leurs traits fondamentaux, les changements à la base de l'émergence de ce nouvel équilibre, en commençant par la réorganisation des partis politiques à la fin des années 1950.

La première force à se réorganiser fut la gauche, avec la formation en 1956 du *Frente de Accion Popular* (FRAP), né de l'union des partis socialistes et communistes, ce dernier rentré dans le système légal grâce à la dérogation de la Loi de Défense de la Démocratie à la veille des élections présidentielles de 1958. L'année suivante, le *Partido Demócrata Cristiano* (PDC) naquit de la fusion entre la *Falange Nacional* et le *Partido Conservador Socialcristiano*. Il s'agissait d'une réorganisation fondée sur des critères essentiellement idéologiques, qui annonça la fin de la pratique « de compromis » typique du parlementarisme chilien, en faveur d'une polarisation croissante qui atteignit son apogée au cours des années 1960. C'est dans ce contexte que Jorge Alessandri — fils de l'ex président Arturo Alessandri — devint président de la République en 1958, à la tête d'une coalition entre le Parti Libéral et le Parti Conservateur. Jorge Alessandri se présenta comme un *outsider* de la politique, son gouvernement étant formé par une équipe de techniciens opposés aux intérêts corporatifs représentés par les partis politiques. Ce fut probablement, comme nous l'explique

---

<sup>304</sup>Tomás Moulian, *Fracturas de Pedro Aguirre Cerda a Salvador Allende (1938-1973)*, Santiago, LOM Ediciones, 2006, p. 187

Moulian, cette conception technocratique de la politique qui détermina l'échec du gouvernement d'Alessandri, pour avoir proposé des recettes de développement qui ne s'accordaient pas avec la mentalité des entrepreneurs chiliens<sup>305</sup> - une erreur à laquelle la droite chercha à remédier en ouvrant le gouvernement au Parti radical, ce qui s'accompagna de l'approbation d'une réforme du système électoral.

La *Ley General de Elecciones* de 1962 représenta une véritable révolution dans le système électoral chilien, dont la portée peut se comprendre en notant l'augmentation du nombre d'inscrits sur les listes électorales : 10 % de la population en 1957, 33 % en 1963. À la base de ce changement, il y eut la mesure rendant obligatoire l'inscription sur les listes électorales, mesure qui s'accompagna de la création d'un bureau national chargé de la production et de la distribution des bulletins de vote aussi bien que de la réforme du système de nomination des élus. Tout cela augmenta le nombre des électeurs et surtout enleva aux partis politiques le contrôle presque total du processus électoral, qui avait auparavant été le leur<sup>306</sup>. La réforme électorale fut, ainsi, un des facteurs expliquant la montée en puissance du PDC durant ces années. S'y ajoutèrent d'autres facteurs, comme la recomposition des partis politiques que nous avons mentionnée plus haut, la peur face à l'avancée de la gauche, la crise de la droite, et l'influence des programmes de développement impulsés par les États-Unis<sup>307</sup>. Or, si tous ces facteurs aidèrent à l'affirmation du PDC sur la scène politique du pays, pour comprendre les raisons de ce succès on ne peut pas négliger le processus de renouvellement qui traversa l'Église catholique durant ces années. D'ailleurs, l'analyse des relations entre pratique religieuse et comportement électoral montre un basculement remarquable de l'électorat catholique, entre 1958 et 1964, de la droite vers le PDC<sup>308</sup>.

À la veille de Vatican II, il y avait au Chili trois archidiocèses, dix-sept diocèses, quatre vicariats et une prélatrice. Pendant la première moitié du XXe siècle, les différents évêques maintinrent une large autonomie dans la gestion de leur diocèse, les réunions générales de l'épiscopat étant assez rares. La *Conferencia Episcopal Chilena* (CECH), en tant qu'organisme stable chargé du gouvernement de l'Église chilienne, ne se forma qu'en 1952. En 1957 fut créé le *Comité Permanente* (CP) - formé par le président de la CECH et par les archevêques du pays - qui devint l'organisme exécutif de l'Épiscopat<sup>309</sup>. Au début des années 1960, la CECH était composée de vingt-quatre membres, dont quatre archevêques - Mons. Emilio Tagle, bien que titulaire d'un diocèse, avait le titre

---

<sup>305</sup>Ibid, pp. 189-194

<sup>306</sup>Maria Rosaria Stabili, *Il Cile. Dalla repubblica liberale al dopo Pinochet.*, Firenze, Giunti, 1991, pp. 112-114

<sup>307</sup>Moulian, *Fracturas de Pedro Aguirre Cerda a Salvador Allende (1938-1973)*, cit. pp. 204-220

<sup>308</sup>Ibid, pp. 209-211

<sup>309</sup>Isidoro Alonso et Renato Poblete, *La Iglesia en Chile estructuras eclesíásticas*, Friburgo, Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES, 1962, p. 73

d'archevêque, celui de *Valparaiso* – et vingt évêques. Si l'on reprend les mêmes critères d'analyse utilisés par l'épiscopat argentin, on obtient le cadre suivant<sup>310</sup> :

Age	
Moins de 55 ans	37,5 %
Entre 55 et 65 ans	50%
Plus de 65 ans	12,5%

Ces chiffres nous offrent l'image d'un renouvellement important de la hiérarchie épiscopale, renouvellement qui apparaît encore plus évident si l'on prend en considération l'ancienneté de la charge épiscopale :

Années d'ancienneté dans la fonction	
Moins de 10 ans	67%
Entre 10 et 25 ans	21%
Plus de 25 ans	12%

Comme nous l'explique Brian Smith, ce renouvellement s'explique par le décès ou la retraite de la moitié de l'épiscopat chilien entre 1955 et 1964<sup>311</sup>. Or, la plupart des nouveaux nommés montraient des tendances progressistes, une bonne partie ayant travaillé dans les programmes de l'Action catholique à côté des jeunes militants de la *Falange Nacional*, avec lesquels ils partageaient aussi des liens d'amitié ou de parentèle<sup>312</sup>. Ce renouvellement dans la composition de l'Épiscopat chilien aida à l'affirmation d'une nouvelle sensibilité sociale à l'intérieur de la hiérarchie, sensibilité stimulée par l'engagement de certains personnages clés comme Mons. Silva Heriquez – nommé archevêque de Santiago en 1961 – et Mons. Larrain Errazuriz – évêque de Talca et principal animateur du CELAM – qui à l'époque assumèrent un leadership indiscutable au sein de l'Épiscopat chilien. La nouvelle

<sup>310</sup> Elaboration personnel à partir des données de: Carlos Oviedo Cavada, *Los Obispos de Chile, 1561-1978*, Santiago, Ed. Salesiana, 1979.

<sup>311</sup> Brian Smith, *The church and politics in Chile : challenges to modern Catholicism*, Princeton, Princeton university press, 1982, p. 112

<sup>312</sup> Ibid.

orientation sociale de l'épiscopat était en syntonie avec la sensibilité du clergé plus jeune — formé au séminaire de Santiago sous la direction de Mons. Tagle Cavarrubias, ou arrivé en mission depuis l'étranger —, comme avec le mouvement laïque, où s'imposa la ligne réformiste du PDC.

Le renouvellement de la hiérarchie catholique entre la fin des années 1950 et le début des années 1960 aide à comprendre le tournant progressiste qu'on peut observer dans les documents épiscopaux de l'époque aussi bien que l'appui non déclaré des évêques au PDC. Néanmoins, d'autres facteurs ne doivent pas être négligés. Le premier, c'est le surgissement d'une pluralité d'initiatives visant au rapprochement de l'Église avec les secteurs populaires. Dans ce cadre, il faut souligner l'apport des ordres religieux, notamment des jésuites, à la tête de plusieurs instituts chargés de l'étude des problématiques sociales et économiques du pays comme le *Centro de Investigacion y Accion Social* (CIAS) et le *Centro de Estudios para el Desarrollo Economico y Social de America Latina* (DESAL)<sup>313</sup>. Or, le fait que le rapprochement de l'Église avec les secteurs populaires ait coïncidé avec l'émergence du PDC, promouvant une politique semblable de développement de ces secteurs, aida à une superposition entre les structures de l'Église et celles du PDC. Cela eut pour conséquence, d'un côté, le transfert de plusieurs membres de l'action catholique dans les structures du PDC — notamment suite à la victoire électorale de 1964 —, et de l'autre, la construction d'une sorte d'alliance structurelle entre le PDC et l'Église catholique<sup>314</sup>.

Deux lettres pastorales diffusées par la CECH en 1962 marquent ce tournant progressiste de l'Épiscopat chilien tout comme son engagement dans la vie politique contingente. La première, intitulée *La Iglesia y el problema del campesinado chileno*, fut diffusée en mars 1962 ; elle abordait le problème de la Réforme agraire. La nécessité d'une réforme dans le milieu de la propriété rurale avait été signifiée l'année précédente par le magistère pontifical, dans l'Encyclique *Mater et Magistra* de Jean XXIII, aussi bien que par les gouvernements du continent américain réunis à Punta del Este, lors de la réunion fondatrice de l'Alliance pour le Progrès lancée par le président américain J.F. Kennedy. Durant cette réunion, les gouvernements latino-américains s'étaient engagés à « Promouvoir, et ce dans les particularités de chaque pays, des programmes de réformes agraires orientés à la transformation effective des structures et des systèmes injustes de propriété et d'exploitation de la terre »<sup>315</sup>. De fait, comme on l'a vu, le gouvernement de Jorge Alessandri entama, au début de 1962, une première tentative de réforme de la propriété agricole chilienne. C'est donc dans ce contexte que les évêques chiliens diffusèrent leur lettre pastorale, avec l'objectif « d'établir

---

<sup>313</sup>Christian Smith, *The emergence of liberation theology radical religion and social movement theory*, cit. p. 144

<sup>314</sup>Smith, *The church and politics in Chile : challenges to modern Catholicism*, cit. p. 115

<sup>315</sup>*Mensaje* n. 138, enero 1965, p. 189.



les principes de base d'une réforme d'inspiration chrétienne »<sup>316</sup>. Tout d'abord, l'Épiscopat se préoccupait de réaffirmer la légitimité de l'Église à intervenir sur cette question :

*Es claro que muchos problemas económicos y sociales tienen aspectos puramente técnicos para cuya solución, la Iglesia no posee ni medios proporcionados, ni misión alguna; pero ellos dicen relación, en otros aspectos, con la moral y con el derecho natural y caen, por lo mismo, en el campo que es propio y exclusivo de ella como maestra de fe y costumbres: "Transformar íntegramente al hombre, valorizar todas sus posibilidades individuales y colectivas, espirituales y temporales, en una palabra reestructurarlo todo en Cristo: Esta es la tarea de la Iglesia"<sup>317</sup>.*

Ensuite, les évêques se lançaient dans une analyse des problèmes principaux de la paysannerie chilienne, en dénonçant l'absence de politique agricole ainsi que la distribution inégale de la terre, et voyant dans ces deux phénomènes les causes principales des problèmes apparus. Puis, ils jetaient les bases d'une solution à ces problèmes, en rappelant que, si l'Église avait toujours défendu la légitimité de la propriété privée, elle revendiquait aussi la centralité de sa fonction sociale – fonction dont la défense revenait à l'État. Après avoir rappelé le danger représenté par les fausses idéologies – le communisme aussi bien que le libéralisme — la lettre pastorale terminait par une série de suggestions, visant à montrer l'importance de facteurs tels que l'éducation, l'organisation et le soutien technique aux familles paysannes intéressées par la distribution des terres<sup>318</sup>. Faisant suivre ces annonces de faits, les diocèses de Talca et de Santiago, guidés par les évêques Larrain et Silva Henriquez, procédèrent à la distribution des terres diocésaines dans les mois suivants<sup>319</sup>.

Or, si avec la lettre pastorale sur la question agraire les évêques chiliens s'étaient faits les promoteurs du réformisme dans le milieu rural, celle de septembre 1962, intitulée *El Deber Social y Politico en la Hora Presente* peut être considérée comme le symbole du tournant progressiste de l'Église chilienne. Ce document, en effet, est celui qui synthétisa le mieux la nouvelle attitude des évêques face aux problèmes sociaux – une attitude qui, selon Pacheco Pastene, représenta un soutien public à la cause du PDC, en reprenant sa critique de la réalité nationale tout comme sa dénonciation des injustices sociales<sup>320</sup>.

*Ante la realidad, que no es posible ocultar, y ante los repetidos hechos que nos revelan el malestar general, debemos hacer ver con claridad a nuestros hijos que las soluciones, o las impulsamos y proponemos*

---

<sup>316</sup>Fernando Aliaga Rojas et autres, *Documentos de la Conferencia Episcopal Chilena, 1952-1962.*, vol. 1, Santiago: ESEJ, 1979. p. 128

<sup>317</sup>Ibid. p. 132

<sup>318</sup>Ibid.

<sup>319</sup>Ascanio Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*, vol. 1, Santiago de Chile, Copygraph, 1991, pp. 246-250

<sup>320</sup>Luis Pacheco Pastene, *El pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos, 1962/1973: perspectiva histórica*, Santiago de Chile, Editorial Salesiana, 1985, p. 33.

*enérgicamente nosotros los cristianos, o ellas se nos impondrán aun en contra de nuestra voluntad, con modalidades que herirán nuestros más caros intereses*<sup>321</sup>.

Avec ces mots, les évêques chiliens déclaraient la nécessité pour l'Église d'impulser la construction d'un nouvel ordre social, en réclamant son droit à « *intervenir indicando los fundamentos morales, naturales y religiosos, que os debenguiar en estas difíciles circunstancias* »<sup>322</sup>. Les évêques en venaient donc à l'analyse de la situation du pays, dénonçant la misère, le chômage, l'ignorance et le désespoir d'une large partie de la population, dans les campagnes aussi bien que dans le milieu urbain. Les évêques mettaient ainsi sur pied un plan d'action qui, même s'il ne prétendait pas indiquer un modèle spécifique de développement, se préoccupait néanmoins d'énoncer ce qui devait en constituer les grands principes. Dans ce plan d'action, si la charité était confirmée comme le devoir de chaque chrétien, elle était toutefois jugée insuffisante face à la situation d'injustice existante.

*La caridad podrá ciertamente llevar algún remedio a muchas injusticias sociales; pero no basta. Ante, todo es preciso que florezca, domine y se aplique la virtud de la justicia [...]Para ello, el cristiano debe favorecer las instituciones de reivindicación social y, si le corresponde, participar en ellas. También tendrá que apoyar cambios institucionales, tales como una auténtica reforma agraria, la reforma de la empresa, la reforma tributaria, la reforma administrativa y otras similares*<sup>323</sup>.

Les réformes d'ordre économique et social étaient évidemment liées à la dimension politique. Les évêques exhortaient à l'engagement des catholiques dans la promotion du bien commun de la nation et du peuple. De cela, ils déduisaient la nécessité de donner aussi des indications dans le champ politique, ce qui se traduisait par la condamnation du Marxisme comme du Libéralisme, mais aussi par l'exhortation aux hommes politiques chrétiens à s'engager dans les réformes réclamées par la société chilienne. Or, si la promotion d'une troisième voie catholique entre le Capitalisme libéral et le Marxisme athée ne représentait pas une nouveauté dans le milieu de la pensée catholique, la nouveauté était l'attitude pratique envers le Communisme. La condamnation du Communisme était, bien entendu, confirmée, tout comme l'impossibilité pour les catholiques de collaborer avec les ennemis de l'Église. Cela dit, les évêques ouvraient des possibilités nouvelles.

*Colaboración leal y necesaria que los católicos pueden tener con cualquier categoría de personas en las actuaciones de objetivos que sean por su naturaleza buenos o al menos, se puedan reducir al bien. Claro*

---

<sup>321</sup>Fernando Aliaga Rojas et autres, *Documentos de la Conferencia Episcopal Chilena, 1962-1970.*, vol. 2, Santiago de Chile, ESEJ, 1979, p. 15

<sup>322</sup> Ibid.

<sup>323</sup> Aliaga Rojas et autres, *Documentos de la Conferencia Episcopal Chilena, 1952-1962*, cit. p. 22

*está que en este delicado asunto, más que en ningún otro, es aconsejable la debida prudencia y la filial obediencia a las directivas de la Iglesia*<sup>324</sup>.

Au-delà d'une ouverture, par ailleurs assez réduite, vers la collaboration entre les forces progressistes de la société, l'élément nouveau était le déplacement de l'accent, depuis l'anticommunisme vers l'appel au changement social.

*Es deber imperioso y urgente de los católicos el procurar una renovación profunda y rápida de ese estado de cosas no cristiano.[...]Esta labor de transformación debe ser sincera y mirar a una auténtica y real elevación y promoción económica, social, cultural, política y espiritual del mundo del trabajo y no orientarse hacia un anticomunismo negativo, tendiente a la derrota y eliminación del adversario, con el fin de conservar mejor y por más tiempo el orden económico y social presente; ni limitarse a un paternalismo, más inclinado a la beneficencia que a la justicia*<sup>325</sup>.

D'ailleurs, les évêques ne manquèrent pas d'indiquer « *los abusos reales producidos por la economía liberal* » aussi bien que la « *debilidad e inoperancia de los gobiernos democráticos* [résponsables de la] *prolongación indebida de una situación injusta e intolerable* » parmi les causes principales de l'avancée du Communisme<sup>326</sup>. Évidemment, le document épiscopal suscita des réactions contrastées dans le milieu politique. Les réactions les plus dures furent celles des principaux accusés par les évêques chiliens, c'est-à-dire les libéraux et les communistes. Mais la condamnation sans appel de la réalité existante n'excluait pas les autres forces politiques qui se reconnaissaient dans l'ordre politique et social de l'époque<sup>327</sup>. En réalité, le seul parti à bénéficier de la prise de position de l'Épiscopat chilien fut le PDC, comme allaient le montrer les élections présidentielles de 1964. Avant de procéder à l'analyse du gouvernement du PDC, un dernier élément doit toutefois être pris en considération : les relations de l'Épiscopat chilien avec le mouvement de réforme qui, en ces années, traversait les structures transnationales du Catholicisme.

L'analyse des *vota* envoyés par les évêques chiliens en 1959, en réponse à la circulaire de Mons. Tardini, donne l'image d'un épiscopat retranché derrière une attitude assez conservatrice, en défense de la tradition menacée par le monde moderne<sup>328</sup>. Une image qui s'oppose non seulement à celle qui sort des déclarations épiscopales de 1962, mais aussi à celle décrite par plusieurs commentateurs du Concile, qui avaient indiqué dans l'Épiscopat chilien une avant-garde du front réformateur<sup>329</sup>. Les seules exceptions furent représentées par les *vota* de l'évêque de *Talca* Mons.

---

<sup>324</sup> Ibid. p. 30

<sup>325</sup> Ibid. pp. 31-32

<sup>326</sup> Ibid. p. 28

<sup>327</sup> Pacheco Pastene, *El pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos, 1962/1973*, cit. pp. 44-46

<sup>328</sup> José Oscar Beozzo, *Cristianismo e Iglesias de America Latina en visperas del Vaticano II*, cit. p. 128

<sup>329</sup> Alberigo, *Breve storia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, cit. p. 172

Larrain — leader de la rénovation catholique en Amérique Latine —, de son auxiliaire Mons. Pinera et des évêques récemment nommés, Mons. Vicuna et Mons. Santos. Ces évêques appelèrent à l'étude du Communisme par le biais des sciences sociales, à une plus grande austérité dans la vie de l'Église, à l'internationalisation de la Curie vaticane et à une participation majeure du laïcat dans la vie de l'Église. L'Épiscopat conservateur réclamait en revanche une réitération de la condamnation du Communisme, la soumission du clergé séculier aussi bien que régulier, l'obéissance des mouvements laïcs aux indications des évêques, et enfin l'unité des catholiques dans le milieu politique. Néanmoins, ce qui surprend, c'est surtout la totale absence du thème de la pauvreté, oublié par un épiscopat qui semble adopter une vision essentiellement ecclésio-centrique et qui, en se référant au peuple, en dénonce surtout l'ignorance religieuse<sup>330</sup>. L'hégémonie des arguments du traditionalisme catholique dans les *vota* des évêques chiliens est en contraste patent, comme on l'a dit, avec l'engagement social de l'Épiscopat en 1962. Il faut donc se demander quels furent les facteurs qui déterminèrent un changement d'attitude si profond au sein de l'Église chilienne.

Il faut tout d'abord signaler un changement à la tête de l'Épiscopat chilien entre 1959 et 1962. Au moment d'envoyer les *vota* au Saint-Siège, le président de la CECH était l'archevêque de *Concepcion* Mons. Silva Santiago, leader du front conservateur qui, intégré à la Commission préparatoire du Concile en 1962, déclara : « *Ante el avance de las doctrinas e instituciones de ideologias anti-colicas, es conveniente y oportuno el que la iglesia (exprese) solamente sus principios y su doctrina de verdad frente al error* »<sup>331</sup>. Le diocèse de Santiago, par contre, était vacant depuis la mort de Mons. Caro en 1958. La succession du diocèse de Santiago ne fut pas facile. Le secret imposé sur la documentation du Saint-Siège nous empêche la pleine compréhension des dynamiques qui amenèrent à l'élection de Mons. Raul Silva Henriquez en 1962. Les entretiens réalisés par Fidel Araneda Bravo avec le président Jorge Alessandri et avec le nonce Sebastiano Baggio nous autorisent néanmoins à faire quelques hypothèses<sup>332</sup>. Évidemment, il y avait toute une série de pressions autour de la nomination de l'archevêque de la capitale. Les conservateurs réclamaient la nomination de l'évêque de *Concepcion* Silvia Santiago, tandis que les démocrates-chrétiens en tenaient pour l'évêque de *Talca* Mons. Larrain. Le Saint-Siège opta pour une solution tierce, confiant l'administration du diocèse d'abord au vicaire Farina Farina et ensuite à Mons. Tagle Cavarrubia, recteur du séminaire majeur et auxiliaire de Santiago. Selon l'ex-président Alessandri, ce qui détermina la nomination de Silva Henriquez fut le conflit entre Mons. Tagle et Mons. Silva

---

<sup>330</sup> José Oscar Beozzo, *Cristianismo e Iglesias de America Latina en visperas del Vaticano II*, cit. p. 140

<sup>331</sup> Ibid. p. 129

<sup>332</sup> Cfr. Fidel Araneda Bravo, *El clero en el acontecer político chileno, 1935-1960*, Santiago de Chile, Editorial Emisión, 1988.

Santiago, qui conduisit le Saint-Siège à déplacer Mons. Tagle à Valparaiso – où Mons. Silva Henriquez avait été nommé en 1958 suite à la mort de Mons. Lira Infante – et Mons. Silva Henriquez à Santiago<sup>333</sup>. Dans ses mémoires, Mons. Silva Henriquez se contente de dire que la possibilité de confirmer Mons. Tagle à l'archidiocèse de Santiago avait été écartée par le nouveau nonce Opilio Rossi, sans apporter d'autres informations sur les raisons de cette décision<sup>334</sup>. Quoi qu'il en soit, l'arrivée à Santiago de Mons. Silva Henriquez, ancien directeur de Caritas-Chile, conditionna les équilibres à l'intérieur de la CECH, et ce davantage encore après son élévation au cardinalat en 1962.

Néanmoins, la nomination de Mons. Silva Henriquez à la tête de l'Église chilienne, si elle constitue bien un élément fondamental, ne suffit pas à expliquer la nouvelle attitude de l'Épiscopat face aux problèmes sociaux. À la base de ce changement, il y avait en effet plusieurs facteurs. La peur du Communisme suite à la Révolution cubaine poussa tout d'abord l'Église à prendre en considération les problèmes du peuple pour éviter son adhésion au Marxisme aussi bien qu'au protestantisme qui, à cette époque, se diffusaient largement dans le pays. Comme le notait Mons. Pinera en 1961 :

*El carácter de religión de los pobres que tiene la mayor parte del protestantismo chileno, tiende a hacer oposición de la Iglesia Católica, « La religión de los ricos, la de los patronos, la que reconocen las autoridades, la que recibe subvenciones del Gobierno, etc... » y hay un germen de lucha de clases en el pentecostalismo chileno, que se traduce en su izquierdismo político, y lo hace acercarse por distintos conductos al marxismo, con ser éste la antítesis de su posición religiosa<sup>335</sup>.*

La manière meilleure de combattre la diffusion du Marxisme – mais aussi de conserver une position hégémonique face aux autres religions – était donc de promouvoir les réformes nécessaires pour répondre aux nécessités des secteurs populaires. Une attitude qui, à l'époque, se voyait confortée par l'attitude des États-Unis envers les pays latino-américains aussi bien que par celle du Saint-Siège. L'optimisme du front réformateur augmenta au fur et à mesure que le déroulement du Concile montrait l'affirmation d'un nouveau cours dans la vie de l'Église. À ce propos, Mons. Larrain affirmait en 1961:

*A traves de la preparacion del Concilio y de los numerosos contactos que éste trae, yo palpo un ansia de renovacion del mundo, que es senal clara de una presencia del Espiritu. Yo se que debemos pasar por*

---

<sup>333</sup>Ibid, pp. 105-107

<sup>334</sup>Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*, 1991. Cfr aussi Embajador en Santa Sede a Ministro de Relaciones Exteriores, 25/05/1961, AMRECH, Fondo Santa Sede, , Oficio n. 146/88, AMRECH.

<sup>335</sup>Maximiliano Salinas, « Analisis de los vota de los Obispos. Chile », cit. p. 126

*cambios sociales que pueden en un instante dado ser difíciles y dolorosos. Pero el espíritu que anima en Concilio nos está diciendo que la Iglesia no se liga a formas determinadas de civilización*<sup>336</sup>.

Pour toutes ces raisons, il n'est guère surprenant que la participation des évêques chiliens aux discussions conciliaires se soit caractérisée par une attitude radicalement différente par rapport aux indications fournies dans les *vota* de 1959. Les participants chiliens au Concile étaient vingt-cinq, dont quatre furent nommés au sein des commissions conciliaires<sup>337</sup>. Malgré leur nombre réduit, les évêques chiliens intervinrent vingt fois au cours des discussions, souvent au nom d'un collectif d'évêques. En réalité, deux figures émergèrent bientôt parmi les autres, celle de l'évêque de Talca Mons. Larrain Errazuriz et celle du Cardinal Silva Henríquez, auteur de la moitié des interventions de l'Épiscopat chilien<sup>338</sup>. Plusieurs commentateurs remarquèrent la préparation de ces évêques qui, dans les assemblées officielles aussi bien qu'au sein des groupes informels formés au cours des différentes sessions, contribuèrent de manière décisive à orienter les pères conciliaires vers un *aggiornamento* de l'Église catholique<sup>339</sup>.

Par ailleurs, l'épiscopat chilien fut aussi parmi les principaux promoteurs des activités du CELAM, notamment grâce à l'œuvre infatigable de son président : Mons. Manuel Larrain. Dans son étude sur le CELAM, Silvia Scatena a montré le rôle central de Mons. Larrain dans le développement d'une institution qui, née de l'initiative du Saint-Siège, entreprit un parcours de réflexion autonome qui l'amena à rencontrer plusieurs résistances, à Rome comme auprès des Conférences épiscopales latino-américaines<sup>340</sup>. Au moins jusqu'en 1966, année de sa mort dans un accident de voiture, Mons. Larrain constitua — avec l'évêque brésilien Helder Camara — l'âme du CELAM : engagé dans la promotion d'un processus d'intégration de l'Église continentale, il chercha non seulement la coordination de l'activité religieuse et pastorale, mais aussi la construction d'un « nouveau bolivarisme » visant non pas à l'indépendance politique, mais plutôt à l'indépendance économique et sociale du sous-continent. Dans la perspective de l'évêque de Talca, le sous-développement des peuples du Tiers-Monde n'était pas seulement une violation grave de la dignité humaine, mais aussi un des obstacles principaux sur la voie de la paix.

*La amenaza de las armas nucleares es algo inmediato y permanente para toda la humanidad. Pero existe otra amenaza que los latinoamericanos conocen mejor que la bomba atómica: el subdesarrollo material y espiritual [...]. Esto es tan inmediato y permanente como la bomba atómica, y a mi juicio, aun mas grave.*

---

<sup>336</sup> Ibid. p. 143

<sup>337</sup> Embajador en Santa Sede a Ministro de Relaciones Exteriores, 26/11/1963, AMRECH, Fondo Santa Sede, Oficio 345/132, AMRECH

<sup>338</sup> Cfr. Caprile, *Il Concilio Vaticano II cronache del Concilio Vaticano II edite da « La Civiltà cattolica »*, cit.

<sup>339</sup> Ibid.

<sup>340</sup> Cfr. Silvia Scatena, *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin (1962-1968)*, cit.

*Para los pueblos del Tercer Mundo el subdesarrollo es la guerra para hoy o para mañana. [...] El subdesarrollo mata anualmente a millones de seres humanos. No existe en la historia del mundo una batalla más cruenta. Este impuesto de sangre que paga el mundo subdesarrollado es un escándalo que clama el Padre de los Cielos. A nosotros, chilenos, como a todos los americanos, la guerra no nos amenaza por las armas atómicas, que ni conocemos ni poseemos. Nuestra amenaza de la paz, repetimos, se llama sub-desarrollo*<sup>341</sup>.

## **b) La Revolución en Libertad**

Tandis que les travaux conciliaires étaient en cours, les élections présidentielles chiliennes de 1964 consacrèrent la victoire d'Eduardo Frei Montalva, le PDC devenant le premier parti démocrate-chrétien à remporter la présidence d'un pays latino-américain. Dans l'espace d'une vingtaine d'années, ce qui était considéré comme une sorte de club intellectuel sans enracinement territorial était devenu l'option politique de la majorité du peuple chilien. Tomás Moulian, en analysant les facteurs qui menèrent au succès du PDC, a mis en évidence quatre éléments : l'affaiblissement électoral de la droite – qui n'arriva pas à conquérir la masse des nouveaux électeurs introduits par les réformes électorales de la fin des années 1950 – ; la conquête idéologique du champ catholique – facteur dans lequel les changements à l'œuvre dans l'Église institutionnelle jouèrent un rôle déterminant – ; le charisme personnel du candidat à la présidence Eduardo Frei ; et, finalement, la peur de la droite face à l'avancée des partis de gauche, réunis dans une coalition de Front populaire<sup>342</sup>. Les résultats électoraux du FRAP aux élections de 1958 avaient déjà alarmé la droite, qui avait néanmoins réussi à remporter la victoire avec le nom de Jorge Alessandri. En vue des élections de 1964, les secteurs dominants présentaient une coalition classique de centre-droit qui comprenait les partis conservateur, libéral et radical. Les élections municipales de la province de Curicò en 1964, remportées par le candidat du FRAP, entraînèrent la rupture de cette alliance. Face à la possibilité d'une victoire de Salvador Allende, la droite décida de rompre l'alliance avec le parti radical pour donner son appui au candidat du PDC, qui apparaissait alors comme la seule alternative à la victoire du Socialisme.

Par ailleurs, les élections de Curicò servirent aussi à changer l'attitude d'un autre acteur important dans la montée en puissance du PDC : les États-Unis. En effet, si la coalition de droite était l'option préférentielle du gouvernement étatsunien<sup>343</sup>, la rupture du *Frente Democrático* poussa

---

<sup>341</sup>Ibid. p. 95

<sup>342</sup>Moulian, *Fracturas de Pedro Aguirre Cerda a Salvador Allende (1938-1973)*, cit. pp. 204-220

<sup>343</sup>Memorandum from the Chief of the Western Hemisphere Division (King) to Director of Central Intelligence McCone. Washington, January 3, 1964. in FOREIGN RELATIONS OF THE UNITED STATES, 1964–1968, VOLUME XXXI, SOUTH AND CENTRAL AMERICA; MEXICO, Document 245, <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d245>

l'administration de Lyndon Johnson à donner un appui considérable à la candidature d'Eduardo Frei. Évidemment, la victoire du FRAP aux élections préoccupait les États-Unis en raison des répercussions sur les nombreuses entreprises qui opéraient dans le pays – notamment dans les mines de cuivre – aussi bien que par les effets qu'elle pouvait avoir sur les autres pays du continent. Dès le début de 1964, les États-Unis lancèrent donc une vaste opération de soutien au candidat du PDC, opération qui allait du financement de la campagne électorale aux pressions sur les autres Forces politiques pour les convaincre d'appuyer le PDC, en passant par une campagne de dénigrement de Salvador Allende – candidat du FRAP – et enfin à l'achat de votes là où c'était possible<sup>344</sup>. Toute cette opération passait par les arcanes de la CIA et de l'Ambassade des États-Unis à Santiago, dans un contexte de « discrétion » dont le candidat du PDC rappela l'importance à plusieurs reprises<sup>345</sup>.

Quoi qu'il en soit, la victoire du PDC aux élections présidentielles fut écrasante. Eduardo Frei Montalva gagna la présidence avec une majorité absolue, 56 % des suffrages exprimés, un fait inédit dans l'histoire électorale chilienne. Le candidat du FRAP Salvador Allende arriva second avec 39 % des voix, tandis que le candidat du Parti radical Duran fit seulement 5 %<sup>346</sup>. Cela permit la formation d'un gouvernement entièrement composé par des militants démocrates chrétiens ou indépendants, selon la ligne du « chemin propre » épousé par la majorité du Parti. Selon le programme avancé pendant la campagne électorale, la « Révolution en Liberté » s'articulait en fonction de quatre objectifs principaux : la réforme agraire ; la « *chilenizacion* » des mines de cuivre, c'est-à-dire une nationalisation graduelle et en accord avec les compagnies étatsuniennes qui en détenaient la propriété ; la « promotion populaire », à savoir un programme d'intégration des secteurs marginaux de la société ; la réforme éducative<sup>347</sup>. Comme on l'a vu, les sources d'inspiration principales de ce programme furent les idéaux développementalistes – notamment ceux de la CEPAL, d'où venaient plusieurs conseillers du gouvernement démocrate-chrétien – et l'Église catholique. Or, pour ce qui concerne l'Église, les évêques et la presse catholique se préoccupèrent à plusieurs reprises de rappeler le principe de neutralité politique de l'Église, déjà indiqué en 1934 par l'alors Cardinal Pacelli dans sa lettre aux évêques chiliens. Néanmoins, au-delà des liens personnels entre les membres du PDC et la hiérarchie catholique chilienne et du parcours de formation des premiers — souvent ex-militants

---

<sup>344</sup>Memorandum Prepared for the Special Group, Washington, April 1, 1964, VOLUME XXXI, SOUTH AND CENTRAL AMERICA; MEXICO, Document 250, <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d250#fnref:1.3.2.1.13.13.7.4.4> et Memorandum From the Assistant Secretary of State for Inter-American Affairs (Mann) to Secretary of State Rusk, Washington, May 1, 1964, VOLUME XXXI, SOUTH AND CENTRAL AMERICA; MEXICO, Document 250, <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d253>

<sup>345</sup> Telegram From the Embassy in Chile to the Department of State, Santiago, July 29, 1964, VOLUME XXXI, SOUTH AND CENTRAL AMERICA; MEXICO, Document 263, <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1964-68v31/d263>

<sup>346</sup>Stabili, *Il Cile. Dalla repubblica liberale al dopo Pinochet*, cit. p. 117

<sup>347</sup>Ibid, p. 119



de l'ACC —, les nombreuses correspondances entre le programme du PDC et le magistère de l'Église chilienne permettent de parler d'une évolution en parallèle des deux entités<sup>348</sup>. La reformulation du concept de propriété privée dans le projet de réforme agraire présenté par Frei en 1965, dans le sillage d'un idéal de société communautaire visant à la réalisation du bien commun, était clairement débitrice du modèle social préconisé par l'Église chilienne dans ces années. La victoire du PDC était, par ailleurs, bien vue aussi à Rome, où les autorités vaticanes, dans l'espoir d'une influence de l'expérience chilienne sur les autres pays du continent, utilisèrent leur influence pour aider à la réalisation des réformes proposées par Frei<sup>349</sup>.

C'est dans le programme de Promotion Populaire que nous trouvons la principale convergence entre l'action sociale du PDC et celle de l'Église catholique. La chercheuse chilienne Francisca Miranda Arenas a montré l'influence profonde de la théorie de la marginalité du jésuite belge Roger Vekemans sur l'action sociale du gouvernement démocrate-chrétien, tout particulièrement dans le programme de Promotion Populaire<sup>350</sup>. Nous reviendrons plus loin sur la figure du père Vekemans et sur le rôle des instituts qu'il dirigea dans le développement du social-christianisme chilien. Pour ce qui concerne le programme de Promotion Populaire, son objectif déclaré était l'intégration des secteurs marginaux des milieux ruraux et urbains par le biais d'organisations de base telles que les syndicats, les ligues des paysans et les associations de voisinage, capables de représenter leurs membres auprès des autorités publiques. Un rôle fondamental était assigné à l'éducation des secteurs marginaux, une éducation qui ne visait pas seulement à la réduction du taux d'analphabétisme, énorme dans ce milieu, mais aussi à une conscientisation capable d'amener l'homme « à découvrir lui-même la plénitude de son être et de sa dignité, et à agir efficacement en termes de relations primaires avec le monde de l'esprit et le monde matériel, de manière à pouvoir contribuer au progrès de son milieu social »<sup>351</sup>. Or, avant d'être systématisée dans le programme de Promotion Populaire, la nécessité d'intégrer les masses populaires à la communauté nationale avait été déclarée par l'Église, qui avait lancé en 1963 la *Mission General de Santiago*, visant à lutter contre la déchristianisation du milieu urbain. Cette mission avait signifié un appel à la mobilisation du laïcat, pour qu'il prenne ainsi conscience de son rôle actif dans le travail pastoral<sup>352</sup>. D'ailleurs, la responsabilisation du laïcat dans

---

<sup>348</sup>Élodie Giraudier, « Le Parti démocrate-chrétien, l'Église et le pouvoir au Chili », *Histoire@Politique*, Vol.1, n. 22 (2014): 233-50.

<sup>349</sup> Embajador Santa Sede a Ministro Relaciones Exteriores, 14/12/1965, Fondo Santa Sede, Oficio Confidencial n. 7, AMRECH

<sup>350</sup>Cfr. Francisca Miranda Arenas, « Les mouvements d'Action Catholique au Chili et l'enracinement social et territorial du parti Démocrate-Chrétien : une étude de cas dans le milieu rural (1950-1970) », Thèse doctorat, École des hautes études en sciences sociales, 2012.

<sup>351</sup> Ibid p. 225

<sup>352</sup>David Fernández Fernández, *Historia oral de la iglesia católica en Santiago de Chile desde el concilio vaticano II hasta el golpe militar*, Cádiz, Espagne, Universidad de Cádiz, 1996, pp. 163-165

le travail pastoral, avant d'être un acquis de Vatican II, était la seule solution au manque de prêtres dans le pays et à l'incapacité du système des paroisses à faire face aux exigences pastorales modernes<sup>353</sup>.

C'est ainsi que la nécessité d'arriver aux secteurs plus marginaux des milieux urbains donna naissance aux premières Communautés Ecclésiastiques de Base (CEB). Bien que la hiérarchie ait appuyé la naissance des CEB, ces organisations entreprirent bientôt un développement autonome à côté des organisations populaires, impulsé par le programme de Promotion Populaire du PDC. De cette manière, les CEB, pensées par la hiérarchie comme des instruments de pénétration du milieu populaire, configurèrent une nouvelle manière d'être de l'Église, invoquant une restructuration totale des institutions ecclésiastiques à partir de la base<sup>354</sup>. Le surgissement des CEB s'insère dans le contexte plus général du renouvellement catholique impulsé par le Concile Vatican II et la Conférence de Medellín. L'*aggiornamento* de l'Église sanctionné par Vatican II produisit différentes réactions à l'intérieur de l'épiscopat chilien, allant de l'enthousiasme de certains à la désorientation d'autres, et jusqu'à l'opposition ouverte d'une minorité d'évêques. Face aux tensions croissantes dans le monde catholique chilien, la hiérarchie chercha à favoriser la réception de l'esprit conciliaire, à l'abri de divisions potentiellement destructives. Dans ce but, la CECH constitua en avril 1966 la *Comision Central Nacional Post conciliar* (COCENAPO), dirigée par le secrétaire de la CECH Mons. Enrique Alvear et composée de vingt membres, dont huit laïcs<sup>355</sup>. L'instrument de l'Épiscopat chilien pour favoriser la réception des décisions conciliaires dans la réalité du pays fut celui des synodes diocésains, à savoir « la réunion des prêtres et des autres fidèles de l'Église particulière choisis pour apporter leur concours à l'Évêque diocésain pour le bien de la communauté diocésaine tout entière »<sup>356</sup>. Les lignes directrices pour la réalisation des synodes furent diffusées par le biais d'un *Manual del Sinodo* réalisé par le COCENAPO qui, en récupérant un vieil institut bien encadré par le droit canonique, cherchait aussi à réaffirmer un équilibre entre renouvellement et tradition, face aux tensions croissantes au sein du catholicisme chilien<sup>357</sup>. Les synodes, expliquaient les évêques, ne devaient pas être une simple étude des documents de Vatican II, mais plutôt une répétition de l'expérience conciliaire dans sa dimension communautaire et participative<sup>358</sup>. C'est justement la

---

<sup>353</sup>Enrique D. Dussel (éd.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, CEHILA Ediciones Sígueme, 1981, p. 565

<sup>354</sup> Ibid, p. 566

<sup>355</sup>Scatena, *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin (1962-1968)*, cit. pp. 140

<sup>356</sup> Code de Droit canonique, Livre II Le peuple de Dieu, Deuxième partie : La constitution hiérarchique de l'Église, Section II : Les églises particulières et leurs regroupements, Titre III : L'organisation interne des églises particulier (Can. 460 — 572), Chapitre I : Le Synode Diocésain, Can. 460. [http://www.vatican.va/archive/FRA0037/\\_P1K.HTM](http://www.vatican.va/archive/FRA0037/_P1K.HTM)

<sup>357</sup>Scatena, *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin (1962-1968)*, cit. pp. 143-144

<sup>358</sup>Ibid.

dimension participative et la volonté de la hiérarchie d'instaurer un dialogue ouvert avec la base qui fit des synodes diocésains une expérience fondamentale pour le monde catholique chilien.

Malgré ces efforts de la part de la hiérarchie, la période allant de 1966 à 1970 fut marquée par un monde catholique en ébullition. Encore une fois, le destin de l'Église et celui du PDC semblèrent avancer en parallèle, mais cette fois vers la crise. D'un côté, le PDC était victime des attentes qu'il avait contribué à susciter. Comme le remarquait un rédacteur de la revue *Mensaje* en 1965, il était difficile de faire marcher ensemble la révolution et la liberté et, si dans la phase de son affirmation, le PDC semblait mettre davantage l'accent sur la dimension révolutionnaire, avec l'arrivée au gouvernement son enthousiasme se réduisit progressivement<sup>359</sup>. En même temps, les réformes promues par le gouvernement servirent à renforcer l'opposition de secteurs qui avaient appuyé la candidature de Frei comme candidat anticommuniste, mais qui se méfiaient d'une politique qu'ils considéraient comme proche du socialisme. Les élections municipales de 1967 virent une baisse des votes en faveur du PDC, ce qui alimenta les tensions internes au parti entre ceux qui soutenaient l'action du gouvernement et ceux qui réclamaient une plus grande autonomie du parti vis-à-vis de l'action gouvernementale<sup>360</sup>.

De son côté, l'Église catholique passait par des dynamiques semblables. Le premier milieu à connaître la contestation fut l'Université. Commencé à Valparaiso, le mouvement de protestation rejoignit bientôt le siège de l'*Universidad Católica de Chile* à Santiago, où la *Federación de Estudiantes de la Universidad Católica* (FEUC) lança une occupation demandant les démissions du recteur Mons. Silva Santiago – qui comme président de la ODUCAL s'était opposé durement aux réformes du système universitaire proposées par le CELAM à la réunion de Buga en février 1967<sup>361</sup>. Néanmoins, comme l'expliquait le président de la FEUC dans une lettre envoyée au Cardinal Garonne – Préfet de la Congrégation vaticane pour l'éducation catholique –, le problème n'était pas seulement la gestion autoritaire du recteur, mais le caractère classiste de l'université, qui l'éloignait des problèmes sociaux et économiques du pays, contribuant de cette façon au maintien d'un ordre social injuste<sup>362</sup>. Les étudiants demandaient donc une révision de la structure antidémocratique de l'université, capable d'intégrer les étudiants dans le processus décisionnel qui, en l'état, était dominé par des figures insensibles aux problèmes réels de l'Université et de la société chilienne. Le Saint-Siège, poussé par le gouvernement<sup>363</sup>, nomma comme médiateur entre les étudiants et les autorités de

---

<sup>359</sup> Gaston Cruzat, "Revolucion o Libertad?", in *Mensaje* n. 145, febrero 1966, pp. 602-605

<sup>360</sup> Stabili, *Il Cile. Dalla repubblica liberale al dopo Pinochet*, cit. pp. 132-133

<sup>361</sup> Scatena, *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin (1962-1968)*, cit. pp. 250-153

<sup>362</sup> Ibid, pp. 246-247

<sup>363</sup> Ministro Relaciones Exteriores a Embajador Santa Sede, Cable n. 24, 11/07/1967 de; Cable n. 27, 20/07/1967; Cable n.28, 22/07/1967. Fondo Santa Sede, AMRECH

l'université Mons. Silva Henriquez, qui en août parvint à un accord avec les étudiants, selon lequel un co-recteur serait nommé en la personne du prof. Fernando Castillo Velasco. En demandant la cessation immédiate de l'occupation, le document recommandait néanmoins la mise en place d'une réforme de l'Université dans le sillage des conclusions de la réunion de Buga<sup>364</sup>. Tout en condamnant la forme de la protestation, l'archevêque de Santiago accueillait la demande des étudiants pour une plus forte participation au gouvernement de l'université<sup>365</sup>. Cela l'amena à une confrontation ouverte avec le recteur Mons. Silva Santiago qui, se refusant à tout compromis, démissionna de sa charge<sup>366</sup>.

Une fois terminée la crise de l'Université, un autre événement mit en lumière l'année suivante les tensions internes au monde catholique chilien. Le 11 août 1968, neuf prêtres, trois religieuses et deux cents laïcs occupèrent la cathédrale de Santiago<sup>367</sup>. L'opération nommée *Teresita* avait été lancée par la *Iglesia Joven*, un groupe de prêtres et de laïcs travaillant dans les *poblaciones* de la capitale. Dans un document diffusé au cours de l'occupation, les occupants précisait que leur geste ne visait ni le Pape ni le Cardinal Silva Henriquez, mais voulait dénoncer « *la estructura de poder, de dominio y de riqueza en la que se ejerce a menudo la acción de la Iglesia* »<sup>368</sup>. La hiérarchie fut horrifiée par la prise de la Cathédrale ; le Cardinal Silva Henriquez dénonça durement l'occupation :

*Se ha profanado nuestra Iglesia Catedral, se han profanado hermosas tradiciones de nuestra patria en materia religiosa (...) la Iglesia de Santiago no merecía este trato (...) queremos que nuestros fieles sepan que condenamos con toda energía estos hechos y que los sacerdotes que han intervenido en ellos se han separados de la comunión con su Obispo*<sup>369</sup>.

Néanmoins, une bonne partie de la hiérarchie – y compris le Cardinal Silva Henriquez –, tout en condamnant la forme de la protestation, dit comprendre les inquiétudes des occupants qui furent bientôt pardonnés. Une compréhension qui ne faisait pas l'unanimité au sein de l'Épiscopat et qui irrita le nonce apostolique qui jugeait trop faible l'action du Cardinal<sup>370</sup>. L'année suivante, une nouvelle action de ce groupe visa la consécration épiscopale de l'évêque auxiliaire de Santiago Ismael Errazuriz. Lors de la cérémonie de consécration, des membres de *Iglesia Joven* prirent la parole pour dénoncer le mécanisme autoritaire à la base de la désignation des évêques. D'autres épisodes de

---

<sup>364</sup>Scatena, *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin (1962-1968)*, cit. pp. 248-249

<sup>365</sup> Cfr. Gaston Cruzat, "La lección de los universitarios", in *Mensaje* n. 162, agosto 1967, pp. 395-397

<sup>366</sup>Ascanio Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*, vol. 2, Santiago, Copygraph, 1991, p. 106

<sup>367</sup>Josefina Subercaseaux, « Iglesia Joven y Cristianos por el Socialismo en Chile. 1968-1973 », Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2003, p. 32

<sup>368</sup> Ibid. p. 33

<sup>369</sup> Ibid. p. 36

<sup>370</sup>Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*, Vol. 2, cit. p. 143

rébellion avaient aussi eu lieu à Valparaiso, où vingt-trois curés avaient renoncé à leur charge, en polémique avec l'archevêque Mons. Tagle<sup>371</sup>.

Les critiques adressées à l'Église institutionnelle ne venaient d'ailleurs pas seulement de ceux qui voulaient une accélération des réformes, mais aussi des milieux préoccupés par leur avancée tant dans l'Église que dans la société. Au Chili, ce secteur du mouvement catholique se regroupa au début des années 1960 autour de la revue *Fiducia*. *Fiducia* était née de l'initiative d'un groupe d'étudiants de l'Université Catholique de Santiago, provenant des secteurs les plus aisés de la capitale, avec l'idée de « *promover una verdadera cruzada contra las formas de comunismo y colectivismo –entre los que se incluía a la Democracia Cristiana y a un importante número de miembros del clero católico- a fin de proteger la propiedad y ciertos valores que juzgaban ligados a lo más esencial de las tradiciones chilenas y cristianas* »<sup>372</sup>. Assez réduit d'un point de vue numérique, le groupe pouvait néanmoins compter sur le soutien d'une partie de l'oligarchie conservatrice chilienne, notamment pour la lutte en défense de la propriété lors de la Réforme agraire proposée par le gouvernement d'Eduardo Frei. A ce propos, Jaime Guzman, à l'époque collaborateur de *Fiducia* et plus tard idéologue principal du régime de Pinochet, signalait :

*Dejar el derecho de propiedad como concesión del Estado, que se da y se quita a quien a este le parezca...Y lo que es mucho más grave –añadía- importa la violación de un principio básico de derecho natural y un camino abierto para la implantación concreta a espaldas de un pueblo cristiano, de un régimen socialista y totalitario*<sup>373</sup>.

La campagne de *Fiducia* contre la Réforme agraire continua en 1966 avec le *Manifiesto a la nación chilena sobre el proyecto de Reforma Agraria del Presidente Frei*, dans lequel les militants de *Fiducia* dénonçaient l'inspiration marxiste d'une réforme qui, en niant ou en réduisant les droits sur la propriété, entraînait en contradiction avec l'ordre naturel établi par Dieu, tout en ouvrant les portes à une sorte d'égalitarisme d'inspiration socialiste. C'est dans ce contexte qu'il faut situer l'accusation lancée par les militants de *Fiducia* au PDC, d'être un fer de lance du communisme, accusation qui s'étendait au Maritainisme et à son idée de troisième voie – source principale d'inspiration du PDC – aussi bien qu'aux évêques promoteurs des réformes sociales. En 1967, les militants de *Fiducia* donnèrent naissance à la *Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad* (TFP), inspirée du mouvement homonyme fondé au Brésil par Plinio Correa de Oliveira. La fondation de la

---

<sup>371</sup>Ibid.

<sup>372</sup>Luis E. Gonzales Navarro, « *Fiducia* y su cruzada en contra de la Democracia Cristiana. Chile 1962-1967 », *Revista Divergencia*, n. 1 (juin 2012): 21-33. p. 25

<sup>373</sup>*Fiducia*, 1964, N° 14, p. 9 cité par Navarro, « *Fiducia* y su cruzada en contra de la Democracia Cristiana. Chile 1962-1967 » pp.28-29

TFP chilienne s'accompagnait de la publication d'un Manifeste publié dans les pages de *El Mercurio* le 5 mai 1967. Selon ce document, l'objectif de cette nouvelle organisation était la promotion d'une société « organique [...] conforme à l'ordre naturel des choses [...] formé par des classes sociales distinctes et hiérarchisées [...] fondé sur la tradition et le principe de subsidiarité »<sup>374</sup>.

L'intérêt de la TFP réside dans le fait qu'elle fut la seule organisation, à l'époque, à proposer un programme d'action politique en dehors des activités des partis politiques. Par ailleurs, la dimension réduite de cette organisation amena les membres du PDC à l'ignorer. Une attitude partagée aussi par les évêques, qui se limitèrent à dénoncer l'activité de certains secteurs qui s'opposaient aux réformes dans l'Église et dans la société. Or, ce qui nous importe de souligner ici, c'est une polarisation politique croissante au sein du catholicisme chilien, dans un contexte qui voit frustrés les espoirs d'une révolution pacifique et démocratique comme celle qui avait été imaginée par le PDC et par une bonne partie de la hiérarchie catholique chilienne. Le nouveau contexte national poussa l'Épiscopat à se détacher progressivement du PDC, afin de rompre l'identification entre l'Église institutionnelle et le parti catholique pour récupérer un rôle de tuteur moral au-dessus des factions politiques.

Le nouveau virage de l'Église apparaît clairement dans la lettre pastorale *Chile : Voluntad de Ser*, parue en avril 1968. Tandis qu'à Medellín l'Épiscopat latino-américain se réunissait pour discuter de l'application des décisions de Vatican II à la réalité du continent, ce qui marqua le point culminant d'un long processus de renouvellement du catholicisme latino-américain dans lequel l'Épiscopat chilien avait joué un rôle central, l'Église chilienne diffusait un document dont l'objet était la communauté nationale chilienne, son identité et son histoire depuis l'Indépendance. En reprenant une vieille définition de Gabriela Mistral<sup>375</sup>, les évêques retraçaient le processus de construction et de développement de la communauté nationale chilienne, pour mettre en évidence ce qui à leur avis constituait les particularités du peuple andin, à savoir le respect pour les normes de la vie en commun et une volonté constante de participation du peuple au développement du pays.

*Primero fue la lucha por pan, techo y abrigo; después el poder acceder a la cultura y a la capacitación técnica. A nuestro juicio, se trata de una evolución que cala más hondo todavía; paulatina y arduamente todos los chilenos quieren ser protagonistas de su historia. [...] Esto no ha sido fácil y no lo será en todo lo que aún falta. La razón es que quienes tienen el poder social, político y económico sufren de una inercia por la cual suelen dejarse arrastrar: tienden a no entregar la participación efectiva y justa a todos. Entonces se produce la lucha. A veces fueron enfrentamientos electorales [...] Otras veces fue el combate*

---

<sup>374</sup> El Mercurio, 5 de mayo de 1967, cité par Navarro, « Fiducia y su cruzada en contra de la Democracia Cristiana. Chile 1962-1967 » p. 25

<sup>375</sup> Gabriela Mistral, *Recados: Contando a Chile*, Santiago, Editorial Pacifico, 1957.

*social. Y si en el párrafo anterior consideramos la ecuanimidad del temperamento nacional, es necesario recordar también que este proceso de participación esta jalonado con sangre de obreros que murieron exigiendo derechos que hoy nos parecen evidentes*<sup>376</sup>.

Cette volonté de participation concernait aussi l'Église et le peuple chrétien car : *no hay fe sin situación histórica ; e igualmente la historia, para el, [le catholique] sin la fe no adquiere su explicación última, su sentido fundamental*<sup>377</sup>. L'Église, en tant qu'« incarnation temporelle de la parole de Dieu »<sup>378</sup> était soumise à un processus de maturation semblable à celui de la communauté nationale, ce qui l'exposait aux critiques tant de ceux qui se lamentaient d'une intromission excessive de l'Église dans l'ordre temporel que de ceux qui en dénonçaient les erreurs au cours de son histoire. Néanmoins, les évêques considéraient comme fondamentale la participation du peuple de Dieu au devenir historique du pays :

*El Evangelio no está ligado a ningún partido ni sistema determinado en la organización de la sociedad, que los principios generales de humanismo social que el Magisterio propugna han de encontrar su realización concreta como una labor libre de los seglares. Es esta independencia política de la Iglesia nos parece ahora conveniente reafirmarla con claridad*<sup>379</sup>.

Il s'agissait ici d'une prise de distance nette vis-à-vis du gouvernement du PDC, et ce malgré la reconnaissance d'une redistribution progressive du pouvoir social. Pour les évêques, l'action de la communauté chilienne devait se diriger vers la construction d'une vie en commun, ce qui allait au-delà d'une simple cohabitation et qui supposait un rôle actif de la part des chrétiens :

*Para que la cohabitación se haga convivencia se precisa la aceptación mutua y de la dedicación solidaria. [...] La convivencia se realiza además en la dedicación al desarrollo integral y solidario de la patria. [...] El aporte del cristianismo rectifica la concepción humanista de la convivencia. La rectifica porque, sin mesconocer la legítima autonomía de la sociedad nacional, procura "que esta permanezca estructuralmente permeable a una realidad superior" luchando así "por la realización verdadera y total del hombre".[...] El aporte cristiano significa una constante fuerza de iniciativa social de búsqueda comunitaria.[...] El cristianismo aporta la energía de la esperanza sin la cual la nacionalidad moriría por lenta asfixia*<sup>380</sup>.

Mais si l'église voyait dans l'acceptation de l'autre et la solidarité interclassiste la base de la vie en commun, la société chilienne se dirigeait dans la direction opposée. Face aux divisions croissantes

---

<sup>376</sup>Aliaga Rojas et autres, *Documentos de la Conferencia Episcopal Chilena, 1962-1970*, cit. p. 82

<sup>377</sup>Ibid. p.79

<sup>378</sup> Ibid.

<sup>379</sup>Ibid.

<sup>380</sup>Ibid. p.87

dans le monde catholique, les évêques publièrent une nouvelle lettre pastorale en octobre 1968. Dans ce document, ils lançaient leur appel à l'unité :

*No nos dispersemos. Hoy menos que nunca. La Iglesia es sacramento de caridad, es signo de unidad. Una Iglesia dividida, una Iglesia separada de sus legítimos pastores, una Iglesia que no se une en torno al sucesor de Pedro, una Iglesia "agitada por todo viento de doctrinas" "que sigue profetas según sus caprichos", no sería la Iglesia de Cristo*<sup>381</sup>.

Plus avant, les évêques explicitaient leurs propos :

*Desaprobamos ciertas actitudes de algunos dirigentes estudiantiles de la Universidad Católica. Desaprobamos ciertos artículos publicados en Mensaje. Son extremistas y no sentimos en ellos el halito del amor, del amor cristiano a los hombres, hecho de respeto y de humilde servicio. Desaprobamos igualmente las posiciones asumidas desde otro bando, por quienes, pretendiendo velar por la pureza de la Iglesia, no vacilan en lanzar insidias y calumnias contra sus pastores, sin respetar siquiera la Iglesia que dicen defender*<sup>382</sup>.

Dans un télégramme<sup>383</sup> au *State Departement*, l'ambassadeur des Etats-Unis à Santiago Edward Korry remarquait la présence de plusieurs étudiants parmi les membres de *Iglesia Joven* qui, en août, avaient occupé la Cathédrale de Santiago. Pareillement, l'auteur de la plupart des articles « extrémistes » parus dans *Mensaje* aurait été José Joaquín Brunner, étudiant de l'UCACH<sup>384</sup>. Pour ce qui concerne l'« *otro bando* », il est assez probable que les évêques se réfèrent aux membres du groupe *Fiducia*, auteur d'une série d'attaques envers l'Episcopat et le gouvernement, lequel n'avait pas manqué de se lamenter de ce fait auprès des autorités vaticanes, dénonçant en même temps la sympathie du nonce Carlo Martini pour ce groupe<sup>385</sup>.

Par ailleurs, les tensions à l'intérieur de l'Église reflétaient la polarisation sociale qui signa la fin des dynamiques traditionnelles de compromis entre les différentes composantes de la société chilienne. La Révolution en Liberté avait été le premier projet politique à rompre avec la coutume de la négociation politique, dans un contexte de reconfiguration des partis politiques sur une base essentiellement idéologique. La vocation hégémonique du PDC s'étendit, au cours des années 1960, aux autres forces politiques, dans un contexte de polarisation croissante qui mena au déclin du centre politique au profit du surgissement d'une nette opposition entre la Révolution et la Réaction. Dans ce cadre, les dynamiques démocratiques qui avaient jusqu'alors caractérisé la société chilienne

---

<sup>381</sup> Aliaga Rojas et autres, *Documentos de la Conferencia Episcopal Chilena, 1962-1970*, cit. p. 109

<sup>382</sup> Ibid. p. 113

<sup>383</sup> Embassy Santiago to Department of State, Airgram A-929, October 16, 1968, SOC 12-1 Chile, NARA, RG 59, U.S. National Archives.

<sup>384</sup> Cfr. José Joaquín Brunner, "La Democracia ambigua", in *Mensaje* n. 166, enero 1968

<sup>385</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Oficio conf. N. 12, 30 agosto 1968, Fondo Santa Sede (1968), AMRECH



commencèrent à être considérées comme un obstacle à la réalisation de projets politiques s'excluant l'un l'autre. Par la suite, nous verrons comment la violence, dans ce cadre, que la violence acquit un rôle nouveau et inédit dans la scène politique du pays.

## CHAPITRE III – LE TEMPS DE LA REVOLUTION

### 1. Les Eglises argentine et chilienne face à la radicalisation politique

---

Les tensions qu'on a vues s'accumuler sur le continent à partir de la moitié des années 1950 explosèrent à la fin des années 1960 dans ce que Luis Alberto Romero appelle le Printemps des peuples latino-américains<sup>386</sup>. Le contexte international, avec le mouvement de 1968 et la révolution culturelle chinoise, alimentait les espoirs des secteurs révolutionnaires, déçus par la politique des partis réformistes aussi bien que par celle des régimes autoritaires – tous considérés comme au service du capitalisme international. En Argentine, le symbole de cette nouvelle phase fut sans doute le *Cordobazo*, nom par lequel on désigna une série de protestations urbaines ayant explosé en mai 1969 dans la ville industrielle de Cordoba, et voyant la participation d'étudiants, d'ouvriers et de citoyens de classe moyenne. Les affrontements violents entre la police et les manifestants provoquèrent entre vingt et trente victimes et plusieurs centaines de blessés ; mais l'importance du *Cordobazo* allait au-delà des journées de bataille rangée qui lui avaient donné son nom. En réalité le *Cordobazo* acquit dès le début une valeur symbolique énorme, se constituant comme l'événement fondateur d'une vague de mobilisation sociale qui s'étendit jusqu'à la fin de l'année 1975.

Cette mobilisation populaire, qui amena à la chute du régime du général Onganía en 1970 et au retour de Péron en 1973, n'avait pas une direction unique, mais se manifestait sous plusieurs formes, allant de l'action syndicale à celle des travailleurs agricoles, et jusqu'à la lutte armée d'organisations comme les *Montoneros* et l'*Ejercito Revolucionario del Pueblo* (ERP). Il s'agissait d'un chœur hétérogène, où trouvaient aussi bien leur place les ouvriers syndicalisés que les travailleurs agricoles, la petite bourgeoisie urbaine que les grands producteurs agricoles, unis par l'ennemi commun identifié dans le pouvoir autoritaire et les groupes minoritaires qui l'appuyaient. Dans ce contexte, certains secteurs gravitant autour du syndicalisme d'Augusto Vandor commencèrent à considérer la possibilité d'un retour négocié au système électoral, par le biais d'un accord entre les principales forces politiques et sociales autour du nom prestigieux du général Pedro Aramburu. Cette alternative, préoccupante pour Onganía aussi bien que pour Perón, disparut pourtant suite à l'assassinat de Vandor en juin 1969 et à celui d'Aramburu l'année suivante. Ces assassinats signèrent, par ailleurs, le dédouanement de la violence comme moyen légitime de lutte

---

<sup>386</sup> Luis Alberto Romero, *Breve Historia contemporanea de la Argentina. 1916-1999*, Buenos Aires, Fondo de cultura economica, 2001. P. 175

politique, la population incapable de comprendre, à ce moment, que la marche révolutionnaire allait bientôt la conduire dans la mordue de la répression.

Suite aux événements du *Cordobazo*, l'épiscopat argentin rappela les risques du recours à la violence :

*La violencia, ademas de no ser el medio racional y adecuado para solucionar los problemas humanos, es un medio peligroso y virulento : con ella se corre siempre el riesgo de ir mas alla de lo previsto, y de lo justo ; de multiplicar las injusticias, de derramar sangre inocente y de perjudicar a toda la comunidad no solo de las ciudades sino tambien a toda la Nacion*<sup>387</sup>.

Cette condamnation s'accompagnait néanmoins d'une précision qui laissait bien entendre qui étaient les destinataires principaux de la réprimande épiscopale : « *Faltiamos a nuestro deber si no anadieramos que, en los momentos actuales, dada la tendencia de grupos de ideologia materialista-atea, comprometidos en el cambio total de todas las estructuras sociales, la implantacion de la violencia puede significar el comienzo de la destruccion* »<sup>388</sup>. D'ailleurs, quelques jours après, Mons. Caggiano rappelait dans une homélie que : « *el enemigo comun, para todo el mundo, es el materialismo ateo organizado* »<sup>389</sup>. Mons. Tortolo se situait dans la même ligne, dénonçant l'œuvre d'une « force occulte antichrétienne et antinationale » à la base des désordres récents<sup>390</sup>. Mons. Primatesta, par contre, en déplorant le recours à la violence de la part des manifestants aussi bien que des forces de l'ordre, déclarait la nécessité d'instaurer un nouvel ordre « *con estructuras sociales concordadas a la verdadera dignidad de la persona, que recojan la aspiracion honda e incoercible de nuestro pueblo* »<sup>391</sup>. De la même manière, Mons. Di Stefano, dans une lettre au ministre de l'intérieur Guillermo Borda, l'invitait à ne pas agiter le fantôme du Communisme contre un mouvement juvénile qui avançait légitimement ses revendications<sup>392</sup>.

Ces commentaires révélèrent une fracture profonde au sein de l'épiscopat argentin, qui même en condamnant le recours à la violence, témoignait de divisions internes quant aux origines et aux solutions possibles à cet état de choses. Il faudrait attendre 1972 pour lire, dans un document

---

<sup>387</sup> Declaracion de la Comision Permanente del Episcopado, *Boletin AICA*, n. 659, 4/06/1969, pp. 8-9

<sup>388</sup> Ibid.

<sup>389</sup> *Boletin AICA*, n. 660, 11 junio 1969, pp. 1-2

<sup>390</sup> Mons. Adolfo S. Tortolo, Pastoral del Arzobispo de Paraná sobre los recientes acontecimientos, *Boletin AICA*, n. 660, 11/06/1969, p. 24

<sup>391</sup> Mons. Raul F. Primatesta, Declaracion del Arzobispo de Cordoba, *Boletin AICA*, n. 658, 28/05/1969, pp. 15-16.

<sup>392</sup> Mons. Italo di Stefano, Carta del Obispo de Presidencia Roque Saenz Pena, Mons. Italo S. Di Stefano, al ministro del interior Dr. Guillermo Borda, *Boletin AICA*, n. 658, 28/05/1969, pp. 15-18

épiscopal, une condamnation nette de la violence, quelle que soit son origine<sup>393</sup>. Néanmoins, les rapports d'attentats, d'enlèvements et de torture qui remplissaient désormais les pages des quotidiens rendaient évidente la manière dont les évêques argentins cherchaient à fermer l'étable quand les vaches étaient déjà échappées. Pour l'instant, les divisions politiques au sein de l'Église empêchaient une prise de position nette de la part de l'épiscopat. Ainsi, tandis qu'un groupe de prêtres, guidé par le père Mieinville, lançait son attaque contre les curés « au service du Marxisme »<sup>394</sup>, les évêques, tout en prenant leurs distances vis-à-vis du clergé radical, rappelaient que :

*La paz social no es siempre ausencia de violencia y derramamiento de sangre. La opresion ejercida por los grupos de poder puede dar la impresion de mantener la paz y el orden, pero en realidad no es si no germen de rebeldia. La Paz solo se obtiene creando un nuevo orden, que comporta una justicia mas perfecta. De lo contrario no debe extranarnos la violencia*<sup>395</sup>.

Pour ce qui concerne la forme de ce nouvel ordre, les évêques précisaient :

*El proceso de liberacion debera asumir el aporte fecundo de todos los grupos y sectores sociales, cimentado en los valores y tradiciones que hacen a nuestro ser nacional. Por ello se hace necesario la formacion de una comunidad nacional solidamente estructurada donde toda la poblacion pero muy especialmente las clases populares tengan a traves de estructuras territoriales y funcionales una participacion receptiva y activa, creadore y decisiva, en la construccion de una nueva sociedad*<sup>396</sup>.

La solution ne pouvait pas être, donc, la révolution socialiste ; mais, de l'autre côté, le régime militaire avait lui aussi perdu la confiance de l'Église, notamment suite à la répression qui s'abattit progressivement sur des membres de l'Église. La démocratie représentative, par ailleurs, fut le grand absent des déclarations épiscopales de l'époque ; à l'exception de quelques voix isolées, personne n'invoqua le rétablissement de l'ordre démocratique comme solution aux problèmes du pays, ni dans le monde catholique, ni à l'extérieur. Par la suite, nous verrons comment dans ce contexte une pluralité de forces convergèrent vers la figure de Perón, invoqué par les secteurs révolutionnaires aussi bien que par ceux qui le tenaient pour seul capable de rétablir l'ordre dans une société à la dérive. Depuis son exil à Madrid, Perón profitait de la situation, alimentant les étincelles pour se rendre indispensable comme pompier ; les événements qui suivirent montrèrent qu'il jouait avec le feu.

---

<sup>393</sup> CEA, *Declaración de la Conferencia Episcopal Argentina sobre la tortura y toda forma de violencia*, San Miguel, 16 de marzo de 1972

<sup>394</sup> CEA, *Declaracion de sacerdotes argentinos*, *Boletin AICA*, n. 714-15, 12/08/1970, p. 33-40

<sup>395</sup> CEA, *Declaracion de la Comision Ejecutiva del Episcopado*, *Boletin AICA*, n. 707, 17/06/1970, p. 25

<sup>396</sup> *Ibid.*

Au Chili, face à la polarisation croissante à l'intérieur de la société à la fin des années 1960, les évêques dénoncèrent la violence des secteurs qui s'opposaient aux réformes pour conserver des privilèges injustes, mais aussi celle provoquée par ceux qui cherchaient à tirer des avantages politiques de la situation<sup>397</sup>. L'occupation de la cathédrale de Santiago par le groupe *Iglesia Joven* suivit de quelques mois cette déclaration et, en cette occasion, les évêques chiliens exprimèrent à nouveau leurs préoccupations face à l'impatience démontrée par les secteurs radicaux :

*Una fuerte tentacion de violencia sacuda a toda America Latina. Se presenta la violencia como la unica solucion eficaz, se analtece su heroismo y se exalta su mistica, que es irreal. Porque en el fondo de esta violencia impaciente, hay mas odio que amor, mas pasion que razon, mas voluntad de ver y destruir el mal presente, que de construir el bien futuro, que permanece las mas de las veces confuso y lejano*<sup>398</sup>.

En vue des élections présidentielles de 1970, les différentes formations politiques procédèrent à une réorganisation interne qui changea totalement l'échiquier politique, la pression sociale directe s'imposant comme le recours principal de la campagne électorale. Entre-temps, des attentats terroristes touchèrent la rédaction d'*El Mercurio*, le consulat étatsunien et le siège du PDC. Les convulsions politiques de ces années provoquèrent le retour d'un autre acteur sur la scène politique : les Forces armées. En effet, les militaires chiliens avaient déjà avancé à plusieurs reprises une demande de hausse des salaires ; demandes qui n'avaient jamais reçu de réponse de la part du gouvernement. En octobre 1969, le général Roberto Viaux, chef de la première légion de l'Armée de terre basée à Antofagasta, envoya une lettre au président Frei, demandant les démissions du ministre de la Défense Gen. Tulio Marambio et du chef d'Etat-major de l'Armée, le Gen. Sergio Castillo. Le président Frei convoqua à Santiago le général Viaux, qui arriva dans la capitale accompagné par un groupe d'officiers de sa division, avec lesquels il occupa la caserne du régiment Tacna. Le *Tacnazo*, commencé à l'aube du 21 octobre, termina dans l'après-midi du jour suivant, suite à la décision du gouvernement de décréter l'état d'urgence et au soutien des principales forces politiques et sociales aux institutions démocratiques. Néanmoins, un tel geste ne pouvait pas rester sans conséquence ; un tribunal militaire condamna les officiers rebelles, tandis que le ministre de la Défense et le Chef d'Etat-major de l'Armée de terre démissionnait<sup>399</sup>. Même si de toutes parts on chercha à justifier la rébellion comme une action de revendication corporative, analogue aux occupations réalisées dans

---

<sup>397</sup> CECH, *Chile : Voluntad de Ser*, 5 avril 1968, in Fernando Aliaga Rojas et autres, *Documentos de la Conferencia Episcopal Chilena, 1962-1970.*, vol. 2, Santiago, ESEJ, 1979. Cit .p. 82

<sup>398</sup> CECH, *Declaracion de los obispos de Chile*, 4 octobre 1968, Ibid. Cit .p. 112

<sup>399</sup> "Reflexiones despues del golpe", *Mensaje* n.184, Noviembre 1969. pp. 526-528

les Universités ou dans la cathédrale de Santiago, la nature militaire du *Tacnazo* poussait à réfléchir au rôle des Forces armées à l'intérieur de l'architecture politique chilienne et à la solidité des institutions démocratiques. Cette fois, la démocratie avait tenu bon, mais il était indéniable que les faits d'octobre étaient révélateurs d'une mutation des esprits qui touchait une portion croissante des Chiliens.

L'épiscopat, de son côté, revint à nouveau sur le thème de la violence, cette fois pour dénoncer les aspirations autoritaires des secteurs opposés aux changements en œuvre dans le pays. Malgré la synchronie avec les événements argentins liés au *Cordobazo*, la réponse des évêques chiliens fut assez différente :

*Creemos que la supresion del sistema democratico, sea por partidos politicos, por grupos terroristas o por las fuerzas armadas traeria tales danos a la nacion, a las instituciones y organizaciones nacidas de la voluntad libre de los chilenos, que nos parece indispensable recordar ahora el valor profundamente humano de la convivencia democratica. [...] La autoridad politica proviene del pueblo que elige sus representantes.[...] Por esto seria inadmisibile que un grupo dentro de nuestras fuerzas armadas, o sectores ajenos a ellas, pretendieran desviarlas de su verdadera mision, imponiendo al pais sin que este pueda pronunciarse, un nuevo regimen politico. [...] La imposicion de una politica por el terror, por la dictadura o por las armas, trae consigo o la represion brutal de los que se oponen, y la supresion de todas las libertades consideradas peligrosas por los que detentan el poder<sup>400</sup>.*

La défense du système démocratique représenta non seulement le point central de la condamnation des évêques chiliens de la rébellion militaire, mais aussi, comme nous le verrons plus bas, le leitmotiv des documents épiscopaux dans la période qui suivit la victoire de Salvador Allende aux élections présidentielles de 1970.

---

<sup>400</sup> CECH, *Declaracion del Episcopado sobre la situacion del pais*, 22 diciembre 1969, in Aliaga Rojas et autres, *Documentos de la Conferencia Episcopal Chilena, 1962-1970*. Op. cit.p. 125 e)

## 2. De la paroisse à la politique. Le clergé argentin et chilien face à la révolution

---

En août 1967 par dix-huit évêques des pays du Tiers-Monde signèrent le *Mensaje de 18 Obispos del Tercer Mundo*, où, en s'appuyant sur la dénonciation des injustices de l'encyclique *Populorum Progresso*, les évêques affirmaient que l'Église ne pouvait pas condamner tout type de révolutions, surtout pas celles qui contribuaient à la justice<sup>401</sup>. L'épiscopat latino-américain était revenu sur ces questions au cours de la Conférence de Medellín où, on l'a vu plus haut, le thème de la violence avait polarisé l'opinion des évêques latino-américains. Dans ce contexte d'effervescence du catholicisme continental, des mouvements cléricaux naquirent dans plusieurs pays en appui aux peuples latino-américains dans leur lutte pour la libération : *ONIS* au Pérou, *Golconda* en Colombie, *Sacerdotes para el Pueblo* au Mexique. L'Argentine et le Chili ne constituèrent pas une exception en ce sens ; par la suite, nous analyserons donc l'origine et le développement du MSTM argentin et des CPS chiliens, leur rapport avec la hiérarchie épiscopale et leur rôle à l'intérieur des dynamiques sociales et politiques des deux pays objets de notre étude.

### a) *Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo*

Le *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* (MSTM) naquit fin 1967 de l'adhésion d'un groupe de 270 prêtres argentins au *Mensaje de 18 Obispos del Tercer Mundo*, dont nous avons parlé plus haut. Le sociologue argentin José Pablo Martín, auteur d'un travail pionnier sur le MSTM, compte pour cette organisation un total de 524 membres, représentant 8,89 % du total du clergé argentin de l'époque, provenant pour la plupart (77 %) du clergé séculier.<sup>402</sup> Lors de la première réunion du groupe en mai 1968, le MSTM établit sa structure organisationnelle. À la tête du mouvement, il y avait le groupe des prêtres de la capitale qui l'année précédente avait lancé la diffusion du *Mensaje de 18 obispos*, à savoir : Miguel Ramondetti, Jorge Vernazza, Hector Botana et Rodolfo Ricciardelli. À ce comité de coordination nationale s'ajoutaient les responsables régionaux et diocésains, tous élus par une assemblée des membres qui, à partir de 1968, se tint chaque année<sup>403</sup>. Malgré les apparences, qui laissent penser que la structure du MSTM était celle d'une organisation hiérarchique, Pablo Martín souligne qu'un aspect intéressant de ce mouvement fut sa capacité à articuler une série d'initiatives locales, par le biais d'une relation flexible entre la direction du

---

<sup>401</sup> Domingo A. Bresci, *Movimiento de sacerdotes para el Tercer mundo documentos para la memoria histórica*, Buenos Aires, Centro salesiano de estudios San Juan Bosco, 1994. pp. 23-33

<sup>402</sup> José Pablo Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: un debate argentino*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010. p. 30

<sup>403</sup> Ibid. p.43

mouvement et sa base. La structure flexible du MSTM fit aussi que se retrouvèrent en son sein des personnages avec des trajectoires très différentes :

*Algunos habian sido jovenes admiradores de las potencias del EJE durante la Segunda Guerra Mundial ; otros se reconocian discipulos de los sacerdotes Castellani y Meinvielle, propugnadores del modelo corporativista del fascismo italiano durante los anos treinta; una buena parte – sino la mayoria – provenia de familias decididamente antiperonistas. Los hubo tambien iniciados en torno al Movimiento de Cursillos de Cristiandad, celebre por su caracter militarista y catolico, de donde surgieron muchos cuadros de la dictadura del general Ongania [...] Si bien quienes asi se iniciaron vivirian como vergonzantes estos origenes, en realidad, esta coexistencia era parte de la forma misma de circular y tejer alianzas en el mundo catolico<sup>404</sup>.*

Un des premiers documents diffusés par le MSTM fut une lettre envoyée aux évêques latino-américains réunis à Medellin pour la Conférence du CELAM en juin 1968, pour leur demander de ne pas condamner la violence populaire, car il s’agissait d’une réponse légitime à la violence structurelle diffusée sur le continent<sup>405</sup>. À l’échelle nationale, le MSTM était né comme mouvement d’opposition au gouvernement du Général Ongania, contre lequel, à partir de Noël 1968, il organisa une série de manifestations, contribuant de manière décisive à la vague de mobilisation sociale qui aboutit au *Cordobazo*, en mai 1969. D’ailleurs, une sorte de programme politique du mouvement avait été diffusé à la veille du *Cordobazo*, lors de la deuxième rencontre nationale du mouvement, sous le titre de *Nuestras Coincidencias Basicas*. Dans cette déclaration, le MSTM déclarait son adhésion au processus révolutionnaire en cours :

*Para marchar en busqueda de un socialismo latinoamericano que promueva el advenimiento del Hombre Nuevo ; socialismo que no implica forzosamente programas de realizacion impuestos por partidos socialistas de aqui u de otras partes del mundo pero que si incluye necesariamente la socializacion de los medios de produccion, del poder economico y politico y de la cultura<sup>406</sup>.*

Les modalités de réalisation pratique du processus révolutionnaire étaient précisées dans une annexe au document cité, contenant un résumé des discussions des équipes régionales participant à la rencontre nationale de mai 1969. À la demande « *Que fuerzas o movimientos actuales nos parecen tener mas chance de llevar a cabo la revolucion en la Argentina ?* », le mouvement indiquait dans le Péronisme la seule force enracinée dans le peuple, et donc la seule capable de mener à terme un

---

<sup>404</sup> Maria Soledad Catoggio, *Los Desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016. p. 83

<sup>405</sup> Bresci, *Movimiento de sacerdotes para el Tercer mundo documentos para la memoria histórica*. Pp. 48-52

<sup>406</sup> Ibid. pp. 71-72



processus révolutionnaire. Pour ce qui concernait les moyens de la révolution, les participants à la réunion déclaraient : « *no se vislumbra una salida verdadera y eficaz que no apele a la lucha armada del pueblo por su total liberacion y por la instauracion de un autentico socialismo* »<sup>407</sup>.

Cependant, la vision du Péronisme comme mouvement révolutionnaire ne faisait pas l'unanimité dans le mouvement. De fait, le retour à la patrie du leader justicialiste provoqua une première fracture au sein du mouvement entre le courant socialiste, d'une part, qui se méfiait des intentions révolutionnaires de Perón mais qui était minoritaire à l'intérieur du mouvement, et le courant péroniste, d'autre part. Cependant, à l'intérieur de ce dernier groupe surgit bientôt une division ultérieure entre le « péronisme de Perón » et le « péronisme du peuple ». Il est intéressant de remarquer comment la confusion du mouvement autour de ses alliances politiques s'étendait aussi à ses relations avec l'utilisation de la violence comme moyen de lutte politique. Tout d'abord, il faut préciser que, malgré les accusations des détracteurs du mouvement, en réalité le pourcentage des membres du MSTM directement liés aux actions de la *guerrilla* ne dépassait pas 5%<sup>408</sup>. Cependant, les liens entre une partie des membres du mouvement et ceux des organisations de lutte armée étaient notoires et amplifiés par les médias aussi bien que par la propagande des Forces armées. L'image d'un MSTM allié de la *guerrilla* gagna du terrain suite à l'assassinat du Général Aramburu en mai 1970, de la main de l'organisation *Montoneros*, dont une bonne partie des membres venait de la militance catholique<sup>409</sup>. Par ailleurs, aux funérailles des deux membres du commando terroriste responsables de l'assassinat du général Aramburu, le père Mugica exalta les vertus de ce dernier, ce que motiva sa suspension de la part de l'archevêque de la capitale, en plus d'une accusation pour incitation à la violence qui lui valut une période d'emprisonnement. Finalement, dans un document diffusé suite à l'assassinat d'Aramburu, le secrétariat du MSTM déclarait : « *Es necesario llamar a la reflexion sobre las causas generadoras de la violencia y del descontento nacional [...] No es cristiano menospreciar la vida de un hombre pero tampoco lo es sobrevalorarla en relacion con la de otros* »<sup>410</sup>.

C'est dans ce contexte qu'il faut situer la lettre de l'épiscopat au clergé argentin diffusée en août 1970, où les évêques argentins exprimaient une condamnation nette du mouvement. Citant Paul VI, les évêques rappelaient le danger représenté par le fait de se centrer seulement sur la dimension humaine et sociale de l'homme, laissant de côté son essence spirituelle. « *Este hecho, comprobado*

---

<sup>407</sup> Ibid. pp. 73-75

<sup>408</sup> Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Cit. pp. 258-259

<sup>409</sup> Cfr. Luis Miguel Donatello, *Catolicismo y Montoneros religión, política y desencanto*, Buenos Aires, Manantial, 2010.

<sup>410</sup> Bresci, *Movimiento de sacerdotes para el Tercer mundo documentos para la memoria histórica*. Cit. p. 105

*repetidas veces en múltiples declaraciones firmadas por sacerdotes y laicos* », écrivaient les évêques en se référant aux documents du MSTM, « *más que un síntoma es realmente un peligroso error que no debe continuar más* »<sup>411</sup>. Puis, s'appuyant sur les documents de Vatican II et de Medellín – les plus cités par les documents du MSTM –, les évêques rappelaient que :

*Para promover el desarrollo integral del hombre formará (el sacerdote) a los laicos y los animará a participar activamente, con conciencia cristiana, en la técnica y elaboración del progreso. Pero en el orden económico y social, y principalmente en el orden político, en donde se presentan diversas opciones concretas, al sacerdote como tal no les incumbe directamente la decisión, ni el liderazgo, no tampoco la estructuración de soluciones.[...] Adherir a un proceso revolucionario [...] haciendo opción por un socialismo latinoamericano que implique necesariamente la socialización de los medios de producción del poder económico y político y de la cultura no corresponde ni es lícito a ningún grupo de sacerdotes ni por su carácter sacerdotal, ni por la doctrina social de la Iglesia a la cual se opone, ni por el carácter de revolución social que implica la aceptación de la violencia como medio para lograr cuanto antes la liberación de los oprimidos*<sup>412</sup>.

Le MSTM répondit à ces accusations en octobre, par un document intitulé *Nuestra Reflexiones*<sup>413</sup>, où les membres du mouvement questionnaient la valeur d'une condamnation provenant d'un secteur réduit de la hiérarchie – la *Comision Permanente* — et fondée sur des citations partielles du magistère. Une telle condamnation, affirmait le MSTM, n'avait pas la même valeur que les documents issus de Vatican II, de la Conférence de Medellín ou de la réunion de San Miguel. Il s'agissait donc d'une interprétation du magistère qui, selon le MSTM, cherchait à réduire la portée du changement à l'œuvre dans l'Eglise et dans la société. Pour cette raison, citant le même corpus de documents, le MSTM renouvelait son engagement pour un changement de l'ordre social existant. Finalement, ce qui se mit en place fut une sorte de guerre de religion entre le MSTM et ceux qui, en vertu de leur rôle hiérarchique ou d'une interprétation opposée du magistère catholique, condamnaient son attitude. Il s'agissait d'une guerre menée avec les encycliques et les documents ecclésiastiques à la main, où chaque partie reprochait à l'autre de trahir l'esprit du Concile et de Medellín. « *Confesamos que, a veces, mantener esta comunión* », déclarait le MSTM en se référant à l'accusation de la CP de ne pas être en communion avec les évêques, « *resulta doloroso: debido a que lo explicitamente senalado en el Concilio y por los Obispos en Documentos oficiales, es, por*

---

<sup>411</sup> CEA, *Declaración de la Comisión Permanente del Episcopado Argentino. A nuestros colaboradores: sacerdotes diocesanos y religiosos y a todo el pueblo de Dios*, 12 Agosto 1970.

<sup>412</sup> Ibid.

<sup>413</sup> MSTM, *Documento "Nuestras Reflexion" enviada a los obispos en respuesta a la declaracion de la Comision Permanente del episcopado referida al movimiento*, 11 octubre 1970. Dans Bresci, *Movimiento de sacerdotes para el Tercer mundo documentos para la memoria histórica*. pp. 111-162

*ellos mismos, distintamente interpretado y no coherentemente practicado* »<sup>414</sup>. En réalité, bien que le MSTM ait cherché, dans sa réponse à la lettre de la CP, à limiter les accusations à une partie de l'épiscopat, le climat de violence dans le pays conduisit le mouvement à l'isolement. Contre lui allaient progressivement se lever les voix d'évêques comme Zazpe et Quarracino, représentants de l'aile réformiste de l'épiscopat, aussi bien que du directeur de *Criterio* Mejia, qui sans doute ne pouvait pas être accusé d'opposition au changement. Cet isolement représenta le prélude à la débâcle du MSTM, suite à l'impossibilité d'établir une ligne d'action commune lors du retour au pouvoir de Perón en 1973, de même qu'à la dispersion de ses membres, que ce soit pour les désaccords internes au mouvement, ou pour la répression dont ils furent progressivement victimes.

### ***b) Cristianos Por el Socialismo***

Nous avons déjà vu comment, à partir de 1967, le secteur contestataire à l'intérieur de l'Église chilienne s'était regroupé sous le nom de *Iglesia Joven*, entreprenant une série d'initiatives qui visaient à intégrer l'Église catholique dans la lutte des pauvres pour la libération. La *Iglesia Joven* disparut suite à l'élection de Salvador Allende à la présidence de la république chilienne en septembre 1970. Néanmoins, en décembre de la même année, le jésuite chilien Gonzalo Arroyo, à l'occasion d'un séminaire pour le clergé latino-américain organisé par l'ILADES, lança l'idée d'organiser un séminaire pour réfléchir à *La participation des chrétiens dans la construction du Socialisme*. Le résultat de cette réunion fut la *Déclaration de los 80*, d'où le nom de *Los Ochenta* pour désigner les signataires de la déclaration. Il est intéressant de remarquer que la moitié des signataires de ce document étaient étrangers, la présence du clergé régulier étant aussi importante<sup>415</sup>. Le témoignage de Sergio Torres, qui participa à cette rencontre, nous apporte des éléments utiles pour tracer le profil de ce groupe :

*Most of us already knew each other, had similar life experiences, and thought similarly. Chile is a small country, with not too many priests, and many of us were classmates in the seminary. We knew each other for several years through different meetings and conferences. Many foreign priests who were very active and progressive came too. Almost all of us had supported Frei in 1964, but we were disappointed with the results of his administration. We all believed that an alternative to Christian Democracy was needed, something more radical. Marxism was very appealing*<sup>416</sup>.

---

<sup>414</sup> Ibid. p. 161

<sup>415</sup> Michael Lowy, *The War of Gods Religion and Politics in Latin America*, London, Verso, 1996. pp. 42-43

<sup>416</sup> Christian Smith, *The emergence of liberation theology radical religion and social movement theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991. pp. 180-181

Dans leurs déclarations, les prélats partageaient du constat de la condition déplorable dans laquelle se trouvaient les secteurs populaires chiliens ; condition qui, selon leur jugement, était la conséquence du système capitaliste et de la domination impérialiste. Face à cette condition intolérable, la conquête du pouvoir par un gouvernement socialiste aurait alimenté l'espoir de masses travailleuses d'améliorer leurs conditions de vie. De ce fait, *Los 80* déclaraient leur engagement à côté du nouveau gouvernement et lançaient un appel aux travailleurs pour intégrer entièrement le processus de construction du Socialisme, de manière à éviter les divisions à l'intérieur de la classe ouvrière<sup>417</sup>. Les destinataires de cet appel étaient évidemment les secteurs populaires proches du PDC, qui selon un membre de *Los Ochenta* gagnait les voix du peuple grâce au populisme et à la démagogie, avec de petites réformes qui, tout en favorisant certains secteurs des travailleurs, n'apportaient pas de changements à l'ensemble de la société<sup>418</sup>. Au moment de la diffusion de la *Déclaration de los 80*, la Conférence épiscopale chilienne était réunie en assemblée dans la localité de Temuco, d'où les évêques chiliens décidèrent de diffuser une lettre rappelant l'obligation sacerdotale de non engagement politique :

*El sacerdote puede, como todo ciudadano, tener una opción política; pero no deben en ningún caso dar a esta opción el respaldo moral de su carácter sacerdotal. [...] La opción política del sacerdote, si se presenta, como en este caso, a modo de lógica e ineludible consecuencia de su fe cristiana, condena implícitamente cualquiera otra opción y atenta contra la libertad de los otros cristianos. [...] La opción política del sacerdote, cuando se hace pública, amenaza perturbar la unidad del pueblo cristiano en torno a sus pastores. [...] La situación producida no afecta nuestra estimación por los sacerdotes a que aludimos, ni el aprecio que tenemos por la labor apostólica que ellos realizan, junto con muchos otros, en medio de la clase obrera<sup>419</sup>.*

A ce stade, *Los Ochenta* décidèrent de ne pas former d'organisation spécifique ; cela, selon le témoignage d'un des participants, répondait à la volonté d'éviter le surgissement d'une compétition politique aussi bien qu'ecclésiastique au sein du même front<sup>420</sup>. Cependant, face au risque de devenir une simple instance de réflexion sans incidence sur le monde populaire, *los Ochenta* décidèrent de se doter d'une structure organisationnelle, donnant ainsi naissance au *Secretariado sacerdotal Cristianos por el Socialismo*, dont la création fut annoncée en septembre 1971 dans une conférence

---

<sup>417</sup> Pablo Richard, *Cristianos por el socialismo historia y documentación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976. pp. 211-214

<sup>418</sup> Ibid. p. 26

<sup>419</sup> CECH, *El Evangelio exige comprometerse en profundas y urgentes renovaciones sociales*, Temuco, 22 avril 1971. [http://documentos.iglesia.cl/conf/documentos\\_sini.ficha.php?mod=documentos\\_sini&id=993&sw\\_volver=yes&descripcion=](http://documentos.iglesia.cl/conf/documentos_sini.ficha.php?mod=documentos_sini&id=993&sw_volver=yes&descripcion=)

<sup>420</sup> Richard, *Cristianos por el socialismo historia y documentación*. p. 54

de presse organisée à Santiago par les religieux Gonzalo Arroyo, Martin Garate, Esteban Gumucho et Pablo Richard<sup>421</sup>. D'après Brian Smith, le mouvement pouvait compter sur l'adhésion de presque trois cents prêtres – entre membres actifs et sympathisants —, soit 12 % du clergé chilien de l'époque<sup>422</sup>. Dans une réunion avec un fonctionnaire de l'ambassade des États-Unis en 1972, un des leaders du mouvement, Martin Garate, déclara que les CpS comptaient avec l'adhésion de 250 membres appartenant au clergé chilien, auxquels il fallait ajouter une centaine de sympathisants<sup>423</sup>.

Dans les mois suivants, le secrétariat des CpS, dirigé par Sergio Torres, se fit le promoteur d'une série d'initiatives telles que : la publication d'articles et de bulletins exaltant les points de convergence entre le Christianisme et le Socialisme ; l'organisation de rencontres et de conférences en présence de représentants de la Théologie de la Libération comme Gustavo Gutierrez et Juan Luis Segundo ; la rencontre avec Fidel Castro lors de sa visite à Santiago en novembre 1971, suivie d'une visite à Cuba d'une délégation du mouvement en février 1972 ; un travail pastoral visant à stimuler la mobilisation politique des CEB. Dans un entretien réalisé en 1988, l'ex-secrétaire des CpS Sergio Torres expliquait la logique qui était derrière ces initiatives :

*The rationale of Christians for Socialism was that, in the past, the Church had always opposed socialist revolutions – in Russia, China and Cuba. In Cuba, religious were expelled from the country for Church's opposition. We had that in mind with Allende: we did not want to repeat the same mistake, to have the same thing to happen in Chile. We wanted to support the positive in Allende's program and criticize the negative from the inside*<sup>424</sup>.

Justement, les relations avec le régime cubain furent à la base d'une grosse polémique qui impliqua les CpS au début de l'année 1972. En fait, lors de sa visite au Chili en novembre 1971, Fidel Castro avait déclaré à plusieurs reprises que la révolution à Cuba n'avait pas un caractère antichrétien, soulignant, dans une réunion avec les CpS, l'importance de la collaboration des catholiques à la révolution. Cette visite fut suivie, nous l'avons dit, d'un voyage à Cuba de douze membres des CpS en février 1972, à la fin duquel les prélats chiliens déclarèrent :

---

<sup>421</sup> Josefina Subercaseaux, « Iglesia Joven y Cristianos por el Socialismo en Chile. 1968-1973 », Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2003. p. 92

<sup>422</sup> Brian Smith, *The church and politics in Chile : challenges to modern Catholicism*, Princeton, Princeton university press, 1982. p. 232

<sup>423</sup> Aembassy Santiago to State Departement, Airgram A-5, January 3, 1973, POL 16-7 Chile, RG 59 : General Records of the Department of State, U.S. National Archives.

<sup>424</sup> Smith, *The emergence of liberation theology radical religion and social movement theory*. Cit. p. 182

*Denunciamos como insuficientes todas las soluciones de tipo desarrollista, reformista, capitalista o neocapitalista, que no hacen sino contribuir a la mantención y agravación de dicha situación de subdesarrollo. [...] Si se trata de destruir la violencia institucionalizada y militante de las minorías, los cristianos no renunciamos a la lucha para defender el derecho a vivir e instaurar un régimen de justicia e igualdad. Si la violencia reaccionaria nos impide construir una sociedad justa e igualitaria, debemos responder con la violencia revolucionaria*<sup>425</sup>.

L'attitude des évêques chiliens, à ce stade, montrait la volonté de distancier l'Épiscopat du clergé radical tout en évitant une condamnation nette ; attitude qui resta presque inchangée pendant toute la période du gouvernement de Salvador Allende. On peut en lire un exemple dans les commentaires du Cardinal Silva Henríquez aux organisateurs du *Primero Encuentro latinoamericano de Cristianos por el Socialismo* :

*Es legítimo y deseable, que sacerdotes y seglares tomen las iniciativas, bajo responsabilidad propia, de organizar encuentros que planteen los nuevos problemas y exploren los nuevos caminos. La jerarquía respeta esta libertad y pide, también, se respete la suya, absteniéndose de formas de participación que puedan ser interpretadas como aprobación. Frente a este Encuentro de CpS la jerarquía quiso subrayar, en una carta, que se trataba de una iniciativa privada y que no tenía ninguna aprobación especial... La actitud actual de la jerarquía no es de desaprobación, sino de expectación*<sup>426</sup>.

Malgré les perplexités de l'Épiscopat, la rencontre se déroula de manière régulière en avril 1972, avec la participation de 400 membres des mouvements catholiques chiliens aussi bien que d'autres pays du continent. Dans le document final de la conférence, rédigé par un groupe de cinq théologiens sur la base des indications fournies par les vingt commissions de travail, on pouvait lire :

*A través de la creciente agudización de la lucha de clases, se hace claro que hoy día en América latina existen sólo dos alternativas posibles: capitalismo dependiente y subdesarrollo, o socialismo. Los cristianos comprometidos con el proceso revolucionario reconocen el fracaso final del tercerismo social cristiano y procuran insertarse en la única historia de la liberación del continente. [...] La alianza entre el cristianismo y las clases dominantes explica en gran medida las formas históricas que toma la conciencia cristiana. Por tanto es necesario que una decidida toma de posición de los cristianos al lado de los explotados quiebre esa alianza y, pasando por la verificación de la praxis, permita reencontrar un cristianismo renovado que rescate creativamente, en un esfuerzo de fidelidad evangélica, el carácter conflictivo y revolucionario de su inspiración originaria. Uno de los descubrimientos más importantes de*

---

<sup>425</sup> Richard, *Cristianos por el socialismo historia y documentación*. Cit pp 81-82

<sup>426</sup> Ibid. Cit. p. 95

*muchos cristianos de hoy es la convergencia entre la radicalidad de su fe y la radicalidad de su compromiso político*<sup>427</sup>.

Néanmoins, si d'un côté les CpS cherchaient ainsi à articuler dans un programme d'action commun le travail des différents groupes sacerdotaux présents sur le continent, de l'autre l'accentuation du conflit social et politique au sein de la société chilienne les obligea à reconfigurer leur action à l'intérieur du pays. Pour faire face au nouveau contexte politique, le mouvement décida d'élargir la possibilité de participation aux laïcs, aux religieux et aux pasteurs des églises protestantes. Avec cette décision, les CpS cherchaient à opérer une décléricalisation du mouvement, sans pour cela renoncer à profiter du prestige découlant de leur condition de religieux. Tout particulièrement, les membres laïcs et les religieux furent employés dans le travail de conscientisation des masses populaires, réalisé par le biais d'une insertion capillaire dans les secteurs marginalisés de la société chilienne. Ce travail permanent de mobilisation des secteurs populaires s'accompagna d'une reconfiguration de la relation des CpS avec le gouvernement de Salvador Allende, les amenant à critiquer la politique « dialoguiste » entamée par le président pour se rapprocher de la position du MIR et de la *Izquierda Cristiana*. Le coup d'Etat du général Pinochet le 11 septembre 1973 signifia la brusque interruption de toute activité du mouvement. Face au nouveau contexte politique, les CpS décidèrent de disparaître de la scène publique, continuant à se réunir clandestinement dans les premiers mois pour après intégrer dans l'anonymat les structures de base de l'Eglise auprès de la population<sup>428</sup>. Finalement, avec la répression arriva aussi leur condamnation définitive de la part de l'Episcopat avec le document *Fe Cristiana y actuacion politica*, diffusé en octobre 1973 :

*La actividad del grupo "Cristianos por el Socialismo" es de una profunda ambigüedad, y requiere una definición clara por su parte. Si ese grupo pretende ser un frente de penetración en la Iglesia, para convertirla desde su interior en una fuerza política y anexarla a un determinado programa de revolución social, es necesario que lo diga leal y claramente, y deje entonces de considerarse un grupo eclesial [...] La ambigüedad ya no puede continuar, porque es perjudicial a la Iglesia y produce desorientación en muchos fieles, además de ser en sí mismo un abuso del sacerdocio y de la fe.[...] Por lo tanto, y en vista de los antecedentes que hemos señalado, prohibimos a sacerdotes y religiosos(as) que forman parte de esa organización, y también que realicen -en la forma que sea, institucional o personal, organizada o espontánea- el tipo de acción que hemos denunciado en este documento*<sup>429</sup>.

---

<sup>427</sup> Ibid. pp. 105-106

<sup>428</sup> Ibid. pp. 196-197

<sup>429</sup> CECH, *Fe Cristiana y actuacion politica*, Agosto 1973. II parte.

[http://documentos.iglesia.cl/conf/documentos\\_sini.ficha.php?mod=documentos\\_sini&id=4226&sw\\_volver=yes&descripcion=](http://documentos.iglesia.cl/conf/documentos_sini.ficha.php?mod=documentos_sini&id=4226&sw_volver=yes&descripcion=)

### 3. La voie chilienne vers le Christianisme

---

Les élections présidentielles du 4 septembre 1970 virent la victoire de Salvador Allende, candidat d'une coalition des partis de gauche groupés sous le nom de *Unidad Popular*, avec un pourcentage de 36,2 % des suffrages<sup>430</sup>. Le fait de n'avoir pas obtenu la majorité absolue des suffrages obligeait Allende à passer par le congrès pour voir ratifiée son élection, ce qui n'était pas facile, la majorité parlementaire étant dans les mains de l'opposition. Par ailleurs, le projet d'Allende de réaliser une société socialiste par la voie démocratique suscitait l'opposition de certaines composantes de sa coalition, notamment du MIR et de la majorité du Parti Socialiste, convaincu de la nécessité de passer par la voie d'une révolution violente. À cela il faut ajouter les pressions internationales sur le nouveau gouvernement, de la part notamment des États-Unis, qui sous la présidence de Richard Nixon employèrent tous les moyens disponibles pour empêcher l'installation de Allende à la présidence<sup>431</sup>. Le tentatif d'enlèvement, le 22 octobre 1970, du Chef d'État-major de l'armée René Schneider, réalisé par le groupe d'extrême droite *Patria y Libertad* avec la collaboration du personnel de la CIA, doit être situé dans ce contexte de campagne de déstabilisation visant à provoquer l'entrée en scène des Forces armées pour bloquer la prise de fonction d'un gouvernement socialiste<sup>432</sup>. Ce plan, néanmoins, eut l'effet contraire de réunir toutes les forces politiques autour des valeurs démocratiques, poussant la Démocratie Chrétienne à refuser les pressions des États-Unis, qui demandaient au PDC de nier son appui au congrès lors de la ratification de l'élection d'Allende. Finalement, le PDC décida de voter en faveur de la prise de fonction du nouveau gouvernement, mais cela seulement suite à la signature, de la part d'Allende, d'un statut des garanties constitutionnelles par lequel il s'engageait à respecter les valeurs démocratiques<sup>433</sup>. Le nouveau gouvernement fut donc formellement investi par le congrès le 4 novembre 1970 dans un contexte de crise profonde, où la panique financière alimentée aussi depuis l'extérieur s'accompagnait de l'opposition politique et sociale d'une large partie de la société, de plus en plus méfiante vis-à-vis des mécanismes démocratiques qui avaient permis l'élection d'un gouvernement socialiste.

Dans ce cadre, l'Église catholique, malgré sa politique de neutralité, n'était pas à l'abri des polémiques. En effet, prévoyant un écart serré entre les différents candidats aux élections de 1970<sup>434</sup>, la CECH avait diffusé à la veille des élections une déclaration par laquelle les évêques

---

<sup>430</sup> Maria Rosaria Stabili, *Il Cile. Dalla repubblica liberale al dopo Pinochet.*, Firenze, Giunti, 1991. p. 144

<sup>431</sup> CIA Activities in Chile, September 18, 2000, <https://www.cia.gov/library/reports/general-reports-1/chile/#5>

<sup>432</sup> *Ibid.*

<sup>433</sup> Stabili, *Il Cile. Dalla repubblica liberale al dopo Pinochet.* cit. p. 148

<sup>434</sup> Ascanio Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*, vol. 2, Santiago, Copygraph, 1991. pp. 183-184.



communiquaient leur décision de ne rendre visite au vainqueur du scrutin que s'il obtenait la majorité absolue des suffrages, attendant, le cas échéant, la ratification du congrès<sup>435</sup>. Malgré cette déclaration, les jours suivant l'élection de Salvador Allende, les pressions sur les évêques pour qu'ils rendent visite au candidat qui avait obtenu la majorité relative des suffrages augmentèrent, les sympathisants du candidat socialiste demandant aux évêques de soutenir, avec leur autorité morale, la nomination d'Allende ; ce que justement les évêques chiliens voulaient éviter<sup>436</sup>. Pour rompre le silence de la hiérarchie dans la période qui suivit les élections de septembre, il n'y eut que l'évêque de Puerto Montt, Mons. Jorge Hourton, et le Provincial des Jésuites chiliens, tous deux invitant les chrétiens à reconnaître la victoire d'Allende<sup>437</sup>. Évidemment, il ne s'agissait pas seulement, pour l'Église, du respect du principe de neutralité politique établi depuis les années 1930 ; en d'autres occasions, les évêques avaient été moins énigmatiques quant à leurs préférences électorales. Le problème était que la polarisation qui touchait la société chilienne traversait aussi l'Église catholique, poussant les évêques à maintenir une attitude prudente.

Cependant, la confusion régnant au lendemain des élections, entre l'euphorie des révolutionnaires et la peur d'autres secteurs de l'Église et de la société, requérait la parole des évêques, au moins pour donner des principes capables de guider le monde catholique dans cette phase si difficile. La Conférence épiscopale diffusa donc le 24 septembre – le jour avant la mort du général Schneider à cause des blessures remportées – un document sur la situation du pays.

*El país está viviendo horas tensas. De júbilo y esperanza para unos, de temor y de angustia para otros. [...] Hemos cooperado y queremos cooperar con los cambios, especialmente con los que favorecen a los más pobres. [...] El pueblo chileno quiere continuar en el régimen y estilo de libertad por el cual viene luchando desde hace 160 años. Quiere que se mantenga y se defienda lo ya conquistado: el derecho a pensar, a difundir a otros sus ideales, a organizarse, pero al mismo tiempo que se amplíe y se perfeccione esa libertad. Que llegue a ser igual y plena para todos, sin discriminaciones, con iguales oportunidades, adecuada a la dignidad y a la creatividad del hombre [...]*

*¿Cuál debe ser la actitud del cristiano en Chile hoy?*

*¿Evadirse, huir de los problemas? Nunca ha sido la enseñanza ni la actitud de Cristo.*

*¿Permanecer atemorizado y detenido en espera resignada de lo que venga? Tampoco.*

*¿Recurrir a la violencia? De ningún modo.*

*El camino cristiano es otro.*

---

<sup>435</sup> Mons. Carlos Oviedo Cavada, *Declaración de Mons. Carlos Oviedo, Secretario General de la CECH, sobre la visita de los representantes de la Conferencia Episcopal a candidato triunfante en las elecciones*, 02/09/1970.

<sup>436</sup> Ascanio Cavallo, *Memorias del Cardenal Raul Silva Henriquez*, vol. 2, cit., pp. 189-190

<sup>437</sup> J. Rojas et F. Vanderschueren, *Chiesa e golpe in Cile. La politica della Chiesa da Frei a Pinochet*, Torino, Claudiana, 1976. p. 22

*Buscar, junto con los demás, una solución justa, original y creativa a la problemática chilena. Tenemos primero que convertirnos a Dios, unirnos a Él en la oración, con un corazón purificado y sereno. Quitar de nosotros todo odio, todo rencor, llenar nuestra alma de los sentimientos de Cristo: rectitud, coraje, autenticidad, bondad*<sup>438</sup>.

Ainsi, l'épiscopat ne parvenait pas à s'exprimer explicitement pour ou contre l'élection d'Allende, se limitant à rassurer le peuple chrétien, en lançant un appel à l'unité du monde catholique pour participer constructivement à la nouvelle phase politique. Cette déclaration, par ailleurs, fermait résolument la porte à une possibilité d'intervention des Forces armées, engageant le PDC et l'UP à trouver un accord capable de sauvegarder les institutions démocratiques chiliennes. Cette prise de position s'opposait aux pressions de l'administration étatsunienne pour empêcher la prise de fonction du nouveau gouvernement, provoquant la frustration du président Nixon qui se lamentait sur le fait que l'Église catholique avait abandonné son rôle traditionnel en défense de la stabilité de la région<sup>439</sup>. Cette attitude d'attente et de neutralité semble avoir été aussi partagée, à l'époque, par les autorités vaticanes – c'est du moins ce dont témoigne le rapport d'un rendez-vous entre un fonctionnaire de l'ambassade étatsunienne en Italie et Mons. Pio Gaspari, fonctionnaire du secrétariat d'État du Vatican. En réalité, Mons. Gaspari espérait pouvoir empêcher l'installation de Allende par la voie constitutionnelle ; mais, quoi qu'il en soit, il exprima la confiance du Saint-Siège envers les décisions de l'épiscopat chilien, ce que le fonctionnaire étatsunien interpréta comme une volonté d'éviter des divergences avec la CECH, dans une période où les relations entre le Saint-Siège et les conférences épiscopales nationales faisaient l'objet d'une forte polémique<sup>440</sup>.

Finalement, le congrès ratifia l'élection de Salvador Allende à la présidence de la nation, ce qui amena une représentation de la Conférence épiscopale, dirigée par le Cardinal Silva Henríquez, à rendre visite au nouveau président. Évidemment, il restait plusieurs réserves au sein de l'épiscopat envers le nouveau gouvernement, mais, comme nous le dit Mons. Cazzaro, à partir du moment où le congrès confirma son élection : « *Incluso dentro del Episcopado hubo una especie de compromiso nuestro de ayudar al Presidente en todo aquello que fuera posible: labor social, progreso. Que no tocara los valores que eran el gran temo que tenemos* »<sup>441</sup>. Le projet d'Allende était celui de conduire graduellement la société chilienne vers un système socialiste, par le biais d'une série de

---

<sup>438</sup> Ibid.

<sup>439</sup> Conversation between Richard Nixon, Henry Kissinger, Alexander Haig and Richard Helms, White House, 5/3/1971, Conversation n. 462-005, <http://nixon tapes.org/chile2.html>.

<sup>440</sup> Aembassy Rome to State Departement, *Vatican view on chilean situation*, POL 15 – Chile, September 21, 1973, RG 59: General Records of the Department of State, U.S. National Archives.

<sup>441</sup> Marlen Velasquez Almonacid, *Episcopado chileno y Unidad Popular*, Santiago, UCSH, 2003. p. 66

mesures telles que la redistribution des revenus, le contrôle public sur les secteurs clés de l'économie et l'expansion de la réforme agraire. Un programme qui ne tarda pas à présenter des complications, mais qui pour l'instant assurait au gouvernement une énorme popularité, ce qui s'accompagnait néanmoins d'une montée d'expectatives difficiles à satisfaire, comme nous le verrons plus bas. L'Église catholique, de son côté, ne pouvait qu'être satisfaite des initiatives du gouvernement en faveur des secteurs marginaux de la société, qui étaient tout à fait en ligne avec les orientations du magistère épiscopal national et international des dernières années. En effet, au moins jusqu'en 1973, l'épiscopat réaffirma à plusieurs reprises la possibilité de collaborer avec le gouvernement d'Allende, sur la base de l'engagement commun dans la promotion de la justice sociale et dans le respect de l'ordre constitutionnel. Le groupe gravitant autour de la revue *Fiducia* et de l'organisation *Patria y Libertad* était le seul à attaquer le gouvernement depuis l'intérieur du monde catholique, ce qui poussa ses militants à abandonner le ton de croisade adopté pendant la campagne électorale en faveur d'argumentations d'ordre social et économique.

Ce qui préoccupait les évêques chiliens, c'était plutôt l'enthousiasme de certains secteurs du clergé, qui leur semblaient excessivement engagés dans le processus révolutionnaire impulsé par le gouvernement. Nous nous référons tout particulièrement au groupe *Cristianos Por el Socialismo* dont nous avons déjà parlé, mais il est important de le rappeler ici, car les déclarations des évêques, à partir de 1971, furent influencées non seulement par la situation du pays, mais aussi par la situation interne de l'Église. C'est dans ce contexte qu'il faut situer la déclaration diffusée par la CECH à l'occasion de leur assemblée annuelle, en avril 1971. Dans cette déclaration, les évêques répondaient justement aux CPS et, en général, à tous ceux qui visaient à une fusion entre la doctrine chrétienne et la révolution socialiste.

*Una opción por un socialismo de inspiración marxista plantea legítimas interrogantes. Se trata de un sistema que tiene ya realizaciones históricas. Derechos fundamentales de la persona humana han sido, en ellas, conculcados en forma análoga y tan condenablemente como en sistemas de inspiración capitalista. A la Iglesia, enviada por Dios para servir y liberar al hombre, esto no la puede dejar indiferente. [...] Frente al legítimo Gobierno de Chile reiteramos la actitud que nos viene de Cristo: respeto a su autoridad, y colaboración en su tarea de servicio al pueblo. Todo esfuerzo por construir una sociedad más humana, eliminando la miseria, haciendo prevalecer el bien común sobre el bien particular, reclama el apoyo de quien, como cristiano, está comprometido en la liberación del hombre. La tradición democrática del país permite que este apoyo pueda y aun deba realizarse también a través de una crítica seria y de genuina perspectiva de bien común<sup>442</sup>.*

---

<sup>442</sup> CECH, *El Evangelio exige comprometerse en profundas y urgentes renovaciones sociales*, 22/04/1971

Rien n'empêchait donc de collaborer, en tant que chrétiens, aux réformes impulsées par le gouvernement dès lors que ces réformes étaient en accord avec le magistère catholique. L'épiscopat, en effet, aida à plusieurs reprises le gouvernement dans la promotion de politiques visant à établir une plus grande justice sociale. À titre d'exemple, on peut citer l'appui du Cardinal à la nationalisation des mines de cuivre – par ailleurs votée à l'unanimité par le Congrès –, jusqu'à la porter à l'attention du synode épiscopal de 1971<sup>443</sup>, ou l'appui du Card. Silva Henríquez aux conclusions de la IIIe Conférence de la Conférence des Nations Unies pour le Commerce et le Développement (UNCTAD), organisée à Santiago en 1972<sup>444</sup>. Cela, néanmoins, ne pouvait pas signifier une fusion entre Catholicisme et Marxisme, ni davantage une entrée de l'Église chilienne dans les rangs de la révolution d'Allende, en faisant de cette option la seule cohérente avec la foi chrétienne. Ces idées trouvèrent une consécration définitive dans le document de travail de la CECH, *Evangelio, política y socialismos*, diffusé à la fin du mois de mai. Il s'agissait d'un document assez long, dont nous ne reprenons ici que les parties concernant l'attitude de l'Église envers le gouvernement chilien. Tout particulièrement, dans la troisième partie du document, reprenant le contenu de la lettre *Octagesima adveniens* de Paul VI, les évêques chiliens déclaraient l'existence de plusieurs typologies de socialisme, dont il fallait comprendre le degré de compatibilité avec la doctrine chrétienne. Pour ce qui concerne le cas chilien, les évêques affirmaient que :

*En Chile no se está constuyendo un socialismo cualquiera, sino un socialismo de inspiracion marcadamente marxista. [...] las realizaciones concretas del socialismo marxista existentes hasta ahora no pueden ser aceptadas como una alternativa verdadera frente al capitalismo, ya que permanecen exactamente en un mismo plano materialista y economicista. [...] El temor de que termine conduciéndonos a una dictadura es plenamente justificado tanto a la luz de su doctrina como de la experiencia de otros pueblos*<sup>445</sup>.

Cependant, cette prise de position s'accompagnait de considérations plus optimistes à l'égard du gouvernement chilien :

*Sin embargo, el caso chileno ofrece particularidades propias que podrían favorecer una evolución diferente. Ella dependerá, en gran parte, tanto del buen sentido y de la madurez democrática de nuestro*

---

<sup>443</sup> Embaj. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 27/10/1971, AMRECH, Fondo Santa Sede (1971), Oficio n. 458/13

<sup>444</sup> Rojas, *Chiesa e golpe in Cile. La politica della Chiesa da Frei a Pinochet*. p. 56

<sup>445</sup> CECH, *Evangelio, política y socialismos*, 27/05/1971. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=3945>

*pueblo, como del esfuerzo de los cristianos y de la apertura y espíritu crítico de los mismos marxistas ante su propio sistema*<sup>446</sup>.

Cela dit, c'étaient les chrétiens individuellement et non pas l'Eglise en tant qu'institution qui étaient en charge d'évaluer les risques et les avantages dans l'appui d'un parti ou d'un projet politique spécifique. Les évêques se limitaient à donner des critères visant à orienter les chrétiens dans leurs actions politiques et à assumer les conséquences et les risques de leur choix. Avec ce document donc, considéré comme la plus claire prise de position de l'Episcopat envers le gouvernement d'Allende, les évêques chiliens se situaient dans le sillage de la lettre *Octagesima Adveniens* de Paul VI, laissant aux chrétiens la liberté de choisir en autonomie leurs options politiques et réaffirmant la possibilité d'une collaboration honnête avec le gouvernement socialiste, tout en refusant, néanmoins, la fusion entre doctrine chrétienne et idéologie marxiste promue par les secteurs radicaux du catholicisme chilien.

Entre-temps, la révolution démocratique d'Allende allait progressivement rencontrer des obstacles sur la voie de sa réalisation. Fin 1971, il était évident que la politique de redistribution du gouvernement avait provoqué une augmentation de la demande interne qui allait au-delà non seulement des capacités d'expansion de la production, mais aussi des possibilités du gouvernement d'avoir recours aux importations de biens depuis l'étranger. Cela conduisit à l'explosion de l'inflation, tandis que les réserves monétaires de l'État se voyaient fortement réduites. La crise économique était par ailleurs accentuée par la réduction des crédits extérieurs et des programmes de coopération internationale. C'était là une conséquence des mauvaises relations du gouvernement chilien avec l'administration Nixon, à la détérioration desquelles avait contribué aussi la nationalisation des mines de cuivre chiliennes, pour la plupart propriété des multinationales étatsuniennes. Par ailleurs, si la nationalisation des usines et des banques se poursuivait, sans rencontrer de résistances excessives, la situation était bien plus compliquée dans le milieu rural, où, si d'un côté les paysans et les secteurs plus radicaux du gouvernement poussaient pour une accélération de la redistribution des terrains, de l'autre les propriétaires opposaient une résistance qui n'excluait pas le recours à la violence pour conserver leurs terres.

Tout cela signifia une augmentation de l'opposition au gouvernement qui, un an après son élection, n'était plus circonscrite aux secteurs privilégiés, mais trouvait des adhésions dans la classe moyenne, tout particulièrement dans la petite bourgeoisie urbaine. Ces secteurs furent en effet les

---

<sup>446</sup> Ibid.

principaux animateurs, en décembre 1971, de la « Marche des casseroles », la plus connue d'une série de grèves et de manifestations qui augmentèrent alors de manière exponentielle. Le problème, pour le gouvernement Allende, n'était pas seulement l'opposition des puissances étrangères et des forces politiques de l'opposition, mais aussi les divisions internes à la coalition qui l'avait amené au pouvoir, où à la prudence du président et du Parti Communiste s'opposait la volonté révolutionnaire du MIR et d'autres secteurs révolutionnaires. De la même manière, au sein de l'opposition, l'attitude collaborationniste montrée par le PDC au lendemain des élections céda bientôt le pas à l'adoption d'une opposition serrée, motivée aussi par la nécessité du PDC de maintenir son hégémonie au sein de l'opposition, où s'imposait progressivement la présence du *Partido Nacional*.

Dans ce cadre, le recours à la violence augmenta progressivement. Pablo Huneeus décrit ainsi la situation du pays entre 1971 et 1972 :

*El lenguaje se militariza y se habla de estrategias, maniobras, ataques, alertas, aplastamiento y muerte del enemigo. [...] Secuestros de ejecutivos en su Industria y de agricultores en su fundo. Retomas a balazos, bloqueos de caminos derribando arboles, aparicion de brigadas, extranas bandas de guerra desfilando por el centro, manifestaciones que terminan a cadenas y pedradas, encarcelamientos arbitrarios, allanamientos sin orden judicial, dirigentes de oposicion torturados por la policia, dinamiteros [...] el General René Schneider, asesinado; Arnoldo Rios, asesinado; Juan Millalonco, asesinado; Edmundo Pérez, asesinado; pobladores de Lo Hermida, asesinado, el cabo Aroca, asesinado...*<sup>447</sup>

C'est précisément le désordre et la violence qui constituèrent les arguments principaux de l'opposition pour mettre en place une véritable campagne de diffamation contre le gouvernement. Suite à l'échec de toute tentative de médiation entre le gouvernement et l'opposition, les différentes forces politiques dirigèrent tous leurs efforts vers les élections pour le renouvellement du congrès, prévues pour mars 1973. Pour la première fois, on assistait à la mobilisation massive de la grande et de la petite bourgeoisie, se concrétisant dans la grève des commerçants en août et dans celle des camionneurs le mois suivant, ce qui signifia bientôt le manque des biens de première nécessité. Le gouvernement chercha à affronter la situation avec une rationalisation des denrées dirigée par la *Juntas de abastecimiento y precios* ; néanmoins, il était évident que la mobilisation sociale, qu'elle soit populaire ou vienne des classes plus aisées, se faisait de plus en plus spontanée, échappant au contrôle des forces politiques.

---

<sup>447</sup> Luis Pacheco Pastene, *El pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos, 1962/1973: perspectiva histórica*, Santiago, Editorial Salesiana, 1985. p. 214

Face à la montée de la violence, et à l'annonce par le président de l'existence d'un complot alimenté de l'extérieur pour renverser violemment le gouvernement<sup>448</sup>, le Cardinal Silva Henriquez résuma ses sentiments avec les mots de « chagrin » et d'« espoir »:

*Congoja, cuando pensamos en la historia y tradición de nuestro Chile, labradas con tanto sacrificio, y amenazadas hoy por minorías que, más allá de sus ilusas intenciones, no saben interpretar ni conocen verdaderamente a nuestro pueblo y no tienen el derecho de imponerle un destino —de violencia y de odio— tan ajeno a su alma. Esperanza, sin embargo, y confianza en la madurez de los hombres y mujeres de Chile. Confianza en su generosidad y su responsabilidad. Confianza en los ciudadanos de todos los barrios y grupos sociales, de todas las comunidades políticas y religiosas, confianza en la abrumadora mayoría de los habitantes de esta tierra que, ante todo, son y se sienten chilenos, y buscan y desean y trabajan por la paz<sup>449</sup>.*

Cet appel à l'unité et à la pacification fut renouvelé par le Comité Permanent de l'épiscopat au lendemain d'une rencontre avec le président Allende<sup>450</sup>. Ces déclarations, tout comme l'appui de l'Église chilienne à la politique de nationalisation des mines de cuivre sur le plan international, étaient probablement à la base des articles parus à l'époque dans la revue italienne *Il Tempo*, soutenant un appui du Saint-Siège au gouvernement chilien. Cette hypothèse fut catégoriquement démentie par les autorités vaticanes, qui affirmèrent aux fonctionnaires de l'ambassade des États-Unis à Rome vouloir seulement éviter l'explosion d'une guerre civile dans le pays, et se situer, donc, dans la même ligne que l'épiscopat chilien. Ainsi, encore une fois, bien que préoccupées par la situation chilienne, les autorités vaticanes réaffirmaient leur confiance dans la tradition démocratique chilienne, ce qui amena l'ambassadeur étatsunien à considérer peu probable une intervention de l'Église catholique dans la vie politique chilienne qui aille au-delà de simples exhortations au maintien de la paix<sup>451</sup>.

L'impasse politique conduisit le gouvernement aussi bien que l'opposition à se diriger vers les Forces armées comme garantes de l'ordre institutionnel. Trois hauts officiers furent ainsi intégrés au gouvernement, ce qui aida, d'un côté, au maintien de l'ordre en vue des élections de 1973, mais qui intégra, de l'autre, les Forces armées dans le climat de polarisation politique qui traversait le pays. Malgré les espoirs, les élections de mars 1973 ne modifièrent pas les équilibres de force entre le gouvernement et l'opposition. L'augmentation, réduite, des suffrages pour le parti socialiste fut

---

<sup>448</sup> *Mensaje* n. 213 p. 569

<sup>449</sup> Cardinal Raul Silva Henriquez, CONGOJA Y ESPERANZA. *Mensaje a los chilenos por Canal 13 TV*, 2 septembre 1972 [http://www.cardenalsilva.cl/pdf/32\\_congoja.pdf](http://www.cardenalsilva.cl/pdf/32_congoja.pdf)

<sup>450</sup> CECH, *Pedimos un espíritu constructivo y fraternal*, 21/10/1972.

<sup>451</sup> Aembassy Rome to State Department, *Vatican View on Chilean situation*, POL 15 – Chile, October 30, 1972, RG 59: General Records of the Department of State, U.S. National Archives

interprétée par ses militants comme un appui de l'électorat à sa stratégie d'accélération du processus révolutionnaire – opposée à la stratégie de changement progressif du Parti Communiste ; l'opposition, de son côté, commença à se méfier des possibilités fournies par l'ordre démocratique, en se tournant vers des solutions extra-légales. Une nouvelle vague de violence poussa le président Allende à demander une deuxième fois aux Forces armées de participer au gouvernement. Aux yeux des militaires, néanmoins, l'échec du gouvernement était désormais évident, tandis que l'idée d'une intervention directe dans l'arène politique commençait à se diffuser dans les casernes. Pour ces raisons, les officiers dits « légalistes », à la défensive au sein de leurs institutions, estimèrent plus prudent de rentrer dans les casernes, évitant une participation qui les aurait exposés à l'accusation de légitimer le gouvernement.

Dans ce cadre, le gouvernement de *Unidad Popular* arriva finalement à faire aussi basculer dans le champ de l'opposition l'Église catholique, restée neutre jusqu'à ce moment. À la base de l'affrontement, il y eut le projet de la *Escuela Nacional Unificada* (ENU), présenté par le ministre de l'Éducation Jorge Tapia à la veille des élections de mars. En réalité, les premières polémiques autour de la question éducative remontaient à la moitié de l'année 1971, lorsque les provinciaux de l'ordre Jésuite et de l'ordre du Sacré Cœur avaient proposé de donner à l'État trois établissements scolaires de leur propriété. Comme le raconte le Cardinal Silva Henríquez dans ses mémoires, à la base de ce choix il y avait d'un côté le haut coût de gestion des établissements, et de l'autre la peur des attaques de la part du gouvernement contre l'éducation privée, y compris catholique, ce qui poussait à considérer la possibilité de céder le contrôle de certains établissements pour sauvegarder l'ensemble de l'éducation catholique<sup>452</sup>. La diffusion de la nouvelle provoqua néanmoins les protestations des familles des étudiants concernés par cette disposition et en août le Comité Permanent de l'épiscopat se prononça contre le passage des trois établissements sous le contrôle de l'État, tout en rappelant les conditions critiques dans lesquelles se trouvait l'éducation privée<sup>453</sup>. Le débat autour de la question éducative continua dans les mois suivants avec les pressions de l'Église sur le gouvernement pour un soutien plus grand à l'éducation privée en général et catholique en particulier. Une demande qui, par ailleurs, n'était pas partagée par tous les courants internes du catholicisme chilien, les CPS se lamentant du caractère bourgeois de l'éducation catholique, qui à leurs dires aidait au maintien de la société capitaliste et retardait la libération du peuple opprimé<sup>454</sup>.

---

<sup>452</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henríquez*. Cit. p. 219

<sup>453</sup> CECH, *Declaración del Comité Permanente del Episcopado sobre la entrega de colegios católicos al estado*, 24/09/1971.

<sup>454</sup> Pablo Richard, *Cristianos por el socialismo historia y documentación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976. pp. 269-272



C'est dans ce cadre qu'en février 1973 le Ministère de l'Éducation diffusa auprès des établissements scolaires un *Informe sobre la Escuela Nacional Unificada* (ENU). Il s'agissait, au fond, d'une rationalisation du système éducatif prévoyant l'intégration des écoles maternelles, primaires et secondaires dans un système d'éducation permanent de douze années, visant à rendre l'éducation plus accessible aux secteurs populaires, plus connectée avec le monde du travail, plus démocratique et participative dans sa gestion<sup>455</sup>. Quoi qu'il en soit, ce ne sont pas les contenus techniques de la réforme qui suscitèrent les polémiques, mais plutôt l'idée que le gouvernement voulait utiliser le système éducatif comme un moyen d'endoctrinement des générations futures. Pour ce qui concerne l'Église catholique, évidemment concernée par la réforme en tant que propriétaire d'une large partie de l'instruction privée chilienne, le premier coup fut donné par l'archevêque de Valparaiso Mons. Emilio Tagle, qui dénonça la volonté du gouvernement de vouloir asservir l'éducation nationale à l'idéologie politique socialiste<sup>456</sup>. Mons. Fresno de La Serena s'exprimait pareillement, louant même « *Los conceptos de la educacion permanente y la incorporacion de la tecnologia que valoriza el trabajo como parte de la formacion integral* »<sup>457</sup>, tandis que Mons. Duran de Rancagua rappelait la supériorité de la famille sur tout genre de projet éducatif, refusant résolument un projet qui limitait le pouvoir décisionnel des parents sur l'éducation de leurs enfants<sup>458</sup>. Entre-temps, le Cardinal Silva Heriquez, accompagné par le secrétaire de la CECH Mons. Oviedo, avait rendu visite au président Allende et au ministre de l'Éducation Tapia pour leur exposer les doutes de l'Église sur l'ENU. Rassuré par l'engagement du président de reporter l'approbation de l'ENU tout en favorisant une discussion plus large et approfondie autour des nécessités du système éducatif, le Comité Permanent de l'Episcopat diffusa fin mars un document où les évêques, tout en reconnaissant les aspects positifs du projet de loi, regrettaient le manque de « *valores humanos y cristianos que forman parte del patrimonio espiritual de Chile* », déclarant que :

*Un plan de reforma radical del sistema educacional en Chile deberá tener en cuenta, antes que nada, a los padres de familia, a quienes asiste el deber irrenunciable de la educación de sus hijos, y a quienes hay que darles la posibilidad real de ejercer ese derecho y de cumplir ese deber.[...] Este mismo plan exige tener una gran claridad en sus fundamentos y en sus objetivos, que deberán corresponder a los puntos de vista y exigencias de la comunidad nacional entera; no de un grupo político determinado, por importante y bien intencionado que sea*<sup>459</sup>.

<sup>455</sup> Cfr. Ivan Núñez Prieto, *La ENU entre dos siglos: Ensayo histórico sobre la Escuela Nacional Unificada*, Santiago, Lom ediciones, 2003.

<sup>456</sup> *El Mercurio*, 21 mars 1973, p. 15

<sup>457</sup> *El Mercurio*, 25 mars 1973, p. 39

<sup>458</sup> *El Mercurio*, 26 mars 1973, p. 17

<sup>459</sup> CECH, *Declaración del Comité Permanente del Episcopado de Chile sobre la Escuela Nacional Unificada*, 27/03/1973.

Le 11 avril, tandis que l'Assemblée épiscopale publiait un nouveau document, déclarant son opposition « *al fondo del proyecto por su contenido que no respeta valores humanos y cristianos fundamentales, sin perjuicio de sus méritos pedagógicos en discusión* »<sup>460</sup>, le projet de l'ENU rencontrait aussi l'opposition des Forces armées, manifestée ouvertement au ministre Tapia à l'occasion d'une rencontre organisée justement pour présenter aux militaires le projet de réforme du système éducatif. Face à la montée des protestations à l'encontre du projet, le gouvernement se décida finalement à le reporter. La commission pour l'éducation de l'Épiscopat prépara dans les semaines suivantes un document où les évêques donnaient les références fondamentales pour une réforme éducative en accord avec la doctrine catholique<sup>461</sup>. Dans les faits, néanmoins, l'ENU fut définitivement abandonnée par le gouvernement qui, dans les semaines suivantes, dut affronter des problématiques bien plus urgentes.

Dans la même période, le congrès, dominé par l'opposition, approuva de nouvelles mesures législatives visant à limiter l'avancement des nationalisations des entreprises et des confiscations de terrains par le gouvernement. La montée de la violence obligea le gouvernement à déclarer l'état d'urgence tandis que la Cour Suprême déclarait que le pays passait par une crise profonde de légalité. Par ailleurs, l'élection de Patricio Aylwin, représentant de l'aile droite du PDC à la présidence du parti, détermina l'abandon des tentatives de dialogue promues par les secteurs modérés du gouvernement et de l'opposition. Un premier coup d'État, le 29 juin, n'échoue que grâce à l'intervention de la faction légaliste des Forces armées, dirigée par le général Prats ; la fracture interne aux Forces armées chiliennes était désormais évidente. Suite à l'acceptation de la part d'Allende d'un document préparé par les Forces armées au lendemain du putsch de juin, un gouvernement de sécurité nationale fut formé en août avec l'entrée du général Prats au Ministère de la Défense, et des commandants de la Marine et de l'Aviation respectivement aux ministères de l'Économie et des Œuvres publiques. Dans un contexte social dominé par la confusion et la violence, entre les appels à la révolution de la gauche radicale et les attentats de l'extrême droite, le secteur légaliste à l'intérieur des Forces armées finit par succomber en faveur des secteurs putschistes, qui gagnèrent le contrôle de la Marine et de l'Aviation, passées sous les mains respectivement des généraux José Toribio Merino et Gustavo Leigh. L'Armée, en revanche, malgré la démission du général Prats du

---

<sup>460</sup> CECH, *Declaración de la Asamblea Plenaria del Episcopado sobre la Escuela Nacional Unificada*, 11/04/1973.

<sup>461</sup> Comisión Pastoral de Educación de la Conferencia Episcopal de Chile, *El momento actual de la educación en Chile*, 01/06/1973.

gouvernement, restait sous le contrôle du secteur légaliste dans la personne du général Augusto Pinochet.

Les partis de l'opposition étant résolus à conduire jusqu'aux dernières conséquences leur lutte contre le gouvernement de *Unidad Popular*, les tentatives de l'Église catholique pour rouvrir le dialogue entre le gouvernement et l'opposition étaient destinées à l'échec. L'épiscopat lança plusieurs appels pour la pacification entre les différents partis en lutte, tout d'abord par le moyen d'une lettre des évêques de la région centrale du pays<sup>462</sup>, puis avec un document du Comité Permanent établi au nom des tous les évêques du pays :

*Hablamos en una hora dramática para Chile. [...] Todos los chilenos estamos preocupados por insistentes noticias de que se están armando las poblaciones civiles y que existe el peligro de una guerra civil. [...] Tenemos que hacer todo lo posible para evitarlo.[...] La paz de Chile tiene un precio, necesita que todos cambiemos de actitud. Faltan hechos de justicia. La injusticia lleva a la violencia. [...] La gran mayoría de los chilenos tenemos hambre y sed de justicia: la voluntad de realizar urgentes y profundos cambios sociales, con diversas concepciones ideológicas, la encontramos en millares de hermanos nuestros, que intuitivamente, u organizados en frentes sociales o políticos, de Gobierno o de Oposición, anhelan un Chile nuevo, construido en el respeto a cada ser humano. A estos grupos políticos o sociales, les imploramos que den los pasos necesarios para crear las condiciones de un diálogo que haga posible un entendimiento. Diálogo que para ser fructífero, requiere que se verifique en la verdad, que se diga toda la verdad, que haya sinceridad para proclamar las intenciones reales, que se desarmen los espíritus y las manos<sup>463</sup>.*

Ce dialogue fut promu notamment par le Cardinal Silva Henríquez, qui, à la demande du président Salvador Allende et d'autres représentants du gouvernement, accepta d'organiser des rencontres dans sa maison entre le président et les autorités du PDC. Allende était conscient du fait que l'impasse politique en cours ne pouvait se résoudre qu'avec une réouverture des canaux de négociation entre le gouvernement et le PDC, qui était la principale force d'opposition au congrès. L'intervention du Cardinal, plaçant l'autorité morale de l'Église catholique derrière cette opération, devait servir à vaincre les résistances du PDC à dialoguer avec le président. En effet, l'intervention du Cardinal permit la réalisation de plusieurs rencontres entre le président Allende et les représentants du PDC ; cependant cela ne suffit pas à dépasser la volonté de la majorité du PDC aussi bien que du gouvernement de mener jusqu'au but leur politique à l'abri des compromis avec la partie adverse. Malgré les difficultés, le Cardinal Silva Henríquez chercha jusqu'à la fin une solution politique à la crise en cours ; le coup d'État le surprit dans la chapelle de l'archevêché<sup>464</sup>.

---

<sup>462</sup> Obispos de la Provincia Eclesiastica de Santiago, *Sólo con amor se es capaz de construir un país*, 01/06/1973

<sup>463</sup> CECH, *La paz de Chile tiene un precio*, 16/07/1973

<sup>464</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henríquez*, vol.2. cit. p. 287

## 4. De Perón aux péronismes

---

En Argentine, l'assassinat du Général Aramburu ne signifia pas seulement la chute du Général Onganía, mais aussi la fin de la *Révolution Argentine*. Le gouvernement du général Levingston comme celui de son successeur Lanusse servirent surtout à permettre aux militaires de négocier leur retour dans les casernes. L'activité des partis politiques fut rétablie par le biais d'un accord entre les forces politiques majoritaires avec la signature, fin 1970, d'un document intitulé *La Hora del Pueblo*, dans lequel le parti péroniste et le parti radical s'accordaient sur des orientations de base pour une compétition électorale future. Incapable de diriger l'espace de négociation ouvert par le nouveau contexte politique, le général Levingston était écrasé sous la pression d'une nouvelle vague de mobilisation sociale, partie à nouveau de la ville de Cordoba, avec la participation active des organisations de lutte armée, opposées à toute sorte de solution alternative à la révolution populaire. A la présidence arriva donc le général Lanusse, homme fort de l'Armée, qui annonça le retour des élections sur la base d'un *Gran Acuerdo Nacional* qui, au fond, servit à éliminer la possibilité d'une candidature de Perón aux élections présidentielles suivantes.

Ce dernier, de son côté, basculait habilement entre pacification et provocation. En réalité, si d'un côté Perón acceptait de renoncer à sa candidature, de l'autre il encourageait le secteur radical du mouvement, en excluant de la négociation les dirigeants syndicaux. Finalement, la candidature présidentielle tomba sur la personne de Hector J. Campora, proche des secteurs révolutionnaires, qui dirigèrent la campagne électorale au cri de « *Campora al gobierno, Peron al Poder* ». Si les militaires avaient compté sur l'appui de l'Eglise après la chute d'Onganía, mal leur en avait pris. Le clergé radical avait les ailes aux pieds en voyant le retour de Perón à l'horizon ; dans cette perspective, l'appel électoral annoncé par Lanusse ne servit pas à calmer les esprits : à la limite, la démocratie pouvait représenter un moyen utile pour gagner le pouvoir, mais l'objectif final restait la révolution. Par ailleurs, les divisions au sein du monde catholique, on l'a vu, avaient fini par polariser la hiérarchie épiscopale, provoquant une demande pressante de retour à l'ordre. Cela fut évident dans les élections pour la présidence de la CEA en 1970, gagnées par Mons. Tortolo, qu'accompagnaient à la vice-présidence les évêques Primatesta et Plaza, notoirement assez éloignés des positions progressistes<sup>465</sup>. Nous avons déjà évoqué les relations conflictuelles entre la hiérarchie et les secteurs radicaux du catholicisme argentin regroupés dans le MSTM, vis-à-vis duquel même des évêques sensibles à la thématique de la question sociale avaient pris leurs distances. Néanmoins, dans le climat

---

<sup>465</sup> *Boletín AICA*, n. 701, 6/05/1970. pp. 27-31

de violence et de confusion qui caractérisa cette phase de la vie politique argentine, il n'y avait pas d'espace pour les compromis. L'Eglise continuait à invoquer l'unité mais les évêques s'affrontaient publiquement, s'accusant les uns les autres de trahir la nation et l'évangile.

Un exemple typique, en ce sens, fut la polémique qui éclata en 1971 entre le pro-vicaire des Forces armées Victorio Bonamin et les évêques Devoto<sup>466</sup> et De Nevares<sup>467</sup>. Dans les deux cas, le refus des évêques diocésains d'appuyer les célébrations militaires fut surmonté par l'intervention du Vicariat militaire, provoquant un conflit de juridiction dont l'écho arriva jusqu'à Rome<sup>468</sup>. Mons. Angelelli, à la Rioja, souffrait de pressions encore plus grandes mais la répression ne visait pas seulement les évêques dit « progressistes ». Le régime, en ignorant les conseils de son ambassadeur auprès du Saint-Siège, qui recommandait un dosage prudent de la répression contre l'Eglise<sup>469</sup>, procédait à l'aveugle. D'un côté, Contre ces qu'ils considéraient comme des intrusions inacceptables des Forces armées dans le milieu religieux, se levèrent les protestations des évêques de Goya<sup>470</sup>, Rafaela<sup>471</sup>, Bahia Blanca<sup>472</sup>, Santa Fe<sup>473</sup>, Reconquista<sup>474</sup>. De l'autre, néanmoins, l'opposition croissante de l'épiscopat au régime militaire ne signifia pas l'avancée des positions radicales ; leur marginalisation, au contraire, se poursuivit, du fait de leurs divisions internes aussi bien que des prises de distances de la part des évêques plus sensibles aux problèmes sociaux<sup>475</sup>.

Malgré les exhortations à l'unité des catholiques, la voix des évêques allait dans toutes les directions, dans une sorte de Babel où chacun pouvait trouver une légitimation religieuse à son action politique. Il est évident que dans un tel contexte, les déclarations de la conférence épiscopale ne pouvaient qu'être le résultat de compromis entre les différents courants présents en son sein. En réalité, à mesure que l'action des groupes armés – souvent liés au milieu du catholicisme radical – jetait le pays dans le chaos, la hiérarchie convint de la nécessité du retour de Perón pour rappeler la société à l'ordre. Des signaux en ce sens venaient aussi du Saint-Siège ; en août 1971, la presse rendit

---

<sup>466</sup> AMREA, Departamento de Culto Catolico a Min. Rel. Ext., *Memorandum Reservado*, 23 juin 1971.

<sup>467</sup> "Comunicado del obispo de Neuquen", *Boletin AICA*, n.775, 11/7/1971. pp. 4-5

<sup>468</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., *Gestiones de Mons. Bonamin*, 16 juillet 1971, AMREA, Fondo Santa Sede (1971).

<sup>469</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 8 et 15 octobre 1971, AMREA, Fondo Santa Sede (1971). Cité par Loris Zanatta, *La nazione cattolica : Chiesa e dittatura nell'Argentina di Bergoglio*, Bari, Laterza, 2014. p. 116

<sup>470</sup> "Sobre ciertos sucesos ocurridos en Goya", *Boletin AICA*, n. 774, 7/09/1971. pp. 17-18

<sup>471</sup> "Declaraciones del obispo de Rafaela", *Boletin AICA*, n. 743-44, 4/03/1971. pp. 13-14

<sup>472</sup> "Protestas por hechos ocurridos en su jurisdiccion el arzobispo de Bahia Blanca", *Boletin AICA*, n. 770, 2/09/1971. pp. 4-6

<sup>473</sup> "El Hallazgo de explosivos y un comunicado del arzobispo de Santa Fe", *Boletin AICA*, n. 743-44, 4/03/1971. pp. 12-13

<sup>474</sup> "Detenciones de sacerdotes y comunicado del obispo de Reconquista", *Boletin AICA*, n. 795, 16/03/1972. pp. 12-14

<sup>475</sup> "Carta de Mons. Zazpe a los sacerdotes del Movimiento para el Tercer Mundo", *AICADOC*, n. 12, 16/09/1971. pp. 145-146

publics les documents qui révoquaient l'excommunication comminée à Perón en 1955 par le pape Pie XII<sup>476</sup>. Une aura de mystère entourait la décision du Saint-Siège ; selon l'ambassadeur chilien auprès du Saint-Siège, le principal promoteur de cette action avait été l'archevêque de Madrid Leopoldo Eijo Garay qui, grâce aux pouvoirs que lui accordait son statut de patriarche des Indes, avait pris l'initiative de révoquer l'excommunication de l'ex président argentin, poussant le pape à ratifier cette action le 18 Janvier 1963<sup>477</sup>. Le Saint-Siège aurait aussi accepté, dans un premier moment, la demande du gouvernement argentin de ne pas rendre publique la nouvelle, en raison du délicat contexte politique du pays<sup>478</sup>. En réalité, selon les informations apportées par le journaliste argentin Horacio Verbitsky, c'est surtout Mons. Antonio Plaza qui aurait intercédé auprès du Saint-Siège pour le retrait de l'excommunication de l'ex président argentin. L'absolution des autorités vaticanes fut par ailleurs précédée par une lettre du même Perón où le leader justicialiste se déclarait sincèrement repent<sup>479</sup>. Finalement, l'Eglise allait se convaincre de la nécessité du retour de Perón au pouvoir : c'était vrai en Argentine aussi bien qu'au Saint-Siège, où l'ex président argentin se rendit à la veille de son retour à la Patrie, rencontrant Mons. Agostino Casaroli, qui lui communiqua les espoirs du Saint-Siège quant à son retour<sup>480</sup>.

En réalité, le mouvement social qui réclamait le retour de Perón était extrêmement hétérogène : vers Perón regardaient tant le milieu syndical appelant au retour de l'Etat bienfaiteur de 1945, que les jeunes étudiants qui voyaient en lui un leader révolutionnaire. D'autres le voyaient en chef d'un mouvement national et populaire, mais essentiellement anti-communiste, le seul capable d'intégrer les masses populaires à la vie nationale, en les tenant à l'abri de la tentation communiste, et invoquaient son nom pour extirper le cancer de la subversion du peuple argentin. Cette image de Perón, une et plusieurs à la fois, avait fini par remplacer sa figure réelle ; le vieux leader justicialiste, de son côté, n'avait aucun intérêt à éliminer la confusion existant parmi les rangs de son mouvement. L'important était de retourner au pouvoir ; sur la suite, pour l'instant, chacun était libre de faire galoper son imagination. Dans le monde catholique, les choses n'allaient pas autrement ; si le secteur radical s'enthousiasmait pour l'appui de Perón aux jeunes révolutionnaires<sup>481</sup>, la hiérarchie demandait à Perón l'instauration d'un régime de justice sociale inspiré de la doctrine sociale chrétienne, vue comme une alternative au libéralisme aussi bien qu'au Marxisme. Le document diffusé par la CEA à

---

<sup>476</sup> Zanatta, *La nazione cattolica : Chiesa e dittatura nell'Argentina di Bergoglio*. Cit. p. 110

<sup>477</sup> Emb. Santa Sede à Min. Rel. Ext., 10/04/1963, AMRECH, Fondo Santa Sede(1963)

<sup>478</sup> Ibid.

<sup>479</sup> Horacio Verbitsky, *La violencia evangélica de Leonardi al Cordobazo (1955-1969)*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2008. pp. 167-168

<sup>480</sup> Zanatta, *La nazione cattolica : Chiesa e dittatura nell'Argentina di Bergoglio*. Cit. p. 121

<sup>481</sup> "Sus hijos mas esclarecidos y abnegados", CYR, septembre 1971, cité par Ibid. p. 111

la veille des élections reflétait à la fois les attentes et les réserves de la conférence épiscopale sur le processus électoral aussi bien que sur la victoire probable du front péroniste<sup>482</sup>.

Il s'agissait, comme le nota le père Mejia dans un éditorial de *Criterio*, d'une déclaration assez éloignée des nouvelles orientations de l'Église en matière sociale, évidentes dans la lettre *Octagesima Adveniens* de Paul VI aussi bien que dans les documents sur la justice du Synode Episcopal de 1971<sup>483</sup>. La condamnation contre le Marxisme et le Socialisme n'était pas utile pour orienter l'électorat catholique dans un pays où les courants idéologiques dominants étaient autres, tandis que le mot démocratie était totalement absent de la déclaration, dans un discours qui laissait entrevoir une sorte de défiance vis-à-vis du processus électoral. La raison à cela, comme le remarqua le père Mejia, résidait dans la méfiance de la hiérarchie – mais aussi du monde catholique argentin – envers les principes de pluralisme religieux et politique.

*Reconocer explicitamente la legitimidad del pluralismo de opciones significa afirmar en la practica la libertad del cristiano para elegir responsablemente el modelo de sociedad que estime mas conforme con los valores evangelicos y para adherir a los movimientos politicos que buscan traducirlo en la realidad. No hacerlo, aquí y ahora, implica poner en cuestion esa libertad.*<sup>484</sup>

Ces commentaires furent interprétés comme une faute de respect aux autorités épiscopales, et le père Mejia fut obligé de s'excuser<sup>485</sup>. La déclaration, cependant, rédigée par Mons. Tortolo, avait suscité les réserves de plusieurs membres de l'Episcopat<sup>486</sup>. A la veille des élections fixées pour le 11 mars 1973, la confusion était totale. Si Mons. Angelelli à la Rioja rappelait la « nécessité et la folie de la croix » face aux attaques de ceux qui s'opposaient à la libération du peuple<sup>487</sup>, le pro-vicaire militaire Mons. Bonamin évoquait la bataille de Lepanto où la chrétienté assiégée avait exterminé ses ennemis<sup>488</sup> ; si Mons. Devoto déclarait la nécessité de « *Terminar con una sociedad en la que el hombre es explotado por el hombre, convirtiendolo en una mercancia mas* »<sup>489</sup>, le cardinal Caggiano dénonçait « *El inminente peligro que nos amenaza con la substitucion de nuestra instituciones tradicionales, libres y democraticas por un gobierno materialista y totalitario, marxista y*

---

<sup>482</sup> CEA, *Declaración del Episcopado Argentino en la presente situación nacional*, San Miguel, 21 de octubre de 1972

<sup>483</sup> Jorge Mejia, « La declaracion del Episcopado », *Criterio*, n. 1655, 9 Novembre 1972. pp. 611-613

<sup>484</sup> Ibid.

<sup>485</sup> Jorge Mejía, « A propósito de un editorial », *Criterio*, N ° 1657, 24 de diciembre de 1972. Cité par Horacio Verbitsky, *Vigilia de armas*, cit.

<sup>486</sup> Horacio Verbitsky, *Vigilia de armas*, cit.

<sup>487</sup> Mons. Enrique Angelelli, *Reflexiones acerca de un hecho de violencia en Famatina*, 12 mars 1972. <http://www.claretianos.org.ar/angelelli/homilia/8.htm>

<sup>488</sup> Zanatta, *La nazione cattolica : Chiesa e dittatura nell'Argentina di Bergoglio*. Cit. p. 123

<sup>489</sup> «Analiza el obispo de Goya la situacion actual», *Boletin AICA*, n. 837-38-39-40, 25/1/1973. pp. 15-17

*antihumano* »<sup>490</sup>. Entre-temps, la violence augmentait sans cesse, poussant le Saint-Siège à intervenir directement lorsque l'ERP séquestra Oberdan Sallustro, chef de l'entreprise FIAT en Argentine<sup>491</sup>.

C'est dans ce contexte qu'en mars 1973 Hector Campora gagna les élections présidentielles, consacrant le retour au pouvoir du Péronisme après dix-huit ans de proscription. Dans sa première déclaration après les élections, l'Episcopat lançait son appel à la réconciliation :

*Dentro de unos días el país iniciará una nueva etapa en su vida institucional. Las expectativas de la ciudadanía son grandes: fundadas en la esperanza de una Argentina renovada, pero desde las raíces mismas de su tradición nacional, conjugando las libertades esenciales y los valores de la persona humana con el riesgo de una expresión nueva de su ser. [...] La coyuntura no tolera actitudes de simple espera, indiferencia, impaciencia ni exclusión; tampoco la obstrucción sistemática o la violencia de cualquier género. La imagen del país ha de asentarse en una vigorosa unidad nacional, fruto de "una labor conjunta", constructiva y solidaria que sea de beneficio para todos en la medida en que actuemos con grandeza, patriotismo y honestidad*<sup>492</sup>.

Une partie du MSTM, on l'a vu, opta pour un appui au gouvernement populaire, tandis que les évêques Angelelli, Devoto et Brasca exultaient pour le fait que le peuple argentin, ayant finalement eu l'opportunité de s'exprimer, « *ha hecho una opcion que es profunda y va mas alla de los partidos politicos. Ha optado por una concepcion de la vida, un nucleo de valores hecho carne en su tradicion autentica y en su historia* »<sup>493</sup>. En réalité, l'Episcopat espérait que l'élection d'un gouvernement proche des milieux radicaux pourrait servir à rapporter la paix au sein de l'Eglise et de la société argentine ; le Saint-Siège, avec lequel Campora se préoccupa dès le départ de tisser de bonnes relations, le croyait également<sup>494</sup>. Il s'agissait néanmoins d'une illusion qui cachait la réalité du conflit latent entre les deux âmes du péronisme et de l'Eglise. Un des premiers à en faire l'expérience fut Mons. Angelelli, attaqué dans un village de son diocèse à cause de son engagement dans la syndicalisation des paysans. Cette fois, cependant, de l'autre côté de la barricade, il n'y avait pas des libéraux, mais les autorités de la province, péronistes et catholiques eux aussi mais de la partie opposée aux révolutionnaires protégés par l'évêque de la Rioja<sup>495</sup>. Ainsi, tandis que Campora concédait l'amnistie aux prisonniers politiques et que les *Montoneros* gagnaient le contrôle de certains

---

<sup>490</sup> Cardenal Antonio Caggiano, « La maternidad espiritual y universal de la santissima Virgen Maria. Iglesia y socialismo de estado », Homilía pronunciada en el santuario de Lujan el 8/5/1972, *Aicadoc*, n. 33. pp. 85-94

<sup>491</sup> «El Papa Pablo VI pide la liberación del doctor Oberdan Sallustro», *Boletín AICA*, N° 797, 30/3/1972.

<sup>492</sup> CEA, Mensaje de la Conferencia Episcopal Argentina al pueblo argentino al iniciar "una nueva etapa en su vida institucional", San Miguel, 11/5/1973.

<sup>493</sup> «Tres Obispos se refieren, en un documento conjunto, a la actualidad política», *Boletín AICA*, n. 862, 28/6/1973. pp 15-17

<sup>494</sup> Zanatta, *La nazione cattolica : Chiesa e dittatura nell'Argentina di Bergoglio*. Cit. p. 130

<sup>495</sup> Mirko Giancola, « Un passato che non passa », *Diacronie*, N° 24, 4 | 2015, <http://diacronie.revues.org/3628>



ministères, le péronisme orthodoxe préparait la contre-offensive, élaborée notamment par le ministre Lopez Rega, qui à cette époque fonda le groupe terroriste contre-révolutionnaire *Alianza Anticomunista Argentina* (Triple A). La bataille entre les péronistes de Perón et les péronistes du peuple éclata de manière criante le 20 juin 1973 à l'aéroport d'Ezeiza, à l'occasion de ce qui devait être le retour triomphant de Perón en Argentine. L'avion dans lequel le vieux leader voyageait avec les représentants de différentes tendances du mouvement fut obligé d'atterrir dans un aéroport, d'où Perón se rendit le jour suivant à la télévision pour lancer un appel à la pacification<sup>496</sup>. Son discours recueillit l'adhésion de la conférence épiscopale, qui se déclarait en concorde avec les appels à la pacification mais aussi préoccupé par la violence régnante et les luttes de pouvoir internes au mouvement<sup>497</sup>.

La *Masacre de Ezeiza* provoqua la démission de Campora et la nomination du président du congrès Raul Lastiri – beau-fils de Lopez Rega – à la présidence, en attente des nouvelles élections annoncées pour le mois de septembre. Le 23 septembre, Juan D. Perón gagnait les élections avec 62% des suffrages, tandis que la vice-présidence était confiée à sa femme Isabel, pour éviter la lutte entre les différentes tendances du mouvement pour cette charge. Entre-temps, l'Épiscopat s'était préoccupé de demander au nouveau président l'abandon des projets sur le divorce promus par le congrès aussi bien que des réformes éducatives laïcistes impulsées par certaines administrations provinciales<sup>498</sup>. Perón n'eut pas de grosses difficultés à satisfaire ces demandes, mais imposer la paix à l'intérieur de son mouvement, comme l'Église le demandait aussi, était bien plus compliqué. Deux jours après les élections, les *Montoneros* assassinèrent le chef de la CGT José Rucci, représentant de la tendance orthodoxe sur lequel Perón comptait pour ramener l'ordre dans le milieu syndical. Il s'agissait, au fond, d'une lutte de pouvoir entre la tendance révolutionnaire et la tendance orthodoxe pour gagner le contrôle du mouvement, les deux tendances s'appropriant et interprétant à leur goût les paroles du vieux leader. Ce dernier, de son côté, vit dans l'assassinat de Rucci la preuve de l'impossibilité d'une solution pacifique aux conflits internes au péronisme. Son choix entre les deux tendances se fit évident le 1er mai 1974, lorsque les *Montoneros* furent chassés par Perón même de la *Plaza de Mayo*. Se consommait ainsi la rupture définitive entre Perón et la « jeunesse merveilleuse », dont témoignait l'exclusion des révolutionnaires des espaces de pouvoir occupés pendant le gouvernement de Campora, et qui la poussa à rentrer dans la clandestinité et à reprendre la stratégie de *guerrilla* contre

---

<sup>496</sup> “El Líder”, texte du discours prononcé par Juan D. Peron le 21/06/1973, *Citerio*, n. 1695, 11/07/1974, pp. 362-363

<sup>497</sup> CEA, *Mensaje de la Conferencia Episcopal Argentina al pueblo argentino sobre el mensaje del general Perón*, Buenos Aires, 27/06/1973.

<sup>498</sup> CEA, *Declaración pastoral del Episcopado Argentino sobre la familia y la educación*, Buenos Aires, 13/09/1973.

le gouvernement. Entre-temps, les attaques de la *Triple A* contre les révolutionnaires se multiplièrent, ce qui n'aurait pas été possible sans le consentement de Perón.

En mai 1974, le père Carlos Mugica fut victime du feu croisé entre les deux tendances. C'était un représentant bien connu du péronisme révolutionnaire qui avait, néanmoins, cherché à établir dès le départ une collaboration avec le gouvernement de Campora, puis avec celui de Perón. Les auteurs de l'assassinat étaient les membres de la *Triple A*, qui cherchèrent toutefois dans un premier moment à faire tomber la responsabilité du crime sur les révolutionnaires. Comme le dit Perón, c'était probablement son essai de réunir les différentes tendances qui avait tué le prélat, en attirant l'antipathie des révolutionnaires aussi bien que des orthodoxes.<sup>499</sup> Au Saint-Siège, les progrès incessants de la violence en Argentine rendaient les autorités vaticanes moins tolérantes envers l'engagement d'une partie du clergé pour la révolution, les poussant à considérer nécessaire une injection de discipline<sup>500</sup>. L'Episcopat argentin, de son côté, en partageant les sentiments du Saint-Siège, augmenta l'isolement du clergé révolutionnaire, soulignant, en même temps, la dévotion des Forces armées, gardiennes de l'orthodoxie catholique aussi bien que de l'identité nationale<sup>501</sup>. Le reflux, au sein de l'Episcopat argentin, était évident. La confirmation de Mons. Tortolo à la présidence de l'Episcopat pour les trois années suivantes ne fut pas une surprise, non plus que sa nomination à la tête du vicariat militaire suite à la retraite du Cardinal Caggiano. C'était plutôt l'élection de Mons. Zazpe à la vice-présidence qui était surprenante, s'expliquant probablement par la nécessité de maintenir ouvert le dialogue avec le clergé radical, comme le montra sa nomination comme médiateur du Saint-Siège dans le conflit entre Mons. Angelelli et les autorités provinciales de La Rioja<sup>502</sup>.

Suite à la mort de Perón en juillet 1974, une vague de pessimisme se propagea à l'intérieur de l'Eglise, la disparition du vieux leader signifiant aussi la fin des illusions sur la possibilité d'une réconciliation sociale à l'intérieur du pays. Le nouveau nonce Pio Laghi se concentra sur l'objectif de l'unité de l'Eglise, au moyen d'une politique de nomination qui visait à la promotion d'un réformisme modéré, loin des extrémismes. Le gouvernement d'Isabel chercha – tout comme ses opposants révolutionnaires – à gagner la sympathie du représentant du Saint-Siège, qui toutefois n'avait jamais eu de sympathie péroniste et se méfiait des croyances ésotériques du ministre Lopez Rega, véritable détenteur du pouvoir sous le gouvernement d'Isabel<sup>503</sup>. L'Episcopat argentin,

---

<sup>499</sup> Zanatta, *La nazione cattolica : Chiesa e dittatura nell'Argentina di Bergoglio*. Cit. p. 151

<sup>500</sup> Ibid. p. 140

<sup>501</sup> "Conceptos del Cardenal Caggiano en el Colegio Militar", *Boletín AICA*, n. 875, 27/09/1973, pp. 11-12

<sup>502</sup> Mirko Giancola, « Un passato che non passa », *Diacronie*, N° 24, 4 | 2015, <http://diacronie.revues.org/3628>

<sup>503</sup> Zanatta, *La nazione cattolica : Chiesa e dittatura nell'Argentina di Bergoglio*. Cit. pp. 154-155

pareillement, ne montra aucun enthousiasme pour un gouvernement décidé à imposer sa version du péronisme à tout prix, et qui refusait les accusations provenant d'une Eglise qu'il tenait pour responsable, au moins en partie, de la diffusion de la subversion idéologique. Les actions de la *Triple A* contre le milieu révolutionnaire – y compris dans sa composante ecclésiastique – augmentèrent donc sans cesse, entre les protestations de l'Episcopat et les accusations du gouvernement contre l'Eglise de protéger des subversifs. Entre-temps, les provocations de la *guerrilla* vis-à-vis des Forces armées augmentèrent avec l'objectif déclaré de provoquer leur intervention, préconisée à plusieurs reprises par le traditionalisme catholique, qui considérait les militaires comme les seuls capables de rapporter l'ordre dans le pays. En effet, une activité intense de catéchisme avait touché les casernes dans les derniers temps, dirigée par des champions du traditionalisme catholique tels Ezcurra, Sacheri et Genta, qui comptaient avec la sympathie du président de la CEA, Tortolo<sup>504</sup>.

En février 1975, au milieu d'une crise politique et économique sans précédent, les Forces armées furent chargées par le gouvernement de combattre l'ERP à Tucuman, où le groupe avait établi un feu guérillero. Encore une fois, tout le monde invoqua la religion en soutien de son action et de nouvelles tranchées surgirent à l'intérieur d'un épiscopat en recherche désespérée d'unité. D'une part, si Mons. Angelelli dans ses homélies invitait ses fils à persister dans la lutte pour la justice, en se chargeant de la croix comme l'avaient fait les martyres des premiers siècles du Christianisme<sup>505</sup>, pour d'autres évêques il était au moins nécessaire de marquer des limites à l'œuvre répressive, en distinguant les terroristes du peuple qui réclamait ses droits<sup>506</sup>. De l'autre, néanmoins, des évêques comme Plaza, Bonamin et Tortolo, exaltaient les vertus catholiques des militaires, qui par leur sacrifice expiaient les péchés du peuple argentin<sup>507</sup>. Dans un tel contexte, disaient-ils, on ne pouvait pas prétendre à une précision chirurgicale de la part des forces de sécurité. Le pays marchait d'un bon pas vers l'abîme et les voix isolées qui cherchaient une solution démocratique se perdaient dans le vent. Aux yeux des catholiques traditionalistes, les militaires n'avaient pas seulement à charge de ramener l'ordre au sein de la société, mais aussi dans l'Eglise, ce qui n'était pas absurde dans un contexte où la lutte religieuse et la lutte politique étaient parvenues à une superposition totale. Investis du rôle de nouveaux croisés et alimentés par l'endoctrinement du traditionalisme catholique, les

---

<sup>504</sup> Ibid. p. 158

<sup>505</sup> Mons. Enrique Angelelli, *Meditación sobre las actas de los mártires y los escritos de los padres apostólicos: 'Seamos constructores de esperanza y de paz'*, Homélie prononcée à la radio le 29/02/1976.  
<http://www.claretianos.org.ar/angelelli/homilia/22.htm>

<sup>506</sup> Mons. Alberto Devoto, « Navidad en un clima de crisis y de violencia », *AICADOC*, n. 52, pp. 9-11

<sup>507</sup> Mons. Victorio Bonamin, « Ejército argentino. Redención por la sangre », Homélie prononcée par le pro-vicaire des Forces armées dans la paroisse *Nuestra Señora de Lujan* en occasion de l'enterrement du colonel Julio Argentino del Valle Larrabure le 23/9/1975, *AICADOC*, n. 48, pp. 137-139 ; Mons. Antonio Plaza, « La Argentina esta dispuesta a la disgregación », *AICADOC*, n. 55, 29/12/1975, pp. 65-69

militaires se sentirent en droit de tracer eux-mêmes les limites de l'orthodoxie, anticipant une dynamique qu'on verrait à l'œuvre surtout pendant la dictature mais qui apparaissait clairement dans leur préférence pour Mons. Tortolo à la tête de l'Église militaire, au lieu du modéré Mons. Aramburu, proposé par le Saint-Siège<sup>508</sup>.

Dès la moitié de l'année 1975, Mons. Tortolo, déclarant l'existence « des crimes et péchés à tous les niveaux, même les plus hauts », se demandait si « Dieu ne voudra[it] pas quelque chose de plus de la part des Forces armées »<sup>509</sup>. Il s'agissait d'une invitation implicite à l'intervention directe des militaires, à laquelle ne souscrivaient pas la totalité des évêques ; mais le reste de l'épiscopat était bloqué entre le sentiment de culpabilité pour les dérives du renouvellement conciliaire et l'impossibilité de trouver des solutions alternatives pour sortir de la spirale de violence où était tombé le pays. Ainsi, en dépit des protestations qui se levaient, surtout lorsque des religieux tombaient, victimes de la répression, Mons. Tortolo travaillait à fortifier l'union entre les différentes âmes des Forces armées, en vue de leurs intervention<sup>510</sup>. Dans ce contexte, les réserves manifestées à plusieurs reprises par les évêques réformistes, aussi bien que par le Saint-Siège, autour d'une solution *manu militari*, furent obligées de reculer, se limitant à éviter que la bataille livrée par les Forces armées ne se pare, sous l'impulsion de l'enthousiasme rédempteur des traditionalistes, en guerre sainte<sup>511</sup>. Les événements des années suivants montrèrent qu'il s'agissait d'un objectif assez ambitieux, les limites entre lutte politique et lutte religieuse étant encore loin d'être rétablies.

---

<sup>508</sup> Zanatta, *La nazione cattolica : Chiesa e dittatura nell'Argentina di Bergoglio*. Cit. pp. 166-167

<sup>509</sup> Ibid. p. 170

<sup>510</sup> Ibid. P. 175

<sup>511</sup> Mons. Vicente Zazpe, « Iglesia y Fuerzas Armadas », discours prononcés par l'archevêque de Santa Fe dans un programme de la station radio de l'archidiocèse le 21 et 29 décembre 1975, *AICADOC*, n. 53, pp. 21-26

# CHAPITRE IV - 11 SEPTEMBRE 1973 : LA NUIT DE LA DEMOCRATIE CHILIENNE

## 1. L'Église chilienne dans les premières années du régime (1973-1975)

---

### a) La réaction de l'Église au coup d'État

*Teniendo presente que: 1.- La gravísima crisis social y moral por la que atraviesa el país; 2.- La incapacidad del Gobierno para controlar el caos; 3.- El constante incremento de grupos paramilitares entrenados por los partidos de la Unidad Popular que llevarán al pueblo de Chile a una inevitable guerra civil, las Fuerzas Armadas y Carabineros deciden:*

*1.- El Presidente de la República debe proceder a la inmediata entrega de su cargo a las Fuerzas Armadas y Carabineros de Chile. 2.- Las FF.AA. y Carabineros están unidos para iniciar la histórica y responsable misión de luchar por la liberación de la Patria y evitar que nuestro país siga bajo el yugo marxista; y la restauración del orden y la institucionalidad;*

*3.- Los trabajadores de Chile pueden tener la seguridad de que las conquistas económicas y sociales que han alcanzado hasta la fecha no sufrirán modificaciones en lo fundamental;*

*4.- La prensa, radios difusoras y canales de televisión adictos a la Unidad Popular deben suspender sus actividades informativas a partir de este instante. De lo contrario recibirán castigo aéreo y terrestre<sup>512</sup>.*

Avec ce message, radiodiffusé à 8h35 le 11 septembre 1973, les Forces armées chiliennes annonçaient le coup d'État en marche contre le gouvernement de Salvador Allende. Ce dernier, répondant au message des Forces armées, annonça sa volonté « *de resistir con lo que sea, a costa de mi vida, para que quede la lección, que coloque ante la ignominia y la historia, a los que tienen la fuerza y no la razón* »<sup>513</sup>. Dans les heures suivantes, les avions de la *Fuerza Aerea* commencèrent à bombarder la *Moneda*, où le président s'était barricadé avec un petit contingent d'amis et de collaborateurs. Le corps d'Allende fut retrouvé sans vie dans le salon principal du palais présidentiel ; des témoins, présents avec lui le matin du putsch, raconteront que le président chercha à plusieurs reprises à se mettre en contact avec le général Pinochet mais crut, en l'absence de réponse, que celui-ci avait probablement été déjà arrêté<sup>514</sup>.

Au-delà de l'aspect anecdotique, la confiance d'Allende dans les sentiments constitutionnels du général Pinochet — qu'il avait lui-même nommé à la tête des Forces armées quelques mois

---

<sup>512</sup> *El Mercurio*, 13/09/1973, p. 3.

<sup>513</sup> Marco J. Vargas, « Últimos discursos del Presidente Salvador Allende », *Historia – Memoria*, 10/09/1975. [http://piensachile.com/2015/09/ultimos-discursos-del-presidente-salvador-allende/#\\_ednref13](http://piensachile.com/2015/09/ultimos-discursos-del-presidente-salvador-allende/#_ednref13)

<sup>514</sup> Maria Rosaria Stabili, *Il Cile. Dalla repubblica liberale al dopo Pinochet.*, Giunti, Firenze, 1991. p. 182

auparavant – renvoie au rôle de Pinochet dans la régie du coup d'État chilien. Selon le chercheur chilien Genaro Arriagada Herrera, il existe deux versions du rôle joué par différents acteurs militaires dans la planification du putsch. La première version est celle donnée par Pinochet dans son livre *El Dia Decisivo*, où le général chilien s'attribue l'initiative du coup d'État, dont l'idée remonterait à une réunion avec ses collaborateurs de la Sixième division de l'armée, célébrée au lendemain de la victoire d'Allende aux élections de 1970<sup>515</sup>. La deuxième version, quant à elle, attribue l'initiative du putsch aux commandants de l'aviation et de la marine militaire, avec le concours de certains officiers subalternes de l'armée<sup>516</sup>. Dans ce cadre, le rôle de Pinochet aurait été celui du *swing-man*<sup>517</sup>, c'est-à-dire de celui qui profite des rivalités existantes au sein d'un groupe conspirateur pour affirmer son hégémonie. Cette théorie semble la plus probable, trouvant confirmation dans les témoignages de plusieurs membres des Forces armées ayant eu un rôle de premier plan dans le déroulement du coup d'État<sup>518</sup>, ainsi que dans plusieurs documents déclassifiés des services d'intelligence des Etats-Unis<sup>519</sup>.

Quoi qu'il en soit, dans les heures suivant la prise de la *Moneda*, les Forces armées procédèrent rapidement à la mise en place du régime militaire. Le *Decreto Ley* n.1 institua officiellement le nouveau gouvernement, formé par les commandants en chef de l'aviation, de la marine, des *Carabineros* et de l'armée, le commandant de cette dernière étant désigné comme chef de junta de gouvernement<sup>520</sup>. L'état de siège fut déclaré dans tout le territoire de la république<sup>521</sup>, tandis que des chefs militaires se chargèrent de l'administration locale des différentes provinces<sup>522</sup>. Les partis politiques qui avaient participé au gouvernement de *Unidad Popular* furent déclarés hors la loi, tout comme la *Central Unica de los Trabajadores* (CUT) – le principal syndicat chilien —, tandis que l'activité des autres partis fut suspendue<sup>523</sup>. Si les Forces armées cherchèrent à justifier ces mesures

---

<sup>515</sup> Cfr. Augusto Pinochet Ugarte, *El Dia decisivo 11 de Septiembre de 1973*, Santiago, Ed. Andres Bello, 1980.

<sup>516</sup> Cfr. Genaro Arriagada Herrera, *El Pensamiento Politico de los Militares (Estudios sobre Chile, Argentina, Brasil y Uruguay)*, Santiago, Centro de Investigaciones Socioeconómicas, 1986.

<sup>517</sup> Needler, Martin, « Political Development and Military Intervention in Latin America », *American Political Science Review*, vol. 60, n. 3, Sett. 1966, pp. 616-626

<sup>518</sup> Cfr. Sergio Arellano Iturriaga, *Mas Alla del Abismo*, Editorial Proyeccion, Santiago, 1985; E Varas, Florencia, *Gustavo Leigh. El general Disidente*, Editorial Aconcagua, Santiago, 1979.

<sup>519</sup> Cfr. Defense Intelligence Agency (DIA), *Intelligence Information Cable*, 08/09/1973.

<https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/PNARA3/00009858.pdf> et CIA, *Information Report*, 08/09/19873, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pcia/9c9b.PDF>, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room.

<sup>520</sup> Junta de Gobierno de la República de Chile, Decreto Ley n. 1, *Acta de constitucion de la Junta de gobierno*, 11/09/1973, <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=237897&idParte=&idVersion=1973-09-18>.

<sup>521</sup> Ministerio de Defensa Nacional de la República de Chile, Decreto Ley n. 3, *Declara Estado de sitio*, 11/09/1973, <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=215063&idParte=&idVersion=1973-09-18>.

<sup>522</sup> Ministerio de Defensa Nacional de la República de Chile, Decreto Ley n. 4, *Declara en estado de emergencia las provincias y departamentos que indica*, 11/09/1973,

<https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=215064&idParte=&idVersion=1974-01-08>

<sup>523</sup> [Comisión nacional de verdad y reconciliación](#), *Informe de la Comisión nacional de verdad y reconciliación*, Vol. 1, Santiago, Secretaría general de Gobierno, 1991.pp. 50-52

répressives en avançant l'existence d'une menace subversive de la part des partisans de l'UP, dans les faits, la résistance au putsch fut presque nulle. Intervenant dans les universités, usines, quartiers populaires et fermes de tout le pays, les Forces armées prirent assez rapidement le contrôle total du Chili.

Dans ce contexte, le 13 septembre, le *Comité permanente* de la CECH parvint à se réunir dans la maison du Cardinal Silva Henríquez pour préparer une déclaration sur la situation du pays. Selon le témoignage du Cardinal, deux documents furent élaborés, et ils optèrent finalement pour la diffusion de ce que « *mejor resumía los puntos especiales que la Iglesia debía plantearle al país* »<sup>524</sup>. Après avoir revendiqué leur travail de médiation visant à éviter une solution de force à la crise qui traversait le pays dans les semaines précédant le coup d'État, les évêques, regrettant l'issue violente de cette crise, demandaient :

*Respeto por los caídos en la lucha y, en primer lugar, por el que fue hasta el martes 11 de septiembre, Presidente de la República. [...] Moderación frente a los vencidos. Que no haya innecesarias represalias. [...] que los adelantos logrados en Gobiernos anteriores por la clase obrera y campesina, no volverán atrás y, por el contrario, se mantendrán y se acrecentarán hasta llegar a la plena igualdad y participación de todos en la vida nacional.[...] Confiando en el patriotismo y el desinterés que han expresado los que han asumido la difícil tarea de restaurar el orden institucional y la vida económica del país, tan gravemente alterados, pedimos a los chilenos que, dadas las actuales circunstancias, cooperen a llevar a cabo esta tarea[...]La cordura y el patriotismo de los chilenos, unidos a la tradición de democracia y de humanismo de nuestras Fuerzas Armadas, permitirán que Chile pueda volver muy luego a la normalidad institucional, como lo han prometido los mismos integrantes de la Junta de Gobierno y reiniciar su camino de progreso en la Paz*<sup>525</sup>.

Il s'agissait d'une déclaration assez prudente et ambiguë, qui évitait tant la légitimation du coup d'État que sa condamnation. Les évêques dénonçaient la violence et appelaient à la modération. Néanmoins, en se référant aux Forces armées comme aux restaurateurs d'un ordre perdu sous le précédent gouvernement, et en louant leur tradition de respect des principes démocratiques, ils apportaient une sorte de justification au coup d'État. Cette ambiguïté fut mal reçue non seulement par les partisans du gouvernement renversé, mais aussi par les Forces armées, qui visaient à obtenir une pleine légitimation religieuse de leur lutte contre le Marxisme. C'est dans ce cadre qu'il faut situer la demande du régime de célébrer le traditionnel *Te Deum* du 18 septembre – anniversaire de

---

<sup>524</sup> Ascanio Cavallo, *Memorias del Cardenal Raul Silva Henríquez*, vol. 2, Santiago, Copygraph, 1991. pp. 285-186

<sup>525</sup> CECH, *Declaración del Comité Permanente del Episcopado sobre la situación del país*, 13/09/1973.  
<http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=147>

l'Indépendance — dans les locaux de l'École militaire. Le Cardinal Silva Heriquez jugea une telle demande irrecevable, mais accepta finalement de le faire dans l'Église de la *Gratitud Nacional*, elle aussi consacrée aux Forces armées. Dans l'homélie, le Cardinal se référa sans distinction à « *nuestros soldados y nuestros civiles que han inmolado sus vidas en la noble, difícil y dolorosa tarea de corregir nuestros yerros y de lograr que la justicia para todos los hijos de una misma patria* ». Il lança ensuite son appel pour qu'il n'y eût « ni vainqueurs ni vaincus », offrant la collaboration de l'Église « *a los que en horas tan difíciles han echado sobre sus hombros la pesadísima responsabilidad de guiar nuestros destinos* »<sup>526</sup>.

Selon l'historien étatsunien Brian Smith, ces déclarations, évitant une rupture avec les nouvelles autorités au pouvoir, visaient au maintien de la liberté institutionnelle de l'Église, nécessaire à la poursuite de ses programmes sociaux et religieux pendant ce qu'elle considérait comme une situation d'urgence. La contrepartie de cette liberté était une légitimation du nouveau gouvernement et le choix d'une attitude constructive dans le processus de reconstruction annoncé par la junte militaire<sup>527</sup>. La conférence de presse du Cardinal Silva Henriquez, à la sortie d'un rendez-vous avec les membres de la junte le 9 octobre 1973, sembla confirmer le choix de cette option de la part de l'épiscopat chilien.

*La Iglesia no está llamada ni a poner gobiernos ni a sacar gobiernos ni a reconocer o no reconocer gobiernos. Nosotros aceptamos los gobiernos que este pueblo quiera darse y los servimos. Queremos realmente servir al pueblo de Chile y, por lo tanto, reconocemos el gobierno que el pueblo quiere. [...] Tenemos dos o tres organizaciones para la ayuda a los refugiados, para la ayuda a los prisioneros; y hemos encontrado la colaboración que necesitamos de parte de la autoridad para ello. Esto lo hemos conversado, estamos de acuerdo y la Junta nos ha prometido que facilitará nuestra tarea del buen samaritano que quiere restañar las heridas y disminuir los dolores. [...] Además, estamos preocupados por la imagen de Chile en el exterior y queremos hacer todo lo posible para tratar de mejorar esa imagen*<sup>528</sup>.

Le propos d'aider le régime à améliorer son image fut immédiatement mis en pratique face aux déclarations de Paul VI, qui dans l'Angelus du 7 octobre, avait fait référence aux :

---

<sup>526</sup> Cardinal Raul Silva Heriquez, *Amamos la libertad*, Homilía en Te Deum Eucuménico de “La Gratitud nacional”, 18/09/1973. [http://www.cardenalsilva.cl/pdf/40\\_amamos.pdf](http://www.cardenalsilva.cl/pdf/40_amamos.pdf)

<sup>527</sup> Brian Smith, *The church and politics in Chile : challenges to modern Catholicism*, Princeton, Princeton university press, 1982. p. 290

<sup>528</sup> Cardinal Raul Silva Henriquez, *Restañar heridas*, conférence de presse du 09/10/1973. [http://www.cardenalsilva.cl/pdf/41\\_heridas.pdf](http://www.cardenalsilva.cl/pdf/41_heridas.pdf)



*Tristes nouvelles de répression violente au Chili [...] apparaissant désormais clairement l'irrationalité, l'inhumanité du recours à la cécité et à la cruauté des armes meurtrières pour le rétablissement de l'ordre, ou plutôt [pour établir] l'oppression de certains hommes sur d'autres hommes*<sup>529</sup>.

Le Cardinal affirma que l'image que le pape avait du Chili était le résultat d'une multitude d'informations qui lui arrivaient de plusieurs sources non officielles et qui ne correspondait pas à l'opinion de l'Église chilienne<sup>530</sup>. Dans ses mémoires, le Cardinal raconte que ces déclarations ne furent pas appréciées au Palais apostolique, car il n'était pas acceptable d'affirmer que le pape était mal informé. D'ailleurs, comme le constata le même Cardinal lors de son voyage à Rome le 30 octobre, Paul VI disposait d'informations assez détaillées sur la situation chilienne. La situation en réalité était bien plus compliquée.

Le 12 septembre, la junte militaire chilienne s'était présentée officiellement à la nonciature apostolique à Santiago, déclarant son intention de maintenir les meilleures relations avec l'Église catholique. Le nonce à ce moment était Mons. Sotero Saenz Villalba, un évêque espagnol qui avait vécu dans sa chair les événements tragiques de la guerre civile espagnole et qui n'avait jamais montré de sympathie particulière pour le gouvernement d'Allende<sup>531</sup>. Entre-temps, l'ambassadeur chilien auprès du Saint-Siège, René Rojas, avait rendu visite au substitut de la Secrétairerie d'État du Saint-Siège, Mons. Giovanni Benelli, pour le mettre au courant des événements de son pays et pour lui donner un document avec les principes fondamentaux du nouveau gouvernement. Il s'agissait du premier d'une série de *memoranda* que l'ambassade chilienne prépara dans l'objectif déclaré de « *contrarrestar la grave distorsión de la realidad chilena hecha a diario por todos los medios de información italianos* »<sup>532</sup>. Malgré cet engagement de l'ambassadeur chilien, au Saint-Siège les doutes persistaient face à l'impossibilité de vérifier les informations qui leur parvenaient de plusieurs parts, sur des massacres perpétrés au Chili, comme le confia le secrétaire pour les affaires publiques de l'Église Mons. Casaroli à Robert M. Beaudry, fonctionnaire de l'ambassade des États-Unis à Rome<sup>533</sup>. De fait, le 12 octobre, Paul VI envoya à la nonciature le projet d'une lettre qu'il pensait envoyer à l'épiscopat chilien, condamnant les violences perpétrées par les Forces armées chiliennes. Le nonce et le Cardinal furent pourtant d'accord pour demander à Paul VI d'éviter une prise de

---

<sup>529</sup> Paul VI, *Angelus Domini*, 07/10/1973. [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/angelus/1973/documents/hf\\_p-vi\\_ang\\_19731007.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/angelus/1973/documents/hf_p-vi_ang_19731007.html)

<sup>530</sup> Cardinal Raul Silva Henriquez, *Restañar heridas*, cit.

<sup>531</sup> Ascanio Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*, vol. 2, cit. p. 288

<sup>532</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., *Aereograma confidencial n. 2*, 27/09/1973, AMRECH, Fondo Santa Sede (1973).

<sup>533</sup> Aembassy Rome to Departement of State, *Vatican comments on Chilean situation*, 03/10/1973, [https://wikileaks.org/plusd/cables/1973ROME10610\\_b.html](https://wikileaks.org/plusd/cables/1973ROME10610_b.html)

position si nette, car cela aurait signifié la rupture avec le nouveau gouvernement<sup>534</sup>. Cet argument fut défendu par le Cardinal lors d'une audience avec le Pape le 3 novembre : il obtint l'accord de Paul VI sur l'inopportunité de diffuser une lettre de condamnation du régime militaire<sup>535</sup>. Dans les mois suivants, Paul VI manifesta à plusieurs reprises son inquiétude sur la situation au Chili ; pour l'instant, néanmoins, l'intervention du Cardinal avait servi à calmer les esprits, comme en témoigne un rapport de l'ambassadeur étatsunien à Rome le 18 octobre, qui se fait l'écho de la préoccupation des autorités vaticanes pour la campagne de dénigrement lancée contre le Chili, et voit dans cette dernière l'un des plus grands succès de la propagande communiste internationale<sup>536</sup>.

En sortant de l'audience avec Paul VI, le Cardinal avait aussi déposé dans la salle de presse du Saint-Siège un document où le primat de l'Église chilienne déclarait :

*El Cardenal, a nombre de la Iglesia, ha ofrecido al nuevo Gobierno de Chile la misma colaboración que la Iglesia diera en todas las obras de bien común, al Gobierno marxista del Sr. Allende. Al mismo tiempo, cosa que las actuales autoridades han aceptado, ha exigido la misma libertad en su acción que la Iglesia gozaba en el Gobierno anterior*<sup>537</sup>.

Ce parallélisme avec le gouvernement de Salvador Allende ne fut pas apprécié par les secteurs proches du régime militaire. De manière générale, néanmoins, la tournée du Cardinal – en Belgique, Hollande, France, Allemagne et États-Unis – servit à montrer clairement la ligne de neutralité adoptée par l'Église dans les premiers mois du régime militaire. Il faut préciser, pourtant, que la stratégie de prudence adoptée par le Cardinal ne faisait pas l'unanimité dans l'épiscopat chilien. Plusieurs évêques en appelaient à une dénonciation claire de l'action répressive, tandis que d'autres étaient anxieux de montrer leur soutien aux Forces armées. Ces divisions émergèrent lors d'une réunion des évêques le 19 octobre, où le Cardinal, selon ses mémoires, obtint la ratification de sa ligne et l'engagement des autres évêques à se soumettre à la discipline collégiale, en évitant la diffusion de déclarations individuelles<sup>538</sup>. Cette décision servit à contenir les critiques au régime de la part des évêques opposés à son action ; en effet, les seuls évêques à avancer des critiques au régime dans cette période furent :

---

<sup>534</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*, vol. 3, cit. p. 13

<sup>535</sup> Dans ses mémoires le Cardinal raconte qu'en 1975, face à la détérioration des relations entre l'Église et le gouvernement chilien, lui-même demanda à Paul VI de diffuser la carte préparée deux ans auparavant, le Pape répondant néanmoins qu'il était trop tard pour cela. Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*, vol. 3, cit. p.18

<sup>536</sup> Aembassy Rome to Department of State, 18/10/1973, Electronic Telegram n. 1973ROME11385, Wikileaks, [http://wikileaks.org/plusd/cables/1973ROME11385\\_b.html](http://wikileaks.org/plusd/cables/1973ROME11385_b.html)

<sup>537</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., *Visita del Cardenal de Chile al Papa Paulo VI. Entrevista con el Cardenal Villot*, Oficio confidencial n. 459/47, 05/11/1973, AMRECH, Fondo Santa Sede (1973).

<sup>538</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*, vol. 3, cit. p.15

l'auxiliaire de Santiago Mons. Fernando Ariztia, qui déjà le 18 septembre avait envoyé une lettre au général Pinochet pour dénoncer la présence de plusieurs cadavres entraînés par le *Rio Mapocho*<sup>539</sup> et qui, en novembre, lança un appel pour une plus grande liberté d'information, d'action syndicale et de participation politique<sup>540</sup> ; et Mons. Jorge Hourton de Puerto Montt, qui en décembre diffusa une lettre par laquelle, tout en reconnaissant certains acquis au nouveau régime, il critiquait ouvertement les excès de sa politique répressive<sup>541</sup>.

En revanche, la discipline collégiale fonctionna moins bien pour contenir l'enthousiasme des évêques favorables au coup d'État, qui traduisit la présence d'un ressentiment jusqu'alors caché contre le gouvernement précédent. Le jour même du putsch, Mons. Francisco Valdes de Osorno composa une prière de remerciement à Dieu pour avoir libéré le pays de la « *peor nidada de mentiras y maldad que haya acosado nuestra pobre humanidad* »<sup>542</sup>. Lui fit écho Mons. Juan Francisco Fresno de La Serena, qui exprima sa confiance sur les bonnes intentions des militaires : « *A ojos serrados puede decirse que tratándose de nuestras FFAA no es golpe fascista ni gorila... Nosotros las queremos y respetamos* »<sup>543</sup>. L'intervention des Forces armées, selon ces évêques, avait été inévitable étant donné la crise sans issue provoquée par le gouvernement d'Allende ; un gouvernement qui, cherchant à instaurer une dictature marxiste, avait violé les fondements constitutionnels de la république chilienne, et mené le pays au chaos le plus total. « *Es un gran bien por el país que la Honorable Junta de Gobierno haya implantado por largo tiempo el silencio político* », déclarait ainsi Mons. Eladio Vicuña de Chillan<sup>544</sup>, tandis que Mons. Augusto Salinas de Linares utilisait la notion thomiste de « rébellion contre la tyrannie » pour légitimer l'intervention des Forces armées : « *existe un derecho a rebelarse contra un gobierno ilegítimo cuando este atenta al bien común de la sociedad ... Nuestras fuerzas armadas y los carabineros han entendido el llamado a utilizar este derecho, porque el país lo exigía, como había pedido en numerosos eventos públicos* »<sup>545</sup>. L'archevêque de Valparaiso Emilio Tagle allait plus loin sur cette ligne, justifiant la répression comme un mal nécessaire au rétablissement de l'ordre : « *Como un enfermo condenado a morir que se ha liberado por una acertada operación, el país ha perdido alguna sangre, ha sufrido algún dolor, hay heridas que deben cicatrizarse. Pero se ha salvado la vida de Chile como nación libre y soberana* »<sup>546</sup>.

---

<sup>539</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*, vol. 2, cit. p. 293

<sup>540</sup> Mons. Fernando Ariztia, "Signos et instrumentos de reconciliacion", *Mensaje* n. 224, Nov-Dec 1973, pp. 578-579

<sup>541</sup> Smith, *The church and politics in Chile : challenges to modern Catholicism*. Cit. p. 293

<sup>542</sup> J. Rojas, *Chiesa e golpe in Cile. La politica della Chiesa da Frei a Pinochet*, Torino, 1976. p. 91

<sup>543</sup> Ibid.

<sup>544</sup> Smith, *The church and politics in Chile : challenges to modern Catholicism*. Cit. p. 292

<sup>545</sup> Ibid. p. 92

<sup>546</sup> Rojas, *Chiesa e golpe in Cile. La politica della Chiesa da Frei a Pinochet*. cit. p. 92

Évidemment, ces déclarations ne suffisent pas à indiquer une homogénéité de vision à l'intérieur du groupe d'évêques ayant justifié le coup d'État : leur sensibilité et leur vision politique se différencient à mesure que le projet du régime devint plus clair. À ce moment, néanmoins, les voix critiques étant inhibées par la répression aussi bien que par la stratégie de prudence choisie par le Cardinal, ces déclarations servirent à donner l'image d'une Église à côté des Forces armées dans leur effort de reconstruction du pays. À renforcer cette image, il y avait aussi les prises de position d'autres instances du catholicisme, tels que les sermons du père Hasbun sur le *Canal 13* de l'UCACH ou les campagnes de soutien au régime de groupes catholiques intégraux tels que *Fiducia*, l'*Opus Dei* et les *Franquistas Hispanistas*<sup>547</sup>. Le père Hasbun entra en polémique en décembre avec Mons Aritzia, qui lui reprochait un défaut de sensibilité envers les souffrances des victimes de la répression. Ce conflit motiva l'intervention du Cardinal, qui invita les deux prélats à « laver leur linge sale en famille »<sup>548</sup>. Les relations entre la hiérarchie épiscopale et le laïcat catholique proche du régime militaire se compliquèrent davantage encore à mesure que l'attitude des évêques envers le régime se fit plus critique, mais nous reviendrons plus loin sur cette question.

Il vaut la peine de revenir, en revanche, sur l'attitude de la Démocratie chrétienne. Le 13 septembre, un groupe minoritaire du PDC diffusa une déclaration connue plus tard comme la *Carta de los Treze*, en raison du nombre des signataires du document, où le coup d'État était vu comme le résultat d'une stratégie de tension provoquée par les secteurs extrémistes du gouvernement aussi bien que de l'opposition, et dont le Président Allende aurait été victime.

*Condenamos categóricamente el derrocamiento del Presidente Constitucional de Chile, señor Salvador Allende, de cuyo Gobierno, por decisión de la voluntad popular y de nuestro partido, fuimos invariables opositores. Nos inclinamos respetuosos ante el sacrificio que él hizo de su vida en defensa de la Autoridad Constitucional.[...] La falta de rectificación, que en definitiva nos llevó a la tragedia, es responsabilidad de todos, Gobierno y Oposición[...] el dogmatismo sectario de la Unidad Popular, que no fue capaz de construir un camino auténticamente democrático para el socialismo adecuado a nuestra idiosincrasia.[...] la derecha económica que, con fría determinación, aprovechó los errores de la UP para crear un clima de tensión [...] Estos sectores extremos alienaron psicológicamente a la opinión pública e incluso a numerosos dirigentes políticos y jefes militares, creando la sensación falsa de que no había otra salida para la crisis chilena que el enfrentamiento armado o el golpe militar. [...] En cuanto a nosotros, consideramos que nuestra suprema responsabilidad en esta hora, la que asumimos por encima de toda otra consideración,*

---

<sup>547</sup> Ibid. pp. 93-96

<sup>548</sup> Ibid. p. 95

*reside en proseguir la lucha por los principios de la Democracia Cristiana y por la restauración de la democracia chilena, fuera de la cual aquellos carecen de vigencia*<sup>549</sup>.

La direction du parti, néanmoins, présentait les choses de manière différente. Le même 13 septembre, le président du PDC Patricio Aylwin s'exprimait en ces termes sur les pages de *La Tercera* :

*Los hechos que vive Chile son consecuencia del desastre económico, el caos institucional, la violencia armada y la crisis moral a que el gobierno depuesto condujo al país [...] Los antecedentes demuestran que las Fuerzas Armadas y Carabineros no buscaron el poder: sus tradiciones institucionales y la historia republicana de nuestra patria inspiran la confianza de que tan pronto sean cumplidas las tareas que ellas han asumido para evitar los graves peligros de destrucción y totalitarismo que amenazaban a la nación chilena, devolverán el poder al pueblo soberano para que libre y soberanamente dedican el destino patrio*<sup>550</sup>.

Le seul responsable de la fin tragique de la démocratie au Chili aurait donc été le gouvernement d'Allende, les Forces armées ayant été obligées d'intervenir pour éviter l'instauration d'une dictature marxiste. Quelques jours plus tard, le même Aylwin fut encore plus explicite sur ce point, déclarant que :

*El gobierno de Allende había agotado, en el mayor fracaso, la vía chilena hacia el socialismo y se aprestaba a consumir un autogolpe para instaurar por la fuerza una dictadura comunista. Chile estuvo al borde del "Golpe de Praga" que habría sido tremendamente sangriento, y las Fuerzas Armadas no hicieron sino adelantarse a ese riesgo inminente*<sup>551</sup>.

Dans une lettre à Mariano Rumor, à l'époque président de l'Union mondiale de la Démocratie chrétienne, Eduardo Frei reprenait les mêmes arguments, faisant référence au grand nombre d'extrémistes étrangers arrivés au Chili pendant la présidence d'Allende et à la quantité énorme d'armes confisquées par les Forces armées à partir du 11 septembre<sup>552</sup>.

Ces références au projet d'auto putsch du gouvernement de l'UP n'étaient pas anodines. Le 16 septembre, le secrétaire à la Présidence de la République, le colonel Pedro Ewing, convoqua une

---

<sup>549</sup> Jorge Magasich-Airola, *Los que dijeron « No » historia del movimiento de los marinos antigolpistas de 1973*, Santiago, LOM, 2008. p. 31

<sup>550</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, *Statement by PDC President*, 14/09/1973, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/PCIA3/00009C7B.pdf>

<sup>551</sup> Magasich-Airola, *Los que dijeron « No » historia del movimiento de los marinos antigolpistas de 1973*. Cit. p. 31

<sup>552</sup> Cristián Gazmuri, Patricia Arancibia, Alvaro Góngora. *Eduardo Frei Montalva (1911-1982)*, Santiago, Editorial Universitaria, 1996. pp. 476-496.

conférence de presse pour annoncer la découverte de documents témoignant d'un projet d'auto putsch du gouvernement d'Allende, programmé pour le 19 septembre, et envisageant l'assassinat des commandants en chefs des Forces armées et des leaders de l'opposition<sup>553</sup>. Dans les jours suivants, les journaux proches du régime remplirent leurs pages avec les détails de l'ainsi-nommé *Plan Z*, décrits dans le *Libro blanco del cambio de gobierno en Chile*, publié à la fin du mois d'octobre par la junte militaire<sup>554</sup>. D'après ce texte, la nécessité d'empêcher la réalisation d'un plan visant à l'instauration d'une dictature marxiste constitua la motivation principale de l'intervention des Forces armées. On peut retrouver le même argument dans le discours du ministre des Affaires étrangères, l'amiral Ismael Huerta, à la XXVIIIe Assemblée générale des Nations-Unies le 8 octobre 1973<sup>555</sup>. En réalité, il y a plusieurs doutes sur l'authenticité du Plan Z. Dans un rapport publié en septembre 2000, la CIA indiquait que le *Libro Blanco* avait été rédigé par des individus liés à la junte militaire sur la base d'informations probablement fausses venant des Forces armées<sup>556</sup>. Deux ans plus tard, l'historien chilien Gonzalo Vial Correa, ministre de l'Éducation du régime militaire, déclarait être lui-même le principal auteur du *Libro Blanco*, insistant néanmoins sur l'authenticité des documents concernant le Plan Z<sup>557</sup>, ce qui causa une certaine surprise, du fait que le rapport de la *Comisión por la verdad y la reconciliación* (Comisión Rettig), dont Vial Correa était membre, affirmait autour du Plan Z que « *no aparece realista ni fácilmente realizable ; se refiere solo a Santiago, y no hay mayor información sobre su autor, ni sobre el grado de avance en materializarlo* »<sup>558</sup>. Or, au-delà de la question sur l'existence ou pas d'un complot du gouvernement d'Allende pour assassiner les chefs militaires et procéder à l'instauration d'une dictature marxiste, ce qu'il nous intéresse de souligner ici, c'est que ce soupçon servit, pour reprendre les mots de la Comisión Rettig, à la « *justificación interna a matar, o permitir, o por lo menos condonar la muerte del adversario, atribuyéndole iguales intenciones* »<sup>559</sup>.

Le document du *Comité permanent* de l'épiscopat intitulé *Fe Cristiana y actuación política* contribua aussi à renforcer l'idée d'une Église solidaire avec le projet du régime militaire. Comme nous l'avons vu plus haut, ce document condamnait explicitement le mouvement *Cristianos por el Socialismo*. En réalité, la rédaction de ce document remontait au mois d'avril, mais il n'était pas

---

<sup>553</sup> Magasich-Airola, *Los que dijeron « No » historia del movimiento de los marinos antigolpistas de 1973*. Cit. p. 23

<sup>554</sup> Cfr. Secretaría general del gobierno de Chile, *Libro blanco del cambio de gobierno en Chile 11 de septiembre de 1973*, Santiago, ed. Lord Cochrane, 1974.

<sup>555</sup> « Discurso pronunciado por el Ministro de Relaciones Exteriores de Chile, Almirante Ismael Huerta, ante la Asamblea de las Naciones Unidas, en Nueva York, el día 9 de Octubre 1973 », *Estudios Internacionales*, vol. 6, no. 24, 1973, pp. 89–106

<sup>556</sup> CIA, *CIA Activities in Chile*, September 18, 2000, Central Intelligence Agency, General reports, Chile. <https://www.cia.gov/library/reports/general-reports-1/chile/#6>

<sup>557</sup> Magasich-Airola, *Los que dijeron « No » historia del movimiento de los marinos antigolpistas de 1973*. Cit. p. 29

<sup>558</sup> Comisión nacional de verdad y reconciliación. Vol. 1, cit. p. 112

<sup>559</sup> Ibid.

difficile, dans la conjoncture du coup d'État, d'utiliser ce document pour légitimer la répression de toute sorte de mouvement ayant collaboré avec le gouvernement d'UP. Le Cardinal, entre-temps, entamait sa stratégie de négociation privée en demandant au général Pinochet, par une lettre envoyée au lendemain de la réunion du 19 octobre, de nommer un médiateur entre l'Église et le gouvernement ; charge qui, sur le conseil du Cardinal lui-même, fut confiée au ministre de l'Intérieur Oscar Bonilla<sup>560</sup>. Malgré les bonnes relations entre l'Église et le général Bonilla, à la fin de l'année la situation ne montrait aucun signe de retour à la normale. Suite à une discussion assez tendue, l'assemblée épiscopale décida d'envoyer une nouvelle lettre à la junte militaire où, tout en la remerciant d'avoir sauvé le pays du danger d'une guerre civile ou d'une dictature marxiste, les évêques avançaient leurs préoccupations pour « *la suerte de los que han sido despedidos de sus ocupaciones..., los excesos en la represión política, los interrogatorios con procedimientos incompatibles con la dignidad humana, la falta de defensa jurídica, las penas gravísimas y la pena de muerte con excesiva rapidez, los desaparecimientos inexplicables* »<sup>561</sup>. Les mêmes idées furent reprises par le Cardinal au cours de plusieurs réunions avec le président Pinochet entre la fin de 1973 et les premiers mois de l'année suivante. À ce moment, le Cardinal semble avoir eu encore confiance dans la promesse des militaires d'un retour rapide à l'ordre constitutionnel, un point de vue partagé par la direction du PDC et, en général, par une bonne partie de la société chilienne. Dans ce cadre, les violations des droits de l'homme furent considérées comme des « excès » des cadres subalternes du gouvernement, des épisodes graves, mais, en fin de compte, inévitables et temporaires. Dans les mois suivants, comme nous le verrons dans la suite, l'Église catholique fut cependant obligée de revenir sur ce jugement, adaptant son action à celle d'un régime sans aucune intention de restituer rapidement le pouvoir à la société civile.

---

<sup>560</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*, vol. 3, cit. p. 16

<sup>561</sup> Mons. Jorge Hourton, *Memorias de un obispo sobreviviente: episcopado y dictadura*, Santiago, LOM Ediciones, 2009. p. 177

## **b) Sur les traces du Bon Samaritain : l'Église catholique face à la répression**

Ce qui poussa l'épiscopat chilien à un changement d'attitude par rapport au régime militaire fut surtout la violation systématique des droits de l'homme de la part de son appareil répressif. Comme nous l'avons dit plus haut, la résistance armée au coup d'État fut presque nulle, ce qui permit aux Forces armées de prendre rapidement le contrôle total du pays. Les arrestations furent si nombreuses, qu'il fut nécessaire de mettre en place des camps de détention spéciaux dans les casernes et les écoles militaires, mais aussi dans les stades, les bateaux ou d'autres espaces permettant l'accueil d'un grand nombre de détenus. À l'intérieur de ces camps, les conditions de vie étaient exécrables, la torture étant une pratique habituelle pendant les interrogatoires. L'assassinat et la disparition furent aussi employés massivement pendant les premiers mois du régime : ils visèrent prioritairement les fonctionnaires et les dirigeants des partis de gauche, tout comme les leaders des mouvements sociaux, ouvriers, étudiants – tous ayant pour dénominateur commun leur soutien, à différents titres, au gouvernement de l'UP.

Faire le compte de ces morts n'est pas une tâche facile, car comme le notait un rapport d'*Amnesty International* en septembre 1974, aucune organisation n'était en mesure de fournir des statistiques documentées sur leur nombre<sup>562</sup>. En effet, si les autorités militaires comptabilisaient un total de 600 morts à la fin d'octobre 1973, un rapport de la CIA concernant la même période faisait une estimation de 1500 morts au total, dont 320 exécutions sommaires<sup>563</sup>. Un autre rapport de la Secrétairerie d'État étatsunienne réalisé en mars 1974 élevait le nombre de morts à plus de 10000 à la fin de décembre 1973<sup>564</sup>. Lors du retour à la démocratie, la Comisión Rettig se chargea de recueillir les dénonciations d'assassinats et de disparitions perpétrés par les autorités publiques pendant la dictature, ce que permit l'identification de plus de deux-mille victimes, dont la moitié assassinée pendant les premiers mois du régime<sup>565</sup>. D'autres commissions se formèrent dans les années suivantes, élargissant progressivement le nombre des victimes, en prenant en compte aussi les victimes de détention illégale et de torture, ce qui en 2003 permit à la *Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura* (Comisión Valech) de calculer un total de 27.255 victimes de violations des droits de l'homme, dont plus de 3000 morts ou disparus<sup>566</sup>.

---

<sup>562</sup> Amnesty International, *Chile: an Amnesty International Report*, Amnesty International Publications, 1974. p. 31

<sup>563</sup> Cfr. Jack B. Kubish to Henry Kinssiger, Briefing Memorandum, 16/11/1973, U.S: Department of State, Freedom of Information Act, Virtual reading room. <http://nsarchive.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB8/docs/doc10.pdf>

<sup>564</sup> Amnesty International, *Chile: an Amnesty International Report*, cit. p. 31

<sup>565</sup> [Comisión nacional de verdad y reconciliación](#), *Informe de la Comisión nacional de verdad y reconciliación*, Vol. 2, Santiago, Secretaría general de Gobierno, 1991. p. 1366.

<sup>566</sup> Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura, *Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura*, Santiago, Ministerio del Interior, 2005. En 2011 une nouvelle commission élargit la plâtée de victimes jusqu'à



L'activité répressive fut particulièrement intense dans les premiers mois du régime, lorsque la stabilisation du gouvernement militaire s'accompagna d'une exhibition de force. Provenant surtout de l'étranger, la montée des critiques à la politique répressive du régime poussa la junte à annoncer, en octobre 1973, la fin des exécutions sommaires. Cela ne signifia pas, pour autant, une diminution de l'œuvre répressive, mais plutôt le début d'un processus d'institutionnalisation et de centralisation qui servit à la rendre plus discrète et efficace. Quelques semaines après le coup d'État, Pinochet demanda au général Sergio Arellano Stark de guider une mission militaire chargée d'accélérer l'œuvre répressive dans les provinces éloignées de la capitale. Ce groupe de cinq officiers, connu plus tard sous le nom de *Caravana de la muerte*, parcourut le pays du nord au sud, laissant derrière elle quatre-vingt-dix cadavres de détenus, exécutés sommairement ou tués en recourant à la dite *Ley de fuga* — à savoir l'exécution d'un prisonnier qui cherche à s'enfuir<sup>567</sup>. S'insérant dans la stratégie d'élimination physique des adversaires politiques que le régime avait adoptée depuis son début, cette mission avait aussi pour objectif de lancer un message clair aux secteurs modérés des Forces armées. Comme le dit la Comisión Rettig :

*No cabe discutir que este viaje al norte con su carácter oficial y extraordinario, con la altísima autoridad emanada de la Comandancia en Jefe - que lo presidía, con su secuela de impactantes ejecuciones sin proceso y con su ostentosa impunidad, no pudo dar a los oficiales de las Fuerzas Armadas y de Orden sino una sola señal: que el mando era uno solo y había que ejercerlo duramente*<sup>568</sup>.

Plusieurs membres de la *Caravana de la muerte* intégrèrent plus tard la *Dirección de Inteligencia Nacional* (DINA), qui dans les faits reprenait à son compte le modus operandi de la *Caravana*, se constituant comme un organisme de répression itinérant qui dépendait directement de la présidence de la nation. Deux tiers du premier noyau des membres de la DINA étaient formés par des militaires, les autres étant des membres d'organisations de l'extrême droite chilienne<sup>569</sup>. À partir de son officialisation en juin 1974, la DINA, sous la direction du général Manuel Contreras, se transforma en un organisme tout-puissant, centralisant et absorbant les multiples fonctions de renseignement

---

rejoindre le nombre total de 40018 victimes. Cfr. *Informe de la Comisión Asesora para la Calificación de Detenidos Desaparecidos y Ejecutados Políticos y Víctimas de Prisión Política y Tortura*, Santiago, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2011. <http://www.ddhh.gov.cl/wp-content/uploads/2015/12/informecomisionfase2-1.pdf>

<sup>567</sup> Rocio Montes, *Muere 'el Lobo', líder de la 'caravana del horror' de la dictadura chilena*, El País Internacional, 10/03/2016. [http://internacional.elpais.com/internacional/2016/03/09/america/1457544595\\_780357.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2016/03/09/america/1457544595_780357.html)

<sup>568</sup> [Comisión nacional de verdad y reconciliación](#), cit. p. 109

<sup>569</sup> Centro de Estudios Miguel Enriquez, *Dina: analisis de un aparato de terror*, Archivo Chile-CEME, 2005, [http://www.archivochile.com/Dictadura\\_militar/org\\_repre/DMorgrepre0002.pdf](http://www.archivochile.com/Dictadura_militar/org_repre/DMorgrepre0002.pdf)

jusqu'alors attribuées à différents services des multiples branches des Forces armées<sup>570</sup>. Des décrets successifs donnèrent à la DINA le pouvoir de réaliser des arrestations et des détentions secrètes, ce qui d'ailleurs se réalisait déjà à la fin de 1973, avec une série de camps de détention clandestins, tant dans la capitale que dans les provinces<sup>571</sup>. En effet, les décrets du régime, comme le notait un fonctionnaire de l'agence de renseignements de la défense étatsunienne, ne servirent qu'à légaliser et officialiser une organisation déjà en pleine activité<sup>572</sup>. Avec l'entrée en scène de la DINA, l'action répressive se fit plus sélective — se centrant surtout sur les dirigeants des partis déclarés hors la loi —, mais aussi plus ambitieuse, envisageant une coordination avec les services d'intelligence d'autre pays latino-américains en charge de la lutte antissubversive. Il s'agit de ce qui sera connu comme l'*Operación Cóndor*, à savoir un accord entre les services d'intelligence de plusieurs pays d'Amérique latine, visant à coordonner les opérations des différents pays dans leur lutte contre la subversion. Cet accord fut formalisé à la fin de novembre 1975, lors d'une réunion organisée par la DINA à Santiago, avec les délégués des services d'intelligence de l'Argentine, de la Bolivie, du Paraguay et de l'Uruguay<sup>573</sup>. Le premier objectif de cet accord était l'échange d'informations autour des opérations subversives entre les pays membres de l'opération. La collaboration entre les différentes agences d'intelligence s'étendait aussi aux opérations concrètes d'arrestation ou d'assassinat d'opposants politiques.

En réalité, la réunion de Santiago ne faisait que formaliser une pratique déjà existante depuis le début de 1974. Le 29 septembre 1974 était assassiné à Buenos Aires le général Carlos Prats, chef de l'armée sous le gouvernement d'Allende. Un agent de la DINA opérant en Argentine, Arancibia Clavel, avec la collaboration d'autres agents de la DINA et d'un agent de la CIA résident au Chili, Michael Townley, avait placé une bombe dans sa voiture<sup>574</sup>. L'année suivante, un mois avant la réunion de Santiago, l'ex-ministre du PDC Bernardo Leighton était victime d'un attentat au centre de Rome, où il était en exil depuis 1974. Cet attentat avait été organisé par la DINA en collaboration

---

<sup>570</sup> Ministerio del Interior, *Crea la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA)*, Decreto Ley n. 521, 14/06/1974. <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=6158>

<sup>571</sup> Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura, *Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura*, cit. pp. 259-467.

<sup>572</sup> DIA, *Official Decree on the Creation of the National Intelligence Directorate (DINA)*, 02/07/1974, U.S: Department of State, Freedom of Information Act, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/PDOD2/0000068F.pdf>

<sup>573</sup> *Minutes of the Conclusions of the First Inter American Meeting on National Intelligence*, Secret, Meeting Minutes, 28/11/1975. In Carlos Osorio and Peter Kornbluh, *National Security Archive Electronic Briefing Book No. 551*, Document 01, 27/05/2016. <http://nsarchive.gwu.edu/dc.html?doc=2843989-Document-01>

<sup>574</sup> Baltasar Garzón Real, *Operación Cóndor. 40 años después*, Buenos Aires, Centro Internacional para la Promoción de los Derechos Humanos (CIPDH), 2016. pp. 66-70

avec des militants néofascistes italiens<sup>575</sup>. Dans un rapport de mars 1974, l'ambassadeur chilien auprès du Saint-Siège avait dénoncé auprès du Ministère des Affaires étrangères la collaboration de Leighton avec l'organisation *Chile Democratico* — formée par l'opposition chilienne en exil dans ce pays — qui visait à faire pression sur la DC italienne pour empêcher la normalisation des relations entre les deux pays<sup>576</sup>. Finalement, l'assassinat d'Orlando Letelier, ex-ministre des Affaires étrangères de l'UP, tué aux États-Unis en septembre 1976 par un commando formé par les agents de la DINA Michael Townley et Liliana Walker, le militaire chilien Armando Fernandez Lario et un groupe d'exilés cubains<sup>577</sup>, provoqua la fin de la DINA. L'image internationale du régime était déjà assez compromise, en effet, et l'explosion d'une bombe en plein centre à Washington amena le régime militaire à un conflit ouvert avec l'administration Carter, l'obligeant à donner un signal fort de changement dans sa politique répressive.

Dans ce cadre, la stratégie de main tendue au régime adoptée par l'épiscopat dans ses déclarations publiques s'accompagna d'une activité d'aide aux victimes de la répression que l'Église catholique entama au lendemain du coup d'État. Cette activité se centra, dans un premier moment, sur l'assistance aux étrangers présents dans le pays, victimes d'une vague de xénophobie alimentée par les accusations du régime contre l'action du Communisme international. Le problème des réfugiés au Chili motiva l'intervention du Haut-Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés (UNHCR) qui, ne disposant pas d'espaces propres pour la mise en place de camps pour la protection des étrangers, demanda l'aide de l'Église catholique. Entre-temps les églises protestantes, sous la conduite de l'évêque luthérien Helmut Frenz, étaient en train de conduire un travail semblable d'assistance dirigé vers la communauté protestante. Des contacts furent donc établis entre le Conseil Mondial des Églises et l'évêque auxiliaire de Santiago Mons. Aritzia pour explorer les possibilités d'un travail conjoint. C'est ainsi que naquit le 3 octobre 1973 le *Comité nacional de ayuda a los refugiados* (CONAR), un Organisme œcuménique présidé par Helmut Frenz, l'évêque de Puerto Montt Jorge Hourton en étant le représentant pour l'Église catholique. En réalité, la question des réfugiés ne provoqua pas de conflits majeurs entre l'Église et le régime, ce dernier se montrant assez disponible pour une solution rapide de la question, et permettant à 4500 réfugiés de sortir du pays entre octobre 1973 et février 1974<sup>578</sup>. La situation des victimes chiliennes, en revanche, était bien plus compliquée, demandant la planification d'une action spécifique dont se chargea le *Comité de*

---

<sup>575</sup> Vito Ruggero, «Neofascismo italiano e dittatura cilena. Mutualismo nero tra due continenti », *Il Ponte*, 12/08/2016. <http://www.ilponterivista.com/blog/2016/08/12/neofascismo-italiano-dittatura-cilena-mutualismo-nero-due-continenti/#sdfootnote12anc>

<sup>576</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 11/03/1974, Of. 127/14, AMRECH, Fondo Santa Sede (1974)

<sup>577</sup> Garzón Real, *Operación Cóndor. 40 años después*. Cit. pp. 141-143

<sup>578</sup> Pamela Lowden, *Moral opposition to authoritarian rule in Chile, 1973-90*, New York, St. Martin's Press, 1996. p.32

*Cooperación para la Paz en Chile* (COPACHI). Mons. Aritzia, qui présida ce comité conjointement à Helmut Frenz, raconte ainsi son origine :

*Alrededor del 25 de septiembre de ese año '73, o sea unas dos semanas después del golpe militar, vino una comisión del Consejo Mundial de Iglesias. [...] Me dijeron: «mire, el problema de los extranjeros se va a solucionar dentro de un par de meses, pero el problema pendiente es el problema de los chilenos. Entonces, convendría crear un organismo más estable, más permanente para el caso de la violación de los Derechos Humanos» [...] Fui a hablar con el Cardenal don Raúl Silva, me dijo: «encárgate tú, por la Iglesia Católica». Y junto con el Obispo Luterano, don Helmut Frenz; el rabino judío, don Angel Kraiman; de la Iglesia Ortodoxa, don José Elías; y también con pastores de algunas Iglesias evangélicas, nació lo que se llamó Comité de Cooperación para la Paz y nació exactamente el día 4 de octubre de 1973, el día de San Francisco. Todo se resolvió en forma muy rápida, tres semanas después del golpe militar<sup>579</sup>.*

D'après le décret de création du COPACHI, diffusé par l'archevêché de Santiago le 6 octobre, l'objectif de cette organisation était celui de « *atender a los chilenos que, a consecuencia de los últimos acontecimientos políticos, se encuentren en grave necesidad económica o personal* »<sup>580</sup>. En effet, la répression systématique de toute sorte de mouvement social mise en place par le régime faisait de l'Église la seule institution capable de fournir un minimum d'assistance aux victimes, cela grâce à ses infrastructures et à ses réseaux organisationnels présents sur l'ensemble du territoire national, mais aussi au soutien économique de certaines organisations internationales et à son autorité morale comme institution caritative et politiquement neutre, ce qui en faisait le lieu naturel de référence pour une large partie de la population dépassant les limites du peuple fidèle.

Dans un premier moment, l'activité du COPACHI, sous la direction du jésuite Fernando Salas, ne se centra pas seulement sur l'assistance immédiate aux victimes de la répression – en collaboration avec la Caritas et la Croix Rouge Internationale — mais se chargea de l'assistance légale dans le milieu pénal aussi bien que dans les lieux de travail<sup>581</sup>. Le grand nombre de demandes reçues, néanmoins, obligea le COPACHI à étendre ses fonctions, de même que le nombre de ses collaborateurs. Dès novembre 1973, le COPACHI procéda à la création de départements dédiés à l'attention de problématiques spécifiques : l'assistance aux travailleurs, l'organisation de la sortie du pays des individus en péril, l'assistance aux universitaires, la promotion de l'activité du Comité dans

<sup>579</sup> Mons. Fernando Aritzia, « El Comité de Cooperación para la Paz en Chile » in *Arzobispado de Santiago de Chile, Iglesia y Derechos Humanos en Chile*, Santiago, LOM Ediciones, 2002. pp. 11-19

<sup>580</sup> Cardinal Raul Silva Henriquez, *Comité o Comisión especial de ayuda a los necesitados*, Decreto n. 158-73, Arzobispado de Santiago, Casilla 30-D

<sup>581</sup> Comité de Cooperación para la Paz en Chile, *Boletín Informativo Interno*, n. 1, sans date, Arzobispado de Santiago, Fundación de Documentación y Archivo de la Vicaría de la Solidaridad (ASV). [http://www.archivovicaria.cl/archivos/VS4cab3a973399d\\_05102010\\_1047am.pdf](http://www.archivovicaria.cl/archivos/VS4cab3a973399d_05102010_1047am.pdf)

les autres provinces du pays. Ce qui mobilisait le plus le COPACHI était le département pénal, chargé de l'assistance légale face au Conseil de guerre, mais aussi de la recherche des détenus disparus. Dans les mois suivants, d'autres réorganisations conduisirent à la création d'autres services tels que : la mise en place de restaurants et d'hôpitaux gratuits ; l'assistance à la création de coopératives de travail dans le milieu urbain aussi bien que rural ; la promotion d'organisations de base dans le milieu populaire. En même temps, des départements spécifiques furent dédiés au recueil et à l'organisation de toute l'information reçue par les autres départements et à la recherche et à la gestion des ressources financières nécessaires à la réalisation des activités du Comité<sup>582</sup>.

Évidemment, un travail pareil dépassait largement les possibilités du petit contingent de cinq personnes, formé au début par le père Salas en faisant appel à des avocats et des assistants sociaux provenant surtout du MAPU. En effet, le nombre de collaborateurs augmenta progressivement pour atteindre, en décembre 1974, un total de 130 collaborateurs pour le seul siège de Santiago, 100 autres travaillant dans les différents sièges provinciaux<sup>583</sup>. La plupart des activités du COPACHI était financé par le Conseil Mondial des Églises, avec une dotation d'un million de dollars pendant les deux années d'activités du Comité. Des aides importantes arrivèrent aussi de la Conférence épiscopale étatsunienne, de l'organisation catholique néerlandaise CEBEM – qui se chargea de financer le programme sanitaire –, des organisations OXFAM, Misereor, de la *Comunidad de Taizé* et d'autres pour la plupart européennes<sup>584</sup>. Grâce au soutien de ces organisations, à la veille de sa clôture en décembre 1975, le COPACHI pouvait faire état d'un travail d'assistance énorme à la population, centré surtout dans la capitale, mais étendu aussi aux autres provinces par le biais des vingt-quatre bureaux provinciaux. Le COPACHI avait fourni une assistance légale à plus de 6500 personnes accusées à différents titres par les autorités militaires, avec la présentation de 2342 demandes d'*Habeas Corpus* pour ceux qui étaient considérés comme disparus. Les résultats concrets de cette activité n'étaient pas brillants, la justice civile n'ayant ouvert que trois dossiers en réponse à leurs demandes. Cette activité se révéla pourtant précieuse pour avoir une idée de la mesure de l'activité répressive du régime, au moins dans la région de Santiago. L'équipe d'avocats du COPACHI se préoccupa aussi de fournir une assistance légale à plus de 6000 travailleurs ayant perdu leur emploi, souvent pour des raisons politiques<sup>585</sup>.

---

<sup>582</sup> Ibid.

<sup>583</sup> Comité de Cooperación para la Paz en Chile, *Boletín Informativo Interno*, n. 1. Cit.

<sup>584</sup> Comité de Cooperación para la Paz en Chile, *Cronaca de sus dos años de labor solidaria*, diciembre 1975, AVS n. CD:16, p. 15

<sup>585</sup> Ibid. pp. 7-8

Outre une assistance légale, le COPACHI avait apporté son aide aux secteurs populaires affectés par la politique économique du régime, avec la création de plus de 350 restaurants populaires dédiés prioritairement au problème de la malnutrition des enfants. Dans le même cadre, on peut situer la création de quatre hôpitaux populaires fournissant assistance à plus de soixante-mille patients<sup>586</sup>. Pour finir, le Comité avait procédé aussi à la mise en place de 126 entreprises de type coopératif dans les quartiers populaires de la capitale et de 10 entreprises rurales, permettant le soutien de plus de deux mille travailleurs au chômage. La *Comisión de Solidaridad y Desarrollo* (COMSODE), née en octobre 1973 sous l'initiative de Mons. Fernando Aritzia, s'occupa tout particulièrement de ce travail. Fonctionnant de manière autonome jusqu'au mois de février 1974, l'activité du COMSODE fut ensuite intégrée à l'ensemble des actions du COPACHI<sup>587</sup>. Le principe à la base de ces activités était celui d'aider l'auto-organisation des milieux populaires par le biais d'associations vers lesquelles le COPACHI se limitait à une sorte d'accompagnement, se préoccupant de les maintenir formellement indépendants du Comité. Dans cette ligne s'inscrit aussi la relation avec la *Agrupación de familiares de detenidos desaparecidos*, née à la moitié de l'année 1974 de la rencontre de parents des disparus dans les espaces du COPACHI : ce dernier se préoccupa de les aider dans leurs démarches auprès de la justice civile aussi bien que dans leurs nécessités matérielles tout en évitant une dépendance stricte de ce groupement vis-à-vis des activités du Comité<sup>588</sup>.

Toutes les informations parvenant au COPACHI étaient recueillies et systématisées par le département d'information, qui se chargea aussi de préparer des rapports périodiques pour la hiérarchie épiscopale. D'après le Cardinal Silva Henríquez, ce fut justement un rapport du COPACHI, témoignant de centaines de cas de violation des droits de l'homme<sup>589</sup>, qui poussa l'épiscopat chilien à la première condamnation ouverte de ces violations en avril 1974<sup>590</sup>. Quelques semaines plus tard, le document du COPACHI devint public grâce à sa publication dans la revue mexicaine *Excelsior*<sup>591</sup>. Cela provoqua la colère de la junte et, tout particulièrement, du général Bonilla, qui convoqua Mons. Aritzia et le père Salas à une conférence de presse où les deux prélats nièrent toute responsabilité du COPACHI dans la diffusion de ces documents<sup>592</sup>. L'activité de dénonciation du COPACHI lui attira

---

<sup>586</sup> Ibid. pp. 9-12

<sup>587</sup> Ibid. pp. 16-17

<sup>588</sup> Ibid. p. 12-13

<sup>589</sup> Comité de Cooperación para la Paz en Chile, *Desarrollo de las acciones del gobierno militar en contra de los disidentes políticos (Informe Sherer)*, 08/04/1974, AVS n. 823.00

<sup>590</sup> CECH, *La Reconciliación en Chile*, 24/04/1974, <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=152>

<sup>591</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 22/05/1974, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/8f4b.PDF>

<sup>592</sup> Comité de Cooperación para la Paz en Chile, *Aclaraciones despues del caso Excelsior*, 16/05/1974, AVS, n. CD: 2927

ainsi l'hostilité du régime, surtout suite aux révélations explosives d'*Excelsior*. Répondant aux accusations contre le Comité et le Cardinal Silva Henriquez, lancées par la presse proche du régime, l'archidiocèse de Santiago diffusa un document de condamnation contre cette campagne de dénigrement. Les attaques du régime contribuèrent, pourtant, à éloigner du COPACHI les représentants de l'Église évangélique luthérienne, ceux de l'Église baptiste ayant déjà renoncé quelque temps auparavant<sup>593</sup>. Ces défections répondaient à une stratégie précise du régime, visant à faire pression sur les différentes églises participantes au Comité pour les convaincre de s'en éloigner. De cette manière, ce qui était un travail œcuménique en défense des victimes de la répression était publicisé par le régime comme une ingérence de l'Église catholique dans les questions politiques du pays. Il faut préciser, à cet égard, que même à l'intérieur de l'épiscopat catholique le travail du Comité n'était pas apprécié par tous les évêques en égale mesure. À témoigner des tensions existant à l'intérieur de l'épiscopat catholique autour de cette problématique, on trouve José Zalaquett, chef du département pénal du COPACHI. Chargé par Mons. Aritzia de promouvoir l'ouverture des sections détachées du Comité dans les autres diocèses du pays, Zalaquett raconte qu'au départ seuls six évêques — sur un total de trente-deux en charge à l'époque — acceptèrent de le faire, l'attitude des autres ayant plutôt été celle de l'appui au régime ou de l'attente et de la prudence<sup>594</sup>.

En août 1974, Pinochet envoya une lettre au Cardinal Silva Henriquez, accusant le COPACHI d'activité politique contraire au régime<sup>595</sup>, une accusation repoussée par le Cardinal, mais qui n'était qu'un avant-goût de la campagne d'attaques que le régime et ses partisans allaient lancer contre le Comité dans les mois suivants. En mai 1975, Jaime Zamora Herrera, militant socialiste détenu par la DINA, échappa à ses geôliers — qui l'avaient conduit près du COPACHI pour lui faire identifier des militants de son parti parmi les collaborateurs du Comité — et se réfugia dans l'édifice du Comité. Les agents de la DINA encerclèrent alors l'édifice et ce n'est que l'intervention directe de Pinochet, appelée par le Cardinal Silva Henriquez, qui permit d'éviter la violation des espaces de l'Église par les agents du régime<sup>596</sup>. Entre-temps, l'œuvre répressive avançait, tout comme les pressions internationales pour le respect des droits de l'homme ; pressions que le président Pinochet dénonçait, sans discernement, comme une campagne de diffamation lancée à l'encontre de son pays par la propagande communiste internationale<sup>597</sup>. À la lumière de cela, la nouvelle de la mort en Argentine

---

<sup>593</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 30/05/1974, NARA, RG 59, Electronic Telegrams (1974), n. 1974SANTIA03019

<sup>594</sup> Lotty Rosenfeld, *Contribuciones a una Historia de la Vicaria de Solidaridad. Texto y entrevistas*, 2005 in AVS n. 18.1179 p. 55

<sup>595</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*, 1991. Vol. 3. Cit. p. 35

<sup>596</sup> Ibid. pp. 59-60

<sup>597</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 05/07/1975, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/8fcb.PDF>

d'un groupe de 119 militants du MIR — parue dans des revues argentines et brésiliennes en juillet 1975 — dans le cadre d'un règlement de compte interne à l'organisation extrémiste<sup>598</sup>, répondait probablement à une stratégie du régime, visant à démentir ces accusations, pour réhabiliter son image internationale.

Le problème était que la plupart des noms de victimes parus dans ces revues figuraient déjà dans une liste de détenus disparus, pour lesquels le COPACHI avait présenté une demande d'*Habeas Corpus* en mai. Cette coïncidence constituait, pour quelques-uns, la démonstration du fait que la plupart des prétendus disparus s'étaient en réalité enfuis à l'étranger et que les actions du Comité faisaient partie d'une campagne d'attaque contre le gouvernement, tandis que, pour d'autres, il était bien plus probable que les assassins des extrémistes avaient été les militaires chiliens, qui cherchaient ensuite à dissimuler les exécutions dans une histoire de règlement de compte interne aux organisations révolutionnaires<sup>599</sup>. Le Cardinal Silva, dans une réunion avec le président Pinochet le 24 juillet, demanda formellement une investigation approfondie, ce qui s'accompagna le même jour de la préoccupation exprimée à cet égard par le nonce apostolique<sup>600</sup>. Ces initiatives eurent aussi le soutien de Paul VI qui, selon un rapport de la CIA, donna des instructions pour faire pression sur les autorités chiliennes aux fins d'obtenir des réponses sur cette question<sup>601</sup>. Finalement, la question resta sans réponse, la crédibilité du régime étant profondément affectée par ce qui fut presque universellement reconnu comme une manœuvre ratée de la junte militaire pour cacher des violations des droits de l'homme<sup>602</sup>.

Le rôle de premier plan du COPACHI dans l'histoire des 119 disparus contribua à augmenter l'hostilité du régime à l'encontre du Comité. En septembre, la DINA procéda à l'arrestation d'une secrétaire du Comité liée à l'évêque luthérien Helmut Frenz, avec l'accusation d'être un membre du MIR ; d'autres collaborateurs du Comité avaient déjà été arrêtés précédemment sous la même accusation<sup>603</sup>. À la base de ces actions, il y avait l'idée que le COPACHI, plus qu'une association d'assistance aux victimes, constituait un foyer d'opposition politique au régime qui, profitant de la

---

<sup>598</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 23/07/1975, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/8b7e.PDF>

<sup>599</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 09/09/1975, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/8cb2.PDF>

<sup>600</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 25/07/1975, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/8b84.PDF>

<sup>601</sup> CIA, *Information Report*, 30/07/1975, Digital Nation Security Archive, Chile Declassification Project, Doc. n. 1271

<sup>602</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 09/09/1975, cit.

<sup>603</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 26/09/1975, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/8dc9.PDF>



protection des Eglises, fournissait assistance à plusieurs terroristes recherchés par les services de sécurité du régime. Cette idée parut trouver une confirmation dans un entretien avec la presse étrangère réalisé à la fin de septembre par Mons. Carlos Camus, dans lequel le secrétaire de la CECH Mons. Camus admettait, officieusement, la présence de militants marxistes parmi les collaborateurs du COPACHI<sup>604</sup>. Entre-temps, le régime avait profité d'un voyage en Europe de Helmut Frenz pour le déclarer *persona non grata* en raison de ses « activités antipatriotiques »<sup>605</sup>.

Finalement, à la mi-octobre, un nouvel événement vint précipiter les équilibres déjà précaires entre le COPACHI et le régime. Le 15 octobre, la DINA découvrit le lieu où était caché l'état-major du MIR, qui cherchait à se réorganiser après la mort de son leader Miguel Enriquez. Suite à un conflit armé avec les agents de la DINA, cinq dirigeants du MIR s'enfuirent dans la rue<sup>606</sup>, trouvant refuge auprès de certains curés de la capitale. Le 31 octobre, la DINA arrêta Martin Fernandez – l'un des fugitifs – et procéda aussi à l'arrestation des religieux qui l'avaient hébergé : le père Gerald Wheelan, membre étatsunien de l'ordre du Sacré Cœur, et les pères Rafael Maroto et Fermin Donoso, ex-membres des CpS<sup>607</sup>. Le jour suivant, les services secrets chiliens attaquèrent la maison des *Padres Columbanos*, où le père Fernando Salas avait amené un autre membre du groupe des fugitifs blessés, arrêtant Sheila Cassidy, une médecin anglaise qui s'était chargée de le soigner<sup>608</sup>. Deux sœurs d'origine étatsunienne, Helen Barbara Nelson et Margaret Lipsio, également recherchées par la DINA qui les croyait impliquées dans la fuite des membres du MIR, trouvèrent refuge auprès des fonctionnaires de l'ambassade étatsunienne<sup>609</sup>. Les pères Fernando Salas et Patricio Cariola, qui avaient aidé deux membres du groupe à se réfugier dans la nonciature apostolique et dans l'ambassade du Costa Rica, étaient également arrêtés<sup>610</sup>. Au début du mois de décembre, donc, un total de neuf collaborateurs du COPACHI, entre religieux et laïcs, étaient détenus par les autorités chiliennes<sup>611</sup>. Ils furent relâchés à la fin du mois par le régime, qui probablement ne voulait pas exacerber les tensions avec l'Église catholique plus que nécessaire ; cette volonté explique aussi le fait que leurs

---

<sup>604</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 14/10/1975, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/9890.PDF>

<sup>605</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 03/10/1975, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/8de0.PDF>

<sup>606</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 17/10/1975, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/989f.PDF>

<sup>607</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 05/11/1975, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/8ea1.PDF>

<sup>608</sup> Ibid.

<sup>609</sup> Ibid.

<sup>610</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 07/11/1975, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/8eb4.PDF>

<sup>611</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 03/12/1975, U.S: Department of State FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/8f9b.PDF>

détentions se soient déroulées dans d'assez bonnes conditions, sans recours à la torture<sup>612</sup>. Ce ne fut pas le cas, en revanche, de la docteur Cassidy, libérée à son tour grâce aux pressions du gouvernement britannique : suite aux mauvais traitements subis par la docteur, ce dernier décida de rappeler son ambassadeur au Chili<sup>613</sup>.

À la fin de l'année, la rupture entre l'Église et le régime qui semblait imminente avait donc été évitée grâce à la volonté des deux institutions de minimiser leurs conflits. Cela permit la libération des collaborateurs du Comité arrêtés pour avoir aidé la fuite des militants du MIR, mais le destin du COPACHI était désormais signé. Le 10 novembre, on apprenait par la presse chilienne l'abandon du Comité par l'Église orthodoxe, l'un des motifs invoqués pour cette décision étant l'aide des collaborateurs du COPACHI aux membres du MIR recherchés par les autorités. Le départ polémique de l'Église orthodoxe s'ajoutait à celui des églises protestantes et évangéliques des mois précédents, tandis que le rabbin Kraimer, représentant de la communauté juive, était en conflit avec sa communauté à cause de sa participation à un organisme en conflit avec le gouvernement<sup>614</sup>. Dans ce cadre, les fondements œcuméniques du COPACHI tombaient, tandis que l'image véhiculée par la presse chilienne était celle d'une organisation protégeant les terroristes et vulnérable à la pénétration marxiste. Le moment était arrivé, pour le régime, de demander la fermeture du COPACHI, ce que le président Pinochet fit dans une lettre envoyée au Cardinal Silva Henriquez le 11 novembre<sup>615</sup>. Dans sa réponse, le Cardinal défendit tout d'abord l'action évangélique du COPACHI, refusant la vision de Pinochet qui en faisait un instrument aux mains des marxistes et visant à altérer l'ordre social. Ensuite, le Cardinal affirma la décision des différentes églises participant au Comité de procéder à sa dissolution comme le demandait le président, annonçant néanmoins l'intention de ne pas abandonner pour autant l'action de solidarité jusqu'alors réalisée par le biais du COPACHI<sup>616</sup>.

Le jour suivant, le Cardinal Silva Henriquez partit du Chili pour un voyage en Europe, les arrestations des curés nommés plus haut se déroulant pendant son séjour à l'étranger. À Rome, le Cardinal chilien reçut le soutien de Paul VI, qui affirma que le Saint-Siège considérait les curés arrêtés

---

<sup>612</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 23/12/1975, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/8fb5.PDF>

<sup>613</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 31/12/1975, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Chile2/000001F6.pdf>

<sup>614</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 12/11/1975, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/8c31.PDF>

<sup>615</sup> Augusto Pinochet Ugarte au Cardinal Raul Silva Henriquez, Santiago, 11/11/1975. [http://www.cardenalsilva.cl/pdf/47\\_intercambio.pdf](http://www.cardenalsilva.cl/pdf/47_intercambio.pdf)

<sup>616</sup> Cardinal Raul Silva Henriquez à Augusto Pinochet Ugarte, Santiago, 14/11/1975. [http://www.cardenalsilva.cl/pdf/47\\_intercambio.pdf](http://www.cardenalsilva.cl/pdf/47_intercambio.pdf)

comme des « martyrs de la charité chrétienne » et les persécutions contre ces religieux comme une persécution contre l'Église catholique dans son ensemble. Dans la même audience, le pape pria aussi le Cardinal de continuer l'œuvre de défense des droits de l'homme avec tous les moyens disponibles<sup>617</sup>. Même si elle ne fut pas nommée pendant cette réunion entre le Cardinal et le souverain pontife, les paroles de ce dernier signifièrent le feu vert du Saint-Siège à la création de la *Vicaria de la Solidaridad*, dont nous parlerons dans le prochain chapitre.

### **c) Entre légitimation politique et opposition humanitaire : l'Église chilienne face à la consolidation du régime**

Comme nous l'avons dit plus haut, à la base de la stratégie de main tendue de l'Église catholique au régime militaire, il y avait l'idée qu'il s'agissait d'une réalité transitoire vers une restauration rapide du régime démocratique. Cette idée était partagée par la direction du PDC, convaincue du fait que la convocation d'élections dans un futur proche lui aurait assuré le retour au pouvoir. D'ailleurs, la junte militaire elle-même, au moment de s'installer au pouvoir, avait déclaré sa volonté de rester au pouvoir « pour la seule période où les circonstances l'exigent »<sup>618</sup>. Cette position fut radicalement changée dans la *Declaración de Principios del Gobierno de Chile* du 11 mars 1974, où la junte militaire affirmait que « *Las Fuerzas Armadas y de Orden no fijan plazo a su gestión de Gobierno, porque la tarea de reconstruir moral, institucional y materialmente al país, requiere de una acción profunda y prolongada. En definitiva, resulta imperioso cambiar la mentalidad de los chilenos* »<sup>619</sup>. Cela signifiait la fin des illusions de ceux qui espéraient un retour rapide à la normalité institutionnelle. La *Déclaration de Principios*, d'ailleurs, allait au-delà de l'annonce d'un engagement de longue durée de la part des Forces armées, en déclarant leur volonté « constituante » :

*El actual Gobierno ha sido categórico para declarar que no pretende limitarse a ser un Gobierno de mera administración, que signifique un paréntesis entre dos Gobiernos partidistas similares o, en otras palabras, que no se trata de una “ tregua ” de reordenamiento para devolver el poder a los mismos políticos que tanta responsabilidad tuvieron por acción u omisión, en la virtual destrucción del país. El Gobierno de las Fuerzas Armadas y de Orden, aspira a iniciar una nueva etapa en el destino nacional, abriendo el paso a nuevas generaciones de chilenos formadas en una escuela de sanos hábitos cívicos*<sup>620</sup>.

<sup>617</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henríquez*, 1991. Vol. 3. Cit. p. 82

<sup>618</sup> Junta de Gobierno de las Fuerzas Armadas y Carabineros de Chile, *Bando n. 5*, Santiago, 11/09/1973.

<sup>619</sup> Junta de Gobierno de las Fuerzas Armadas y Carabineros de Chile, *Déclaracion de Principios del Gobierno de Chile*, Santiago, 11/09/1973.

<sup>620</sup> Ibid.

Il s'agissait du premier pas vers un processus d'institutionnalisation du régime militaire qui continua dans le mois suivant avec la centralisation du pouvoir dans les mains du général Pinochet – nommé Chef suprême de la Nation en juin 1974<sup>621</sup> puis Président de la République en décembre de la même année -<sup>622</sup> puis avec la promulgation des *Actas Constitucionales*, entre décembre 1975 et décembre 1976, dessinant les principes à la base du nouvel ordre institutionnel<sup>623</sup>. Dans la même déclaration, la junte déclarait son adhésion à la « conception chrétienne de l'homme et de la société » dont la perte ou la défiguration était, selon elle, à la base de la « fissuration morale qui aujourd'hui met en péril cette même civilisation »<sup>624</sup>. Ces références furent appréciées par la hiérarchie épiscopale, qui s'apprêtait néanmoins en cette période à déclarer publiquement ses préoccupations face à l'action politique du régime militaire. Dès le 13 avril, le Cardinal Silva Henríquez, pendant l'homélie pour les Pâques de résurrection, avait dénoncé :

*Hemos dicho que la violencia no genera sino la violencia y que ése no es camino de hacer una sociedad más justa y mejor. Hemos dicho a nuestro pueblo, a nuestras autoridades, que no se puede faltar a los principios del respeto al hombre, que los derechos humanos son sagrados, que nadie puede violarlos. Les hemos dicho, en todos los tonos, esta verdad. No se nos ha oído*<sup>625</sup>.

L'assemblée de la CECH commença trois jours après dans le cadre d'un épiscopat assez divisé autour de l'attitude à adopter face au régime militaire. Le rapport du COPACHI dont nous avons parlé plus haut fit que la balance pencha du côté de la majorité de l'épiscopat, qui poussait pour une déclaration de dénonciation des violations des droits de l'homme perpétrées par le régime. En fait, dans la déclaration *La Reconciliación en Chile*, les évêques, se référant à la *Declaración de Principios* de la junte militaire, déclarèrent que, tout en appréciant

*Su inspiración explícitamente cristiana, [...] no obstante ciertas insuficiencias en la formulación del ideal cristiano para la vida social y política, [...] ella constituye una base para orientar la acción cívica y social en esta situación de emergencia, [rappelant que] La condición básica para una convivencia pacífica es la plena vigencia del estado de derecho, en el que la Constitución y la Ley sean una garantía para todos*<sup>626</sup>.

---

<sup>621</sup> Junta de Gobierno de las Fuerzas Armadas y Carabineros de Chile, *Aprueba Estatuto de la Junta de Gobierno*, Decreto Ley N. 527, Santiago, 17/06/1974. <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=6164>

<sup>622</sup> Junta de Gobierno de las Fuerzas Armadas y Carabineros de Chile, *Modifica Decreto Ley n. 527 de 1974*, Decreto Ley N. 806, Santiago, 17/12/1974. <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=6364>

<sup>623</sup> Hugo Cancino Troncoso, *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989: un estudio sobre el rol político de la Iglesia católica y el conflicto con el régimen militar*, Odense, Odense University Press, 1997. p. 37

<sup>624</sup> Junta de Gobierno de las Fuerzas Armadas y Carabineros de Chile, *Declaración de Principios del Gobierno de Chile*, Santiago, 11/09/1973.

<sup>625</sup> Cardinal Raul Silva Henríquez, *¿SOMOS CRISTIANOS?*, Homilía en la Vigilia Pascual, 13/04/1974. [http://www.cardenalsilva.cl/pdf/42\\_somos.pdf](http://www.cardenalsilva.cl/pdf/42_somos.pdf)

<sup>626</sup> CECH, *La Reconciliación en Chile*, Santiago, 24/04/1974. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=152>

Ensuite, précisant que « *La Iglesia debe ser la voz de todos y especialmente de los que no tienen voz* », les évêques énoncèrent publiquement, pour la première fois, leurs réserves sur l'action politique du régime :

*No dudamos de la recta intención ni de la buena voluntad de nuestros gobernantes. Pero, como Pastores, vemos obstáculos objetivos para la reconciliación entre chilenos. Tales situaciones sólo se podrán superar por el respeto irrestricto de los derechos humanos formulados por las Naciones Unidas y por el Concilio Vaticano II, y que la Declaración de Principios ha calificado justamente como “naturales, y anteriores y superiores al Estado”. [...] Nos preocupa, en primer lugar, un clima de inseguridad y de temor, cuya raíz creemos encontrarla en las delaciones, en los falsos rumores, y en la falta de participación y de información. Nos preocupan también las dimensiones sociales de la situación económica actual, entre las cuales se podrían señalar el aumento de la cesantía y los despidos arbitrarios o por razones ideológicas. [...] Nos preocupa que se esté estructurando y orientando integralmente el sistema educacional, sin suficiente participación de los padres de familia y de la comunidad escolar. Nos preocupa, finalmente, en algunos casos, la falta de resguardos jurídicos eficaces para la seguridad personal que se traducen en detenciones arbitrarias o excesivamente prolongadas en que ni los afectados ni sus familiares saben los cargos concretos que las motivan; en interrogatorios con apremios físicos o morales; en limitación de las posibilidades de defensa jurídica; en sentencias desiguales por las mismas causas en distintos lugares; en restricciones para el uso normal del derecho de apelación<sup>627</sup>.*

La critique de l'épiscopat s'articulait donc sur trois fronts : la violation systématique des droits de l'homme, la politique économique, la gestion du système éducatif. La gestation de cette déclaration, cependant, ne fut pas facile, car une bonne partie des évêques voulait continuer sur le chemin des négociations à portes fermées<sup>628</sup>. Parmi ces évêques, il y avait aussi le Cardinal Silva Henríquez – confirmé à la présidence de la CECH au cours de cette assemblée – qui chercha à retarder la publication de la déclaration pour la montrer aux autorités avant qu'elle ne soit diffusée publiquement. Mons. Camus, secrétaire de la Conférence épiscopale, montra donc le texte de la déclaration au général Bonilla, qui la qualifia de « coup de poignard dans le dos », une expression reprise par Pinochet lui-même suite à la lecture de la déclaration<sup>629</sup>. Toujours dans l'idée d'éviter une rupture avec le régime, le Cardinal Silva Henríquez en présentant la déclaration le 24 avril, y ajouta une introduction qui en réduisait fortement la portée polémique.

---

<sup>627</sup> Ibid.

<sup>628</sup> Smith, *The church and politics in Chile : challenges to modern Catholicism*. Cit. pp. 298-299

<sup>629</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henríquez*, vol. 3, cit. p. 28

*Esta Declaración ha sido hecha con absoluta libertad por el Episcopado. [...] Nuestros Gobernantes, informados del contenido de la presente Declaración, han tenido la noble actitud de respetar en todo nuestra libertad, lo que constituye la mejor prueba del derecho a disentir que existe en Chile, y de la vigencia del derecho en nuestra Patria. Porque hemos debido tocar temas delicados, queremos advertir, sobre todo a los extranjeros, que la situación chilena es incomprensible si no se tiene en cuenta el estado caótico y de enorme exacerbación pasional que existió durante el Gobierno anterior. Tampoco se puede entender la situación actual si no se tiene en cuenta la resistencia armada que aún ahora subsiste de parte de algunos políticos contrarios al actual gobierno*<sup>630</sup>.

Malgré les précautions du Cardinal, la déclaration fut mal reçue par les membres et les partisans du régime. Dans les jours suivant la conférence de presse, le Cardinal fut l'objet de plusieurs attaques sous forme de lettres envoyées par les lecteurs des revues proches du régime<sup>631</sup>. Un membre de la junte, le général de l'aviation Gustavo Leigh, affirma que l'Eglise « *como muchos hombres, sin darse cuenta, son vehículos para el marxismo* »<sup>632</sup>. Par ailleurs, ajoutait le général, l'Eglise était une institution « divisée » ; Leigh profitait à cet égard du fait que le Cardinal avait dit, à propos de la déclaration, qu'elle représentait l'opinion de la « majorité des évêques », tandis que normalement ce genre de documents était approuvé à l'unanimité<sup>633</sup>. En effet, quatre évêques avaient voté contre le document final au cours de l'assemblée d'avril, tandis que deux d'entre eux, Mons. Tagle et Mons. Fresno, déclarèrent leur désaccord en public dans les semaines suivantes, remerciant la junte d'avoir sauvé le pays du Marxisme<sup>634</sup>. Ces déclarations donnèrent aux partisans du régime l'opportunité de relayer les critiques de l'épiscopat, en faisant appel aux messages des deux évêques qui avaient « clarifié » le sens de la déclaration<sup>635</sup>.

Ces divisions réapparurent dans les mois suivants, lorsque malgré la décision du Comité permanent de l'épiscopat de ne pas réaliser de cérémonies religieuses pour célébrer l'anniversaire du coup d'État du onze septembre<sup>636</sup>, Mons. Tagle décida de le faire à Valparaiso, à la demande d'une grande partie de la population de son diocèse<sup>637</sup>. Le Cardinal Silva, en revanche, profita de l'anniversaire de la première année de gouvernement de la junte militaire tout comme de l'année

---

<sup>630</sup> CECH, *La Reconciliación en Chile*, Santiago, 24/04/1974. Cit.

<sup>631</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 25/04/1974, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/90f5.PDF>

<sup>632</sup> Jonathan Kandell, « Bishops in Chile denounce Junta », *The New York Times*, 25/04/1974.

<http://www.nytimes.com/1974/04/25/archives/bishops-in-chile-denounce-junta-special-to-the-new-times-they-say.html>

<sup>633</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 26/04/1974, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/90f9.PDF>

<sup>634</sup> Smith, *The church and politics in Chile : challenges to modern Catholicism*. cit. p. 296

<sup>635</sup> « Reconciliacion Nacional », *El Mercurio*, 19/05/1974, cité par Ibid.

<sup>636</sup> CECH, *Declaracion del Comité Permanente*, 14/08/1974. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=154>

<sup>637</sup> Adrian Gonzalez Fernandez, « Monsenor Tagle : Misa de Campana por Peticion de la Mayoria de la Ciudadania », *El Mercurio*, 29/08/1974.

sainte proclamée par Paul VI, pour demander au Président Pinochet la fin de l'état de guerre et le pardon pour les détenus « qui ont été victimes de la situation de désordre politique et social »<sup>638</sup>. Cette pétition, outre par le Cardinal et par le secrétaire de la CECH Mons. Camus, fut signée par les représentants des églises protestantes, méthodiste et juive<sup>639</sup>. Pinochet y répondit le 3 septembre, en affirmant que le gouvernement « *deberá apreciar factores de prudencia y conveniencia nacional que solo éste puede ponderar* » et en ajoutant sa préoccupation pour l'infiltration marxiste dans l'Église, tout en précisant qu'il ne voulait pas rentrer dans des questions internes à l'Église<sup>640</sup>. Ces considérations étaient révélatrices de la pensée du président chilien autour des relations entre l'Église et l'Etat qui, d'après lui, devaient être fondées sur la base du respect réciproque des champs des compétences de chacun. Il s'agissait néanmoins d'un principe irrecevable pour le Cardinal, qui revendiquait le droit de l'Église à se prononcer aussi sur le plan temporel<sup>641</sup>. Pinochet insista sur ce point dans une conférence de presse le 6 septembre, regrettant le fait que, même si tous les évêques n'appuyaient pas la ligne du Cardinal, le gouvernement recevait un plus large soutien des autres dénominations religieuses que de l'Église catholique<sup>642</sup>. Il y avait là les premiers signes de la tentative de Pinochet de réduire les effets de la critique de l'épiscopat catholique en s'appuyant sur la légitimation fournie par d'autres églises. C'était le cas, tout particulièrement, des églises évangéliques, qui obtinrent sous le régime de Pinochet une présence politique et sociale jusqu'alors inédite au Chili<sup>643</sup>.

Les dynamiques des tensions fluctuantes entre l'Église catholique et la junte militaire chilienne trouvaient un reflet à Rome, dans les relations du régime avec les autorités du Saint-Siège. En janvier, la junte militaire avait nommé ambassadeur auprès du Vatican Hector Riesle Contreras, ex-membre du groupe *Patria y Libertad* et auteur d'un texte légitimant le gouvernement de la junte militaire chilienne<sup>644</sup>, ainsi que de plusieurs essais fort critiques de la pensée de Jacques Maritain, philosophe tenu en grande estime par le Pape Paul VI<sup>645</sup>. La personnalité du nouvel ambassadeur ne facilitait pas le rétablissement de bonnes relations entre le régime et un Pape déjà critique en raison

---

<sup>638</sup> CECH, *Declaración y petitorio adjunto a S.E. el Jefe de Estado*, 23/08/1974

<sup>639</sup> Ibid.

<sup>640</sup> Ascanio Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*, vol. 3. Cit. p. 36

<sup>641</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 09/09/1974, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/8bd4.PDF>

<sup>642</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 06/09/1974, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/8bce.PDF>

<sup>643</sup> Cfr. Humberto Lagos, *La libertad religiosa en Chile, los evangélicos y el gobierno militar*, ASV, n. 16.8/V628, Tomo 1. [http://www.archivovicaria.cl/archivos/VS4c7679b423e01\\_26082010\\_1027am.pdf](http://www.archivovicaria.cl/archivos/VS4c7679b423e01_26082010_1027am.pdf)

<sup>644</sup> Hector Riesle Contreras, «La legitimidad de la Junta de Gobierno » in Pablo Baraona Urzua, Ricardo Cox, K. Juray Dominic (éd.), *Fuerzas armadas y seguridad nacional*, Santiago, Ediciones Portada, 1973.

<sup>645</sup> Aembassy Rome to Department of State, 09/04/1974. [https://wikileaks.org/plusd/cables/1974ROME05000\\_b.html](https://wikileaks.org/plusd/cables/1974ROME05000_b.html)

de la poursuite d'une répression qu'il jugeait excessive<sup>646</sup>. Dès le moment de saluer l'ambassadeur démissionnaire René Rojas Galdames, le 24 novembre 1973, Paul VI lui avait exprimé sa préoccupation pour la situation chilienne, refusant implicitement l'idée, avancée par Galdames, que les nouvelles de violation des droits de l'homme par le régime fussent seulement le fruit de la propagande du Communisme international<sup>647</sup>. A l'occasion de la présentation du nouvel ambassadeur le six avril, Paul VI renouvela son appel pour :

Une fraternité qui, surmontant les animosités et les ressentiments, excluant les revanches ou les vengeances, se propose de rétablir une compréhension authentique et réciproque par le moyen d'une réconciliation effective et sincère ; une paix solidement fondée sur le respect de la vie, des biens moraux et matériels, des droits fondamentaux de toutes les personnes, condition celle-ci indispensable pour promouvoir un véritable progrès social dont tous profiteront, spécialement les plus pauvres, et auquel tous peuvent contribuer en toute liberté et conscience<sup>648</sup>.

Il faut remarquer ici qu'une première lettre de recommandation préparée par le nouvel ambassadeur chilien fut refusée par la Secrétairerie d'État du Saint-Siège - qui demanda à l'ambassadeur d'éliminer certaines références à l'action politique du régime estimées comme trop fortes – et que dans sa réponse le Pape évoqua les « les problèmes et les difficultés qui existent encore » dans un pays qui « a souffert et qui souffre encore »<sup>649</sup>. Le sens de ce discours n'échappa ni à l'ambassadeur, ni au ministre des Affaires étrangères, qui y vit un reflet des tensions existant entre l'Église catholique et le gouvernement militaire<sup>650</sup>.

Par ailleurs, le ministre rappela l'extrême importance que le gouvernement militaire assignait aux relations avec l'Église catholique et donc avec le Saint-Siège<sup>651</sup>. De fait, au moment de se présenter au Pape, l'ambassadeur Riesle était déjà engagé dans une intense activité de négociation avec les autorités vaticanes sur plusieurs fronts. L'objectif du régime étant l'amélioration de son image à l'extérieur, le rétablissement de bonnes relations avec l'Église catholique était absolument indispensable. Face à l'opposition croissante de l'épiscopat chilien, le régime chercha donc à affaiblir sa capacité d'opposition, soit en faisant levier sur les divisions internes à l'épiscopat chilien, soit en cherchant à s'accorder directement avec le Saint-Siège pour délégitimer son action ou pour

---

<sup>646</sup> Ibid.

<sup>647</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 26/11/1973, Of. 540/52, AMRECH, Fondo Santa Sede (1973)

<sup>648</sup> Paul VI, Discours du Pape Paul VI à l'ambassadeur du Chili, 06/04/1974. [https://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1974/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19740406\\_ambasciatore-cile.html](https://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1974/documents/hf_p-vi_spe_19740406_ambasciatore-cile.html)

<sup>649</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 12/04/1974, Of. 236/21, AMRECH, Fondo Santa Sede (1974)

<sup>650</sup> Min. Rel. Ext. À Emb. Santa Sede, 08/05/1974, Of. 1042/9, AMRECH, Fondo Santa Sede (1974)

<sup>651</sup> Ibid.



conditionner son fonctionnement. L'intérêt du régime pour les nominations épiscopales réalisées à cette époque s'inscrivait dans ce cadre, le régime cherchant à obtenir la nomination d'évêques plus sensibles à ses exigences<sup>652</sup>. Malgré donc la volonté du régime de respecter l'autonomie de l'Église sur la gestion de sa vie interne, le ministre fit savoir à l'ambassadeur son désir qu'il soulignât aux autorités vaticanes le fait qu'un tel respect sous-tendait un respect réciproque de l'église pour les questions temporelles, qui étaient de compétence exclusive de l'autorité politique<sup>653</sup>. Les pressions de l'ambassadeur sur les autorités vaticanes pour réduire les critiques du régime dans la presse catholique italienne se situaient dans la même ligne. Les documents de l'ambassade chilienne auprès du Saint-Siège témoignent, tout particulièrement, de l'effort de l'ambassadeur Riesle pour influencer la ligne éditoriale de la revue *l'Avvenire*, qui à partir du printemps 1974 publia une série d'articles très critiques sur le régime chilien<sup>654</sup>. Ce fut le sous-secrétaire d'Etat du Saint-Siège, Mons. Benelli, qui intervint sur la question par le biais d'une lettre au directeur de la revue, destinée à limiter ses attaques au régime chilien<sup>655</sup>.

Entre-temps, une nouvelle question surgit à l'automne 1974 vint compliquer les relations entre le régime et l'Église catholique. Elle révéla dans le même temps un exemple évident de la tentative du régime de surmonter le conflit avec l'épiscopat chilien en recourant à la négociation directe avec le Saint-Siège. Le point de discorde concernait cette fois le milieu éducatif, où la tension entre l'Église et le régime montait depuis le début du nouveau gouvernement. Il apparut lorsque la junte militaire intervint dans les établissements éducatifs, les considérant parmi les principales fabriques de marxistes du pays. Un premier conflit surgit au début de 1974 avec la congrégation du Holy Cross autour de la gestion du collège Saint George, administré par les missionnaires étatsuniens de cet ordre depuis 1943 et réquisitionné par la junte militaire en 1973. L'ambassade étatsunienne aussi bien que le Saint-Siège s'intéressèrent directement à la question, sans réussir, pourtant, à obtenir la restitution de l'école avant 1986. En août 1974 se compliqua aussi la situation de l'UCACH. Suite au coup d'État, la junte militaire avait procédé à la nomination des recteurs délégués dans toutes les universités du pays. La nature particulière de l'UCACH – appartenant au Saint-Siège et administrée par l'épiscopat chilien – demandait néanmoins l'approbation de cette action par les autorités ecclésiastiques et, tout particulièrement, par le Cardinal Silva Henríquez qui n'était rien moins que le Grand chancelier de l'Université. La volonté d'éviter un conflit majeur avec le régime poussa le

---

<sup>652</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 07/03/1974, Of. 123/12, AMRECH, Fondo Santa Sede (1974)

<sup>653</sup> Min. Rel. Ext. À Emb. Santa Sede, 08/04/1974, Of. 874/6, AMRECH, Fondo Santa Sede (1974)

<sup>654</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 24/06/1974, Of. 366/80, AMRECH, Fondo Santa Sede (1974)

<sup>655</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 25/11/1974, Of. 501/169, AMRECH, Fondo Santa Sede (1974)

Cardinal à ratifier la nomination de l'ex-amiral Jorge Swett à la charge de recteur de l'UCACH le 3 octobre 1973<sup>656</sup>.

La tension, pourtant, était évidente et il n'était pas anodin que, parmi les situations critiques dénoncées dans sa déclaration d'avril 1974, l'épiscopat ait mentionné celle du système éducatif. De fait, dans les mois suivant sa nomination, le recteur Swett avait démantelé le système universitaire issu de la réforme de 1967, éliminant les opportunités de participation de la communauté académique au gouvernement de l'université et remplaçant la plupart des collaborateurs par des partisans du régime, qui provenaient surtout du mouvement *gremialista* dirigé par un des idéologues du régime, l'avocat Jaime Guzman. La rupture fut justement provoquée par la volonté du recteur de créer une Direction des ressources humaines remplaçant le vice-rectorat dans l'administration du personnel de l'Université. Or, ce qui pouvait apparaître comme une question simplement administrative cachait en réalité une opération de nettoyage politique visant à chasser de l'université les personnes en résistance à la nouvelle administration. Face à la détermination du recteur d'avancer dans son projet, le Cardinal Silva Henriquez décida de s'auto-suspendre temporairement de sa charge de grand chancelier de l'UCACH<sup>657</sup>. Cela, comme le précisa la nonciature apostolique dans un communiqué qui fit suite au geste du Cardinal, ne signifiait pas la fin des relations entre l'Eglise et l'université, mais plutôt que la gestion du conflit passait dans les mains du Saint-Siège, qui d'ailleurs suivait avec appréhension la question<sup>658</sup>.

Le 20 novembre, en effet, l'ambassadeur chilien auprès du Saint-Siège se réunit avec le préfet de la Congrégation pour l'éducation catholique, le Cardinal Gabriel Maria Garrone, pour faire le point sur le problème de l'UCACH. Mons. Garrone affirma ne pas être au courant des détails de la question, mais l'impression de l'ambassadeur fut qu'il était influencé par l'opinion du Cardinal Silva Henriquez, surtout lorsque le préfet demanda à l'ambassadeur quand le gouvernement pensait rendre l'université à l'Eglise, ce qui provoqua la surprise de l'ambassadeur, qui affirma que les prérogatives de l'Eglise autour de la gestion de l'université n'avaient pas été touchées. L'ambassadeur chilien trouva un accueil plus favorable chez d'autres fonctionnaires de la congrégation, qui manifestèrent leur désaccord avec la décision du Cardinal de rendre publique sa position, provoquant un conflit ouvert avec le régime<sup>659</sup>. Quelques jours plus tard, l'ambassadeur discuta aussi du problème de

---

<sup>656</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*, 1991. Vol. 3. Cit. pp. 11-12

<sup>657</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 30/10/1974, National Archives and Records Administrations (NARA), RG 59, Electronic Telegrams (1974), n. 1974SANTIA06605

<sup>658</sup> Aembassy Rome to Department of State, 14/11/1974, NARA, RG 59, Electronic Telegrams (1974), n. 1974ROME15881

<sup>659</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 20/11/1974, Of. 591/60, AMRECH, Fondo Santa Sede (1974)

l'UCACH avec le Card. Benelli, poussant pour une solution rapide de la question et suggérant qu'un rétablissement de bonnes relations entre l'Eglise et le régime permettrait au gouvernement d'accueillir la demande de l'Eglise d'avoir la personnalité juridique internationale dans la nouvelle constitution en cours de rédaction<sup>660</sup>. Finalement, un substitut du grand chancelier fut nommé en la personne du père Jorge Medina<sup>661</sup>, moins hostile à la junte militaire, ce qui permit la continuation de l'œuvre de nettoyage à l'intérieur de l'université : 152 professeurs furent licenciés au début de 1975<sup>662</sup>. Finalement, l'année 1974 se termina dans une atmosphère de détente entre l'Église et le gouvernement militaire, coronée par la fin des travaux de réalisation du temple votif de Maipù, dont la construction avait commencé en 1818, suite à la victoire définitive des indépendantistes chiliens contre les troupes espagnoles.

Il s'agissait, pourtant, d'un équilibre précaire qui s'appuyait seulement sur la volonté, de la part de l'Eglise comme du gouvernement, d'éviter un conflit ouvert. Les inquiétudes de l'épiscopat augmentaient au fur et à mesure que le régime montrait sa volonté de rester au pouvoir tout en intensifiant son œuvre répressive. Pendant l'assemblée épiscopale d'avril 1975, les évêques décidèrent donc d'envoyer une nouvelle lettre à la junte militaire, formulant les mêmes préoccupations que celles exprimées l'année précédente, mais cette fois de façon privée. Plusieurs évêques se montrèrent impatients face à cette ligne d'action, qu'ils jugeaient inefficace pour influencer l'action du gouvernement et préjudiciable à l'image de l'Eglise auprès du peuple chrétien, qui l'interprétait simplement comme un silence. D'après les études réalisées par Brian H. Smith en 1975, il y avait, en effet, une division tranchée entre les partisans de la prudence et ceux du prophétisme ; division qui traversait l'Eglise de manière horizontale – montrant l'existence de différents courants au sein de l'épiscopat – aussi bien que verticale – avec la base de l'Eglise qui réclamait une attitude prophétique que le corps épiscopal hésitait à assumer<sup>663</sup>.

L'unité épiscopale s'imposant comme un principe capital pour l'Église catholique, il fut nécessaire d'opter pour des solutions de compromis, capables de trouver l'approbation de tout le corps épiscopal ou, du moins, d'éviter la projection des divisions internes dans l'arène publique. Le document de travail de la CECH *Evangelio y Paz*, publié en septembre 1975, se situe justement dans ces dynamiques de compromis entre les différentes âmes de l'épiscopat chilien. Après des

---

<sup>660</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 27/11/1974, Of. 606/66, AMRECH, Fondo Santa Sede (1974)

<sup>661</sup> Aembassy Rome to Department of State, 27/12/1974, NARA, RG 59, Electronic Telegrams (1974), n. 1974SANTIA07809

<sup>662</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*, 1991. Vol. 3. Cit. p. 47

<sup>663</sup> Smith, *The church and politics in Chile : challenges to modern Catholicism*. cit. p. 302

considérations générales sur la valeur évangélique de la paix et sur le respect de certains droits fondamentaux pour son maintien, les évêques analysaient ce qu'ils considéraient comme les obstacles principaux à la réalisation de la paix, liés d'après les évêques à trois courants de pensée spécifiques : le Marxisme athée, le capitalisme individualiste et le nationalisme dénaturé. Dans le cadre de la répression à laquelle étaient soumis les partisans de l'UP, l'identification du Marxisme à un danger pour la paix au Chili était presque paradoxale, car dans le même document les évêques reconnaissaient comme « *un deber de delicadeza no insistir en la condenación de quienes se encuentran hoy derrotados y sufriendo* »<sup>664</sup>. Par la suite, les évêques dénonçaient les excès d'un antimarxisme qui pouvait facilement être associé aux partisans du régime, tout comme le coût social de l'économie libérale adoptée par gouvernement. Il n'y avait, cependant, aucune référence ni à la torture, ni aux limitations que le gouvernement mettait à la participation populaire, bien que les droits à l'intégrité physique et à la participation fussent considérés comme des conditions nécessaires au maintien de la paix. Les évêques se limitaient donc à énoncer des principes généraux, évitant des références particulières à la situation contingente qui auraient provoqué un conflit avec le régime. Au-delà de cette mesure de prudence, ce qui surprend est la déférence montrée par les évêques à l'égard de la junte militaire, qui pour la première fois dans ce document, était reconnue comme une force libératrice totalement légitime :

*Nosotros reconocemos el servicio prestado al país por las FF. AA. al liberarlo de una dictadura marxista que parecía inevitable y que había de ser irreversible. Dictadura que sería impuesta en contra de la mayoría del país y que luego aplastaría esa mayoría. [...] Es evidente que la inmensa mayoría del pueblo chileno no deseaba, ni desea seguir el destino de aquellos países que están sometidos a gobiernos marxistas totalitarios. En ese sentido, creemos justo reconocer que las FF. AA. interpretaron, el 11 de septiembre de 1973, un anhelo mayoritario y, al hacerlo, apartaron un obstáculo inmenso para la paz*<sup>665</sup>.

Le document de travail atteint l'objectif d'éviter des sorties polémiques de la part d'évêques proches de la junte militaire dans les semaines suivant sa publication. Pourtant, la décision du Comité permanent d'éviter des cérémonies pour célébrer l'anniversaire du coup d'État fut à nouveau ignorée par certains évêques, la messe célébrée par le vicaire des Forces armées Mons. Francisco Gillmore le 11 septembre – en présence de membres de la Junte – étant même retransmise à la télévision nationale<sup>666</sup>.

---

<sup>664</sup> CECH, Evangelio y Paz, 05/09/1975. [http://www.iglesia.cl/breves\\_new/archivos/documentos\\_sini/165.pdf](http://www.iglesia.cl/breves_new/archivos/documentos_sini/165.pdf)

<sup>665</sup> Ibid.

<sup>666</sup> Smith, *The church and politics in Chile : challenges to modern Catholicism*. Cit. p. 300

Entre-temps, les attaques contre l’Eglise de la part des catholiques partisans du régime continuaient sans cesse, s’intensifiant suite à la participation de certains curés à la fuite des militants du MIR dont nous avons parlé plus haut. Répondant au gouvernement, qui accusait les prélats d’aider des terroristes, l’archidiocèse de Santiago affirma la légitimité de leurs gestes dans le cadre de la charité chrétienne envers quelqu’un qui souffre indépendamment de son idéologie et de ses actions<sup>667</sup>. Cette vision n’était pas partagée, néanmoins, par l’ensemble de l’épiscopat, les évêques Tagle et Salinas se dissociant publiquement de cette prise de position de l’archevêque<sup>668</sup>. Plusieurs manifestations furent organisées par les partisans du gouvernement à l’extérieur des églises, où fut distribué aussi un pamphlet – *La sotana blanca* – qui contenait des attaques triviales contre les autorités ecclésiastiques<sup>669</sup>. Finalement, l’avocat Jaime Guzman, chef du mouvement *gremialista* et idéologue du régime, chargea publiquement le Cardinal d’abuser du concept chrétien de charité, ce qui motiva une réponse dure du Cardinal, accusant Guzman de plier l’évangile à son goût et menaçant d’excommunication ceux qui attentaient à l’unité de l’Eglise et à l’autorité des évêques<sup>670</sup>. Dans les jours suivants, Guzman réaffirma son adhésion à l’autorité de l’Eglise, le président Pinochet intervenant personnellement pour affirmer que l’action de certains curés ne compromettait pas la position d’une institution forte de deux mille ans d’histoire<sup>671</sup>.

Ces événements eurent une répercussion aussi à Rome, lorsqu’un des miristes se réfugia avec sa femme auprès de la nonciature apostolique. L’ambassadeur Riesle conseilla au ministère la concession rapide de sauf-conduits pour améliorer les relations entre le régime et l’Eglise, idée à laquelle le ministre des Affaires étrangères s’opposa, dénonçant les deux miristes réfugiés dans la nonciature comme des délinquants communs, pour lesquels il n’était pas prévu de donner des sauf-conduits<sup>672</sup>. Encore une fois, la volonté d’éviter une confrontation ouverte entre l’Eglise et le régime permit aux deux institutions de parvenir à un accord amenant à la libération des prélats détenus et à la clôture du COPACHI. À la fin de l’année, la situation semblait donc rentrer dans la normalité, malgré la persistance des présumés pour un conflit ouvert entre les deux institutions.

---

<sup>667</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 06/11/1974, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/8ea6.PDF>

<sup>668</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 11/11/1975, NARA, RG 59, Electronic Telegrams (1975), n. 1975SANTIA07604

<sup>669</sup> Ibid.

<sup>670</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 14/11/1974, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/8c39.PDF>

<sup>671</sup> Ibid.

<sup>672</sup> Min. Rel. Ext. a Emb. Santa Sede, 16/12/1974, Of. 233/40, AMRECH, Fondo Santa Sede (1975)

## 2. La voix des sans-voix (1976 – 1980)

---

### a) De la critique modérée à l'opposition institutionnalisée

Réunis en assemblée en décembre 1975, les évêques chiliens décidèrent d'envoyer une lettre de remerciement aux collaborateurs du COPACHI, pour leur « Témoignage de solidarité humaine », s'engageant à « Poursuivre avec d'autres moyens l'œuvre entamée »<sup>673</sup>. Le problème, justement, était de comprendre quels étaient les moyens les plus adaptés pour poursuivre le travail du Comité ; au-delà des déclarations officielles, nombreux étaient ceux qui, même à l'intérieur de l'Église, avaient accueilli avec soulagement la nouvelle de la clôture du COPACHI, ont ils faisaient la cause principale des tensions existant entre l'Église et le régime<sup>674</sup>. Cristian Precht, à ce moment secrétaire administratif du COPACHI, raconta dans un entretien la frustration et l'appréhension vécues à ce moment par les collaborateurs aussi bien que par les assistés du Comité, face à la possibilité que l'Église décide d'abandonner l'assistance aux victimes de la répression. Finalement, le premier janvier 1976, un décret de l'archevêché de Santiago créa la *Vicaria de la Solidaridad*, son siège étant établi dans l'ex-siège de la CECH derrière la cathédrale métropolitaine. À la tête de la *Vicaria*, avec la charge de vicaire, fut nommé le père Cristian Precht, qui appela à son côté l'avocat Luis Javier Egana comme secrétaire administratif.

La *Vicaria* récupérait le travail et la structure du COPACHI, avec la création de plusieurs départements dédiés à l'assistance juridique, au soutien des milieux populaires, paysans et ouvriers, et au recueil et à la diffusion de l'information concernant la répression et l'action politique du régime. Il y avait, néanmoins, des différences importantes. Tout d'abord, il s'agissait d'une organisation relevant de la structure institutionnelle de l'Église catholique : son vicaire était membre de la hiérarchie catholique, et répondait directement au Cardinal Silva Henriquez. Cela signifiait poser le poids et le prestige institutionnel de l'Église catholique derrière le travail en défense des droits de l'homme, ce qui rendait beaucoup plus difficiles les attaques du régime. La nature catholique de la *Vicaria* était évidente aussi dans l'organigramme de la nouvelle organisation, les chefs des départements étant tous membres du clergé. Cette sorte de cléralisme était dû à la volonté d'éviter les accusations, faites en son temps au COPACHI, de cacher des opposants politiques parmi ses collaborateurs. Progressivement, néanmoins, ce genre de considérations furent mises de côté par l'administration de la *Vicaria*, intéressée par les compétences professionnelles de ses collaborateurs

---

<sup>673</sup> CECH, *Carta al Comité de Cooperacion para la Paz*, 22/12/1975, AVS, n. 435.00 C 1

<sup>674</sup> Ascanio Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*, Vol. 3, cit. p. 87

plus que par leur foi politique ; une démonstration en fut la nomination à la tête du département de *zonas* de Manuel Parada, membre du Parti communiste<sup>675</sup>.

Finalement, comme le raconte Mons. Silva Henriquez dans ses mémoires, à la différence du COPACHI - surgi dans l'urgence comme la réponse « improvisée » des églises à la répression du régime - la *Vicaria* naquit comme un organisme permanent relevant de la doctrine de l'Église catholique autour de la solidarité et du respect des droits de l'homme. Cette initiative trouvait son ancrage doctrinal dans la « *Pastoral de Solidaridad* », diffusée en juillet 1975 par Mons. Silva Henriquez. Dans cette lettre, le Cardinal de Santiago définissait la solidarité comme la « *Dependencia mutua entre los hombres que hace que no puedan ser felices unos si no lo son los demás* », ajoutant que :

*Lo propio de la acción solidaria que se ha estado promoviendo en Santiago consiste en que no se reduce a caridades individuales, por muy generosas que sean, sino que ha surgido entre las comunidades, particularmente en poblaciones, un vasto movimiento de solidaridad [et que] La lucha por la justicia es también una autentica forma de amor solidario que puede vivirse tanto en el ámbito de los conflictos sociales y políticos, como por el camino de la acción no violenta y la actuación en la opinión publica*<sup>676</sup>.

Un soutien, en ce sens, venait aussi du Saint-Siège, où la thématique des droits de l'homme avait été au centre du premier document de travail du Conseil pontifical « Justice et Paix », diffusé au début de l'année 1975<sup>677</sup>, aussi bien que du III<sup>e</sup> Synode des évêques de 1974, dont les conclusions furent tirées dans l'exhortation pontificale *Evangelii Nuntiandi* sortie en décembre 1975<sup>678</sup>. D'ailleurs, Mons. Casaroli avait renouvelé à l'ambassadeur chilien les préoccupations du Saint-Siège pour la violation des droits de l'homme, affirmant que, si le Cardinal Silva Henriquez pouvait parfois exagérer la gravité de la situation chilienne, ses dénonciations étaient désormais partagées par l'ensemble de l'épiscopat de même que par le gouvernement d'un pays fiable comme le Royaume-Uni<sup>679</sup>.

Néanmoins, malgré la légitimation venant des instances du catholicisme international, la réaction des milieux catholiques partisans du régime ne se fit pas attendre, eux aussi trouvant une légitimation dans les résistances de certains secteurs du catholicisme — guidés en Europe par

---

<sup>675</sup> Pamela Lowden, *Moral opposition to authoritarian rule in Chile, 1973-90*, cit. pp. 55-56

<sup>676</sup> Cardinal Raul Silva Henriquez, *Pastoral de la Solidaridad*, 25/07/1975, AVS, <http://www.archivovicaria.cl/archivos/VS0000089.pdf>

<sup>677</sup> Cfr. Pontificia Commissione « Justicia et Pax », *La Chiesa e i diritti dell'uomo*, Documento di lavoro n. 1, Città del Vaticano, 1975. [http://www2.clerus.org/clerus/dati/2011-07/23-13/Diritti\\_umani.pdf](http://www2.clerus.org/clerus/dati/2011-07/23-13/Diritti_umani.pdf)

<sup>678</sup> Cfr. Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, Exhortation apostolique de Sa Sainteté le Pape Paul VI sur l'évangélisation dans le monde moderne à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de toute l'Église, 8 décembre 1975.

<sup>679</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Telex secreto n. 3, Enero 1976, AMRECH, Fondo Santa Sede (1976)

l'évêque français Mons. Lefebvre — aux orientations postconciliaires. Au Chili, le malaise de ces milieux se révéla publiquement avec la diffusion du livre *La Iglesia del Silencio en Chile*, publié en février 1976 par la *Sociedad de defensa de la Tradición Familia y Propiedad* (TFP). Avec ce texte, l'organisation traditionaliste se faisait le porte-parole d'une prétendue majorité silencieuse catholique, et dénonçait l'appui de la hiérarchie épiscopale au Marxisme. Selon les auteurs, la défense des droits de l'homme assumée par l'Église rentrait pleinement dans cet appui, en se centrant sur de possibles excès des forces de l'ordre au lieu d'apporter son soutien à la lutte du gouvernement contre les ennemis de la nation et de la religion<sup>680</sup>. L'épiscopat ne tarda pas à réagir contre cette attaque, regrettant surtout la complaisance du régime vis-à-vis d'une telle initiative, ce qui se déduisait de la large diffusion de la publication par les moyens d'information contrôlés par le gouvernement.

*Nos resulta extraño que en la situación actual se permita la publicación de un ataque semejante; y que en un régimen de autoridad, que proclama la orientación cristiana de sus principios, se autorice a personas que libremente ofendan de esta manera a la Santa Madre Iglesia y llamen a la desobediencia de sus pastores legítimos*<sup>681</sup>.

Quelques semaines plus tard, le Saint-Siège envoya une lettre à l'épiscopat chilien, déclarant son soutien contre « la rébellion manifeste à l'autorité légitime de l'Église »<sup>682</sup>. Le seul effet de cette publication fut celui d'unir l'ensemble des évêques dans la réprobation suscitée par cette attaque contre l'Église institutionnelle. Par ailleurs, d'autres conflits bien plus profonds étaient à l'horizon des relations entre l'Église et le gouvernement chilien, ce qui nous amène à considérer l'année 1976 comme celle du passage à l'opposition d'une Église jusqu'alors assez prudente et ambiguë.

D'après Brian Smith, ce sont les attaques du régime envers les membres de l'épiscopat aussi bien qu'envers certains représentants prééminents du PDC qui provoquèrent ce passage<sup>683</sup>. Nous avons déjà mentionné l'appui initial du PDC au coup d'État, la direction du parti le considérant comme une situation transitoire nécessaire au rétablissement de conditions favorables à l'organisation de nouvelles élections où la Démocratie chrétienne aurait été favorite. Cette illusion laissa bientôt la place à des diagnostics plus pessimistes, comme le montre un sondage réalisé parmi cinq-cents membres du PDC réunis en assemblée en avril 1975, où la direction du parti se prononça pour une

---

<sup>680</sup> Sociedad chilena de defensa de la tradición, familia y propiedad, *La iglesia del silencio en Chile: la TFP proclama la verdad entera*, Santiago, Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad, 1976. p. 278

<sup>681</sup> CECH, *Declaración del Comité Permanente del Episcopado sobre el magisterio paralelo y el libro "La Iglesia del silencio en Chile"*, 09/03/1976. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=175>

<sup>682</sup> CECH, *La Santa Sede y Fiducia*, 01/06/1976. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=1000>

<sup>683</sup> Brian Smith, *The church and politics in Chile : challenges to modern Catholicism*, Princeton, Princeton university press, 1982. p. 307



opposition modérée au régime<sup>684</sup>. Dans les mois suivants, Eduardo Frei rentra dans la scène publique avec la publication d'un livre, *El mandato de l'histoire*, où l'ex-président attaquait le gouvernement sur la question des droits de l'homme et sur sa politique économique<sup>685</sup>. La réaction de Pinochet ne se fit pas attendre, le président se référant à Frei comme à un démagogue, et fermant le principal moyen de communication du PDC, *Radio Balmaceda*<sup>686</sup>.

La tenue à Santiago de l'assemblée de l'Organisation des États américains (OEA), programmée pour le mois de juin 1976, contribua ultérieurement à la montée de la tension. Pour les opposants au régime, l'assemblée de l'OEA constituait l'occasion de dénoncer les abus de la dictature dans une importante tribune internationale, tandis que pour la junte militaire, il s'agissait de démentir ces accusations, en montrant un pays marchant en ordre vers le progrès. Au lieu de limiter leur activité, les services de sécurité augmentèrent donc leurs efforts pour faire taire les voix contraires à l'action gouvernementale, parmi lesquelles on comptait celles de certains membres du PDC. En réalité, la tension croissante entre le régime et le PDC se situait dans le cadre d'une annihilation progressive de l'activité des partis, envisageant d'abord ceux qui avaient participé au gouvernement de l'UP, pour aboutir finalement à la dissolution de tous les partis en mars 1977<sup>687</sup>.

L'Église catholique se trouva à plusieurs reprises mêlée à ces dynamiques. Dès le 10 mai, Mons. Enrique Alvear, se rendant à la maison d'un membre du parti communiste détenu, pour lui apporter des médicaments, fut retenu plusieurs heures par les membres de la DINA présents dans la maison<sup>688</sup>. Deux jours après, un collaborateur de la *Vicaria* ayant servi comme fonctionnaire diplomatique sous le gouvernement d'UP, Hernan Montealegre, fut arrêté avec l'accusation d'être un membre actif du PCCH. Un autre collaborateur des organisations ecclésiastiques, José Zalaquett, chef du département légal du COPACHI arrêté l'année précédente, venait d'être expulsé du pays<sup>689</sup>. Montealegre reçut en prison la visite du secrétaire général de l'OEA, en juin<sup>690</sup>, et celle de Mons. Silva Henriquez, le mois suivant<sup>691</sup>, mais en dépit de l'engagement du Cardinal dans sa défense, il n'obtint sa libération qu'en novembre. Dans ce cadre, le régime manqua son objectif d'utiliser la

---

<sup>684</sup> Michael Fleet, *The rise and fall of Chilean christian democracy*, Princeton, Princeton university press, 1985. p. 181

<sup>685</sup> Ibid. p. 183

<sup>686</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 23/01/1976, FOIA Documents, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/9147.PDF>

<sup>687</sup> Cfr. Ministerio del Interior de la República de Chile, *Decreto Ley n. 1697*, 11/03/1977.

<http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=6723&idParte=>

<sup>688</sup> Mons. Enrique Alvear, *Occurio el 1 de Mayo*, 12/05/1976, AVS n. 00705.00

<sup>689</sup> Mario Aguilar, *A social history of the Catholic Church in Chile, Vol. I*, New York, Edwin Mellen Press, 2004. p. 115

<sup>690</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 23/06/1976, FOIA Documents, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/93b6.PDF>

<sup>691</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*. Vol. 3, cit. p. 95

réunion de l'OEA comme une vitrine de ses succès. En effet, si les avancées au niveau macroéconomique lui permirent d'obtenir des crédits du Fonds Monétaire International et du gouvernement des États-Unis, le régime ne put pas éviter la présence de la question des droits de l'homme parmi les thématiques discutées pendant l'assemblée. La question du respect des droits de l'homme fut soulevée aussi par le secrétaire d'État étatsunien Henry Kissinger lors d'une réunion privée avec le président Pinochet<sup>692</sup>.

Outre le rapport de l'*Inter-American Commission on Human Rights*<sup>693</sup>, un autre élément contribua à alimenter la discussion de l'OEA autour du respect des droits de l'homme. Il s'agissait d'une lettre adressée aux ministres étrangers participant à l'assemblée par un groupe d'avocats connus pour leurs engagements en défense des droits de l'homme. Cette lettre, dénonçant les abus du régime et demandant une investigation plus approfondie de l'IACHR, provoqua l'expulsion, au début du mois d'août, de Jaime Castillo et Eugenio Velasco<sup>694</sup>, deux des cinq signataires du document. Idéologue de long-cours du PDC, Castillo pouvait difficilement être accusé de collaboration avec les marxistes ; pareillement pour son collègue Velasco, dont l'opposition au gouvernement d'Allende était bien connue<sup>695</sup>. Il s'agissait donc d'une attaque directe au PDC, provoquant la protestation immédiate de la conférence épiscopale. « Si cela pouvait se passer avec des professionnels renommés », se demandaient les évêques, « qu'est-ce qui pouvait se passer avec des citoyens pauvres et ignorants ? »<sup>696</sup>. Évidemment, si la répression envers des individus liés à différents degrés à l'Église provoqua l'irritation de l'épiscopat, l'attaque directe du régime envers certains de ses membres le fit davantage encore. Nous avons parlé plus haut de l'arrestation d'un groupe d'évêques par le gouvernement équatorien en septembre 1976, lors d'une réunion sur la pastorale dans les milieux populaires, organisée par l'évêque de Riobamba. Or, parmi les évêques arrêtés, trois étaient Chiliens, les évêques Aritzia, Gonzalez et Alvear, ce qui, pour une bonne partie de la presse chilienne, confirmait les accusations d'activité subversive prononcées à leur encontre. Cette campagne d'accusation contribua probablement aux événements du 15 septembre à l'aéroport de Pudahuel, où

---

<sup>692</sup> Cfr. *Memorandum of Conversation between Henry Kissinger and Augusto Pinochet*, 08/06/1976, FOIA Documents, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/0000579F.pdf>

<sup>693</sup> Cfr. *Inter-American Commission on Human Rights, Second Report on the situation of human rights in Chile*, OEA/Ser. L/V/II.37, doc. 19 corr.1, 28/06/1976.

<sup>694</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 07/08/1976, FOIA Documents, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/9731.PDF>

<sup>695</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 14/06/1976, FOIA Documents, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/97f9.PDF>

<sup>696</sup> CECH, *Declaración sobre la expulsión de los Sres. Jaime Castillo y Eugenio Velasco*, 16/08/1976. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=178>

les évêques rentrant de l'Équateur furent agressés par une foule de partisans du régime<sup>697</sup>. Un accompagnateur des évêques reconnut un membre de la DINA parmi les agresseurs de l'aéroport, ce qui montrait la main du gouvernement derrière une action qui n'avait pas de précédent au Chili<sup>698</sup>.

Dans une conférence de presse organisée le lendemain, le Comité permanent de l'épiscopat accusa les médias d'avoir contribué, par des nouvelles fausses et tendancieuses, à alimenter un climat de haine contre les évêques participant à la réunion de Riobamba. Ensuite, les évêques accusèrent explicitement la DINA pour sa participation à l'agression, menaçant d'excommunications les auteurs des violences aussi bien que ses inspireurs<sup>699</sup>. Finalement, l'épiscopat alla au-delà des événements particuliers, en dénonçant la dimension continentale de l'action répressive aussi bien que le droit et le devoir de l'Église d'en dénoncer les effets sur la population.

*Las acciones que denunciamos y condenamos no son aisladas. Se eslabonan en un proceso o sistema de características perfectamente definidas, y que amenaza imperar sin contrapeso en nuestra América Latina. Invocando siempre el inapelable justificativo de la seguridad nacional, se consolida más y más un modelo de sociedad que ahoga las libertades básicas, conculca los derechos más elementales y sojuzga a los ciudadanos en el marco de un temido y omnipotente Estado Policial. [...] La Iglesia no puede permanecer pasiva ni neutral ante situación semejante. El legado que ella ha recibido de Cristo comporta el anuncio de la dignidad humana y la protección eficaz de su libertad y sus derechos de persona. Al hacerlo no pretende erigirse en "alternativa de poder", ni usurpa competencias que le serían ajenas<sup>700</sup>.*

Évidemment, la junte militaire chilienne n'était pas d'accord sur ce point, comme le précise le président Pinochet lors d'une réunion avec les évêques attaqués à l'aéroport de Pudahuel, où il affirma l'impossibilité pour le gouvernement d'accepter des interférences à l'intérieur de ses prérogatives légales<sup>701</sup>. Quelques semaines plus tard, Mons. Silva Henriquez reçut du ministre de l'Intérieur un document envoyé par l'ambassadeur Riesle, relatant une réunion à Rome avec Mons. Gonzalez et le vicaire Cristian Precht, où les deux prélats s'étaient montrés très critiques vis-à-vis du gouvernement. D'après Mons. Gonzalez, au fond des tensions entre l'Église et le gouvernement, il y avait justement le désir de ce dernier de limiter l'activité de l'Église aux seules questions spirituelles<sup>702</sup>.

---

<sup>697</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 17/08/1976, NARA, RG 59, Electronic Telegrams (1976), n. 1976SANTIA08026

<sup>698</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*. Vol. 3, cit. p. 99

<sup>699</sup> CECH, Declaración sobre la detención y ataque en Pudahuel a 3 obispos chilenos detenidos en Ecuador, 17/08/1976. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=179>

<sup>700</sup> Ibid.

<sup>701</sup> Lowden, *Moral opposition to authoritarian rule in Chile, 1973-90*. cit. p. 59

<sup>702</sup> Emb. Santa Sede a MIn. Rel. Ext., Of. secreto n. 9, 23/09/1976, AMRECH, Fondo Santa Sede (1976)

Il était de plus en plus évident que les positions des deux institutions sur ce point devenaient inconciliables, amenant le régime à se confronter non seulement à la hiérarchie chilienne, mais aussi aux autorités vaticanes. Déjà, la tentative du régime d'obtenir une intervention du Saint-Siège suite à l'homélie assez dure prononcée par Mons. Silva Henriquez le premier mai n'avait pas trouvé la disponibilité des autorités vaticanes<sup>703</sup>. Quelques jours après, un article du père Rulli sur *Civiltà Cattolica* attaquait le régime tout en faisant l'apologie de Frei et du PDC, l'ambassadeur Riesle désignant le père Fiorello Cavalli — chargé des affaires chiliennes auprès de la secrétairerie d'État vaticane — comme l'inspirateur de l'article<sup>704</sup>. Finalement, suite à la montée de la tension entre le régime et l'épiscopat à la fin août, Riesle chercha à nouveau l'appui du Saint-Siège pour convaincre les évêques chiliens de modérer leur opposition au gouvernement. Ces manœuvres, néanmoins, se heurtèrent à la dureté des autorités vaticanes, qui affirmèrent l'impossibilité d'améliorer les relations entre l'Église et le régime sans un engagement concret de ce dernier à une progressive libéralisation du système politique<sup>705</sup>. D'après l'ambassadeur, c'étaient sans doute les pressions des évêques chiliens qui avaient incité le Saint-Siège à une attitude plus critique, mais aussi les nouvelles initiatives du régime visant à son institutionnalisation aussi bien qu'une divergence profonde avec son orientation sur le plan politique, économique et social<sup>706</sup>.

Ces pressions provenant de plusieurs côtés poussèrent le président Pinochet à annoncer la libération de plus de deux-cents détenus à l'occasion du troisième anniversaire du coup d'État. Ce geste fut apprécié au Chili aussi bien qu'à l'étranger<sup>707</sup>, mais fut néanmoins considéré comme une concession qui ne suffisait pas à contrebalancer la pratique persistante des violations des droits de l'homme par les services de sécurité. En discutant de cet argument avec les fonctionnaires de l'ambassade étatsunienne à la fin d'octobre 1976, le vicaire Precht, tout en admettant une réduction du nombre des détentions arbitraires, rappelait l'existence de plusieurs centaines de disparus pour lesquels le régime refusait de donner des réponses<sup>708</sup>. D'ailleurs, quelques jours auparavant, la Cour Suprême avait rejeté la demande d'investigation autour de la disparition de 383 détenus formulée par la *Vicaria* dans un dossier de quatre volumes<sup>709</sup>. En réalité, l'opinion de Precht — partagée par les fonctionnaires étatsuniens — était que le régime était en train de faire une opération de maquillage,

---

<sup>703</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Of. n. 6, 09/06/1976, AMRECH, Fondo Santa Sede (1976)

<sup>704</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Of. n. 145/57, 25/06/1976, AMRECH, Fondo Santa Sede (1976)

<sup>705</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Of. Secreto n. 13, 22/09/1976, AMRECH, Fondo Santa Sede (1976)

<sup>706</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Of. secreto n. 10, 23/09/1976, AMRECH, Fondo Santa Sede (1976)

<sup>707</sup> Cfr. Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Of. n. 281/121, 25/11/1976, AMRECH, Fondo Santa Sede (1976)

<sup>708</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 27/10/1976, NARA, RG 59, Electronic Telegrams (1976), n. 1976SANTIA10335

<sup>709</sup> Ibid.

sans changements concrets dans sa politique répressive<sup>710</sup>. Dans les mois suivants, les relations entre l'Église et le régime continuèrent sur la même ligne, dans le cadre d'une pression croissante sur le gouvernement pour le respect des droits de l'homme, impliquant aussi le Congrès étatsunien, qui en octobre décida de bloquer la vente d'armements au gouvernement chilien tant que les violations des droits de l'homme persisteraient. Bien qu'évitant une rupture définitive, l'Église et le régime s'éloignaient donc progressivement, les deux jetant les bases d'un nouvel ordre social dont les fondements sur les plans économique, politique et social étaient inconciliables.

### **b) L'Église face au projet politique du régime**

Fin 1976, il ne faisait plus de doute que les Forces armées n'avaient aucune intention de rendre le pouvoir aux civils à brève échéance : la *Déclaration de Principios* de 1974 avait été assez claire sur ce point, et les *Actas Constitucionales* des mois suivants avaient confirmé la volonté de la junte de procéder à la construction d'un nouvel ordre institutionnel. La permanence au pouvoir pour une longue période nécessitait, néanmoins, une légitimation allant au-delà de la crise politique qui, en 1973, avait amené les militaires à intervenir. Les années 1977 à 1980 représentent justement le moment où le régime chilien, sous la direction progressivement exclusive du président Pinochet, chercha à mettre en place un système de légitimation pluriel, qui visait à la construction d'un nouvel ordre politique. D'après le politologue Carlos Huneeus, le régime fit appel à trois types de légitimation. La première était de caractère historique, s'appuyant d'abord sur la nécessité d'empêcher la mise en place d'une dictature marxiste par le gouvernement d'Allende, puis s'attaquant au système des partis et aux fondements de la démocratie pluraliste. Parallèlement, les Forces armées cherchèrent une légitimation d'ordre juridique, en encadrant la pratique de gouvernement autoritaire dans le système constitutionnel du pays, et en procédant — là où c'était nécessaire — à la modification de ce système pour l'adapter aux exigences du gouvernement. Enfin, le régime revendiqua aussi une légitimité fondée sur l'efficacité de son action gouvernementale, en s'appuyant notamment sur les résultats plus ou moins positifs de sa politique économique<sup>711</sup>.

Tout cela témoigne du passage du régime chilien à un niveau successif : sortant de l'état d'exception, il se lance dans la construction d'un nouvel ordre politique. Cette dynamique est importante pour comprendre l'évolution de l'Église chilienne dans ces années, car son action se construit d'abord comme une réponse à ce processus d'institutionnalisation visant à la permanence

---

<sup>710</sup> Ibid.

<sup>711</sup> Carlos Huneeus, *El régimen de Pinochet*, Santiago de Chile, Editorial Sudamericana, 2001, p. 156-157

d'un système qu'elle estimait acceptable seulement en vertu de son exceptionnalité. Au cours de ces années donc, à côté de l'action sur le plan humanitaire déjà entamée dans la phase précédente, l'Église catholique s'attaqua au projet politique du régime, critiquant ses sources de légitimation et lui opposant un modèle de démocratie fondé sur le consensus et la participation. En tenant compte de l'annihilation progressive aussi bien des partis politiques que d'autres instances de mobilisation sociale, la voix de l'Église catholique resta donc la seule en mesure de critiquer publiquement la dictature, ce qu'amène le sociologue chilien Manuel Antonio Garretón à se référer à l'épiscopat en termes d'« acteur substitutif de l'opposition »<sup>712</sup>. Il faut, pourtant, apporter des précisions à cette définition. Comme nous le verrons dans la suite, lorsque l'épiscopat se prononça autour de questions concernant l'ordre politique et social, il se préoccupa de déclarer qu'il ne le faisait pas comme un parti, mais en force de sa compétence morale et pastorale, en dehors et au-dessus des partis politiques. Dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes* les pères du Concile Vatican II avaient affirmé :

L'Église qui, en raison de sa charge et de sa compétence, ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique, est à la fois le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine. [...] Il est juste qu'elle [l'Église] puisse partout et toujours prêcher la foi avec une authentique liberté, enseigner sa doctrine sociale, accomplir sans entraves sa mission parmi les hommes, porter un jugement moral, même en des matières qui touchent le domaine politique, quand les droits fondamentaux de la personne ou le salut des âmes l'exigent<sup>713</sup>.

En revendiquant ce droit établi par le Concile, l'épiscopat chilien rappelait qu'il avait été traditionnellement respecté pendant toute l'histoire du Chili par des régimes de différents signes, ne pouvant certainement pas être ignoré par un régime qui se déclarait humaniste et chrétien<sup>714</sup>.

#### *La critique juridique-institutionnelle du projet*

Le processus d'institutionnalisation entamé par le régime à partir de 1976 subit une brusque accélération l'année suivante avec l'abolition, en mars 1977, des partis politiques dont l'activité avait été précédemment suspendue. La cible principale de cette mesure était le PDC, avec lequel les relations s'étaient détériorées suite à l'attitude de plus en plus critique de ses dirigeants à l'égard du régime. En réalité, la junte militaire méditait depuis longtemps une décision pareille, demandée à haute voix par un large secteur de la droite convaincu que les problèmes du pays n'étaient pas

---

<sup>712</sup> Manuel Antonio Garretón, *El proceso político Chileno*, Santiago du Chili, FLASCO, 1983, pp. 182-184

<sup>713</sup> Paul VI, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*, n. 46, 07/12/1965, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_cons\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html)

<sup>714</sup> CECH, *Nuestra Convivencia Nacional*, 25/03/1977. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=182>

seulement la conséquence de la gestion désastreuse de l'UP, mais aussi des principes de la démocratie pluraliste fondée sur l'activité des partis politiques, à laquelle ce secteur opposait l'idée d'un présidentielisme autoritaire sur le modèle de Diego Portales. Cette nouvelle attaque aux piliers de la démocratie chilienne, dirigée prioritairement vers le parti qui en quelque sorte constituait l'expression politique privilégiée du monde catholique, poussa l'Église à déclarer ouvertement son opposition au nouveau cours du régime avec la publication, fin mars 1977, du document *Nuestra convivencia nacional*. Tout d'abord, les évêques, en se référant à la réorganisation de la vie publique et de la structure sociale promue par le régime, précisaient que « *El desafío consiste en conservar los grandes valores que fueron antaño el sustento de nuestra nacionalidad y de nuestra convivencia, integrándonos en un estatuto jurídico que elimine los defectos o vicios que entorpecieron dicha convivencia en los últimos años* »<sup>715</sup>. Ensuite, invitaient à reconnaître l'action positive des partis politiques dans la tradition démocratique chilienne, tout en revendiquant la légitimité et l'importance de la participation politique.

*La Iglesia no puede reprobar como ambiciosos de poder o reos de subversión a ciudadanos que ejercen el derecho y cumplen el deber de analizar el presente, de proyectar el futuro y de buscar canales jurídicamente organizados para conducir el destino de su patria conforme a sus legítimas convicciones. [...] Hay quienes ven como amenaza a la unidad nacional el que existan grupos cuyas convicciones político-sociales sean distintas y en algún grado antagónicas. Se inclinan por lo tanto a una erradicación más o menos total, y más o menos confesada, de aquellas actividades, canales de expresión y agrupaciones que supongan pensar el presente y el futuro de la nación de una manera diferente a la que la autoridad preconiza. [...] Los caminos de la paz y de la unidad no pasan por la imposición. La unidad -así como la verdad, incluso religiosa- no se impone: se propone, a la adhesión personal, a la convicción íntima*<sup>716</sup>.

De la même manière, les évêques critiquaient la censure et les mesures restrictives sur la liberté de presse et d'opinion — dont la clôture de la station radio du PDC, *Radio Balmaceda*, en janvier était un exemple évident —, car « *Tales medidas no favorecen la formación de la auténtica opinión pública, que es requisito indispensable para un consenso nacional* »<sup>717</sup>. Finalement, les évêques s'attaquaient aux fondements autoritaires du régime en affirmant que, au-delà de l'engagement du régime en faveur d'un système juridique capable d'assurer le respect des droits de l'homme :

---

<sup>715</sup> CECH, *Nuestra Convivencia Nacional*, 25/03/1977. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=182>

<sup>716</sup> Ibid.

<sup>717</sup> Ibid.

*Creemos que no existirán plenas garantías de respeto a los derechos humanos, mientras el país no tenga una Constitución, vieja o nueva, ratificada por sufragio popular. Mientras las leyes no sean dictadas por legítimos representantes de la ciudadanía. Y mientras todos los organismos del Estado, desde el más alto hasta el más bajo, no estén sometidos a la Constitución y a la ley*<sup>718</sup>.

Il s'agissait du premier document où les évêques s'attaquaient à la légitimité du gouvernement militaire, en soulignant le fait que les violations des droits fondamentaux ne venaient pas des excès de quelques éléments isolés à l'intérieur des forces de sécurité, mais plutôt de l'absence de garanties constitutionnelles et d'un gouvernement légitimé par la volonté populaire. Évidemment, le régime ne pouvait pas apprécier ce genre de commentaires, et fit preuve, dans les mois suivants, de sa volonté d'avancer sur une voie opposée à celle indiquée par les évêques. En juillet 1977, dans un discours prononcé auprès du *Cerro Chacarrillas*, Pinochet annonça au pays les fondements de la « *Nueva institucionalidad* » qui devait réguler la vie politique chilienne dans les années à venir. Tout d'abord, en rappelant que « *El 11 de septiembre no significó sólo el derrocamiento de un Gobierno ilegítimo y fracasado, sino que representó el término de un régimen político-institucional definitivamente agotado* »<sup>719</sup>, le président éliminait toute possibilité de retour au statu quo précédant le coup d'État. « *Nuestro deber, declaró-il, es dar forma a una nueva democracia que sea autoritaria, protegida, integradora tecnificada y de auténtica participación social* »<sup>720</sup>. Ensuite, Pinochet décrivait les différentes étapes de ce processus de reconstruction nationale :

*El proceso concebido en forma gradual contempla tres etapas: la de recuperación, la de transición y la de normalidad o consolidación. Dichas etapas se diferencian por el diverso papel que en ellas corresponde a las Fuerzas Armadas y de Orden, por un lado, y a la civilidad, por el otro. Asimismo, se distinguen por los instrumentos jurídico-institucionales que en cada una de ellas deben crearse o emplearse. En la etapa de recuperación el Poder Político ha debido ser integralmente asumido por las Fuerzas Armadas y de Orden, con colaboración de la civilidad, pero en cambio, más adelante, sus aspectos más contingentes serán compartidos con la civilidad, la cual habrá de pasar así de la colaboración a la participación. Finalmente, entraremos en la etapa de normalidad o consolidación, el Poder será ejercido directa y básicamente por la civilidad, reservándose constitucionalmente a las Fuerzas Armadas y de Orden el papel de contribuir a cautelar las bases esenciales de la institucionalidad, y la seguridad nacional en sus amplias y decisivas proyecciones modernas*<sup>721</sup>.

---

<sup>718</sup> Ibid.

<sup>719</sup> Augusto Pinochet Ugarte, *Nueva institucionalidad en Chile*, Discursos de S.E. el Presidente de la República General de Ejército D. Augusto Pinochet Ugarte en el cerro Chacarillas, 09/07/1977. <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-127202.html>

<sup>720</sup> Ibid.

<sup>721</sup> Ibid.



L'étape dite de « récupération » devait se terminer au plus tard en décembre 1980, avec l'entrée en vigueur de la nouvelle Constitution qu'était à l'étude d'une commission ad hoc. Pendant l'étape suivante, dite de « transition », le pouvoir législatif du gouvernement serait partagé avec une Chambre législative, dont les membres auraient été nommés par la junte ; le pouvoir exécutif, par contre, resterait dans les mains du président. L'étape de « normalité », enfin, commencerait au plus tard en 1985 avec l'élection directe des membres de la Chambre législative qui, à leur tour, éliraient un nouveau président chargé de guider le pays pour une période de six années. Le pouvoir politique reviendrait donc totalement aux mains des civils, les Forces armées se réservant la faculté de continuer à exercer un rôle tutélaire sur le nouveau régime. Quelques mois plus tard, en exposant les lignes guides pour la rédaction de la nouvelle constitution à la commission d'étude, Pinochet précisa mieux le sens de cette réserve, en déclarant que les Forces armées ne rentreraient pas dans les casernes suite à la remise du pouvoir aux mains des civils, mais se constitueraient comme un pouvoir supérieur à tutelle du bon fonctionnement de l'état. À l'intérieur de la démocratie protégée, le pluralisme serait ensuite limité, tandis que la séparation des pouvoirs classique des démocraties occidentales laisserait la place à un présidentielisme surdimensionné. Il faudrait, finalement, diminuer drastiquement le pouvoir des partis politiques, en les réduisant à des courants d'opinions sans influence sur l'élection et l'action des législateurs<sup>722</sup>.

Le discours de Chacarillas témoigne de l'avancée de la composante *gremialista* à l'intérieur du gouvernement militaire. Jaime Guzman, leader de ce mouvement, était l'auteur du discours prononcé par le président aussi bien qu'un des membres plus importants de la commission chargée de rédiger la nouvelle constitution. En même temps, l'implémentation du processus d'institutionnalisation rapprochait la tombée du composant nationaliste et surtout de son principal représentant, le général de l'aviation Gustavo Leigh. Il faut dire que les relations entre ce dernier et le président Pinochet n'avaient jamais été idylliques, les ambitions de leadership du chef de l'aviation se heurtant inévitablement à la centralisation progressive du pouvoir entre les seules mains de Pinochet<sup>723</sup>. Le conflit entre les deux membres de la junte se radicalisa suite à la décision de Pinochet d'organiser un plébiscite, en janvier 1978, avec le double objectif d'obtenir une légitimation populaire de son projet d'institutionnalisation et de repousser les accusations des Nations-Unies, qui en novembre avaient voté une résolution de condamnation à l'égard du Chili, en raison de ses violations des droits de l'homme. Dans un document envoyé au Président, le général Leigh manifesta son opposition à cette initiative, qu'il jugeait typique des régimes personnalistes et surtout contraire aux

---

<sup>722</sup> Huneeus, *El régimen de Pinochet*. cit. p. 176-177

<sup>723</sup> Ibid. pp. 198-203

statuts de la junte militaire. Le chef de la Marine, l'amiral Merino, envoya à Pinochet une lettre semblable ; le président, néanmoins, resta ferme dans sa décision, déclarant aux deux généraux qu'il s'agissait d'une décision qui incombait exclusivement au président<sup>724</sup>.

Par ailleurs, les membres de la junte n'étaient pas les seuls à manifester leur opposition à l'idée d'une consultation populaire dont l'objectif était évidemment la consécration du pouvoir personnel de Pinochet. Dans une lettre adressée au président le 30 décembre 1977, le Comité permanent de l'épiscopat, tout en reconnaissant la valeur intrinsèque d'une consultation populaire, signalait l'absence des conditions démocratiques nécessaires à sa réalisation, demandant au gouvernement de la suspendre ou du moins de la reporter<sup>725</sup>. Dans une conférence de presse du 2 janvier, l'ex-président Eduardo Frei disqualifia lui aussi la consultation, déclarant sa décision de voter contre le régime.<sup>726</sup> Finalement, la consultation, réalisée le 4 janvier, consacra la victoire du régime, signifiant surtout un renforcement du pouvoir personnel du général Pinochet. Le nouveau cours du régime se concrétisa avec la nomination de l'avocat Sergio Fernandez au Ministère de l'Intérieur en avril 1978, le premier civil à occuper cette charge à l'intérieur du régime, suivie de l'expulsion du général Leigh en juillet de la même année.

En octobre, les évêques revinrent sur la question des fondements institutionnels du régime politique chilien dans le document de travail *Humanismo Cristiano y nueva institucionalidad*. Dans ce document, les évêques avançaient leurs suggestions pour la construction d'un ordre politique conforme à la doctrine catholique, ce qui nous permet d'analyser le modèle de société proposé par l'Eglise, en contrepoint au projet de démocratie protégée avancé par le régime. Pour ce qui concerne les principes inspirateurs du nouvel ordre social, l'épiscopat chilien affirmait :

*La nueva institucionalidad debe sustentarse en tres condiciones básicas: su legitimidad, su estabilidad y su eficacia. Estas bases se pueden asegurar estableciendo en Chile un sistema democrático, razonablemente pluralista, tributario de las aspiraciones de justicia social, congruente con la tradición republicana*<sup>727</sup>.

---

<sup>724</sup> Ascanio Cavallo, Oscar Sepúlveda, et Manuel Salazar, *La historia oculta del regimen militar Chile 1973-1988*, Santiago de Chile, Grijalbo-Mondadori, 2001. pp. 213-216

<sup>725</sup> CECH, Carta del Comité Permanente a la Junta de Gobierno, sobre la Consulta Nacional, 30/12/1977. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=192>

<sup>726</sup> Ibid. p. 220

<sup>727</sup> CECH, *Humanismo Cristiano y nueva institucionalidad*, 04/10/1978. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=207>

Ensuite, en se référant au travail de la commission chargée de rédiger la nouvelle Constitution, les évêques déclaraient la nécessité d'une participation populaire à sa construction. Participation qui, en tant que base de la légitimité de l'ordre institutionnel, devait être assurée dans tous les aspects de la vie politique, ce qui supposait une reconnaissance de l'autonomie des corps sociaux dans lesquels les individus organisent leur action politique, religieuse, culturelle, etc.

*En el gobierno y en el Parlamento, en los poderes políticos, debe existir una representatividad real del pueblo. Gobierno de mayoría y garantías a las minorías [...] El conflicto debe ser encauzado y resuelto por la institucionalidad. Los mecanismos jurídicos deben permitir la drástica sanción del terrorismo y deben evitar que se llegue, en los hechos, a una dictadura sustentada en la violencia. [...] Es necesario que el pueblo se exprese en el juego de mayorías y minorías de manera efectiva. [...] Es básico que la nueva institucionalidad reconozca y desarrolle las autonomías sociales en que se organiza para establecer un hogar, la ciudad, el trabajo, etc. [...] las familias, la Iglesia, la Universidad, el sindicato, la empresa, el partido político deben tener especial reconocimiento en la Constitución y gozar de la autonomía que su especial función aconseje. [...] Las autonomías sociales deben tener efectivos canales de comunicación con el gobierno y el Estado no debe ejercer sobre ella relaciones de dominación o arbitraje, sino de coordinación con miras a la realización del bien común<sup>728</sup>.*

Face aux propositions de démocratie protégée et de pluralisme limité avancés par le régime, l'Église réclamait la nécessité d'un système démocratique fondé sur une large participation populaire comme condition de légitimité d'un régime politique stable et cohérent avec la tradition républicaine chilienne. Cette participation, l'Église ne l'entendait pas seulement au niveau individuel, mais aussi à celui des instances d'auto-organisation de la société civile, résultant justement de l'interaction des différentes communautés dotées d'une certaine autonomie. Face aux politiques de répression contre ceux qui étaient accusés d'attenter à l'unité nationale, les évêques conceptualisaient finalement la légitimité du dissentiment aussi bien que la nécessité d'établir des moyens pacifiques et légaux pour la résolution des conflits et la réalisation du consensus.

Evidemment, cette prise de position de l'épiscopat provoqua la réaction immédiate des partisans du régime, qui accusèrent l'Église de se mêler à l'activité politique. La persistance de ces accusations avait amené l'épiscopat, début 1978, à déclarer que :

*Sobre el concepto de lo que es Iglesia, lo que es el quehacer de los cristianos, sacerdotes y obispos, es posible situar en gran parte las dificultades de la Iglesia con algunos sectores de la actual administración y con los sectores cristianos que se vanaglorian de llamarse « católicos tradicionales » [...] Como*

---

<sup>728</sup> Ibid.

*quisiéramos a ayudar a estos sectores a entender que la lealtad de la Iglesia de Jesucristo, le exige preocuparse de la totalidad del problema humano y orientar y formar criterios en los aspectos conflictivos de las relaciones humanas. No basta una Iglesia de sacristía o una jerarquía « espiritual » que solo se queda en el terreno de los principios sin aplicación a la vida<sup>729</sup>.*

Malgré les perplexités des évêques, le régime avança rapidement avec son projet d'institutionnalisation. En octobre 1978, la commission ad hoc remit au président un brouillon de la nouvelle Constitution. Ce brouillon fut étudié par le Conseil d'Etat pendant une vingtaine de mois, puis le président annonça la conclusion des travaux, début août 1980<sup>730</sup>. Fruit d'un processus commencé au lendemain du coup d'État et qui ne fut pas à l'abri des tensions entre les différentes composantes de la structure étatique, la nouvelle Constitution dessinait les contours de la « démocratie protégée et autoritaire » annoncée par Pinochet dans le discours de *Chacarillas*. La nouvelle Constitution prévoyait la mise en place d'un pluralisme limité — excluant les partis marxistes de la compétition électorale — ; un renforcement des pouvoirs du président au détriment des attributions du Congrès ; un rôle tutélaire attribué aux Forces armées ; un mécanisme particulièrement complexe pour apporter des modifications futures à la Constitution ; l'établissement d'une période de transition — d'une durée de huit années — pendant lequel le pouvoir resterait dans les mains du président Pinochet<sup>731</sup>. En présentant le texte constitutionnel le 10 août, le président Pinochet annonça aussi qu'il serait soumis à l'approbation populaire, au moyen d'un nouveau référendum devant se tenir le mois suivant. Pour la plupart des évêques chiliens, il était évident que les conditions dans lesquelles allait se réaliser ce plébiscite étaient les mêmes qui, en 1978, les avaient poussés à demander au régime d'annuler la consultation. Le vingt-trois août, donc, le Comité permanent diffusa une déclaration affirmant la position de l'Église.

*Tanto el acto del plebiscito como las normas jurídicas que de él pudieran emanar tendrán la autoridad moral y gozarán del respeto de los ciudadanos en la medida en que sean expresión auténtica del sentir nacional. Para ello se requiere: a) que se determine con absoluta claridad, en un instrumento de valor jurídico, el significado y las consecuencias jurídicas, tanto de la aprobación como del rechazo; b) que no se agrupen contenidos muy diferentes para una sola respuesta; c) que se garantice una suficiente información y un acceso equitativo de las diversas corrientes a los medios de comunicación social; d) que existan libertad, secreto y seguridad para emitir el voto; e) que el procedimiento electoral dé plena garantía de corrección en todas sus etapas. Existen en este momento algunas circunstancias que no son compatibles con las anteriores condiciones, como son: la falta de claridad de las alternativas planteadas;*

---

<sup>729</sup> CECH, *Carta a sacerdotes y religiosas extranjeras que trabajan en Chile*, 23/01/1978. Cité par Hugo Cancino Troncoso, *Chile: Iglesia y dictadura 1973-1989. Un estudio sobre el rol político de la Iglesia Católica y el conflicto del régimen militar*, cit. p. 78

<sup>730</sup> Huneeus, *El régimen de Pinochet*. cit. pp. 177-181

<sup>731</sup> *Ibid.* pp. 180-183

*la necesidad de responder con un solo sí o un solo no a varias preguntas diferentes; el escaso tiempo y posibilidad de usar los medios de comunicación de carácter nacional -que son patrimonio de todos los chilenos-; el temor de algunos; y la falta de seguridad en los procedimientos que regulan los escrutinios. Es deber de la autoridad el dar las seguridades suficientes para que el resultado del plebiscito no se vea objetado. Al no hacerlo, el resultado de la votación será de interpretación ambigua y no se podrá sacar de él conclusiones claras, ni construir sobre él un orden institucional estable<sup>732</sup>.*

Comme cela avait déjà été le cas en 1978, la déclaration épiscopale ne servit qu'à provoquer l'irritation du régime, qui accusa l'Eglise de faire de la propagande politique contre un gouvernement finalement légitimé par la volonté populaire.

### *La critique de la politique économique*

Le conflit entre l'Eglise catholique et le régime chilien, dans ces années, ne se limita pas à la dimension institutionnelle. En réalité, d'après les évêques, le travail de construction d'un nouvel ordre politique ne pouvait pas s'arrêter aux considérations autour des formes juridiques les mieux aptes à assurer le maintien de l'ordre social. Il était également nécessaire de se confronter au problème de la misère dans laquelle vivait une large partie de la population, malgré les proclamations du gouvernement autour des résultats positifs de sa politique économique. En effet, l'assistance aux secteurs populaires avait été l'une des premières préoccupations des églises chiliennes au moment de former le COPACHI, lequel, on l'a vu plus haut, s'occupa de mettre en place toute une série d'initiatives – restaurants et hôpitaux gratuits, coopératives de travail urbain et rural, etc. – visant à réduire les effets de la politique économique du régime sur les secteurs les plus pauvres. Ensuite, dans le document *La Reconciliación de Chile* d'avril 1974, les évêques avaient déclaré leur préoccupation quant à la situation économique du pays, qui affectaient surtout les secteurs populaires.

*Nos preocupan también las dimensiones sociales de la situación económica actual, entre las cuales se podrían señalar el aumento de la cesantía y los despidos arbitrarios o por razones ideológicas. Tememos que, por acelerar el desarrollo económico, se esté estructurando la economía en forma tal que los asalariados deban cargar con una cuota excesiva de sacrificio, sin tener el grado de participación deseable<sup>733</sup>.*

Dans un premier moment, l'équipe économique du régime envisageait prioritairement la reconstruction de l'économie capitaliste, sur la base des idées avancées en 1972 par un groupe

---

<sup>732</sup> CECH, *Sobre el Plebiscito*, 23/08/1980. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=231>

<sup>733</sup> CECH, *La reconciliación en Chile*, 24/04/1974. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=152>

d'économistes de l'UCACH, à la demande de la marine<sup>734</sup>. La plupart des économistes travaillant à ce document s'étaient formés pendant les années 1950 à la faculté d'économie de *Chicago University*, à l'époque dominée par la théorie monétariste de Milton Friedman. Le modèle néolibéral avancé par les *Chicago Boys*, fondé sur une réduction drastique du poids de l'Etat dans le système économique, représentait une rupture totale non seulement avec la gestion économique du gouvernement de l'UP, mais aussi avec la tradition d'État protecteur existant au Chili depuis les années 1930. Les piliers de la nouvelle politique économique furent : la privatisation progressive des entreprises publiques, l'ouverture du marché national au commerce extérieur et la libéralisation des prix ; la libéralisation du marché financier et la déréglementation du marché du travail ; la réduction drastique des dépenses publiques<sup>735</sup>.

En avril 1975, l'arrivée de Sergio de Castro au Ministère de l'Économie et de Jorge Cauas à celui de l'Industrie, signa le passage de la stratégie graduelle des premiers mois à la *Política del shock*,<sup>736</sup> dont l'objectif principal était la réduction drastique du taux d'inflation, qui à ce moment atteignait 345 %. À la fin de l'année, le régime pouvait se vanter d'une réduction du taux d'inflation de plus de cent points de pourcentage, ce qui s'accompagna, dans les mois suivants, d'une relative croissance du PIB. Pour rejoindre cet objectif, le ministre procéda à l'accélération du processus de privatisation des entreprises, à la réduction drastique des dépenses publiques aussi bien que des salaires, à la promotion du système capitaliste dans l'économie rurale et à la privatisation des services traditionnellement gérés par l'Etat, comme la santé et l'éducation<sup>737</sup>. Les résultats positifs au niveau macroéconomique cachaient néanmoins les coûts sociaux énormes d'une telle politique. La réduction drastique des services essentiels fournis par l'état, s'accompagnant d'une réduction aussi significative des salaires, se traduisait par l'impossibilité, pour une portion croissante de la population, d'accéder à ces services, tandis que la hausse du taux de chômage — s'évaluant ces années-là à entre 15 % et 20 % — contribua à élargir le groupe d'individus considérés comme pauvres absolus<sup>738</sup>. Dans le document de travail de 1975 *Evangelio y Paz*, cité plus haut, l'épiscopat chilien se référait justement à cette réalité, en voyant dans l'augmentation de la pauvreté l'un des obstacles principaux sur la voie de la paix.

*Sabemos las complejidades de los problemas económicos. Sabemos los esfuerzos que se hacen por salir adelante. Pero no podemos dejar de insistir en la extrema gravedad que significa, a la luz del Evangelio,*

---

<sup>734</sup> Huneeus, *El régimen de Pinochet*. cit. p. 274

<sup>735</sup> Ibid. p. 186

<sup>736</sup> Ibid. p. 267

<sup>737</sup> Hugo Cancino Troncoso, *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989*. cit. p. 39

<sup>738</sup> Ibid. p. 41

*el que por despido, por cesantía, o por el aumento del costo de la vida, por causas internacionales o por las causas que sean, haya hogares en que ya no se cocina, haya niños pidiendo pan, haya alumnos que no pueden estudiar porque no comen lo suficiente para concentrar su atención. [...] Comprobamos con inquietud la tendencia del Gobierno a reducir los servicios públicos, entregando a la iniciativa de los particulares algunas tareas al servicio de la población, en circunstancias que, en muchos casos, el interés de los empresarios no coincide con las necesidades y los deseos de los sectores más necesitados, que sólo el Estado puede atender debidamente. [...] Comprendemos la intención de saneamiento económico subyacente a medidas dolorosas para todos, pero estimamos que en nuestro país hay muchas personas tan débiles económicamente que no pueden pagar lo que verdaderamente valen las cosas más esenciales, para quienes la protección del Gobierno es una necesidad para la supervivencia y creemos que si es necesario quitar este apoyo, sólo debería hacerse paulatinamente*<sup>739</sup>.

Par ailleurs, la Conférence épiscopale n'était pas la seule instance du catholicisme à critiquer la politique économique du régime militaire. S'il était vrai que l'un des promoteurs principaux du nouveau cours économique, le ministre Jorge Cauas, venait des rangs du PDC, il faut aussi signaler qu'en 1975 la revue de ce parti, *Política y Espiritu*, publia l'étude d'un groupe d'économistes critiques de la politique de stabilisation entamée par les *Chicago Boys*, l'accusant cette dernière d'être l'application dogmatique d'un modèle qui ne tenait pas compte de la réalité nationale chilienne<sup>740</sup>. L'ex-président de la République Eduardo Frei manifesta aussi ses réserves à l'égard de la politique économique du régime dans un entretien réalisé vers la mi-1975 par la revue *Ercilla*, et revint sur le même thème — mais avec une attitude encore plus critique — dans son livre *El Mandato de la Historia*<sup>741</sup>. Ce genre de considérations était partagé aussi par la rédaction de la revue des jésuites chiliens *Mensaje*, qui dans son éditorial de septembre 1975 dénonça les coûts sociaux d'une politique économique qui se montrait beaucoup moins efficace que ce que le régime voulait faire croire<sup>742</sup>.

Il est évident, donc, que la préoccupation du monde catholique pour les effets de la politique économique du régime sur les milieux populaires était présente depuis les premiers mois du gouvernement militaire. Comme pour les autres terrains de conflit entre l'Église et le régime, néanmoins, ce fut à partir de 1976–1977 que la position de l'Église se fit plus explicite, s'insérant dans le cadre d'un projet de société démocratique fondé sur une participation populaire qui se voulait étendue aussi à la dimension économique. Ainsi, dans le document *Nuestra Convivencia Nacional*, les évêques chiliens revenaient sur les conditions méprisables des milieux populaires tout en critiquant l'attitude dogmatique du régime en faveur du modèle néolibéral.

---

<sup>739</sup> CECH, *Evangelio y Paz*, 05/09/1975. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=165>

<sup>740</sup> Huneeus, *El régimen de Pinochet*. cit. p. 275

<sup>741</sup> Fleet, *The rise and fall of Chilean christian democracy*. cit. pp. 183-184

<sup>742</sup> Cfr. « Dos años de Gobierno », *Mensaje*, n. 242, Septiembre 1975, pp. 348-352

*Comprendemos que la reconstrucción económica del país exige grandes sacrificios a todos; sin embargo, los campesinos, los obreros y los pobladores parecen soportar una carga excesiva y desproporcionada. [...] El desarrollo de la economía depende de las decisiones tomadas a nivel nacional y el derecho de participación que defiende la doctrina social católica se aplica también a la economía. [...] En el campo económico se crea fácilmente una elite tecnocrática que aspira a reservarse todas las decisiones. [...] Sostener que los problemas económicos no admiten más que una solución, sin otra alternativa, es establecer el reinado de la ciencia de las elites científicas por sobre las responsabilidades humanas. Es también suponer que las decisiones tomadas se inspiran solamente en razones científicas y que ninguna razón dogmática o interés de grupo interviene en tales decisiones. Y no es así: las posiciones doctrinarias y los intereses de grupo pesan a menudo, a veces inconscientemente, en las decisiones tomadas. En nombre de los derechos humanos, y en nombre del derecho de participación, la Iglesia pide que las diversas opciones económicas sean sometidas a un debate abierto, pide que el acceso a las decisiones y la posibilidad de ejercer presiones no sean reservados a una sola escuela científica, o a algunos grupos económicos más privilegiados. Sin un gran debate nacional, las razones dadas por los especialistas carecen de su plena credibilidad<sup>743</sup>.*

D'autres documents visèrent dans ces années à des catégories spécifiques, particulièrement touchées par la politique économique du régime. Ainsi, en juillet 1977<sup>744</sup>, puis en août 1979<sup>745</sup>, les évêques chiliens manifestèrent leur solidarité à l'égard des travailleurs ruraux qui, en manque d'assistance technique et de protection de la part de l'État, n'étaient pas en mesure d'affronter la concurrence à l'intérieur du libre marché. Face à cette réalité, les évêques invitaient les paysans à partager leurs capacités et leurs nécessités dans des organisations permettant l'exploitation efficace des terrains aussi bien que la défense collective de leurs droits. Des invitations pareilles furent adressées aussi aux ouvriers, touchés par la réduction des salaires, la prohibition de l'activité syndicale et l'augmentation du taux de chômage<sup>746</sup>. Par ailleurs, une nouvelle institution, la *Vicaria de Pastoral Obrera*, fut créée en 1977 avec l'objectif d'aider la réorganisation de l'activité syndicale inhibée par la politique répressive du régime<sup>747</sup>.

Dans le document *Humanismo Cristiano y nueva institucionalidad*, l'épiscopat chilien prenait finalement en considération la dimension économique dans le cadre de la restructuration de l'ordre

<sup>743</sup> CECH, *Nuestra Convivencia Nacional*, 25/03/1977. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=182>

<sup>744</sup> CECH, *La Esperanza que nos une*, 01/07/1977. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=187>

<sup>745</sup> CECH, *Carta Pastoral a los Campesinos*, 14/08/1979. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=221>

<sup>746</sup> Cfr. Declaración sobre el plan propuesto por Odeplan para atender al desempleo, 01/05/1978.

<http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=194>; CECH, Carta "A los trabajadores del campo y de la ciudad", 17/11/1978. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=212>

<sup>747</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*. Vol. 3, cit. p. 109



institutionnel entamée par le régime, en soulignant la nécessité d'inscrire l'éradication de la misère parmi les objectifs prioritaires du nouvel ordre institutionnel.

*Nos parece indispensable volver a plantear la urgencia de que la nueva institucionalidad considere, entre las metas que debe proponerse seriamente, la erradicación de la miseria. No podría haber paz justa si no se promoviera real y efectivamente la liberación de más del 20% de nuestros hermanos que viven en condiciones sub humanas de marginalidad y extrema pobreza. Ellos y una franja también considerable de pobres que viven en gran inseguridad (creciente año a año por la tasa de natalidad que es injusto e inmoral querer disminuir artificialmente), están como "instituidos" en la marginalidad. Los ejemplos de ciertos modelos de crecimiento económico muestran que es posible registrar altas tasas de producción, buenos índices de activación, felices niveles de exportación, reducciones sustanciales del flagelo de la inflación, etc., sin que esos indicadores signifiquen que los sectores que viven en la marginalidad hayan salido de esa condición. Una nueva institucionalidad que consagrara esa situación o, peor aún, que permitiera que aumentara, no podría aceptarse desde el punto de vista moral de la conciencia cristiana<sup>748</sup>.*

Ensuite, les évêques dénonçaient les contradictions inhérentes à l'adoption du libéralisme économique dans le cadre d'un régime autoritaire, lui opposant le propos chrétien de développement simultané des valeurs de liberté et d'égalité.

*La igualdad, se dice, es posible sólo allí donde un régimen político acaba con la libertad e impone a todos los ciudadanos un molde común. Si se escoge la libertad, habrá que tolerar las desigualdades naturales y sus repercusiones sociales, económicas y políticas. De este planteamiento se deduciría que la solución de las crisis políticas latinoamericanas consiste en un compromiso entre la libertad para el campo económico (libre mercado, libre competencia, libre propiedad privada, etc.) y el autoritarismo para el campo político (Gobierno fuerte, ausencia de poder legislativo, de partidos políticos, de elección por sufragio universal, de participación laboral). El humanismo cristiano orienta, en cambio, hacia el desarrollo simultáneo y conjugado de las libertades políticas (expresado por los derechos humanos) y de la igualdad y participación<sup>749</sup>.*

Ce propos s'appuyait sur la base d'un refus de toute sorte de réductionnisme économiste, en faveur d'une conception humaniste visant au développement intégral de l'homme, que l'on ne considérait comme possible que dans un régime démocratique fondé sur la participation populaire.

---

<sup>748</sup> CECH, *Humanismo Cristiano y nueva institucionalidad*, 04/10/1978.  
<http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=207>

<sup>749</sup> Ibid.

*Para ser esto posible debería conjugarse las aspiraciones sociales y las realizaciones del bien común tanto en el dominio de la economía como en el de la vida política en general, de la cual la vida económica es sólo un factor. [...] De allí el rechazo por parte de la ética social cristiana de todo economicismo, tanto liberal como socialista, que busque la participación y el desarrollo sólo en el crecimiento económico. La experiencia demuestra no sólo que tal crecimiento no se traduce necesariamente en un desarrollo social, sino además, que el crecimiento económico liberal tiende a acentuar las diferencias entre ricos y pobres. Tampoco admite reducir los objetivos políticos al solo crecimiento económico y a la redistribución, pues el hombre tiene otras aspiraciones trans-económicas hacia un desarrollo integral. El régimen democrático con participación representativa parece tener las mejores posibilidades de conjugar libertad con igualdad, siempre que la participación se dé no sólo en los derechos civiles, sino también en los derechos económicos y sociales. Ello es realizable, sin embargo, sólo en un contexto de efectivos valores morales y responsabilidades libremente consentidas y guiadas por un alto sentido de justicia y solidaridad*<sup>750</sup>.

### *En défense des droits de l'homme*

Les déclarations des évêques autour de la structure institutionnelle, aussi bien que de l'ordre économique, s'inséraient dans le cadre d'un discours plus général en défense des droits fondamentaux. Le travail de défense et de promotion des droits à la participation politique, à l'organisation syndicale, à un juste salaire ou à s'exprimer librement était donc strictement lié à celui mené en défense du droit à la vie et à l'intégrité physique. En effet, d'après les évêques chiliens :

*La reducción de los derechos humanos a una simple defensa de los derechos particulares por parte de los individuos, sin atención a los demás o a la sociedad, lleva a la formación de grupos que no son más que ligas de defensa de intereses particulares por estimables y fundados en derecho que sean estos intereses. Para la Iglesia los derechos humanos se integran dentro de una visión de conjunto del hombre y de la sociedad, de sus fines y naturaleza*<sup>751</sup>.

C'est pour cela que l'attention de l'Église aux questions juridiques et institutionnelles ne signifia pas un recul de son travail en défense des droits de l'homme, qui au contraire se confirma comme l'axe principal de sa critique au régime militaire. En présentant les résultats de sa première année d'activité en janvier 1977, le département juridique de la *Vicaria de la Solidaridad* rapportait, pour le seul diocèse de Santiago, le nombre de 552 détentions pour l'année 1976, soit un total de 7230 depuis le 11 septembre 1973<sup>752</sup>. La *Vicaria* se chargea de fournir une assistance légale aux détenus et à leurs familles, et se confronta aussi au problème des disparus. En effet, si d'un côté la torture et les

---

<sup>750</sup> Ibid.

<sup>751</sup> Ibid.

<sup>752</sup> Vicaria de la Solidaridad, *Un año de labor*, Enero 1977. pp. 21-22

exécutions sommaires montraient une diminution sensible par rapport aux premiers mois du gouvernement militaire, les disparitions des détenus continuaient à constituer une pratique courante des services de sécurité du régime. Dans le même rapport, la *Vicaria* indiquait un total de 923 disparitions depuis le début du régime, dont 118 dans la seule année 1976<sup>753</sup>. Comme nous l'avons vu plus haut, la demande d'investigation sur la fin de ces détenus présentée par Mons. Precht fut rejetée en octobre 1976 par la cour suprême, le régime s'obstinant à nier totalement la disparition de détenus.

Les choses étant ainsi, l'épiscopat revint sur la question des disparus dans sa lettre pastorale de mars 1977 :

*Para pedir respetuosamente al Sr. Presidente de la República que disponga que el gobierno preste a los Tribunales de Justicia toda la cooperación necesaria para que se esclarezca de una vez y para siempre el destino de cada uno de los presuntos desaparecidos desde el 11 de Septiembre hasta la fecha, sin lo cual no habrá tranquilidad para sus familias, ni verdadera paz en el país, ni quedará limpia la imagen de Chile en el exterior*<sup>754</sup>.

Au lieu de réduire l'action des services de sécurité du régime, ce genre de déclaration contribua à accroître leur hostilité envers le travail mené par l'épiscopat en défense des droits de l'homme. À la fin mai 1977, les fonctionnaires de la DINA séquestrèrent un garçon de seize ans, Carlos Veloso, fils d'un employé de la Fondation Cardijn, une organisation de l'Église qui s'occupait des questions liées au monde du travail. Sous la menace de tuer ses parents, le garçon fut obligé à signer une déclaration l'accusant de l'enlèvement de militants des partis de la gauche chilienne, tandis qu'à ses parents on faisait signer une déclaration liant l'enlèvement de leurs fils à l'infiltration marxiste de la Fondation Cardijn. Le 23 mai, *La Segunda* publiait un article relatant l'histoire telle qu'elle avait été élaborée par la DINA, et accusait l'Église et, tout particulièrement Mons. Alvear — qui avait présenté une demande d'Habeas corpus pour Carlos Veloso — d'alimenter une campagne de diffamation du régime<sup>755</sup>. Le 14 juin, néanmoins, la famille Veloso se rendit à la *Vicaria* pour raconter comment s'était réellement déroulée l'affaire, et déposa aussi une déclaration jurée à la cour suprême. Les accusés de l'enlèvement furent relâchés à la fin juin, tout comme les membres de la famille Veloso, qui décidèrent d'abandonner le pays<sup>756</sup>. Entre-temps, Mons. Alvear et Mons. Valech se lamentèrent

---

<sup>753</sup> Ibid.

<sup>754</sup> CECH, *Nuestra Convivencia Nacional*, 25/03/1977. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=182>

<sup>755</sup> Lowden, *Moral opposition to authoritarian rule in Chile, 1973-90*. P. 60

<sup>756</sup> Ibid.

de cette énième tentative d'intimidation de l'Eglise auprès du président Pinochet, qui promet de régler la question<sup>757</sup>.

Cet épisode, à certains égards pareil à d'autres ayant eu lieu depuis le début du régime, présentait néanmoins avec eux des différences importantes. Évidemment, l'attitude conciliante de Pinochet pouvait être une façon de calmer l'esprit des évêques. Il était vrai, néanmoins, que depuis quelque temps la DINA s'était attirée aussi l'hostilité de secteurs jusqu'alors prêts à fermer les yeux sur ses actions. À pousser pour une réduction des pouvoirs de la DINA, il y avait tout d'abord l'équipe économique du régime, préoccupée par les conséquences économiques de l'isolement du régime provoqué par la violation systématique des droits de l'homme. Les articles parus dans plusieurs revues proches du régime militaire, déclarant la présence d'extrémistes parmi les forces de sécurité, étaient le signe évident du malaise de certains secteurs du régime envers la DINA.<sup>758</sup> Plusieurs conflits, par ailleurs, avaient surgi entre la DINA et les membres de la junte militaire, ce qui conduisit au départ, entre 1976 et 1977, du personnel de l'aviation et de la marine aux ordres de Contreras, tandis que les *Carabineros* accusaient la DINA de plusieurs actions perturbatrices de l'ordre public<sup>759</sup>. La pression interne, finalement, s'accompagnait de la pression internationale, qui depuis quelque temps comptait aussi avec la participation des États-Unis désormais guidés par le président Carter.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la défense des droits de l'homme avait été l'un des piliers de la candidature de Jimmy Carter à la présidence étatsunienne. Par conséquent, son élection provoqua une certaine inquiétude auprès des régimes militaires latino-américains. Dans ce cadre, la position du régime chilien était particulièrement délicate, aussi bien par les révélations du Comité Church sur le rôle des États-Unis dans la déstabilisation du gouvernement d'Allende que par la vague d'indignation provoquée par l'assassinat d'Orlando Letelier à Washington, pour lequel les suspects étaient tôt tombés sur les services de sécurité du régime chilien<sup>760</sup>. Conscient de cette situation, Pinochet réagit à l'élection de Carter avec une série de mesures visant à améliorer l'image de son régime, dont la libération de plus de 300 détenus, la clôture de deux centres de détentions et des changements dans les procédures pénales. Il s'agissait, néanmoins, de mesures que la nouvelle administration estimait insuffisantes. Elle demandait en effet : la fin de l'état de siège, la garantie d'un juste processus pour les détenus, une réponse autour de la question des disparus et un échéancier

---

<sup>757</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*. Vol. 3, cit. p. 113

<sup>758</sup> Lowden, *Moral opposition to authoritarian rule in Chile, 1973-90*. cit. p. 61

<sup>759</sup> Cavallo, Sepúlveda, et Salazar, *La historia oculta del regimen militar Chile 1973-1988*. cit. pp. 225-226

<sup>760</sup> En effet, les dénonciations de l'ex-ministre au Congrès étatsunien gênaient beaucoup le président Pinochet, qui en avait parlé à Kissinger pendant une réunion aux États-Unis en juin 1976. Cfr. *Memorandum of Conversation between Henry Kissinger and Augusto Pinochet*, 08/06/1976, cit.

clair pour le retour à la démocratie<sup>761</sup>. En mars 1977, les États-Unis appuyèrent une résolution des Nations-Unis condamnant le régime chilien pour ses violations des droits de l'homme. Deux mois plus tard, Eduardo Frei fut reçu par le vice-président étatsunien Walter Mondale et le responsable pour la sécurité nationale Zbigniew Brzezinski, lesquels confirmèrent à l'ex-président chilien l'engagement de l'administration Carter dans la promotion des droits de l'homme, ajoutant que « *what we did in Chile in the last decade imposes on us a special responsibility to deal with the situation in Chile with good sense and respect for our own values as well as Chile's* »<sup>762</sup>.

La pression conjointe de l'intérieur et de l'extérieur de la junte militaire obligea Pinochet à dissoudre la DINA. La décision fut communiquée au colonel Contreras en juillet<sup>763</sup>, et fut publiquement annoncée le 12 août 1977, à la veille de l'arrivée à Santiago du sous-secrétaire d'État étatsunien Terence Todman<sup>764</sup>. La dissolution de la DINA, remplacée par la *Central Nacional de Informaciones* (CNI), suivait de quelques semaines le discours de *Chacarillas*, et s'insérait dans la ligne du projet d'institutionnalisation du régime dont nous avons parlé plus haut. Ces initiatives, évaluées positivement par le gouvernement étatsunien, étaient jugées néanmoins insuffisantes, le président Carter insistant, sans succès, pour la visite d'une commission indépendante capable d'évaluer les progrès réels du régime dans le respect des droits de l'homme<sup>765</sup>. L'Église catholique, de son côté, imita en quelque sorte la stratégie de la carotte et du bâton adoptée par le président Carter. La dissolution de la DINA fut évaluée positivement par les autorités catholiques chiliennes, tout comme l'annonce de Pinochet d'un plan pour le retour au régime démocratique. Même s'ils conservaient plusieurs réserves autour des intentions de Pinochet, les évêques cherchèrent donc à limiter leurs critiques en privilégiant la voie des négociations privées pour influencer positivement le régime<sup>766</sup>. Une confirmation de cela peut se trouver dans l'élection de Mons. Valenzuela, assez sensible aux arguments du régime, à la présidence du Comité permanent de la CECH en septembre 1977<sup>767</sup>.

---

<sup>761</sup> David F. Schmitz, *The United States and right-wing dictatorships, 1965-1989*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006. Version Kindle, position 2558

<sup>762</sup> Memorandum of Conversation, 25/05/1977, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pnara/9dc7.PDF>

<sup>763</sup> Cavallo, Sepúlveda, et Salazar, *La historia oculta del regimen militar Chile 1973-1988*. cit. p. 226

<sup>764</sup> Lowden, *Moral opposition to authoritarian rule in Chile, 1973-90*. cit. p. 62

<sup>765</sup> Memorandum of Conversation, 06/09/1977, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pnara/9ddc.PDF>

<sup>766</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 05/10/1977, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/9be8.PDF>

<sup>767</sup> CECH, *Comunicado de la Asamblea Plenaria: Informa sobre nuevo Comité Permanente y Comisión Pastoral del Episcopado*, 22/09/1977. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=188>

Il s'agissait, néanmoins, d'un équilibre assez précaire. L'appui des États-Unis à la résolution des Nations-Unies qui, pour la quatrième fois consécutive, condamnait le régime chilien pour ses violations des droits de l'homme, montra qu'en réalité les relations entre les deux pays étaient loin de retourner à la normalité<sup>768</sup>. La victoire du régime à la consultation populaire organisée début 1978 servit à renforcer les arguments de ceux qui voyaient dans les condamnations des organismes internationaux une combinaison d'hypocrisie et d'incompréhension de la réalité chilienne. Avec la promulgation, en avril 1978, d'une amnistie générale pour tous les crimes commis depuis le 11 septembre 1973, le régime chercha à clore définitivement ce dossier ; en même temps, il nomma pour la première fois un civil, Sergio Fernandez, au Ministère de l'Intérieur. L'épiscopat accueillit favorablement l'amnistie, la considérant comme « un geste encourageant de réunion fraternelle »<sup>769</sup>, ce qui néanmoins ne signifia pas l'achèvement de sa lutte en défense des droits de l'homme.

L'action d'un nouvel acteur vint raviver le débat autour de ces thèmes : les familles des victimes de la répression. En effet, comme l'avaient déjà signalé les collaborateurs de la *Vicaria*, la loi d'amnistie avait été élaborée de manière telle que ses bénéficiaires principaux étaient les agents du régime ayant commis des crimes contre les droits de l'homme<sup>770</sup>. Au fur et à mesure que les procès ouverts contre ces crimes étaient fermés, les familles des victimes, notamment celles des disparus, perdaient l'espoir d'avoir une réponse à leurs demandes de justice. Le 22 mai, donc, plusieurs dizaines de parents des disparus décidèrent d'occuper les locaux de trois paroisses de la capitale et du siège de l'UNICEF, en entamant une grève de la faim. Dans une réunion avec Mons. Silva Henriquez et Mons. Valenzuela, le ministre Fernandez s'engagea à réaliser des investigations sur le sort des disparus, ce qui amena l'épiscopat à demander aux familles des disparus de cesser leur grève, et de faire confiance à la promesse de l'Église de continuer à lutter pour leur cause<sup>771</sup>. Une semaine plus tard, dans une conférence de presse, le ministre Fernandez confirma son intention d'aller au fond de la question, déclarant la possibilité, pour les tribunaux, de procéder dans la recherche de la vérité « quelle qu'elle soit » ; ce qui en quelque sorte rassurait sur la possibilité de faire avancer des procès jusqu'alors bloqués par la loi d'amnistie<sup>772</sup>.

L'épiscopat prit au sérieux les déclarations du ministre, demandant la réouverture des procès fermés en vertu de la loi d'amnistie, tandis que la *Vicaria* préparait un dossier documentant les cas

---

<sup>768</sup> « Nueva condena de las Naciones Unidas », *Chile-America*, n. 37-38, Novembre-Diciembre 1977, pp. 10-11

<sup>769</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*. Vol. 3, cit. p. 120

<sup>770</sup> Ibid. p. 119

<sup>771</sup> CECH, *Declaración sobre la huelga de hambre de los familiares de los Detenidos Desaparecidos*, 06/06/1978. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=200>

<sup>772</sup> Lowden, *Moral opposition to authoritarian rule in Chile, 1973-90*. cit. p. 66

de plusieurs centaines de détenus disparus<sup>773</sup>. Face au silence du régime, l'épiscopat décida, fin novembre, de diffuser une déclaration, qui affirmait que :

*Hemos hecho cuanto de nosotros dependía para que se estableciera la verdad acerca de este dramático problema. Hemos puesto en manos de la autoridad los antecedentes que estaban en nuestro poder, tanto los proporcionados por los propios familiares como los reunidos en el curso del proceso judicial. Hemos señalado muchos "camino serios" a la "exploración" del gobierno. Desgraciadamente, hemos llegado a la conclusión de que el gobierno no realizará una investigación a fondo de lo ocurrido, que permitiera establecer la realidad de cada caso y las responsabilidades correspondientes. Lamentamos tener que decir que hemos llegado también a la persuasión de que muchos, si no todos los detenidos desaparecidos han muerto, al margen de toda ley. Más no podemos hacer. Esperamos que los familiares de los desaparecidos y la opinión pública lo comprendan. Corresponde al gobierno, y no a la Iglesia, dar la solución a este problema<sup>774</sup>.*

La découverte, quelques jours après, des corps de quinze détenus disparus dans une mine de calcaire abandonnée, dans la localité de Lonquén, sembla confirmer la triste conclusion à laquelle étaient parvenus les évêques<sup>775</sup>. La présence de restes humains dans les fours de la mine avait été dénoncée par un paysan à la *Vicaria* tandis que cette dernière était engagée dans le déroulement du symposium international sur les droits de l'homme, dont la préparation n'avait pas manqué de susciter des polémiques de la part de ceux qui y voyaient une finalité éminemment politique. Le symposium s'acheva le 25 novembre avec la diffusion de la *Carta de Santiago*, qui déclarait la persistance des violations des droits de l'homme dans plusieurs régimes plaçant la raison d'État avant la dignité et les nécessités des individus ; la *Carta* lançait donc un appel aux gouvernants et à tous les peuples pour le respect des droits fondamentaux<sup>776</sup>.

L'épiscopat, entre-temps, était revenu sur la question des droits de l'homme en octobre 1978, dans son document de travail *Humanismo Cristiano y nueva institucionalidad*, déclarant que :

*El sostenimiento y defensa de los derechos humanos es, por tanto, una proyección moral de la revelación cristiana sobre el hombre que debiera encontrar adecuada institucionalidad jurídica. "La gloria de Dios es el hombre viviente". Construir una sociedad fraternal donde todos los hombres sean respetados en sus*

---

<sup>773</sup> CECH, *Informa sobre gestiones para investigar situación de los Detenidos Desaparecidos*, 13/07/1978.  
<http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=201>

<sup>774</sup> CECH, *Declaración acerca de los Detenidos Desaparecidos*, 09/11/1978.  
<http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=211>

<sup>775</sup> Vicaria de la Solidaridad, *Informe Confidencial*, Diciembre 1978, AVS, n. 003.  
<http://www.archivovicaria.cl/archivos/VS0000007.pdf>

<sup>776</sup> *Carta de Santiago de Chile: Documento final del Año de los Derechos Humanos*, 25/11/1978, AVS.  
<http://www.archivovicaria.cl/archivos/VS0000043.pdf>

*derechos naturales y cívicos, es una meta inserta en lo que los cristianos creemos como Salvación de Jesucristo. [...] Aparece así que la máxima vigencia de los derechos humanos debe ser uno de los objetivos esenciales de la institucionalidad jurídico-política*<sup>777</sup>.

Loin d'être l'effet de l'excès de quelques éléments isolés des services de sécurité, la violation des droits de l'homme répondait, d'après les évêques, à la décision de sacrifier les valeurs de la liberté et de la participation aux exigences de la sécurité nationale.

*Comprobamos que los objetivos de la Seguridad Nacional se ven solicitados para justificar restricciones a las libertades públicas y a la suspensión de ciertos derechos civiles. Comprobamos también que son invocados para mantener indefinidamente el cierre de las instituciones legislativas y su reemplazo por una legislación rápida por decretos-leyes, la limitación o suspensión de la soberanía del pueblo y de las autonomías de instituciones que actuaban como cuerpos intermedios (Universidades, Municipalidades, sindicatos, partidos políticos, juntas de vecinos, etc.), la sustitución de la Constitución por Actas Constitucionales, dictadas por el Poder Constituyente provisorio, el control sobre los medios de comunicación social, la falta de garantías jurídicas en la defensa de inculpados políticos, etc.*<sup>778</sup>.

En considération de cela, les évêques se disaient préoccupés par l'érection de la Doctrine de la Sécurité Nationale en idéologie d'État, qui faisait d'elle l'axe idéologique du nouvel ordre institutionnel avancé par le régime, car elle « *lleva en sí un germen de discriminación, desconfianza, prepotencia y división, que siempre impedirá un consenso mínimo para la convivencia fraternal* »<sup>779</sup>. Le problème principal de cette doctrine, d'après les évêques chiliens, était son refus du pluralisme politique en faveur d'une vision dichotomique de la société qui se voulait divisée entre amis et ennemis, patriotes et subversifs.

*Cuando el Gobierno tiende a establecer un orden sin contrapeso, no pueden darse diversas opiniones en cuanto a la gestión del bien común, pues toda discrepancia pasa a ser considerada no sólo como indisciplina, sino lo que es más grave, como sospechosa de subversión y a veces de anti-patriotismo. Una tal forma de utilización de la seguridad nacional como filosofía política corre el riesgo de aplazar indefinidamente el pleno ejercicio de los derechos humanos especialmente los derechos cívicos, y además, de desnaturalizarlos vaciándolos de contenido real, aunque los conserve en los textos legislativos. Una discrepancia respecto a la política de gobierno puede ser considerada como una amenaza al orden social y a la seguridad del Estado, y ser reprimida en consecuencia. Una adhesión*

---

<sup>777</sup> CECH, *Humanismo Cristiano y Nueva Institucionalidad*, 04/10/1978.

<http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=207>

<sup>778</sup> Ibid.

<sup>779</sup> Ibid.



*irrestricta al gobernante puede ser exigida como prueba de patriotismo. Por otra parte, el fundamental reclamo por los derechos humanos puede ser considerado como forma de oposición al Gobierno*<sup>780</sup>.

En réalité, il ne s'agissait pas de la première référence de l'Église chilienne à la Doctrine de la Sécurité Nationale (DSN). La revue *Mensaje* avait publié plusieurs articles sur ce thème au cours de l'année 1976<sup>781</sup>, alimentant un débat dans lequel s'inséra aussi le Cardinal Silva Henriquez lorsque, au cours d'une réunion d'évêques à Lima, dénonçant « *La incorporación de la nueva ideología de la seguridad nacional, que tiende a desplazar nuestros propósitos de paz en la justicia para dar paso a la política y la estrategia de la guerra total* »<sup>782</sup>. Discutant avec l'ambassadeur chilien auprès du Saint-Siège, Mons. Santos allait plus loin, en déclarant que probablement la DSN allait constituer la raison principale du conflit entre l'Église et le régime chilien. D'après Mons. Santos, telle qu'elle était formulée aussi bien dans un livre de Pinochet que dans une conférence réalisée par le directeur de la *Academia Superior de Seguridad Nacional* général Agustin Toro Davila, cette doctrine sous-tendait une conception organiciste de l'Etat qui constituait l'antécédent immédiat de la violation systématique des droits de l'homme<sup>783</sup>. L'ambassadeur Riesle informait ensuite le ministère du fait que Mons. Santos avait discuté de la question aussi avec les autorités vaticanes, recommandant une attention particulière à une thématique qui, probablement, allait conditionner sensiblement l'état des relations entre l'Église et le régime<sup>784</sup>.

Évidemment, la critique catholique de la Doctrine de la Sécurité Nationale ne concernait pas le seul Chili ; les premières études sur cette doctrine d'un point de vue catholique avaient été produites au Brésil, et n'avaient pas manqué de susciter aussi un débat dans le monde catholique argentin. Il s'agissait, finalement, d'une réflexion à l'échelle continentale visant à montrer les contradictions existant entre la doctrine catholique et l'idéologie adoptée par la plupart des régimes militaires latino-américains. L'ensemble de ces réflexions au sein des différentes églises nationales trouva une synthèse dans le Document final de la IIIe Conférence de l'Épiscopat latino-américain, qui se tint à Puebla en 1979<sup>785</sup>. Raisonnant sur « L'Évangélisation dans le présent et le futur de l'Amérique

---

<sup>780</sup> Ibid.

<sup>781</sup> Cfr. Joseph Comblin, « La Doctrina de la Seguridad Nacional », *Mensaje*, n. 247, mars 1976, pp. 96-104 ; Genaro Arriagada Herrera, « Seguridad Nacional y Política », *Mensaje*, n. 254, Novembre 1976, pp. 561-570 ; Mauricio Ruz F., « Doctrina de la Seguridad Nacional en America Latina. Contribucion a un debate », *Mensaje*, n. 261 août 1977, pp. 418-426.

<sup>782</sup> Cardinal Raul Silva Henriquez, *Ponencia en el Seminario "La Iglesia y el proceso de Integración Andina"*, Lima, 02/05/1976. [http://www.cardenalsilva.cl/pdf/49\\_pacto.pdf](http://www.cardenalsilva.cl/pdf/49_pacto.pdf)

<sup>783</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Of. Secreto n. 7, 10/06/1976, AMRECH, Fondo Santa Sede (1976)

<sup>784</sup> Ibid.

<sup>785</sup> Nous reviendrons sur cette conférence et sur le processus tourmenté de sa préparation, dans le prochain chapitre.

latine », les évêques y dénonçaient à plusieurs reprises les effets de cette doctrine dans la vie politique et sociale des peuples Latino-Américains.

*Las ideologías de la Seguridad Nacional han contribuido a fortalecer, en muchas ocasiones, el carácter totalitario o autoritario de los regímenes de fuerza, de donde se ha derivado el abuso del poder y la violación de los derechos humanos. En algunos casos pretenden amparar sus actitudes con una subjetiva profesión de fe cristiana. [...] Pone al individuo al servicio ilimitado de la supuesta guerra total contra los conflictos culturales, sociales, políticos y económicos y, mediante ellos, contra la amenaza del comunismo. Frente a este peligro permanente, real o posible, se limitan, como en toda situación de emergencia, las libertades individuales y la voluntad del estado se confunde con la voluntad de la nación. El desarrollo económico y el potencial bélico se superponen a las necesidades de las masas abandonadas. Aunque necesaria a toda organización política, la Seguridad Nacional vista bajo este ángulo se presenta como un absoluto sobre las personas; en nombre de ella se institucionaliza la inseguridad de los individuos<sup>786</sup>.*

Finalement, d'après l'épiscopat latino-américain, la violation des droits de l'homme par les régimes militaires de la région n'était pas la conséquence des excès de quelques éléments isolés à l'intérieur des services de sécurité, ni un sacrifice nécessaire pour le rétablissement de l'ordre dans des sociétés fortement en crise, mais plutôt la conséquence inévitable de l'adoption d'une idéologie envisageant la construction d'une société inconciliable avec la vision humaniste et chrétienne promue par l'Église catholique. Dans le contexte chilien, cela se traduisait par une attaque des fondements idéologiques du nouvel ordre social avancé par le régime, qui s'accompagnait des critiques épiscopales à la structure juridique et à la politique économique du régime. Loin d'abandonner la lutte pour la promotion des droits de l'homme, l'Église incorpora cette défense à l'intérieur d'une critique globale du projet politique du régime, auquel elle opposa la construction d'un nouvel ordre social fondé sur la participation et le consensus. Par ailleurs, c'est justement dans le cadre de son activité d'assistance aux victimes de la répression qu'on trouve, à partir de la deuxième moitié des années 1970, les premiers signes d'une réorganisation de la société civile — fondamentale pour la construction d'une alternative à la dictature — à laquelle l'Église catholique contribua de manière déterminante.

---

<sup>786</sup> *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Puebla, 27 Enero – 12 Febrero 1979. <http://www.cpalsj.org/wp-content/uploads/2013/03/Puebla-III-CELAM-ESP.pdf>

### c) Le rôle de l'Église dans le processus de réorganisation de la société civile chilienne

Jusqu'ici nous avons concentré notre attention, d'un côté, sur la montée de la critique, au sein de l'épiscopat chilien, envers le projet politique du régime chilien et, de l'autre, sur le travail de défense et de promotion des droits de l'homme mené par une partie de ces membres. Il nous reste, cependant, une autre dimension à considérer dans le cadre de l'opposition de l'Église à la dictature. En effet l'Église catholique se constitua comme une sorte de « parapluie » pour les autres instances de la société civile<sup>787</sup>, aidant ainsi à la reconstruction du tissu social des secteurs populaires démantelé par la dictature. Nous avons vu, au cours des précédents chapitres, comment à partir des années 1960 la Démocratie chrétienne d'abord et l'UP ensuite, mirent en place toute une série d'initiatives visant à l'inclusion sociale et politique des milieux marginaux de la société, aussi bien dans les campagnes que dans les périphéries urbaines. Cette politique amena au surgissement d'une pluralité d'organisations agissant comme intermédiaires entre l'État et les secteurs populaires. Au Chili, cela dit, ces mouvements se situaient historiquement dans une relation de dépendance avec les partis politiques, dont les dirigeants s'occupaient d'en diriger l'action conformément à leur stratégie politique. Les choses étant ainsi, la suspension des partis imposée par le régime signifia aussi la décapitation des mouvements sociaux, qu'ils soient dans le milieu syndical, étudiant, rural ou urbain. Plusieurs auteurs parlent à cet égard de « démobilisation », pour évoquer la perte, de la part des organisations populaires, de la capacité à s'organiser pour la défense de leurs intérêts vis-à-vis des autorités politiques<sup>788</sup>. Comme le dit l'historien Hugo Cancino Troncoso:

*Las acciones erráticas y las actividades conspirativas de los grupos de «resistencia» con su propaganda artesanalmente elaborada y los periódicos ilegales y hojas ilegales, no podían sustraer a la izquierda de la marginalidad en que la arrojó el golpe de Estado. Por ello la voz de los pastores de la Iglesia, los «Obispos», se transformó en la única voz, en el único discurso que interpelaba a los oprimidos y que en el próximo periodo sería discurso convocante<sup>789</sup>.*

Le discours critique de l'épiscopat vis-à-vis du projet politique avancé par le régime se constitua donc comme la référence principale — voir la seule disponible — pour un ensemble d'organisations et de mouvements sociaux n'ayant pas d'autres canaux juridiques pour l'avancement de leurs demandes.

<sup>787</sup> Cancino Troncoso, *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989*. cit. p. 63

<sup>788</sup> Karen L. Remmer, «Political Demobilization in Chile, 1973–1978», *Comparative Politics* 12, n° 3 (1980): 275-301.

<sup>789</sup> Cancino Troncoso, *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989*. cit. p. 65.

Pareillement à l'action en défense des droits de l'homme, le travail de promotion des secteurs populaires commença à se concrétiser dans le cadre des activités du COPACHI vers la moitié de l'année 1974. Selon le témoignage d'une collaboratrice du Comité :

*Muy pronto, el año 74-75, nos dimos cuenta, y en eso veo la acción de Fernando Aritzia, muy fuerte su impronta, su sello, y de don Enrique Alvear muy luego también, de que esta defensa de los Derechos Humanos que se había hecho por las iglesias no podía concentrarse en un organismo porque ese organismo era fácilmente riesgoso de que desapareciera. [...] Había que generar y fortalecer núcleos en los lugares donde la gente vivía, especialmente en los sectores populares. [...] Poner fuerza en la gente más que en una gran institución poderosa de la Iglesia<sup>790</sup>.*

C'étaient les premiers signes d'une conception globale des droits de l'homme qui se fit explicite dans la *Pastoral de la Solidaridad* du Cardinal Silva Henriquez, lorsqu'il déclara que :

*Lo propio de la acción solidaria que se ha estado promoviendo en Santiago consiste en que no se reduce a caridades individuales, por muy generosas que sean, sino que ha surgido entre las comunidades, particularmente en poblaciones, un vasto movimiento de solidaridad<sup>791</sup>.*

Cette lettre, nous l'avons vu plus haut, se donnait en même temps comme une réflexion sur le travail réalisé par le COPACHI et comme la base doctrinaire de ce qui allait être plus tard l'action de la *Vicaria de la Solidaridad*. Dans le cas du COPACHI, l'attention aux milieux populaires se concrétisa dans la mise en place de restaurants et hôpitaux populaires aussi bien que de coopératives de travail et d'autres formes de soutien à l'auto-organisation des secteurs populaires. La nomination de Cristian Precht — un curé travaillant justement dans les organisations de base de l'Eglise — à la tête du COPACHI à la fin de l'année 1974, puis de la *Vicaria*, contribua à la construction de cette conception globale :

*Los Derechos Humanos son solidarios entre sí. O sea, cuando tú tienes la organización destruida, había que trabajar con las organizaciones populares, había que trabajar con las comunidades de base, etc, y que todo ese mundo estuviera realmente articulado en esto. Y no fuera como peguitas y tareas. Era crear una corriente de solidaridad<sup>792</sup>.*

---

<sup>790</sup> David Fernández Villaroel, *La « Iglesia » que resistió a Pinochet historia, desde la fuente oral, del Chile que no puede olvidarse*, Madrid, Iepala, 1996. p. 79

<sup>791</sup> Cardinal Raul Silva Henriquez, *Pastoral de la Solidaridad*, 25/07/1975, AVS, <http://www.archivovicaria.cl/archivos/VS0000089.pdf>

<sup>792</sup> Lotty Rosenfeld, *Contribuciones a una historia de la Vicaria de Solidaridad. Texto y entrevistas*, 2005 in AVS n. 18.1179 p. 81

Comme pour les autres actions en défense des droits de l'homme, sur le plan de la réorganisation des secteurs populaires aussi la création de la *Vicaria* signifia l'institutionnalisation d'un travail jusqu'alors réalisé de façon assez « artisanale ». Tout particulièrement, le département de *Zonas* prit en charge le soutien aux organisations populaires à l'intérieur de la *Vicaria*. Son objectif était celui de « *Apoyar las iniciativas solidarias que surgían de las comunidades cristianas y de los pobladores en general [...] dar respuesta a los problemas que afectan su mínima subsistencia* »<sup>793</sup>. Il s'agissait, donc, de répondre aux nécessités immédiates — nourriture, assistance sanitaire, chômage — des secteurs les plus touchés par la politique économique du régime. Ce travail, réalisé en collaboration avec les vicaires des différentes zones de la capitale, visait néanmoins à passer de la dimension de l'assistance à celle de la promotion, avec l'idée de rendre les pauvres des acteurs sociaux capables de se charger directement de la défense de leurs intérêts. En se référant à cet aspect, Enrique Palet, un collaborateur de la *Vicaria*, affirmait dans un entretien :

*El mérito que tuvo a mi juicio es que se realizó desde el comienzo mismo y desde la concepción de sus programas por la vía de la participación de las personas, y, por lo tanto, con una metodología sustancialmente promocional y democrática. De tal manera que todos los programas se realizaban fundamentalmente por la vía de organización de la gente, de las organizaciones sociales y de las organizaciones solidarias, y de las organizaciones populares. Eso permitió que, en miles y miles y miles de personas en Santiago, en la arquidiócesis, pero también en otras diócesis, la gente hiciera la experiencia de encontrarse con otros y no solo para comer juntos sino para reflexionar juntos su propia realidad y su contexto. Y eso ejercido de una manera democrática. Entonces, eso gestó una enorme cantidad de organizaciones sociales, de organizaciones solidarias en las cuales se pudieron preservar valores democráticos*<sup>794</sup>.

Finalement, ce qui se mit en place fut une pratique de la solidarité comme fondement d'un modèle de société démocratique alternatif à celui du régime militaire, que les collaborateurs de la *Vicaria* promurent en appuyant les initiatives spontanées des organisations populaires, et en évitant l'attitude « paternaliste » adoptée en son temps aussi bien par la Démocratie chrétienne que par l'UP.

Ce travail, par ailleurs, ne s'adressa pas seulement au milieu du sous-prolétariat urbain. L'intervention dans les universités par le régime militaire avait provoqué une sorte d'exode des professeurs et chercheurs considérés comme hostiles par la dictature. Cette réalité concernait aussi l'Université catholique et motiva la création, en novembre 1975, de l'*Academia de Humanismo*

---

<sup>793</sup> Vicaria de la Solidaridad, *Un año de labor*, cit. p. 33

<sup>794</sup> Fernández Villaruel, *La « Iglesia » que resistió a Pinochet historia, desde la fuente oral, del Chile que no puede olvidarse*. cit. p. 85

*Cristiano Santo Tomas de Aquino*. Grâce aussi aux fonds provenant des gouvernements européens et nord-américains, l'*Academia de Humanismo Cristiano* réussit à héberger plus de 200 chercheurs avec un bilan de deux millions de dollars environ<sup>795</sup>, devenant la référence principale pour une production intellectuelle alternative à celle pilotée par la dictature. Un autre milieu vers lequel l'Église chilienne dirigea son attention fut celui des ouvriers. En réalité, les efforts de création d'un syndicalisme chrétien remontaient aux années 1940 avec les *Hogares de Cristo* du père Alberto Hurtado. Ces actions continuèrent dans les années 1960 avec la création de la *Fondacion Cardijn*, vouée à la formation de dirigeants syndicaux, et du *Movimiento Obrero de Acción Católica* (MOAC). La polarisation politique à la fin des années 1960 amena néanmoins au vidage de ces organisations, leurs militants intégrant le gouvernement de l'UP avec la formation du MAPU. La répression des syndicats, tout comme les licenciements massifs imposés par le régime, poussèrent l'Église à se charger de la défense des ouvriers, par le biais de départements spécifiques à l'intérieur du COPACHI et de la *Vicaria*. Finalement, début 1977, le Cardinal Silva Henríquez créa la *Vicaria de Pastoral Obrera*, dont la direction fut confiée au père Alfonso Baeza, ex-assesseur du MOAC et membre-fondateur des *Cristianos por el Socialismo*. Il eut pour collaborateur José Aguilera, membre du MAPU, qui interprétait ainsi le rôle de cette organisation :

*El Cardinal Silva, siendo muy visionario en ese punto de vista, creó la Vicaria de Pastoral Obrera junto a la Vicaria de la Solidaridad para que fuera un lugar de encuentro de los trabajadores, para que hubiera un lugar en el que los trabajadores pudieran seguir formándose, hablar de sus derechos, tener un lugar en el cual tuvieran abogados capaces de defender los derechos de los trabajadores incluso en los Tribunales de justicia y tener un lugar en el cual pudiéramos de nuevo ayudar a articular el movimiento sindical chileno*<sup>796</sup>.

En plus de constituer un lieu de rencontre pour les ouvriers, la *Vicaria de Pastoral Obrera* s'engagea dans la formation d'une nouvelle classe dirigeante à l'intérieur du monde syndical chilien par le biais de cours de formations, d'écoles d'été, et d'autres initiatives.

Le cas de la *Vicaria de Pastoral Obrera* nous aide à comprendre certains aspects du travail de la *Vicaria de la Solidaridad* dans les *poblaciones* de Santiago. Le travail d'organisation du monde ouvrier, dans les limites strictes imposées par la dictature, n'aurait pas été possible sans le bagage d'expériences accumulé par les membres de l'Église catholique au cours de décennies passées à côté des travailleurs. De la même manière, il n'était pas anodin de trouver à la direction de la *Vicaria de*

---

<sup>795</sup> Ascanio Cavallo, *Memorias del Cardenal Raul Silva Henríquez*, vol. 3. cit. pp. 91-93

<sup>796</sup> Fernández Villaroel, *La « Iglesia » que resistió a Pinochet historia, desde la fuente oral, del Chile que no puede olvidarse*. cit. p. 130

*la Pastoral Obrera* des personnages déjà actifs dans la défense des droits des ouvriers, se présentant comme des médiateurs naturels entre l'Église institutionnelle et le monde ouvrier. Tout cela trouve des correspondances aussi dans le milieu des périphéries urbaines, où le département de *Zonas* ne faisait que promouvoir et soutenir les initiatives provenant de la base, organisées essentiellement dans le cadre des CEB. Nous avons déjà parlé de l'origine et du développement de ces organisations strictement liées au renouvellement pastoral impulsé par Vatican II et Medellín. Évidemment, la prohibition de tout genre d'activité politique pendant le régime fit que les CEB restèrent les seules instances associatives disponibles pour les secteurs populaires. Cela aida la rencontre entre la base du monde catholique et les militants de la gauche à la recherche d'espaces pour se réunir ; un processus auquel contribua l'engagement de curés et militants laïcs liés aux expériences du catholicisme radical des années 1960 et qui maintenant apparaissaient comme les leaders naturels d'organisations qui, progressivement, passèrent du travail de promotion et d'assistance à une critique globale du régime militaire.

Évidemment, le degré d'engagement politique changeait d'une communauté à l'autre, allant de l'attention exclusive aux problématiques intra-ecclésiastiques à la construction d'un mouvement d'avant-garde dans l'opposition au régime militaire. En 1979, un certain nombre de CEB se réunirent dans la *Coordinadora de Comunidades Cristianas Populares*, avec l'objectif de coordonner les initiatives des communautés les plus actives d'un point de vue politique. Les relations de ces communautés avec la hiérarchie épiscopale ne furent pas toujours faciles. Si d'un côté les évêques, par le biais de la *Vicaria*, cherchèrent à promouvoir les initiatives du mouvement populaire, de l'autre, l'attitude indépendante et fortement politisée de la *Coordinadora*, au-delà des profils et des trajectoires de ses animateurs, renvoyait au fantôme de la radicalisation catholique de la fin des années 1960. D'un côté, la crainte subsistait toujours que l'expérience des *Cristianos por el Socialismo* puisse resurgir à l'intérieur de ce milieu ; de l'autre, l'expérience d'Église populaire entamée par le régime sandiniste au Nicaragua faisait redouter aux évêques toute sorte de mouvement semblant aller dans la même direction. À la lumière de cela, mais aussi pour chercher à éviter les accusations d'ingérence politique adressées à l'Église par le régime et ses partisans, le Cardinal Silva Henríquez diffusa, en avril 1979, une circulaire — adressée aux curés de la capitale — interdisant la collaboration des religieux aux activités ayant une finalité éminemment politique. De la même

manière, le Cardinal déclarait inopportune la participation de non-croyants à la mission évangélisatrice de l'Église<sup>797</sup>.

Malgré tout, la *Coordinadora* se constitua progressivement comme une instance capable de convoquer des masses importantes de fidèles et de militants pour des actions assez téméraires de dénonciation du régime militaire. Parmi ces actions, il faut souligner l'importance des *Via Crucis* organisées chaque année à partir de 1980. Le pouvoir symbolique de ces manifestations, établissant un parallélisme entre la passion de Jésus Christ et celle du peuple chilien sous la dictature, était très fort. Pour la première fois, des foules de plus en plus nombreuses défilaient dans les rues de Santiago en dénonçant les abus du régime avec des citations bibliques dont l'actualité apparaissait évidente aux yeux de tout le monde<sup>798</sup>. De fait, les *Via Crucis* constituèrent le précédent immédiat des protestations nationales du milieu des années 1980, sur lesquelles nous reviendrons dans le prochain chapitre.

En réalité, les premières manifestations publiques d'opposition au régime militaire ne se déroulèrent pas dans la rue, mais dans certaines paroisses de la capitale chilienne. Il s'agit des grèves de la faim des parents des disparus, auxquelles nous avons fait allusion dans le paragraphe précédent. Ce fut la *Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos*, une organisation née en 1974 au sein COPACHI, de l'union des parents des disparus, qui organisa ces initiatives. Avec la clôture du COPACHI, cette organisation continua à fonctionner dans les bureaux de la *Vicaria* au centre de Santiago, gardant néanmoins un certain degré d'autonomie vis-à-vis de l'institution ecclésiastique. La *Agrupación* rencontra l'attention publique lors d'une grève de la faim organisée en juin 1978, suite à la proclamation de la loi d'amnistie par le régime militaire, mais ce n'est qu'avec la découverte des fours de Lonquén qu'elle acquit un rôle central dans la scène politique chilienne. Comme nous l'avons dit plus haut, la présence de restes humains dans les fours de la mine abandonnée avait été dénoncée à la *Vicaria* par un paysan, fin novembre 1978. Au début du mois suivant, une commission formée par des membres de la *Vicaria* et quelques journalistes se rendit aux mines de Lonquén pour vérifier la dénonciation. Face à l'évidence des corps amassés dans les fours, la *Vicaria* décida de dénoncer la découverte à l'autorité judiciaire, qui nomma le magistrat Adolfo Bañados pour conduire des investigations. Deux mois plus tard, Bañados identifia cinq des quinze corps retrouvés, comme

---

<sup>797</sup> Cardinal Raul Silva Henriquez, *Circular del Cardenal Arzobispo de Santiago sobre relacion de la Iglesia con personas o instituciones no cristianas que solicitan su apoyo o participacion en sus actividades*, Santiago, 18/04/1979, AVS, n. 00436.00C-1

<sup>798</sup> Fernández Villaroel, *La « Iglesia » que resistió a Pinochet historia, desde la fuente oral, del Chile que no puede olvidarse*. cit. pp. 117-122



appartenant à une famille de disparus présents sur une liste fournie par la *Vicaria*. Cette « réapparition » des disparus constituait une preuve irréfutable de la violation des droits de l'homme de la part des forces de sécurité, ce qui provoqua un scandale à l'intérieur aussi bien qu'en dehors du Chili. Dans les mois suivants, néanmoins, malgré la vérification des responsabilités des forces de police, le juge Bañados déclara son incapacité à poursuivre des actions qui, selon la législation en vigueur, incombaient à la justice militaire. Finalement, les policiers accusés des assassinats furent libérés en vertu de la loi d'amnistie, l'affaire étant définitivement classée par la Cour suprême en avril 1980.

Avant l'impunité des militaires, c'est le refus du régime de rendre les corps des victimes gardés dans l'Institut de Médecine Légale de Santiago qui provoqua la mobilisation des parents de disparus. Ce refus motiva la mise en place d'une série de grèves de la faim entre juin et septembre 1979, aboutissant à une veille face à l'Église de San Cayetano, violemment interrompue par la police qui procéda à l'arrestation de dizaines de participants parmi lesquels se trouvaient aussi les évêques Alvear et Hourton. Pour toute réponse, le 11 septembre, 130 religieux déclarèrent une grève de la faim de 48 heures en appui aux demandes des parents des disparus<sup>799</sup>. La montée de la tension poussa finalement le régime à se plier à la demande de restitution des corps des victimes. Cependant, ce qui pouvait sembler une victoire de la *Agrupación* se révéla bientôt un leurre, lorsque l'Institut de Médecine légale déclara que les corps avaient déjà été enterrés dans une fosse commune. Finalement, les parents de victimes furent obligés de se contenter de la messe de suffrage célébrée dans la Cathédrale et de la solidarité d'une bonne partie de la presse, qui déplora ce qu'elle considéra comme une décision administrative inopportune<sup>800</sup>.

Dans l'immédiat, le régime ne souffre pas trop pour ces événements, tirant parti d'une conjoncture économique favorable qui contribua aussi à sa consécration lors du plébiscite de 1980. Les actions de la *Agrupación* avaient montré, néanmoins, sa capacité à mobiliser de larges secteurs de la population autour de la question des droits de l'homme. Malgré la capacité limitée de ces initiatives à influencer la politique du régime, elles — tout comme les *Via Crucis* de la *Coordinadora* ou les manifestations ouvrières — témoignaient d'un resurgissement de la société civile, qui se réappropriait l'espace public. Tout cela apparut clairement au milieu des années 1980, avec les premières protestations nationales que nous analyserons dans le prochain chapitre. Pour l'instant, il s'agissait des pièces dispersées d'une mosaïque encore à composer, mais dont on pouvait déjà deviner

---

<sup>799</sup> Lowden, *Moral opposition to authoritarian rule in Chile, 1973-90*. cit. p. 83

<sup>800</sup> Ibid.

les traits fondamentaux. Le travail de l'Église - du COPACHI d'abord et de la *Vicaria* ensuite - fut essentiel dans la création de ces premiers noyaux de résistance populaire, aidant leur passage d'une dimension de subsistance à une attitude d'opposition et de promotion d'un projet alternatif à celui du régime militaire. Par ailleurs, il faut insister sur le fait que le travail de ces organisations était le résultat non seulement du leadership du Cardinal Silva Henriquez, mais aussi de l'action d'une équipe de collaborateurs servant de pont entre le monde populaire et l'Église institutionnelle : des religieux et militants provenant pour la plupart d'expériences souvent tenues pour suspectes par les évêques et parfois condamnées par la hiérarchie épiscopale, comme le MAPU et le mouvement *Cristianos por el Socialismo*. En ce sens, le mérite de la *Vicaria* fut celui d'éviter toute sorte de prosélytisme à l'intérieur de ses programmes, et de permettre une reconstruction autonome de ces expériences sous la protection de l'Église institutionnelle. Il s'agit, évidemment, d'une dynamique qui n'était pas exempte de tensions aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Église, mais qui au fil des années se révéla fondamentale pour la construction d'une alternative démocratique au régime militaire.

#### **d) L'Église et le régime à la veille du plébiscite**

Le renouveau de l'activisme ecclésiastique face au processus d'institutionnalisation du régime ne fut pas sans conséquence. L'accusation du régime et de ses partisans, normalement, était celle d'un empiètement de l'épiscopat sur le terrain de la politique, qui n'était pas de sa compétence. Ainsi, suite à la diffusion de la lettre pastorale *Nestra Convivencia Nacional*, en avril 1977, *El Mercurio* dénonça la nature « *clara y explícitamente político* » du document épiscopal, les évêques agissant selon le journal comme des citoyens qui « *han entrado en materias opinables en las que no cabe la fuerza de su autoridad pastoral* »<sup>801</sup>. Le ministre de la Justice Renato Damilano alla plus loin, accusant les évêques qui « *Abandonando la cura de almas se lanzan en un político e hipócrita ataque al gobierno. [...] Para tomar el puesto que dejaron aquellos partidos que, de una u otra forma, contribuyeron a destruir el país* »<sup>802</sup>. Le secrétaire de la CECH, Mons. Bernardino Pinera, protesta vivement contre les mots offensifs du ministre<sup>803</sup>, obtenant sa démission, motivée par la volonté de Pinochet d'éviter un conflit ouvert avec les autorités hiérarchiques<sup>804</sup>. En discutant avec l'ambassadeur étatsunien au Chili quelques jours après, Mons. Silva Henriquez montra une semblable volonté d'éviter une rupture avec le régime, ce qui ne signifiait pas, néanmoins, que l'Église manquerait à son devoir de

---

<sup>801</sup> "Posición política de los obispos", *El Mercurio*, 27/03/1977

<sup>802</sup> Cavallo, Sepúlveda, et Salazar, *La historia oculta del regimen militar Chile 1973-1988*. cit. p. 186

<sup>803</sup> Cfr. CECH, *Carta al Sr. Ministro de Justicia, Don Renato Damilano, respecto a calificaciones públicas hechas sobre los obispos*, 14/04/1977. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=183>

<sup>804</sup> Ascanio Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*, vol. 3. cit. p. 111

dénonciation d'une réalité qui, au-delà de quelques signaux encourageants sur le plan économique et des droits de l'homme, ne montrait pas de changements significatifs<sup>805</sup>.

Le pessimisme du Cardinal chilien ne semblait pas être partagé par le représentant du Saint-Siège dans le pays. En effet, discutant fin décembre 1976 avec un fonctionnaire de l'ambassade chilienne auprès du Saint-Siège, le nonce Mons. Sotero Saenz se déclarait content de la situation économique chilienne et de l'effort du gouvernement pour éradiquer la pauvreté. Ensuite, se référant aux relations entre l'Église et le gouvernement, Mons. Saenz se plaignait de la politisation du clergé chilien, affirmant que malgré ses rapports positives, il était tenu grand compte au Vatican de l'opinion du Cardinal, tout comme des rapports des supérieurs des ordres religieux, avec lesquels il considérait fondamentale une amélioration des relations<sup>806</sup>. D'après les informations de l'ambassade étatsunienne, le nonce maintint son attitude favorable au régime dans une conversation téléphonique avec le général Pinochet au début du mois de mai 1977<sup>807</sup>. À la lumière de cela, il est compréhensible que le régime, appréhendant un possible transfert de Mons. Saenz, ait fait pression auprès du Saint-Siège pour qu'il garde son siège au Chili<sup>808</sup>. Finalement, Mons. Saenz maintint son poste jusqu'à la fin de l'année 1977, lorsqu'il fut obligé de renoncer pour des problèmes de santé, trouvant la mort au début de l'année suivante. Dans les dernières semaines de sa charge, le régime profita de sa bonne prédisposition pour demander l'appui du Saint-Siège en vue de l'Assemblée générale des Nations-Unies<sup>809</sup>, qui en novembre 1977 condamna le gouvernement chilien pour les violations systématiques des droits de l'homme.

Les bonnes relations avec la nonciature et, dans une certaine mesure, avec le Saint-Siège, ne servirent pas, néanmoins, à éviter un renouveau de la tension entre le régime et l'épiscopat chilien. En réalité, dans un premier temps, les initiatives du régime pour une atténuation de ses traits les plus autoritaires rencontrèrent l'approbation de l'Église. Le projet d'institutionnalisation annoncé dans le discours de *Chacarillas* fut bien reçu à Rome<sup>810</sup>, tandis que l'épiscopat chilien chercha à baisser le ton en envisageant un retour à la stratégie des négociations réservées<sup>811</sup>. Cependant, l'arrestation, en

---

<sup>805</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 07/05/1977, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/9426.PDF>

<sup>806</sup> Ricardo Bonavente a Escritorio Vaticano (Sr. Fernando Molina A.), 30/12/1976, AMRECH, Of. Reservado n. 6, Fondo Santa Sede (1977)

<sup>807</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 07/05/1977, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/9426.PDF>

<sup>808</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 27/01/1977, AMRECH, Aereograma Reservado n. 5, Fondo Santa Sede (1977)

<sup>809</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 17/11/1977, AMRECH, Of. Secreto n. 43, Fondo Santa Sede (1977)

<sup>810</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 12/88/1977, AMRECH, Of. n. 204/47, Fondo Santa Sede (1977)

<sup>811</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 05/10/1977, U.S: Department of State, FOIA Documents, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/pinochet/9be8.PDF>

novembre 1977, des participants à une réunion entre certains dirigeants du PDC et les représentants d'un mouvement syndical nommé *Dinamicos* motiva une nouvelle polémique entre les deux institutions. Mons. Silva Henriquez protesta auprès du président pour la violation d'un espace de l'Église — la réunion s'était tenue dans un couvent de religieuses —, mais Pinochet accusa à son tour l'épiscopat d'appuyer des initiatives politiques interdites par la législation en vigueur<sup>812</sup>. Le Cardinal répondit en affirmant la volonté de l'Église de promouvoir les droits des travailleurs, et en regrettant la persistance des restrictions aux organisations ouvrières. Ensuite, Mons. Silva Henriquez déclara l'appui de l'Église à la *Vicaria* — accusée par Pinochet de collaborer avec les opposants du gouvernement — et à toutes les organisations qui travaillaient pour le bien du pays<sup>813</sup>.

Face au soutien de l'épiscopat chilien au travail de la *Vicaria* — un soutien en réalité variable selon l'attitude des différents membres de l'épiscopat — le régime chercha à surmonter l'opposition des évêques en faisant appel aux autorités vaticanes. En juillet 1977, le ministère des Affaires étrangères prépara un dossier sur le vicaire Christian Precht, dénonçant auprès des autorités vaticanes ses sympathies marxistes et l'accusant de promouvoir l'opposition au gouvernement<sup>814</sup>. Quelques mois plus tard, l'ambassadeur Riesle remit à Mons. Di Caprio, substitut de la Secrétairerie d'État du Saint-Siège, une copie de la revue *Solidaridad*, en se plaignant de son contenu politique<sup>815</sup>. Malgré ces initiatives, l'ambassadeur estima inopportune une pression directe du régime pour fermer la *Vicaria* ; il conseillait plutôt de proposer au Nonce une répartition des fonctions de la *Vicaria* entre d'autres institutions moins politisées de l'Église. Une idée qui selon Riesle pouvait trouver l'accord de plusieurs membres de l'Épiscopat mais qui, la *Vicaria* étant une extension directe de l'archevêché de Santiago, nécessitait un chemin indirect capable de surmonter l'opposition de Mons. Silva Henriquez<sup>816</sup>. Il est significatif, dans ce cadre, qu'à partir de 1978 la CNI commença à composer des dossiers concernant les membres de la *Vicaria* et leurs actions sur le plan politique<sup>817</sup>. En réalité, il est assez probable que des dossiers pareils existaient depuis le début de la dictature ; la nouveauté résidait plutôt dans le fait qu'en ces années ils furent envoyés aussi à l'ambassade auprès du Saint-Siège, avec l'idée d'apporter des éléments en soutien à la demande du régime, aux autorités vaticanes, pour une intervention directe dans la question. Les résultats de ces pressions, néanmoins, furent assez maigres. Le père Fiorello Cavalli — chargé des affaires chiliennes dans la Secrétairerie d'État du

---

<sup>812</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 28/11/1977, NARA, RG 59, Electronic Telegrams (1977), n. 1977SANTIA09646

<sup>813</sup> Aembassy Santiago to Department of State, 01/12/1977, NARA, RG 59, Electronic Telegrams (1977), n. 1977SANTIA09733

<sup>814</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 24/07/1977, AMRECH, Of. Reservado n. 3, Fondo Santa Sede (1977)

<sup>815</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 02/11/1977, AMRECH, Aeregrama Reservado n. 29, Fondo Santa Sede (1977)

<sup>816</sup> Ibid.

<sup>817</sup> CNI a Emb. Santa Sede, 23/06/1978, AMRECH, Of. Secreto n. 203264, Fondo Santa Sede (1978)

Saint-Siège — dit clairement à l’ambassadeur Riesle — qui allait regretter l’appui de la *Vicaria* et de l’Église de Santiago à la grève de la faim des parents de disparus en juin 1978 — que le Vatican aussi attendait des réponses claires sur la question des disparus et que tant qu’il n’y aurait pas d’avancée en ce sens, le Saint-Siège ne pourrait rien faire pour limiter les actions du Cardinal<sup>818</sup>. L’ambassadeur fit le tour des couloirs vaticans à la recherche d’un appui, trouvant seulement la compréhension de Mons. Di Caprio, lequel proposa de faire pression sur Mons. Valenzuela — président de la CECH — pour modérer l’attitude du Cardinal, et confirma que, malgré son désaccord avec la ligne adoptée par le Cardinal, le Saint-Siège n’était pas en mesure d’intervenir directement<sup>819</sup>.

Finalement, l’idée du régime de jouer le Saint-Siège contre l’Église chilienne sur la question des droits de l’homme se révéla un échec. En ce sens, le gouvernement militaire eut plus de chance dans un autre conflit avec l’épiscopat chilien et, tout particulièrement, avec le Cardinal Silva Henriquez : celui de l’Université Catholique. Comme nous l’avons dit plus haut, la gestion du recteur de l’UCACH — nommé par le régime militaire au lendemain du putsch — avait motivé l’auto-suspension du Cardinal Silva Henriquez de son poste de Grand chancelier de l’institut. Il s’agissait évidemment d’une situation précaire, qui voyait l’épiscopat chilien décidé à reprendre le contrôle total de l’Université à la première occasion. Le régime, néanmoins, était assez satisfait de la gestion du pro-chancelier Mons. Medina et voulait éviter la transformation de l’UCACH en nouvelle tribune de l’opposition, ce qui semblait assez probable dans le cas d’un retour de Mons. Silva Henriquez à son ancienne charge<sup>820</sup>. L’idée, donc, fut de proposer au Saint-Siège une gestion directe de son université, ce qui aurait signifié un retour à la situation précédant la réforme des statuts de 1968, lorsque le contrôle des universités catholiques avait été confié au Comité permanent de la CECH.

La Congrégation pour l’Éducation catholique, présidée par le Cardinal Garrone, se montra particulièrement réceptive sur ce point, dans la mesure où Garrone déclara, dans une lettre envoyée à l’épiscopat chilien, que la souveraineté de la CECH sur les universités catholiques devait être considérée comme une concession provisoire<sup>821</sup>. Mons. Silva Henriquez décida alors de se rendre à Rome, à la fin du mois d’avril 1979, pour discuter la question directement avec les autorités vaticanes. Les mémoires du Cardinal concordent avec les rapports de l’ambassade chilienne pour décrire l’échec de cette tentative d’obtenir la restitution de l’UCACH<sup>822</sup>. Entre-temps, des désordres avaient eu lieu

---

<sup>818</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 09/06/1978, AMRECH, Of. Secreto n. 13, Fondo Santa Sede (1978)

<sup>819</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 10/06/1978, AMRECH, Of. Secreto n. 12, Fondo Santa Sede (1978)

<sup>820</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 20/09/1978, AMRECH, Of. Secreto n. 19, Fondo Santa Sede (1978)

<sup>821</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*. Vol. 3, cit. p. 168

<sup>822</sup> Ibid. p. 169 ; Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 10/05/1979, AMRECH, Of. Secreto n. 2, Fondo Santa Sede (1979) ; Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 15/05/1979, AMRECH, Of. Secreto n. 3, Fondo Santa Sede (1979)

lors d'une manifestation syndicale à l'occasion des célébrations du premier mai, les forces de sécurité procédant à l'arrestation de quelques centaines de manifestants, parmi lesquels se trouvaient plusieurs étudiants de la faculté de théologie de l'UCACH. La semaine suivante, les étudiants de cette faculté décidèrent de manifester dans les espaces de l'UCACH, en solidarité avec leurs compagnons arrêtés, ce à quoi le recteur répondit en suspendant une centaine d'étudiants. Le Comité permanent décida alors d'intervenir directement, en se proposant comme médiateur entre le recteur et les étudiants. Le fait que le recteur confirme les sanctions malgré le désaccord du Comité permanent sembla confirmer les soupçons du Cardinal autour du fait que le régime ne tenait plus pour nécessaire l'aval de l'épiscopat chilien sur les questions concernant l'UCACH<sup>823</sup>.

Face à l'obstructionnisme du recteur vis-à-vis d'une solution pactée de la question, le Comité permanent diffusa une déclaration le 6 juin qui, dépassant les problématiques contingentes, constituait une critique générale de la politique universitaire du régime.

*El Señor Rector da por superado este asunto. Nosotros no lo juzgamos así. [...] Vamos a decir claramente lo que queremos para nuestras Universidades Católicas. Queremos que busquen la verdad, a la luz de la fe y de la inteligencia humana, con independencia respecto a todas las ideologías vigentes. Queremos que sean apolíticas, no porque consideremos que la política sea mala, sino porque estimamos que la tarea universitaria consiste en preparar a los hombres que, después de la Universidad, o en todo caso fuera de ella, procurarán resolver los problemas del país. [...] Queremos que sean pluralistas, vale decir, que todas las corrientes legítimas del pensamiento cristiano puedan expresarse en ellas con igual libertad y dialogar entre sí en forma respetuosa y constructiva. Queremos sobre todo que las Universidades Católicas se abran sin restricción alguna a las orientaciones de la Iglesia de hoy, la del Papa, del Vaticano II, de los Sínodos de Obispos, de Medellín, de Puebla y de los Obispos de Chile, que estamos en plena y perfecta comunión con el Santo Padre Juan Pablo II<sup>824</sup>.*

Les évêques chiliens renouvelèrent leurs demandes aux autorités vaticanes à l'occasion de la visite *ad limina* effectuée à Rome en octobre de la même année, mais malgré leur insistance, la décision était désormais prise. Une nouvelle lettre du Card. Garrone, envoyée à l'épiscopat chilien début décembre, confirma la volonté de la Congrégation vaticane de s'occuper personnellement des questions relatives aux universités catholiques chiliennes<sup>825</sup>.

---

<sup>823</sup> Ibid. p. 170. Cette hypothèse trouve une confirmation dans une communication de l'ambassade chilienne rapportant de l'accord des autorités vaticanes au maintien des sanctions décidées par le recteur. Cfr. Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 30/05/1979, AMRECH, Telex Secreto n. 148, Fondo Santa Sede (1979)

<sup>824</sup> CECH, *Declaración sobre el problema suscitado en la Facultad de Teología de la U.C.*, 05/06/1979.  
<http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=218>

<sup>825</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*. Vol. 3, cit. p. 174

La « victoire » sur le front universitaire donna un nouvel élan aux attaques du régime contre l'Église chilienne. La presse contrôlée par le gouvernement attaqua durement l'épiscopat à chaque intervention des évêques sur le terrain politique, que ce soit en soutien aux paysans ou en appui aux protestations des parents de disparus<sup>826</sup>. De nouvelles polémiques eurent lieu à l'occasion de la célébration du *Te Deum* le 18 septembre 1979, poussant Mons. Silva Henriquez à déclarer, dans un entretien réalisé à la fin du mois, que « *Efectivamente, han arreciado los ataques en contra de la Iglesia y no creo que la situación de la Iglesia en este momento sea buena en sus relaciones con el gobierno* »<sup>827</sup>. Ce fut donc dans un climat assez tendu que l'épiscopat chilien se rendit à Rome au début du mois d'octobre pour la visite *ad limina*, la première avec le nouveau pontife Jean Paul II. Mons. Silva Henriquez rencontra le Pape le 11 octobre, accompagné par ses auxiliaires Mons. Alvear et Mons. Hourton, et lui présenta un dossier très détaillé sur les activités de l'archidiocèse et de la *Vicaria*<sup>828</sup>. Une fois terminées les audiences individuelles, le 13 octobre Jean Paul II se réunit avec tout l'épiscopat chilien, en lui adressant un message centré sur la nature spirituelle de la mission sacerdotale par lequel, en quelque sorte, il semblait censurer l'activisme politique de l'épiscopat chilien.

*Votre mission consiste à marcher dans la foulée du Christ, le Bon Pasteur. Vous n'êtes ni un symposium d'experts, ni un parlement de politiciens, ni un congrès de savants ou de techniciens : vous devez être des Pasteurs de l'Église auxquels il incombe, comme je l'ai rappelé lors de la mémorable assemblée de l'Épiscopat latino-américain à Puebla ; vous devez être des maîtres de la vérité, des édificateurs de l'unité, des défenseurs et promoteurs de la dignité humaine (cf. Discours inaugural, passim.). De cette manière vous pourrez contribuer à l'instauration d'un ordre toujours plus chrétien, et de ce fait toujours plus juste. [...] Il est surtout nécessaire que, déjà dès le séminaire, les futurs prêtres soient formés de manière qu'ils aient de leur mission spécifique une conscience si claire qu'ils ne seront jamais tentés par la suite d'assumer des méthodes peu compatibles avec l'Évangile, fondées sur des principes purement humains et orientés vers des objectifs strictement temporaux. Qu'il soit bien entendu que la formation du prêtre doit être fondée sur une solide ecclésiologie, partant de la personne du Christ telle qu'elle est présentée dans l'Évangile et en excluant toute interprétation inconsistante. Je l'ai dit à Puebla et, vu son importance, je vous le répète aujourd'hui : notre devoir est de proclamer la libération dans son sens intégral et profond, comme l'annonça Jésus-Christ, la libération de tout ce qui opprime l'homme, mais surtout la libération du péché. "Si l'Église se rend présente dans la défense ou dans la promotion de la*

<sup>826</sup> CNI, *Actividades de oposicion con proyecciones politicas desarrolladas por un sector de la Iglesia catolica en contra del Gobierno militar en la Republica de Chile*, 1979, AVS n. 7

<sup>827</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*. Vol. 3, cit. p. 181

<sup>828</sup> Vicaria de la Solidaridad, *Informe preparado para la visita ad limina del Cardinal Raul Silva Henriquez*, Agosto 1979, AVS, n. 00616.00. [http://www.archivovicaria.cl/archivos/VS4b27cef3bad21\\_15122009\\_301pm.pdf](http://www.archivovicaria.cl/archivos/VS4b27cef3bad21_15122009_301pm.pdf); Arzobispado de Santiago, *Informe cualitativo global de la Iglesia de Santiago*, Septiembre 1979, AVS, 00809.00. [http://www.archivovicaria.cl/archivos/VS4b4745a91e06f\\_08012010\\_1148am.pdf](http://www.archivovicaria.cl/archivos/VS4b4745a91e06f_08012010_1148am.pdf)

*dignité de l'homme, elle le fait dans la ligne de sa mission qui, tout en étant de caractère religieux, et non social ou politique, ne peut pas ne pas considérer l'homme dans l'intégralité de son être*<sup>829</sup>.

L'ambassadeur Riesle, dans son rapport sur la visite au gouvernement, commenta avec satisfaction le fait que le message du Pape s'accorde avec l'opinion majoritaire des autorités vaticanes, opposées à l'engagement de l'épiscopat chilien dans la politique contingente<sup>830</sup>.

À Santiago, néanmoins, la presse pro-régime présenta le discours du Pape comme une condamnation totale de l'épiscopat chilien. La campagne d'attaques contre l'Église motiva la réaction du Pontife, qui fit référence, dans l'*Angelus* du 28 octobre, au drame des disparus en Argentine et au Chili<sup>831</sup> et loua, dans l'*Angelus* de la semaine suivante :

*L'esprit de fraternité chrétienne au sein de leur peuple, pour lequel ils s'engagent à fond dans l'esprit de leur mission de pères et de pasteurs ; l'aide multiple qu'ils prêtent à ceux qui sont en difficulté ; le dynamisme qui marque la catéchèse dans toute la structure de la communauté ecclésiale ; la conscience croissante du laïc pour la responsabilité qui le distingue dans le toujours plus plein et vigoureux déroulement de la mission de l'Église*<sup>832</sup>.

D'après l'ambassadeur Riesle, néanmoins, les déclarations de Jean Paul II répondaient surtout à la nécessité de défendre l'autorité morale de l'épiscopat chilien face aux attaques de la presse, sans impliquer un soutien du Saint-Père à l'attitude des évêques chiliens. D'ailleurs, les relations avec le Saint-Siège, dans un rapport rédigé par l'ambassade à la mi-janvier, étaient considérées comme étant à « un très bon niveau », grâce surtout à la « bonne disposition » des autorités vaticanes et du nonce apostolique, en plus de la volonté du Pape de soustraire l'Église à l'instrumentalisation politique<sup>833</sup>.

Il en allait autrement au Chili, où les évêques réclamaient ouvertement un retour à la normalité institutionnelle<sup>834</sup>, tandis qu'un nouvel acteur faisait son entrée sur la scène politique chilienne : la lutte armée. Souvent dénoncée par la dictature pour justifier ses mesures répressives, l'existence de

---

<sup>829</sup> *Discours du Pape Jean Paul II aux évêques du Chili en visite ad limina apostolorum*, 13/10/1979.

[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1979/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19791013\\_cile-ad-limina.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791013_cile-ad-limina.html)

<sup>830</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 18/10/1979, AMRECH, Of. Secreto n. 5, Fondo Santa Sede (1979) ; Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 26/10/1979, AMRECH, Of. Secreto n. 6, Fondo Santa Sede (1979).

<sup>831</sup> Jean Paul II, *Angelus*, 28/10/1979. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/angelus/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_ang\\_19791028.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/angelus/1979/documents/hf_jp-ii_ang_19791028.html)

<sup>832</sup> Jean Paul II, *Angelus*, 04/11/1979. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/angelus/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_ang\\_19791104.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/angelus/1979/documents/hf_jp-ii_ang_19791104.html)

<sup>833</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 15/01/1980, AMRECH, Of. Secreto n. 2, Fondo Santa Sede (1980)

<sup>834</sup> CECH, *Declaración solicitando retorno a la normalidad institucional*, 12/04/1980. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=225>



groupes armés trouvait finalement une confirmation dans une série d'actions organisées par des militants du MIR et du PCCH rentrés clandestinement dans le pays à partir de 1977<sup>835</sup>. Ces actions furent à l'origine d'une nouvelle polémique entre l'Église et le régime, lorsque ce dernier demanda au Cardinal d'annuler les cérémonies prévues pour le premier mai dans la cathédrale, en raison de menaces d'attentats. Mons. Silva Henriquez accepta, avec réticence, d'annuler la célébration, mais dans les semaines suivantes les attaques contre l'Église se multiplièrent, sous forme de perquisitions aux propriétés de l'Église, de menaces aux évêques et d'arrestations de religieux et de collaborateurs laïcs<sup>836</sup>. À la fin du mois, le Comité permanent décida de dénoncer publiquement cette campagne d'attaques, qui selon les évêques visait à « *amedrentamos para que dejemos de defender la dignidad del hombre y la justicia social dos valores a los que no podemos renunciar* »<sup>837</sup>.

Entre-temps, la Conférence épiscopale avait procédé à la formation d'une commission chargée de discuter, avec le président, autour des possibles solutions à une réalité qui s'avérait insoutenable. Formée par les évêques Valenzuela, Rios et Gonzalez, la commission était représentative des différentes tendances présentes à l'intérieur de la CECH et répondait, selon l'ambassadeur Riesle, aux pressions aussi bien du Saint-Siège que du secteur modéré de l'épiscopat chilien, pour l'ouverture d'un dialogue entre l'Église et le régime<sup>838</sup>. Le 18 juin, la commission épiscopale fut reçue par le Chef d'Etat-major présidentiel Santiago Sinclair, auquel les évêques remirent un *mémoire* décrivant les facteurs de friction principaux entre l'Église et le régime<sup>839</sup>. À la base des tensions, d'après les évêques, il y avait aussi bien une mauvaise compréhension de la mission de l'Église qu'une idée de gouvernement qui subordonnait la liberté, la dignité et le bien commun à d'autres genres de considérations<sup>840</sup>. Finalement, les évêques demandaient la formation d'une commission gouvernementale autorisée à traiter de ces problématiques avec l'Église catholique ; demande à laquelle le gouvernement répondit avec la nomination du général Roberto Guillard au poste de médiateur jusqu'alors occupé par le général retraité Jorge Court<sup>841</sup>.

Dans les mois suivants, la victoire écrasante du régime lors du plébiscite, qui impliquait le maintien de Pinochet au pouvoir pour une période d'au moins huit ans, obligea l'Église à accepter, faute de

---

<sup>835</sup> Cavallo, Sepúlveda, et Salazar, *La historia oculta del regimen militar Chile 1973-1988*. cit. p. 341

<sup>836</sup> Vicaría de la Solidaridad, Actos ilegales que han afectado a recintos, personas y autoridades de Iglesia, 20/05/1980, AVS, n. 00979.00. [http://www.archivovicaria.cl/archivos/VS4c6958da9b845\\_16082010\\_1127am.pdf](http://www.archivovicaria.cl/archivos/VS4c6958da9b845_16082010_1127am.pdf)

<sup>837</sup> CECH, *Carta a los católicos de Chile: "Yo soy Jesús, a quien tú persigues"*, 29/05/1980. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=227>

<sup>838</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 16/07/1980, AMRECH, Of. Secreto n. 7, Fondo Santa Sede (1980)

<sup>839</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*. Vol. 3 p. 199

<sup>840</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 16/07/1980, AMRECH, Of. Secreto n. 7, Fondo Santa Sede (1980)

<sup>841</sup> Min. Rel. Ext. a Emb. Santa Sede, 07/08/1980, AMRECH, Of. Secreto n. 6, Fondo Santa Sede (1980)

mieux, le long chemin de transition vers la démocratie dessiné par la nouvelle Constitution. Par ailleurs, comme le raconte Mons. Silva Henriquez dans ses mémoires, plusieurs pensaient qu'avoir une Constitution, même défectueuse, était toujours mieux que de n'en avoir aucune<sup>842</sup>. En réalité, dans le chapitre suivant nous verrons comment non seulement le régime, mais aussi l'Eglise catholique entrèrent dans une nouvelle phase à partir de 1980, ce qui impliqua des changements profonds aussi bien dans le fonctionnement interne de l'Eglise que dans son action vis-à-vis du régime et des forces d'opposition.

---

<sup>842</sup> Cavallo, *Memorias del Cardel Raul Silva Henriquez*. cit. p. 206

### 3. Le long chemin vers la démocratie (1981-1989)

---

#### a) Le repli de l'Église catholique suite au plébiscite de 1980

La victoire de Pinochet au plébiscite de 1980 signifia à la fois la consécration institutionnelle du régime militaire et son entrée dans une phase de « transition » vers l'instauration définitive du nouvel ordre dessiné par le gouvernement militaire. Aux yeux des promoteurs de la nouvelle Constitution – liés surtout au milieu du *Gremialismo* - les bons résultats de la politique économique devaient contribuer à créer un climat favorable à la confirmation de Pinochet par le plébiscite programmé pour 1988. La consolidation définitive d'une démocratie protégée devait permettre, ensuite, la rentrée progressive des militaires dans les casernes et une participation plus grande des civils au gouvernement du pays. Pour l'instant, néanmoins, le gouvernement militaire estimait plus prudent de confirmer la suspension des activités des partis politiques, pour éviter le surgissement d'une « *efervescencia prematura, incompatible con el adecuado funcionamiento de un Gobierno militar y, por ende, prejudicial para el desarrollo de la tarea que el país requiere de él, y que este se ha propuesto* »<sup>843</sup>.

Dans les mois suivants, pourtant, les points faibles de ce projet se firent évidents au fur et à mesure que les présupposés du processus de consolidation du nouvel ordre institutionnel tombaient du fait de plusieurs facteurs. Tout d'abord, au lieu d'avancer vers une ouverture du régime, Pinochet interpréta le résultat du plébiscite comme une victoire personnelle, qui légitimait son maintien au pouvoir non seulement comme chef de la junte militaire, mais aussi comme président du pays légitimé par la volonté du peuple chilien. Dans les mois suivant le plébiscite, Pinochet transféra sa résidence au palais de la Moneda, ses activités étant coordonnées par l'état-major présidentiel. Les membres du secteur *gremialista* – qui comptaient profiter du processus d'institutionnalisation du régime pour consolider leur pouvoir – furent progressivement marginalisés par le président, qui procéda, en même temps, à l'abandon de l'orthodoxie néo-libérale des *Chicago Boys* en faveur d'une plus grande intervention de l'État dans l'économie. La création d'un nouveau cabinet, en avril 1982, comptant la présence de dix militaires sur un total de dix-sept ministres, consacra la nouvelle tendance du régime chilien, centré sur la direction presque exclusive du président. D'ailleurs, comme le disait Pinochet lui-même dans un discours en septembre 1981 : « *No se mueve ninguna hoja de este país si yo no la estoy moviendo* ». Cette affirmation, évidemment, concernait aussi l'opposition, vis-à-vis de laquelle

---

<sup>843</sup> Jaime Guzman, "El sentido de la transición", *Realidad*, n. 38, julio 1982, pp. 9-28. Cité par Huneeus, *El régimen de Pinochet*. p. 327

Pinochet maintint une attitude de confrontation débouchant dans l'expulsion du président du PDC Andres Zaldivar en octobre 1980, à laquelle suivirent celles des dirigeants de la *Coordinadora Nacional Sindical* (CNS) Manuel Bustos et Alamiro Guzman en août 1981, accompagnés de deux avocats ayant diffusé une déclaration de soutien à la CNS, le démocrate-chrétien Castillo Velasco et le socialiste Carlos Briones.

Aux actions contre la CNS s'ajouta, en février 1982, l'assassinat de Tucapel Jimenez, leader syndical engagé dans la construction d'un front unitaire d'opposition au régime militaire. L'assassinat de Jimenez, réalisé par la *Dirección de Inteligencia del Ejercito* (DINE), témoigne d'un autre facteur d'inhibition du processus d'institutionnalisation, c'est-à-dire la recrudescence de la politique répressive du régime. Dans les paragraphes antérieurs, nous avons évoqué les différentes pressions qui conduisirent le président Pinochet à remplacer la DINA par la CNI au milieu de l'année 1977. Ce changement avait permis une baisse des violations des droits de l'homme de la part des services de sécurité, laquelle était considérée comme indispensable pour améliorer l'image extérieure du régime. Une guerre larvée, néanmoins, était livrée par le général Contreras – ex-chef de la DINA – qui refusait de se plier au nouveau cours du régime qui le reléguait à une position subalterne. L'assassinat du directeur de l'École d'Intelligence de l'armée, le colonel Roger Vergara, en juillet 1980, fournit à Contreras l'opportunité de livrer une attaque décisive contre son rival à la tête de la CNI. Dans un entretien réalisé pour la revue *La Tercera*, un expert de sécurité anonyme – derrière lequel il n'était pas difficile d'identifier la main de Contreras - dénonça l'inefficacité de la CNI, assurant qu'il n'y avait aucun détenu pour les 198 actions terroristes perpétrées depuis 1978. Au milieu de la bataille entre les partisans des deux factions, Pinochet décida de convoquer le général Mena pour un long entretien qui se termina par sa démission, la direction de la CNI étant confiée au général Humberto Gordon<sup>844</sup>. À partir de ce moment, le taux de violence recommença à monter, ce qui préoccupa le secteur modéré du gouvernement, comme le montrent plusieurs articles parus dans la revue *El Mercurio* au premier semestre de l'année 1982.

*Algo ocurre en los servicios de policía. No es propio de un Gobierno que se apoya en el anhelo de orden y paz tener que dar cuenta de tantos asesinatos sin móvil conocido y tantas sospechas acumuladas. Sabido es que la justificación elemental de cualquier gobierno es el resguardo del orden. Y no hay orden cuando la vida se arriesga en la calle de la manera que está ocurriendo hoy, no va en refriegas con extremistas,*

---

<sup>844</sup> Cavallo, Sepúlveda, and Salazar, *La Historia Oculta Del Regimen Militar Chile 1973-1988*. pp. 342-343

*no en actos de guerra, sino en liquidaciones de guerra, sino en liquidaciones de cuentas que se conocen en las mafias extranjeras, pero que no habían existido hasta ahora en nosotros*<sup>845</sup>.

C'est Arturo Fontaine Aldunate, directeur de *El Mercurio*, qui se fit porte-parole du malaise des modérés. Licencié sous la pression de Pinochet en mai 1982, Fontaine faisait porter ses critiques non seulement sur la situation des droits de l'homme, mais aussi sur la gestion de l'économie par le gouvernement.

*Luego de casi un año de preparar el país para el ajuste recesivo, de dar seguridades de que el Fisco estaba sano y de culpar con las expresiones más duras a agricultores, industriales o grupos financieros por haber incurrido en exceso de ambición o en derroches, y haber gastado más de las entradas, sorpresivamente el señor Ministro de hacienda anuncia al país la existencia de un importante déficit fiscal y esboza sin explicaciones suficientes las causas de este y los tributos nuevos que gravaran a los contribuyentes*<sup>846</sup>.

En effet, si les violations des droits de l'homme et la personnalisation du pouvoir compromettaient l'obtention d'une légitimation légale–constitutionnelle nécessaire au maintien du régime au pouvoir, la crise économique explosée entre 1981 et 1982 s'attaquait à une autre source fondamentale de légitimité, celle de l'efficacité, liée aux résultats positifs des réformes économiques promues par les *Chicago Boys* entre 1975 et 1980. À partir de 1981, pourtant, l'action conjointe d'une contingence internationale défavorable et de faiblesses intrinsèques au système économique chilien provoquèrent la pire crise ayant touché le pays depuis 1930. La faillite de plusieurs instituts financiers poussa le gouvernement à intervenir en novembre 1981. La récession impliqua progressivement la totalité du système économique, montrant combien le « miracle chilien » reposait en réalité sur des pieds d'argile<sup>847</sup>. Bientôt la crise économique se transféra sur le terrain politique, s'attaquant à la cohésion du bloc social sur lequel le régime s'était appuyé depuis le début. D'un côté, la tension sociale découlant de la montée du chômage alarma les Forces armées, poussant le gouvernement à abandonner l'orthodoxie des *Chicago Boys* en faveur d'une politique économique qui, sans renier les présupposés de la pensée néo-libérale, permettait une intervention limitée et régulatrice de l'État. De l'autre, une large portion de la bourgeoisie chilienne, s'étant identifiée jusqu'alors avec la politique

---

<sup>845</sup> *El Mercurio*, 28/03/1982. Cité par Fernando Murillo Viana, "Pinochet desbanda al Gremialismo derechista y coloca al país ante una alternativa imprevisible", *Chile-America*, n. 78-79, pp. 15-19

<sup>846</sup> *Ibid.*

<sup>847</sup> Anibal Pinto Santa Cruz, "Razones y Sinrazones de la recesión", *Chile-América*, n. 78-79, Mayo-Junio 1982, pp. 45-48

économique du régime, commença à en critiquer ouvertement les effets négatifs, agissant de manière autonome pour la construction d'une alternative politique au gouvernement militaire<sup>848</sup>.

Comme nous l'avons dit dans le chapitre précédent, l'Église catholique se plia à la victoire du régime au plébiscite de 1980 en cherchant à adopter une attitude plus conciliante envers le gouvernement militaire. Les pressions du Saint-Siège contre une politisation excessive de l'épiscopat poussèrent sans doute les évêques à une attitude plus prudente, mais aussi les préoccupations des évêques pour la conservation de l'unité interne de l'Église et la volonté de laisser l'initiative politique aux partis en voie de recomposition. Les premiers signes de ce qui semblait être un repli de l'action prophétique de l'épiscopat se manifestèrent dès 1978 au sein de l'institution symbole de l'action de l'Église en défense des droits de l'homme : la *Vicaria de la Solidaridad*. En décembre 1978, Mons. Silva Henriquez se rendit à New York avec Christian Precht pour recevoir un prix des Nations-Unies pour le travail de l'Église en défense des droits de l'homme. Il s'agissait d'une reconnaissance énorme pour la *Vicaria* qui confirmait le succès du *Symposium* réalisé le mois précédent. Au Chili, cependant, le travail de la *Vicaria* n'était pas exempt de critiques provenant non seulement des partisans du régime, mais aussi de l'intérieur de l'Église, qui regrettaient l'expansion et la politisation excessive de la *Vicaria*. D'après Mons. Silva Henriquez, la surexposition de la *Vicaria* pouvait de plus constituer un obstacle pour une future promotion de Christian Precht à l'épiscopat. L'ensemble de ces considérations poussa Mons. Silva Henriquez à retirer Christian Precht de sa charge de vicaire de la solidarité, et il profitant justement du voyage à New York pour informer Precht de sa décision<sup>849</sup>. Or, si d'un côté le désir de sauvegarder les possibilités de carrière du père Precht put contribuer à la décision du Cardinal de le soustraire à la direction d'une institution polémique comme l'était la *Vicaria*, la nomination de Juan de Castro – un des personnages les plus critiques de l'activité de la *Vicaria* à l'intérieur de l'Église de Santiago - laissait aussi entendre une volonté de changement de pas dans la gestion de cette institution.

De fait, se rapprochant de la retraite obligatoire pour tous les évêques âgés de 75 ans, le Cardinal Silva Henriquez était préoccupé de laisser à son successeur la gestion d'une institution qui à l'époque comptait plus de deux cents collaborateurs et un bilan annuel de quatre millions de dollars environ. D'un autre côté, le Cardinal partageait, dans une certaine mesure, les critiques de ceux qui accusaient la *Vicaria* de dépasser les limites de sa mission pastorale, échappant au contrôle épiscopal

---

<sup>848</sup> Manuel Antonio Garretón, "La crisis política en el Régimen militar chileno", *Mensaje*, n. 311, Agosto 1982, pp. 411-415

<sup>849</sup> Ascanio Cavallo, *Memorias Del Cardenal Raul Silva Henriquez*, Vol. 3, cit. p. 129-131

pour déborder dans le champ strictement politique. En 1981, donc, le vicaire De Castro avança un plan de réformes impliquant une réduction drastique des collaborateurs de la *Vicaria* et une décentralisation de son travail avec le transfert d'une partie de ses fonctions – concernant surtout les activités du département de zones – à d'autres branches de l'Église catholique<sup>850</sup>. Les protestations qui surgirent à l'intérieur de la *Vicaria* poussèrent le Cardinal à nommer une commission ad hoc - formée par Mons. Camilo Vial, les vicaires Christian Precht et Juan De Castro, l'économiste Sergio Molina, le professeur Duncan Livingston et le secrétaire de la *Vicaria* Javier Luis Egana - chargée de réformer la structure de la *Vicaria*<sup>851</sup>. Tout en reconnaissant l'importance du travail de la *Vicaria* dans les conditions particulières où se trouvait le pays, la commission accueillit les inquiétudes de Mons. Silva Henriquez autour des difficultés de financement d'un éventail si large d'activités, qui échappait à la supervision que l'archevêque devait maintenir sur ses propres institutions<sup>852</sup>. Tout particulièrement, la commission proposait le remplacement du département rural par un vicariat spécifique similaire à celui de la pastorale ouvrière et la décentralisation du département des zones, en transférant ses activités aux vicariats territoriaux sous l'autorité des vicaires diocésains<sup>853</sup>. En effet, le département de zones, en plus d'être le plus onéreux d'un point de vue économique, constituait aussi une pomme de discorde à l'intérieur de l'Église de Santiago, plusieurs curés se plaignant de l'excessive autonomie des employés de la *Vicaria* dans la gestion des activités à l'intérieur de leurs paroisses. La décentralisation du département devait précisément servir à rétablir le contrôle des vicaires sur les activités se déroulant à l'intérieur de leur vicariat, ce qui, néanmoins, impliqua un développement divers de ces activités selon la vision et la sensibilité des différents vicaires<sup>854</sup>. Plusieurs employés de la *Vicaria* - parmi lesquels le secrétaire administratif Luis Egana et le chef du département de zones Daniela Sanchez - décidèrent de quitter l'institution, mais malgré ces résistances, la réforme avança au cours de l'année 1981, le nombre total de collaborateurs étant réduit de moitié.

La réorganisation de la *Vicaria* alarma le secteur progressiste de l'Église, plusieurs revues avançant l'hypothèse d'une clôture imminente de l'institution, en lien avec l'adoption d'une attitude plus conciliante de la part du Cardinal Silva Henriquez. Cette idée semblait trouver une confirmation dans la décision du Cardinal d'accueillir la demande du gouvernement de célébrer un Te Deum dans

---

<sup>850</sup> Lowden, *Moral Opposition to Authoritarian Rule in Chile, 1973-90*, cit. pp. 96-97

<sup>851</sup> Ibid. p. 212

<sup>852</sup> Vicaria de la Solidaridad, *Informe de la Comisión ad hoc al Sr. Cardenal sobre la Vicaría de la Solidaridad*, Mayo 1981, AVS, n. 011.00. [http://www.archivovicaria.cl/archivos/VS4b5da38d5a024\\_25012010\\_1058am.pdf](http://www.archivovicaria.cl/archivos/VS4b5da38d5a024_25012010_1058am.pdf)

<sup>853</sup> Ibid.

<sup>854</sup> Lowden, *Moral Opposition to Authoritarian Rule in Chile, 1973-90*. Cit. p. 98

la cathédrale à l'occasion de l'entrée en vigueur de la nouvelle Constitution, le 11 mars 1981<sup>855</sup>. Une décision qui provoqua plusieurs inquiétudes à l'intérieur de l'Église, la célébration du Te Deum pouvant être interprétée comme une légitimation du nouveau cours imposé par le régime<sup>856</sup>. Il est donc probable que le Cardinal Silva Henriquez voulait rassurer l'opinion publique nationale et internationale quant à la volonté de l'Église chilienne de continuer dans son opposition à la dictature, lorsqu'il déclara à un journaliste de l'agence italienne ANSA que :

*Ningún totalitarismo es un modelo de vida cristiano; para el bien del pueblo, para el bien de la nación, existe un solo camino: el del respeto de todos los derechos y el de la justicia social. [...] Hay regímenes que creen que se puede gobernar a un pueblo solamente sobre la base de la violencia. Y es difícil que la violencia no se extienda. La injusticia institucionalizada, como la Iglesia latinoamericana lo ha dicho en Puebla, es la más desastrosa. Pero la Iglesia continuará luchando. No perderemos nuestra paz, nuestra tranquilidad; no interrumpiremos nuestra obra, con el objeto de que la sociedad un día comprenda que el verdadero camino de la paz es el camino del Evangelio*<sup>857</sup>.

Le gouvernement se plaignit auprès du nonce Sodano des déclarations du Cardinal, soulignant leur caractère strictement politique qui mettait en danger le maintien des relations amicales entre l'Église et le gouvernement. Mons. Sodano se dit surpris de l'initiative du Cardinal, jugeant « malheureuses » ses déclarations<sup>858</sup>. L'ambassadeur Riesle, de son côté, rapporta les protestations du gouvernement aux autorités vaticanes, qui manifestèrent à leur tour leur désaccord avec les déclarations du Cardinal, condamnant surtout ses allusions à un accord du Saint-Père sur des prises de position totalement personnelles et assez discutables<sup>859</sup>. Mons. Silva Henriquez s'adressa aussi aux autorités vaticanes, expliquant le contexte dans lequel s'était produit l'entretien et dénonçant la campagne d'attaques lancée par les partisans du régime<sup>860</sup>. Cette campagne fut renforcée par les prises de position des évêques Mons. Tagle et Mons. Vicuña, qui se dissocièrent publiquement des déclarations du Cardinal, ce qui, probablement, motiva la déclaration du Comité Permanent en défense de Mons. Silva Henriquez<sup>861</sup>. L'exposition publique de ces divisions à l'intérieur de l'épiscopat ne fut pas appréciée par les autorités vaticanes, toujours attentives à l'unité de l'Église<sup>862</sup>;

---

<sup>855</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 09/04/1981, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/00005EB9.pdf>.

<sup>856</sup> Cavallo, *Memorias Del Cardel Raul Silva Henriquez*, Vol.3, cit. p. 213

<sup>857</sup> Cardinal Raul Silva Henriquez, *Entrevista concedida a la agencia ANSA*, 12/04/1981. [http://www.cardensilva.cl/pdf/70\\_entrevista.pdf](http://www.cardensilva.cl/pdf/70_entrevista.pdf)

<sup>858</sup> Min. Rel. Ext. a Emb. Santa Sede, Telex secreto n. 11, 13/04/1981, AMRECH, Fondo Santa Sede (1981)

<sup>859</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Telex secreto n. 36-37, 15/04/1981, AMRECH, Fondo Santa Sede (1981)

<sup>860</sup> Cavallo, *Memorias Del Cardel Raul Silva Henriquez*. Cit. p. 218

<sup>861</sup> CECH, *Declaración*, 23/04/1981. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=238>

<sup>862</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Telex secreto n. 43-44-45, 15/04/1981, AMRECH, Fondo Santa Sede (1981)



curieusement, le seul à faire preuve d'une certaine sobriété fut le président Pinochet, qui décida de ne pas donner suite aux polémiques<sup>863</sup>.

La tension remonta en août, suite à l'expulsion de deux dirigeants du CNS et de deux avocats qui avaient pris leur défense. Le Comité Permanent diffusa une déclaration regrettant la décision du gouvernement :

*Los acontecimientos recientes, que culminaron con la expulsión del país, de cuatro ciudadanos destacados, inquietan la conciencia del pueblo chileno. Lo menos que se puede decir es que hay una desproporción, entre la sanción aplicada y la causa invocada que resalta más aún si se considera la manera como se procedió. [...] La solución acertada de los problemas económicos y sociales que nos aquejan requiere un clima de entendimiento y de colaboración entre todos, clima que con medidas como las recientes se entorpece y aún imposibilita alcanzar*<sup>864</sup>.

Le problème des expulsions, par ailleurs, concerne directement l'épiscopat lorsque le régime recourut à cette mesure pour décourager les initiatives politiques de l'Église. D'après un rapport de l'ambassadeur étatsunien au Chili, en 1981 le régime retira le permis de résidence permanent à au moins onze curés étrangers travaillant dans les milieux populaires de la capitale, provoquant les inquiétudes de l'épiscopat, et incitant Mons. Pinera à se réunir en décembre avec le président Pinochet pour discuter en privée de cette problématique<sup>865</sup>. À une année de l'approbation de la nouvelle Constitution, il était donc évident que la transition avancée par le régime allait être plus compliquée que prévu, le gouvernement affrontant une crise qui en minait fortement les sources de légitimité sur le plan politique et économique. Dans ce cadre, l'épiscopat chilien se trouva lui aussi dans l'obligation d'élaborer une nouvelle stratégie capable de s'adapter au nouveau contexte ouvert par la victoire du gouvernement au plébiscite de 1980, en réduisant son protagonisme au niveau politique, sans pour autant diminuer son action de défense et de promotion des valeurs qu'il considérait comme centrales dans le cadre de sa mission pastorale.

### **b) De l'opposition à la réconciliation, la nouvelle stratégie de l'Église catholique**

Les années 1982-1983 virent le déroulement de la *Misión Joven*, un programme pastoral destiné à la jeunesse qui, précisément, allait devenir pendant ces années l'acteur central des protestations inaugurées en mai 1983. Cependant, si la jeunesse s'imposa comme l'un des thèmes principaux de

---

<sup>863</sup> Min. Rel. Ext. a Emb. Santa Sede, Telex secreto n. 12, 15/04/1981, AMRECH, Fondo Santa Sede (1981)

<sup>864</sup> CECH, *Declaración*, 14/08/1981. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=243>

<sup>865</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 21/12/1981, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/000060D3.pdf>

ces années, un autre était celui de la vieillesse, au moins pour une partie des évêques qui, se rapprochant des 75 ans, se voyaient obligés, selon les nouvelles normes du droit canonique, de donner leur démission. Parmi ces évêques, il y avait les titulaires des trois diocèses principaux du pays : Valparaíso, Concepción et Santiago. Le gouvernement était conscient de l'importance de ces nominations pour un renouvellement de la direction épiscopale, au point que l'ambassadeur Riesle fit de la tentative d'influencer les successions épiscopales la tâche principale de sa mission pour l'année 1982<sup>866</sup>. Dans ce but, l'ambassadeur remit aux autorités vaticanes un dossier d'une centaine de pages témoignant du rôle central de l'Église dans la vie politique chilienne et, par conséquent, de l'importance des nouvelles nominations épiscopales pour le rétablissement d'une cohabitation pacifique à l'intérieur du pays. Tout en déclarant son respect pour l'autonomie de l'Église dans l'élection des évêques, le gouvernement revendiqua son droit de s'intéresser au processus de renouvellement de la coupole ecclésiastique chilienne, et demanda au Saint-Siège de considérer, dans le choix des candidats, les conditions particulières du contexte chilien, qui d'après le gouvernement requérait la présence d'un épiscopat moins politisé et plus attentif aux questions d'ordre spirituel<sup>867</sup>.

Parmi les arguments utilisés par l'ambassadeur Riesle dans son dossier, il y avait aussi celui de l'unité des catholiques, à son avis compromis justement par l'excessive politisation de l'épiscopat éloignant de l'Église les catholiques qui ne partageaient pas son engagement dans l'action politique contingente<sup>868</sup>. Il s'agissait d'un argument auquel les autorités vaticanes étaient particulièrement sensibles, mais qui trouvait aussi un écho à l'intérieur de l'Église chilienne. Ainsi dans une lettre diffusée en juillet 1982, l'épiscopat chilien se prononça tant contre les « catholiques dissidents » - entendant par ce terme les catholiques traditionalistes - que contre les promoteurs de l'« Église populaire », en rappelant l'importance de l'unité de l'Église et le devoir, pour les catholiques, d'obéissance aux pasteurs de l'Église<sup>869</sup>. La ligne de division, pourtant, ne passait pas seulement entre la base et la hiérarchie de l'Église, mais s'étendait aussi à l'intérieur de l'épiscopat, comme le montrèrent les polémiques surgies suite à la diffusion de la carte pastorale *El Renacer de Chile*, en décembre 1982. Il s'agissait d'une lettre assez dure où les évêques, déclarant épuisées les négociations privées avec les régimes, dénonçaient ouvertement la crise économique et sociale dans laquelle se trouvait le pays. D'après les évêques, en amont de ces crises il y avait une crise morale :

---

<sup>866</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Of. 131/27, 17/12/1981, AMRECH, Fondo Santa Sede (1981)

<sup>867</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Enero 1982, AMRECH, Fondo Santa Sede (1982)

<sup>868</sup> Ibid.

<sup>869</sup> CECH, *Caminar juntos en la Iglesia*, 16/07/1982. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=254>

*La pérdida de valores fundamentales del cristianismo ha violentado la tradición chilena y nos ha conducido a las tensiones actuales. Los atropellos a la dignidad humana, los apremios injustos a que son sometidos algunos detenidos, el exilio, el liberalismo económico desenfrenado, la especulación en vez del trabajo honrado, los derroches junto a la miseria confirman esta pérdida de valores*<sup>870</sup>.

La sortie de cette crise, continuaient les évêques, nécessitait le respect de la dignité humaine, la reconnaissance de la valeur du travail et le retour à une véritable démocratie<sup>871</sup>. Sept évêques refusèrent de signer ce document, certains d'entre eux exprimant publiquement leur désaccord, ce qui alimenta les spéculations circulant autour des divisions existant au sein de l'épiscopat<sup>872</sup>.

Il est probable que ces événements influencèrent le processus de nomination des nouveaux évêques, jouant en faveur de candidats moins conflictuels. Quoi qu'il en soit, le Saint-Siège sembla accueillir, dans une certaine mesure, les demandes du gouvernement autour du profil des nouveaux évêques. D'après Brian Smith, sept des dix évêques nommés entre 1980 et 1983 pouvaient être considérés comme « théologiquement et ecclésiastiquement conservateurs »<sup>873</sup>. De fait, les nouveaux titulaires des diocèses de Santiago et de Valparaíso – Mons. Juan Francisco Fresno Larrain et Mons. Francisco de Borja Valenzuela – avaient manifesté à plusieurs reprises leur appui au régime. L'ambassadeur Riesle le considéra comme une victoire personnelle, résultat d'un travail méticuleux de pression sur les autorités vaticanes<sup>874</sup>, tandis qu'une rumeur circula autour d'un commentaire présumé de Lucia Hiriart, la femme de Pinochet, à propos de l'élection de Mons. Fresno : « *Dios nos ha escuchado* »<sup>875</sup>. De la même manière, l'arrivée de Mons. Fresno fut reçue avec alarme dans le milieu du catholicisme progressiste, objet, en mars, d'une nouvelle attaque du gouvernement, avec l'expulsion de trois missionnaires travaillant dans les quartiers pauvres de la capitale<sup>876</sup>. Mons. Fresno, conscient des inquiétudes d'une partie de l'Église autour de sa nomination, déclara dans un entretien début mai : « *La línea pastoral es una sola. Que cada uno, según su propia personalidad vaya poniendo el acento en una u otra cosa es normal. Pierdan cuidado que no voy a destruir nada* »<sup>877</sup>. En effet, Mons. Fresno confirma la plupart des initiatives et des collaborateurs du Cardinal Silva

---

<sup>870</sup> CECH, *El Renacer de Chile. Carta a los católicos de Chile*, 17/12/1982.

<http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=258>

<sup>871</sup> Ibid.

<sup>872</sup> Cancino Troncoso, *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989: un estudio sobre el rol político de la Iglesia católica y el conflicto con el régimen militar*, cit. p. 152

<sup>873</sup> Michael Fleet and Brian H Smith, *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997. p. 116

<sup>874</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Of. 11/0083, 13/05/1983, AMRECH, Fondo Santa Sede (1983)

<sup>875</sup> Cancino Troncoso, *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989*. cit. p. 150

<sup>876</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 17/03/1983, U.S: Department of State, FOIA Documents.

<https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/000062B8.pdf>

<sup>877</sup> Cancino Troncoso, *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989*. Cit. p. 151

Henriquez<sup>878</sup> et montra, au fil des années, qu'au changement de style dans la conduite de l'Église chilienne ne correspondait pas un désengagement de l'épiscopat dans la reconstruction démocratique.

La crise économique, entre-temps, avait permis la construction d'un large front d'opposition allant de secteurs traditionnellement hostiles au régime militaire – syndicats, étudiants, sous-prolétariat urbain – à d'autres, qui lui étaient jusqu'alors favorables – entrepreneurs, associations professionnelles, bourgeoisie urbaine. L'union inédite de ce front hétérogène amena à la convocation de journées de protestation nationale entre mai 1983 et juillet 1986. La première protestation nationale fut organisée le 11 mai 1983 par la *Confederación de Trabajadores del Cobre* (CTC), trouvant son soutien principal dans les périphéries pauvres de la capitale. La réponse du régime arriva le 14 mai avec l'effraction violente de quatre *poblaciones* au sud de Santiago. La deuxième journée de protestation, réalisée le 14 juin, s'étendit aussi aux quartiers résidentiels de la capitale. Les organisateurs furent arrêtés le jour même, comptant aussi deux morts à cause des mesures répressives du gouvernement. La convocation de la troisième journée de protestation, le mois suivant, fut précédée par la mise en détention de plusieurs leaders politiques et syndicaux, le président Pinochet annonçant l'application drastique des mesures répressives contre les participants à la manifestation. De fait, dans les jours suivants, le gouvernement réintroduisit le couvre-feu, procédant en même temps à l'effraction violente d'une vingtaine de *poblaciones*, pour un bilan final de quatre morts et plusieurs centaines de blessés. Le bilan de la quatrième protestation nationale fut encore plus grave avec un total de 27 morts, parmi lesquels il y avait aussi 4 enfants. Cette spirale de violence continua dans les protestations suivantes, l'attitude non violente promue par les organisateurs se heurtant à la stratégie insurrectionnelle avancée par certains secteurs du mouvement populaire, ce qui motiva une attitude encore plus dure de la part des forces de sécurité. Par ailleurs, la radicalisation des protestations contribua à leur circonscription aux secteurs populaires, la composante de la classe moyenne craignant un possible retour à la situation de chaos qui avait précédé le coup d'État de 1973.

L'attitude du nouvel archevêque face aux protestations nationales organisées entre mai et octobre 1983 nous permet de comprendre le sens des mots de l'archevêque, lorsqu'il déclara à la chercheuse étatsunienne Pamela Lowden : « *Don Raul has an aggressive, strong style, whereas I, by nature, am a man of dialogue. So, I said that I would seek a path of dialogue and not confrontation* »<sup>879</sup>. Comme nous l'avons dit plus haut, les protestations furent organisées par les syndicats avec l'adhésion initiale d'une large partie de la population, se concentrant ensuite dans les

---

<sup>878</sup> Fleet and Smith, *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*. cit. p. 116

<sup>879</sup> Lowden, *Moral Opposition to Authoritarian Rule in Chile, 1973-90*. cit. p. 101

quartiers populaires en raison des épisodes de violence qui éloignèrent les participants de la classe moyenne. En effet, si au lendemain de la première journée de protestation la revue *Mensaje* pouvait se féliciter du déroulement pacifique des manifestations<sup>880</sup>, le numéro du mois suivant ne put pas éviter de faire référence à la violence adoptée aussi bien par la police que par les manifestants<sup>881</sup>. Aux violences se référèrent également les évêques dans le document *Más allá de la protesta y la violencia*, évitant néanmoins d'attaquer directement le gouvernement pour condamner le recours à la violence « *Cualquiera sea su origen* »<sup>882</sup>. Un appel repris aussi par le pape Jean Paul II au cours de l'audience générale du 13 juillet<sup>883</sup>. Le ton vague et conciliant de la déclaration épiscopale semblait confirmer en quelque sorte la reddition de l'Église que beaucoup craignaient avec la retraite de Mons. Silva Henríquez<sup>884</sup>. Cependant, ce ne fut sans doute pas une solidarité avec le régime qui poussa l'épiscopat à une attitude prudente, mais plutôt la préoccupation pour l'emploi de la violence par les manifestants, qui était explicitement promu par certains secteurs de l'opposition et qui bénéficiait aussi du soutien de plusieurs curés et laïcs liés au milieu du catholicisme radical.

Décidé à éviter une dérive potentiellement sanglante, Mons. Fresno agit en coulisse pour renforcer l'opposition modérée. En effet, les manifestations populaires avaient contribué à créer un espace informel favorable à la recomposition et à l'activité des partis politiques<sup>885</sup>. D'ailleurs, comme le soulignait Manuel Antonio Garreton dans un article paru dans la revue *Mensaje*, l'échec d'une réponse purement militaire à la montée de l'opposition obligeait le régime à chercher une solution politique. Cette solution se concrétisa dans la nomination de Sergio Onofre Jarpa au ministère de l'Intérieur en août 1983, avec l'objectif de reconstruire une base sociale en soutien au gouvernement militaire. L'adoption d'une solution politique, pourtant, supposait l'acceptation de l'existence d'une opposition politique et la concession d'un espace minimum pour l'organisation de son activité<sup>886</sup>. À partir du 11 août 1983, le ministre Jarpa lança donc une série d'initiatives qui contribuèrent à la libéralisation du système politique chilien. Une moindre rigidité de l'exil permit le retour de certains leaders de l'opposition, parmi lesquels il y avait l'ex-président du PDC Andres Zaldivar, tandis que d'autres, comme le socialiste Clodomiro Almeyda, rentraient clandestinement. La réduction de la

---

<sup>880</sup> “La difícil no-violencia”, *Mensaje*, n. 319, Junio 1983, p. 239

<sup>881</sup> Jaime Ruiz-Tagle, “Protesta nacional y alternativas políticas”, *Mensaje*, n. 320, Julio 1983, pp. 312-314

<sup>882</sup> CECH, *Más allá de la protesta y la violencia*, 24/06/1983. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=263>

<sup>883</sup> Jean Paul II, *Udiencia generale*, 13/07/1983. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1983/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19830713.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1983/documents/hf_jp-ii_aud_19830713.html)

<sup>884</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 28/06/1983, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/000062DF.pdf>

<sup>885</sup> Cancino Troncoso, *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989*. cit. p. 138

<sup>886</sup> Manuel Antonio Garreton, “El régimen militar chileno en la encrucijada”, *Mensaje*, n. 326, Enero-Febrero 1984, pp. 36-40

censure provoqua à la fois une augmentation évidente de l'information politique et l'instauration d'un « pluralisme limité » qui permit aux leaders de l'opposition d'exprimer publiquement leurs critiques au gouvernement, ce qui augmenta leur pouvoir de mobilisation populaire. Le droit reconnu aux associations professionnelles et étudiantes d'élire eux-mêmes leurs dirigeants permit à l'opposition de gagner leur direction, et de les transformer en moyens de pression politique pour un retour à la démocratie<sup>887</sup>.

Entre-temps, les principales forces politiques du pays cherchèrent à profiter des espaces ouverts par la mobilisation populaire pour réorganiser leurs initiatives. Le 6 août 1983, un ensemble de partis allant de la droite démocratique à la gauche modérée forma la *Alianza Democrática* (AD), un front unitaire d'opposition sous la guide de la Démocratie chrétienne. Le document fondateur de l'AD, intitulé « *Bases del dialogo para un Gran Acuerdo Nacional* », déclarait l'échec du régime militaire et la nécessité d'un retour rapide à l'ordre démocratique, proposant en même temps un plan pour la période de transition. L'AD compta aussi avec la participation de certains partis ayant participé à l'expérience de l'UP – MAPU, Izquierda Cristiana, certains membres du parti socialiste – tandis que toute forme de collaboration avec le PCCH fut refusée en raison de la stratégie insurrectionnelle adoptée par ce dernier. En septembre, donc, le PCCH forma avec le MIR et une partie du Parti socialiste guidé par Clodomiro Almeyda, le *Movimiento Democrático Popular* (MDP), centré sur la mobilisation sociale comme moyen d'élimination de la dictature militaire.

Une première rencontre entre le ministre Jarpa et les représentants de l'AD se déroula le 25 août dans la maison de Mons. Fresno, l'AD remettant au ministre de l'Intérieur un document résumant les conditions de l'opposition pour entamer un dialogue avec le gouvernement militaire. Parmi ces conditions, il y avait la fin de l'état d'urgence, la légalisation formelle des partis politiques, le retour de tous les exilés, la liberté d'information et l'ouverture d'investigations autour des violations des droits de l'homme<sup>888</sup>. Finalement, ce que cherchaient les représentants de l'AD, c'était un changement de régime impliquant le renoncement immédiat du président Pinochet ; une demande que le ministre Jarpa n'était pas en mesure d'accueillir. Les deux autres réunions organisées le 5 et le 29 septembre, révélèrent, d'un côté, le pouvoir limité du ministre Jarpa dans la conduite des négociations et, de l'autre, l'intransigeance de l'opposition face au refus du gouvernement d'établir un calendrier concret pour la transition vers la démocratie. La crainte de voir les négociations sombrer dans le marais de la violence motiva une nouvelle sortie de l'archevêque le 15 septembre, appelant le gouvernement à

---

<sup>887</sup> Huneus, *El régimen de Pinochet*. cit. pp. 345-348

<sup>888</sup> Cancino Troncoso, *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989*. cit. p. 144

« faire tous les efforts pour répondre aux demandes légitimes des pauvres pour le travail, la dignité et la participation » et les partis de l'opposition à « considérer le bien commun et non pas ses intérêts particuliers, lorsqu'il présentait leur point de vue »<sup>889</sup>. Appelé au téléphone par l'ambassade étatsunienne, Mons. Fresno déclara son pessimisme autour de la possibilité que le dialogue entre l'AD et le ministre puisse conduire à des changements substantiels de la situation de crise. S'interposant sur la voie de l'entendement, il y avait, selon l'évêque, aussi bien la rigidité excessive de l'opposition que la position de faiblesse du ministre Jarpa à l'intérieur du gouvernement<sup>890</sup>. En effet, au-delà des réassurances faites au pape suite à son appel pour l'ouverture d'un dialogue avec l'opposition<sup>891</sup>, Pinochet ne tint pas grand compte du déroulement des réunions, bientôt abandonnées à cause de la faible propension des deux parties à bouger de leur position.

En effet, la politique d'« *apertura* » du ministre de l'Intérieur n'avait pas le soutien du président Pinochet, ce dernier la considérant comme une retraite tactique visant au renforcement d'un régime en voie de décomposition plus qu'à la construction d'une alternative démocratique<sup>892</sup>. Des critiques furent avancées aussi par d'autres membres du gouvernement comme le ministre de la Justice Hugo Rosende et le secrétaire général du gouvernement Francisco Javier Cuadra, se lamentant des concessions jugées excessives de Jarpa à l'opposition. La radicalisation des protestations sous l'inspiration de la stratégie insurrectionnelle du PCCH fournit aux « durs » les arguments pour l'abandon des négociations et un durcissement de la politique répressive<sup>893</sup>. Les initiatives du ministre de l'Intérieur, pourtant, n'avaient pas manqué d'avoir des conséquences aussi pour les partisans du régime. L'exclusion du *gremialismo* du cabinet de Jarpa poussa Jaime Guzman à chercher une solution capable d'éviter la dissolution de son mouvement. Il décida finalement d'en faire un parti politique avec la création, en septembre 1983, de l'*Union Demócrata Independiente* (UDI), à laquelle s'intégra aussi l'ex-ministre Segio Fernandez. La naissance de l'UDI, qui se présentait comme le parti unitaire des partisans du régime sous a guide du *gremialismo*, incita le ministre Jarpa à appuyer la naissance du *Movimiento Unión Nacional* (UN), né à l'initiative de l'ex-dirigeant du *Partido Nacional* Andrés Allamand comme un parti de « semi-opposition », qui regroupait ceux qui n'étaient pas idéologiquement hostiles au régime, mais qui s'en voulaient indépendants<sup>894</sup>.

---

<sup>889</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 16/08/1983, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/00006490.pdf>

<sup>890</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 16/08/1983, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room.

<sup>891</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 02/08/1983, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/00006357.pdf>

<sup>892</sup> Huneeus, *El régimen de Pinochet*. cit. p. 345

<sup>893</sup> Ibid. p. 356

<sup>894</sup> Ibid. p. 348-350

Face à l'échec des réunions entre le ministre Jarpa et l'AD, Mons. Fresno déclara la nécessité de fixer « *plazos y fechas* » pour le rétablissement d'un régime démocratique<sup>895</sup> ; une déclaration faite sienne par le Comité permanent de la CECH, qui déclara que pour que le dialogue arrivât à des résultats concrets, les interlocuteurs devaient « fixer les conditions de ce dialogue, respecter les positions réciproques et prendre des mesures décisives »<sup>896</sup>. Deux mois après, en sortant de l'assemblée annuelle de la CECH, l'épiscopat chilien diffusa une nouvelle déclaration où, se situant dans le sillage de la lettre *El Renacer de Chile* de l'année précédente, les évêques fixaient les points nécessaires à la sortie de la crise dans laquelle se trouvait le pays. Il s'agissait de prises de position nettes qui, même sans faire explicitement référence au gouvernement, préfiguraient un changement total du panorama politique, social et institutionnel chilien. Tout d'abord, était réaffirmée la valeur sacrée de la vie et de la dignité humaine, ce qui amenait l'épiscopat à déclarer l'excommunication pour les tortionnaires ; une initiative adoptée déjà en décembre 1980 par un groupe d'évêques<sup>897</sup>, mais qui n'avait pas eu, alors, le soutien de l'ensemble de l'épiscopat. Ensuite, les évêques demandaient le retour des exilés et une réforme des organismes de sécurité ; ils réaffirmaient également le droit du peuple à une information libre, à avoir un travail digne, à la participation dans la gestion de la vie en commun<sup>898</sup>. Pendant cette même assemblée, Mons. Bernardino Pinera fut élu président de la CECH pour les quatre années suivantes, tandis que le secrétariat était assumé par Mons. Sergio Contreras, tous deux étant liés au courant progressiste de l'épiscopat<sup>899</sup>.

Les résultats de la dernière assemblée épiscopale, mais aussi les déclarations de Mons. Fresno tout comme le profil des nouveaux évêques nommés à la fin de l'année firent que les sentiments des partisans et des opposants du régime autour de l'action de l'Église s'étaient inversés par rapport au début de l'année. Les rédacteurs de la revue *Mensaje* notaient satisfaits que « *Los cambios fueron de personas pero no de línea* »<sup>900</sup>, tandis que l'ambassadeur Riesle retourna se plaindre auprès des autorités vaticanes de l'ingérence politique de l'épiscopat<sup>901</sup>. Les autorités vaticanes cherchèrent à se montrer compréhensives vis-à-vis des protestations du gouvernement chilien, cherchant à justifier les dernières nominations épiscopales par le fait que, techniquement, il s'agissait de promotions

---

<sup>895</sup> Cancino Troncoso, *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989*. cit. p. 144

<sup>896</sup> CECH, *Para una real democracia*, 14/10/1983. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=267>

<sup>897</sup> Mons. Carlos Gonzalez, Mons. Alejandro Jimenez, Mons. Carlos Camus, "Excomunion a torturadores", 09/12/1980 in *Mensaje*, n. 296, Enero-Febrero 1981, p. 68

<sup>898</sup> CECH, *Un camino cristiano*, 15/12/1983. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=272>

<sup>899</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 20/12/1983, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/000064DE.pdf>

<sup>900</sup> Jorge Alberto Hope, "Un ano de cambios en la Iglesia", *Mensaje*, n. 326, Enero-Febrero 1984, pp. 19-20

<sup>901</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Of. 01/0084, 09/01/1984, AMRECH, Fondo Santa Sede (1984)



d'auxiliaires et non pas de nouveau nommés, et affirmant les limites de leur pouvoir pour influencer l'action de l'épiscopat chilien. Il s'agissait de justifications qui ne convainquaient pas l'ambassadeur, plus enclin à penser qu'au fond le Saint-Siège partageait l'aspiration de l'Église chilienne à un retour rapide au régime démocratique<sup>902</sup>. Entre-temps, un nouvel événement vint compliquer les relations entre le gouvernement chilien et le siège de Saint-Pierre.

Le 16 janvier 1984, quatre individus lourdement armés se présentèrent à l'ambassade de France, déclarant être recherchés par la police et demandant l'aide des fonctionnaires français. La vice-consul Ivonne Legrand, peut-être pour éviter d'être impliquée dans un dossier politique brûlant, accompagna les intrus dans l'arrière-cour, d'où ils sautèrent le mur qui marquait la limite entre l'ambassade française et la nonciature apostolique. De l'autre côté, il y avait le secrétaire de la nonciature Antonio Sozzo qui, sous la menace des armes, appela le nonce Sodano qui, à son tour, informa de la situation le secrétaire d'État du Saint-Siège Agostino Casaroli<sup>903</sup>. La situation, en effet, n'était pas facile ; les quatre individus, deux hommes et deux femmes, n'étaient pas des citoyens communs, mais des membres actifs du MIR recherchés pour l'assassinat du général Carlos Urzua, commis à Santiago cinq mois auparavant<sup>904</sup>. Le jour suivant, l'ambassadeur Riesle communiqua au ministère avoir reçu un appel de la part du sous-secrétaire du Saint Siège Mons. Martinez Somalo, lui déclarant son inquiétude pour la présence des terroristes – qualifiés comme tels par Mons. Somalo – dans les locaux de la nonciature apostolique. La remise des terroristes à la justice, argumentait Mons. Somalo, aurait exposé le Saint-Siège à des attaques démagogiques de la part de la presse internationale ; en considération de cela, les autorités vaticanes étaient enclines à demander la concession de sauf-conduits, ce qui, soulignait Mons. Somalo, donnerait une image de générosité au régime<sup>905</sup>.

La crise des réfugiés fut aussi au centre de l'audience papale accordée au ministre des Affaires étrangères Del Valle le 22 janvier, pendant laquelle Jean Paul II renouvela au ministre la demande de sauf-conduits pour les miristes réfugiés dans la nonciature<sup>906</sup>. Plusieurs précédents laissaient espérer une solution rapide<sup>907</sup>, mais il fut bientôt évident que le régime n'était pas disposé à glisser sur cette

---

<sup>902</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., *Memoria anual 1983*, Of. 05/0084, 12/03/1984, AMRECH, Fondo Santa Sede (1984)

<sup>903</sup> Ascanio Cavallo, Oscar Sepúlveda, and Manuel Salazar, *La Historia Oculta Del Regimen Militar Chile 1973-1988*, cit. pp. 477-478

<sup>904</sup> *Ibid.* p. 467

<sup>905</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Telex Secreto n. 20, 17/01/1984, AMRECH, Fondo Santa Sede (1984)

<sup>906</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Telex Secreto n. 22, 24/01/1984, AMRECH, Fondo Santa Sede (1984)

<sup>907</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 18/01/1984, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/0000652F.pdf>

question au nom des bonnes relations avec l’Eglise et le Saint-Siège. Un mandat de capture pendait sur la tête des réfugiés en raison de leur participation alléguée à l’assassinat du général Urzua ; le gouvernement les considérait donc comme des délinquants communs, pour lesquels les règles d’asile politique ne s’appliquaient pas<sup>908</sup>. L’entrée des miristes dans la nonciature faisait suite à une reprise assez intense des attaques terroristes de la part des organisations de lutte armée, ce qui décourageait le gouvernement à concéder des sauf-conduits pour des individus précisément accusés de terrorisme<sup>909</sup>. Plusieurs observateurs, par ailleurs, incitaient le régime à la procrastination, avec l’idée de profiter de cette crise pour avoir le soutien nécessaire à l’approbation d’une Loi antiterroriste précédemment annoncée par Pinochet<sup>910</sup>.

Le 10 février, Pinochet annonça que la décision sur le destin des réfugiés dans la nonciature revenait au système judiciaire, les quatre réfugiés étant accusés d’un délit sur lequel les tribunaux devaient se prononcer<sup>911</sup>. Quelques jours après, l’épiscopat chilien diffusa une déclaration rappelant que :

*Calificar la condición de asilado corresponde exclusivamente a quien concede el asilo. En este caso el juicio de la Santa Sede sobre los hechos y su decisión de otorgar asilo diplomático deben ser respetados por el Gobierno, en conformidad a una larga y no desmentida tradición de nuestra Cancillería. El salvoconducto no es en ningún caso un “perdón legal”, un “indulto” o la condonación de una pena. Ni va en contra de resolución judicial alguna. Ni implica juicio alguno sobre la culpabilidad o no culpabilidad del asilado. A la justicia chilena corresponde, si lo estima fundado, el seguir el juicio en contra de los asilados. Solicitar al país que los reciba, una orden de arraigo en contra de ellos. Y, si fueran declarados culpables, pedir su extradición<sup>912</sup>.*

Les négociations se déroulèrent pour la plupart à Rome entre l’ambassadeur Riesle et les fonctionnaires de la Secrétairerie du Saint-Siège, non sans un certain inconfort du fait du haut niveau d’attention attiré sur la question par les déclarations du nonce et des évêques chiliens autour de la crise existante<sup>913</sup>. Il fallut attendre le début du mois d’avril qu’une solution soit trouvée à la crise,

---

<sup>908</sup> Jaime Ruiz-Tagle, “Los asilados en la nunciatura. Terrorismo, Iglesia y Gobierno”, *Mensaje*, n. 327, Marzo 1984, pp. 87-89

<sup>909</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 31/01/1984, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/0000651D.pdf>.

<sup>910</sup> Ibid.; Jaime Ruiz-Tagle, “Los asilados en la nunciatura. Terrorismo, Iglesia y Gobierno”, cit.

<sup>911</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 14/02/1984, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/00006546.pdf>

<sup>912</sup> CECH, *Declaración sobre asilados en la Nunciatura*, 13/02/1984.

<http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=278>

<sup>913</sup> Cfr. Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Telex Secreto n. 34, 01/03/1984, AMRECH, Fondo Santa Sede (1984); Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Telex Secreto n. 37, 02/03/1984, AMRECH, Fondo Santa Sede (1984); Emb. Santa Sede a

avec la concession des sauf-conduits demandés par le Saint-Siège. Les quatre maristes quittèrent le pays le 7 avril, après avoir passé 82 jours dans l'édifice de la nonciature ; ce même jour, un autre avion ramenait à Paris la vice-consul française Ivonne Legrand, déclarée par le régime *persona non grata*<sup>914</sup>.

Le conflit des réfugiés dans la nonciature, par ailleurs, ne fut pas le seul à opposer l'Église au gouvernement dans cette période ; au contraire, ce ne fut que le premier d'une longue liste d'événements qui contribuèrent à éliminer progressivement l'idée d'un rapprochement entre les deux institutions suite au changement d'une partie de la hiérarchie ecclésiastique. À la mi-février, les négociations autour des réfugiés dans la nonciature étant encore en cours, des manifestants ayant protesté contre le gouvernement à l'occasion d'une visite du président dans la ville de Punta Arenas, se réfugièrent dans la Cathédrale pour éviter les rétorsions de la police. En raison de ce fait, quelques dizaines de partisans du gouvernement entourèrent la Cathédrale, accusant les prélats de cacher des ennemis du gouvernement et vandalisant l'extérieur de l'Église<sup>915</sup>. Quelques jours plus tard, le père Rafael Maroto se déclara publiquement porte-parole du MIR au sein du MDP - la coalition de l'opposition guidée par le PCCH. Mons. Fresno déclara le jour suivant que les religieux ne pouvaient pas assumer le leadership de mouvements ou de partis politiques, rappelant que malgré l'existence de quelques similitudes au niveau théorique, il y avait des différences inconciliables entre le Christianisme et le Marxisme<sup>916</sup>. Quelque temps plus tard, le père Maroto fut suspendu de ses fonctions religieuses par Mons. Fresno et exilé le 6 juin par le gouvernement qui l'accusait d'aider l'activité des terroristes<sup>917</sup>.

La figure polémique du père Maroto fit que les mesures prises à son encontre furent acceptées par les autorités ecclésiastiques<sup>918</sup>. Dans les mois suivants, néanmoins, la tension entre l'Église et le gouvernement ne fit qu'augmenter parallèlement aux attaques des forces de sécurité et des partisans du régime contre l'épiscopat. La recrudescence de la répression contre les protestations populaires amena plusieurs évêques à protester publiquement contre la violence employée par les forces de

---

Min. Rel. Ext., Telex Secreto n. 38, 03/03/1984, AMRECH, Fondo Santa Sede (1984); Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Telex Secreto n. 41, 08/03/1984, AMRECH, Fondo Santa Sede (1984)

<sup>914</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 09/04/1984, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/00006574.pdf>

<sup>915</sup> Pablo Fontaine, "Problemas con la Iglesia", *Mensaje*, n. 328, Mayo 1984, pp. 172-174

<sup>916</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 15/03/1984, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room.

<sup>917</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 20/06/1984, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/000065A8.pdf>

<sup>918</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Telex Secreto n. 89, 26/06/1984, AMRECH, Fondo Santa Sede (1984)

sécurité, et davantage encore lorsque ce fut l'Église elle-même qui fut victime des épisodes de violence, comme au début du mois de septembre, quand une bombe fit sauter la paroisse d'un quartier populaire de Punta Arenas<sup>919</sup>, une dizaine de jours après la mort du missionnaire français André Jarlan, tué par une balle perdue dans sa maison au cours d'une opération de police dans un quartier populaire de la capitale<sup>920</sup>. L'épiscopat dénonça publiquement ces épisodes<sup>921</sup>, aussi bien que la tentative du gouvernement d'en limiter la publicité en recourant à la censure<sup>922</sup>. La protestation des évêques atteignit un niveau inédit lorsque plusieurs d'entre eux se refusèrent à célébrer la cérémonie traditionnelle du Te Deum le 18 septembre<sup>923</sup>.

Entre-temps, un nouveau front de conflit entre le régime et l'Église s'ouvrit lorsque le président Pinochet, dans un entretien avec les correspondants étrangers autour de la lutte du gouvernement contre le terrorisme, accusa la *Vicaria de la Solidaridad* d'interférer avec ce travail et d'être une institution pleine de communistes, à commencer par son chef<sup>924</sup>. Ces déclarations motivèrent la publication d'une lettre de soutien de 14 évêques à Mons. Fresno, formellement responsable, en dernière instance, d'une institution que les signataires de la lettre considéraient comme « *Un signo claro del valor que tiene para la Iglesia cada persona humana* »<sup>925</sup>. En réalité, le chef auquel se référait Pinochet était le père Ignazio Gutierrez, nommé à la tête de la *Vicaria* par Mons. Fresno à la fin de l'année 1983, qu'avait ramené la *Vicaria* au centre des polémiques après la stratégie de profil bas adoptée par son prédécesseur Juan de Castro<sup>926</sup>. En septembre, le père Gutierrez fut invité à Washington par le Département d'État du gouvernement étatsunien, et fit des déclarations assez nettes autour de la violation des droits de l'homme par le gouvernement chilien. Le gouvernement protesta vivement auprès des autorités vaticanes pour l'attitude du père Gutierrez<sup>927</sup>, projetant de profiter de son voyage à Washington pour révoquer son permis de résidence au Chili<sup>928</sup>. Finalement, cette mesure fut repoussée de quelques mois, le permis de résidence du père Gutierrez étant révoqué début novembre<sup>929</sup>. Mons. Fresno protesta vivement contre l'expulsion du père

---

<sup>919</sup> Cancino Troncoso, *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989*. cit. p. 166-167

<sup>920</sup> Renato Hevia, "La protesta de los obispos por la verdad", *Mensaje*, n. 333, Octubre 1984, pp. 469-470

<sup>921</sup> CECH, Por amor a la vida, 13/07/1984. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=292>; CECH, Un Holocausto más, 05/09/1984. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=296>

<sup>922</sup> CECH, *Censura que impide la participación*, 05/09/1984

<sup>923</sup> Renato Hevia, "La protesta de los obispos por la verdad", *Mensaje*, cit.

<sup>924</sup> Cancino Troncoso, *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989*. Cit. p. 169

<sup>925</sup> "Adhesion de obispos a la Vicaria de la Solidaridad", *Mensaje*, n. 332, Septiembre 1984, p. 446

<sup>926</sup> Lowden, *Moral Opposition to Authoritarian Rule in Chile, 1973-90*. Cit. pp. 103-104

<sup>927</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Telex Secreto n. 127-131, 10/09/1984, AMRECH, Fondo Santa Sede (1984)

<sup>928</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 13/09/1984, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room

<sup>929</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 08/11/1984, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/00006621.pdf>

Gutierrez tout en dénonçant les attaques du régime contre l’Eglise et le climat de tension qui régnait, dans une lettre pastorale dont le gouvernement bloqua la publication<sup>930</sup>, sans pouvoir empêcher, néanmoins, sa lecture dans les paroisses<sup>931</sup>.

L’expulsion du père Gutierrez s’inscrivit dans le cadre d’une nouvelle polémique surgie entre le gouvernement et l’épiscopat chilien suite à la participation de plusieurs évêques à une réunion organisée à Rome par la communauté des exilés chiliens, début novembre. Cette réunion, suscitant d’abord peu d’intérêt, remonta aux premières pages des journaux lorsque le ministre Jarpa la désigna comme l’une des raisons motivant sa démission – refusée par le président Pinochet<sup>932</sup>. Suite aux polémiques suscitées par les déclarations de Jarpa, le président de la CECH Mons. Pinera diffusa une déclaration précisant les circonstances de la réunion réalisée à Rome et manifestant sa stupeur pour le fait que le ministre l’avait liée à son choix de démissionner<sup>933</sup>. Le jour suivant, le ministre Jarpa se réunit avec Mons. Fresno et d’autres évêques, afin de lui expliquer la nature exclusivement pastorale de la réunion avec les exilés. En sortant de la réunion, le ministre Jarpa déclara à la presse que la question était réglée<sup>934</sup>, ce qui néanmoins ne suffit pas à arrêter les polémiques autour des liens entre l’épiscopat et des représentants des partis marxistes en exil. Une nouvelle déclaration fut donc diffusée le 16 novembre, cette fois au nom de l’ensemble de l’épiscopat, réaffirmant la nature absolument non politique de la réunion tenue à Rome avec les exilés. Dans ce document, les évêques ne restaient pas sur la défensive, dénonçant les mesures répressives adoptées par le gouvernement.

*Consideramos muy grave -y los fieles deben saberlo- que acciones pastorales de la Iglesia como la XIII Semana Social de Chile hayan sido prohibidas; que un Vicario Episcopal sea impedido de regresar al país; y que se haya prohibido la publicación de una declaración del Arzobispo de Santiago. [...] Igual que todo el país, sufrimos las graves restricciones impuestas a la información. Deseamos que, cuanto antes, se permita a todos el ejercicio pleno del derecho a estar bien informados. Si bien la lucha contra el terrorismo y la delincuencia son obligaciones de todo Gobierno, ella no autoriza a nadie para humillar, atemorizar o maltratar a las personas. ¿Por qué a un pueblo ya tan agobiado por las dificultades económicas, imponerle una nueva e innecesaria penalidad del amedrentamiento, de la violación de sus domicilios, de la destrucción de sus pobres enseres, del maltrato?*<sup>935</sup>

---

<sup>930</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 19/11/1984, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/0000663C.pdf>

<sup>931</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Telex Secreto n. 178-182, 17/11/1984, AMRECH, Fondo Santa Sede (1984)

<sup>932</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 07/11/1984, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/0000661E.pdf>

<sup>933</sup> CECH, *Declaración sobre renuncia del Ministro del Interior*, 05/11/1984. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=303>

<sup>934</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 07/11/1984, cit.

<sup>935</sup> CECH, *Carta a los católicos de Chile. Sobre reunión con chilenos exiliados*, 16/11/1984. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=304>

À la réunion de Rome entre les évêques et les exilés chiliens se référa aussi l'ambassadeur Riesle, qui se plaignit auprès du substitut de la secrétairerie du Saint-Siège de l'attitude de l'épiscopat chilien qui, à son dire, entravait la poursuite du dialogue entre le gouvernement et l'opposition tout en aidant l'action des terroristes<sup>936</sup>. Mons. Martinez Somalo déclara comprendre la position du gouvernement et, dans une certaine mesure, partager ses arguments autour de l'inconvenance de ce genre d'initiatives de la part de l'épiscopat chilien, tout en rappelant l'autonomie relative de chaque évêque dans la gestion de son diocèse et les limites de l'intervention du Saint-Siège dans ces questions<sup>937</sup>. Par ailleurs, quelques heures plus tard, un autre fonctionnaire de la diplomatie vaticane, Mons. Backis, informa l'ambassadeur de la perplexité du pape face aux différents diagnostics sur la situation du pays fournis par les évêques chiliens à l'occasion de leur visite *ad limina* au début du mois<sup>938</sup>.

La montée du conflit entre l'Église et le gouvernement dans la deuxième moitié de l'année 1984 n'avait pas bloqué les initiatives de l'épiscopat, et tout particulièrement celle de l'archevêque de Santiago, en faveur d'un dialogue entre le gouvernement et l'opposition. Suite à l'impasse où s'étaient trouvées les réunions entre le ministre Jarpa et les représentants de l'AD à la fin de l'année précédente, Mons. Fresno lança un nouvel appel, le 25 mars 1984, en direction aussi bien des membres du gouvernement que de l'opposition, pour les inviter à « *Hacer un esfuerzo grande y magnánimo de entendimiento. Antes que sea demasiado tarde, pido a todos ellos que desea la plena democracia – y pienso tanto en aquellos del gobierno como los de la oposición – que busquen sentarse en la mesa amplia y representativa para proponer a Chile un camino mejor* »<sup>939</sup>. L'appel de l'archevêque reçut l'adhésion de la CNT – l'organisation syndicale convoquant les protestations nationales de l'époque -, qui proposa à Mons. Fresno de se charger de la formation d'une *Comisión patriótica de reconciliación nacional*. Une proposition que l'épiscopat décida de décliner pour ne pas se mêler de questions strictement politiques<sup>940</sup> - une argumentation assez bizarre si l'on tient compte du fait que la proposition de la CNT ne se différenciait pas trop du rôle de médiateur exercé par l'archevêque lors des réunions entre l'AD et le ministre Jarpa. Dans les mois suivants, toutefois, la montée de la violence entre le régime et ses opposants, le rétablissement de l'état de siège, le renouveau de la tension entre l'Église et le gouvernement, poussèrent l'archevêque de Santiago à

---

<sup>936</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., Telex Secreto n. 178-182, 17/11/1984, cit.

<sup>937</sup> Ibid.

<sup>938</sup> Ibid.

<sup>939</sup> Cancino Troncoso, *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989*. cit. p. 145

<sup>940</sup> CECH, Respuesta al Comando Nacional de Trabajadores, 11/04/1984.

<http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=280>

assumer justement ce rôle de médiateur politique précédemment refusé pour le considérer au-delà de la mission pastorale de l'Église.

Fin 1984, Mons. Fresno discuta avec le président de l'*Union Social de Empresarios Cristianos* José Zabala autour de l'opportunité d'organiser une série de réunions entre les représentants de l'opposition, pour construire une plateforme commune d'action. Dans les semaines suivantes, l'ex-ministre de l'Industrie du PDC Sergio Molina et l'ex-ministre de l'Économie du régime Fernando Leniz rejoignirent la petite commission promue par Mons. Fresno. Les réunions avec les représentants des partis de l'opposition débutèrent en mars ; Zabala prenait note des opinions de chaque politicien invité à déjeuner dans la maison de l'archevêque, se réunissant une fois par semaine avec ce dernier et les autres membres de la commission pour discuter des accords et des divergences entre les différents partis de l'opposition, tels qu'ils se manifestaient lors des différentes rencontres<sup>941</sup>. Les signaux provenant du régime n'étaient pas du tout encourageants. En février, le ministre Jarpa avait été remplacé par Ricardo Garcia Rodriguez, cette nomination signant la fin de la politique d'*apertura* et le début d'un nouveau cabinet plus technique, sous le leadership du nouveau ministre de l'Industrie Hernan Buchi<sup>942</sup>. Le mois suivant, trois corps égorgés furent retrouvés dans un camp près de Santiago ; il s'agissait de trois membres du PCCH - parmi lesquels il y avait aussi un fonctionnaire de la *Vicaria*, José Manuel Parada – arrêtés le jour précédent par des individus en tenue civile<sup>943</sup>. Les investigations suivantes du juge José Canovas établirent la responsabilité d'agents des *Carabineros* dans ce qui fut connu comme le « cas des égorgés », ce qui conduisit à la démission du général Mendoza de la junte de gouvernement<sup>944</sup>. Il s'agissait seulement du cas plus évident d'une activité répressive intense, qui rendait encore plus urgente, aux yeux des évêques, la construction d'un consensus capable de soustraire le pays à la spirale de violence dans laquelle il était retombé.

Les petits-déjeuners de l'archevêque avec les représentants de l'opposition furent interrompus pendant le mois de mai en raison de la décision de Jean Paul II de nommer Cardinal Mons. Fresno. À son retour, l'assemblée épiscopale diffusa une déclaration appelant à la réconciliation, qu'elle n'estimait possible que sur la base de la vérité.

*Los católicos, por ser mayoría en Chile, tenemos la obligación de promover la reconciliación en nuestra patria. Llamamos a incorporarse también a esta tarea a todos los hombres de buena voluntad, pues los*

---

<sup>941</sup> Cavallo, Sepúlveda, and Salazar, *La Historia Oculta Del Regimen Militar Chile 1973-1988*. Cit. p. 516-517

<sup>942</sup> Ibid. cit. p. 503

<sup>943</sup> Lowden, *Moral Opposition to Authoritarian Rule in Chile, 1973-90*. Cit. p. 111

<sup>944</sup> Ibid.

*preceptos divinos están inscritos en el corazón de todos. [...] La reconciliación verdadera no es el simple olvido de la falta por parte del ofendido; sino que exige, por parte del ofensor, el reconocimiento de la culpa, la reparación, hasta donde sea posible, del daño causado y la recepción humilde del perdón de Dios y del hermano, con el propósito sincero de no repetir las ofensas. [...] La verdad, para expresarse, necesita un clima de libertad. Por eso, una reconciliación verdadera no será posible mientras el diálogo esté restringido. Sólo en la libertad y en el amor podemos rehacer la tradición cristiana de nuestra sociedad chilena. Deseamos para nuestra convivencia que se recuperen las necesarias libertades, especialmente las de prensa y opinión, que permiten un diálogo respetuoso y constructivo. Nos parece indispensable, para la salud moral del país, que se conozca pronto la verdad sobre los hechos de violencia que han estremecido la conciencia de todos los chilenos. Los católicos que tienen responsabilidades públicas no pueden permanecer indiferentes ante tales pecados, sin hacerse cómplices de ellos y dañar profundamente la credibilidad de nuestra fe. Apelamos a su conciencia para que contribuyan a aclarar los hechos que lamentamos*<sup>945</sup>.

Le 22 juillet, Mons. Fresno se réunit en secret avec les représentants de l'opposition pour leur présenter les résultats des réunions réalisées dans les mois précédents. La lecture des notes prises par Zabala au cours des différentes réunions révéla l'existence d'une entente générale entre les principaux partis de l'opposition modérée, ce qui amena leurs représentants à proposer la rédaction d'un document officiel montrant l'unité de l'opposition autour d'un plan pour le retour à la démocratie<sup>946</sup>. L'*Acuerdo por la Transición a la plena democracia* fut diffusé le 26 août 1984. Signé par les représentants de onze partis politiques allant du Socialisme réformé à la droite démocratique, l'*Acuerdo* constituait une plateforme d'action commune pour le plus grand front de partis ayant jamais existé au Chili<sup>947</sup>. En récupérant les demandes adressées par l'AD au ministre Jarpa lors des rencontres d'août-septembre 1983, l'*Acuerdo* allait néanmoins plus loin dans le dessein du projet de retour à la démocratie. Tout particulièrement, dans l'ordre constitutionnel, l'*Acuerdo* prévoyait : l'élection populaire de la totalité du Congrès et du président de la République ; la possibilité d'apporter des modifications à la Charte constitutionnelle et la création d'un tribunal constitutionnel. Ensuite, autour de l'ordre économique et social, les signataires de l'*Acuerdo* déclaraient leur appui à l'économie de marché impulsée par le régime et à la défense de la propriété privée, tout en s'engageant dans la lutte contre les inégalités et en prévoyant un rôle actif de l'État comme régulateur de la vie économique du pays<sup>948</sup>.

---

<sup>945</sup> CECH, *Reconciliación en la Verdad*, 16/06/1985. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=315>

<sup>946</sup> Cavallo, Sepúlveda, and Salazar, *La Historia Oculta Del Régimen Militar Chile 1973-1988*. Cit. pp. 521-523

<sup>947</sup> Ibid. p. 526

<sup>948</sup> *Acuerdo Nacional para la transición a la plena democracia*, Santiago, Agosto 1985, [https://es.wikisource.org/wiki/Acuerdo\\_Nacional\\_para\\_la\\_transici%C3%B3n\\_a\\_la\\_plena\\_democracia](https://es.wikisource.org/wiki/Acuerdo_Nacional_para_la_transici%C3%B3n_a_la_plena_democracia)



Le jour suivant la publication de *l'Acuerdo* sur les médias, le Comité permanent de la CECH manifesta publiquement sa satisfaction pour le résultat des efforts du Cardinal Fresno, invitant « *Todos los chilenos que tienen responsabilidades ciudadanas, ya sea en el Gobierno, ya sea fuera de él, a buscar acuerdos semejantes, hasta lograr el ideal de una convivencia nacional constructiva y pacífica* »<sup>949</sup>. Le 31 août, Mons. Fresno s'adressa au président Pinochet en expliquant les raisons qui l'avaient amené à promouvoir le dialogue entre les forces d'opposition qui avaient abouti à *l'Acuerdo*. Le silence du gouvernement sur la question fut rompu le 3 septembre par le biais d'un communiqué de DINACOS – le bureau des communications du régime – qui tout en reconnaissant quelques aspects positifs de *l'Acuerdo* – comme l'acceptation de la Constitution de 1980 – notait que la conception qu'il avançait de la démocratie était la même que celle qui avait mené le pays à la crise de 1973<sup>950</sup>. Dans les semaines suivantes, *l'Acuerdo* fut attaqué aussi par le PCCH et le MIR, tandis que les pressions du gouvernement amenèrent à la sortie de *l'Union Nacional* du groupe des signataires. À première vue, il s'agissait donc d'un nouvel échec de la politique de dialogue entamée par le Cardinal Fresno. Nous pouvons, cependant, être d'accord avec Brian Smith lorsqu'il invite à considérer les conséquences à long terme du travail de médiation de l'archevêque de Santiago. L'attitude modérée de Mons. Fresno lui permit de convoquer autour d'un projet commun toute une série de personnalités qui, probablement, sans son intervention, ne se seraient pas assis à la même table. D'un autre côté, le prestige gagné par l'Église chilienne au cours des années donnait de la crédibilité à un projet autrement imputable de cacher la défense des intérêts particuliers des partis. Finalement, la signature de *l'Acuerdo* par un ensemble de partis représentant la presque totalité du spectre politique, constitua, malgré le rejet du gouvernement, un précédent important pour la constitution des accords suivants entre les forces politiques qui s'opposèrent au gouvernement lors du plébiscite de 1988.

### **c) D'un plébiscite à l'autre, le rôle de l'Église dans la transition vers la démocratie**

Face au refus obstiné du président Pinochet d'entamer une discussion autour de *l'Acuerdo Nacional*, l'épiscopat chilien renouvela son soutien à l'initiative du Cardinal Fresno, lançant un appel aussi bien au gouvernement qu'aux leaders de l'opposition pour trouver une solution pacifique et juste aux problèmes du pays.

*Vemos a nuestro país lamentable y peligrosamente dividido. Vemos que los acontecimientos se van sucediendo con una dinámica acelerada. Sentimos la urgencia de invitar a los chilenos al diálogo, a la*

---

<sup>949</sup> CECH, *Obispos manifiestan su satisfacción porque el Cardenal Arzobispo de Santiago ha logrado reunir a un grupo de políticos de diferentes tendencias*, 27/08/1985. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=323>

<sup>950</sup> Cancino Troncoso, *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989*. Cit. pp. 182-183

*convivencia, al consenso. Y esto, sin intervenir en el quehacer político contingente, sin apoyar a gobierno u oposición, o a talo cuál partido, o grupos de partidos. [...] Confiamos en que el Presidente de la República, los miembros de la Junta de Gobierno, los Ministros de Estado y todos los que tienen la responsabilidad principal en la conducción del país sabrán escuchar al pueblo chileno que se expresa de muy diversas maneras, entre otras en elecciones que se están realizando a diversos niveles. Muy grande sería su responsabilidad ante sus propias conciencias y ante la historia si así no lo hicieran. Esperamos asimismo que los líderes -de gobierno o de oposición- se esforzarán por interpretar fielmente los legítimos anhelos del pueblo y actuarán con la sabiduría y prudencia para lograr una salida justa y pacífica a todos los problemas*<sup>951</sup>.

Chez les forces d'opposition, par ailleurs, avançait l'idée que la seule manière de sortir de l'impasse politique était une mobilisation sociale massive analogue à celle des protestations nationales de 1983, ce qui aurait obligé le régime à entamer une négociation avec l'opposition. Le 15 mars 1986 naquit ainsi la *Asamblea de la civilidad*, une conjonction de corporations, d'organisations sociales et d'associations professionnelles guidées par le président de la *Federación de colegios profesionales*, le médecin Juan Luis Gonzalez. Le mois suivant, l'*Asamblea* remit au gouvernement un document intitulé *Pliogo de Chile*, qui contenait une série de demandes pour lesquelles l'*Asamblea* exigeait une réponse avant la fin du mois ; dans le cas contraire, l'*Asamblea* menaçait l'organisation d'une grève générale. Face au silence de l'exécutif, les organisations réunies dans l'*Asamblea* décidèrent de convoquer la manifestation pour le début du mois de juillet<sup>952</sup>.

Malgré les espoirs de l'opposition, néanmoins, le gouvernement resta ferme, cette fois, dans l'idée de ne faire aucune concession à l'opposition, la reprise des mobilisations ne conduisant pas à une plus grande ouverture, mais seulement à un durcissement de la répression. Dans un nouveau document diffusé début avril, l'épiscopat chilien annonçait avec préoccupation : « *Se estima que este año será un tiempo de enfrentamientos difíciles y dolorosos. Quisiéramos que nunca más corriera en Chile sangre de hermanos. Queremos la paz que es fruto de la justicia* »<sup>953</sup>. Les événements des mois suivants démontrèrent qu'il ne se trompait pas. Le bilan des protestations des 2 et 3 juillet fut de sept morts et d'une centaine de blessés<sup>954</sup>. Parmi les victimes de ces journées il y avait aussi deux jeunes de moins de vingt ans, Rodrigo Rojas et Carmen Quintana, brûlés vifs par une patrouille de militaires chargés de s'occuper du maintien de l'ordre pendant les manifestations. Rodrigo Rojas mourut de ses

---

<sup>951</sup> CECH, *No callaremos ni tomaremos descanso*, 15/01/1986. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=331>

<sup>952</sup> Ascanio Cavallo, Oscar Sepúlveda, and Manuel Salazar, *La Historia Oculta Del Regimen Militar Chile 1973-1988*, cit. pp. 562-563

<sup>953</sup> CECH, *Justicia o violencia*, 07/04/1986. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=335>

<sup>954</sup> Hugo Cancino Troncoso, *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989: un estudio sobre el rol político de la Iglesia católica y el conflicto con el régimen militar*, cit. p. 184

brûlures tandis que Carmen Quintana devint un témoignage (sur)vivant de la violence répressive du régime<sup>955</sup>. Le Cardinal Fresno, accompagné par le président de la CECH Mons. Pinera, alla rendre visite aux dirigeants de l'*Asamblea* arrêtés sous l'accusation d'inciter au terrorisme. Dans les jours suivants, le Comité Permanent diffusa une nouvelle condamnation de la violence, énumérant ce qu'il considérait comme les causes principales de la violence au Chili.

*Una causa de la violencia es el sufrimiento, demasiado prolongado, de tantos hermanos nuestros. [...] Sabemos los esfuerzos que hacen el Gobierno y muchos otros, por superar o aliviar algunos de estos problemas. Pero no son suficientes. Se requiere de un gran impulso solidario, de planes económicos que, junto con ir a las causas de la pobreza, alivien, a corto plazo, las situaciones más agudas. Otra causa de la violencia es la falta de participación, especialmente política. El ejercicio vertical de la autoridad; la toma de decisiones, sin consulta previa o explicación suficiente a los afectados, el rechazo del diálogo; la sospecha frente a muchas iniciativas independientes o a reuniones no convocadas por la autoridad van creando un clima de creciente frustración. [...] Hay que restablecer canales eficaces de participación, a todo nivel: en la universidad, en la política, en el trabajo, en las organizaciones de base. [...] Una tercera causa, subyacente a la violencia, se relaciona con el carácter militar del régimen. [...] Devolver a los civiles las tareas políticas, administrativas, económicas, sociales y culturales que les son propias ayudaría muchísimo a desactivar la violencia latente. Otra causa de violencia es la manera como, a veces, se ejerce la función policial. El pueblo ha visto siempre en Carabineros el resguardo de su seguridad frente a la delincuencia y al desorden. Pero el uso innecesario, o excesivo, de procedimientos de guerra en contra de la población civil causa terror, angustia e irritación a las víctimas, que, muchas veces, ni siquiera han participado en los actos que motivan la represión. [...] Una quinta causa de violencia es el terrorismo político, de diversos signos. O sea, la conciencia de algunos -que se sienten portadores de la verdad y de la justicia-, de que pueden imponer su voluntad sobre las grandes mayorías, -consideradas inconscientes o ineficientes- usando todos los medios, aun criminales, que les parezcan útiles para lograr sus fines. Tal actitud es la negación de los derechos humanos más fundamentales. Es la negación de la democracia. El abandono definitivo del terrorismo político sería un gran paso adelante en la lucha contra la violencia<sup>956</sup>.*

Dans cette déclaration, le passage de l'épiscopat d'une dénonciation des abus du régime à une condamnation de la violence comme principe général, quel qu'en soit l'auteur, apparaissait clairement. Dit en d'autres termes, l'épiscopat chercha à cette période à se situer en médiateur entre les différents partis plutôt qu'en opposition au régime. Cela ne signifia pas que l'Eglise cessa d'invoquer le respect des droits de l'homme, le dialogue et la réconciliation, mais, en faisant cela, les évêques cherchèrent à baisser le ton tout en évitant toute prise de position qui pouvait les faire

<sup>955</sup> Cavallo, Sepúlveda, and Salazar, *La Historia Oculta Del Regimen Militar Chile 1973-1988*. cit. 565-566

<sup>956</sup> CECH, *¡Felices los constructores de la Paz! (Mt.5,9)*, 13/07/1986.

<http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=342>

apparaître comme des partisans déclarés de l'opposition. Tout cela se fit encore plus évident suite à l'attentat raté contre le président Pinochet, en septembre 1986. L'attentat se déroula le 7 septembre, lorsqu'un commando du *Frente Patriótico Manuel Rodríguez* tendit une embuscade à la caravane présidentielle tandis qu'elle rentrait à Santiago. Dans l'action moururent cinq agents de l'escorte, mais le président réussit à s'enfuir. Le gouvernement rétablit l'état de siège et le couvre-feu et dans les heures suivantes une opération de vengeance amena au meurtre de deux militants du MIR et de deux militants du PCCH. Finalement, le président Pinochet sortit renforcé de cette attaque dont les conséquences s'abattirent surtout sur l'opposition, qui rentra dans une phase de repli aussi à cause des limites imposées par l'état de siège<sup>957</sup>.

L'épiscopat condamna énergiquement l'attentat contre le président, souhaitant, en même temps, le prompt rétablissement de la normalité politique tout comme l'éclaircissement des circonstances dans lesquelles avaient trouvé la mort les militants du MIR et du PCCH mentionnés plus haut<sup>958</sup>. D'un autre côté, l'expulsion de trois missionnaires français, tout en provoquant la protestation de l'épiscopat<sup>959</sup>, montra aussi la volonté des évêques d'éviter une rupture avec le régime<sup>960</sup>. L'attitude plus prudente de l'épiscopat ne manqua pas de susciter des polémiques à l'intérieur de l'Église. Pendant une réunion organisée dans la localité de Chillan, plusieurs évêques manifestèrent leur inquiétude pour un épiscopat qui semblait avoir peur de parler ouvertement et pour une Eglise qui se rendait aux pressions du régime<sup>961</sup>. Dans un éditorial publié en septembre 1987, la revue *Mensaje* se faisait porte-parole du malaise des secteurs progressistes de l'Église.

*Hay desorientación en muchos católicos, en verdad, porque no ven a su Iglesia en una posición más clara frente a todo lo que sucede. Hay declaraciones fuertes, condenatorias de abusos y pidiendo honestidad en los asuntos públicos, pero luego no se reacciona ante el rechazo abierto de tales demandas y la continuación de los abusos. [...] Para nadie es un secreto que en la Iglesia hay divisiones serias. No solo en el pueblo de Dios; también en la Jerarquía. [...] A falta de una conducción clara de la Iglesia, diversos sectores han empezado a sentirse menos interpelados, empujados a buscar cada uno su camino. El mismo clero se está sintiendo desalentado, con una desafección que no quisiera. Los jóvenes y los pobres empiezan a sentir de nuevo ajena a su Iglesia. Los militares se cobijan en su Iglesia propia. Los más "comprometidos" buscan sus propios pastores; y surge el peligro de las "iglesias sectoriales", una*

---

<sup>957</sup> Cavallo, Sepúlveda, and Salazar, *La Historia Oculta Del Regimen Militar Chile 1973-1988*. cit. p. 567-577

<sup>958</sup> CECH, *Acerca de atentado contra el Presidente de la República*, 10/09/1986.

<http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=349>

<sup>959</sup> CECH, *Declaración ante expulsión de sacerdotes franceses*, 11/09/1986.

<http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=351>

<sup>960</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 17/09/1986, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/00006DF1.pdf>

<sup>961</sup> Michael Fleet and Brian H Smith, *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*, cit. p. 130

*popular, otra religiosa, otra tradicional, etc. Más que a conducir pastoralmente a la Iglesia, la jerarquía pareciera estarse limitando a gobernarla, tan solo reaccionando ante las circunstancias*<sup>962</sup>.

Brian Smith lie ce changement aussi bien à la politique de nominations du Saint-Siège - promouvant une majorité d'évêques conservateurs au sein de l'épiscopat chilien – qu'à la volonté des évêques d'éviter toute possibilité d'être associés à la stratégie violente d'une partie de l'opposition<sup>963</sup>. Quoi qu'il en soit, dès janvier 1986, l'épiscopat dut admettre que « *En nuestra propia Iglesia, existen corrientes y actitudes diversas que reflejan, en parte, las que se dan en el país y en el mundo* »<sup>964</sup>. Mons. Pinera revint sur le même sujet en saluant, au nom de l'épiscopat chilien, le pape en visite dans le pays :

*Cuando nos reunimos en Asamblea Plenaria dos veces al año, surgen algunas dificultades. Las de orden estrictamente pastoral no son las más graves, pero existen. Las diversas corrientes que se dan en la Iglesia Universal llegan también hasta nosotros y nos dividen. Pero también nos enriquecen y nos renuevan. Más difíciles de conciliar son las diferencias de apreciación de la realidad del país -social y cultural, pero también económica y política- y de la actitud que nuestro Episcopado deba asumir frente a ellas. Nos ha tocado vivir un período difícil, hemos creído deber intervenir en defensa de la dignidad de las personas y de sus derechos elementales, -muchas veces atropellados por razones políticas-, y en defensa de la justicia social. Pero no siempre hemos estado de acuerdo en cuanto a la manera de hacerlo*<sup>965</sup>.

L'intention du pape de visiter le pays avait été annoncée par le nonce Mons. Sodano fin octobre 1985<sup>966</sup>. Les conséquences d'un tel événement dans le cadre politique fragile du régime chilien n'échappaient ni au gouvernement, ni à l'opposition, ni davantage à l'épiscopat national. En novembre, l'ambassadeur Riesle alerta le gouvernement sur la possibilité que l'opposition profite de la visite pour renforcer l'*Acuerdo Nacional*, une éventualité considérée comme assez probable étant donné l'attitude de Jean Paul II sur la scène internationale<sup>967</sup>. En 1986 et dans les premiers mois de l'année 1987, la préoccupation majeure de l'ambassade et du gouvernement par rapport à la visite du pape, fut donc d'éviter que cette dernière puisse être utilisée par l'opposition pour renforcer son action politique<sup>968</sup>. La préoccupation principale de l'opposition était, dans une certaine mesure, spéculaire,

---

<sup>962</sup> “Que sucede en la Iglesia?”, *Mensaje*, n. 363, octobre 1987, pp. 413-415

<sup>963</sup> *Ibid.* p. 129

<sup>964</sup> CECH, *No callaremos ni tomaremos descanso*, cit.

<sup>965</sup> CECH, *Saludo a S.S. Juan Pablo II*, 02/04/1987. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=366>

<sup>966</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 22/10/1985, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/000068F3.pdf>

<sup>967</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 28/11/1985, Of. Secreto n. 26/85, AMRECH, Fondo Santa Sede (1985)

<sup>968</sup> Cfr. Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 06/02/1986, Of. Reservado n. 16/86, AMRECH, Fondo Santa Sede (1986); Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 06/03/1986, Of. Reservado n. 27/86, AMRECH, Fondo Santa Sede (1986); Emb.

craignant le fait que la visite de Jean Paul II puisse être utilisée comme une source de légitimation par le gouvernement<sup>969</sup>. Dans ce cadre, l'épiscopat s'empessa de préciser que la visite papale avait une nature éminemment pastorale, et ne voulait en rien conditionner la vie politique du pays<sup>970</sup>. En même temps, néanmoins, les évêques n'ignoraient pas les inévitables répercussions politiques d'un tel événement. En novembre, le Cardinal Fresno se rendit à Rome accompagné par le vicaire Cristian Precht et par l'ex-secrétaire de la *Vicaria de la Solidaridad* Javier Luis Egana. Ce dernier rencontra le père Roberto Tucci - chargé de l'organisation des voyages du pape – qui lui expliqua en détail les normes vaticanes pour ces occasions. Le rapport préparé par Luis Egana fut analysé au sein de l'assemblée de la CECH en décembre, les évêques prenant la décision de nommer une commission ad hoc chargée de planifier tous les aspects de la visite papale. Fin mars, la commission remit son travail, approuvé par l'assemblée épiscopale le 1<sup>er</sup> avril, et se mit en même temps à former un nouveau comité présidé par Mons. Francisco José Cox, et chargé d'administrer la visite programmée pour l'année suivante<sup>971</sup>.

Quand en juin, une commission gouvernementale guidée par Sergio Rillon – chargé des relations entre l'Église et le gouvernement – voyagea à Rome pour discuter de la visite avec les autorités vaticanes, les jeux étaient déjà faits. Voulant éviter tout genre d'instrumentalisation politique du voyage<sup>972</sup>, l'épiscopat se réservait l'organisation de l'événement, et ne laissait au gouvernement que la gestion de la sécurité et l'organisation des déplacements du Saint-Père. Dans les mois suivants, les polémiques autour de la visite papale augmentèrent au même rythme que les attentes<sup>973</sup>, jusqu'à l'arrivée, finalement, du premier avril 1987, lorsque le Pape toucha le sol chilien à l'aéroport de Pudahuel. En dehors de quelques incidents isolés, le voyage de Jean Paul II se déroula selon le programme établi. Ceux qui attendaient du Pape une condamnation du régime chilien furent certainement déçus de le voir bénir la foule depuis un balcon de la Moneda, avec le président Pinochet cachant à peine un sourire de satisfaction ; de la même manière, il est probable que le secteur

---

Santa Sede a Min. Rel. Ext., 03/04/1986, Of. Reservado n. 36/86, AMRECH, Fondo Santa Sede (1986); Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 08/05/1986, Of. Reservado n. 51/86, AMRECH, Fondo Santa Sede (1986); Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 05/06/1986, Of. Reservado n. 57/86, AMRECH, Fondo Santa Sede (1986); Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 10/10/1986, Of. Reservado n. 104/86, AMRECH, Fondo Santa Sede (1986); Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 06/11/1986, Of. Reservado n. 112/86, AMRECH, Fondo Santa Sede (1986); Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 12/03/1986, Of. Reservado n. 05/87, AMRECH, Fondo Santa Sede (1987).

<sup>969</sup> Ibid.

<sup>970</sup> CECH, *No callaremos ni tomaremos descanso*, cit.

<sup>971</sup> Cavallo, Sepúlveda, and Salazar, *La Historia Oculta Del Regimen Militar Chile 1973-1988*. cit. 579-582

<sup>972</sup> Ibid.; Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 11/07/1986, Of. Reservado n. 69/86, AMRECH, Fondo Santa Sede (1986).

<sup>973</sup> Cfr. Cristian Precht, "El Papa nos visita", *Mensaje*, n. 352, Septiembre 1986, pp. 338-342; "A que país viene el Papa?", *Mensaje*, n. 357, Marzo 1987, pp. 67-70

progressiste de l’Eglise n’apprécia pas les paroles du Pape lorsque, en s’adressant à l’épiscopat chilien, il rappela que :

*La Iglesia cuenta en su mismo patrimonio de fe y de vida con luz y fuerza más que suficiente para esa transformación de todas las cosas en Cristo. Cualquier recurso a planteamientos ideológicos ajenos al Evangelio o de corte materialista en cuanto método de lectura de la realidad, o también como programa de acción social, se cierra radicalmente a la verdad cristiana –pues se agota en la perspectiva intramundana– y se opone frontalmente al misterio de unidad en Cristo: un cristiano no puede aceptar la lucha programada de clases como solución dialéctica de los conflictos. No debe ser confundida la noble lucha por la justicia, que es expresión de respeto y de amor al hombre, con el programa “que ve en la lucha de clases la única vía para la eliminación de las injusticias de clase, existentes en la sociedad y en las clases mismas”. La Iglesia, por fidelidad a su Fundador, considera misión suya la salvaguardia del carácter trascendente de la persona. En este contexto, y desde el campo que le es propio, mira a la comunidad política y se esfuerza por contribuir a la consecución de los objetivos que favorecen el bien común, en armonía con el fin trascendente. Sin embargo, como enseña el Concilio Vaticano II, “la Iglesia no se confunde en modo alguno con la comunidad política, ni está ligada a sistema político alguno”. Tampoco se identifica con ningún partido, y sería lamentable que personas o instituciones, de cualquier signo que fueran, cayeran en la tentación de instrumentalizarla según sus particulares conveniencias. Esa actitud revelaría un desconocimiento de la naturaleza y misión propias de la Iglesia, y entrañaría una falta de respeto a las finalidades que recibió de su divino Fundador<sup>974</sup>.*

D’un autre côté, le gouvernement dut digérer la bénédiction du pontife au cierge de la *Vicaria de la Solidaridad*<sup>975</sup>, la rencontre avec les représentants des partis de l’opposition – communistes compris – dans les locaux de la nonciature<sup>976</sup>, tout comme l’invitation aux évêques à continuer dans leur refus de la violence et de la haine, tout comme dans la défense des droits légitimes de la personne humaine. Ces recommandations générales, d’ailleurs, prenaient des connotations spécifiques lorsque le Pape déclarait la nécessité, pour toute sorte de régimes, d’assurer le respect des droits de l’homme et le droit de participation populaire à la vie politique, ajoutant finalement

*Por otra parte, es de alentar que en Chile se lleven pronto a efecto las medidas que, debidamente actuadas, hagan posible, en un futuro no lejano, la participación plena y responsable de la ciudadanía en las grandes decisiones que tocan a la vida de la nación. El bien del país pide que estas medidas se*

---

<sup>974</sup> Jean Paul II, *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los obispos de Chile*, 02/04/1987.

[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1987/april/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19870402\\_conf-episc-cilena.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1987/april/documents/hf_jp-ii_spe_19870402_conf-episc-cilena.html)

<sup>975</sup> Pamela Lowden, *Moral Opposition to Authoritarian Rule in Chile, 1973-90*, cit. p. 115

<sup>976</sup> Jean Paul II, *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a un grupo de dirigentes políticos chilenos*, 03/04/1987.

[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1987/april/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19870403\\_dirigenti-politici-cileni.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1987/april/documents/hf_jp-ii_spe_19870403_dirigenti-politici-cileni.html)

*consoliden, se perfeccionen y complementen, de modo que sean instrumentos válidos en favor de la paz social en un país cristiano en el que todos deben reconocerse como hijos de Dios y hermanos en Cristo*<sup>977</sup>.

Malgré la déception des secteurs radicaux aussi bien du gouvernement que de l'opposition, une fois le Pape parti, tout le monde se dit assez satisfait de l'événement. L'ambassadeur Riesle considéra la visite comme un succès, l'opposition ayant manqué l'objectif de plier à son avantage la présence du pontife dans le pays<sup>978</sup>. L'opposition modérée pouvait également revendiquer en sa faveur le message papal, à la différence des groupes de lutte armés, à plusieurs reprises condamnés par Jean Paul II. Cependant, celui qui, plus que tous les autres, pouvait se réjouir des résultats de cet événement, c'était l'épiscopat qui, au-delà des appels à la modération du pape, sortait notablement renforcé dans son action de promotion du dialogue entre les forces politiques chiliennes.

*La visita del Santo Padre dejó un impacto profundo en el corazón de todos los chilenos. Tenemos que recoger sus enseñanzas y concretarlas en nuestra vida personal y social. "Sobre nosotros recae (...) una grave responsabilidad -nos dijo el Papa-: servir con todo nuestro ser a la comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí". Y agregaba: "...el servicio a la unidad (es) una dimensión fundamental de nuestra misión pastoral". Comenzaremos con un llamado a la reconciliación nacional que no admite demoras. [...] Elevemos el nivel de nuestro diálogo. Eliminemos de nuestro lenguaje la descalificación y el insulto. Recojamos el ejemplo del Papa que fue escuchado con amplio respeto, porque supo decirnos verdades a todos sin ofender a nadie. La confianza y el respeto mutuo son una condición básica para trabajar juntos por el bien de Chile. [...] Todos los chilenos debemos colaborar sinceramente en buscar un camino de consenso y no de violencia. Que las autoridades avancen decididamente en el deber patriótico de abrir prontamente las puertas a una verdadera democracia y que los dirigentes políticos y sociales "vayan superando los intereses particulares en aras del bien común superior de la Nación y en respeto a los derechos del hombre, de todo hombre, creado a imagen y semejanza de Dios"*<sup>979</sup>.

Le résultat le plus important de la visite papale ne provint probablement pas de ses discours, mais du sentiment de libération que sa présence provoqua à l'intérieur de la société chilienne. Après le reflux qui avait suivi l'attentat contre Pinochet et le rétablissement de l'état de siège, des foules interminables de gens de toutes extractions sociales remplirent les rues et les places de la capitale, le peuple se constituant à nouveau comme un acteur social au centre de la vie politique<sup>980</sup>. En même temps, le travail d'organisation pour la visite de Jean Paul II aida l'épiscopat à compacter ses rangs, et à dépasser les divisions provoquées par les différences d'opinions autour de l'attitude à adopter

<sup>977</sup> Jean Paul II, *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los obispos de Chile*, cit.

<sup>978</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 29/04/1987, Of. Reservado n. 10/87, AMRECH, Fondo Santa Sede (1987)

<sup>979</sup> CECH, *Los desafíos de la Reconciliación*, 22/05/1987. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=369>

<sup>980</sup> Jaime Ruiz Tagle, "La visita del Papa: perspectivas socio-políticas", *Mensaje*, n. 358, mayo 1987, pp. 134-137



face au régime<sup>981</sup>. Le 10 juin, le Comité permanent de la CECH adressa un message à tous les citoyens pour les inviter à s'inscrire sur les registres électoraux, en vue du plébiscite de l'année suivante<sup>982</sup>. Cet appel fut renouvelé par l'épiscopat le 13 août, les évêques énumérant aussi une série de conditions à respecter pour assurer la légitimité de la consultation plébiscitaire<sup>983</sup>. Ces déclarations révélaient la décision de l'épiscopat de se plier au processus de transition dessiné par la Constitution de 1980, se limitant à faire pression pour que la nouvelle consultation ne se réalisât pas dans les mêmes conditions d'illégitimité que la précédente. Les partis d'opposition, pourtant, n'étaient pas de la même opinion.

Les partis membres de l'AD constituèrent le 12 juin 1987 le *Comité de Partidos por las elecciones libres*, dont l'objectif prioritaire était une réforme constitutionnelle permettant la tenue d'élections libres au lieu du plébiscite. Le PCCH, de son côté, déclara : « *no es factible derrotar a la dictadura en la cancha que ella ha rayado; no propugnamos la inscripción electoral en el marco del sistema que cuestionamos; creemos que esta no es la cuestión central en la lucha del pueblo y respetamos las decisiones individuales que se tomen al respecto* »<sup>984</sup>. En réalité, l'option des élections libres avait des partisans aussi à l'intérieur des Forces armées, comme le général Matthei de l'aviation, l'amiral Merino de la marine, et le général Stange de l'armée ; finalement, néanmoins, la volonté du président s'imposa sur les autres membres de la Junte militaire<sup>985</sup>. Les manifestations des mois suivants, concentrées dans les milieux ouvriers et universitaires, ne furent pas capables de provoquer une mobilisation générale pareille à celle des années 1983-1985. Cela amena la plupart des partis à l'exclusion du MIR et du PCCH -, au début de 1988, à abandonner la voie de la pression sociale pour se dédier intégralement à la réalisation de la campagne électorale en faveur du « *NO* »<sup>986</sup>. Le 4 février, se forma ainsi la *Concertación por el NO* formée par treize partis invitant les citoyens à s'inscrire sur les registres électoraux et à veiller sur la régularité du processus électoral<sup>987</sup>. En juin, la *Concertación* arriva à compter 16 membres, confirmant l'exclusion du PCCH qui néanmoins se déclara lui aussi favorable à voter pour le « *NO* »<sup>988</sup>. Patricio Aylwin, élu en août 1987 président du PDC, fut choisi comme porte-parole du *Comitado por el NO*.

---

<sup>981</sup> Fleet and Smith, *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*. cit. p. 132

<sup>982</sup> CECH, *Declaración sobre inscripción en los Registros Electorales*, 10/06/1987. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=371>

<sup>983</sup> CECH, *Al servicio de la paz*, 13/08/1987. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=375>

<sup>984</sup> Jaime Ruiz Tagle, "Plébiscito en 1988", *Mensaje*, n. 360, julio 1987, pp. 246-249.

<sup>985</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 24/04/1987, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/000072F7.pdf>

<sup>986</sup> Cancino Troncoso, *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989*. cit. p. 202-203

<sup>987</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 04/02/1988, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/00007899.pdf>

<sup>988</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 17/06/1988, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/00007A43.pdf>

En décembre, un groupe de 150 religieux et laïcs des CEB diffusa un document appelant la population à voter pour le « *NO* » au plébiscite, tout en demandant au président Pinochet de ne pas se présenter comme candidat du régime. Le document fut immédiatement critiqué par le Cardinal Fresno comme une « faute de respect » envers les capacités de jugement de l'électorat catholique<sup>989</sup>. En effet, à partir de la moitié de l'année 1987 jusqu'à la réalisation du plébiscite en octobre de l'année suivante, l'épiscopat chilien – malgré l'espoir de la plupart de ses membres pour une victoire du « *NO* » - se força constamment à maintenir une image de neutralité, pour éviter d'être accusé de partisanerie par l'opposition. Cette stratégie, malgré les inquiétudes d'une bonne partie du catholicisme de base, fut confirmée aussi après l'élection de Mons. Carlos Gonzales – considéré comme un représentant du courant progressiste – à la présidence de la CECH en décembre 1987<sup>990</sup>. L'épiscopat chilien, en effet, avait bien présente à l'esprit la défaite du plébiscite de 1980 et la manière dont son appel à la réalisation d'une consultation claire et transparente avait été ignoré par le gouvernement, qui avait rejeté ses protestations comme une simple propagande de l'opposition. L'adoption d'une attitude neutre – confirmée par une circulaire du Cardinal Fresno interdisant l'utilisation de locaux ecclésiastiques pour d'autres activités que l'enregistrement des électeurs<sup>991</sup> - permit à l'Église de se constituer comme arbitre moral veillant au déroulement correct du plébiscite et de la campagne électorale.

Dans les mois suivants, l'Église catholique se dédia donc intégralement au travail de sensibilisation et de promotion de l'enregistrement<sup>992</sup> tout en rappelant, à plusieurs reprises, les conditions nécessaires pour faire du plébiscite une consultation « *moralmente vinculante* »<sup>993</sup>. Dans ce cadre, les évêques dénoncèrent en juin :

*En acceso, que parece aún muy insuficiente, de los sectores de la oposición a los medios de comunicación social, especialmente el Canal Nacional de Televisión [...] La permanencia de los estados de excepción [...] La participación activa de funcionarios del gobierno y de las Fuerzas Armadas en el proceso plebiscitario [...] Las presiones que se ejercen sobre funcionarios públicos para que trabajen en favor de una opción determinada*<sup>994</sup>.

---

<sup>989</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 20/01/1988, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/000078A2.pdf>

<sup>990</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 16/01/1988, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room.

<sup>991</sup> Fleet and Smith, *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*. cit. p. 134

<sup>992</sup> Ibid.

<sup>993</sup> CECH, *En Justicia y Paz*, 22/04/1988. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=398>

<sup>994</sup> CECH, *Buscamos la paz y el bien de todos*, 08/06/1988. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=402>

Il y eut, cependant, des exceptions à cette stratégie. La première consista dans la construction d'un pacte social entre le monde du travail et celui du capital, et la promotion de la signature d'un accord entre les syndicats et les associations des entrepreneurs. Entamé début avril avec une série de rencontres avec les représentants des travailleurs et des entrepreneurs<sup>995</sup>, le travail ecclésiastique n'arriva pas à obtenir la signature d'un accord formel ; et ce malgré les intentions positives manifestées dans un premier moment par les dirigeants de la *Confederación de Producción y Comercio* – la principale représentante de la classe dirigeante économique du pays. Ces rencontres, néanmoins, servirent à montrer l'absence de sentiment de revanche de la part des travailleurs chiliens, et à miner ainsi la propagande pinochetiste fondée sur l'alternative « le régime ou le chaos »<sup>996</sup>. L'autre exception arriva en août 1988 : lorsque la candidature de Pinochet fut presque certaine, les évêques s'adressèrent directement aux Forces armées pour

*Proponer al país un candidato que presidiera imparcialmente el proceso de transición hacia la democracia, democracia a la que aspira la inmensa mayoría del país, tanto los gobiernistas como los opositores. El candidato debería ser fruto de un acuerdo entre el Gobierno y la oposición, y ser tal que inspire respeto y confianza a la inmensa mayoría*<sup>997</sup>.

Malgré l'appel de l'épiscopat, le 30 août la junta de gouvernement annonça la candidature du président Pinochet pour un renouvellement de sa présidence pour une période ultérieure de huit ans.

Le jour suivant, el *Comitado por el NO* diffusa un document intitulé *Principios Básicos de la Institucionalidad Democrática*, souhaitant un accord entre l'opposition et les Forces armées au lendemain du plébiscite<sup>998</sup>. Deux jours avant le plébiscite du 5 octobre, le président de la CECH s'adressa au gouvernement et à l'opposition en les invitant à chercher la concorde au-delà du résultat du plébiscite, et en demandant aux autorités la plus haute transparence pendant le processus électoral<sup>999</sup>. Le matin du 6 avril, le ministre de l'Intérieur Sergio Fernandez annonça la victoire du *NO* avec un pourcentage de 54,68% des suffrages<sup>1000</sup>. En commentant le résultat du plébiscite, le Comité permanent de la CECH se félicita du déroulement ordonné des opérations de vote, précisant néanmoins que : «*La nueva etapa no será fácil. [...] Chile necesita una colaboración de todas sus*

---

<sup>995</sup> CECH, *Encuentro con trabajadores. A un año de la visita de S.S. Juan Pablo II*, 08/04/1988.

<http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=391>; CECH, *Encuentro con empresarios. A un año de la visita de S.S. Juan Pablo II*, 08/04/1988. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=392>

<sup>996</sup> Fleet and Smith, *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*. cit. pp. 133-134

<sup>997</sup> CECH, *Mirando el bien del pueblo chileno*, 10/08/1988. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=406>

<sup>998</sup> Cancino Troncoso, *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989*. Cit. pp. 206-207

<sup>999</sup> Ibid.

<sup>1000</sup> Aembassy Santiago to Departement of State, 06/10/1988, U.S: Department of State, FOIA Documents, Virtual reading room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/StateChile3/00007B77.pdf>

*fuerzas vivas. [...] Esperamos también que se establezca un dialogo entre los principales actores políticos del país para tomar las medidas conducentes a afianzar el consenso deseado*»<sup>1001</sup> « *Una modificación de algunos artículos de la Constitución* » ajoutaient les évêques « *podría tal vez contribuir a ese consenso* »<sup>1002</sup>.

En effet, il était évident aux yeux de l'opposition que la victoire du *NO* au plébiscite impliquait le rejet par le peuple du modèle de démocratie protégée projeté par le régime. Or, selon la Constitution de 1980, indépendamment du résultat du plébiscite, le président Pinochet devait conserver le pouvoir jusqu'en mars 1990, la victoire de l'opposition l'obligeant, cependant, à convoquer des élections présidentielles et législatives en décembre 1989. Des modifications éventuelles de la carte constitutionnelle devaient donc se négocier avec le gouvernement toujours en fonction. Ce fut le nouveau ministre de l'Intérieur Carlos Caceres Contreras qui se chargea des négociations, tandis que les propositions de modifications étaient élaborées par une commission formée par les membres de la *Concertación* et de *Renovación Nacional*. Dans un message diffusé en avril 1989, le Comité Permanent de la CECH loua « *La seriedad y moderación con que muchos están buscando reformas constitucionales y consenso que aseguren un proceso pacífico y de estabilidad social y política* »<sup>1003</sup>. Fin mai, l'opposition présenta une série de propositions de modification de la Constitution de 1980, de l'abolition du principe de pluralisme limité à la réduction des pouvoirs du président et des Forces armées, jusqu'à l'inclusion d'une garantie de protection des droits de l'homme. Comme il s'agissait d'une négociation, toutefois, le gouvernement eut la possibilité de garder un certain nombre de privilèges, s'assurant de l'impossibilité de poursuivre pénalement les militaires pour les crimes commis pendant la dictature, du maintien du contrôle sur la nomination et la retraite des commandants en chef des Forces armées, et de l'autonomie économique des institutions militaires<sup>1004</sup>.

Début juin, l'épiscopat renouvela son appui à une initiative qui « *Expresa la voluntad de avanzar hacia el dialogo y el respeto a las opiniones diversas* »<sup>1005</sup>. Les modifications à la Constitution furent approuvées par une large majorité de la population dans un nouveau plébiscite réalisé à la fin du mois de juillet 1989. La *Concertación*, entre-temps, déclara l'ex-sénateur du PDC Patricio Aylwin candidat unique de l'opposition pour les élections présidentielles de décembre. Les partisans du régime, par contre, n'arrivèrent pas à désigner un représentant unique, se divisant entre

---

<sup>1001</sup> CECH, *Después del plebiscito*, 06/10/1988. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=412>

<sup>1002</sup> Ibid.

<sup>1003</sup> CECH, *Por una transición en paz*, 28/04/1989. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=428>

<sup>1004</sup> Carlos Huneeus, *El régimen de Pinochet*, cit. pp. 398-402

<sup>1005</sup> CECH, *Reformas Constitucionales*, 01/06/1989. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=430>

la candidature de l'ex-ministre des Finances du régime Hernan Buchi et celle de l'entrepreneur Javier Errazuriz. En vue des nouvelles élections, l'épiscopat renouvela son rôle d'arbitre moral du processus électoral, reproposant, substantiellement, les mêmes appels à la participation, à la transparence et au respect des règles qui avaient caractérisé ses messages dans la période précédant le plébiscite de 1988<sup>1006</sup>. Le résultat des élections présidentielles, voyant l'affirmation de Patricio Aylwin avec 55,2% de suffrages, signa le retour définitif à la démocratie, et témoigna, en même temps, du fait que les 43% des suffrages accordés au président Pinochet lors du plébiscite de 1988 – et confirmés aux candidats de la droite dans les nouvelles élections - n'étaient pas seulement le résultat de la peur, mais aussi d'un soutien consolidé d'une partie non négligeable de la population.

Pendant ce qui fut la dernière année du régime chilien, un nouveau conflit surgit entre le gouvernement et l'Église catholique, concernant à nouveau l'institution qui, plus que toute autre, avait été au centre des polémiques tout au long de son histoire : la *Vicaria de la Solidaridad*. Ce qui fut connu comme le *Caso Vicaria* commença le 28 avril 1986, lorsqu'un membre du *Frente Patriótico Manuel Rodríguez* se réfugia dans la *Vicaria* suite à un conflit armé pendant lequel un agent de police avait été tué. La semaine suivante, l'avocat Gustavo Villalobos et le médecin Ramiro Olivares furent arrêtés avec l'accusation d'avoir aidé un terroriste armé<sup>1007</sup>. Dans les semaines suivantes, le procureur chargé des investigations, le colonel Fernando Torres, interrogea tous les membres de la *Vicaria*, avançant la demande de prendre connaissance de l'identité de tous ceux qui avaient reçu une assistance médicale à l'intérieur de cette institution. Le personnel de la *Vicaria* refusa de remettre ces données en en appelant au droit de confidentialité professionnel ; entre-temps, Villalobos et Olivares furent relâchés sous le régime de liberté conditionnée<sup>1008</sup>. L'enquête sur la *Vicaria* fut mise en deuxième plan en raison des événements des mois suivants, de l'attentat contre Pinochet à la visite papale de l'année suivante. Le médecin Olivares, pourtant, fut formellement accusé de collaboration avec une organisation terroriste en décembre 1986, ce qui l'obligea à retourner en prison jusqu'au mois de décembre de l'année suivante, lorsqu'il fut relâché suite à une décision de la Cour Suprême<sup>1009</sup>.

Suite à la défaite de la junte au plébiscite de 1988, la justice militaire s'attaqua à nouveau à la *Vicaria*, le procureur Torres renouvelant sa demande de visionner les dossiers médicaux des

---

<sup>1006</sup> Cfr. CECH, *Al comenzar una nueva etapa*, 09/08/1989. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=433>; CECH, *Democracia en paz*, 01/12/1989. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=437>

<sup>1007</sup> Lowden, *Moral Opposition to Authoritarian Rule in Chile, 1973-90*. cit. p. 113

<sup>1008</sup> Ibid. P. 114

<sup>1009</sup> Ibid. p. 120

personnes assistées par la *Vicaria*. La tentative de cette dernière d'en appeler à la justice contre les pressions du procureur se solda par un échec, lorsque la Cour Suprême confirma, en janvier 1989, la légitimité des demandes avancées par Torres. Le conflit, à ce point, avait rejoint un niveau d'affrontement institutionnel. Mons. Valech, nommé vicaire de la solidarité suite à la mort de Sergio Tapia, se refusa à consigner aux autorités la documentation demandée, recevant le soutien inconditionné du reste de l'épiscopat<sup>1010</sup>. Les évêques ne furent d'ailleurs pas les seuls à manifester leur soutien à la *Vicaria* : il y eut aussi les partis de l'opposition, les associations d'étudiants et de professionnels, plusieurs gouvernements étrangers et instances internationales, au point que, finalement, l'autorité militaire fut obligée de renoncer<sup>1011</sup>. Aux dires des évêques, ce n'étaient pas seulement l'intimité des gens qui avaient demandé l'aide de l'Église dans une situation de difficulté qui étaient en jeu, mais, de façon plus générale, la confiance du peuple chilien dans la force et la crédibilité de leur Église<sup>1012</sup>. Cette dernière « victoire » de l'Église servit donc à renforcer ultérieurement l'autorité morale de l'épiscopat chilien, tout en confirmant la crédibilité de la *Vicaria* en tant qu'institution de défense des citoyens contre les abus d'un régime autoritaire. Ces éléments se révélèrent fondamentaux pour le maintien du prestige de l'Église aussi bien pendant la transition – avec un discours centré sur les valeurs du consensus et de la réconciliation – que lors du retour à la démocratie, tout particulièrement pour ce qui concerne la reconstruction de la vérité sur la violation des droits de l'homme par le régime militaire.

---

<sup>1010</sup> CECH, *Incautación fichas médicas en Vicaría de la Solidaridad*, 03/02/1989. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=418>; CECH, *Miremos el futuro del país*, 03/03/1989. <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=422>

<sup>1011</sup> Lowden, *Moral Opposition to Authoritarian Rule in Chile, 1973-90*. Cit. pp. 123-124

<sup>1012</sup> CECH, *Incautación fichas médicas en Vicaría de la Solidaridad*, cit.

## CHAPITRE V: LE PROCESO DE REORGANIZACION NACIONAL

### 1. L'Eglise catholique argentine dans la première phase du PRN

---

#### a) La réaction de l'Eglise au coup d'Etat

Les derniers mois de la présidence d'Isabel de Perón furent placés sous le signe de la catastrophe. L'économie était à la dérive, avec l'inflation au 444%<sup>1013</sup>, un déficit public à 12,6% et des salaires coulés sous l'effet de l'inflation tout comme des interventions du gouvernement pour la contenir<sup>1014</sup>. Sur le front de la sécurité, la situation était, s'il est possible, pire encore, la violence politique faisant plusieurs victimes mortelles par jour. Otage des divisions internes de l'univers péroniste, la faible présidence d'Isabel ne parvenait pas à trouver une formule capable de resserrer les rangs du mouvement derrière l'action du gouvernement. Face au chaos régnant, le 18 décembre 1975, un secteur de l'aviation, guidé par le brigadier Capellini, tenta un coup de force, qui échoua à cause du manque de soutien du reste des Forces armées. L'échec du brigadier Capellini ne signifiait pas pour autant une défense à outrance du gouvernement par les Forces armées, comme le précisa le général Videla dans son message de Noël adressé à la Nation depuis Tucuman, d'où il dirigeait l'offensive militaire contre l'ERP :

*Ante esta realidad que aceptamos con patriotismo y espíritu de servicio, miramos consternados a nuestro alrededor y observamos con pena, pero con la sana rabia del verdadero soldado, las incongruentes dificultades en las que se debate el país sin avizorarse solución [...] El Ejército Argentino, con el justo derecho que le concede la cuota de sangre generosamente derramada por sus hijos héroes y mártires, reclama con angustia pero también con firmeza una inmediata toma de conciencia para definir posiciones. La inmoralidad y la corrupción deben ser inmediatamente sancionadas. La especulación política, económica e ideológica., deben de dejar de ser los medios utilizados por grupos de aventureros para lograr sus fines [...] El orden y la seguridad de los argentinos deben vencer al desorden y la inseguridad. [...] Así no dejaremos hasta el triunfo final y absoluto que será, a despecho de injustificadas impaciencias o intolerables resignaciones, el triunfo del país<sup>1015</sup>.*

---

<sup>1013</sup> Boisard Stéphane, Heredia Mariana, « Laboratoires de la mondialisation économique. Regards croisés sur les dictatures argentine et chilienne des années 1970 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2010/1 (n° 105), p. 109-125

<sup>1014</sup> Marcos Novaro and Vicente Palermo, *La Dictadura Militar, 1976-1983 Del Golpe de Estado a La Restauración Democrática*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 17

<sup>1015</sup> Jorge Rafael Videla, *Discurso en Tucuman*, 24/12/1975. Cité par Mario Wainfeld, "De olvido y siempre gris", *Página12*, 18/05/2013. <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-220290-2013-05-18.html>

Malgré l'absence, dans ce message, d'une référence à la possibilité d'une intervention directe des Forces armées, il s'agissait dans les faits d'un ultimatum lancé par le général à l'exécutif. L'idée d'un coup d'Etat s'affirma progressivement comme la seule alternative viable au chaos régnant, de sorte que lorsque, à l'aube du 24 mars 1976, les Forces Armées décidèrent de mettre fin à l'agonie du gouvernement en annonçant le début du *Proceso de Reorganización Nacional* (PRN), la population se trouva divisée entre l'enthousiasme de ceux qui célébraient les vertus patriotiques des hommes d'armes et la résignation de ceux qui ne voyaient pas d'autre solution pour sortir de la crise où était tombé le pays. Lors du retour à la démocratie, tout le monde se réclama d'une prétendue virginité démocratique, mais la réalité est qu'à l'époque, le *golpe* reçut l'appui plus ou moins généralisé de l'ensemble de la société. Le 25 mars, le Buenos Aires Herald, une revue plus tard en première ligne dans la dénonciation des violations des droits de l'homme de la part de la junte militaire, écrivait :

*Toda la nación respondió con alivio cuando advirtió que manos firmes habían tomado el control del gobierno [...] es imposible no festejar el estilo de estos reluctantes revolucionarios [...] Este no ha sido otro golpe más, sino una operación de rescate. Estos no son hombres hambrientos de poder, sino hombres conscientes de su deber, que asumen con seriedad*<sup>1016</sup>.

Au fond, l'Eglise catholique reflétait les sentiments répandus au sein de la société argentine. Le vicaire des Forces armées et président de la *Conferencia Episcopal Argentina* (CEA) Mons. Tortolo invitait les fidèles à « *cooperar positivamente* » avec les militaires<sup>1017</sup> et annonçait, quelques jours après, « *la hora de un gran renacer nacional* »<sup>1018</sup>. Lui faisait échos Mons. Bolatti, selon lequel l'arrivée des militaires au pouvoir prévenait « *Los peligros de una ruptura de la unidad de la patria* »<sup>1019</sup>, tandis que Mons. Laise priait Dieu pour que « *Ilumine y guie a quien han asumido esta heroica y tremenda responsabilidad de restablecer valores que ayuden precisamente a la felicidad de nuestro pueblo* »<sup>1020</sup>. L'appui inconditionné des secteurs traditionalistes de l'Eglise au nouveau régime s'accompagnait du soutien prudent d'autres membres de l'épiscopat qui soulignaient, comme le firent les évêques Quarracino, Aramburu et Zazpe, la nécessité d'établir des canaux de participation populaire à la construction du nouvel ordre social<sup>1021</sup>. La revue *Criterio*, porte-parole du secteur réformiste de l'Eglise argentine, accueillit également avec soulagement le coup d'Etat, rappelant la crise sans issue du gouvernement précédent et soulignant la modération et le sens de responsabilité

<sup>1016</sup> Novaro and Palermo, *La Dictadura Militar, 1976-1983 Del Golpe de Estado a La Restauración Democrática*. cit. p. 20

<sup>1017</sup> Martin Obregon, *Entre La Cruz Y La Espada. La Iglesia Catolica Durante Los Primeros Anos del "Proceso,"* Universida (Bernal, 2005). P. 58

<sup>1018</sup> *Boletín AICA*, n. 1007, 08/04/1976

<sup>1019</sup> *Boletín AICA*, n. 1010, 29/04/1976

<sup>1020</sup> *Boletín AICA*, n. 1007, 08/04/1976

<sup>1021</sup> *Boletín AICA*, n. 1009, 22/04/1976



des Forces armées argentines, mais aussi le fait que le putsch de 1976 était différent des interventions militaires précédentes et qu'il ouvrait un nouveau cycle historique dont la nature était encore inconnue<sup>1022</sup>. Au soutien général de l'épiscopat argentin s'ajoutait encore celui des autorités vaticanes. Dejà l'*Osservatore Romano*, en rapportant de la prise du pouvoir de la part des Forces armées argentines, informait ses lecteurs qu'il s'agissait d'un « coup d'Etat annoncé », que les militaires se montraient efficaces et mesurés et que leur intervention avait été accueillie avec soulagement par la population épuisée par la violence et la crise économique<sup>1023</sup>. Le nonce apostolique Pio Laghi, rendant visite au ministre des Affaires Etrangères Guzzetti à la fin de mai, avait également manifesté sa compréhension pour l'action des militaires : visant à « sauver la République », tout en louant « la capacité, la prudence, le patriotisme et la moralité notoire » du général Videla<sup>1024</sup>. A Rome, entre-temps, le sous-secrétaire d'Etat du Saint-Siège Mons. Benelli se félicitait avec l'ambassadeur argentin de « la vocation chrétienne et occidentale » du nouveau gouvernement ; un signal d'encouragement renouvelé par le Pape Paul VI à l'occasion de l'audience privée accordée à l'ambassadeur à la fin du mois<sup>1025</sup>. Dans ce cadre, les dénonciations de Mons. Angelelli contre les pressions reçues dans son diocèse par les militaires et ses partisans<sup>1026</sup> étaient les signes du progressif isolement dans lequel vint à se trouver l'évêque de la Rioja.

Pour mieux comprendre les raisons d'un appui si répandu aux Forces armées au sein de l'Eglise et de la société argentine, il faut revenir à la crise précédant le coup d'Etat et aux mesures annoncées par les militaires pour en sortir. Se référant aux raisons qui avaient motivé l'intervention des Forces Armées, le général Videla déclara :

*Nunca fue tan grande el desorden en el funcionamiento del Estado, conducido con ineficiencia en un marco de generalizada corrupción administrativa y de conplaciente demagogia. Una conducción económica vacilante y poco realista llevó al País hacia la recesión [...] El uso indiscriminado de la violencia de uno y otro signo, sumió a los habitantes de la Nación en una atmósfera de inseguridad y de temor agobiante. Finalmente, la falta de capacidad de las instituciones, manifestada en sus fallidos intentos de producir, en tiempo, las urgentes y profundas soluciones que el País requería condujo a una total parálisis del Estado, frente a un vacío de poder incapaz de dinamizarlo. Cada uno de esos signos marcó el final de una etapa que perdía inexorablemente vigencia, y que era incapaz de generar una alternativa de reemplazo*<sup>1027</sup>.

<sup>1022</sup> “El Gobierno Militar”, *Criterio*, n. 1737, 08/04/1976, pp. 166-167

<sup>1023</sup> Cfr. *Osservatore Romano*, 25/03/1976 et 27/03/1976

<sup>1024</sup> Loris Zanatta, “Il Prezzo Della ‘nazione Cattolica’. La Santa Sede E Il Colpo Di Stato Argentino Del 24 Marzo 1976,” *Ricerche Di Storia Politica*, no. 2 (2001), pp. 165–188.

<sup>1025</sup> Ibid.

<sup>1026</sup> *Boletín AICA*, n. 1006, 01/04/1976

<sup>1027</sup> Jorge Rafael Videla, “Discurso pronunciado al asumir la Primera Magistratura de la República Argentina”, 24/03/1976, in Secretaría de Información Pública de la República Argentina, *Discursos y mensajes del presidente de la Nación*, Buenos Aires, 1977. Pp. 7-15

Tout cela, d'après la hiérarchie militaire, n'était pas seulement la conséquence d'un mouvement qui, au lieu de se constituer comme une barrière contre la subversion, s'était montré sa principale porte d'entrée, mais le résultat des relations entre l'Etat et la société telles qu'elles s'étaient établies depuis les années quarante. Le haut niveau de mobilisation et de politisation sociale, selon les militaires, avait contribué à la pénétration du virus subversif dans le corps sain de la nation, sa diffusion ayant été aidée par une classe politique qui, au lieu de veiller à la tutelle des valeurs traditionnelles de la patrie, avait encouragé les intérêts corporatifs en alimentant la conflictualité sociale. Tout particulièrement, en plus de la catégorie aussi large que floue du Marxisme international, c'est le populisme qu'on trouvait sur le banc des accusés : le directeur de l'Ecole supérieure de guerre général Juan Manuel Bayon le définissait comme « *Radicalmente subversivo* » en raison du fait qu'il « *Quebranta el orden natural y cristiano de la Sociedad y del Estado ; invierte la escala de todas las jerarquías sociales, encumbrando los escalones más bajos* »<sup>1028</sup>. Le fait que le général Bayon fasse référence à « l'ordre naturel et chrétien » n'était pas anodin, de même que « *La renovacion redentora lograda a traves del sacrificio* » annoncée par le général Videla à l'occasion des Pâques 1976<sup>1029</sup> était le signe de quelque chose qui allait au-delà de la dévotion religieuse du président argentin.

Au cours des chapitres précédents, nous avons vu comment l'intégralisme chrétien s'était affirmé comme une composante fondamentale de la formation militaire argentine. Dans ce cadre, un rôle tout à fait particulier revenait à la *Vicaria Castrense*. Comme nous l'avons vu plus haut, l'attention de l'Eglise catholique argentine à l'évangélisation du milieu militaire remontait aux premières décennies du XXe siècle, touchant son apogée à la fin des années 1930. Suite à la marginalisation imposée par le régime péroniste pendant les années 1940, le Pape Pie XII, en accord avec la coalition militaire qui avait renversé le gouvernement de Perón, décida de renforcer l'œuvre d'évangélisation des Forces Armées en créant, en 1957, la *Vicaria Castrense* (VC). Selon l'accord signé entre le Saint-Siège et le gouvernement du général Aramburu, la VC était une institution intégralement vouée au soin spirituel des Forces Armées, et indépendante de l'autorité des évêques diocésains<sup>1030</sup>. La fonction de vicaire militaire fut assumée alors par l'archevêque Fermin Lafitte, auquel firent suite le cardinal Caggiano en 1959 puis Mons. Tortolo de 1975 jusqu'à la fin de la dictature. Il s'agissait, dans les trois cas, de figures centrales de la hiérarchie épiscopale argentine, ce qui témoignait de l'importance attribuée par l'épiscopat à l'évangélisation des Forces Armées. Figure

---

<sup>1028</sup> Novaro and Palermo, *La Dictadura Militar, 1976-1983 Del Golpe de Estado a La Restauración Democrática*. p. 35

<sup>1029</sup> Jorge Rafael Videla, "Mensaje dirigido al Pueblo de la Nación con motivo de la celebración de la Semana Santa y la Pascua de Resurrección", 17/04/1976, in Secretaria de Información Pública de la República Argentina, *Discursos y mensajes del presidente de la Nación*, cit. pp. 17-19

<sup>1030</sup> Lucas Bilbao and Ariel Lede Mendoza, *Profeta Del Genocidio: El Vicariato Castrense Y Los Diarios Del Obispo Bonamín En La Última Dictadura*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2016, pp. 81-88

centrale pendant toutes ces années, Mons. Bonamin fut nommé provicaire par Caggiano au début des années 1960, charge qu'il conserva aussi pendant l'administration de Mons. Tortolo<sup>1031</sup>.

La fusion progressive entre lutte politique et querelle religieuse, qu'on a vu à l'œuvre pendant les années 1960, fit que l'évangélisation des Forces Armées prit bientôt le ton d'une croisade politico-idéologique. Dans une conférence organisée pour les officiers militaires en 1964, un capelan de l'armée déclara :

*Esta brevísima enumeración de los principales principios del comunismo basta por sí sola para que los miembros católicos de las Fuerzas Armadas refuercen su oposición al comunismo, no sólo por el peligro de revueltas o atentados, o por miedo a que se hunda la democracia, sino primero y principalmente porque los principios en que se basa son anticristianos y del más crudo materialismo. Si la justicia ordena dar a cada uno lo suyo, el cristiano debe dar al crudo materialismo rechazo y oposición radical*<sup>1032</sup>.

Cette superposition entre mission pastorale et endoctrinement politique augmente sous l'influence de la polarisation idéologique touchant le deuxième gouvernement péroniste, Mons. Bonamin se référant aux militaires comme à des « instruments dans les mains de Dieux pour sauver le peuple et les victimes expiatoires pour les responsabilités de tous »<sup>1033</sup>. Célébrant une messe en l'honneur des soldats morts dans la lutte contre la guérilla dans la localité de Tucuman, le vicaire militaire Mons. Tortolo déclara :

*Ellos son los que han muerto por la Patria. [...] El valor del Ideal de la Patria - por el cual se vive y por el cual se muere - no es un Ideal ni un valor que se improvisa. [...] El egoísmo multiforme tiene el triste privilegio de empanarlo todo y trastocar el orden de los valores. Desde la negligencia con el cumplimiento del deber hasta la lucha por el Poder, pasando por distintas áreas de corrupción, el egoísmo envilece y prostituye. Más aún: traiciona. [...] Pero la ofrenda de la vida puede culminar en el sacrificio de la propia vida, en una oblación sangrienta, en una inmolación. [...] Esta muerte y esta sangre, al contacto con Dios, se vuelven fecundas. Esa vida violentamente arrancada al tiempo y al espacio, se convierte en el grano de trigo que se hunde en el surco para resurgir transfigurando en una opulenta espiga. [...] Cuando el Pueblo se enerva y debilita porque adora la materia, atrofia su espíritu, niega su ideal o lo sustituye por un ídolo terreno [...] ese Pueblo se encamina rápidamente hacia su ocaso. Para ser salvo ese Pueblo y evitar toda servidumbre a cualquier poder - excepto Dios - se necesita la infusión de sangre pura y de sangre redentora*<sup>1034</sup>.

---

<sup>1031</sup> Ibid. pp. 88-93

<sup>1032</sup> Stephan Ruderer, "Between Religion and Politics: The Military Clergy during the Late Twentieth-Century Dictatorships in Argentina and Chile," *Journal of Latin American Studies* 47, no. 3 (2015): 463-89.

<sup>1033</sup> Loris Zanatta, *La Nazione Cattolica : Chiesa E Dittatura nell'Argentina Di Bergoglio* (Bari: Laterza, 2014). Cit. pp. 166-167

<sup>1034</sup> Vicariato Castrense, *Boletín*, n. 49, Diciembre 1975, pp. 19-21

Les références de Mons. Tortolo à l'égoïsme, à la corruption et, finalement, à la trahison du régime politique existant envers les valeurs traditionnelles de la patrie, étaient citées aussi par le général Videla pour expliquer les raisons du coup d'Etat. De la même manière, la célébration, par le vicaire militaire, du « sacrifice » des soldats, qui contribuaient par leur sang à la régénération de la patrie, contribua beaucoup au surgissement d'un sentiment messianique au sein des Forces armées. A la lumière de cela, il n'est pas étrange que, énonçant les objectifs du PRN, les Forces armées aient mis en première place la « *Vigencia de los valores de la moral cristiana, de la tradición nacional y de la dignidad del ser argentino* »<sup>1035</sup>. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, le lien étroit entre la morale chrétienne, la tradition et l'identité nationale argentine était le résultat d'une dynamique de long cours tendant à l'identification exclusive entre identité nationale et identité religieuse ; dynamique qui conduisait à la recherche pérenne d'un unanimisme politico-religieux et, comme nous le verrons plus bas, qui impliquait l'inscription de tout genre de conflit politique et religieux dans un schéma amis/ennemis. Dans les intentions des militaires, ce qui s'annonçait n'était donc pas l'énième coup d'Etat dans un pays avec une longue tradition d'interventions militaires dans la sphère politique. Il s'agissait, plutôt, d'un projet reconstitutif, visant non pas à la construction d'un nouveau gouvernement, mais à celle d'un nouvel ordre, capable de mettre fin à « la grande séquence de frustrations » des décennies précédentes, qui avait conduit le pays « au bord de la dissolution »<sup>1036</sup>. En effet, en assumant la présidence le 30 mars 1976, le général Videla déclara que « *Los hechos acaecidos el 24 de marzo de 1976 no materializan solamente la caída de un gobierno. Significan, por el contrario, el cierre definitivo de un ciclo histórico, y la apertura de uno nuevo cuya característica fundamental estará dada por la tarea de reorganizar la Nación* »<sup>1037</sup>.

Outre la radicalité du processus entamé, ce qui différencie le coup d'Etat de 1976 de tous ceux qui l'avaient précédé, fut le fait que les Forces armées prirent le pouvoir « en tant qu'institution », comme le précisa le général Videla dans son discours d'installation à la présidence<sup>1038</sup>. Dans la pratique, cela se traduisit par la soumission du pouvoir présidentiel à celui de la junte militaire et par une répartition égalitaire des fonctions publiques entre les trois branches des Forces Armées<sup>1039</sup>. La gestion directe et exclusive du pouvoir, par le biais d'une répartition des charges politiques et administratives, avait une double signification. D'un côté, selon les putschistes de 1976, la cause

---

<sup>1035</sup> Junta Militar Argentina, "Acta fijando el propósito y los objetivos básicos para el Proceso de Reorganización Nacional", 24/03/1976, in Junta Militar Argentina, Documentos Basicos y bases políticas para el Proceso de Reorganizacion Nacional, Buenos Aires, 1980, pp. 7-8

<sup>1036</sup> Ibid.

<sup>1037</sup> Jorge Rafael Videla, "Discurso pronunciado al asumir la Primera Magistratura de la República Argentina", cit.

<sup>1038</sup> Jorge Rafael Videla, "Discurso pronunciado al asumir la Primera Magistratura de la República Argentina", cit.

<sup>1039</sup> Junta Militar Argentina, "Estatuto para el Proceso de Reorganización Nacional", in Junta Militar Argentina, Documentos Basicos y bases políticas para el Proceso de Reorganizacion Nacional, cit. pp. 31-45

principale de la faillite des gouvernements militaires précédents résidait dans les liens qu'ils avaient établis avec la société civile, en l'associant à l'action gouvernementale ou en se préoccupant excessivement du consensus populaire. Il fallait donc tracer une ligne inviolable entre les Forces Armées et le reste de la société, afin de prévenir toute déviation vis-à-vis des objectifs originels du PRN, conséquente soit à l'intromission d'autres instances dans l'action de gouvernement, soit au surgissement d'ambitions politiques à l'intérieur des Forces Armées<sup>1040</sup>. D'un autre côté, en évitant toute sorte de personnalisation du pouvoir, les Forces Armées cherchaient à prévenir les luttes intestines dans l'institution militaire, tout en réaffirmant le fait que leur intervention ne venait pas de l'ambition d'un *caudillo*, mais du « *cumplimiento de una obligación inexcusable, emanada de la misión específica de salvaguardar los más altos intereses de la Nación* »<sup>1041</sup>. Là encore, le fait que les militaires aient considéré comme « leur mission spécifique » la tutelle de la tradition et de l'identité nationale argentine, et qu'ils se soient auto-compris comme les gardiens, en ultime instance, du *ser nacional*, était intimement rapporté à l'auto-compréhension d'une bonne partie de l'Eglise catholique comme dépositaire exclusive de ces valeurs.

Dans ce cadre, l'assemblée générale de la CEA, programmée pour la deuxième semaine de mai, ne s'annonçait pas facile. Il fallait se prononcer sur la situation du pays, ce qui provoquait l'enthousiasme d'une partie de l'épiscopat – célébrant le début d'un processus de rédemption – mais aussi l'inquiétude d'autres évêques, progressivement submergés par les demandes d'aide des victimes de la répression. En même temps, il fallait aussi élire les nouvelles autorités de la CEA pour les trois années suivantes, la situation délicate du pays demandant une conduite équilibrée, hostile au catholicisme révolutionnaire mais aussi réfractaire aux tons de croisade du secteur traditionaliste. Finalement, le choix des évêques tomba sur la figure de l'archevêque de Cordoba, Mons. Primatesta, assisté par Mons. Zazpe et Mons. Aramburu. La discussion sur la situation du pays, par contre, fut plus animée. Un premier document fut refusé par l'assemblée. D'après Zanatta ce refus était dû à l'excès d'optimisme présent dans la première version<sup>1042</sup> tandis que Verbitsky affirme le contraire<sup>1043</sup>. Quoi qu'il en soit, une commission formée par les évêques Zazpe, Quarracino et Iriarte se chargea de la rédaction d'un nouveau document intitulé *País y bien común*, diffusé le 15 mai 1976. D'après les évêques :

---

<sup>1040</sup> Novaro and Palermo, *La Dictadura Militar, 1976-1983 Del Golpe de Estado a La Restauración Democrática*. Cit. p. 50

<sup>1041</sup> Jorge Rafael Videla, "Discurso pronunciado al asumir la Primera Magistratura de la República Argentina", cit.

<sup>1042</sup> Zanatta, *La Nazione Cattolica : Chiesa E Dittatura nell'Argentina Di Bergoglio*, cit. p. 186

<sup>1043</sup> Horacio Verbitsky, *La mano izquierda de Dios: la última dictadura (1976-1983)*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2010.

*La justificación histórica del proceso que vive nuestro país, no solo se fundamentará por el término que puso a una determinada situación de cosas, sino también por la implementación adecuada de su acción política en la prosecución del bien común de toda la nación. [...] El bien común no es la simple y caótica suma de los intereses individuales [...] Tampoco es el bien del Estado mismo, por encima de todo derecho legítimo de los individuos. [...] El bien común es propio de todos y de cada uno; es “el conjunto de condiciones de vida social que hace posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección” (Gaudium et Spes N. 26). [...] El bien común y los derechos humanos son permanentes, inalienables y valen en todo tiempo-espacio concreto, sin que ninguna emergencia, por aguda que sea, autorice a ignorarlos; pero la forma de vivirlos es distinta, según las variaciones de lugar y de momento histórico en el cual se ejercen<sup>1044</sup>.*

Se référant ensuite concrètement au cas argentin, les évêques déclaraient que dans les conditions de crise existantes, « *no podemos razonablemente pretender un goce del bien común y un ejercicio pleno de los derechos, como en época de abundancia y de paz* ». Si l’assassinat de certains et la réduction d’autres à la faim étaient considérés comme des péchés toujours condamnables, c’était donc une même erreur contre le bien commun de prétendre que :

*En un mes se frenara una inflación de un porcentaje de tres cifras o que en ese plazo bajasen los precios; o que los organismos de seguridad actuaran con pureza química de tiempo de paz, mientras corre sangre cada día; o que se arreglaran desórdenes, cuya profundidad todos conocemos, sin aceptar los cortes drásticos que la solución exige; o no aceptar el sacrificio, en aras del bien común, de aquella cuota de libertad que la coyuntura pide; o que se buscara con pretendidas razones evangélicas implantar soluciones marxistas<sup>1045</sup>.*

De la même manière, les militaires pouvaient commettre des erreurs de bonne foi :

*si en el afán por obtener esa seguridad que deseamos vivamente, se produjeran detenciones indiscriminadas, incomprensiblemente largas, ignorancia sobre el destino de los detenidos, incomunicaciones de rara duración, negación de auxilios religiosos; si, con el mismo fin, se suprimiera alguna garantía constitucional, se limitara o postergara el derecho de defensa; si, en la justa búsqueda de la indispensable recuperación económica -no damos juicios técnicos-, se llevara gente al borde de la miseria o a la miseria misma [...] si, para evitar los culpables abusos de los medios de comunicación de masas, se optara por la solución simplista de impedirles que digan la verdad necesaria, aunque en algunos casos duela; si, buscando una necesaria seguridad, se confundieran con la subversión política, con el marxismo o la guerrilla, los esfuerzos generosos, de raíz frecuentemente cristiana, para defender la justicia, a los más pobres o a los que no tienen voz<sup>1046</sup>.*

---

<sup>1044</sup> CEA, *Pais y Bien Comun*, 15/05/1976

<sup>1045</sup> Ibid.

<sup>1046</sup> Ibid.

En recevant la *Comision Ejecutiva* de l'épiscopat – formée du président et de ses deux assistants récemment nommés –, le président Videla se dit satisfait de la loyauté montrée par les évêques<sup>1047</sup>. Il n'était pas seul, néanmoins, à chanter les louanges du document épiscopal : c'était aussi le cas des rédacteurs de la revue *Criterio*, qui représentait le réformisme catholique argentin<sup>1048</sup>. Le document était en effet le résultat d'un compromis entre les différentes âmes de l'épiscopat. Si l'on tient compte des informations dont disposaient les évêques sur la répression sauvage du régime, on peut le considérer comme très prudent, visant probablement à définir les limites d'une politique en accord avec la doctrine catholique plutôt qu'à condamner un régime envers lequel la plupart d'évêques gardaient une bonne dose de confiance<sup>1049</sup>. Plus qu'à définir l'attitude de l'épiscopat face au PRN, l'assemblée de mai avait servi à confirmer les divisions profondes existant au sein de l'Eglise argentine. Loin d'avancer une dénonciation publique contre une répression que la plupart des évêques considéraient probablement comme des excès provisoires échappant au contrôle des autorités militaires, la hiérarchie ecclésiastique décida de procéder comme elle avait fait jusqu'alors avec une institution traditionnellement sensible aux réclamations de l'Eglise, c'est-à-dire avec les négociations réservées<sup>1050</sup>.

Finalement, ce qu'il nous intéresse de souligner dans ce chapitre n'est pas tant l'appui de l'Eglise à une intervention militaire qui à l'époque compta avec le soutien presque unanime de la société argentine, mais plutôt la convergence entre le projet catholique de rechristianisation sociale et celui, militaire, de reconstruction nationale. A la lumière de cela, il n'était pas étrange que deux des trois futurs membres de la junte militaire se soient réunis avec le président de la CEA la nuit précédant le coup d'Etat<sup>1051</sup>, que ce soit en raison des liens profonds unissant traditionnellement les deux institutions, ou parce que, le diagnostic étant partagé, il restait à voir si les projets sur le futur du pays l'étaient également. Dans les paragraphes suivants, nous analyserons donc l'attitude de l'épiscopat argentin face à deux aspects centraux dans les dynamiques des relations entre le régime et l'Eglise catholique, et qui furent aussi les sources principales de légitimation du PRN, à savoir : la lutte contre la subversion et la politique économique.

---

<sup>1047</sup> Verbitsky, *La mano izquiada de Dios*, cit. p. 25

<sup>1048</sup> “La asamblea del Episcopado”, *Criterio*, n. 1740, 27/05/1975, pp. 259-262

<sup>1049</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 10/06/1976, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/00009FD6.pdf>

<sup>1050</sup> Mons. Vicente Zazpe a Mons. Enrique Angelelli, 23/07/1976, in *Ibid.* pp. 288-290

<sup>1051</sup> Emilio Mignone, *Iglesia Y Dictadura. El Papel de La Iglesia a La Luz de Sus Relaciones Con El Régimen Militar*, Buenos Aires, Ed del Pe, 1986, p. 13

## **b) Le double visage de L'Eglise catholique face à la *Guerra Sucia***

Le premier aspect à retenir, dans l'analyse de la lutte antisubversive du PRN, c'est qu'au moment du coup d'Etat du 24 mars 1976, la machine répressive des Forces armées était déjà rôdée. Les opérations contre la guérilla entamées d'abord dans la région de Tucuman et, à partir de la fin de l'année 1975, sur le reste du territoire national, fonctionnèrent comme une sorte de répétition générale pour ce qu'allait être la politique répressive du régime militaire. Au début de l'année 1976 fonctionnaient déjà quatorze centres clandestins de détention, qui allaient monter à plusieurs centaines pendant les années de la dictature<sup>1052</sup>. En effet, ce qui caractérisa la politique répressive du PRN - même en comparaison avec d'autres régimes sans indulgence pour les mouvements d'opposition comme ceux du Chili, du Brésil ou de l'Uruguay -, ce fut le nombre de personnes touchées, le niveau d'autonomie relative des « *grupos de tarea* »<sup>1053</sup> et la totale clandestinité dans laquelle se déroula ce qui fut connu comme la *guerra sucia*.

Par rapport au premier point, le nombre exact de victimes est difficile à déterminer et constitue encore aujourd'hui l'objet d'un débat animé. La *Comisión Nacional para la Desaparición de Personas* (CONADEP) indiquait en 1984 un total de 8961 victimes entre assassinés et disparus, sur la base des dénonciations reçues par les familles des victimes. Nombreux sont ceux, néanmoins, qui estiment ce nombre imprécis. En 2003, la *Secretaria de Derechos Humanos* du Ministère de la Justice argentin déclara un total de 13000 victimes, en intégrant la base de données de la CONADEP avec les dénonciations reçus dans les années suivantes<sup>1054</sup>. Dès 1978, cependant, l'agent de la DINA Arancibia Clavel, détaché à Buenos Aires, avait fait état d'au moins 22000 victimes, sur la base d'informations fournies par les services de renseignements des Forces armées argentines<sup>1055</sup>. Ces chiffres, qui ne prennent pas en compte les personnes libérées après une période de détention, ni les exilés, sont assez surprenants si on les met en relation avec la débâcle des mouvements de lutte armée dans la période précédant le coup d'Etat. En réalité, la capacité militaire de ces mouvements avait déjà été vaincu pendant la dernière année du gouvernement d'Isabel Perón, selon les déclarations des

---

<sup>1052</sup> CONADEP, *Nunca Más Informe de La Comisión Nacional Sobre La Desaparición de Personas*, Buenos Aires, Eudeba, 1984, p. 9

<sup>1053</sup> Il s'agit du nom donné aux équipes chargés des opérations de répression clandestine.

<sup>1054</sup> "Una duda histórica: no se sabe cuántos son los desaparecidos", *Clarín*, 06/10/2003.

[http://www.clarin.com/ediciones-antiores/duda-historica-sabe-desaparecidos\\_0\\_B1FG1JgIcKl.html](http://www.clarin.com/ediciones-antiores/duda-historica-sabe-desaparecidos_0_B1FG1JgIcKl.html)

<sup>1055</sup> National Security Archive, *New declassified details on repression and U.S. support for military dictatorship*, 23/03/2006.

<http://nsarchive.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB185/full%20%5BReport%20on%20Argentina%20disappeared%5D.pdf>



Forces armées elles-mêmes au début de l'année 1976<sup>1056</sup>. La mort, en juillet 1976, du leader de l'ERP Mario Roberto Santucho, signifia le déclin définitif de cette organisation, tandis que l'autre mouvement militairement significatif, *Montoneros*, fut progressivement affaibli, ses opérations se limitant, fin 1976, à des attaques terroristes utiles pour justifier la poursuite la répression, mais loin de constituer une menace sérieuse pour le monopole militaire des Forces armées<sup>1057</sup>.

La disproportion entre la capacité numérique et militaire de la guérilla argentine et la dimension de la répression militaire, tout comme le fait que cette dernière continua aussi après la défaite totale de ces mouvements, s'explique par la fluidité et l'amplitude de la catégorie de « subversif » dans la conceptualisation des Forces armées argentines. Dans un entretien réalisé en décembre 1977, le président Videla expliqua la nature de la guerre antisubversive du PRN, tout en fournissant une description assez précise de ceux qui étaient considérés comme ennemis :

*Consideramos que es un delito grave atentar contra el estilo de vida occidental y cristiano queriéndolo cambiar por otro que nos es ajeno, y en este tipo de lucha no solamente es considerado como agresor el que agrede a través de la bomba, del disparo o del secuestro, sino también aquel que en el plano de las ideas quiera cambiar nuestro sistema de vida a través de ideas que son justamente subversivas; es decir subvierten valores [...] El terrorista no sólo es considerado tal por matar con un arma o colocar una bomba, sino también por activar, a través de ideas contrarias a nuestra civilización, a otras personas<sup>1058</sup>.*

Il s'agissait, donc, d'une guerre idéologique avant d'être militaire, visant à éliminer le « virus subversif » du corps de la nation, ciblant aussi bien les universités que les syndicats, les mouvements de lutte armée tout comme les organisations populaires non-violentes, et n'épargnant pas – comme nous le verrons ensuite – l'Eglise catholique. Le lieutenant-colonel Juan Carlos Moreno fut très clair à cet égard :

*Los enemigos de la Patria no son únicamente aquellos que integran la guerrilla apátrida en Tucumán. También son enemigos quienes cambian o deforman en los cuadernos de nuestros niños el verbo amar, los ideólogos que envenenan en nuestra universidades el alma de nuestros jóvenes [...] los aprendices de políticos que solo ven en sus semejantes el voto que les permitirá acceder a sus apetitos materiales; los pseudo-sindicalistas que reparten demagogia para mantener posiciones personales, sin importarle los*

---

<sup>1056</sup> Marcos Novaro and Vicente Palermo, *La Dictadura Militar, 1976-1983 Del Golpe de Estado a La Restauración Democrática*, Historia Argentina 9 (Buenos Aires Barcelona Mexico: Paidós, 2003). p. 73

<sup>1057</sup> Ibid. p. 76

<sup>1058</sup> *La Prensa*, 18/12/1977.

*intereses futuros de sus representados ni de la Nación; el mal sacerdote que enseña a Cristo con un fusil en la mano.*<sup>1059</sup>

Le discours militaire manifestait clairement le refus total non seulement de la doctrine marxiste, mais encore de toute sorte de discours ou d'activité mettant en question ce que Zanatta a défini comme un « éthos national essentialisé » auquel les militaires faisaient référence lorsqu'ils déclaraient se consacrer à la défense de l'« *argentinidad* » ou du « *ser nacional* »<sup>1060</sup>. Plusieurs auteurs ont fait remarquer l'influence des doctrines de la guerre contre-révolutionnaire – arrivées en Argentine au début des années 1960 grâce à des programmes d'échanges entre les Forces armées argentines et les françaises - sur cette conceptualisation d'un ennemi interne présent dans tous les secteurs de la société<sup>1061</sup>. Cependant, si d'un côté l'élaboration d'une guerre totale contre un ennemi caché et multiforme profita sans doute de l'apport théorique de ces doctrines, de l'autre il faut reconnaître l'ancrage de ces idées dans certains aspects de la culture politique argentine, tels que l'emploi de la violence comme moyen légitime de lutte politique et une conception unanimiste – associant la dialectique politique à la division, au factionnalisme et à la défense des intérêts particuliers –<sup>1062</sup> partagés par la presque totalité des acteurs sociaux et politiques argentins<sup>1063</sup>.

Ainsi qu'il avait été fait pour les fonctions politiques et institutionnelles, la charge de l'action répressive fut également distribuée parmi les différentes branches des Forces armées argentines. Les opérations revenaient à des équipes mixtes – nommées « *grupos de tarea* » - formées par les membres d'une ou plusieurs branches des Forces armées, et intégrant parfois aussi des membres des groupes paramilitaires. Chaque équipe ne répondait de ses actions qu'au chef de la branche où elle avait son siège, comme l'explique un ex-membre de ces équipes.

*Si bien se hallaban alojados en determinadas dependencias militares o de Seguridad, las que otorgaban su infraestructura, y en algunos casos se hacían cargo de las Jefaturas, los GT no dependían directamente de esos lugares sino de la Fuerza en la que tenían su sede: GT1 y GT2 de Ejército [...] El GT3 dependía*

---

<sup>1059</sup> Novaro and Palermo, *La Dictadura Militar, 1976-1983 Del Golpe de Estado a La Restauración Democrática*. Cit. p. 91

<sup>1060</sup> Loris Zanatta and Geneviève Verdo, "La Dictature Militaire Argentine (1976-1983): Une Interprétation À La Lumière Du Mythe de La « Nation Catholique »,» *Vingtième Siècle. Revue D'histoire*, no. 105 (2010): 145–53.

<sup>1061</sup> Cfr. Mario Ranalletti, "Du Mékong Au Río de La Plata La Doctrine de La Guerre révolutionnaire, 'La Cité Catholique' et Leurs Influences En Argentine, 1954-1976" 2006.; Marie-Monique Robin, *Escadrons de La Mort, L'école Française* (Paris: La découverte, 2004).

<sup>1062</sup> Paula Canelo, *El Proceso En Su Laberinto La Interna Militar de Videla a Bignone* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008). p. 43

<sup>1063</sup> Cfr. Marina Franco, *Un Enemigo Para La Nación Orden Interno, Violencia Y "subversión", 1973-1976*, Sección de Obras de Historia (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012).

*del Servicio de Inteligencia Naval (SIN) de Marina de Guerra. El GT4 del Servicio de Inteligencia Aérea (SIA) de Aeronáutica y el GT5 de la SIDE*<sup>1064</sup>.

Il n'y avait pas, donc, d'organisme centralisé s'occupant de la politique répressive, son déroulement revenant aux décisions de chaque membre de la junte militaire, normalement prises en accord avec les autres membres mais parfois sur la base de critères et objectifs personnels. Comme nous l'avons indiqué plus haut, ces équipes agissaient dans la plus totale clandestinité. Plusieurs facteurs poussèrent les Forces armées argentines à préférer la répression clandestine à d'autres formes de répression légale prévues par la législation d'urgence du PRN. Tout d'abord, la Ley de Amnistia promulguée en 1973 par le président Campora avait montré la possibilité, toujours existante, qu'un gouvernement populiste frustre les efforts des militaires pour combattre la subversion. Comme l'écrivait le général Acdel Vidas dans un livre dont la publication fut interdite par la junte militaire argentine :

*Si el procedimiento de detención se había realizado vistiendo mis hombres uniformes del ejército, entonces no había más remedio que entregarlo (al detenido) a la justicia, para que en pocas horas saliera en libertad. Pero si la operación se realizaba con oficiales vestidos de civil y en coche "operativos" como lo ordené tan pronto me di cuenta de lo que era la justicia y la partidocracia, la cosa cambiaba [...] Di órdenes expresas de clasificar a los prisioneros del ERP según su importancia y peligrosidad, de forma tal que solo llegaran al juez los inofensivos, vale decir, aquellos que carecían de entidad dentro de los cuadros del enemigo.*<sup>1065</sup>

Par ailleurs, l'adoption d'une politique répressive clandestine, si elle permettait d'un côté d'éviter, ou du moins de retarder, une condamnation de la part des gouvernements étrangers et des organisations internationales, de l'autre réduisait les possibilités futures de poursuite judiciaire pour des crimes dont il n'y avait plus de trace. En effet, il fallut plusieurs mois à l'opinion publique nationale comme internationale pour se rendre compte de l'ampleur de la répression du PRN, ce dernier ne recevant pas de pression semblable à celle reçue par le régime chilien. Cela n'empêcha pourtant pas l'Argentine d'être le seul pays latino-américain à condamner pénalement les chefs du régime militaire pour les crimes commis pendant la dictature, lors du retour à la démocratie. Outre ces considérations « d'ordre pratique », néanmoins, les Forces armées argentines étaient aussi conscientes de l'effet disciplinant, et même paralysant, que ces pratiques avaient sur l'ensemble de la société.

---

<sup>1064</sup> CONADEP, *Nunca Mas Informe de La Comisión Nacional Sobre La Desaparición de Personas*. Cit. p. 185

<sup>1065</sup> Novaro and Palermo, *La Dictadura Militar, 1976-1983 Del Golpe de Estado a La Restauración Democrática*. Cit. p. 87

Pour ce qui concerne l'objet de notre étude, c'est-à-dire l'attitude de l'Église catholique face au régime militaire et tout particulièrement, dans ce paragraphe, face à la politique répressive du PRN, il est crucial de souligner la présence de militants, curés et évêques catholiques aussi bien du côté des agents de la répression que du côté de leurs victimes. Evidemment, dans le cas chilien aussi nous avons une présence catholique dans le milieu des partisans du régime militaire ; il s'agissait, cependant, de composantes marginales qui n'empêchèrent pas une prise de position claire et publique de l'épiscopat en défense des droits de l'homme. Il n'en alla pas de même en Argentine, en raison aussi bien d'une différence évidente dans les relations de force entre les différents courants à l'intérieur de l'épiscopat que de la superposition entre conflit politique et conflit religieux à l'intérieur de la société argentine. Dans la suite, nous analyserons donc d'abord la justification théologique de la violence de la part du secteur de l'Église proche du régime militaire et, tout particulièrement, de la part du clergé militaire. Ensuite, nous centrerons notre attention sur les victimes religieuses de la répression, pour terminer avec une analyse du discours et des actions de l'épiscopat face à ces évènements.

### *La rédemption par le sang*

Nous avons déjà vu comment, dans le cadre d'une superposition progressive entre lutte politique et conflit religieux, la vicairie militaire avait contribué de manière substantielle à alimenter le sentiment messianique des Forces armées, en revêtant d'une aura sacrée leur mission contre les mouvements de guérilla. L'importance attribuée par les Forces armées à la mission du clergé militaire apparaît de manière évidente dans le discours du général Abel Catuzzi prononcé en août 1976, dans le cadre d'une journée religieuse organisée par le personnel militaire.

*Por el Vicariato Castrense pasan alrededor de 100000 hombres por ano; en dos años se convierten en 100000 familias y en cinco años más son 500000 familias. Con ello se puede modificar un país. Además, se trata de un apostolado para hombres, tan limitado en las parroquias; y hombres, en el caso de los soldados, de una edad tan propicia y aprovechando la última oportunidad que el Estado y la Iglesia tienen de hacer escuela. [...] Finalmente debe el Capellán ser un animador de la lucha antisubversiva. Es una lucha necesaria para defender una escala de valores: la vida espiritual que recibimos de la evangelización de España, la libertad que defendió San Martín y el sentido de la propiedad que movió tanta masa de inmigrantes hacia la Argentina. Es en definitiva una lucha entre Dios y el no-Dios<sup>1066</sup>.*

---

<sup>1066</sup> "Crónica de dos jornadas pastorales castrenses", Esperanza 3-4/08/1976, in *Boletín de la Vicaría Castrense*, n. 50, agosto 1976, pp. 16-22

Deux semaines plus tard, dans le cadre d'une nouvelle journée religieuse organisée à Cordoba, le général Menendez avança les mêmes idées, affirmant que: « *El Capellán debe darnos el aval moral para esta lucha, y decirnos que nuestra lucha es una cruzada, para discernirla de la violencia en general, contra la que se levantan tantas voces* »<sup>1067</sup>. Les références aux « soldats de l'évangile » et à la « rédemption par le sang des soldats » dans les sermons de Mons. Bonamin et Mons. Tortolo, dont nous avons déjà fait référence, ne laissent aucun doute sur le fait que les autorités de la vicairie militaire partageaient l'opinion de ces officiers autour du rôle du capelan.

Les fonctions du clergé militaire s'étendirent au fur et à mesure que la guerre antisubversive s'intensifia, sortant des montagnes du nord de l'Argentine pour se déverser sur l'ensemble du territoire national. Au moment du coup d'Etat, le travail d'endoctrinement des Forces armées était déjà consolidé, par le biais de conférences, séminaires, et retraites spirituelles visant surtout à conscientiser les nouvelles générations de soldats de la sacralité de leur mission. Cependant, une nouvelle tâche s'imposait à ce qui était, en premier lieu, une institution chargée de l'assistance spirituelle des hommes d'armes : il fallait fournir un support religieux aux soldats perturbés par les modalités dans lesquelles se déroulait la guerre antisubversive. Dit en d'autres termes, le fait de séquestrer, torturer et finalement tuer une multitude de personnes, perturba la conscience de plusieurs soldats, qui évidemment recouraient aux capelans pour les interroger sur la licéité morale de ces actions. Les nombreuses annotations autour de cette thématique présentes dans les cahiers de Mons. Bonamin témoignent de la diffusion de cette problématique à l'intérieur des troupes<sup>1068</sup>. Ainsi, début juillet, Mons. Tortolo se réunit avec Mons. Bonamin pour « *aunar criterios* » autour de cette question ; Mons. Bonamin procédant de la même manière avec les capelans<sup>1069</sup>.

Finalement, pour justifier la répression, les autorités de la vicairie militaire eurent recours à la Doctrine de la Guerre Juste de Saint Thomas d'Aquin, tout comme à l'apport des représentants de la scolastique médiévale espagnole comme Francisco Suarez y Francisco de Vitoria. Les trois étaient cités à plusieurs reprises dans deux livres parus ces années-là en Argentine : *De la conducción de la guerra*, de Alberto Ezcurra et *Fuerzas Armadas, ética y represión* de Marcial Castro Castillo<sup>1070</sup>. Citant Francisco de Vitoria, Ezcurra déclarait dans son livre : « *En una guerra justa se tiene el*

---

<sup>1067</sup> “Crónica de dos jornadas pastorales castrenses”, Córdoba 18-19/08/1976, in *Boletín de la Vicaria Castrense*, n. 50, agosto 1976, pp. 23-28

<sup>1068</sup> Lucas Bilbao and Ariel Ledesma, *Profeta Del Genocidio: El Vicariato Castrense Y Los Diarios Del Obispo Bonamín En La Última Dictadura*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2016, pp. 206-212

<sup>1069</sup> Ibid.

<sup>1070</sup> Le premier était un collaborateur de Mons. Tortolo dans l'archidiocèse de Paraná; le livre fut rédigé justement sur demande de l'archevêque. Castro Castillo se presenta en revanche comme un capélan militaire mais plusieurs auteurs avancent des doutes sur son identité. Cfr. Ibid. p. 213

*derecho de hacer todo lo que sea necesario para la defensa del bien público [...] Nada se opone a que, en una guerra justa, los prisioneros que se han rendidos puedan ser muertos si son culpables, sin que en rigor la justicia sea violada* »<sup>1071</sup>. Le livre de Castillo Castro, de son côté, se proposait comme une sorte de manuel pour les soldats « *para responder a los requerimientos de la acción, iluminándola con la más clara y práctica doctrina tradicional en el pensamiento y el derecho cristiano* »<sup>1072</sup>. Dans la première partie de son livre, l'auteur s'engageait dans une démonstration de l'appartenance de la guerre antisubversive à la catégorie chrétienne de la Guerre Juste, telle qu'elle a été théorisée par Saint Thomas et Saint Augustín. Dans la suite, Castillo Castro passait à l'analyse des actions « moralement acceptables » dans le cadre de cette guerre, justifiant la torture et l'assassinat contre les subversifs, lesquels

*Se hace[n] culpable[s] del mayor crimen contra el Bien Común, que es intentar su destrucción deliberada y planificadamente, delito superior a cualquiera que se cometa aisladamente contra una persona humana, porque atenta contra lo que facilita la vida racional y virtuosa, lo que, como dice Pio XII, « hace que la vida merezca ser vivida »*<sup>1073</sup>.

Ce jugement du prélat ne se limitait pas aux membres des organisations de guérilla, mais concernait les animateurs de la « Révolution anti-chrétienne » dans tous les aspects de la vie en commun.

*Todo lo que se oponga al Reinado de Cristo y al orden natural es el enemigo. Y por consiguiente, todos los individuos que sirven a ese propósito, sean profesores o combatientes armados, sean políticos de partido, juristas o financieros, sean sacerdotes infieles o malos militares. [...] Atacar la guerrilla y dejar lo demás es o bien ceguera suicida o bien traición infame que pretende entretener a la juventud militar mientras los amos de la guerrilla se adueñan del Estado democráticamente o por un autogolpe*<sup>1074</sup>.

Castillo Castro, citant encore De Vitoria, à venait à justifier l'appropriation des biens des victimes par les agents de sécurité – une pratique courante pendant le PRN –, car « *Es justo resarcirse con los bienes del enemigo, de los gastos de guerra y de todos los danos causados por el injustamente* »<sup>1075</sup>. Toutefois, se situant pleinement dans le cadre du droit naturel, Castillo déclarait la nécessité de combattre cette guerre publiquement : « *No conocemos un solo argumento válido, ni moral ni*

---

<sup>1071</sup> Alberto Ignacio Ezcurra, *Moral Cristiana Y Guerra Antisubversiva: Enseñanzas de Un Capellán Castrense*, Buenos Aires, Santiago Apóstol, 2007, cité par Horacio Verbitsky, *La mano izquierda de Dios: la última dictadura (1976-1983)*, Buenos Aires, Editorial sudamericana, 2010, p. 39

<sup>1072</sup> Marcial Castro Castillo, *Fuerzas Armadas, Ética Y Represión*, Buenos Aires, Editorial Nuevo Orden, 1979, p. 13

<sup>1073</sup> Ibid. p. 109

<sup>1074</sup> Ibid. p. 121

<sup>1075</sup> Ibid. p. 155

*estratégicamente, para justificar ejecuciones clandestinas. La justicia debe ser publica, medicinal y vindicativa, para la salud moral del país»<sup>1076</sup>.*

Evidemment, ces idées ne faisaient pas l'unanimité, même à l'intérieur de la vicairie militaire. Il est intéressant, pourtant, de lire sur le cahier de Mons. Bonamin – en référence à une réunion avec Mons. Tortolo autour des opérations des Forces armées à Tucuman – « *Problemas respecto a torturas y prisioneros (otro argumento: Si, según Santo Tomás, es lícita la pena de muerte... la tortura es menos que la muerte...)*. *Nuestros Capellanes necesitan aunar criterios*»<sup>1077</sup>. Les déclarations de plusieurs victimes de la répression, tout comme de quelques militaires, constituent également un témoignage précieux du rôle des capelans dans l'ingénierie répressive du PRN. Ainsi, l'ex-amiral Aldo Scilingo raconte qu'après avoir participé à son premier *vuelo de la muerte*,<sup>1078</sup> il chercha le réconfort du capelan de l'ESMA, lequel « *le encontró una explicación cristiana al tema [...] Me hablaba de que era una muerte cristiana, porque no sufrían, porque no era traumática, que había que eliminarlos, que la guerra era la guerra, que incluso en la Biblia está prevista la eliminación del yuyo del trigo* »<sup>1079</sup>. De la même manière, le capelan de la police de Rosario, Eugenio Zitelli, face à une détenue rapportant des tortures avec la *picana* et des violations subies par les autres détenues, répondit : « *Que usen la picana se justifica porque estamos en guerra y es un método apto para obtener información. Pero la violación atenta contra la moral y los militares nos prometieron que eso no iba a pasar* »<sup>1080</sup>.

D'autres membres du clergé militaire avancèrent davantage dans leur identification avec la lutte antissubversive des Forces armées argentines. Le père Emilio Grasselli, secrétaire de la vicairie militaire, se chargea de recevoir les parents de disparus à la recherche d'informations sur leurs proches, arrivant à remplir un fichier avec plus de 2500 noms<sup>1081</sup>, ce qui témoignait d'une connaissance détaillée de l'appareil répressif du régime. Christian Von Wernich, à l'époque capelan de la police de Buenos Aires, fut condamné à la prison à vie en 2007 pour avoir participé directement à sept homicides et à 34 cas d'enlèvement et de torture<sup>1082</sup>. D'autres capelans ont été accusés d'avoir

---

<sup>1076</sup> Ibid. p. 142

<sup>1077</sup> Bilbao and Mendoza, *Profeta Del Genocidio: El Vicariato Castrense Y Los Diarios Del Obispo Bonamín En La Última Dictadura*. Cit. p. 211

<sup>1078</sup>

<sup>1079</sup> Horacio Verbitsky, *El Vuelo*, Barcelona, Seix Barral, 1995, pp. 38-39

<sup>1080</sup> Verbitsky, *La mano izquierda de Dios*, cit. p. 50

<sup>1081</sup> Emilio Mignone, *Iglesia Y Dictadura. El Papel de La Iglesia a La Luz de Sus Relaciones Con El Régimen Militar.*, Buenos Aires, Ed. del Pe, 1986, pp. 27-31

<sup>1082</sup> "Condenan a Von Wernich a perpetua por la represión ilegal", *Clarín*, 10/10/2007.

[http://www.clarin.com/ediciones-antiores/condenan-von-wernich-perpetua-represion-ilegal\\_0\\_ryZf7LyyCKe.html](http://www.clarin.com/ediciones-antiores/condenan-von-wernich-perpetua-represion-ilegal_0_ryZf7LyyCKe.html)

participé directement ou d'avoir assisté aux sessions de torture dans les centres clandestins de détention, ou encore d'avoir profité du sacrement de la confession pour aider au recueil d'informations des services de sécurité<sup>1083</sup>. Au-delà de ces extrêmes, pourtant, un service fondamental du clergé militaire consista dans le fait de démentir les accusations de violations des droits de l'homme provenant aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur du pays. Ainsi aux autorités vaticanes qui demandaient des informations sur la situation argentine, Mons. Tortolo assura que les prêtres arrêtés l'étaient pour avoir prêché le Marxisme<sup>1084</sup> ; en octobre 1976, il déclara encore à la presse : « *Yo no conozco, no tengo pruebas fehacientes que los derechos humanos sean conculcados en nuestro país. Lo oigo, lo escucho, hay voces, pero no me consta* »<sup>1085</sup>. De la même manière, Mons. Bonamin déclarait en novembre 1977 : « *Si pudiera hablar con el gobierno le diría que debemos permanecer firmes en las posiciones que estamos tomando : hay que desestimar las denuncias extranjeras sobre desapariciones* »<sup>1086</sup>.

Encore une fois, il est important de souligner que ce n'était pas la position officielle de l'Eglise, ce qui n'empêcha pas les Forces armées de s'appuyer sur un certain nombre d'autorités religieuses – n'appartenant pas exclusivement au clergé militaire – pour doter d'une dimension eschatologique leur lutte contre la subversion. Par ailleurs, l'appui explicite d'une partie significative de l'Eglise au régime militaire servit aussi à inhiber les critiques des évêques préoccupés par l'exaltation « purificatrice » des militaires argentins. De plus, la religion étant un élément central du *ser nacional* dont les Forces armées se déclaraient restaurateurs, il était inévitable que la répression s'abattît sur ceux qui en attaquaient les fondements depuis l'intérieur d'une institution – l'Eglise catholique – vouée à sa défense : le clergé radical.

#### *Entre révolution et martyre : les victimes religieuses du terrorisme d'Etat*

L'attention portée par les Forces armées argentines au clergé radical ne commença pas le 24 mars 1976. L'opposition d'une partie du clergé contre le régime d'Onganía, le processus tourmenté d'*aggiornamento* à l'intérieur de l'Eglise argentine et, surtout, le surgissement d'un mouvement politico-ecclésiastique comme le MSTM avait attiré l'attention des services de renseignements militaires sur l'évolution du catholicisme argentin. Les archives du *Departamento de Inteligencia de*

---

<sup>1083</sup> Bilbao and Mendoza, *Profeta Del Genocidio: El Vicariato Castrense Y Los Diarios Del Obispo Bonamín En La Última Dictadura*, cit. pp. 135-140

<sup>1084</sup> Loris Zanatta, *La Nazione Cattolica : Chiesa E Dittatura nell'Argentina Di Bergoglio*, Bari, Laterza, 2014, p. 192

<sup>1085</sup> Mignone, *Iglesia Y Dictadura. El Papel de La Iglesia a La Luz de Sus Relaciones Con El Régimen Militar* cit. p. 26

<sup>1086</sup> Ibid. p. 30



la *Policia de Buenos Aires* (DIPBA) comptent un recueil de plus de 2000 documents entre articles, listes de membres, et dossiers sur le MSTM réalisés entre 1969 et 1973<sup>1087</sup>. D'après la chercheuse argentine Maria Soledad Catoggio, dans un premier temps il s'agissait d'un simple recueil d'informations, les services de sécurité étant plus intéressés par les noms des membres du mouvement que par leurs actions ou déclarations, considérées par les agents comme « l'expression d'un désir » plus que comme une menace directe de l'ordre public<sup>1088</sup>. La situation changea toutefois au début de l'année 1970, suite à la constatation, par les services de sécurité, des liens existants entre certains membres du MSTM et les mouvements de lutte armée. Ainsi, un document du *Comando de Operaciones Navales "Base Naval Puerto General Belgrano"* intitulé *¿Qué es el Movimiento de Sacerdotes para el tercer Mundo?* affirmait que parmi les membres MSTM se cachaient des militants communistes infiltrés avec l'intention de conditionner les actions d'autres « *bien intencionados pero ingenuos* »<sup>1089</sup>. Ce qui est plus intéressant, néanmoins, c'est qu'à l'intérieur du même document, le service de renseignements de la marine militaire se lançait dans une analyse théologique du MSTM, décrivant ce qu'il était, ce qu'il n'était pas, et ce qu'il aurait dû être selon des critères liés non pas à l'ordre public ou à la sécurité nationale, mais plutôt à l'orthodoxie catholique telle qu'elle était entendue par les militaires.

*No son maestros de la religión católica: no profesan la fe de la Iglesia; puesto que a sabiendas desconocen la filosofía cristiana y la teología que sustituyen por la sociología, la psicología y economía [...]. La Sagrada Escritura es despojada de su interpretación por la tradición y el Magisterio, y reducida a una escueta exposición donde desaparece el concepto de alma inmortal, pecado original, gracia y vida sobrenatural. [...] El Movimiento de Sacerdotes para el tercer Mundo es una organización de sacerdotes en la República Argentina que tiene por finalidad instaurar en el poder político del país un gobierno socialista marxista, sirviéndose, como medio, de la dialéctica marxista con todo lo que esta supone: lucha de clases, lavado de cerebros, violencia y revolución (...) De manera que cometen un doble error substancial: a) Pretender que la finalidad primordial de la Iglesia sea solucionar directamente los problemas materiales económico-sociales y; b) Que lo hagan con un sistema inmoral, ya rechazado desde mucho tiempo atrás, y cuya aplicación causaría mayores males a los que se pretende sanar. Según los sacerdotes tercermundistas, en este doble error, consistiría la misión de la Iglesia, y, donde la jerarquía no los apoya, fundan de hecho una iglesia paralela<sup>1090</sup>.*

<sup>1087</sup> Archivo DIPBA, Legajo N° 15.281, "Sacerdotes del Tercer Mundo", Tomo I-VIII, 1969-1973.

<sup>1088</sup> Maria Soledad Catoggio, "Movimiento de Sacerdotes Para El Tercer Mundo Y Servicios de Inteligencia: 1969-1970," *Sociedad Y Religion XX*, no. 30/31 (2008): 171-89.

<sup>1089</sup> Documento del Comando de Operaciones Navales. Base Naval Puerto General Belgrano (1970) *¿Qué es el Movimiento de Sacerdotes para el tercer Mundo?*, Bahía Blanca. Archivo del Área Cultura, Sociedad y Religión, CEIL-PIETTE, CONICET. Cité par Ibid. p. 183

<sup>1090</sup> Ibid. pp. 185-186

Nous pouvons suivre Catoggio lorsqu'elle affirme que ces rapports témoignent d'une superposition, dans la logique des Forces armées, entre subversion et hérésie. Cette hypothèse est confortée par plusieurs témoignages de victimes de la dictature racontant que des militaires les avaient accusés de trahir la vraie Eglise. Le Jésuite Orlando Yorio, séquestré avec son compagnon Francisco Jalics et huit catéchistes le 23 mai 1976, rapporta à la CONADEP les mots d'un de ses geôliers :

*Usted es un cura idealista, un místico, diría yo, un cura piola, solamente tiene un error que es haber interpretado demasiado materialmente la doctrina de Cristo. Cristo habla de los pobres, pero cuando habla de los pobres habla de los pobres de espíritu y usted hizo una interpretación materialista de eso, y se ha ido a vivir con los pobres materialmente. En la Argentina, los pobres de espíritu son los ricos y usted, en adelante, deberá dedicarse a ayudar más a los ricos que son los que realmente están necesitados espiritualmente*<sup>1091</sup>.

Au moment de l'enlèvement, les pères Yorio et Jalics avaient été suspendus par le provincial de l'ordre jésuite en Argentine Mario Bergoglio. La continuité entre la sanction disciplinaire appliquée par Bergoglio et l'enlèvement des jésuites par les militaires argentins est à la base des accusations adressées à l'actuel Pape François d'avoir en quelque sorte remis les deux religieux aux mains de la répression. Le premier à faire cette accusation fut Emilio Mignone, père d'une autre catéchiste enlevée dans la même *villa* la semaine précédente, dans son livre de 1986<sup>1092</sup>. Plus récemment, le périodiste argentin Horacio Verbitsky a renouvelé ces accusations sur la base de nouveaux documents retrouvés dans les archives du ministère des Affaires Etrangères argentin, témoignant d'une dénonciation de Bergoglio aux autorités militaires à propos des contacts de Yorio avec la guerrilla<sup>1093</sup>. Le cas est notoirement controversé, se prêtant plus à l'utilisation politique d'un passé traumatique qu'à sa compréhension d'un point de vue historique. Par ailleurs, ces accusations s'appuient sur l'idée qu'une sanction disciplinaire de la part de la hiérarchie épiscopale signifiait une sorte de « feu vert » pour les organismes de répression pour procéder contre la personne sanctionnée. Dans son livre, la chercheuse argentine Catoggio a pourtant montré l'inconsistance de cette hypothèse, les Forces armées montrant un haut degré d'autonomie dans l'établissement de la condition de « subversion cléricale »<sup>1094</sup>.

---

<sup>1091</sup> CONADEP, *Informe Nunca Mas*, cit. p. 266

<sup>1092</sup> Mignone, *Iglesia Y Dictadura. El Papel de La Iglesia a La Luz de Sus Relaciones Con El Régimen Militar*, cit. p. 174

<sup>1093</sup> Verbitsky, *La mano izquierda de Dios*, cit. pp. 91-92

<sup>1094</sup> Maria Soledad Catoggio, *Los Desaparecidos de La Iglesia. El Clero Contestatario Frente a La Dictadura*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016, p. 141

Personne n'avait donné de feu vert, par exemple, pour l'assassinat de trois prêtres et deux séminaristes de l'ordre de *Palotinos*, tués le 4 juillet 1976 dans l'Eglise de *San Patricio*, à Buenos Aires. Les corps furent retrouvés par l'organiste de l'Eglise dans les premières heures de la matinée ; les assassins avaient écrit sur les murs : « *Por los camaradas dinamitados en Seguridad Federal. Venceremos. Viva la Patria. [...] Estos zurdos murieron por ser adoctrinadores de mentes vírgenes y son M.S.T.M.* »<sup>1095</sup> La deuxième phrase laissait peu de doutes sur la provenance idéologique des auteurs de l'homicide, tandis que la première faisait penser à des représailles pour un attentat des *Montoneros* qui, deux jours avant, avait provoqué la mort de plusieurs policiers dans un commissariat de Buenos Aires. De fait, un premier rapport de l'ambassade étatsunienne informa d'une confidence d'un membre du staff présidentiel qui expliquait qu'à la base de cette opération – attribuée aux services de renseignements de l'Armée – il y avait la conviction que les prélats hébergeaient le terroriste Mario Firmenich, leader des *Montoneros*<sup>1096</sup>. Le jour suivant, néanmoins, l'ambassadeur étatsunien précisait que cette opération revenait à la police et non pas à l'armée, démentant la justification de l'homicide comme étant lié à la présence de Firmenich dans l'église<sup>1097</sup>.

La version du gouvernement attribuant l'homicide aux « éléments subversifs » qui « *además de no tener Patria, tampoco tienen Dios* » ne persuada personne<sup>1098</sup>. Commentant l'épisode avec les fonctionnaires de l'ambassade des Etats-Unis, Mons. Aramburu affirma que « l'Eglise devait payer son prix »<sup>1099</sup> ; le nonce, de son côté, admettait les contacts d'un des séminaristes avec le MSTM, mais précisait que cela ne justifiait pas leur homicide et moins encore celui des prêtres qui n'avaient rien à voir avec ce milieu<sup>1100</sup>. Finalement, l'hypothèse la plus probable est que, comme le supposa l'ambassadeur étatsunien, les agents de police avaient agi à leur initiative, sans avoir nécessairement reçu d'ordre de la part des instances supérieures du régime<sup>1101</sup>. Cela témoigne de l'autonomie relative des différents agents de la répression à l'intérieur du PRN, l'opération se situant dans le cadre de ce que le chef d'état-major de l'Armée, le général Roberto Viola, définit plus tard comme « *operaciones no acertadas pero si justificadas* »<sup>1102</sup>.

---

<sup>1095</sup> Verbitsky, *La mano izquierda de Dios*, cit. p. 62

<sup>1096</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 07/07/1976, NARA, RG 59, Electronic Telegrams (1976), n. 1976BUENOS04443

<sup>1097</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 08/07/1976, NARA, RG 59, Electronic Telegrams (1976), n. 1976BUENOS04487

<sup>1098</sup> «Crimen en San Patricio», *La Nación*, 5/07/1976.

<sup>1099</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 07/07/1976, cit.

<sup>1100</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 08/07/1976, cit.

<sup>1101</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 07/07/1976, cit.

<sup>1102</sup> Cdo J Ej (EMGE-Jef III-Op), *Directiva del Comandante en Jefe del Ejército N° 504/77 (Continuación de la ofensiva contra la subversión durante el período 1977/78)*, Anexo n. 5 (ambito religioso), abril 1977, cité dans Mirta Mantaras, «El manual de la represión», *Página 12*, Suplemento Especial, 24/03/1999. <https://www.pagina12.com.ar/1999/99-03/99-03-24/pag33.htm>

Par ailleurs, ajoutait le nonce dans sa conversation avec l'ambassadeur étatsunien, un officier lui avait dit que les Forces armées entendaient « faire le ménage à l'intérieur de l'Eglise », ce qui l'amenait à penser que la *Masacre de San Patricio* était seulement le premier pas de ce « ménage »<sup>1103</sup>. Les événements des semaines suivantes montrèrent qu'il avait raison, même si, en toute rigueur, il ne s'agissait pas du premier épisode de répression dans les rangs de l'Eglise argentine. Le jour suivant l'assassinat des *palotinos*, Mons. Angelelli envoya une lettre au nonce, décrivant les pressions qu'il recevait de la part des Forces armées dans son diocèse.

*Estamos permanentemente obstaculizados para cumplir con la misión de la Iglesia. Personalmente los sacerdotes y las religiosas somos humillados, requisados y allanados por la policía con orden del ejército. [...] Todo ese proceder surge principalmente del ejército y de la persona del jefe y del segundo Jefe: Pérez Bataglia y Malagamba. El jefe de Policía, Mayor Di Césarís al “demorar” a seis religiosas entre las cuales estaba la Provincial de las Azules, Madre María Eugenia, públicamente se les dijo que eran sospechadas y que el mayor ideólogo marxista era el obispo (¡ridículo!) pero hasta esto llegamos*<sup>1104</sup>.

Il ne s'agissait pas de la première dénonciation de Mons. Angelelli autour de ce qui, à partir des premiers mois de 1976, sembla une véritable œuvre d'encerclement de l'évêque de la Rioja, icône du clergé radical argentin. Dans une lettre dirigée au vice-président de la CEA Mons. Zazpe, Mons Angelelli manifesta ainsi ses inquiétudes par rapport à l'usurpation que les Forces armées faisaient des prérogatives de l'Eglise : « *Es hora que abramos los ojos y no dejemos que Generales del Ejército usurpen la misión de velar por la Fe Católica...No es casualidad querer contraponer la Iglesia de Pío XII a la de Juan y Pablo* »<sup>1105</sup>. Cette lettre suivait de quelques jours l'arrêt du vicaire diocésain Estaban Inestal, lequel avait raconté à son évêque que pendant les interrogatoires, les militaires avaient affirmé que « *Juan XXIII y Pablo VI trajeron la ruina a la Iglesia, destruyendo la Iglesia de Pio XII...Los documentos de Medellín son comunistas y no fueron aprobados por el Papa...La Iglesia de la Rioja está separada de la Iglesia Argentina* »<sup>1106</sup>.

Dans les mois suivants, le conflit entre Mons. Angelelli et les autorités militaires ne fit qu'augmenter, ces derniers pouvant compter sur l'appui de la vicairie militaire dans leurs accusations

---

<sup>1103</sup> Ibid.

<sup>1104</sup> Mons. Enrique Angelelli a Mons. Pio Laghi, 05/07/1976, cité dans Tribunal Oral Federal de La Rioja, *Causa de lesa Humanidad “MONSEÑOR ANGELELLI”*, cit. p. 382

<sup>1105</sup> Mons. Enrique Angelelli a Mons. Vicente Zazpe, 25/02/1976. Cité dans Luis Miguel Baronetto, *Vida Y Martirio de Mons. Angelelli. Obispo de La Iglesia Católica*, Tiempo Latinoamericano, Cordoba, 1996, p. 180

<sup>1106</sup> Luis Miguel Baronetto, *Vida Y Martirio de Mons. Angelelli. Obispo de La Iglesia Católica*, cit. p. 178

de « subversion religieuse » contre l'évêque de la Rioja<sup>1107</sup>. Ce dernier se lamenta de ces événements lors de l'assemblée épiscopale de mai 1976 sans, pourtant, recevoir l'appui du reste des évêques, comme lui-même le confia à Mons. Zazpe dans une nouvelle lettre envoyée le 13 juillet.

*Te debo confesar que me hizo mucho mal la participación en la última asamblea, repito que no les pido nada; solo la elemental comunión episcopal cuando lo que está en juego es nuestra misión episcopal y en definitiva la Iglesia. Les repito que me digan si se tomará alguna medida desde arriba; de lo contrario buscaré otro camino. [...] Se me ha quitado la radio y diarios locales para poderme comunicar con mi pueblo. Lo que no entiendo es que éstos se usen por vía eclesiástica castrense para orientar a la diócesis, es el que determina el modo y el contenido sea el jefe militar; ¿los obispos, para que estamos?»<sup>1108</sup>*

Quelques semaines auparavant, Mons. Angelelli avait rencontré le général Menendez, commandant du IIIe corps de l'armée, lequel lui avait déclaré : « *Mons. Mi sueño es poder recibir de mi obispo diocesano, la investidura de cruzado de la Fe y poder empuñar en una mano una espada y en otra la cruz de Cristo para eliminar los enemigos de Dios y de la Patria* »<sup>1109</sup>. A l'occasion du jour de l'Indépendance nationale, le contre-amiral Luis Fernando Estrella, vice-commandant de la base aérienne de Chamental, confirma la nécessité de combattre « *al que caracterizado de representante de Dios, ora por la integridad o el descanso de los traidores a la patria* »<sup>1110</sup>. Quelques jours après, les curés de la Rioja Gabriel Longueville et Carlos de Dios Murias étaient séquestrés par les agents de sécurité ; leurs corps furent trouvés deux jours plus tard, avec des signes évidents de torture. La semaine suivante fut assassiné Wenceslao Padernera, dirigeant du mouvement rural fondé par Mons. Angelelli. Ce dernier fut finalement assassiné le 4 août 1976, dans un accident simulé par une équipe d'agents des Forces armées<sup>1111</sup>.

D'après Loris Zanatta, la réaction du Saint-Siège à la montée de la violence contre les membres de l'Eglise poussa le régime à reculer dans son intention de poursuivre la répression du milieu catholique radical<sup>1112</sup>. Nous reviendrons ensuite sur la réponse du Saint-Siège et de l'épiscopat argentin aux attaques dans les rangs de l'Eglise catholique. Il faut préciser, pourtant, que les pressions du Saint-Siège n'empêchèrent pas la disparition de Carlos Bustos et Mauricio Silva, de l'ordre de la

---

<sup>1107</sup> Cfr. Mirko Giancola, "Un passato che non passa," *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, no. N° 24, 4, Dicembre 2015, [http://www.studistorici.com/2015/12/29/giancola\\_numero\\_24/](http://www.studistorici.com/2015/12/29/giancola_numero_24/)

<sup>1108</sup> Mons. Enrique Angelelli à Mons. Vicente Zazpe, 13/07/1976, in Tribunal Oral Federal de La Rioja, Causa de lesa Humanidad "MONSEÑOR ANGELELLI", La Rioja, Poder Judicial de la Nación, 2014, pp. 287-288

<sup>1109</sup> Ibid.

<sup>1110</sup> Tribunal Oral Federal de La Rioja, Causa de lesa Humanidad "MONSEÑOR ANGELELLI", cit. p. 355

<sup>1111</sup> Cfr. Ibid.

<sup>1112</sup> Zanatta, *La Nazione Cattolica : Chiesa E Dittatura nell'Argentina Di Bergoglio*, cit. p. 207

Fraternité de l'évangile, en avril et juin 1977, ni celle des religieuses françaises Alice Domon et Leonie Duquet en décembre de la même année, en plus de l'arrestation d'autres religieux dans la même période. En réalité, plus que d'un arrêt de la répression contre le clergé, il serait plus juste de parler d'une réduction significative, en accord avec la tendance générale de la politique répressive du PRN<sup>1113</sup>, dont 80% des victimes furent concentrées entre 1976 et 1977<sup>1114</sup>.

Dans son étude sur les victimes religieuses de la répression entre 1974 et 1983, la chercheuse argentine Maria Soledad Catoggio rapporte un total de 113 victimes, dont 79 prêtres, 12 religieux, 20 séminaristes et 2 évêques<sup>1115</sup>. Seules 17 de ces victimes avaient précédemment intégré le MSTM, ce qui montre d'un côté la fluidité de cette catégorie dans la catégorisation du clergé de la part des forces de sécurité et, de l'autre, l'incidence modérée de ce groupe sur l'ensemble des victimes religieuses<sup>1116</sup>. Nous pouvons également observer la concentration de la plupart des victimes dans certains diocèses, tels que la Rioja, Goya, San Nicolas, Goya, Cordoba et Buenos Aires. Le haut nombre des victimes de la capitale était probablement dû à la centralité de la capitale dans la vie politique du pays tandis que les autres diocèses étaient à la charge d'évêques devenus référents du clergé radical dans les années 1960 et 1970. Le cas de Cordoba, à la charge de Mons. Primatesta, constitue une exception due probablement à l'influence exercée sur ce diocèse par Mons. Angelelli – qui en avait été auxiliaire à la fin des années 1960 – et au rôle des militants catholiques dans les événements du *Cordobazo* en 1969<sup>1117</sup>. Par ailleurs, l'âge moyen de ces victimes - se situant entre trente et quarante ans – contraste avec l'âge du reste des victimes de la répression, sensiblement plus jeunes, ce qui place les religieux dans une position d'« idéologues », accusés par les militaires de corrompre l'esprit des jeunes générations<sup>1118</sup>.

Cette hypothèse se voit confortée par les rapports de la DIPBA mais aussi par le fait que la plupart des religieux arrêtés le furent non tant sur la base de leur militance, que sur celle de leur contact avec les secteurs de la population vus comme à risque par les Forces armées. Ainsi tout genre de travail avec les pauvres, les ouvriers ou les étudiants était suspect en soi aux yeux des militaires

---

<sup>1113</sup> Cet impression se voit conforté par les statistiques sur les victimes religieuses de la dictature réalisé par Maria Soledad Catoggio. Cfr. Catoggio, *Los Desaparecidos de La Iglesia. El Clero Contestatario Frente a La Dictadura*, cit. pp. 251-262

<sup>1114</sup> CONADEP, *Nunca Mas Informe de La Comisión Nacional Sobre La Desaparición de Personas*, Desaparecidos entre los años 1973-1983, [http://www.desaparecidos.org/nuncamas/web/investig/articulo/nuncamas/nmas2\\_04.htm](http://www.desaparecidos.org/nuncamas/web/investig/articulo/nuncamas/nmas2_04.htm).

<sup>1115</sup> Autre à Mons. Angelelli, Catoggio inclue l'évêque Carlos Ponce de Leon, mort en juillet 1977 dans un accident routier dont la dynamique est encore douteuse.

<sup>1116</sup> L'adjectif *tercermundista* utilisé par les militaires pour encadrer la plupart des religieux surveillés semble renvoyer à l'univers idéologique du clergé radical ou progressiste plus qu'à la militance dans un groupe spécifique

<sup>1117</sup> Catoggio, *Los Desaparecidos de La Iglesia. El Clero Contestatario Frente a La Dictadura*, cit. pp. 154-155

<sup>1118</sup> Ibid. pp. 156-157

qui commencèrent à considérer ces religieux comme hérétiques ou, pire encore, comme des infiltrés trahissant la mission originelle de l'Eglise. Les modalités répressives utilisées à l'égard des membres de l'Eglise méritent aussi une mention, car si en général la disparition fut la pratique répressive la plus commune du PRN, dans le cas des religieux elle fut appliquée à la moitié des victimes, tandis que l'autre moitié intégra le système de détention légal ou bien fut assassiné dans des actions dissimulées ou attribuées à la guérilla. Trouver la rationalité à la base du choix d'une modalité particulière de répression est assez difficile, chaque cas constituant une histoire à part. Catoggio tente une interprétation sur la base des relations entre le profil socioreligieux des victimes et la modalité répressive qui leur fut appliquée. Sur la base de cette analyse, elle note que les membres du clergé ayant une visibilité plus grande sur la scène publique furent intégrés dans le système légal de détention ou bien assassinés, se constituant en ce cas en « exemples » pour les autres. Ceux qui, pour plusieurs raisons, étaient dans une situation d'« anonymat » intégrèrent, en revanche, la catégorie des disparus<sup>1119</sup>.

Cela dit, une situation n'excluait pas l'autre et nous ne pouvons pas savoir combien de victimes étaient originellement destinées au système de détention légale et combien l'intégrèrent, en revanche, grâce aux pressions de leur supérieurs ou d'autres instances pour obtenir la reconnaissance de l'arrêt de la part des forces de sécurité, ce qui mettait les religieux à l'abri de la disparition. En réalité, les modalités employées par les forces de sécurité tout comme celles employées pour obtenir la libération des victimes, renvoient à ce que Gustavo Morello définit comme une « organisation féodale » de la répression pendant le PRN, où le pouvoir réel sur chaque région revenait au commandant des troupes présentes sur le territoire, les *grupos de tareas* ayant une large autonomie décisionnelle<sup>1120</sup>. Cela fit que la répression fut parfois utilisée avec des objectifs liés aux ambitions politiques de chaque commandant ou commissaire de police, même dans le cadre d'une stratégie visant à changer les équilibres de pouvoir à l'intérieur de la junte militaire. Cela fut, par exemple, le cas dans la disparition, en décembre 1977, des religieuses françaises Alice Domon et Leonie Duquet, au moins selon les informations recueillies à l'époque par les fonctionnaires de l'ambassade des Etats-Unis à Buenos Aires<sup>1121</sup>. Par ailleurs, l'autonomie relative de chaque équipe fit que souvent les négociations d'un curé avec les commandants militaires locaux s'avérèrent plus efficaces que les pressions d'un évêque à Buenos Aires : cela semble être le cas des religieux de l'ordre des

---

<sup>1119</sup> Catoggio, *Los Desaparecidos de La Iglesia. El Clero Contestatario Frente a La Dictadura*, cit. p. 160-164

<sup>1120</sup> Gustavo Morello, *Dónde Estaba Dios Católicos Y Terrorismo de Estado En La Argentina de Los Setentas*, Barcelona, B, 2014, p. 109

<sup>1121</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 20/01/1978, FOIA, Virtual Reading Room. <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000A63B.pdf>

Missionnaires de Notre-Dame de la Salette, arrêtés en août 1976, selon l'analyse de Gustavo Morello<sup>1122</sup>.

Maria Soledad Catoggio, dans l'étude déjà citée, rend compte d'une pluralité de stratégies activées par la communauté des victimes religieuses de la répression pour sortir de leur condition, tout comme de l'extrême variété des résultats de ces stratégies au moment d'obtenir la libération de religieux arrêtés.

*Entre las modalidades analizadas hubo algunas que, a pesar de la divergencia de resultados obtenidos en la práctica, fueron más frecuentes; en efecto, las propias autoridades eclesiales, el nuncio, los militares y los diplomáticos fueron percibidos como interlocutores inmediatos y con capacidad de influir directamente en la ingeniería represiva. El hecho de que estas víctimas del catolicismo formaran parte de una elite social facilitó la inmediatez del acceso a otros círculos de elites. A menudo estos mecanismos fueron eficaces como correa de transmisión de información, pero pocas veces llegaron a ser tan influyentes como para rescatar a las personas de la ingeniería represiva. En contraste, la justicia, la prensa, e incluso el recurso a los organismos nacionales e internacionales de derechos humanos resultaron eficaces en el largo plazo, al menos para crear las condiciones de construcción de «verdad histórica» y «justicia». En el corto plazo, acudir a estas opciones de manera rutinaria e ineficaz funcionó como táctica para «no dejarse caer» y «mantener vivos los casos» en pos de la construcción de condiciones históricas de judicialización<sup>1123</sup>.*

En général, donc, les négociations à porte fermées de l'Eglise et d'autre instances nationales et internationales se montrèrent plus efficaces que les dénonciations publiques et les recours aux moyens légaux pour obtenir la libération des membres du clergé victimes de la répression. Par ailleurs, les rares voix épiscopales dénonçant la répression n'eurent pas un effet dissuasif pour la poursuite des opérations, surtout parce que pour chaque évêque qui dénonçait les abus du régime, il y en avait un autre qui les niait ou les justifiait, tandis que la majorité de l'épiscopat gardait le silence. Il est impossible de savoir, pourtant, dans quelle mesure une prise de position de l'Eglise, en tant qu'institution, aurait obtenu des résultats différents. En effet, nous verrons dans la suite comment la préférence des négociations à porte fermées sur la dénonciation publique devint l'élément caractérisant l'attitude de l'épiscopat argentin non seulement face à la répression dans ses rangs, mais face à l'organisation générale de la lutte contre la subversion du PRN.

---

<sup>1122</sup> Morello, *Dónde Estaba Dios Católicos Y Terrorismo de Estado En La Argentina de Los Setentas*. p. 110

<sup>1123</sup> Catoggio, *Los Desaparecidos de La Iglesia. El Clero Contestatario Frente a La Dictadura*, cit. p. 198



### c) *Entre tempus loquendi et tempus tacendi* : l'épiscopat argentin face à la répression

#### *Tempus tacendi*

Nous avons déjà évoqué la première réunion de l'épiscopat argentin après le coup d'Etat de mars 1976, les informations sur la répression apportées par certains évêques et les justifications apportées par d'autres, le document final se constituant comme une solution de compromis se limitant à tracer les limites d'un gouvernement cohérent avec la doctrine catholique. Cette attitude de prudence sur le plan public contraste avec les réclamations portées par l'épiscopat aux autorités militaires dès la veille du coup d'Etat, comme en témoigne une lettre de Mons. Zazpe à Mons. Angelelli, qui rapporte les efforts de la *Comision Permanente* pour porter à l'attention du général Videla les dénonciations de l'évêque de la Rioja contre les abus des Forces armées dans son diocèse<sup>1124</sup>. D'après Mons. Zazpe, le général Videla se montra disponible et compréhensif, Mons. Tortolo sollicitant la mise au courant de l'évêque diocésain avant de procéder contre un membre du clergé<sup>1125</sup>. Nous retrouvons cette coexistence entre légitimation publique et pression en privé aussi chez le nonce apostolique. Visitant les troupes assiégées à Tucuman en juin 1976, Mons. Pio Laghi déclara en effet :

*El país tiene una ideología tradicional, y cuando alguien pretende imponer otro ideario diferente y extraño, la nación reacciona como un organismo con anticuerpos frente a los gérmenes, generándose así la violencia. [...] En ciertas situaciones la autodefensa exige tomar determinadas actitudes, con lo que en este caso habría de respetarse el derecho hasta donde se pueda. [...] No solo puede hablarse de invasión de extranjeros sino también hay invasión de ideas que ponen en peligro los valores fundamentales [...] Esto provoca una situación de emergencia y entonces es aplicable el pensamiento de Santo Tomas de Aquino que enseña que en estos casos el amor a la patria se equipara al amor a Dios<sup>1126</sup>.*

Les autorités vaticanes, nous l'avons vu, exprimaient également un certain optimisme quant au nouveau cours de la politique argentine. Quelques semaines plus tard, néanmoins, les « anticorps de la nation » s'abattirent sur les membres de l'ordre de *palotinos*. Dans un premier moment, le sentiment dominant chez les autorités ecclésiastiques fut la stupeur ; comment était-il possible que « dans un pays si aimé par l'Eglise des religieux sont assassinés » se demandait le sous-secrétaire d'Etat du Saint-Siège Mons. Benelli à la fin du mois de juillet<sup>1127</sup>.

<sup>1124</sup> Mons. Zazpe a Mons. Angelelli, 09/03/1976, cité dans Tribunal Oral Federal de La Rioja, *Causa de lesa Humanidad "MONSEÑOR ANGELELLI"*, cit. pp. 284-285

<sup>1125</sup> Ibid.

<sup>1126</sup> "El nuncio hablo a los soldados en Tucuman", *BVC*, n. 50, agosto 1976, pp. 28-29

<sup>1127</sup> Loris Zanatta, "Il Prezzo Della 'nazione Cattolica'. La Santa Sede E Il Colpo Di Stato Argentino Del 24 Marzo 1976," *Ricerche Di Storia Politica* 4, no. 2 (2001), pp. 165-88.

Le nonce apostolique y voyait le présage d'autres actions dirigées vers une partie de l'Eglise, et l'épiscopat argentin décida d'envoyer une lettre à la junta militaire, pour lui exprimer ses préoccupations à propos des violations des droits de l'homme. Se référant explicitement à l'homicide des *palotinos*, les évêques se faisaient porte-parole d'un peuple qui n'osait pas s'adresser directement au gouvernement mais qui dans l'intimité se demandait : « *Qué fuerzas tan poderosas son las que con toda impunidad y con todo anonimato pueden obrar a su arbitrio en medio de nuestra sociedad. También surge la pregunta: ¿qué garantía, qué derecho le queda al ciudadano común?* »<sup>1128</sup>. Les évêques ne manquaient pas de souligner, pourtant, « *los altos ideales y la generosa actitud para con la patria, sus instituciones y sus ciudadanos* »<sup>1129</sup>, se disant même conscients « *por la palabra del señor Ministro del Interior y por la presencia en las exequias del señor Ministro de Relaciones Exteriores y Culto y de altos jefes militares, cómo el gobierno y las fuerzas armadas participan de nuestro dolor y, nos atreveríamos a decir, de nuestro estupor* »<sup>1130</sup>. Il noter l'attitude déferente des évêques, surtout si l'on tient compte des informations en possession de l'épiscopat autour de la mort des *palotinos*. En réalité, en se rendant au ministère des Affaires Etrangères, Mons. Aramburu n'avait pas trouvé les mots consolateurs du ministre Guzzetti, mais un silence embarrassé lorsqu'il lui avait dit n'avoir aucun doute sur la provenance des assassins<sup>1131</sup>. De la même manière, la présence de militaires aux funérailles des prélats sembla au nonce un geste d'hypocrisie plus qu'une manifestation de soutien, au point qu'il confia au directeur du *Buenos Aires Herald* qu'il avait eu envie de mettre un coup dans le visage du général Suarez Mason<sup>1132</sup>.

Les fonctionnaires de l'ambassade des Etats-Unis définirent « *remarkably restrained* » la lettre des évêques à la junta militaire<sup>1133</sup> ; une lettre, par ailleurs, que la junta considéra si modérée qu'elle décida elle-même de la rendre publique malgré la décision initiale des évêques en sens contraire<sup>1134</sup>. Le 14 juillet, l'ambassadeur argentin auprès du Saint-Siège adressa une note officielle au secrétaire d'Etat du Saint-Siège, le Card. Villot, dans laquelle le régime déclarait qu'un crime pareil pouvait seulement revenir à « *Las tortuosidades propias del terrorismo* »<sup>1135</sup>. Entre-temps,

---

<sup>1128</sup> CEA, *Carta de la comisión ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina a la Junta Militar, sobre el incalificable asesinato de una comunidad religiosa*, 07/07/1973.

<sup>1129</sup> Ibid.

<sup>1130</sup> Ibid.

<sup>1131</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 08/07/1976, cit.

<sup>1132</sup> "Testimonio del señor Roberto Cox, *Diario del Juicio*, n. 2, 04/06/1985, p. 26

<sup>1133</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 15/07/1976, NARA, RG 59, Electronic Telegrams (1976), n. 1976BUENOS04617

<sup>1134</sup> Cfr. "Nota del Episcopado a la Junta Militar", *Boletín AICA*, 22/07/1976

<sup>1135</sup> Emb. Santa Sede a Segreteria di Stato Vaticano, Of. n.140-141, 27/06/1977, AMREA, Fondo Santa Sede (1977)

pourtant, le même Card. Villot demanda au président de la CEA, Mons. Primatesta, de confier ce genre de questions à l'ensemble de l'épiscopat plutôt que de les laisser à la gestion de la Commission exécutive, lui recommandant également d'intensifier le travail en défense des droits de l'homme<sup>1136</sup>. Le 22 juillet, le président Videla reçut une nouvelle visite de la Commission exécutive, accompagnée du nonce apostolique. Dans une lettre envoyée à Mons. Angelelli, Mons. Zazpe affirma qu'avec le président « *No se dejó nada en el tintero* », les évêques dénonçant ouvertement les abus des Forces armées sur le clergé radical ; une situation pour laquelle le président s'engagea à trouver une solution<sup>1137</sup>. Quelques jours plus tard, Emilio Mignone informa l'ambassade des Etats-Unis qu'en plus de protester pour la répression des membres du clergé, les évêques argentins avaient remis au président une liste avec les noms de 400 disparus, menaçant de manifester publiquement si le président ne se montrait pas capable de contrôler ses forces de sécurité<sup>1138</sup>. En réalité, cette manifestation ne fut jamais organisée, et le régime ne parut pas prendre trop au sérieux cette menace, si l'on considère l'assassinat de Mons. Angelelli et l'enlèvement de cinq séminaristes et d'un curé étatsunien réalisés dix jours après la réunion du Comité exécutif de l'épiscopat avec le président Videla. L'ambassade étatsunienne en tirait la conclusion suivante :

*In private, Church is speaking strongly to GOA on general human rights situation and especially over murders of priests. Church is aware that at least first five priests were killed by members of police, and we know that Church made direct accusation of this to minister of Interior after first Killings. In public, Church is taking more cautious line, obviously in belief that open confrontation with GOA would be counterproductive*<sup>1139</sup>.

Les mêmes considérations furent faites par un fonctionnaire de l'ambassade étatsunienne suite à la rencontre avec un membre du *Movimiento Ecumenico por los Derechos Humanos* (MEDH) - dirigé par l'évêque catholique Jorge Novak, le pasteur protestant Juan Van der Velde et l'évêque méthodiste Federico Pagura. Le nouveau mouvement aspirait à constituer la version argentine de la *Vicaria de la Solidaridad* chilienne ; cependant, commentait le fonctionnaire étatsunien, « *La Iglesia aquí no se parece en nada a la de Chile o de Brasil y tenemos considerables motivos para creer que continuará evitando poner en peligro su prudente relación con el gobierno* »<sup>1140</sup>

<sup>1136</sup> Mons. Laghi a Mons. Primatesta, 21/07/1976, cité par Ibid. p. 68

<sup>1137</sup> Mons. Zazpe a Mons. Angelelli, 23/07/1976, cité dans Tribunal Oral Federal de La Rioja, *Causa de lesa Humanidad "MONSEÑOR ANGELELLI"*, cit. p. 288-289

<sup>1138</sup> Yvonne Thayer to Jack M. Smith, 09/08/1976, Digital Nation Security Archive, Argentina Project, n. S200000044)

<sup>1139</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 26/07/1976, NARA, RG 59, Electronic Telegrams (1976), n. 1976BUENOS04875

<sup>1140</sup> Verbitsky, *La mano izquierda de Dios*, cit. p. 118

Cette hypothèse se voit confortée par un échange de lettres entre l'épiscopat argentin et la *Conferencia argentina de religiosos* (CAR). Dans sa lettre du 9 août 1976, la CAR dénonçait le climat d'insécurité régnant, soulignant l'acharnement des forces de sécurité contre un secteur de l'Église tout comme leur prétention à s'ériger en juges de l'orthodoxie catholique. Pour ces raisons, concluaient les religieux, « *subrayamos la importancia que tendría en esta coyuntura, la voz del Episcopado en pleno para la opinión pública nacional* »<sup>1141</sup>. Dans sa lettre du 12 août, le Card. Primatesta, répondant au nom de la Commission exécutive de la CEA, déclarait tout d'abord que les évêques étaient parfaitement informés des faits dénoncés par les religieux ; cependant, poursuivait-il :

*Es nuestro deber hacer un juicio pastoral sobre el bien de nuestro pueblo y tratar de calibrar las actitudes con el solo objetivo de la gloria de Dios y el bien general [...] Por eso, convencidos de que hay tempus loquendi y tempus tacendi, ajustamos (o al menos pretendemos ajustar) nuestra conducta a la búsqueda efectiva del mayor bien del pueblo fiel*<sup>1142</sup>.

Si l'épiscopat était conscient de la portée des violations des droits de l'homme par les Forces armées, « la gloire de Dieu et le bien commun » empêchaient donc une prise de position claire et publique de sa part sur cette question. Evidemment, en parlant de bien commun, le président de la CEA renvoyait à une pluralité de facteurs, parmi lesquels il y avait aussi bien la lutte du régime contre la subversion que la défense de l'unité du monde catholique. Le temps de parler ouvertement arriverait mais, pour l'instant, il était encore temps de se taire ; une évaluation partagée par le nonce, qui dans une discussion avec l'ambassadeur des Etats-Unis invoquait aussi des raisons « pratiques ». « Si la situation n'était pas des meilleures à ce moment » affirmait le nonce, « elle serait bien pire si les généraux Videla et Viola étaient remplacés à la tête du régime [...] Le mieux était donc de continuer à travailler avec eux, en les pressant d'améliorer la situation, mais sans avancer d'actions qui puissent miner leur position à l'intérieur du gouvernement »<sup>1143</sup>. A cet égard, il faut noter le fait que le nonce déclara à l'ambassadeur « être enclin à croire que l'évêque [Mons. Angelelli] était mort dans un accident de voiture, ainsi que le déclaraient les autorités », ce qui, en considération des informations à disposition du nonce à ce moment-là – notamment les lettres des mois précédents du même Mons.

---

<sup>1141</sup> *Carta de la Conferencia Argentina de Religiosos al Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina*, 09/08/1976, in Oscar Campana, "Tiempo de callar", *Vida Pastoral*, n. 253, Mayo 2005.

<http://www.sanpablo.com.ar/vidapastoral/nota.php?id=170>

<sup>1142</sup> *Respuesta de la Comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina a la carta de la Conferencia de religiosos, sobre distintos hechos acaecidos en el país*, 12/08/1976, cité par Ibid.

<sup>1143</sup> *Aembassy Buenos Aires to Departement of State*, 31/08/1976, NARA, RG 59, Electronic Telegrams (1976), n. 1976BUENOS05684

Angelelli – nous amène à penser que la nécessité de préserver la position du gouvernement impliqua aussi une protection de son image face au gouvernement des Etats-Unis.

A Rome, les sentiments à cet égard étaient bien différents. L'apparition, à partir d'août 1976, d'une série d'articles dénonçant la politique répressive du régime argentin sur la revue catholique *Avvenire* témoigne de ce « changement d'esprit » des cercles vaticanes face au PRN<sup>1144</sup>. Or, la revue *Avvenire* n'était pas formellement lié au Saint-Siège, l'ambassadeur argentin s'appellant néanmoins aux autorités vaticanes pour limiter les critiques de cette revue à son gouvernement. La nouveauté, à cet égard, fut que ces autorités se montrèrent progressivement moins inclinées à exercer leurs pressions sur les media catholique pour censurer des accusations qu'en fin de compte se révélaient fondés<sup>1145</sup>. D'ailleurs, des perplexités autour des événements argentins étaient présentes aussi dans un article publié en juillet par la *Civiltà Cattolica*, revue des jésuites dont les articles étaient soumis à l'approbation préventive de la Secrétairerie d'Etat du Saint-Siège<sup>1146</sup>, tout comme dans *l'Osservatore Romano*, qui en se référant à la mort de Mons. Angelelli parla d'« étrange accident »<sup>1147</sup>. En réalité, la deuxième moitié de 1976 constitue le moment de plus haute tension entre le Saint-Siège et le régime militaire argentin. Au début de juillet le secrétaire privé du padre Arrupe, général de l'Ordre jésuite, consigna à l'ambassadeur argentin un dossier rapportant les tentatives infructueuses de localiser les frères Yorio et Jalics, disparus en mai<sup>1148</sup>. Le ministre général de l'ordre des Frères mineurs agis dans le même sens en décembre, réclamant des réponses autour de l'assassinat du père Carlos de Dios Murias<sup>1149</sup>. Dans une rencontre avec l'ambassadeur argentin, Mons. Benelli aussi regretta le manque d'informations demandées par le Saint-Siège à propos de la mort des religieux argentins, annonçant une « gestion officielle sérieuse » dans le cas où le régime persisterait dans son silence<sup>1150</sup>. Evidemment, le régime ne pouvait pas fournir d'éclaircissements, à moins de s'autoaccuser de l'homicide des prélats ; le 14 septembre, donc, le Cardinal Villot remit la protestation officielle du Saint-Siège à l'ambassadeur, renouvelant la demande d'informations du Saint-Siège<sup>1151</sup>. Le Cardinal Mozzoni, ex-nonce en Argentine que personne ne pouvait accuser de

---

<sup>1144</sup> Cfr. G. Fieri, "Argentina. Il regime ha gettato la maschera. Macchina del terrore", *Avvenire*, 17/08/1976; G. Baiocchi, "Argentina terra bruciata", *Avvenire*, 24/11/1976

<sup>1145</sup> Zanatta, "Il Prezzo Della 'nazione Cattolica'. La Santa Sede E Il Colpo Di Stato Argentino Del 24 Marzo 1976", cit. p. 179

<sup>1146</sup> Cfr. G. Rulli, "Argentina: caotica conclusione del peronismo", *Civiltà Cattolica*, n. 3025, 03/07/1976

<sup>1147</sup> *L'Osservatore Romano*, 22/09/1976, p. 5

<sup>1148</sup> Zanatta, "Il Prezzo Della 'nazione Cattolica'. La Santa Sede E Il Colpo Di Stato Argentino Del 24 Marzo 1976", cit. p. 181

<sup>1149</sup> Antonio Vitale Bommarco à Emb. Santa Sede, 30/12/1976, Of. N. 442/76, AMREA, Fondo Santa Sede (1976)

<sup>1150</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 08/09/1976, AMREA, Secreto n. 278, cité par Zanatta, "Il Prezzo Della 'nazione Cattolica'. La Santa Sede E Il Colpo Di Stato Argentino Del 24 Marzo 1976", cit. p. 183

<sup>1151</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 23/09/1976, AMREA, Secreto n. 294, cité par Ibid.

sympathies progressistes, vint confirmer l'inquiétude des autorités vaticanes à l'ambassadeur argentin. Il connaissait l'ordre des *palotinos* et d'après lui il s'agissait d'un ordre voué exclusivement à l'activité pastorale ; pour ce qui concernait Mons. Angelelli, le Cardinal Mozzoni affirma qu'il était incapable de faire du mal à quelqu'un, ajoutant qu'au Saint-Siège « personne ne croit que sa mort ait été un accident »<sup>1152</sup>. Le discours de Paul VI à l'occasion de la présentation du nouvel ambassadeur argentin montra également qu'il en était ainsi. Sortant du protocole, le Pape fit en effet référence aux « *recientes episodios, que han costado la pérdida de valiosas vidas humanas, incluidas las de diversas personas eclesiásticas. Hechos estos, acaecidos en circunstancias que todavía esperan una explicación adecuada* »<sup>1153</sup>. L'action du Saint-Siège, néanmoins, ne dépassa pas les limites de la protestation formelle, se donnant, selon les mots de Loris Zanatta, comme une réprimande « paternelle » plutôt que comme une dénonciation<sup>1154</sup>. Ce qui empêcha l'adoption d'une action plus dure de la part du Saint-Siège, ce fut, d'après le nonce Pio Laghi, l'appui de l'épiscopat argentin au régime<sup>1155</sup> ; d'ailleurs, observait l'ambassadeur Blanco, le Concile avait attribué aux conférences épiscopales des responsabilités que le Saint-Siège ne pouvait pas ignorer<sup>1156</sup>.

En effet, le régime pouvait compter encore sur un bon nombre de partisans au sein de l'épiscopat argentin. Mons. Jorge Mayer affirma que « *La Argentina necesita purificación* »<sup>1157</sup> tandis que Mons. Tortolo, répondant au général Suarez Mason qui se plaignait que « *La Iglesia se hace eco de voces que reclaman, parcialmente, la vigencia de derechos humanos que dicen conculcados en nuestra Patria por parte de las Fuerzas Armadas, sin reclamar esas mismas voces, por los derechos de la mitad del mundo que gime aplastada por el Comunismo* »<sup>1158</sup>, rappelait que « *No hay que olvidar que la legitima defensa es legitima* »<sup>1159</sup>. Evidemment, il y avait d'autres évêques moins enclins à justifier les abus du régime par les exigences de la lutte antissubversive ; les droits de l'homme n'étaient jamais violables, affirma Mons. Hesayne,<sup>1160</sup> tandis que Mons. Zazpe, qui avait été victime lui-même de la répression du régime équatorien lors d'une réunion organisée dans ce pays par Mons.

<sup>1152</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 30/09/1976, AMREA, Secreto n. 299, cité par Ibid.

<sup>1153</sup> *Discurso del Papa Pablo VI al nuevo embajador de la Republica Argentina ante la Santa Sede*, 27/09/1976.

[https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1976/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19760927\\_ambasciatore-argentina.html](https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1976/documents/hf_p-vi_spe_19760927_ambasciatore-argentina.html)

<sup>1154</sup> Zanatta, "Il Prezzo Della 'nazione Cattolica'. La Santa Sede E Il Colpo Di Stato Argentino Del 24 Marzo 1976.", cit. p. 184

<sup>1155</sup> Cfr. Bruno Passarelli, Fernando Elenberg, *Il Cardinale e i desaparecidos. L'opera del nunzio apostolico Pio Laghi in Argentina*, Roma, Edi2000, 1999.

<sup>1156</sup> Emb. Santa Sede a Min. Rel. Ext., 20/10/1976, AMREA, Secreto n. 332, cité par Zanatta, "Il Prezzo Della 'nazione Cattolica'. La Santa Sede E Il Colpo Di Stato Argentino Del 24 Marzo 1976", cit. p. 184

<sup>1157</sup> "La Argentina necesita purificación", *Boletín AICA*, n. 1032-33, 07/10/1976

<sup>1158</sup> "Jornadas pastorales castrenses", *Pilar* 28-29/09/1976, in *Boletín de la Vicaria Castrense*, n. 51, diciembre 1976, pp. 24-31

<sup>1159</sup> Ibid.

<sup>1160</sup> Zanatta, *La Nazione Cattolica : Chiesa E Dittatura nell'Argentina Di Bergoglio*, cit. p. 215

Leonida Proano, déclara qu'on ne pouvait pas accuser l'Église de Marxisme quand elle défendait des vies humaines<sup>1161</sup>. Dans ce cadre, l'assemblée générale de la CEA en octobre 1976 ne pouvait qu'aboutir à un renouveau du compromis entre les différents courants présents en son sein, les évêques se limitant à prier « *por quienes tienen difícil misión de velar por el orden de nuestra querida patria, a fin de que siempre logren ejercitarse en el cumplimiento del deber con caridad y justicia* »<sup>1162</sup>. Entre-temps, les évêques formalisèrent la pratique des réunions avec les membres du gouvernement par le biais d'une *Comision de Enlace*, formée d'un côté par les secrétaires des trois branches des Forces armées et, de l'autre, par le secrétaire de la CEA Carlos Galan et les évêques Laguna et Esposito. Dès lors, la *Comision de Enlace* se réunit tous les mois jusqu'à la fin de la dictature mais sans parvenir à aucun résultat concret<sup>1163</sup>.

Cependant, si sur la question des droits de l'homme l'épiscopat argentin était loin d'assumer une attitude claire et univoque, il lui fut plus facile de se regrouper lorsque les militaires prétendirent intervenir dans ses affaires internes en se constituant en juges de l'orthodoxie catholique. Il est intéressant, à cet égard, d'analyser la polémique qui surgit alors autour de la *Biblia Latinoamericana*. Cette édition de la Bible avait été rédigée par deux prélats chiliens pendant le gouvernement de Salvador Allende et imprimée en 1972 avec l'autorisation de l'évêque de Concepcion José Manuel Sanchez. Elle circula librement en Europe et en Amérique Latine jusqu'à la moitié de 1976, lorsque la revue argentine *Gente* en dénonça le caractère subversif, suivie dans les mois suivants par d'autres revues proches du régime militaire. Les réactions des évêques argentins aux accusations de la presse confirmaient les divisions existant au sein de l'épiscopat. Mons. Sansierra déclara l'avoir interdite dans son diocèse, la considérant comme « *una exaltación del marxismo* » ; il ajoutait que « *sus autores son marxistas disimulados al servicio de un plan establecido por el comunismo internacional, que desde hace muchos años resolvió como táctica ganar a los pueblos latinoamericanos, no bajo el signo de la hoz y el martillo, sino bajo el signo de la cruz* »<sup>1164</sup>. Les évêques Tortolo, Plaza et Derisi s'exprimèrent de manière semblable, tandis que d'autres évêques comme Hesayne et de Nevares affirmèrent l'utiliser sans problèmes, arrivant même à conseiller sa lecture aux fidèles<sup>1165</sup>. Les désaccords surgis autour de cette question amenèrent l'épiscopat à nommer une commission théologique chargée de vérifier l'orthodoxie du texte.

---

<sup>1161</sup> Ibid. p. 221

<sup>1162</sup> CEA, *Carta pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina al pueblo de Dios acerca de la oración*, 29/10/1976.

<sup>1163</sup> Verbitsky, *La mano izquierda de Dios*, cit. p. 122

<sup>1164</sup> Maria Soledad Catoggio, "Vigilancia, Censura, Gobierno Y Castigo En El Caso de La Llamada 'Biblia Latinoamericana': Una Perspectiva Foucaultiana," *E-L@tina, Revista Electronica de Estudios Latinoamericanos* 4, no. 14 (March 2006): 3–24.

<sup>1165</sup> Hernán Invernizzi and Judith Gociol, *Un Golpe a Los Libros Represión a La Cultura Durante La Última Dictadura Militar, Derechos Humanos*, Buenos Aires, Eudeba, 2002, pp. 164-168

Entre-temps, Mons. Primatesta informa ses collègues que les Forces armées étaient en train de retirer le texte de la circulation et d'expulser plusieurs professeurs des collèges catholiques sans demander l'autorisation de l'Eglise<sup>1166</sup>. En effet, les services de renseignement du régime n'avaient pas manqué de s'intéresser à la question. Dans un rapport du 6 septembre 1976, les agents du régime, s'appuyant sur les déclarations de Mons. Sansierra, définirent la *Biblia Latinoamericana* comme « *Un elemento de adoctrinamiento marxista concebido por infiltrados en la Iglesia Católica* », critiquant aussi l'épiscopat pour sa permissivité sur cette question<sup>1167</sup>. Un rapport rédigé le mois suivant déclara que la libre circulation de ce texte constituait « *un grave peligro para la Seguridad Nacional* », et affirma aussi la nécessité de demander à l'épiscopat de se prononcer contre les déclarations de Mons. De Nevares<sup>1168</sup>. La commission théologique formée par l'épiscopat donna son avis pendant l'assemblée générale de la CEA en octobre 1976, déclarant que si la traduction était bien valide, l'introduction était ambiguë et les notes incomplètes, tandis que plusieurs illustrations présentes à l'intérieur du texte étaient estimées inacceptables<sup>1169</sup>. S'ensuivit une discussion assez animée entre les membres de l'épiscopat, au bout de laquelle les évêques décidèrent d'accompagner la *Biblia Latinoamericana* d'un supplément capable d'aider les fidèles dans la lecture du texte<sup>1170</sup>. Au-delà de ce cas particulier, néanmoins, l'épiscopat déclara que : « *La interpretación auténtica de la Sagrada Escritura en la Iglesia es derecho exclusivo del magisterio jerárquico y ningún poder, cualquiera sea su motivación, puede interferir en esta fundamental función de los obispos, maestros de la fe y fieles servidores y custodios de la palabra de Dios* », ajoutant que si l'Eglise argentine renouvelait bien sa condamnation absolue de la doctrine marxiste, elle n'en faisait pas l'instrument d'aucune croisade<sup>1171</sup>.

Le mois suivant, l'épiscopat revint sur la même question – l'attribution exclusive à la hiérarchie catholique de veiller sur la doctrine catholique – en raison des attaques du régime aux collèges catholiques. Sur l'importance attribuée au milieu éducatif par les auteurs du PRN, il suffit de rappeler que la réalisation d'un système éducatif « *acorde con las necesidades del país, que sirva efectivamente a los objetivos de la Nación y consolide los valores y aspiraciones culturales del ser argentino* » était incluse dans les Objectifs premiers du régime annoncés lors du coup d'Etat. D'après

---

<sup>1166</sup> Verbitsky, *La mano izquierda de Dios*, cit. p. 72

<sup>1167</sup> Invernizzi and Gociol, *Un Golpe a Los Libros Represión a La Cultura Durante La Última Dictadura Militar*, cit. p. 162

<sup>1168</sup> Ibid. p. 166

<sup>1169</sup> Verbitsky, *La mano izquierda de Dios*, cit. p. 76

<sup>1170</sup> CEA, Declaración de la Conferencia Episcopal Argentina, sobre la llamada Biblia latinoamericana, 30/10/1976

<sup>1171</sup> Ibid.



un document du Ministère de la Culture intitulé *Subversión en el ámbito educativo (Conozcamos a nuestro enemigo)*, publié en 1977 et distribué dans tous les instituts éducatifs du pays,

*La estrategia y el accionar político de la subversión, considera a los ámbitos de la cultura y de la educación, como los más adecuados para ir preparando el terreno fértil hacia la acción insurreccional de masas, ya que por medio de su acción en ellos, pretende orientar subjetivamente la conciencia de los futuros dirigentes del país, lo que le permitirá desviar el sistema político de la Nación hacia el marxismo que sustenta. [...] En consecuencia, la infiltración en estos ámbitos fue planificada y ejecutada paulatina y sistemáticamente, respondiendo a una estrategia particular perfectamente definida*<sup>1172</sup>.

Dans ce cadre, il était normal que tout genre de dénonciation sur l'infiltration marxiste dans les instituts éducatifs soit pris très au sérieux par les Forces armées. Ce fut le cas du *Colegio San Miguel*, situé dans la capitale argentine, dirigé par les Frères de Notre-Dame de Lourdes, et qui le 29 novembre 1976 fut forcé par les forces des sécurités – procédant à l'arrestation de quatre religieux - suite à la dénonciation de propagande marxiste de la part d'un groupe de parents d'étudiants<sup>1173</sup>. Dans les jours suivants, plusieurs rapports des Forces armées regrettèrent l'apologie du Marxisme qui se faisait à l'intérieur de plusieurs établissements scolaires catholiques, rappelant que si la première génération de *Montoneros* venait de l'Action Catholique, rien n'empêchait qu'une deuxième puisse se former dans les collèges catholiques<sup>1174</sup>.

Face aux pressions du régime et de ses partisans, la commission exécutive diffusa alors un document le 3 décembre, s'engageant à veiller à ce que les activités et l'orientation des écoles catholiques soient en harmonie avec la doctrine de l'Eglise et les intérêts de la Nation. Entre-temps, néanmoins, les évêques demandèrent aux fidèles de « *no apresurarse a producir confusiones y condenas injustas por lo prematuras que afecten a personas e instituciones y esperar, en cambio, el pronunciamiento de la Iglesia o de la autoridad que correspondiere* ». « *En vista de las inhabilitaciones recaídas sobre religiosas, catequistas o docentes, sin sumario previo y sin causa conocida* », ajoutaient les évêques, « *la comisión permanente ha encomendado al equipo episcopal de educación que prosiga el trámite de esclarecimiento y la defensa de las religiosas inhabilitadas y que dé a conocer el más alto nivel que corresponda la viva preocupación que tales procedimientos*

---

<sup>1172</sup> Ministerio de Cultura y Educación, *Subversión en el ámbito educativo (conozcamos a nuestro enemigo)*, Buenos Aires, 27/10/1977, p. 45

<sup>1173</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 02/12/1976, NARA, RG 59, Electronic Telegrams (1976), n. 1976BUENOS07850

<sup>1174</sup> Verbitsky, *La mano izquierda de Dios*, cit. p. 82

*causan a esta comisión* »<sup>1175</sup>. La protestation des évêques amena le 1<sup>er</sup> Corps de l'armée – auteur de l'opération auprès du *Colegio San Miguel* - à instruire ses membres de manière que :

*Cuando se trate sobre la detención de personas del clero, ya sean seculares o pertenecientes a órdenes religiosas, o se efectúen allanamientos u otro tipo de operación militar en templos, casas de ejercicios u otros bienes o lugares de propiedad de la Iglesia, deberá ponerse en conocimiento, previamente o en forma inmediata, según los casos, del obispo titular.*

Il s'agissait d'une concession assez réduite, surtout si l'on considère que l'engagement d'un certain corps de l'armée ne signifiait pas automatiquement son respect de la part d'autres agents de la répression. Pour l'instant, cependant, la stratégie de la carotte et du bâton adoptée par le gouvernement à l'égard de l'Eglise catholique, suffisait à mettre fin aux inquiétudes de cette dernière dans les limites des discussions à portes fermées.

Ce fut encore une fois le nonce Pio Laghi qui expliqua les raisons de la prudence de l'épiscopat au sous-secrétaire d'Etat étatsunien Charles W. Bray. Tout d'abord, le nonce expliqua qu'il n'était pas possible d'appliquer les mêmes critères politiques qu'aux Etats-Unis ou en Europe, dans un pays qui n'avait jamais eu une véritable démocratie et où la démagogie avait représenté le seul ciment de la classe politique<sup>1176</sup>. Dans ce cadre, continuait le nonce, les Forces armées avaient été obligées d'intervenir et l'Eglise avait placé beaucoup d'espoir dans leur action. L'optimisme de l'Eglise, cependant, s'était réduit au fur et à mesure que le déroulement du PRN avait montré ses points faibles, parmi lesquelles Mons. Laghi nommait la dispersion du pouvoir à l'intérieur de la junte militaire, la tendance des militaires à voir comme un acte subversif toute sorte de désaccord avec leur conduite et les effets de la politique économique sur les secteurs populaires<sup>1177</sup>. Evidemment, les premiers points étaient liés à la question des droits de l'homme, qui causait inévitablement la préoccupation de l'Eglise. Cela dit, Mons. Laghi se préoccupait de souligner les succès des militaires dans leur effort pour combattre le terrorisme, même s'il ne fallait pas baisser la garde, car certains groupes pouvaient profiter des problèmes sociaux pour gagner de nouveaux adeptes<sup>1178</sup>. Dans ce cadre, la position de l'Eglise était résumée de la manière suivante :

---

<sup>1175</sup> CEA, *Comunicado de la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina, sobre "la situación difícil creada a los colegios católicos"*, 03/12/1976.

<sup>1176</sup> *Memorandum of Conversation*, Buenos Aires, 10/12/1976, DNSA, Argentina Project, n. S200000044

<sup>1177</sup> Ibid.

<sup>1178</sup> Ibid.

*The Church position in all this, the Nuncio said, is to support the moderates in the government, led by president Videla. Indeed, he said, he was convinced Videla is a basically decent, sincere man. Clearly, moreover, the chances were that what might replace him would be far worse ; he believes an immediate successor government would inevitable represent the far right, but that following an inevitable popular reaction, the country would swing radically to the left. Thus, it made sense to support the « best available » in order to prevent « the worst »<sup>1179</sup>.*

C'était pour cette raison, expliquait Mons. Laghi, que l'Église avait évité une confrontation avec le régime, préférant travailler derrière la scène pour modérer l'action du gouvernement ; au sous-secrétaire Bray qui demandait comment les Etats-Unis pouvaient contribuer à une amélioration de la situation argentine, le nonce conseillait d'éviter une condamnation publique, pour privilégier une action diplomatique discrète<sup>1180</sup>.

Finalement, donc, ce qui se mit en place pendant la première année de la dictature fut une sorte de jeu des parties, avec le nonce, le Saint-Siège et une bonne partie de l'épiscopat argentin cherchant à protéger l'image des secteurs « modérés » des Forces armées pour éviter la prise de pouvoir d des « durs », tandis que la junte militaire s'appuyait sur les évêques « traditionalistes » contre les « progressistes », profitant de la légitimation de l'épiscopat national pour réduire la portée des critiques vaticanes. L'attaque du régime contre les membres du clergé avait mis en danger le traditionnel soutien de l'Église catholique aux Forces armées sans arriver, pour autant, à rompre cette dynamique. D'un côté, une partie considérable de l'épiscopat partageait l'exaltation purificatrice des Forces armées : une prise de position nette sur ce point aurait donc signifié une fissure ultérieure à l'intérieur d'un épiscopat déjà lacéré par les luttes intestines. De l'autre, les évêques ne voyaient pas d'alternatives viables au régime militaire : travailler pour sa défaite aurait signifié le retour au chaos précédent. Dans ce cadre, l'action était inhibée par l'immobilité de l'épiscopat argentin mais, en fin de compte, les autorités vaticanes partageaient également les considérations du nonce et d'une partie des évêques argentins autour du fait que le régime militaire constituait la meilleure solution actuellement disponible sur la scène politique argentine.

*Tempus loquendi*, mais avec discrétion

---

<sup>1179</sup> Ibid.

<sup>1180</sup> Ibid.

Le 1<sup>er</sup> mars 1977, le président Videla annonça que le « temps du silence » était fini et que 1977 allait être « l'année de la conciliation »<sup>1181</sup>, exhibant un optimisme que les évènements suivants révélèrent malvenu. L'Eglise catholique, entre-temps, était arrivée à la même conclusion, au moins sur la première partie de la phrase, ce qui amena la Commission exécutive de la CEA à envoyer une nouvelle lettre à la junta militaire au sujet des violations persistantes des droits de l'homme. Dans cette lettre, les évêques dénonçaient :

*La situación de no pocos conciudadanos a quienes el reclamo de sus parientes y amigos presenta como secuestrados o desaparecidos, por la acción de grupos de personas que dicen ser de las Fuerzas Armadas o policiales y obrar en su nombre, sin que sea posible, en la gran mayoría de los casos, ni a aquellos sus deudos, ni a las autoridades eclesiásticas que tantas veces han intercedido, lograr siquiera una información a su respecto [...] el hecho de muchos presos a disposición del Poder Ejecutivo Nacional - cuya autoridad para proceder a detenciones reconocemos dentro del marco legal vigente- y de otros detenidos bajo proceso que, según sus declaraciones o las de sus familiares, han sido sometidos a apremios ilegales, de calidad y características tales, que hubiéramos siempre juzgado inconcebibles en el modo de ser argentino y que, por cierto, son para el cristiano inaceptables en conciencia [...] abusos contra la propiedad en las operaciones de represión: desaparecen todo tipo de objetos que nada pueden tener que ver con una adecuada averiguación policial<sup>1182</sup>.*

Dans la suite, les évêques ne manquaient pas de renouveler les justifications jusqu'alors avancées par les militaires autour de la lutte contre la subversion :

*Reconocemos, en verdad, la situación excepcional por la que pasa el país. Sabemos de la amenaza a la vida nacional que la subversión ha significado y significa. Comprendemos que quienes son los responsables del bienestar del país se hayan visto precisados a tomar medidas extraordinarias. [...] Comprendemos también que por un cúmulo de circunstancias en que entran a jugar intereses de todo orden, pareciera haberse desatado contra la Argentina una campaña internacional, que nos duele como ciudadanos amantes de la patria que somos y por nada quisiéramos vernos involucrados en posturas de reclamo de las que no conocemos el origen, y que a veces, son harto dudosas en sí mismas<sup>1183</sup>.*

Cependant, il y avait un élément nouveau : les évêques reconnaissaient la validité de ces dénonciations et affirmaient que « les fins ne justifient pas les moyens ». Par ailleurs, soulignaient les évêques, il s'agissait aussi de protéger l'image d'une Eglise dont la communauté catholique réclamait

---

<sup>1181</sup> Marcos Novaro and Vicente Palermo, *La Dictadura Militar, 1976-1983 Del Golpe de Estado a La Restauración Democrática*, cit. p. 172

<sup>1182</sup> CEA, *Carta de la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina a los miembros de la Junta Militar (sobre inquietudes del pueblo cristiano, por detenidos, desaparecidos, etc.)*, 17/03/1977.

<sup>1183</sup> Ibid.

une attitude plus prophétique. Finalement, les évêques donnaient implicitement un ultimatum à la junte militaire, lorsqu'ils annonçaient que l'assemblée générale de la CEA programmée en mai s'occuperait de ces problématiques, et demandaient donc des réponses en amont de cet événement<sup>1184</sup>.

La *Comision de Enlace* se réunit à nouveau à la mi-avril, le président Videla s'engageant à répondre aux demandes des évêques avant l'assemblée de mai. Entre-temps, les évêques estimèrent inopportunes les prises de position publiques, ce qui explique le ton conciliant des déclarations épiscopales à l'occasion de la Semaine sainte<sup>1185</sup>. Le feu, pourtant, couvait sous la cendre. Plusieurs évêques manifestaient leur désir que dans l'assemblée de mai l'épiscopat discute ouvertement des violations des droits de l'homme, tandis que d'autres soulevaient la question du respect des droits de l'homme « en temps de guerre »<sup>1186</sup>. Dans ce cadre, au lieu de constituer un élément utile de pression, le nouvel activisme des Etats-Unis sur le front des droits de l'homme après l'installation de la présidence Carter, contribua à réveiller les sentiments nationalistes présents dans l'Eglise tout comme dans d'autres secteurs de la société argentine<sup>1187</sup>. Finalement, le 3 mai, trois hauts officiers – le général d'Etat major Roberto Viola et les chefs des renseignements et des opérations de l'armée Carlos Martinez et Adolfo Luciani Jauregui – rencontrèrent l'épiscopat réuni en assemblée avec l'idée de lui donner la réponse qu'il attendait depuis la lettre à la junte du 17 mars. Au lieu d'apporter des justifications, néanmoins, les militaires passèrent à l'attaque, apportant aux évêques ce qu'ils considéraient comme des preuves irréfutables des infiltrations marxistes au sein de l'Eglise. Dans ce cadre, le général Martinez montra aux évêques le témoignage filmé d'une femme qui accusait les pères Gazzarri et Bustos – deux séminaristes de l'ordre de Charles de Foucault disparus en décembre 1976 et avril 1977 respectivement – d'être des membres d'une organisation terroriste, l'un d'eux ayant été son recruteur pour intégrer la guérilla<sup>1188</sup>. Malgré ces faits, assuraient les militaires, l'armée s'engageait à cesser les attaques contre les membres du clergé et à informer les évêques des situations les plus conflictuelles<sup>1189</sup>.

L'intervention des militaires à l'assemblée de la CEA servit à séparer plus qu'à unir les membres de l'épiscopat. Selon un rapport de la CIA, le document final ne fut signé que par 67 des 84

---

<sup>1184</sup> Ibid.

<sup>1185</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 15/04/1977, NARA, RG 59, Electronic Telegrams (1977), n. 1977BUENOS02766

<sup>1186</sup> Verbitsky, *La mano izquiada de Dios*, cit. p. 153

<sup>1187</sup> Zanatta, *La Nazione Cattolica : Chiesa E Dittatura nell'Argentina Di Bergoglio*, cit. pp. 234-235

<sup>1188</sup> Verbitsky, *La mano izquiada de Dios*, cit. pp. 160-161

<sup>1189</sup> Ibid.

membres de la CEA<sup>1190</sup>, tandis qu'un rapport des services de renseignement argentins y voyait le résultat d'une manœuvre politique d'un secteur de l'épiscopat guidé par Mons. Zazpe aux dépens du groupe proche du régime<sup>1191</sup>. Le document en question, présenté le 7 mai 1977 avec le titre *Reflexión cristiana para el pueblo de la patria*, reformulait la plupart des questions posées à la junte militaire lors de la réunion de mars avec la Commission exécutive, affirmant que « *ninguna teoría acerca de la seguridad colectiva, a pesar de la importancia de ésta, puede hacer naufragar los derechos de la persona* »<sup>1192</sup>. Il n'était pas possible, donc, d'accepter la torture, l'assassinat ou la privation illégitime de la liberté ; un problème que les évêques déclaraient avoir déjà discuté en privé avec le gouvernement, mais qui dans les circonstances actuelles demandait une prise de position publique des évêques, en fonction du « *derecho que tenemos a iluminar con la luz del evangelio la vida de los hombres dándoles la doctrina y evaluando también, a la luz de la misma, la moralidad de los hechos individuales y sociales* »<sup>1193</sup>. A cet égard, ajoutaient les évêques, « *Para juzgar de la exactitud de la doctrina enseñada, la Iglesia tiene sus propios jueces. Por tanto es inadmisibile la ligereza con que algunas veces por sobre este mismo magisterio se califica y vincula a sacerdotes y obispos con ideologías irreconciliables con la fe* »<sup>1194</sup>. Finalement, si d'un côté les évêques ne manquaient pas de manifester leur compréhension pour les Forces armées et admettaient que, dans des circonstances exceptionnelles, les droits individuels pouvaient se sacrifier au bien commun, de l'autre, ils déclaraient la nécessité d'encadrer la répression dans une forme quelconque d'action légale, rappelant, une nouvelle fois, que les fins ne justifiaient pas les moyens<sup>1195</sup>.

Le document de l'épiscopat suscita les réactions les plus diverses. L'ambassade des Etats-Unis célébra la déclaration en annonçant qu'« enfin l'Eglise mettait fin à son silence »<sup>1196</sup>, tandis que les fonctionnaires de la DIPBA s'en prirent au secteur modéré de la junte – représenté par Videla –, coupable selon eux de sous-évaluer le danger constitué par l'infiltration marxiste de l'Eglise catholique<sup>1197</sup>. Les groupes catholiques traditionalistes s'exprimèrent de la même manière, accusant l'épiscopat de faire le jeu du Marxisme, tandis que les évêques qui avaient voté contre le document

---

<sup>1190</sup> CIA, *National Intelligence bulletin*, 18/05/1977, n. RDP79T00975A030100010030-3,

<https://archive.org/details/NATIONALINTELLIGENCEBULLETIN79T00975A0301000100303>

<sup>1191</sup> DIPBA, *Apreciaciones sobre la reunion episcopal de mayo y su documento*, 17/05/1977, Archivo DIPBA, Comision Provincial por la memoria, Mesa "D"(e), Factor Religioso, Legajo 651

<sup>1192</sup> CEA, *Reflexión cristiana para el pueblo de la patria de la Conferencia Episcopal Argentina*, 07/05/1977

<sup>1193</sup> Ibid.

<sup>1194</sup> Ibid.

<sup>1195</sup> Ibid.

<sup>1196</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 13/05/1977, NARA, RG 59, Electronic Telegrams (1977), n. 1977BUENOS03539

<sup>1197</sup> DIPBA, *Apreciaciones sobre la reunion episcopal de mayo y su documento*, 17/05/1977, cit.

cherchèrent ensuite à réduire sa portée critique en affirmant qu'il n'était d'aucune manière contre le gouvernement<sup>1198</sup>. En revanche, la prise de position de l'épiscopat fut louée par les organisations en défense des droits de l'homme, par la Conférence des religieux et par d'autres organisations du catholicisme de base. Celui qui ne prit pas la peine d'attaquer l'épiscopat pour sa déclaration, décidant en revanche d'en louer les aspects positifs et d'en déformer les parties les plus critiques envers le régime, fut le président Videla lors d'un discours tenu à Caracas à la fin du mois de mai 1977. Commentant la déclaration de l'épiscopat argentin, Videla non seulement défendait le droit de l'Eglise d'orienter l'action du gouvernement, mais admettait que l'inquiétude des évêques venait d'un problème réel et indéniable. Ensuite, néanmoins, le président faisait une liste des raisons qui pouvaient être à la base des disparitions de personnes, avançant l'idée que seule une toute petite partie était liée aux possibles excès des forces de sécurité. Loin de revendiquer la systématicité de la répression clandestine, le président admettait donc seulement l'existence de possibles excès, d'après lui compréhensibles dans le cadre de ce qu'il considérait comme une sorte de guerre civile<sup>1199</sup>.

Plusieurs évêques louèrent le discours du président, Mons. Medina le définissant comme « *Una pieza de hombría, de honestidad, de un hombre de estado que mira por el bien común. Cien por ciento magnífica* »<sup>1200</sup>. Mons. Primatesta, sur demande du gouvernement, se préoccupa aussi d'informer le Saint-Siège « *de la seria preocupación que el gobierno tiene con respecto a la defensa de los derechos humanos* »<sup>1201</sup>. Le secrétaire d'Etat du Saint-Siège, de son côté, informa l'ambassadeur argentin qu'il avait « *preso atto con soddisfazione della serenità dei giudizi e della franca professione cattolica del Signor Presidente in merito all'intervento dei vescovi* »<sup>1202</sup>. En réalité, les déclarations de Videla n'expliquaient pas la réalité de la répression, se limitant à reconnaître l'existence d'un phénomène désormais évident, mais pour lequel il refusait de charger le régime. Un rapport de l'ambassade des Etats-Unis soulignait comment, à la mi-juin, la situation des droits de l'homme était encore décourageante, le régime ayant acquis le contrôle des bandes paramilitaires sans pour cela arriver à une centralisation de l'action répressive capable d'en limiter les excès. En d'autres termes, l'action répressive était toujours dirigée par une pluralité d'acteurs agissant avec des critères et des objectifs différents les uns les autres, le président Videla étant loin d'affirmer son autorité sur l'ensemble des Forces-armées<sup>1203</sup>. Dans ce cadre, plusieurs attendaient de

---

<sup>1198</sup> "El Documento Episcopal no va contra nadie", *Boletín AICA*, n. 1063-1064, 19/05/1977, pp. 5-6

<sup>1199</sup> "Declaraciones del general Videla", *Boletín Aica*, n. 1063-1064, 19/05/1977, pp. 2-3

<sup>1200</sup> "Derechos Humanos y bien común", *Boletín AICA*, n. 1065-1066, 02/06/1977, pp. 6-7

<sup>1201</sup> Verbitsky, *La mano izquierda de Dios*, cit. p. 169

<sup>1202</sup> Segreteria di Stato della Santa Sede a Emb. Santa Sede, 08/06/1977, AMREA, Fondo Santa Sede (1977), Of. N. 3160/77

<sup>1203</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 14/06/1977, NARA, RG 59, Electronic Telegrams (1977), n. 1977BUENOS04442

nouvelles déclarations de l'épiscopat sur ces questions, mais cela ne vint pas. Encore une fois, le secrétaire de la nonciature Kevin Mullen expliqua la facilité avec laquelle les autorités épiscopales avaient accepté les explications du régime par le désir de l'Eglise de protéger le leadership de Videla face aux attaques des « durs » à l'intérieur des Forces armées. D'ailleurs, ajoutait le père Mullen, le document public diffusé en mai n'avait pas provoqué de changements significatifs, ce qui amena les évêques à rentrer dans la stratégie des négociations privées<sup>1204</sup>.

Ces mêmes considérations amenèrent les évêques à rejeter l'idée, avancée pendant l'assemblée de mai, de créer en Argentine une institution similaire à la *Vicaria de la Solidaridad* chilienne. L'idée n'était pas nouvelle, la CEDH l'ayant déjà avancée à la fin de l'année précédente et les fonctionnaires de l'administration Carter ayant sondé à plusieurs reprises le terrain pour cette initiative, recevant des explications diverses quant aux raisons qui empêchaient l'épiscopat argentin de procéder en ce sens. Ce fut Mons. De Nevares, fondateur de l'*Asamblea Permanente por los Derechos Humanos*, qui se fit promoteur de cette idée au sein de l'assemblée de mai, avec l'appui de Mons. Novak – président du MEDH – et de Mons. Zazpe. Au moment de voter la proposition, cependant, seuls ces trois évêques s'exprimèrent en sa faveur, tous les autres votant contre. D'après Zanatta, au-delà des sympathies de certains évêques pour le régime, ce qui empêcha la création d'une *Vicaria* argentine fut la crainte de l'épiscopat de servir d'instrument de lutte politique pour les groupes d'opposition ; une crainte qui trouvait confirmation dans le fait que parmi les promoteurs de cette initiative, il y avait plusieurs exilés liés aux *Montoneros*<sup>1205</sup>. Si la nécessité de mettre un frein à la répression s'affirmait bien progressivement à l'intérieur de l'épiscopat argentin, cela ne signifiait pas l'abandon d'une convergence de fond autour du projet politique avancé par les Forces armées, les évêques n'étant pas prêts à accepter – en échange d'une lutte pour les droits de l'homme – une alliance avec les forces qui avaient conduit l'Argentine au bord de la dissolution, qu'elles soient liées au capitalisme libéral des Etats-Unis ou au Populisme marxiste des mouvements guérilleros, et trouvant dangereux aussi les contacts avec les organisations de défense des droits de l'homme.

Ainsi, face aux réclamations des *Madres de Plaza de Mayo* à l'épiscopat réuni à nouveau en assemblée en novembre, le secrétaire de la CEA appela la police pour les disperser<sup>1206</sup>. L'intervention de la police servit à ramener la tranquillité à l'extérieur du bâtiment où se tenait l'assemblée, mais pas à réduire l'inquiétude croissante à l'intérieur. Mons. Medina, en juillet, non seulement valida les

---

<sup>1204</sup> *Memorandum of Conversation*, 27/06/1977, NARA, RG 59, POL-15-1

<sup>1205</sup> Zanatta, *La Nazione Cattolica : Chiesa E Dittatura nell'Argentina Di Bergoglio*, cit. pp. 237-238

<sup>1206</sup> Verbitsky, *La mano izquiada de Dios*, cit. p. 204



accusations d'infiltration marxiste au sein de l'Église, mais en attribua la responsabilité à « *algunos de los nuestros* »<sup>1207</sup>. Mons. Laise, par ailleurs, relativisa l'importance de la déclaration épiscopale de mai en s'attaquant à ceux qui se faisaient défenseurs des droits de l'homme en oubliant les droits de Dieu, auxquels les premiers étaient subordonnés, soulignant comment ils étaient souvent utilisés par les ennemis pour détruire la personne humaine<sup>1208</sup>. D'autres, évêques, pourtant, n'étaient pas sur la même longueur d'onde. Mons. Garcia se prononça contre l'escalade de violence qui touchait son diocèse, dénonçant « *Las muertes y secuestros en un clima de misterio e incertidumbre cuya unica fuente de información es la crónica periodística y los rumores que crean las más contradictorias suposiciones* »<sup>1209</sup>, tandis que Mons. De Nevares entama une dure polémique avec le ministre de l'Intérieur Harguindeguy, lorsqu'il déclara que, si « *El señor Ministro del Interior manifestó que la Iglesia era escuchada [...] hemos evaluado la reacción oficial ante nuestra declaración de mayo, y entendemos que ha sido negativa, o sea que la opinión de los obispos es que no hemos sido escuchado* »<sup>1210</sup>. Répondant aux accusations de *tercermundismo*, Mons. De Nevares affirma que ni lui ni les prélats de son diocèse n'avaient été membres du MSTM, un mouvement qui, en toute rigueur, précisait-il, n'était pas marxiste mais plutôt proche du Justicialisme péroniste. Ensuite, face aux proclamations de la junte en défense de la propriété privée, l'évêque soulignait l'hypocrisie d'un tel discours face aux réclamations des paysans sans terre auxquels le gouvernement avait promis une solution qui n'était jamais arrivée. Evidemment, le ministre n'apprécia pas ces déclarations, cherchant pourtant à ne pas hausser le ton et réaffirmant la fidélité du régime à l'Église ; par ailleurs, quelques jours plus tard, lui vint en secours Mons. Tortolo, qui affirma que si le MSTM ne se déclarait pas marxiste, il était correct de parler d'un « pré marxisme »<sup>1211</sup>.

Cette sorte de « guéguerre » à distance entre les différents membres de l'épiscopat ne pouvait que provoquer des discussions animées lorsqu'ils se réunirent à nouveau à la fin du mois de novembre. Plusieurs évêques poussaient pour une nouvelle déclaration contre les violations des droits de l'homme, qu'ils affirmaient poursuivre sans cesse, soulignant comment les initiatives de l'épiscopat pour changer les choses n'avaient servi à rien. Par ailleurs, en juillet, un autre évêque, Mons. Ponce de Leon, avait trouvé la mort dans un accident routier. Si les circonstances de la mort de Mons. Angelelli étaient mystérieuses, celles de ce nouveau cas l'étaient davantage, suscitant des

<sup>1207</sup> “Los culpables de la marxistización en el Cristianismo”, *Boletín AICA*, n. 1072-73, 14/07/1977, pp. 8-9

<sup>1208</sup> “La unidad en la Iglesia”, *Boletín AICA*, n. 1072-73, 14/07/1977, pp. 19-20

<sup>1209</sup> “Comunicado del Obispo de Mar del Plata”, *Boletín AICA*, n. 1074-75, 28/07/1977, p. 4

<sup>1210</sup> “Monsenior de Nevar y el Ministro del Interior”, *Boletín AICA*, n. 1074-75, 27/10/1977, p. 9-12

<sup>1211</sup> “Declaraciones de Monsenior Tortolo sobre la Juventud”, *Boletín AICA*, n. 1074-75, 27/10/1977, p. 12-13

opinions contrastées encore aujourd'hui<sup>1212</sup>. Quoi qu'il en soit, un autre évêque était mort dans des circonstances douteuses, après avoir fait l'objet des mêmes menaces et accusations qui avaient précédé l'assassinat de Mons. Angelelli. Cela dit, il n'y a pas mention de ce cas dans les déclarations épiscopales de cette période, et il ne fut pas davantage commenté lors de l'assemblée de novembre. Finalement, ce fut encore la stratégie de la négociation réservée qui s'imposa face aux réclamations pour une nouvelle déclaration, débouchant sur une lettre que la Commission exécutive remit au président lors d'une rencontre privée suite à l'assemblée<sup>1213</sup>. Dans ce document, les évêques se préoccupaient de renouveler leur déclaration de confiance envers la foi chrétienne des membres de la junte militaire ; cette foi, pourtant, devait rendre compréhensives les Forces armées vis-à-vis des réclamations d'un épiscopat qui, justement par sa volonté d'éviter une confrontation publique, était souvent accusé de complaisance ou de lâcheté face à la persistance de phénomènes inacceptables. Ils refusaient l'accusation de Marxisme adressée à l'Eglise pour le fait de soulever la question des droits de l'homme et invitaient le gouvernement à dire la vérité sur les disparus. Finalement, les évêques condamnaient la persécution des assassinats et des enlèvements clandestins ; s'ils pouvaient comprendre que la lutte contre la subversion exigeait une dérogation au droit commun, concluaient les évêques, le recours systématique à ces mesures n'était pas admissible<sup>1214</sup>.

La semaine suivante, un *grupo de tarea* força l'entrée de l'Eglise Santa Cruz, dans la capitale argentine, où s'étaient réunis plusieurs membres du mouvement *Madres de Plaza de Mayo*, procédant à l'arrêt d'une dizaine de militants et d'une religieuse, la missionnaire française Alice Domon, qui les accompagnait<sup>1215</sup>. Une autre religieuse française de la même congrégation, Leonie Duquet, fut arrêtée quelques jours plus tard auprès de son domicile<sup>1216</sup>. Les chefs de l'armée et de la marine s'accusèrent les uns les autres d'être les auteurs de l'opération, tandis que tous les efforts des ambassades française et étatsunienne, s'avèrent vains<sup>1217</sup>. Dans les jours suivants, l'agence France Presse reçut une déclaration du mouvement *Montoneros* s'attribuant l'enlèvement des religieuses françaises, accompagnée d'une photo des deux religieuses devant un drapeau de ce mouvement, et d'une lettre en français d'Alice Domon déclarant qu'elle se trouvait aux mains d'un « groupe dissident au

---

<sup>1212</sup> Le journaliste Horacio Verbitsky soutient fortement la thèse de l'assassinat, ainsi comme d'autres auteurs qui incluent l'évêque de San Nicolas parmi les victimes de la dictature. D'autres auteurs, comme Zanatta, se disent plus inclinés à épouser la thèse de l'accident, la justice argentine n'ayant pas trouvé des preuves irréfutables en soutien de la thèse de l'assassinat.

<sup>1213</sup> "Visita al Presidente de la Nacion", *Boletín AICA*, n. 1093, 01/12/1977, p. 11

<sup>1214</sup> Verbitsky, *La mano izquierda de Dios*, cit pp. 207-208

<sup>1215</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 12/12/1977, FOIA, Virtual reading room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000A5B1.pdf>

<sup>1216</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 14/12/1977, FOIA, Virtual reading room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000A5C4.pdf>

<sup>1217</sup> Ibid.

gouvernement actuel »<sup>1218</sup> . Il s'agissait évidemment de documents fabriqués par les services de sécurité et, de fait, la tentative du régime d'accuser les « terroristes » de ce crime eut une vie assez courte<sup>1219</sup>. Le nonce Pio Laghi demanda officiellement des éclaircissements aux autorités argentines, tandis que l'épiscopat argentin se limita à soulever la question dans une réunion de la *Comision de Enlace*, sans avoir d'autres résultats qu'une promesse du gouvernement de conduire des investigations. L'ambassade étatsunienne chercha à plusieurs reprises à avoir quelques informations sur ce cas, tout comme le fit le gouvernement français, le président français Giscard d'Estaing envoyant personnellement une lettre au président Videla pour manifester son intérêt. Ces tentatives, cependant, furent inutiles : à la mi-janvier 1978, les fonctionnaires des ambassades étatsunienne et française, de même que ceux de la nonciature, avaient baissé les bras, craignant le pire<sup>1220</sup>. Quelques semaines plus tard, les corps des deux religieuses apparurent sur les côtes de la ville de La Plata, à quelques centaines de kilomètres de Buenos Aires<sup>1221</sup>.

Dans les années suivantes, on apprit que l'enlèvement des parents des disparus et des religieuses françaises avait été organisé par le *Grupo de Tarea 332*, qui opérait dans l'ESMA sous les ordres de la marine militaire. Tout particulièrement, ce fut le capitaine de frégate Alfredo Astiz qui s'était chargé de l'opération : dans les mois précédents, il était parvenu à s'infiltrer dans le groupe des *Madres* en se présentant comme le frère d'un disparu<sup>1222</sup>. Qu'il se soit agi d'une opération visant à inhiber les actions des parents de disparus, ou d'une manœuvre plus articulée de l'amiral Massera pour mettre en difficulté le président Videla, ce cas eut un impact notable dans l'opinion publique argentine et internationale et ne joua certainement pas en faveur de la politique d'amélioration de l'image internationale du régime que le président Videla menait depuis quelques mois.

---

<sup>1218</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 20/12/1977, FOIA, Virtual reading room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000A5E4.pdf>

<sup>1219</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 22/12/1977, FOIA, Virtual reading room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000A5E9.pdf>

<sup>1220</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 20/01/1978, FOIA, Virtual reading room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000A63B.pdf>

<sup>1221</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 20/01/1978, FOIA, Virtual reading room, [https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/FOIA\\_Argentina/O-2016-16244/DOC\\_0C06299913/C06299913.pdf](https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/FOIA_Argentina/O-2016-16244/DOC_0C06299913/C06299913.pdf)

<sup>1222</sup> Tribunal Oral Federal N° 5 de Buenos Aires, *Delitos cometidos en la Escuela de Mecanica de la Marina*, Buenos Aires, 28/12/2011, pp. 962-1056, <http://www.cij.gov.ar/nota-8485-Difundieron-los-fundamentos-de-la-sentencia-que-conden-a-Astiz-y-Acosta-por-cr-menes-en-la-ESMA.html>

## **2. De la répression à l'institutionnalisation. Le projet reconstitutif du PRN (1978-1980)**

---

L'enlèvement, puis l'assassinat des deux religieuses françaises et des familles des disparus en décembre 1977 signa en quelque sorte la fin de la première étape du PRN, centrée notamment sur la lutte antisubversive. En réalité, ce cas se présenta comme un obstacle imprévu dans une stratégie de récupération de l'image internationale entamée par le régime depuis quelques mois, comme l'illustrent la visite du président Videla aux Etats-Unis et les missions à l'étranger du ministre de l'Economie Martinez de Hoz. En janvier 1978, le gouvernement militaire annonça la libération de plusieurs centaines de détenus, et procéda aussi à la clôture de la plupart des centres clandestins de détention. Cela ne veut pas dire que la répression du régime s'arrêta totalement, mais elle diminua sensiblement par rapport aux années précédentes. Cela dit, la fin de la guerre interne posait plusieurs problèmes au régime militaire argentin. En effet, la guerre antisubversive avait fonctionné à la fois comme principal moyen de légitimation du régime dans ses deux premières années de vie et comme facteur d'union des différents courants présents à l'intérieur des Forces armées. Si d'un côté, donc, la fin de cette étape mettait le gouvernement face à la nécessité d'élaborer un nouveau discours capable de légitimer son maintien au pouvoir, de l'autre, les conflits autour du projet politique du régime nuisaient fortement à la cohésion interne des Forces armées. Dans la suite, nous analyserons donc l'évolution du PRN entre les années 1978 et 1980 dans ce qui peut se considérer comme une tentative d'institutionnalisation du régime militaire argentin. Dans ce cadre, nous focaliserons notre attention sur l'attitude de l'Eglise catholique pendant cette période, par rapport : aux fondements politico-institutionnels du projet avancé par le gouvernement militaire ; à la politique économique ; et à la question des droits de l'homme.

### **a) L'Eglise catholique face au projet politique du régime**

Comme nous l'avons vu dans le paragraphe précédent, la différence principale entre le PRN et les coups d'Etat militaires qui l'avaient précédé résidait principalement dans la volonté des Forces armées de ne pas limiter leur action au simple rétablissement de l'ordre, en envisageant une réorganisation totale de l'ordre politique, social et économique du pays. Pendant la première année du régime, la lutte contre la subversion avait monopolisé l'attention des militaires, qui néanmoins comprirent bientôt la nécessité d'avancer dans la construction de ce nouvel ordre. Ainsi, en janvier 1977, le gouvernement présenta un document intitulé *Bases para la intervención de las Fuerzas*

*Armadas en el proceso nacional*, dans lequel il déclarait que l'objectif fondamental du PRN n'était autre que :

*La instauración de una verdadera democracia auténticamente representativa, con plena vigencia de nuestros principios republicanos tradicionales, con un auténtico y efectivo federalismo, sustentada por corrientes de opinión nacionales amplias y sólo urgidas por la grandeza del país y el bien común, basada en una sociedad unida, organizada y solidaria y con una economía vigorosa que permita la plena realización individual y social argentina*<sup>1223</sup>.

Pour atteindre cet objectif, continuaient les militaires, l'intervention des Forces armées

*Debe también limitarse en tiempo y asegurar su desemboque. Para ello es menester que la acción de las Fuerzas Armadas facilite en el futuro la formación de un movimiento de opinión nacional, vital y amplio, que admita a todos aquellos que deseen la verdadera grandeza del país y se sientan consustanciados con los postulados del gobierno nacional*<sup>1224</sup>.

Le sens de ce discours fut précisé quelques mois plus tard par le président Videla qui, en avril 1977, annonça la fin du temps du silence et l'ouverture d'un « *dialogo con la civilidad* » excluant seulement « *al corrupto, al delincuente económico o al delincuente subversivo* » pour recueillir l'apport « *de todo aquel que en función de idoneidad, capacidad, honestidad y representatividad quiere enriquecer las ideas que las Fuerzas Armadas vayan lanzando* »<sup>1225</sup>. Le risque, d'après le président, était de répéter les mêmes erreurs que les régimes militaires précédents, terminés avec le retour à une situation identique à celle qui avait provoqué leur surgissement : « *Si no le damos a este proceso un sentido político, una propuesta política, corremos el riesgo de que pueda terminar como otros procesos militares, con una salida de compromiso, como consecuencia de no haber encontrado justamente una motivación de orden político y haberse esterilizado en una actitud ordenancista* »<sup>1226</sup>.

Le même concept fut repris par Massera lors du traditionnel dîner de camaraderie du 7 juillet, l'amiral appelant à ne pas confondre la paix avec le silence des armes, tout en invitant le peuple argentin à canaliser l'énergie précédemment employée pour la lutte contre la subversion dans la

---

<sup>1223</sup> Junta Militar Argentina, *Bases para la intervención de las Fuerzas Armadas en el proceso nacional*, enero 1977, in Junta Militar Argentina, *Documentos Basicos y bases políticas para el Proceso de Reorganizacion Nacional*, Buenos Aires, 1980, pp. 15-29

<sup>1224</sup> Ibid.

<sup>1225</sup> Paula Canelo, *El Proceso En Su Laberinto La Interna Militar de Videla a Bignone*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, p. 52

<sup>1226</sup> Ibid. p. 55

construction d'un futur meilleur<sup>1227</sup>. Sur les formes de ce dialogue, pourtant, il n'y avait pas d'accord à l'intérieur de la junte militaire. Son troisième membre, le brigadier général de l'aviation Orlando Ramon Agosti, précisa en août que le dialogue annoncé par le président ne signifiait pas une participation populaire au gouvernement, mais seulement un recueil des opinions présentes au sein de la société, car « *su legitimidad no reside en el voto, sino en la decisión y en la capacidad con que cumpla el propósito de recrear la convivencia argentina* »<sup>1228</sup>. Il s'agissait des premiers signes des tensions surgies à l'intérieur des Forces armées lors du passage de la phase de répression à celle de la reconstruction. Il faut rappeler, à cet égard, qu'à la différence du régime chilien, le PRN se caractérisait par une tripartition du pouvoir entre les trois branches des Forces armées, ce qui obligeait le gouvernement à négocier ses initiatives avec les autres membres de la junte militaire. De plus, le général Videla ne pouvait même pas compter sur l'appui inconditionné des autres généraux de l'armée de terre qui, grâce à la lutte contre la subversion, avaient gagné une dose considérable de pouvoir fondée sur le contrôle des territoires sous leur juridiction. Tout cela fit que chaque initiative du gouvernement fut soumise à toute une série de négociations où chaque acteur faisait valoir son pouvoir de veto contre des propositions allant contre son idéologie, son projet politique ou parfois ses intérêts et ambitions personnels. Cela explique le fait qu'au moment d'avancer dans la construction d'un projet politique, il y eut pour le PRN une prolifération de documents et de projets divers répondant aux objectifs et aux critères des différents acteurs qui les avaient produits.

Celui qui ouvrit la danse, en ce sens, fut le secteur « dur » de l'armée, auquel appartenaient les commandants des corps de l'armée de terre auxquels nous avons fait référence plus haut. Un premier document circulait déjà en août 1976, à l'initiative du général Iberico Saint Jean, gouverneur de la province de Buenos Aires, suivi à la moitié de l'année suivante par le *Proyecto Nacional* élaboré par le *Ministerio de Planeamiento*, créé en octobre 1976 et dirigé par le général Genaro Diaz Bessone. Sous plusieurs aspects, ce document récupérait le projet politique du régime d'Onganía – auquel Bessone, alors colonel, avait participé –, adoptant une position *desarrollista* sur le plan économique et épousant l'idéologie corporatiste sur le plan politique. Tout particulièrement, face à la politique néolibérale adoptée par le ministre des finances Martinez de Hoz – sur laquelle nous reviendrons plus loin –, le *Proyecto* du général Bessone déclarait la nécessité de l'intervention de l'Etat en matière économique pour préserver le bien commun et les intérêts du pays. Par rapport aux ouvertures de Videla au dialogue avec les forces politiques, ce projet montrait par ailleurs un certain mépris pour

---

<sup>1227</sup> *Discurso de Massera en la cena de camaradería de las FFAA, 07/07/1977*, Archivo Historico RTA.  
<http://www.archivoprisma.com.ar/registro/discurso-de-massera-en-la-cena-de-camaraderia-de-las-ffaa-1977/>

<sup>1228</sup> Canelo, *El Proceso En Su Laberinto La Interna Militar de Videla a Bignone*, cit. p. 56

les partis politiques en faveur des « corps intermédiaires », s'inscrivant ainsi dans la longue tradition de l'organicisme catholique. Enfin, face à la précipitation de certains membres du gouvernement, comme le général Viola, pour avancer dans le transfert du pouvoir aux civils, le général Bessone estimait que ce passage devrait se faire dans un délai de douze ans. Le *Proyecto Nacional* du général Bessone reçut l'appui enthousiaste du secteur « dur » de l'armée de terre, qui en mai 1977 diffusa un autre projet intitulé *Plan Nueva Republica*, rédigé par le secrétaire d'Etat-major Jorge Olivera Rovere. Ce projet coïncidait avec le terme de douze ans proposé par Bessone pour le retour à la normalité, tout en récupérant sa perspective *desarrolista*, ce qui pour beaucoup de militaires signifiait non seulement la fidélité à une certaine vision socioéconomique, mais aussi la défense de positions acquises à l'intérieur de la bureaucratie et du système productif du pays.

Dans les mois suivants, néanmoins, ces projets furent fortement critiqués par les autres instances du régime, qui annoncèrent la marginalisation progressive des « durs » à l'intérieur de la junte militaire. Ce fut notamment le groupe modéré de l'armée qui réagit contre les projets avancés par cette faction, avec un document publié par la Secrétairerie générale de la présidence intitulé *Comentario sobre el Documento « Plan nueva Republica »*. Ce document remarquait l'absence, dans ces projets, d'un programme politique et économique viable, et leur reprochait de se limiter à une série d'aspirations vagues et contradictoires. Le même bureau de la présidence avança en contrepoint un nouveau projet en novembre 1977, rédigé par le sous-secrétaire Ricardo Yofre. Pour la première fois, dans ce document, les militaires proposaient un calendrier concret pour le retour à la démocratie, marqué par l'organisation d'un referendum à réaliser en 1979. Ce dernier devait servir à donner une légitimation populaire au plan proposé, être suivi par la convocation d'une assemblée constituante en 1981 et, enfin, par la nomination d'un nouveau président en 1983, chargé de convoquer les élections parlementaires. Dans ce cadre, la *Propuesta para la Union Nacional* indiquait la nécessité d'entamer au plus tôt le dialogue avec la société civile, et abandonnait l'idée de créer un mouvement d'opinion national en faveur de la participation des forces politiques existantes.

Cependant, au moment où elle devait être discutée par l'ensemble des généraux de l'armée de terre, le jeu croisé des vetos fit perdre à la *Propuesta* ses principaux éléments de nouveauté. Dans le document intitulé *Bases politicas del Ejercito para el proceso de reorganizacion Nacional*, présenté en mars 1978, toute référence au calendrier de retour à la démocratie était éliminée : on en revenait à la définition classique d'un processus qui avait « *objetivos y no plazos* ». De la même manière, l'ouverture aux membres des partis traditionnels cédait à nouveau le pas à la création d'un mouvement d'opinion national, vu comme un mouvement de convergence civico-militaire d'où devaient surgir

les nouveaux partis politiques. Ce dernier document, par ailleurs, allait aussi à la rencontre des projets élaborés dans la même période par la marine et l'aviation, ce qui permit d'entamer des discussions pour la rédaction d'un document conjoint que le président Videla s'était engagé à présenter avant la fin de l'année 1978. En réalité, les discussions prirent beaucoup plus de temps, n'aboutissant que fin 1979, lorsque fut présenté le document intitulé *Bases Políticas de las Fuerzas Armadas para el Proceso de Reorganización Nacional*. Malgré sa longueur, le texte n'apportait pas de nouveautés majeures par rapport aux annonces que les membres de la junte militaire répétaient depuis au moins deux ans. Dans ce document, sur la base duquel devait s'entamer le dialogue avec la société civile, les Forces armées se limitaient à déclarer la nécessité de créer de nouveaux courants d'opinion, capables de collaborer avec les Forces armées dans la construction d'un système politique stable – sur lequel les militaires exigeaient de garder une tutelle institutionnelle – et en syntonie avec les principes et les valeurs affirmés par le PRN.

Reconstruire l'opinion de l'Eglise à propos de ce processus n'est pas facile. En premier lieu, il faut rappeler que les documents cités plus haut avaient, dans la plupart des cas, une circulation limitée et qu'ils n'étaient publiés que dans quelques cas dans les médias. Certes, si l'on tient compte des réunions fréquentes et des liens existants entre le monde militaire et l'Eglise catholique, il est assez probable que les évêques étaient plus ou moins au courant des tensions existant à l'intérieur de la junte par rapport au futur politique du pays. De plus, dans les documents militaires, les références religieuses abondent, soit pour justifier la création d'une société corporatiste dans le sillage de la tradition organiciste catholique, soit pour évoquer une dose plus grande de dialogue dans la ligne du catholicisme postconciliaire. Encore une fois, l'Eglise se voyait tirée de tous côtés, avec le risque d'approfondir davantage ses divisions internes. En effet, si les tensions internes aux Forces armées empêchaient la mise en place d'un projet clair et unitaire pour donner une « sortie politique » au PRN, il n'en allait pas différemment au sein de l'épiscopat, où chaque faction militaire pouvait trouver des évêques plus ou moins en syntonie avec ses idées. Ainsi, si Mons. Zazpe avait avancé depuis les premiers jours du régime la nécessité de trouver une formule capable d'assurer une participation populaire au gouvernement, Mons. Plaza affirmait que les militaires devaient rester au pouvoir « pour tout le temps qu'il fallait »<sup>1229</sup> ; si le nonce Pio Laghi et le président de la CEA Mons. Primatesta se lamentèrent à plusieurs reprises des limites qui s'imposaient à l'exercice du pouvoir de la part du président Videla, il ne manquait pas de voix, au sein de l'épiscopat, pour fonder un espoir en l'amiral Massera ; enfin, si chez les évêques plus jeunes commençait à s'affirmer l'idée d'un retour nécessaire

---

<sup>1229</sup> Horacio Verbitsky, *La mano izquierda de Dios: la última dictadura (1976-1983)*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2010, p. 227



à l'Etat de droit et au pluralisme politique, une bonne partie de l'épiscopat ne cachait pas son opposition à la coupe des fils qui liaient indissolublement l'identité argentine à la doctrine catholique<sup>1230</sup>.

Dans ce cadre, la recommandation du nonce Pio Laghi, à l'ouverture de l'assemblée générale de la CEA en mai 1978, de garder l'unité de l'épiscopat tout en défendant les droits de l'homme, apparaissait comme une mission impossible. Finalement, encore une fois les appels de ceux qui demandaient l'adoption d'une attitude prophétique de la part de l'épiscopat se heurtèrent à l'exigence de l'Eglise de garder son unité interne par le biais d'une combinaison entre pression en privée et neutralité en public. Les deux modalités se concrétisèrent en succession dans une nouvelle lettre envoyée au président Videla en mars 1978 - suivie par une réunion privée avec le président le - et dans le document publié suite à l'assemblée épiscopale du mois suivant. Dans la lettre, le Cardinal Primatesta, après avoir renouvelé la confiance de l'épiscopat dans « *la acción emprendida en aras de la salvación del país* »<sup>1231</sup>, demandait que le destin des disparus soit éclairci, car « *para una familia, aún la noticia de la muerte de su ser querido, será más soportable que la inquietud que padecen* »<sup>1232</sup>. D'ailleurs, ajoutait le président de la CEA,

*No nos encontramos solos en este pedido. Hermanos en la fe, de todo el mundo, nos hacen llegar cada día su dolorosa preocupación por la falta de justicia en los procedimientos, y finalmente el Santo Padre, por la autoridad de su misión de pastor universal y de su vida consagrada paladinamente al bien de los hombres, nos urge solicitar de Vuestra Excelencia, con el respeto que le debemos, pero también con la serenidad y firmeza de nuestro oficio pastoral, y por el lazo de fe común que nos une, una decidida acción para que cada familia argentina que se encuentre en la aludida situación, sepa (y ello no sería necesario públicamente, pero sí concretamente) que ha sido de su integrante desaparecido, con claridad y justicia*<sup>1233</sup>.

Pendant la rencontre entre la Commission exécutive et le président Videla, le 10 avril 1978, Mons. Primatesta insista davantage sur le fait que les pressions sur l'épiscopat à cause des violations des droits de l'homme exigeaient que les évêques sortent de leur silence, et ce surtout « *En vista de la futura asamblea de Puebla, en un ambiente no local, [donde] se pueden hacer cuestionamientos que de algun modos tendremos que responder* ». Mons. Zazpe souligna le fait que l'inquiétude des

---

<sup>1230</sup> Zanatta, *La Nazione Cattolica : Chiesa E Dittatura nell'Argentina Di Bergoglio*, cit. 238-239

<sup>1231</sup> Cardinal Raul Francisco Primatesta, *Carta del presidente de la Conferencia Episcopal Argentina al presidente Videla, sobre las personas desaparecidas*, 14/03/1978

<sup>1232</sup> Ibid.

<sup>1233</sup> Ibid.

familles de disparus s'appuyait sur des faits réels ; mais, pour Mons. Primatesta, le problème n'était pas tant les faits en soi, que le fait de savoir « *que contestar para que la gente no sigua arguyendo* »<sup>1234</sup>. Le reste de l'épiscopat fut informé de la réunion entre le président et la Commission exécutive lors de l'assemblée annuelle d'avril. La polémique entre les détracteurs et les partisans du régime recommença à s'enflammer, ce qui obligea l'épiscopat à opter pour un document bref qui se limitait à informer des gestions des évêques « *para lograr la pacificación de la familia argentina conmovida por muchas situaciones dolorosas* »<sup>1235</sup>.

Pour le reste, l'épiscopat s'abstint d'intervenir dans le processus d'institutionnalisation du régime, participant aussi à l'euphorie générale qui investit le pays à l'occasion du Mondial de football<sup>1236</sup>, utilisé par le régime comme vitrine d'un pays qui se voulait tranquille et en ordre. Toutefois, l'image d'immobilité restituée par ces documents peut fourvoir. De nouvelles voix commençaient à se faire entendre à l'intérieur de l'épiscopat, grâce surtout aux dernières nominations épiscopales promues par le nonce apostolique Pio Laghi<sup>1237</sup>. Bien sûr, pour que ces voix deviennent dominantes à l'intérieur de l'épiscopat, il fallait encore attendre, mais nul doute qu'un mouvement profond de réflexion était à l'œuvre dans l'épiscopat argentin. En témoignent les mots d'un des évêques de la nouvelle génération, Mons. Esposito, qui affirma qu'il était urgent de fixer une ligne doctrinaire ferme et indépendante, pour empêcher son appropriation par les différents courants politiques<sup>1238</sup>.

Cette volonté d'indépendance joua en premier lieu contre la rencontre entre la hiérarchie catholique et les organisations en défense des droits de l'homme. A la base de la méfiance des évêques argentins envers ces organisations il y avait plusieurs facteurs. D'une part, une grande partie de l'épiscopat épousa la rhétorique nationaliste de la « campagne anti argentine » derrière laquelle le régime chercha à délégitimer toute sorte d'accusation provenant de l'étranger. Ce sentiment poussa les évêques argentins à critiquer l'archevêque de Paris pour avoir refusé de célébrer une messe en soutien du général San Martín, mort en exil en France, et aussi à se lancer contre le gouvernement Carter pour ses pressions sur le régime, ou encore à discuter avec les directeurs de certaines revues catholiques italiennes comme *Avvenire*, également coupables, à leur dire, d'alimenter une campagne

---

<sup>1234</sup> *Informe sobre la entrevista de la comisión ejecutiva de la CEA con el Presidente de la Republica del día 10 de abril 1978*. Nous remercions Lucas Bilbao pour nous avoir facilité ce document.

<sup>1235</sup> CEA, *Comunicado del Episcopado Argentino sobre diversos problemas que afectan al país*, 29/04/1978

<sup>1236</sup> Cfr. CEA (equipo episcopal para la pastoral de migraciones y turismo), *Exhortación pastoral con motivo del mundial de fútbol 1978*, 08/05/1978

<sup>1237</sup> Zanatta, *La Nazione Cattolica : Chiesa E Dittatura nell'Argentina Di Bergoglio*, cit. p. 232

<sup>1238</sup> *Ibid.*, p. 240

dénégatoire contre leur pays<sup>1239</sup>. D'autre part, l'Eglise argentine avait une longue expérience des mouvements politiques qui cherchaient à s'approprier le drapeau du catholicisme dans la poursuite de leurs objectifs. Cela s'était déjà passé non seulement avec le Péronisme – qu'il soit orthodoxe ou révolutionnaire – mais pratiquement avec tous les mouvements, civiques ou militaires, ayant concouru pour le pouvoir dans les cinquante dernières années. Le risque, aux yeux des évêques, était que derrière les mouvements surgis dernièrement en défense des droits de l'homme, il puisse se cacher des militants politiques utilisant la cause des droits de l'homme de manière utilitariste. Ce genre de considérations amena l'épiscopat à refuser l'idée de mettre en place une *Vicaria* analogue à celle présente au Chili, mais aussi à nier l'investiture épiscopale au MEDH et à l'APDH et à fermer la porte aux *Madres de Plaza de Mayo* lors de leurs tentatives pour obtenir une rencontre avec les évêques. Dans son livre, Emilio Mignone interpréta ces gestes comme la conséquence de la préférence de l'épiscopat pour les détenteurs du pouvoir, au détriment du devoir évangélique de défendre les plus faibles<sup>1240</sup>. Certes, à l'intérieur de l'Eglise argentine, les défenseurs à outrance du régime ne manquaient pas, mais nous estimons que la politisation extrême du catholicisme au cours de l'année précédente freina considérablement l'initiative d'autres évêques qui digéraient mal l'action du régime.

Le problème était que si les impératifs d'unité et de neutralité politique servaient bien à faire taire les voix critiques du régime à l'intérieur de l'épiscopat, ils étaient moins efficaces lorsqu'il s'agissait de limiter l'enthousiasme de ses partisans. Cependant, sur ce front aussi certaines choses allaient bouger lorsque, une fois terminées les célébrations de la victoire de l'équipe argentine au Mondial, les Forces armées cherchèrent à alimenter le nationalisme argentin avec une guerre contre le Chili. Nous avons vu plus haut le déroulement de cette crise entre les deux pays objet de notre étude ; il est néanmoins important d'y revenir ici pour souligner qu'il s'agissait de la première fois où le régime et l'Eglise argentins se retrouvèrent publiquement en opposition. Les cardinaux argentins Primatesta et Aramburu travaillèrent intensément, en coordination avec le cardinal chilien Silva Henríquez, pour éviter une guerre qui s'annonçait désastreuse pour les deux pays, organisant des journées de prière dans les deux pays et diffusant, en septembre 1978, un document conjoint avec l'épiscopat chilien pour dénoncer « *el clima de desconfianza y agresividad al que se ha llegado en los últimos meses* » affirmant que « *todos debemos evitar cualquier enfrentamiento que además de*

---

<sup>1239</sup> Cfr. “Los frutos amargos de la politización de la liturgia”, *Boletín AICA*, n.1110, 30/03/1978; “Mons. Laise: campana antiargentina, Eurocomunismo, Europa esta minada en sus raices”, *Boletín AICA*, n. 1131-32, 31/08/1978; Zanatta, *La Nazione Cattolica : Chiesa E Dittatura nell'Argentina Di Bergoglio*, cit. p. 228

<sup>1240</sup> Emilio Mignone, *Iglesia Y Dictadura. El Papel de La Iglesia a La Luz de Sus Relaciones Con El Régimen Militar.*, Buenos Aires, Ed. del Pe, 1986, pp. 66-68

*absurdo sería suicida para los dos pueblos* »<sup>1241</sup>. Les deux évêchés, pourtant, ne se limitèrent pas aux prières. Dans les mois suivants, les trois prélats entamèrent une action de persuasion auprès du Saint-Siège pour convaincre son titulaire – d’abord Jean Paul I puis Jean Paul II – d’éviter un conflit que, d’après l’ambassadeur des Etats-Unis, seule une intervention du Pape pouvait arrêter. Comme nous l’avons vu, l’intervention du Saint-Siège interrompit la guerre alors que les troupes s’étaient déjà mises en marche. Il fallut attendre 1984, lorsque l’Argentine retourna à la démocratie, pour trouver un accord définitif sur la question ; entre-temps, cependant, le pire avait été évité.

Les vents de guerre soufflèrent également sur l’assemblée générale de la CEA en novembre 1978. Dans un premier moment, les évêques avaient pensé consacrer cette réunion à une réflexion autour de la Conférence de Puebla – programmée originellement pour le mois d’octobre - ; la mort de Paul VI puis de Jean Paul I repoussa néanmoins la Conférence, de sorte que l’évêché argentin choisit de discuter des questions pendantes. Parmi ces questions il y avait évidemment celle du conflit qui s’annonçait imminent entre l’Argentine et le Chili, mais aussi celle des violations des droits de l’homme, pour laquelle les négociations privées des évêques n’avaient pas abouti à des solutions tangibles, notamment pour ce qui concernait les disparus. Les discussions au sein de l’assemblée suivirent le scénario habituel qui voyait les évêques divisés sur la possibilité de se prononcer ouvertement contre le régime. Il en sortit un document consacré au thème de la paix dans son sens le plus large, toute comme à la nécessité pour les chrétiens de s’en faire défenseurs. D’après l’évêché, le maintien de la paix demandait que tous les hommes aient le nécessaire pour leur subsistance ; que les autorités politiques veillent à la réalisation du bien commun plutôt que des intérêts particuliers ; qu’il y ait des formes de participation de tous les hommes à la vie sociale, ce dernier point reprenant la formule traditionnelle de l’organicisme catholique<sup>1242</sup>. Ensuite, l’évêché s’inspirait du répertoire du régime en citant, parmi les facteurs qui avaient mené à la détérioration du pays,

*El desencuentro nacional, la falta de grandes ideales, la carencia de autoridad, y, como culminación de esta desintegración de la patria, el violento embate del terrorismo y de una subversión organizada, a la cual instrumentaron en muchos casos ideologías de diverso signo, principalmente de origen marxista, todas ellas contrarias al ser cristiano de nuestra Nación*<sup>1243</sup>.

---

<sup>1241</sup> CEA, *Mensaje de los obispos de Argentina y Chile sobre la paz*, 12/09/1978

<sup>1242</sup> CEA, *Carta pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina: la paz es obra de todos*, 18/11/1978

<sup>1243</sup> Ibid.

Une critique voilée, en revanche, s'exprimait autour de la politique économique. Pour l'instant, les évêques se limitaient à dénoncer « *la afligente situación de las familias de menos recursos* »<sup>1244</sup>, précisant qu'ils n'avaient pas les compétences techniques pour donner des avis sur ce point. Il s'agissait, cependant, des premiers signes d'une critique qui se fit de plus en plus pressante au cours des années suivantes. En se référant au conflit du Beagle, l'épiscopat argentin renouvelait son engagement pour une solution pacifique du différend<sup>1245</sup>. La paix, cependant, devait s'affirmer non seulement entre les nations, mais aussi en leur sein. A cet égard, tout en se disant conscients des circonstances exceptionnelles de la lutte contre les extrémismes, les évêques demandaient au gouvernement :

*Una actitud creativa en orden a obtener una legislación adecuada, que por otra parte evite la tentación de actuar fuera de la ley en la represión. [...] la exclusión absoluta de apremios violatorios a la integridad y dignidad del hombre. [...] una palabra esclarecedora a los familiares de los desaparecidos, quienes se ven afectados, tanto por el dolor de la ausencia como por la incertidumbre ante la suerte corrida por sus seres queridos*<sup>1246</sup>.

A la lumière de tout cela, les évêques lançaient un appel à tous les Argentins pour l'abandon de la violence, rappelant l'importance du pardon et de la réconciliation pour retrouver l'unité à l'intérieur du pays – un pardon qui, soulignaient les évêques, « *no significa olvidar los deberes de la justicia y la correspondiente reparación* »<sup>1247</sup>.

## **b) A la recherche de l'identité perdue : l'épiscopat argentin au moment de la Conférence de Puebla**

Dans le cadre du renouvellement doctrinaire de l'épiscopat argentin auquel nous faisons référence plus haut, la Conférence du CELAM qui se tint à Puebla en 1979 marque un tournant fondamental. Aux origines de cette nouvelle conférence de l'épiscopat latino-américain, il y avait la nécessité, soulignée par beaucoup d'évêques, de clarifier le message de Medellín, en le dépouillant de ses interprétations strictement politiques. Les premières annonces officielles datent de novembre 1976 quand, dans le cadre de la XVI<sup>e</sup> assemblée du CELAM, on décida d'entamer : « *el estudio de la llamada Iglesia popular y otras manifestaciones de esta modalidad teológico-ideológica; la debida orientación para asegurar en todo su valor, la importancia fundamental que es preciso reconocer al*

---

<sup>1244</sup> Ibid.

<sup>1245</sup> Ibid.

<sup>1246</sup> Ibid.

<sup>1247</sup> Ibid.

*magisterio de la Iglesia* »<sup>1248</sup>. Le contexte dans lequel se situait la phase préparatoire de la conférence n'était pourtant pas des plus faciles. A partir de 1969, le CELAM avait connu ce que plusieurs observateurs qualifiaient de tournant conservateur, guidé par le nouveau secrétaire, le Colombien Mons. Lopez Trujillo. Sur le plan théologique, la position dominante fut acquise par le père Vekemans – directeur de la revue *Tierra Nueva* publiée à Bogotá -, engagé à l'époque dans une critique implacable de l'Église populaire et de la Théologie de la Libération, tandis que les figures proches de cette dernière tendance furent, elles, tenues éloignées du CELAM. À partir de ce moment, une double lecture de la Théologie de la Libération fut proposée, l'une mettant l'accent sur la politique, et vue comme le résultat de l'influence du clergé étranger sur les églises locales ; l'autre plus spirituelle et authentiquement latino-américaine<sup>1249</sup>. Cette seconde interprétation, qui visait à délégitimer les lectures politiques du renouvellement théologique des dernières années, était soutenue notamment par Mons. Lopez Trujillo qui, depuis les pages de *Tierra Nueva*, déclarait :

*El pobre es, además de un estado, una actitud de apertura y disponibilidad con relación al Reino, a la Palabra. Los pobres en el Evangelio no constituyen una clase, sino una calidad de disponibilidad, que suele coexistir con una situación de necesidad económica*<sup>1250</sup>.

A Rome, les choses n'allaient pas différemment. Lors du IIIe synode des évêques, organisé à Rome en 1975 sur le thème de l'évangélisation dans le monde contemporain, les pères synodaux se divisèrent autour des liens entre l'évangélisation et la promotion humaine, rejetant le document préparé par celui qui était alors encore cardinal Karol Wojtyła<sup>1251</sup>. On diffusa, en revanche, un « Message sur les droits de l'homme et la réconciliation », par lequel les évêques déclaraient que le devoir d'un engagement en défense de la dignité humaine et des droits de l'homme était intrinsèque au message de l'évangile<sup>1252</sup>. Dans l'encyclique *Evangelii Nuntiandi*, rédigée en 1975, Paul VI confirmait les liens profonds entre l'évangélisation et la promotion humaine, rappelant néanmoins qu'il ne fallait pas confondre les deux champs :

*Beaucoup de chrétiens généreux, sensibles aux questions dramatiques que recouvre le problème de la libération, en voulant engager l'Église dans l'effort de libération, ont fréquemment la tentation de réduire*

<sup>1248</sup> François Houtart, « L'Histoire du CELAM ou l'oubli des origines. », *Archives de sciences sociales des religions*, 1986, pp. 93-105.

<sup>1249</sup> Ibid.

<sup>1250</sup> Enrique D. Dussel, *De Medellín a Puebla Una Década de Sangre Y Esperanza, 1968-1979*, 1. ed., Colección Religión Y Cambio Social (México, D.F.: Edicol : Centro de Estudios Euménicos, 1979). p. 260

<sup>1251</sup> Philippe Chenaux, *Paolo VI. Una biografia politica*, Roma, Carrocci, 2016.p. 239

<sup>1252</sup> « Evangelizacion y derechos humanos. Mensaje del III Sinodo Mundial de Obispos a todos los Pueblos ». *Mensaje*, n. 234, Noviembre 1974, pp. 591-592.

*sa mission aux dimensions d'un projet simplement temporel ;[...] son activité, oubliant toute préoccupation spirituelle et religieuse, à des initiatives d'ordre politique ou social. Mais s'il en était ainsi, l'Église perdrait sa signification foncière. [...] C'est pourquoi nous avons voulu souligner dans la même allocution à l'ouverture de la troisième Assemblée synodale la nécessité de réaffirmer clairement la finalité spécifiquement religieuse de l'évangélisation. Cette dernière perdrait sa raison d'être si elle s'écartait de l'axe religieux qui la dirige : le Règne de Dieu avant toute autre chose, dans son sens pleinement théologique*<sup>1253</sup>.

Il s'agissait, pour Paul VI, de répondre non seulement à un mouvement provincial tel que la Théologie de la Libération, mais aussi, de manière plus générale, à tout le secteur qui, sur la base des orientations conciliaires, préconisait un changement radical de l'Église, de sa doctrine et de ses institutions.

Le document préparatoire de la Conférence de Puebla, envoyé aux Conférences épiscopales nationales en novembre 1977, sembla confirmer les soupçons de ceux qui craignaient un retour en arrière, par rapport aux prises de position sur le terrain politique et social de l'Église latino-américaine à Medellín. Le Brésilien Mons. Casaldiga déclara à cet égard :

*Flota en el aire una dolorosa decepción, demasiado justificada, hacia el CELAM. Ni es una oficina de control eclesiástico del continente, ni una superconferencia episcopal que anule la autonomía de las conferencias episcopales [...] El CELAM debe acoger con lucidez y alegría la gran contribución de nuestra Teología Latinoamericana de la Liberación y del Cautiverio [...] Debe denunciar sistemáticamente, con la palabra y con la vida, la gran injusticia opresora del Pueblo del continente: el capitalismo multinacional, las oligarquías intranacionales, el colonialismo cultural, la doctrina de la Seguridad Nacional, la negación de la identidad y de la autonomía de los Pueblos Indígenas, el latifundio en el campo, la marginalidad urbana, los salarios de hambre, el sindicalismo vertical, la censura castradora, la concentración del capital, de la tierra, de la educación*<sup>1254</sup>.

L'épiscopat argentin, de son côté, souligna, dans un document publié au début du mois de décembre 1978, l'objectif « strictement religieux » de la Conférence de Puebla<sup>1255</sup>. C'était aussi l'idée de Mons. Trujillo et du Cardinal Sebastiano Baggio, auxquels revenait l'organisation de la Conférence<sup>1256</sup>.

---

<sup>1253</sup> Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, Exhortation apostolique de Sa Sainteté le Pape Paul VI sur l'évangélisation dans le monde moderne à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de toute l'Église, 8 décembre 1975.

[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html)

<sup>1254</sup> Dussel, *De Medellín a Puebla Una Década de Sangre Y Esperanza, 1968-1979*. cit. p. 479

<sup>1255</sup> CEA, Exhortación del Episcopado Argentino sobre la conferencia de Puebla, 08/12/1978

<sup>1256</sup> "Declaraciones de la presidencia de la asamblea episcopal de Puebla", *Boletín AICA*, n. 1131, 24/08/1978, pp. 21-27

Entre-temps, le nouveau pape Jean Paul II décida d'entreprendre son premier voyage à destination de Santo Domingo et du Mexique. Dès son arrivée sur le continent latino-américain, le pape Wojtyla adressa son message prioritairement « *a los pobres, a los campesinos, a los enfermos y marginados, que sienten cerca a la Iglesia, que la aman, que siguen a Cristo aun en medio de obstáculos y que con admirable sentido humano ponen en práctica la solidaridad, la hospitalidad, la alegría honesta y esperanzada* »<sup>1257</sup>. Cette attention pour le problème de la pauvreté ne signifiait pas, pourtant, une légitimation ni de la Théologie de la Libération, ni du travail pastoral qui s'en inspirait. En réalité, Jean Paul II rappela à plusieurs reprises la mission exclusivement religieuse du clergé, condamnant l'engagement de ce dernier dans l'action politique directe<sup>1258</sup>. A ce titre, la condamnation du pape polonais de l'alliance entre l'Église et le régime sandiniste au Nicaragua fut exemplaire, de même que celle de la présence chrétienne à l'intérieur du mouvement révolutionnaire salvadorien *Frente de Liberation Farabundo Marti*<sup>1259</sup>. Il s'agissait de prises de position fortes, souvent en contraste avec une bonne partie de la hiérarchie ecclésiastique locale, et qui montraient clairement le refus de Jean Paul II de toute sorte de justification théologique de la lutte révolutionnaire.

Ces arguments furent repris lors du discours d'inauguration de la Conférence de Puebla, le 28 janvier 1979, lorsque le pape critiqua tant ceux qui opposaient une Eglise populaire à l'Eglise institutionnelle que ceux qui considéraient Jésus Christ comme un révolutionnaire et un agitateur social. Citant à plusieurs reprises l'encyclique *Evangelii Nutiandi* de Paul VI, Wojtyla affrontait donc le thème de la libération, en exposant l'interprétation qu'il voulait donner à ce terme :

L'Église a le devoir d'annoncer la libération de millions d'êtres humains, le devoir d'aider à consolider cette libération (cf. EN, n 30) ; mais elle a aussi le devoir correspondant de proclamer la libération dans sa signification intégrale, profonde, tel que Jésus l'a annoncée et réalisée (cf. EN, n 31). « Libération de tout ce qui opprime l'homme, mais surtout libération du péché et du malin, dans la joie de connaître Dieu et d'être connu de lui » (EN, n 9). Libération faite de réconciliation et de pardon. Libération qui découle de cette réalité que nous sommes fils de Dieu, que nous pouvons appeler Dieu « Abba » Père (cf. Rm 8, 15), et en vertu de laquelle nous reconnaissons en tout homme quelqu'un qui est notre frère, dont le cœur peut être transformé par la miséricorde de Dieu. Libération qui nous pousse, avec la force de la charité, à la communion, dont nous trouvons le sommet et la plénitude dans le Seigneur. Libération, en tant qu'elle domine les diverses servitudes et idoles que l'homme se forge et qu'elle fait grandir l'homme nouveau. Libération qui, dans la mission propre de l'Église, ne se réduit pas à la pure et simple dimension

<sup>1257</sup> Ibid. p. 515

<sup>1258</sup> Cfr. Jean Paul II, *Discours de Jean Paul II aux prêtres et aux religieux du Mexique après la messe célébrée dans la Basilique de la Guadalupe*, Notre-Dame de Guadalupe, Mexique, 27/01/1979. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1979/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19790127\\_messico-guadalupe-sac-relig.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790127_messico-guadalupe-sac-relig.html)

<sup>1259</sup> Olivier Compagnon, « L'Amérique Latine », in *Histoire du Christianisme*, vol. 13, Paris, Desclée, 2000. pp. 509-577.



économique, politique, sociale ou culturelle, qui ne se sacrifie pas aux exigences d'une stratégie quelconque, d'une « praxis » ou d'une échéance à court terme (cf. EN, n 33)<sup>1260</sup>.

Cela étant dit, il faut préciser que l'appui de Jean Paul II au demi-tour conservateur de l'Église latino-américaine ne signifia pas un désengagement de l'Église face aux problématiques sociales. La promotion humaine, au contraire, se confirmait, avec Wojtyła, comme une exigence évangélique. La préoccupation du Pape polonais, qui en ce sens se situait dans le sillage de Paul VI, portait plutôt sur les modalités de l'œuvre en défense des droits de l'homme. D'après Jean Paul II, l'Église :

N'a pas besoin de recourir à des systèmes et des idéologies pour aimer, défendre l'homme et collaborer à sa libération : au centre du message dont elle est le dépositaire et le héraut, elle trouve l'inspiration voulue pour agir en faveur de la fraternité, de la justice, de la paix, et contre toutes les dominations, esclavages, discriminations, violences attentats à la liberté religieuse, agressions contre l'homme et tout ce qui attente à la vie<sup>1261</sup>.

Il s'agissait, comme le dit l'historien italien Giovanni Miccoli, d'une déclaration de « totale autosuffisance de l'Église pour opérer au service de l'homme »<sup>1262</sup>, qui cherchait à répliquer à l'échelle universelle le modèle de l'Église polonaise. Dans ce cadre, Wojtyła affirmait aussi l'impossibilité pour l'Église de prendre parti dans les disputes sur le terrain social et politique :

Ce n'est donc pas par opportunisme ou par faim de nouveauté que l'Église, « experte en humanité » (cf. Paul VI, discours à l'ONU, 5 octobre 1965), se fait le défenseur des droits humains. C'est par un authentique engagement évangélique, lequel, comme pour le Christ, est un engagement envers ceux qui sont le plus dans le besoin. Fidèle à cet engagement, l'Église veut se maintenir libre vis-à-vis des systèmes opposés, de façon à opter seulement pour l'homme. Quelles que soient les misères ou les souffrances qui affligent l'homme, le Christ est avec les pauvres, non à travers la violence, les jeux du pouvoir, les systèmes politiques, mais au moyen de la vérité sur l'homme, chemin vers un avenir meilleur<sup>1263</sup>.

En Argentine, la revue *Criterio* célébra le discours du pontife, soulignant :

---

<sup>1260</sup> Jean Paul II, *Discours du Pape Jean Paul II en ouverture des travaux de la IIIe Conférence générale de l'épiscopat latino-américain*, Puebla de Los Angeles (Mexique), 28/01/1979. [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1979/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19790128\\_messico-puebla-episc-latam.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam.html)

<sup>1261</sup> Jean Paul II, *Discours du Pape Jean Paul II en ouverture des travaux de la IIIe Conférence générale de l'épiscopat latino-américain*, cit.

<sup>1262</sup> Miccoli, *In difesa della fede la chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*. cit. p. 49

<sup>1263</sup> Jean Paul II, *Discours du Pape Jean Paul II en ouverture des travaux de la IIIe Conférence générale de l'épiscopat latino-américain*, cit.

*La crítica a las relecturas ideológicas del Evangelio [...] el rigor de una cristología y de una eclesiología bien cimentadas doctrinalmente (a diferencia de otras claramente aludidas) necesarias para una seria evangelización [...] la referencia expresa a los magisterios paralelos como lesivos a la comunión [...] la intención explícita de situar el tema de la liberación en el contexto de Evangelii Nuntiandi*<sup>1264</sup>.

Tout cela marquait, d'après la revue des jésuites argentins, « *una advertencia rotunda a cierto progresismo exasperado* »<sup>1265</sup>, sans manquer, pourtant, de passages « *inconfortables para el integrismo conservatista* »<sup>1266</sup>.

Finalement, la Conférence de Puebla ne signifia pas une condamnation des décisions adoptées à Medellín, le document final soulignant au contraire la continuité entre les deux conférences. Dans ce document, les évêques latino-américains récupérèrent l'idée d'une pauvreté vue comme la conséquence de structures politiques et sociales injustes, et parlèrent à cet égard d'une injustice institutionnalisée. Ils s'éloignaient, néanmoins, de la perspective « dépendantiste » adoptée à Medellín, en condamnant les excès du capitalisme aussi bien que les idéologies marxistes. La *Doctrina de la seguridad nacional* était également critiquée à plusieurs reprises. Il n'y avait pas, en revanche, de condamnation explicite de la Théologie de la Libération, ni de l'Église populaire. Les évêques se préoccupèrent néanmoins de préciser le fait que cette Église ne devait pas se présenter comme une alternative à l'Église institutionnelle et que le dernier mot sur les questions théologiques incombait à l'autorité hiérarchique. Finalement, on demandait à l'Église de se détacher des appareils étatiques pour se consacrer au travail pastoral au sein de la société civile, dans le cadre de ce que le document définissait comme une « option préférentielle pour les pauvres »<sup>1267</sup>.

Cependant, s'il est vrai que la Conférence de Puebla ne signifia pas une condamnation du renouvellement doctrinaire promu par Medellín, il faut toutefois préciser que la reprise en main du secteur conservateur continua aussi dans la période qui suivit la conférence. La XVII<sup>e</sup> assemblée de mars 1979, qui assignait la présidence du CELAM à Mons. Lopez Trujillo et le secrétariat à Mons. Quarracino, montrait déjà l'intention de l'épiscopat latino-américain de continuer dans la même ligne que celle qu'il avait adoptée les années précédentes. En effet, lors de la XVIII<sup>e</sup> assemblée du CELAM, en 1981, Mons. Trujillo — nommé entre-temps cardinal par Jean Paul II — déclara, à propos des théologiens de la libération : « *Le problème n'est pas qu'ils parlent fort quand il s'agit*

---

<sup>1264</sup> “El testimonio de Puebla”, *Criterio*, n. 1805-6, 22/02/1979, pp. 47-50

<sup>1265</sup> Ibid.

<sup>1266</sup> Ibid.

<sup>1267</sup> Dussel, *De Medellín a Puebla Una Década de Sangre Y Esperanza, 1968-1979*. cit. pp. 539-546

*des pauvres, mais il réside dans l'utilisation idéologique d'un instrument d'analyse marxiste, ce qui est en contradiction avec le magistère de l'Église* »<sup>1268</sup>. Ces attaques furent renouvelées lors d'une réunion organisée par le CELAM à Rio de Janeiro en 1982, à laquelle assista aussi le cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi<sup>1269</sup>. Il s'agissait d'une présence importante, si l'on tient compte du fait que le futur pape Benoit XVI fut l'acteur principal de l'offensive vaticane contre la Théologie de la Libération. Cette offensive commença en 1983 avec l'envoi à la Conférence épiscopale péruvienne de « Dix observations sur la théologie de Gustavo Gutierrez », où le cardinal Ratzinger critiquait l'assimilation des pauvres de la Bible aux victimes de l'exploitation capitaliste, qui aurait signifié une légitimation de l'engagement révolutionnaire contraire au message évangélique<sup>1270</sup>. L'année suivante, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi diffusa une « Instruction sur quelques aspects de la Théologie de la Libération » qui mettait en garde les fidèles contre les dangers venant de la fréquentation de l'idéologie marxiste. D'après l'autorité chargée de veiller sur l'orthodoxie catholique, la lutte pour les droits de l'homme et pour la justice sociale devait s'inscrire dans les moyens propres à l'Église, à savoir la Doctrine sociale de l'Église, réactualisée par Jean Paul II<sup>1271</sup>. Un document successif, intitulé « Instruction sur la liberté chrétienne et la libération », diffusé en 1986, clarifia que l'enjeu pour le Saint-Siège allait au-delà du conflit entre conservateurs et progressistes, en réaffirmant l'unité doctrinaire du catholicisme aussi bien que la structure verticale et hiérarchique de l'autorité ecclésiastique<sup>1272</sup>.

Cela dit, pour ce qui concerne l'objet de ce chapitre, il est crucial de noter le rôle de l'épiscopat et, de façon plus générale, du catholicisme argentin dans le processus de réélaboration doctrinaire du catholicisme latino-américain que nous venons d'analyser. Interrogé sur la réponse de l'épiscopat argentin au document préparatoire de la conférence de Puebla, Mons. Primatesta déclara en août 1978 que les évêques argentins avaient souligné l'importance de l'unité de l'Église organisée selon le critère hiérarchique. Cependant, affirmait Mons. Primatesta, la contribution principale de l'épiscopat argentin se situait au niveau de la réflexion théologique<sup>1273</sup>. Mons. Primatesta ne s'attardait pas davantage sur les détails de cette contribution, mais nous pouvons avancer des hypothèses sur la base de la réflexion théologique qui se déroulait à l'époque en Argentine. Tout d'abord, il faut signaler qu'une réflexion théologique visant à dépouiller le concept chrétien de libération de ses interprétations plus politiques était déjà à l'œuvre en Argentine à la moitié des années 1960.

---

<sup>1268</sup> Houtart, « L'Histoire du CELAM ou l'oubli des origines » cit. p. 102

<sup>1269</sup> Ibid.

<sup>1270</sup> Compagnon, « L'Amérique Latine ».cit. p. 546

<sup>1271</sup> Ibid. p 547

<sup>1272</sup> Ibid.

<sup>1273</sup> "Declaraciones del Cardenal Primatesta", *Boletín AICA*, n. 1131, 24/08/1978, pp. 13-15

Tout particulièrement, cette discussion avait été entamée en 1966 par la *Comision Episcopal de Patoral* (COEPAL), intégrée par les évêques Zazpe, Angelelli et Marengo et par plusieurs théologiens et religieux parmi lesquels Lucio Gera et Rafael Tello. L'objectif de cette commission était d'élaborer une pastorale conforme aux indications du Concile Vatican II et, plus tard, de la Conférence de Medellin. La COEPAL disparut en 1973, mais la plupart de ses membres continuèrent leur réflexion sous la conduite du théologien Lucio Gera, membre de l'équipe théologique-pastorale du CELAM. C'est justement au sein de ce groupe et, tout particulièrement, de la réflexion théologique de Gera, que naquit la *Teologia del Pueblo* (TdP)<sup>1274</sup>. Le jésuite argentin Juan Carlos Scannone situe la TdP dans l'ensemble des théologies de la libération, mais souligne néanmoins certaines caractéristiques qui la différencient des autres courants surgis dans les mêmes années à l'intérieur du catholicisme latino-américain. Tout d'abord, à l'analyse sociologique-structuraliste empruntée du Marxisme, la TdP préfère l'approche historique-culturelle. Les conflits sociaux ne sont pas niés, mais considérés comme la rupture d'une unité fondamentale préexistente, par œuvre de l'*antipueblo*, c'est-à-dire d'une composante de cette communauté s'attaquant à l'unité de communauté en opprimant le reste de ses membres<sup>1275</sup>. Tout cela montre comment le nouveau mouvement théologique était profondément enraciné dans la tradition catholique argentine, sans pour cela renier les acquis principaux du mouvement de renouvellement catholique postconciliaire. En effet, les pauvres y étaient considérés comme les sujets préférentiels d'une évangélisation qui ne se voulait pas seulement destinée aux individus mais aussi aux peuples et à leur culture, tandis que, dans la ligne tracée par *Evangelii Nuntiandi*, la promotion humaine était considérée comme intrinsèque à la mission évangélisatrice de l'Église<sup>1276</sup>.

La TdP s'offrait donc comme une modalité d'adhésion aux demandes de renouvellement conciliaire tout en éliminant les aspects plus politisés de la TdL. Son apport à la réflexion théologique latino-américaine, pourtant, allait au-delà d'un simple « réajustement » des aspects les plus polémiques de la TdL. En effet, dans un article publié au début des années 1980, Scannone déclarait que la particularité de la TdP résidait dans la conceptualisation de la catégorie de « *pueblo* », considérée non pas en termes de classe sociale – comme le faisaient d'autres théologiens de la libération – mais comme le « *sujeto comunitario de una historia y de una cultura* » dont l'unité renvoie à « *una conciencia colectiva y en un proyecto histórico común [...] un estilo de vida [y] las*

<sup>1274</sup> Juan Carlos Scannone, "La Teologia argentina del pueblo", *Gregorianum* 96, n.1 (2015), pp. 9-24

<sup>1275</sup> Juan Carlos Scannone, "Papa Francesco e la Teologia del Popolo", *La Civiltà Cattolica*, n.3930, 2014 pp. 571-590

<sup>1276</sup> Ibid.

*estructuras e instituciones políticas y económicas que lo configuran* »<sup>1277</sup>. Cette même conception du peuple comme sujet doté d'un ethos commun qui transcende les conflits internes est reprise aussi par le document final de la conférence de Puebla, là où les évêques latino-américains se donnent comme mission l'évangélisation de la culture. Il ne s'agit pas d'une coïncidence, dans la mesure où Lucio Gera participa comme expert à la Conférence de Puebla, contribuant, tout particulièrement, à la rédaction du chapitre deux sur l'évangélisation de la culture. En définissant ce qu'il faut entendre par le terme de « culture », les évêques latino-américains reprenaient la définition proposée par la constitution conciliaire *Gaudium et Spes*, là où elle affirmait que :

*Le mot « culture » désigne tout ce par quoi l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps ; s'efforce de soumettre l'univers par la connaissance et le travail ; humanise la vie sociale, aussi bien la vie familiale que l'ensemble de la vie civile, grâce au progrès des mœurs et des institutions ; traduit, communique et conserve enfin dans ses œuvres, au cours des temps, les grandes expériences spirituelles et les aspirations majeures de l'homme, afin qu'elles servent au progrès d'un grand nombre et même de tout le genre humain*<sup>1278</sup>.

L'épiscopat latino-américain en tirait ainsi les conséquences :

*La cultura así entendida, abarca la totalidad de la vida de un pueblo: el conjunto de valores que lo animan y de desvalores que lo debilitan y que al ser participados en común por sus miembros, los reúne en base a una misma "conciencia colectiva" (EN 18). La cultura comprende, asimismo, las formas a través de las cuales aquellos valores o desvalores se expresan y configuran, es decir, las costumbres, la lengua, las instituciones y estructuras de convivencia social, cuando no son impedidas o reprimidas por la intervención de otras culturas dominantes*<sup>1279</sup>.

Citant l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, les évêques affirmaient donc que « *En el cuadro de esta totalidad, la evangelización busca alcanzar la raíz de la cultura, la zona de sus valores fundamentales, suscitando una conversión que pueda ser base y garantía de la transformación de las estructuras y del ambiente social* »<sup>1280</sup>. L'objectif de l'action pastorale latino-américaine devait donc être : « *La constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura. Es decir, la*

---

<sup>1277</sup> Juan Carlos Scannone, *La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*, Stromata, 38 (1982) pp. 3-40

<sup>1278</sup> Paul VI, *Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et Spes*, chapitre 2, n. 53, 07/12/1965, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_cons\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html)

<sup>1279</sup> CELAM, *La evangelización en el presente y en el futuro de America Latina*, Segunda Parte, Capitulo II, n. 387, <http://www.vicariadepastoral.org.mx/celam-puebla-2a-parte.html>

<sup>1280</sup> Ibid. n. 388

*penetración por el Evangelio, de los valores y criterios que la inspiran, la conversión de los hombres que viven según esos valores y el cambio que, para ser más plenamente humanas, requieren las estructuras en que aquellos viven y se expresan* »<sup>1281</sup>. D'après le politologue argentin José Maria Ghio, cette extension du terme « culture » conduisait à une redéfinition des relations entre l'Eglise et la politique, l'évangélisation se donnant comme un instrument de conquête de la société sans l'aide de l'Etat<sup>1282</sup>. Mons. Quarracino, élu entre-temps secrétaire du CELAM, dut l'entendre de la même manière quand il déclara plus tard que « *La evangelización de la cultura apunta hacia una nueva civilización. El alba del tercer milenio, el medio milenio de América Latina, exigen repensar perspectivas vastas y radicales de refundación civilizadora* »<sup>1283</sup>. Le même concept se retrouvait encore dans le document publié en mai 1979 par la CEA pour présenter le document final de Puebla :

*Los obispos en Puebla partiendo de Medellín y dando un paso adelante, han querido adentrarse en la realidad de América Latina, no precisamente como sociólogos, economistas, etc. sino con ojos de fe y corazón de pastores, a fin de encarnar su acción evangelizadora en la historia concreta del continente [...] Sin ignorar otros aspectos que integran esa realidad de difícil auscultación descubren junto a evidentes logros y valores, otro proceso doloroso de disgregación y enfrentamiento, de ruptura de la comunión, causado por el encerramiento egoísta del hombre en sí mismo, que lo desliga de Dios, lo esclaviza a innobles idolatrías, produce situaciones de inhumana pobreza, establece relaciones de injusticia y destruye la fraternidad cristiana. Ante ello la Iglesia encuentra en sí misma a Cristo como el único salvador y liberador que renueva el corazón del hombre y desde allí transforma el mundo, destruye las estructuras injustas y va construyendo una comunión y participación entre los hombres, que realiza, más allá de las diferencias humanas, la gran familia de los hijos de Dios, reunida en la justicia y en el amor. Esta evangelización liberadora, profundamente original y totalmente ajena a ideologías que paralizan al hombre, tiene como fin la participación de la vida divina, que es comunión personal con Dios, que lleva a la comunión entre los hombres, poniendo los fundamentos para lograr la civilización del amor*<sup>1284</sup>.

Comme le souligne encore Ghio, tout ce discours était traversé par une tension permanente entre la reconnaissance d'un pluralisme culturel et idéologique et la nécessité de fonder cette nouvelle civilisation autour du pilier de la catholicité<sup>1285</sup>. Cette tension était encore plus forte en Argentine, où l'Eglise affirmait depuis les années 1930 le fondement catholique de l'identité et donc de la culture nationale.

---

<sup>1281</sup> Ibid. n. 395

<sup>1282</sup> José María Ghio, *La iglesia católica en la política argentina*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2007, p. 208

<sup>1283</sup> Ibid. p. 209

<sup>1284</sup> CEA, *Presentación del Episcopado Argentino al documento de Puebla*, 05/05/1979

<sup>1285</sup> Ghio, *La iglesia católica en la política argentina*, p. 210

Cela est réaffirmé fortement dans le document *Iglesia y Comunidad Nacional* diffusé par la CEA en juin 1981 et présenté comme une réflexion doctrinaire qui devait servir à faciliter le dialogue annoncé par le régime l'année précédente. Nous reviendrons ensuite sur ce document, mais il convient de citer ici les parties qui se réfèrent aux idées citées plus haut. En effet, dans la première partie de *Iglesia y Comunidad Nacional*, les évêques argentins soulignaient « l'esprit chrétien » de la culture latino-américaine, venant de la colonisation espagnole<sup>1286</sup>. La religion, continuaient les évêques, avait aussi permis l'intégration de la masse énorme de migrants arrivés à la fin du XIXe siècle, de sorte que le peuple argentin maintenait les valeurs chrétiennes de sa culture malgré les attaques de l'idéologie libérale, que l'Eglise ne voyait pas comme « *la concreción de una mera neutralidad confesional procurada por el Estado, ni una forma de encauzar un legítimo pluralismo religioso, sino la voluntad legalmente disimulada de impedir la inspiración cristiana de la cultura nacional* »<sup>1287</sup>. Cette tension entre l'esprit chrétien du peuple et l'idéologie laïciste des élites libérales aurait subsisté, d'après les évêques, jusqu'à l'époque contemporaine. De fait, pour l'épiscopat argentin

*El gran problema aún subsistente radica en que las características que reconocemos como propias no han sido traducidas adecuadamente por las estructuras políticas, económicas, sociales, educativas. [...] Desde hace cincuenta años, casi no se ha logrado un gobierno constitucional estable. [...] Lo que parece claro es que la Argentina sufre una crisis de autoridad, crisis del estado de derecho, porque no hay voluntad de someterse al imperio de la ley justa y de la autoridad legítimamente constituida, tal vez porque se ha desarraigado la autoridad legítimamente constituida, tal vez porque se ha desarraigado la autoridad de su origen último, que es Dios*<sup>1288</sup>.

La cause ultime de l'instabilité institutionnelle argentine résidait donc, d'après l'épiscopat, dans l'éloignement entre l'ordre politico-institutionnel du pays et la culture de son peuple, ce qui constitue le ciment principal de la Nation, dans la mesure où cette dernière se définit comme « *la comunidad de hombres congregados por diversos aspectos, pero, sobre todo, por el vínculo de una misma cultura* [...] *La cultura otorga a la Nación su propio ser, su propia identidad y, así, una soberanía fundamental* »<sup>1289</sup>. Il n'était pas difficile tirer les conséquences de ce discours. Etant donné que la culture du peuple argentin tournait autour de son pilier catholique, dire que la Nation n'était pas autre chose que l'ensemble des individus qui partageaient une même culture équivalait à dire que le catholicisme était le fondement même du *ser nacional*. Dans ce discours, on observe clairement le

---

<sup>1286</sup> CEA, *Iglesia y comunidad nacional*, 08/05/1981

<sup>1287</sup> Ibid

<sup>1288</sup> Ibid

<sup>1289</sup> Ibid

retour de l'épiscopat aux conceptions que, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de notre étude, l'Eglise argentine avait élaborées dans les années 1930. Pourtant, un simple retour en arrière n'était pas possible dans le contexte d'alors, où s'imposait une sorte de conciliation avec le principe du pluralisme démocratique. Dans la suite, nous verrons donc comment l'évolution doctrinaire que nous venons de signaler contribua à déterminer l'action de l'épiscopat argentin dans les dernières années du PRN.

### **c) Les pieds en avant, les yeux en arrière : l'Eglise catholique face à la crise du régime**

Nous avons vu plus haut comment le mouvement de renouvellement doctrinaire présent à l'intérieur de l'Eglise argentine, en s'appuyant sur l'évolution du catholicisme continental et universel, chercha à redéfinir la présence de l'Eglise dans la société contemporaine. Cela dit, il reste à voir quelles furent les conséquences de ces réflexions sur le plan politique. Dans l'immédiat, la recherche d'autonomie doctrinaire de l'Eglise aida au surgissement de plusieurs tensions avec le régime militaire. Un premier terrain de conflit entre l'Eglise et le régime fut celui de l'éducation. En réalité, nous avons vu que des problèmes autour de la question éducative revenaient régulièrement entre l'épiscopat et le régime depuis le début de la dictature, en raison notamment des actions répressives contre les collèges catholiques, que les autorités militaires considéraient comme des milieux susceptibles d'être infiltrés par le Marxisme. Le gouvernement revint sur ce point dans une lettre adressée au président de la CECH en mars 1978, demandant la collaboration des autorités ecclésiastiques dans cette lutte<sup>1290</sup>. L'épiscopat, en principe, ne niait pas la possibilité de déviations doctrinaires dans ses collèges ; ce qui le gênait plutôt était la prétention des militaires de censurer les activités de l'Eglise sans interpellier les évêques. C'est ce que manifesta la revue *Criterio* en juillet 1978, en regrettant l'énième épisode d'éloignement de professeurs d'un collège catholique, fait en toute autonomie par le gouvernement, sur la base de dénonciations des parents des étudiants<sup>1291</sup>.

La polémique qui éclata quelques mois plus tard à propos du livre de catéchisme *Dios es Fiel*, se situe dans la même ligne. La question avait été soulevée par le quotidien *La Razon*, qui en septembre dénonça la tentative « d'empoisonner l'esprit des jeunes étudiants » par le biais d'un livre rédigé par une religieuse argentine, sœur Beatriz Casiello<sup>1292</sup>. Deux jours après la publication de cet article, le ministre de l'Intérieur demanda à ses collègues du ministère des Affaires Etrangères et du Culte d'entamer les négociations opportunes avec les autorités ecclésiastiques pour retirer ce livre de

---

<sup>1290</sup> Direccion de Culto à Mons. Primatesta, 02/03/1978, AMREA, Nota n. 166, Fondo Santa Sede (1978)

<sup>1291</sup> "Una decision arbitraria", *Criterio*, n. 1791, 13/07/1978, p. 350

<sup>1292</sup> "Asi se envenenan la mente y se enturbia el corazon del nino en las escuelas", *La Razon*, 11/09/1978.



la circulation<sup>1293</sup>. Le ministre se dirigea à son tour vers Mons. Plaza, président de la commission épiscopale pour l'éducation catholique<sup>1294</sup>. Début octobre, Mons. Plaza interdit l'utilisation de ce livre dans son diocèse, ce que le chargé du culte au ministère des Affaires Etrangères considéra comme le résultat direct des pressions du régime sur l'Eglise, avançant l'idée que le geste de Mons. Plaza allait être imité par le reste de l'épiscopat<sup>1295</sup>.

La question, cependant, n'était pas si facile. Après avoir discuté la question au sein de l'assemblée de novembre, l'épiscopat déclara que le livre en question « *no contiene afirmacion erronea ni negacion de la doctrina cristiana* »<sup>1296</sup>. Ce cas rappelait celui surgi autour de la *Biblia Latinoamericana* deux ans auparavant. Comme alors, le régime et ses partisans lançaient l'alarme à propos de ce qu'ils considéraient comme des instruments de la stratégie subversive de pénétration sociale qui dissimulait son visage par le biais d'une distorsion du message chrétien. Le problème, pourtant, résidait dans le fait que non seulement l'interprétation des militaires de l'orthodoxie catholique était sensiblement différente de celle d'une partie croissante des évêques, mais surtout que l'épiscopat était assez jaloux de ses prérogatives et peu enclin à céder aux hommes d'armes le droit d'établir ce qui était conforme à la doctrine catholique et ce qui ne l'était pas. Les divisions au sein de l'épiscopat – Mons. Plaza maintint l'interdiction du texte dans son diocèse malgré la déclaration de l'assemblée – contribuèrent probablement à bloquer une prise de position plus nette de la part des évêques. D'autre part, il est aussi possible que l'épiscopat voulait éviter une confrontation majeure sur ce point dans un moment délicat, où l'on devait nommer un nouveau Ministre de l'Education, une charge qui, finalement, sur le conseil des cardinaux argentins, revint à l'avocat catholique Juan Rafael Llerena Amadeo. Pendant l'assemblée d'avril 1979, pourtant, l'épiscopat décida de diffuser un document sur l'éducation dont la publication avait été suspendue en novembre de l'année précédente. Dans ce document, les évêques affirmaient que :

*Si en algunas circunstancias extraordinarias la autoridad civil considerase que en el modo de impartir la enseñanza católica se lesiona gravemente ese orden público, no corresponde, por parte de la autoridad civil, proceder unilateralmente en la solución del problema, sino procurar con los pastores de la Iglesia, el acuerdo necesario y fructuoso que permita un armónico desarrollo de la tarea educativa. Proceder de otra manera implicaría el riesgo de impedir a la Iglesia el ejercicio del derecho suyo inalienable de predicar a los fieles la verdad revelada en toda su integridad y con todas sus consecuencias*<sup>1297</sup>.

---

<sup>1293</sup> Min. Int. a Min. Rel. Ext., 13/09/1978, AMREA, Nota "S" n. 233, Fondo Santa Sede (1978)

<sup>1294</sup> Min. Rel. Ext. a Mons. Plaza, 26/09/1978, AMREA, Nota n. 1329/78, Fondo Santa Sede (1978)

<sup>1295</sup> Min. Rel. Ext. a Min. Int., s.d., AMREA, Fondo Santa Sede (1978)

<sup>1296</sup> "Sobre el libro Dios es Fiel", *Boletín AICA*, n. 1143-44, 23/11/1978, p. 3

<sup>1297</sup> "Declaraciones sobre los derechos de la Iglesia en materia de enseñanza", *Boletín AICA*, n. 1168, 10/05/1979, pp. 20-22

En effet, si d'un côté les évêques reconnaissaient le droit de l'Etat à veiller à ce que les programmes éducatifs n'aillent pas contre l'ordre public et le bien commun, de l'autre ils revendiquaient comme un droit exclusif de l'Eglise la prédication de l'évangile tout comme des conséquences du message chrétien dans l'ordre temporel. Pareillement, d'après l'épiscopat, l'Eglise avait le devoir « d'imprégner d'esprit chrétien tout le milieu de la culture, car toute la vie de l'homme doit être ordonné, à travers la rédemption obtenue par Jésus-Christ, à l'obtention de la vie éternelle »<sup>1298</sup>, et c'est dans ce cadre qu'il fallait situer le travail éducatif de l'Eglise. Ces précisions, allant au-delà de la demande des évêques d'être consultés avant de procéder avec des opérations antisubversives dans leurs collèges, servaient à revendiquer, sur un plan plus général, le droit de l'Eglise à intervenir dans les questions temporelles de manière autonome, notamment dans des milieux, comme celui de l'éducation, qu'elle considérait comme centraux pour sa mission.

Cette manifestation d'autonomie, toutefois, ne se limitait pas seulement aux questions liées à l'éducation des enfants. Déjà dans le document cité plus haut, l'épiscopat affirmait que, la tutelle des principes de la doctrine sociale chrétienne entrant dans les devoirs de l'Eglise, « *No se ha de sospechar que se favorezca el marxismo cuando se defiende la necesidad de tender a una mas equitativa distribucion de los bienes economicos, o cuando se trata de apoyar a las justas aspiraciones de los trabajadores* »<sup>1299</sup>. Ces allusions aux droits des travailleurs et à la politique économique furent reprises dans un autre document publié après l'assemblée d'avril 1979 et remis par le Cardinal Primatesta au président Videla le 4 mai<sup>1300</sup>. La prise de position de l'épiscopat en défense des travailleurs, suivant de quelques semaines l'arrestation de six syndicalistes qui en avril avaient organisé une journée de protestation contre le gouvernement<sup>1301</sup>, apparaissait en même temps comme un signal de rapprochement entre l'Eglise catholique et le milieu syndical, ainsi que comme l'expression d'une inquiétude croissante – au sein de l'épiscopat comme auprès d'une partie des Forces armées – envers la politique économique d'orientation néolibérale du régime.

Pour ce qui concerne le premier point, Arturo Fernandez a reconstruit dans son livre l'alliance précoce entre une partie du syndicalisme argentin et certains secteurs de l'Eglise catholique – notamment le *Centro de Investigacion y Accion Social* (CIAS) des jésuites - à partir du coup d'Etat

---

<sup>1298</sup> Ibid.

<sup>1299</sup> Ibid.

<sup>1300</sup> "Entrevista del Cardenal Primatesta con el Presidente Videla", *Boletin AICA*, n. 1168, 10/05/1979, è. 15

<sup>1301</sup> Horacio Verbitsky, *La mano izquierda de Dios: la última dictadura (1976-1983)*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2010, p. 284

de 1976, pour défendre le monde syndical des attaques du régime militaire<sup>1302</sup>. Jusqu'à 1978, pourtant, ces contacts restèrent l'apanage de secteurs marginaux de l'Église catholique. La situation changea justement dans les premiers mois de 1979, lorsque des voix commencèrent à circuler autour d'un projet de loi du régime sur les associations professionnelles. En avril 1979 – quelques jours après la rencontre du Cardinal Primatesta avec le président Videla - la revue *Criterio* entra dans ce débat en déclarant la nécessité de rompre avec la tradition de contrôle étatique des syndicats pour ouvrir finalement la porte à la libre association des travailleurs<sup>1303</sup>. Dans les mois suivants, l'épiscopat chargea l'équipe de pastorale sociale, dirigée par Mons. Di Stefano, de préparer un document autour du droit d'association. Dans ce document, diffusé en août 1979, l'équipe de pastorale sociale affirmait que

*La formación de entidades sindicales, de cualquier ámbito geográfico o grado de organización, constituye la expresión de un derecho natural de la persona humana: el de asociación. Por tanto, no puede ser desconocido, ni negado, ni retaceado. [...] Los trabajadores tienen el derecho de conferir a sus asociaciones profesionales la estructura y organización que juzgaren más idóneas, según las circunstancias y en orden a la defensa y promoción de sus legítimos derechos y aspiraciones. [...] La finalidad y actuación de las entidades gremiales, cualquiera sea su grado o ámbito, no ha de limitarse a lo meramente reivindicativo. [...] La huelga es un derecho lícito, pero sólo como último medio de defensa; debiéndose tener muy en cuenta los casos en que resultan afectados los servicios públicos y de especiales necesidades<sup>1304</sup>.*

Ces recommandations tombèrent dans l'oreille d'un sourd, le régime promulguant une loi qui visait à limiter l'activité des syndicats en faisant d'eux des organisations atomisées et purement revendicatives. En raison de cela, en décembre l'assemblée épiscopale fit sienne la déclaration de l'équipe de pastorale sociale, s'engageant à poursuivre l'étude de la question du moment, à savoir le fait que la loi en question n'était pas encore en vigueur<sup>1305</sup>.

Si sur le front économique l'épiscopat semblait avoir retrouvé l'unité, la question des droits de l'homme continuait par ailleurs à provoquer des divisions profondes. La question revint au centre de l'attention en raison de la visite en Argentine de la *Comision Interamericana de Derechos Humanos* (CIDH) en septembre 1979. L'invitation du régime à la CIDH, formalisée par le ministre

---

<sup>1302</sup> Arturo Fernández, *Sindicalismo E Iglesia (1976-1987)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1990, p. 90

<sup>1303</sup> "La cuestion sindical", *Criterio*, n. 1811, 10/05/1979, pp. 227-229

<sup>1304</sup> CEA, *Comunicado del equipo episcopal de pastoral social sobre el derecho de agremiación*, 02/08/1979

<sup>1305</sup> CEA, *Declaración de la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina sobre la ley de asociaciones gremiales de trabajadores*, 14/09/1979

des Affaires étrangères Montes pendant une réunion de l'OAS en juin 1978<sup>1306</sup>, s'insérait dans la stratégie du président Videla de sortir de l'isolement international en montrant un pays tranquille et en ordre. En effet la pression internationale, provenant surtout des Etats-Unis, s'était faite assez lourde. Dans une lettre adressée au sénateur Frank Church en juillet 1978, la secrétaire pour les droits de l'homme de l'administration Carter, Patricia Derian, définissait les relations des Etats-Unis avec l'Argentine « *severely strained because of the continuing serious human rights problems in that country* », et fournissait une liste des moyens de pression allant du blocage de la coopération militaire à l'opposition à la concession de crédits de la part d'instituts de coopération internationale<sup>1307</sup>. Pour que la visite serve son but, il était donc nécessaire que son résultat soit positif, ce dont le gouvernement chercha à s'assurer en proposant, d'un côté, des limites à la liberté d'investigation de la commission<sup>1308</sup> – ce qui fut évidemment refusé par les membres de la CIDH<sup>1309</sup> – et en intensifiant, de l'autre, les opérations d'intimidation à l'encontre des organisations des droits de l'homme argentines<sup>1310</sup>.

Finalement, la CIDH arriva à Buenos Aires le 6 septembre 1979 et, pendant les deux semaines passées dans le pays, les sept membres de la commission, en plus de visiter plusieurs prisons et de se réunir avec les membres des organisations politiques, syndicales et des droits de l'homme, recueillirent les témoignages de milliers de parents de disparus. Leur rapport, diffusé en février 1980, était donc loin de restituer l'image d'un pays pacifié, comme le voulait le gouvernement. Pour l'instant, cependant, il nous intéresse d'analyser l'attitude de la hiérarchie catholique face à cet évènement. Mons. Bonamin déclara à cet égard « *Que examinen bien todos los derechos humanos, lo que a ellos les parece bien, sin olvidar lo demas, por ejemplo, el derecho que tenemos nosotros a la defensa legitima, individual y colectiva, el derecho que hemos ejercido al defendernos, como dice nuestro catecismo* »<sup>1311</sup>. Mons. Bolatti, de son côté, déclara que « *cada pais debe regular los derechos humanos, no deben ser los extranjeros los que nos vengan a indicar que tenemos que hacer* »<sup>1312</sup> ;

---

<sup>1306</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 21/06/1978, FOIA, Argentina Project, Virtual reading room <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000A5FA.pdf>

<sup>1307</sup> Patricia M. Derian to Frank Church, 26/07/1978, FOIA, Argentina Project, Virtual reading room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000A7B0.pdf>

<sup>1308</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 23/06/1978, FOIA, Argentina Project, Virtual reading room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000A60F.pdf>

<sup>1309</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 27/06/1978, FOIA, Argentina Project, Virtual reading room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000A813.pdf>

<sup>1310</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 23/06/1978, FOIA, Argentina Project, Virtual reading room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000A611.pdf>

<sup>1311</sup> Direccion Nacional de Culto a Emb. Santa Sede, 06/09/1979, AMREA, Telegrama n. 21540, Fondo Santa Sede (1979)

<sup>1312</sup> Direccion Nacional de Culto a Emb. Santa Sede, 12/09/1979, AMREA, Telegrama n. 22203, Fondo Santa Sede (1979)

Mons. Derisi se situait dans la même ligne, en affirmant que « *la CIDH no debería haber venido [...] no tenía por que una comisión extranjera venir tomarnos examen [...] pido a Dios que sean objetivos y no se dejen influenciar por aquella gente que ha creado este problema en la Argentina : las familias de aquellos guerrilleros que mataron, secuestraron y robaron* »<sup>1313</sup>.

Evidemment, il s'agissait des opinions d'un groupe minoritaire à l'intérieur de l'épiscopat argentin, qui néanmoins s'accompagnaient de l'attitude assez froide de la plupart des évêques face à la visite de la CIDH. En effet, les sentiments de la majorité de l'épiscopat coïncidaient avec ceux d'une bonne partie de la société argentine, qui postulait la nécessité de l'oubli pour tourner la page et construire un nouvel ordre social. Dans ce cadre, les paroles prononcées par Jean Paul II dans l'*Angelus* du 23 octobre étaient une douche froide non seulement pour le gouvernement, mais aussi pour une bonne partie de l'épiscopat.

A l'occasion des rencontres avec des pèlerins et des évêques d'Amérique latine, en particulier de l'Argentine et du Chili, le drame des personnes perdues ou disparues revient souvent. Nous prions pour que le Seigneur reconforte ceux qui n'ont plus l'espoir de retrouver ceux qu'ils aiment. Nous partageons pleinement leur peine et nous ne perdons pas la confiance que des problèmes si douloureux soient éclaircis, pour le bien non seulement des familles intéressées, mais aussi pour le bien et la paix de ces communautés qui nous sont si chères. Nous demandons que l'on se hâte de donner, comme on l'a annoncé, des précisions sur la situation des emprisonnés et que, dans toutes les circonstances où l'on veut faire respecter la loi, on s'engage rigoureusement à respecter la personne physique et morale, même de ceux qui sont coupables ou accusés d'avoir violé cette loi<sup>1314</sup>.

Le ministre Harguindeguy, interrogé à propos du discours du pontife, refusa de se prononcer avant de connaître l'opinion des autorités ecclésiastiques argentines, supposant que derrière l'impression négative suscitée par ce discours il y avait une manœuvre du journalisme proche du Marxisme international<sup>1315</sup>. Le gouvernement chercha donc à nouveau l'appui de l'épiscopat national pour réduire la portée des critiques provenant du Saint-Siège et, dans une certaine mesure, il réussit dans son intention puisque Mons. Primatesta déclara que les mots du Pape avaient été « partialisés » en étant traduits en espagnol, tandis que Mons. Aramburu affirmait que l'appel de Jean Paul II était destiné à prier pour les familles des disparus, sans contenir de jugement sur la condition des disparus<sup>1316</sup>. Le gouvernement étatsunien, louant les mots de Jean Paul II, pensa ressusciter à nouveau

---

<sup>1313</sup> “Habla Mons. Derisi”, *La Razon*, 12/09/1979

<sup>1314</sup> Jean Paul II, *Angelus*, 28/10/1979, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/angelus/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_ang\\_19791028.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/angelus/1979/documents/hf_jp-ii_ang_19791028.html)

<sup>1315</sup> “Aclaración sobre expresiones del ministro del Interior”, *Boletín AICA*, n. 1197-98, 06/12/1979, pp. 22-23

<sup>1316</sup> Verbitsky, *La mano izquiada de Dios*, cit. p. 299

l'idée de créer en Argentine une organisation similaire à la *Vicaria de la Solidaridad* chilienne<sup>1317</sup>. Cependant, en novembre, les fonctionnaires de l'ambassade de Buenos Aires constataient que le discours du pontife « n'avaient pas fait bouger les conservateurs argentins » : le principal porte-parole de l'épiscopat – c'est-à-dire Mons. Primatesta – semblait se rapprocher du gouvernement, se réfugiant derrière le nationalisme qui caractérisait le pays<sup>1318</sup>.

D'autres évêques engagés dans la défense des droits de l'homme, comme Mons. Hesayne, pouvaient s'appuyer sur le discours du Pape pour inciter l'épiscopat à une attitude plus critique. Dans un document adressé à la Commission permanente en décembre, l'évêque de Viedma proposa une « *adhesion clara y definida del Episcopado Argentino al inequivoco pedido de SS Juan Pablo II para que en nuestro pais se esclarezca el caso de los desaparecidos* », adhésion dont l'urgence venait aussi des déclarations de certains membres de l'épiscopat qui « *amortiguan las exigencias evangelicas de las expresiones papales* ». D'après Mons. Hesayne, plutôt que de l'image du pays à l'extérieur, l'épiscopat devait se préoccuper de promouvoir une réconciliation fondée sur la vérité. En considération de cela, continuait Mons. Hesayne,

*Debemos exigir sin ambigüedades ni temores que se den a conocer la lista de los desaparecidos...las que tengan. Debemos exigir que los presos sean enjuiciados conforme a la ley o liberados si no hay causa...Debemos exigir que se los trate lealmente con el minimo de dignidad humana cristiana que merecen. Nuestra caridad pastoral esta apremiada – urgida – y es la hora evangelica marcada profeticamente por las suplicas de Juan Pablo II para que nos apartemos de « vias diplomaticas » sobre las que no pocos militares ironizan o medran y otros con seria formacion cristiana lamentan y nuestro pueblo se escandaliza*<sup>1319</sup>.

Mons. Hesayne n'était pas le seul, à l'intérieur de l'épiscopat, à penser que les temps étaient mûrs pour une prise de position plus nette de l'Eglise sur la question des droits de l'homme ; d'autant plus que le pape lui-même avait poussé l'Eglise dans cette direction, une voix qu'il n'était pas possible d'ignorer. Toutefois, le document diffusé après la réunion de la Commission Permanente du 12 au 14 décembre montre clairement que les facteurs inhibiteurs de l'action épiscopale restaient plus forts que ceux qui poussaient l'épiscopat à un changement de direction. Ignorant l'appel de Mons. Hesayne, qui dans sa lettre avait affirmé « *sabemos con certeza y por diversos medios en cuanto Iglesia...que*

---

<sup>1317</sup> Department of State to Aembassy Rome, 31/10/1979, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000B0D3.pdf>

<sup>1318</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 09/11/1979, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000B0E9.pdf>

<sup>1319</sup> Mons. Miguel Esteban Hesayne, *Propuesta a la comision permanente del episcopado argentino*, Reunion diciembre de 1979

*nuestras fuerzas armadas han torturado y han hecho desaparecer a hermanos e hijos nuestros en la fe* »<sup>1320</sup>, la commission permanente se limitait à déclarer que « *todavía subsiste el problema de personas desaparecidas, sea por la subversión o por la represión o también por libre determinación* », récupérant de cette manière les mêmes arguments que la junta militaire, que les évêques remerciaient pour la loi 22.068, qui établissait la mort alléguée des disparus aux fins de régulariser les questions juridiques-patrimoniales de leurs conjoints<sup>1321</sup>. S'adressant aux autorités, la commission permanente s'appuyait sur « *la buena voluntad con que ha sido escuchada en otras oportunidades nuestra palabra de pastores* » pour faire au gouvernement certaines demandes :

*Aunque comprendemos las dificultades enormes del reordenamiento económico y reconociendo sus logros, pedimos que las cargas y sacrificios, que él exige, sean más llevaderas para los sectores de menos recursos; quisiéramos se acentuara una actitud más comprensiva ante quienes sufren la desaparición de seres muy queridos; no perdemos la confianza de que problemas tan dolorosos sean esclarecidos, en la medida de lo posible, con fortaleza y prudencia cristianas, para bien de los familiares interesados y de la paz interna de nuestra comunidad; en la necesaria defensa del bien común y orden público, con la consecuente represión, recordamos que ella no debe realizarse sino con medios lícitos y legales, según el estado de derecho; finalmente rubricamos el pedido de Su Santidad referente a los encarcelados, en el sentido de que se acelere su proceso y se respeten sus personas*<sup>1322</sup>.

Finalment, les évêques renouvelaient leur appel à la réconciliation, affirmant que : « *Si de veras buscamos la paz, que nace de la justicia, del amor y de la equidad; del perdón y de la conversión del corazón, todos debemos ser factores de paz, respetando los derechos de cada uno y reconciliándonos con Dios y nuestros hermanos* »<sup>1323</sup>.

D'un point de vue formel, la commission permanente n'avait pas manqué de recevoir l'invitation de Jean Paul II à se faire promotrice de la paix. Cependant, dans le cadre d'un régime où les Forces armées s'appuyaient régulièrement sur la légitimation des évêques disposés à fermer les yeux sur leurs abus en faveur de l'implémentation d'un projet sociale et politique partagé, c'était surtout la timidité et même l'ambiguïté de ce document qui ressortaient. Ainsi, du moins, l'entendirent ceux qui, comme les fondateurs du *Centro de Estudios Legales y Sociales* (CELS) étaient en première ligne dans la bataille pour un éclaircissement du destin des disparus<sup>1324</sup>. Dans la réponse de Mons.

---

<sup>1320</sup> Ibid.

<sup>1321</sup> CEA, Declaración de la comisión permanente, llamado a una mayor reconciliación, 14/12/1979

<sup>1322</sup> Ibid.

<sup>1323</sup> Ibid.

<sup>1324</sup> Directivo CELS a Mons. Primatesta, 20/12/1979, Archivo CELS

Primatesta à la lettre du CELS, la distance qui séparait les associations des parents des victimes de la hiérarchie épiscopale apparaît clairement :

*Comprendo que la dolorosa situación en que se encuentran los lleva a no tomar en consideración todo cuanto los Pastores debemos tomar. Me voy si a permitir repetirles una frase del Papa Juan Pablo II : « La verdad que consolida la paz y que construye la paz, incluye constitutivamente el perdón y la reconciliación. Rechazar el perdón y la reconciliación, significa engañarnos y entrar en la lógica homicida de la mentira »<sup>1325</sup>.*

L'attitude prophétique demandée par les parents des victimes ne pouvait donc pas être assumée par un épiscopat qui devait prendre en considération toute une série de facteurs qui échappaient à l'attention de ceux qui posaient la recherche de la vérité sur les disparus avant tout autre genre de considération. Mons. Primatesta ne précisa pas la nature de ces facteurs – nous avons avancé plusieurs hypothèses à cet égard au cours de notre étude, sur lesquelles nous reviendrons en fin de texte. Il était évident, pourtant, que si chez les victimes la balance de la réconciliation penchait inévitablement vers l'exigence de justice, chez le primat de l'Église argentine elle le faisait vers le besoin du pardon. Cette attitude, néanmoins, contrastait avec l'emphase que le pontificat de Jean Paul II était en train de mettre sur la question des droits de l'homme. En intervenant à l'assemblée générale des Nations-Unis en octobre 1979, le Pape Wojtyła déclara que « l'esprit de guerre, dans sa signification première et fondamentale, surgit et mûrit là où les droits inaliénables de l'homme sont violés »<sup>1326</sup>. D'où sa référence à la Déclaration universelle des Droits de l'Homme de 1948 :

Il y a là une vision nouvelle profondément actuelle et plus radicale, de la cause de la paix : c'est une vision qui perçoit la genèse de la guerre et, en un certain sens, sa substance dans les formes les plus complexes qui dérivent de l'injustice considérée sous ses aspects les plus variés : cette injustice commence par porter atteinte aux droits de l'homme, rompant ainsi le caractère organique de l'ordre social, et se répercute ensuite sur tout le système des rapports internationaux<sup>1327</sup>.

Un lien étroit était donc établi entre la défense des droits de l'homme, le maintien de l'ordre social et la promotion de la paix sur le plan international ; un concept sur lequel Jean Paul II revint à nouveau à l'occasion du discours au corps diplomatique accrédité près du Saint-Siège en janvier 1980<sup>1328</sup>. A

---

<sup>1325</sup> Mons. Primatesta a Augusto Conte Mac Donnell, 10/01/1980, Archivo CELS

<sup>1326</sup> Ibid.

<sup>1327</sup> Ibid.

<sup>1328</sup> *Discours du Pape Jean Paul II au corps diplomatique accrédité près le Saint-Siège*, 14/01/1980, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1980/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19800114\\_corpo-diplom.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1980/january/documents/hf_jp-ii_spe_19800114_corpo-diplom.html)



ces références d'ordre général, témoignant de l'importance que le nouveau pontificat assignait à la question des droits de l'homme, s'ajoutaient des gestes plus concrets qui sans doute alarmèrent la junte argentine, comme les mots prononcés par le nonce Pio Laghi début janvier : « *Solo una vez reconocidos los errores entraremos en el clima del que habla el Papa de perdón y reconciliación, pero no podemos decir : olvidémonos de todo [...] la represión cayó al mismo nivel de la violencia terrorista y sus ejecutores son violadores de los derechos humanos* »<sup>1329</sup>. Au-delà de l'irritation des Forces armées provoquée par ce genre de pressions, il s'agissait de signaux de l'importance acquise par la question des droits de l'homme dans l'opinion publique internationale, ce qui rendait de plus en plus difficile, aussi bien pour les militaires que pour l'épiscopat, de continuer à l'ignorer en la considérant comme le sacrifice aussi dur qu'indispensable d'une guerre achevée.

La rédaction du rapport de la CIDH sur l'Argentine s'acheva en décembre 1979 et il fut publié en avril de l'année suivante. Dans les conclusions de ce rapport, les membres de la CIDH déclaraient que :

*A la luz de los antecedentes y consideraciones expuestos en el presente informe, la Comisión ha llegado a la conclusión de que, por acción u omisión de las autoridades públicas y sus agentes, en la República Argentina se cometieron durante el período a que se contrae este informe –1975 a 1979—numerosas y graves violaciones de fundamentales derechos humanos reconocidos en la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre. En particular, la Comisión considera que esas violaciones han afectado:*

- a) al derecho a la vida, en razón de que personas pertenecientes o vinculadas a organismos de seguridad del Gobierno han dado muerte a numerosos hombres y mujeres después de su detención; preocupa especialmente a la Comisión la situación de los miles de detenidos desaparecidos, que por las razones expuestas en el Informe se puede presumir fundadamente que han muerto;*
- b) al derecho a la libertad personal, al haberse detenido y puesto a disposición del Poder Ejecutivo Nacional a numerosas personas en forma indiscriminada y sin criterio de razonabilidad; [...]*
- c) al derecho a la seguridad e integridad personal, mediante el empleo sistemático de torturas y otros tratos crueles, inhumanos y degradantes, cuya práctica ha revestido características alarmantes;*
- d) al derecho de justicia y proceso regular, en razón de las limitaciones que encuentra el Poder Judicial para el ejercicio de sus funciones; de la falta de debidas garantías en los procesos ante los tribunales militares; y de la ineficacia que, en la práctica y en general, ha demostrado tener en Argentina el recurso de Habeas Corpus, todo lo cual se ve agravado por las serias dificultades que encuentran, para ejercer su ministerio, los abogados defensores de los detenidos por razones de seguridad y orden público,*

---

<sup>1329</sup> *La Nación*, 04/01/1980, cité par Marcos Novaro and Vicente Palermo, *La Dictadura Militar, 1976-1983 Del Golpe de Estado a La Restauración Democrática*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 315

*algunos de los cuales han muerto, desaparecido o se encuentran encarcelados por haberse encargado de tales defensas*<sup>1330</sup>.

Ces accusations motivèrent les protestations du gouvernement, qui accusèrent à plusieurs reprises la commission d'impartialité<sup>1331</sup>. Ces protestations s'accompagnèrent de manœuvres des membres de la junte pour en réduire autant que possible les conséquences. Tout d'abord, le gouvernement chercha à limiter la circulation du rapport de la CIDH, ne pouvant pas empêcher, pourtant, sa diffusion par les organisations des droits de l'homme<sup>1332</sup>. Les historiens argentins Novaro et Palermo signalent, à cet égard, que la conséquence principale de la visite de la CIDH fut de dédouaner le débat autour des droits de l'homme à l'intérieur de la société argentine. En effet, si jusqu'alors la plupart de la population s'était réfugiée derrière l'ignorance – réelle ou présumée – de l'ampleur de la politique répressive du régime, ce ne fut plus possible à partir de la diffusion du rapport de la CIDH, ce qui obligeait les différents secteurs de la société – Eglise comprise – à choisir entre la recherche de la vérité à tout prix et le chemin de l'oubli. Plusieurs secteurs, au début de l'année 1980, considérèrent encore cette dernière option comme la meilleure, le régime étant visiblement en difficulté mais encore capable de serrer les rangs s'il était mis dos au mur<sup>1333</sup>. Si la présence des organisations des droits de l'homme augmenta considérablement à partir de la fin de l'année 1979, il y avait encore, à l'intérieur de la société argentine, plusieurs secteurs qui considéraient plus prudent de suivre le projet politique dessiné par le gouvernement plutôt que de contribuer à sa chute, laquelle, n'étant pas assurée dans l'immédiat, posait aussi le problème de construire une alternative qui pour l'instant était loin d'être définie. Dans ce cadre, le ministre de l'Intérieur Harguindeguy annonça en mars 1980 l'ouverture du dialogue avec les forces sociales et politiques annoncé à plusieurs reprises dans les années précédentes, le général Viola établissant clairement que les Forces armées n'étaient pas disposées à être jugées pour les actions réalisées dans le cadre de la guerre contre la subversion, car « *permitir que se enjuicie a quienes con honor y sacrificio han combatido para devolver la paz a los argentinos constituiría una traición y un agravio a la memoria de las víctimas de la acción terrorista* »<sup>1334</sup>.

---

<sup>1330</sup> Informe de la CIDH (Comisión Interamericana de Derechos Humanos), 14/12/1979,

<http://desaparecidos.org/nuncamas/web/document/internac/cidh79/index.htm#indicecidh>

<sup>1331</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 07/01/1980, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000AC86.pdf>; Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 14/03/1980, FOIA, Virtual Reading Room,

<https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000AC8C.pdf>

<sup>1332</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 08/08/1980, FOIA, Virtual Reading Room,

<https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000B055.pdf>

<sup>1333</sup> Cfr. Marcos Novaro and Vicente Palermo, *La Dictadura Militar, 1976-1983 Del Golpe de Estado a La Restauración Democrática*, cit., pp. 306-312

<sup>1334</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 18/04/1980, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000AD03.pdf>

Le jour avant l'annonce du ministre Harguindeguy, le général Videla envoya une lettre au président de l'épiscopat argentin pour demander « l'opinion de l'Eglise » à propos de ce dialogue. Dans la lettre, le président Videla affirmait que le PRN marchait inexorablement vers l'objectif fixé par les Forces armées lors de leur intervention, à savoir l'instauration dans le pays de « *una autentica democracia estable y pluralista* ». Dans ce cadre, le dialogue annoncé par le gouvernement devait servir à l'échange d'idées entre les Forces armées et le reste de la société autour du profil que l'on voulait donner au pays dans le futur, et contribuer, en même temps, au rétablissement de l'union nationale nécessaire au fonctionnement des institutions républicaines<sup>1335</sup>. A la lumière de cela, le président demandait l'opinion de l'Eglise sur ce dialogue, cherchant évidemment une investiture ecclésiastique utile à renforcer sa position à l'intérieur de la junte militaire – où ne manquaient pas les critiques à l'égard de l'ouverture politique – tout comme à réduire les critiques venant de l'extérieur. Aux yeux des Etats-Unis, cette invitation posait l'Eglise dans le rôle de médiateur entre le gouvernement et les forces politiques et sociales argentines<sup>1336</sup>. Mons. Di Stefano sembla l'entendre de la même manière, en se prononçant fin avril en faveur de l'établissement d'un dialogue direct entre l'Eglise et les partis politiques, et en déclarant que l'Eglise « *Está en condiciones de iluminar el campo político y también dotar de ricos elementos a los cristianos llamados a actuar en el campo político, prescindiendo del sector o partido político en el cual quisieran encuadrarse* »<sup>1337</sup>.

La réponse des évêques à la demande du président Videla fut élaborée pendant l'assemblée générale de la CEA au début du mois de mai. Rédigé par les évêques Karlic et Laguna – deux évêques de la nouvelle génération moins solidaires avec le régime que beaucoup de leurs collègues –<sup>1338</sup>, le document de l'épiscopat louait l'initiative du dialogue politique comme élément essentiel à la réalisation du bien commun. L'épiscopat fixait donc les conditions nécessaires à l'engagement de ce dialogue.

*El diálogo exige un verdadero respeto por el otro. Su palabra debe ser recibida con seriedad y considerada con atención proporcionada a su calidad y trascendencia. [...] Se ha de respetar también su libertad, de tal modo que se permita la expresión cabal de su pensamiento [...] Debe darse una confianza mutua sostenida por recíproca sinceridad [...] Debe ser éste un momento en que los argentinos crezcamos en la comunión, con propósito real de fraternidad. Hemos de esforzarnos para quitar las causas que hieren la unidad del cuerpo social [...] la incertidumbre angustiada sobre los desaparecidos,*

---

<sup>1335</sup> “Carta del Presidente Videla al Episcopado”, *Boletín AICA*, n. 1215, 03/04/1980, pp. 2-3

<sup>1336</sup> Mary F. Hanley to Patricia M. Derian, 24/04/1980, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000AE7F.pdf>

<sup>1337</sup> “Monsenior di Stefano: Contribucion de la Iglesia para formar nuevos dirigentes”, *Boletín AICA*, n. 1219, 30/04/1980, pp. 26-28

<sup>1338</sup> Loris Zanatta, *La Nazione Cattolica : Chiesa E Dittatura nell'Argentina Di Bergoglio*, Bari, Laterza, 2014, p. 254

*la situación de los detenidos sin proceso cuentan entre las causas profundas que impiden el mayor encuentro de los argentinos y que esperan sin demora alguna una solución que nosotros, como obispos, no sólo aconsejamos sino pedimos, y que, como verdad, aún dolorosa, será siempre fuerza para la paz. Debemos decir también con claridad, que crean una desconfianza general y destruyen profundamente el tejido social, aquellos que instrumentan la tragedia y el dolor de otros para fines inconfesados, y a aquellos que persisten en una voluntad de violencia y destrucción [...] el diálogo de los argentinos debe ser universal [...] debiera ser instrumento para que algunos se hicieran voz de los que muchas veces no tienen voz: niños y ancianos, familia y obreros, inmigrantes y regiones deprimidas, pobres y enfermos. Debiera comprender también, siempre en la verdad y en la sinceridad, la búsqueda de caminos para incorporar al mismo a los que eventualmente pudieron tener posiciones desacertadas*<sup>1339</sup>.

Ensuite, les évêques allaient au cœur de la question, établissant des points fermes sur lesquels le dialogue devait se fonder. A cet égard, l'épiscopat rappelait que l'identité nationale argentine était fondée sur l'évangile, sur lequel devait donc s'appuyer aussi la construction du nouvel ordre social<sup>1340</sup>. S'éloignant de sa traditionnelle méfiance envers l'activité des partis politiques, l'épiscopat affirmait l'importance de l'activité politique, à laquelle il invitait les chrétiens à participer, guidés par la doctrine sociale de l'Eglise. Bien sûr, les laïcs étaient libres d'adhérer à des partis avec des idéologies et stratégies différentes, à condition que leur but soit la réalisation du bien commun – dont les évêques se préoccupaient de définir les caractéristiques – et « *que no propongan programas que atenten contra la verdad y conciencia cristiana de sus adeptos* »<sup>1341</sup>.

L'épiscopat appuya donc fortement l'ouverture politique du régime, en se préoccupant d'établir les limites de l'ordre social qui devait sortir de l'expérience du PRN. Le mot de « démocratie » n'apparaît pas dans le document des évêques ; ce dernier montre, cependant, une ouverture inédite vers la légitimation de l'activité des partis politiques. Cela dit, les évêques précisaient qu'indépendamment de l'organisation politico-sociale qu'allait assumer le pays, l'Argentine restait constitutivement catholique, et donc, que tous les aspects de la vie en commun, de la défense des droits collectifs et individuels à l'activité économique, devaient suivre les lignes tracées par la doctrine sociale de l'Eglise. Il faut se demander, dans ce cadre, sur quelles forces comptaient les évêques pour s'assurer la conformité du nouvel ordre social à la doctrine catholique. Le régime militaire était évidemment en crise et, s'il ne manquait pas d'évêques prêts à le soutenir jusqu'au bout, la plupart semblaient plutôt enclins à quitter un navire à la dérive. Restaient les partis politiques, le monde syndical et les organisations des droits de l'homme comme expression de la société civile.

---

<sup>1339</sup> CEA, *Pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina: evangelio, diálogo y sociedad*, 03/05/1980

<sup>1340</sup> Ibid.

<sup>1341</sup> Ibid.

Pour ce qui concerne ces derniers, les signaux de prise de distance ne firent qu'augmenter au cours de l'année. Lorsque Adolfo Perez Esquivel, président de l'organisation *Paz y Justicia*, reçut le Nobel de la paix, l'épiscopat se hâta à préciser que l'organisation dirigée par Esquivel n'avait rien à voir avec l'Eglise catholique, étant liée plutôt au Conseil Mondial des Eglises<sup>1342</sup>. Mons. Di Stefano se demandait rhétoriquement quels objectifs et quelles organisations internationales il y avait derrière le choix du comité pour le Nobel, déclarant qu'à sa place, il aurait donné le prix à quelqu'un qui luttait pour la liberté au-delà du Rideau de fer<sup>1343</sup>. Mons. Novak, en revanche, considéra comme « un honneur pour l'Argentine » l'attribution du prix à Perez Esquivel<sup>1344</sup>, l'évêque de Quilmes étant le seul pasteur présent à la cérémonie organisée en son hommage dans le siège des pères passionistes<sup>1345</sup>. En revanche, Perez Esquivel fut reçu par Jean Paul II en décembre, profitant de l'opportunité pour remettre au Pape un rapport sur des vols d'enfants de victimes par les militaires argentins<sup>1346</sup>. De la même manière, l'épiscopat continua à refuser de rencontrer les *Madres de Plaza de Mayo*, qui à chaque assemblée renouvelaient leur appel pour avoir l'appui de l'Eglise<sup>1347</sup>. Nous avons déjà évoqué les raisons qui menaient l'épiscopat à se méfier de ces organisations. Cependant, au-delà des craintes d'instrumentalisation politique, le problème était que la question des droits de l'homme était encore porteuse de divisions au sein d'un épiscopat qui, d'ailleurs, préférait une transition concordée avec les Forces armées à une chute désordonnée avec des conséquences imprévisibles. Une preuve ultérieure de cela fut la prise de distance de l'épiscopat face au document diffusé à la fin de l'année par un groupe de prélats travaillant dans les quartiers populaires de la capitale, pour dénoncer de « *graves, constantes violaciones y atropellos a la dignidad humana* » produits pendant l'évacuation, par les autorités militaires, sur des familles résidant dans un de ces quartiers<sup>1348</sup>.

Cela dit, si la plupart d'évêques étaient prêts à jeter le manteau de l'oubli sur la question des violations des droits de l'homme, ils l'étaient beaucoup moins à accepter l'empreinte néolibérale donnée au régime par le Ministre Martinez de Hoz, rejoignant, dans cette critique, celle des partis politiques et du milieu syndical. La nécessité de se rapprocher des partis politiques, en revanche, avait

---

<sup>1342</sup> "Aclaracion sobre la Comision Justicia y Paz", *Boletin AICA*, n. 1244-45, 30/10/1980, pp. 5-6

<sup>1343</sup> "Premio Nobel por la Paz: opiniones de Mons. Di Stefano", *AICA-DOC*, n. 83, 27/11/1980, pp. 63-65

<sup>1344</sup> "El obispo de Quilmes se refirio al premio nobel por la paz", *Bolerin AICA*, n. 1246, 06/09/1980, pp. 11-12

<sup>1345</sup> Horacio Verbitsky, *La mano izquierda de Dios: la última dictadura (1976-1983)*, cit. p. 319

<sup>1346</sup> "Pérez Esquivel acusó a la Iglesia de encubrir crímenes de la dictadura", *el mensajero diario*, 14/09/2011, [http://www.elmensajero diario.com.ar/contenidos/prez-esquivel-acus-iglesia-encubrir-crmenes-dictadura\\_13533/](http://www.elmensajero diario.com.ar/contenidos/prez-esquivel-acus-iglesia-encubrir-crmenes-dictadura_13533/)

<sup>1347</sup> Cfr. Enrique A. Paillard, *Informe de Inteligencia: reclamos de madres de desaparecidos*, 18/11/1980, Archivo Comision Provincial por la Memoria, Fondo DIPBA, Legajo 14105, Tomo 7; Madres de Plaza de Mayo a Mons. Primatesta, 01/04/1981, Archivo CELS

<sup>1348</sup> "Aclaracion sobre un documento de sacerdotes", *Boletin AICA*, n. 1252-53, 26/12/1980, pp. 2-3

été déclarée ouvertement par Mons. Di Stefano et comptait de nombreux soutiens à l'intérieur de l'épiscopat. Il s'agissait, cependant, d'un travail assez difficile, car il n'existait pas, en Argentine, de parti porteur des instances de l'Eglise au sein de la communauté politique. Dans le passé, l'Eglise avait placé sa confiance dans le Péronisme, et certains évêques pensaient qu'il fallait renouer les fils de cette alliance, mais le mouvement péroniste était encore loin de se remettre des divisions et des conflits surgis pendant le gouvernement d'Isabel. Le parti radical était celui qui était traditionnellement le moins lié à l'Eglise et le plus proche de la tradition de la république laïque du début du XXe siècle. Pour le reste, si tout le monde se préoccupait bien de déclamer son adhésion aux valeurs de la catholicité, par conscience du pouvoir légitimant de l'Eglise, il n'y avait pas à l'horizon de formation capable d'assumer le rôle de défenseur de la nation catholique, traditionnellement attribué aux Forces armées. Il était donc assez difficile d'établir une alliance entre l'Eglise et les partis sur la base d'un projet politique commun allant au-delà de la critique de la politique économique.

C'est dans ce cadre qu'il faut situer le renouveau d'activisme des syndicats argentins, qui en 1980 arrivèrent à mobiliser un peu moins de deux millions de travailleurs<sup>1349</sup>. L'équipe de pastorale de la CEA revint à nouveau sur la question en février 1980. Comme annoncé par le Comité permanent en novembre de l'année précédente, il ne s'agissait plus – comme en août 1979 – de donner des conseils au gouvernement en matière de politique sociale, mais de vérifier si la loi promulguée par le régime respectait ou pas les valeurs de la doctrine sociale de l'Eglise. Dans ce document, le professeur Cesar H. Belauende analysait, pour le compte de l'Equipe de Pastorale Sociale, le niveau de compatibilité entre la loi du régime sur les organisations syndicales et le document épiscopal, concluant qu'il y avait « *serias discrepancias* » entre les deux documents<sup>1350</sup>. Ces critiques, pourtant, n'étaient pas limitées aux secteurs « progressistes » de l'épiscopat. D'après Mons. Bonamin, le ministre Martinez de Hoz était en train d'éduquer le peuple argentin comme le paysan qui éduqua sa mule à vivre sans nourriture mais que mourut juste quand elle semblait avoir appris<sup>1351</sup>. Lui faisait écho quelques mois plus tard Mons. Plaza, qui affirmait que la politique économique du gouvernement ne faisait pas les intérêts du pays mais des multinationales, tout en aidant au resurgissement de la subversion<sup>1352</sup>. Ces déclarations témoignaient de la formation d'un front qui dépassait les limites des secteurs hostiles au PRN, englobant ceux qui traditionnellement l'avaient

---

<sup>1349</sup> Novaro and Palermo, *La Dictadura Militar, 1976-1983 Del Golpe de Estado a La Restauración Democrática*, cit. p. 325

<sup>1350</sup> Cfr. "La Ley de asociaciones sindicales y la doctrina social de la Iglesia", *AICA – DOC*, n. 1220, 08/05/1980, pp. 32-35

<sup>1351</sup> Verbitsky, *La mano izquierda de Dios*, cit. p. 269

<sup>1352</sup> *Ibid.* p. 285

soutenu, et pouvant compter aussi sur l'appui d'une partie non négligeable des Forces armées, pareillement préoccupée par les effets de la politique économique de Martinez de Hoz.

La voix de l'épiscopat s'ajoutait ainsi au chœur des critiques qui en mars 1981 amenèrent à la retraite du président Videla et à la démission de Martinez de Hoz. Plus que de la formation d'une opposition démocratique, cette alliance témoignait de la force du schéma nationaliste-développementaliste dans la société argentine. Un schéma capable d'unir dans le même front militaires, prélats, ouvriers, entrepreneurs et politiciens, l'Église récupérant ainsi son vieux rôle de médiateur entre les différentes instances de la société. Tout cela, évidemment, doit se situer dans le cadre du renouvellement doctrinaire dont nous avons parlé plus haut, visant à une reconquête de la société à travers l'évangélisation de sa culture, dans le sens large du terme précédemment indiqué. Finalement, cherchant à modeler un futur difficile à deviner, les évêques argentins semblaient condamnés à marcher en avant avec le regard tourné vers l'arrière. Le choix des alliances en était une conséquence.

### 3. Trois ans et quatre présidents : le PRN en marche vers la dissolution

---

Comme nous l'avons vu dans la section précédente, à la fin de l'année 1980 la crise économique galopante, les pressions des institutions internationales et le réveil de l'opposition politique interne dessinaient un panorama tout autre qu'encourageant pour le régime militaire argentin. Ces difficultés, d'ailleurs, contribuèrent à accentuer les divisions internes du front militaire. Au moment de décider le nom du successeur de Videla pour la période 1981-1983, on pouvait détecter la présence d'au moins trois courants distincts dans la junte militaire<sup>1353</sup>. La faction des « durs », prédominante dans le haut monde de l'aviation et parmi les chefs d'opération de l'armée, s'opposait à toute sorte de rapprochement avec les autres instances de la société, qu'elle tenait pour responsables de la crise du pays ayant précédé le coup d'Etat de 1976. La lutte contre la subversion restait la priorité pour ce groupe d'officiers, qui envisageait pour le futur une société organisée selon un modèle corporatiste et hiérarchique, impliquant nécessairement le maintien permanent des Forces armées dans la structure institutionnelle du pays. D'un point de vue économique, ce groupe montrait souvent une attitude paternaliste plus proche des théories développementalistes que du néolibéralisme promu jusqu'alors par le gouvernement de Videla. La faction des « modérés », en revanche, était plus ouverte à l'idée d'une convergence civico-militaire, mais ne l'entendait possible qu'à la condition d'un renouvellement total de la classe dirigeante, à travers sa création d'un nouveau mouvement d'opinion hors des partis traditionnels. Le président démissionnaire Videla appartenait à ce groupe, où se trouvaient aussi les principaux soutiens militaires à la politique économique de Martínez de Hoz, comme le ministre de l'Intérieur Harguindeguy. L'amiral Massera était également lié à ce groupe, en dépit de ses désaccords avec le président Videla et son antilibéralisme proclamé, qui répondait davantage à des choix tactiques visant à son propre renforcement politique qu'à des convictions idéologiques. Finalement, la faction des « politiques » était formée par un groupe d'officiers – appartenant surtout à l'armée – à la tête de l'appareil bureaucratique-industriel du régime. Sous la conduite du chef de l'armée Roberto Eduardo Viola, ce groupe considérait nécessaire la construction d'un dialogue avec les autres instances de la société pour mettre à l'abri le PRN de la défaite totale. Ce risque menait les « politiques » à accepter le renoncement à une refondation totale de la société et à se confronter avec les autorités des partis politiques existants, avec lesquelles ils partageaient la forte critique faite à la politique néolibérale du régime.

---

<sup>1353</sup> Nous reprenons ici la classification proposée par Paula Canelo, *El Proceso En Su Laberinto La Interna Militar de Videla a Bignone*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, pp. 162-167



Entre 1981 et 1983, ces groupes s'alternèrent au pouvoir par le biais de putschs internes qui amenèrent successivement au pouvoir les membres du groupe des « politiques » - sous la présidence de Viola -, puis des « durs » - avec la présidence de Galtieri -, et finalement encore des « politiques » - sous la présidence de Bignone. Chaque présidence impliqua un renouvellement presque total du cabinet, visant à exclure du pouvoir les membres de la faction rivale. De la même manière, les trois gouvernements avancèrent des propositions radicalement différentes pour sortir de la crise irréversible dans laquelle était tombé le PRN. Dans la suite, nous reconstruirons ces trois propositions dans leurs traits fondamentaux, et analyserons l'attitude de l'Eglise catholique face à chacune d'elles.

### **a) Roberto Viola et la politique du moindre mal**

Comme nous l'avons dit plus haut, la crise économique et la pression croissante de l'opposition civile avaient favorisé la montée au pouvoir de celui qui plus avait contribué à limiter l'action de Martínez de Hoz pendant la présidence de Videla – grâce à ses liens avec le ministère du Travail et la secrétairerie générale de la présidence – et qui semblait le plus apte à conduire à bon terme les négociations avec les représentants de l'opposition : le général Roberto Eduardo Viola. Son élection en octobre 1980, pourtant, n'avait pas été facile. Les résistances se comptèrent surtout au sein de la Marine, du groupe des « durs » et de l'entourage de Martínez de Hoz, pour lesquels le général Viola se présentait comme un traître par rapport au projet original du PRN. Le régime était néanmoins à la dérive, et Viola apparut alors comme le seul capable de récupérer la légitimité perdue à travers la construction de nouvelles alliances. La formation du nouveau gouvernement répondit à cette nécessité, par l'intégration de représentants des principaux lobbys du pays ainsi que de plusieurs membres des groupes politiques proches du régime<sup>1354</sup>. Le super-ministère de l'économie vit ses compétences notablement réduites à travers la création de cinq ministères sectoriels différents - ce qui devait permettre un plus grand contrôle présidentiel de la politique économique – dont le plus important, celui des Finances et entreprises, fut confié à Lorenzo Sigaut, particulièrement critique de la gestion de son prédécesseur Martínez de Hoz. Au ministère de l'Intérieur, finalement, fut nommé le général Horacio Liendo, l'un des principaux promoteurs de l'ouverture politique pendant la deuxième présidence de Videla. En effet, au-delà des nominations ministérielles, le nouveau président se hâta de rassurer l'opposition autour de son intention de procéder rapidement à la reprise du dialogue et à la normalisation de l'activité des partis politiques.

---

<sup>1354</sup> Marcos Novaro and Vicente Palermo, *La Dictadura Militar, 1976-1983 Del Golpe de Estado a La Restauración Democrática*, Buenos Aires, Paidós, 2003, pp. 258-259

*Los partidos políticos, organizaciones imprescindibles para el pleno funcionamiento de la democracia, son los instrumentos válidos para canalizar las inquietudes ciudadanas. [...] En este período habrán de sancionarse los instrumentos legales que los habiliten a fin de que se integren activamente, a la tarea común de consolidar una democracia sólida, moderna y estable. Para ello y previamente, se requerirá opinión a los hombres políticos, cuya valiosa experiencia contribuirá al fin propuesto. Reconocemos el esfuerzo realizado por las organizaciones representativas de los trabajadores, las que en los últimos cinco años han contribuido al mantenimiento de la paz social, a pesar de que no siempre las circunstancias fueron las más favorables. A ellas y a sus representados, les decimos que estamos convencidos de la necesidad de promover su participación en el logro de un orden social justo. Reconocemos la participación en el proceso de las organizaciones del empresariado y aspiramos a que se intensifique en el futuro, ya que ese renovado esfuerzo será un elemento decisivo para el éxito de esta etapa*<sup>1355</sup>.

Ces ouvertures semblaient confirmer les craintes de ceux qui déclaraient l'impossibilité d'une convergence civico-militaire sans un renouvellement total de la vieille classe dirigeante argentine, à laquelle, en revanche, Viola s'adressait comme à des interlocuteurs totalement légitimes. De la même manière, les premières indications sur le programme économique montraient le tournant du nouveau président par rapport à la gestion précédente.

*En el orden económico [...]La situación actual, con fuertes expectativas de grupos que buscan satisfacer sus propias urgencias sectoriales, a veces con prescindencia del interés general, nos coloca frente a cuatro grandes problemas principales, que resulta necesario adecuar para retomar el avance hacia el pleno desarrollo de la economía. Ellos son: una inflación aún no totalmente superada, una hagan generalizada de atraso cambiario, falta de rentabilidad empresaria y mínimo crecimiento. [...] En orden a orientaciones y medidas concretas a articular podemos citar, entre las fundamentales las siguientes: reanimar la actividad económica; restablecer la confianza en el mercado cambiario tendiendo a su sinceramiento y reafirmando los principios de una economía correlacionada en lo comercial y financiero con el mercado internacional; atacar las causas de la inflación con método genuino para su erradicación; reducir las tasas de interés reales positivas a niveles compatibles con márgenes normales de rentabilidad empresarial y extender los plazos de financiamiento; defender la producción nacional de la competencia exterior subsidiada mediante prácticas de dumping; reducir substancialmente el gasto público; atacar decididamente la evasión fiscal [...]; aplicar una estricta política de remuneraciones, tarifas públicas y tasas municipales [...] aumentar progresivamente el ingreso real y mantener el nivel de empleo; [...] considerar las bases de un programa tendiente a aliviar la situación de las empresas privadas con el sistema financiero; desarrollar una activa y no burocrática política de estímulo y promoción de las exportaciones nacionales*<sup>1356</sup>.

---

<sup>1355</sup> Roberto Eduardo Viola, *La situación nacional*, 30/03/1981, <http://www.retoricas.com/2010/05/discurso-roberto-viola-situacion.html>

<sup>1356</sup> Ibid.

La réponse des opposants de Viola à l'intérieur des Forces armées ne tarda pas à arriver. Le 14 avril, la junta militaire approuva la *Orientacion complementaria n. 2 de las bases instrumentales para la accion politica*, qui devait orienter le gouvernement dans le processus d'institutionnalisation du pays. La non-révision des actions s'étant déroulées dans le cadre de la lutte contre la subversion, la participation institutionnalisée des Forces armées dans les futurs gouvernements et la possibilité d'exclure certaines personnalités ou organisations politiques du processus d'institutionnalisation étaient considérées comme des prémisses non négociables par la junta militaire<sup>1357</sup>. Ensuite, la junta militaire expliquait que :

*La participación política estará condicionada por la explícita y pública aceptación de los objetivos del PRN y en particular de lo actuado en la lucha contra la subversión y el terrorismo [...] La acción política se desarrollará por etapas, no debe estar condicionada por apresuramientos y podrá ser rectificada por la JM, cuando sea necesario, para el logro del objetivo final*<sup>1358</sup>.

Dans une première étape, la junta militaire avançait à nouveau l'idée de créer un mouvement d'opinion populaire favorable au PRN qui devrait assurer le maintien des objectifs du PRN dans le nouvel ordre démocratique. Seulement alors, il aurait été possible de procéder à la réorganisation de l'activité des autres partis politiques<sup>1359</sup>. Étant donné que, selon les statuts du PRN, le dépositaire du pouvoir politique était la junta militaire, tout cela réduisait notablement l'espace de manœuvre du président Viola. À cet égard, le général Galtieri – nommé à la tête de l'armée à la place de Viola lorsque ce dernier fut choisi comme successeur de Videla – était lapidaire : « *Acá hay un cambio de hombres [...] no hay cambio de filosofía económica, ni política [...] de ser así* », et, ajoutait sur un ton de provocation le général, « *estoy seguro de que el señor presidente hubiera renunciado, o la Junta le habría solicitado la renuncia* »<sup>1360</sup>.

Dans cette phase, l'Église catholique évita un engagement excessif dans les dynamiques politiques et sociales du régime, se limitant à énoncer les principes généraux sur lesquels devait se fonder le nouvel ordre politique. Dans la section précédente nous avons vu comment l'épiscopat argentin passa par un processus complexe de renouvellement doctrinaire qui, en ces années –

---

<sup>1357</sup> Junta militar de gobierno, *Orientacion complementaria n. 2 de las bases instrumentales para la accion politica*, 14/04/1981, in Ministerio de Defensa, *Actas de la Dictadura: documentos de la Junta Militar encontrados en el edificio Condor*, Buenos Aires, 2014, pp. 189-204

<sup>1358</sup> Ibid.

<sup>1359</sup> Ibid.

<sup>1360</sup> *La Nacion*, 21/04/1981, cité par Canelo, *El Proceso En Su Laberinto La Interna Militar de Videla a Bignone*, cit. p.

conformément à l'évolution du catholicisme latino-américain – déboucha dans une version réactualisée du mythe de la nation catholique, visant à concilier les fondements de l'intégralisme catholique avec les impératifs politiques contemporains du pluralisme et de la démocratie. Dans ce cadre, le document *Iglesia y Comunidad Nacional* déjà cité présente sans doute l'exposé le plus complet des nouvelles orientations de l'Eglise argentine. Cela dit, si dans les pages précédents nous avons souligné les éléments de continuité entre ce document et la tradition catholique argentine, il faut aussi signaler la présence d'éléments de rupture avec cette tradition. Se référant aux divisions présentes dans le peuple argentin, les évêques affirmaient que « *No podemos dividir al país, de una manera simplista, entre buenos y malos, justos y corruptos, patriotas y apátridas* »<sup>1361</sup>. Il s'agissait d'un changement notable, si l'on considère combien l'Eglise avait contribué à la création de la catégorie de l'ennemi interne. Ensuite, après avoir renouvelé la condamnation de la violence subversive, l'épiscopat argentin signalait aussi que :

*Se debe discernir entre la justificación de la lucha contra la guerrilla, y la de los métodos empleados en esa lucha. La represión ilegítima también enlutó a la patria. Si bien en caso de emergencia pueden verse restringidos los derechos humanos, éstos jamás caducan y es misión de la autoridad, reconociendo el fundamento de todo derecho, no escatimar esfuerzos para devolverles la plena vigencia. No es confiando en que el tiempo trae el olvido y el remedio de los males como podemos pensar y realizar ya el destino y el futuro de nuestra patria. Porque se ha ce urgente la reconciliación argentina, queremos afirmar que ella se edifica sólo sobre la verdad, la justicia y la libertad, impregnadas en la misericordia y en el amor*<sup>1362</sup>.

Si les évêques évitaient d'insister davantage sur la question des violations des droits de l'homme, pour la première fois ces derniers étaient mis sur le même plan que la violence subversive, ce qui était également inédit dans les documents de l'épiscopat argentin. La réconciliation, continuaient les évêques, présupposait l'acceptation de l'Etat de droit établi en Argentine depuis un siècle ; en ce sens, le dialogue honnête entre tous les secteurs de la société devait servir à construire un modèle de vie en commun conforme à la culture du peuple argentin. A cet égard, si d'un côté les évêques réaffirmaient fortement l'identité catholique de la Nation, de l'autre ils déclaraient aussi que :

*La Iglesia sabe que no debe proyectar sobre la comunidad plural de la Nación la misma exigencia de unidad creyente y católica que reclama de sus propios miembros, aun cuando tiene plena conciencia de su misión de anunciar el evangelio a todos los miembros de la misma que quieran escucharlo, para que formen un solo rebaño bajo un solo pastor. La Iglesia no busca ocupar una posición de privilegio en el*

---

<sup>1361</sup> CEA, *Iglesia y Comunidad Nacional*, 08/05/1981

<sup>1362</sup> Ibid.

*poder o estructura del Estado, ni aún con la buena intención de valerse de ella para predicar el evangelio. Ella pide del estado respeto por una misión que sólo a la Iglesia le incumbe y libertad para desempeñarla, a fin de que la fuerza espiritual de la palabra evangélica pueda influir como inspiración cristiana de la sociedad*<sup>1363</sup>.

Quelques temps plus tard, Mons. Zazpe faisait un pas supplémentaire dans cette direction en se demandant : « *¿Los valores cristianos son constitutivos de la cultura argentina ? ¿Han dejado de serlo, aunque conserven todavía gestos y costumbres culturalmente cristianas? ¿Una Argentina plural es incompatible con una visión cristiana de la vida nacional?* »<sup>1364</sup>. Très peu d'évêques, toutefois, étaient prêts à suivre le vice-président de la CEA sur cette voie. Pour la plupart de l'épiscopat, les fondements catholiques de la Nation n'étaient pas en discussion. De fait, se référant au futur du pays, les évêques se prononçaient en faveur de l'établissement d'un ordre démocratique, à condition qu'il soit adapté à la nature du peuple argentin<sup>1365</sup>. Parmi les conditions qui s'imposaient à la réalisation d'une véritable démocratie, l'épiscopat signalait la participation de tous les citoyens au gouvernement, le respect du droit de dissentiment des minorités, la libre activité des partis politiques, la réalisation de la justice sociale. Finalement, les évêques concluaient leur document avec un appel à la réconciliation, qui devait nécessairement se fonder sur la vérité et la justice. Cette demande de justice, pourtant, ne devait pas s'appuyer sur la haine et le désir de revanche mais s'accompagner plutôt du pardon<sup>1366</sup>.

La présence de ces éléments de rupture dans le discours épiscopal, juxtaposés aux signaux de continuité avec la tradition du catholicisme intégral argentin, montre clairement que l'épiscopat était loin d'attendre une synthèse efficace entre les deux instances. Le document épiscopal réclamait un changement de régime qui ne pouvait se réaliser qu'à travers la réconciliation entre les différents secteurs de la société argentine. De forts doutes persistaient, pourtant, autour du profil à donner au pays dans le futur tout comme sur la procédure à suivre pour dépasser l'état actuel d'impasse. Cette ambiguïté se confirmait aussi dans les passages concernant la violation des droits de l'homme par le régime militaire, où les évêques se hâtaient d'accompagner la demande de justice de la nécessité du pardon. Que les droits de l'homme fussent encore un sujet sensible à l'intérieur de l'épiscopat, cela fut aussi montré par le renouvellement du refus de l'épiscopat de recevoir une délégation des *Madres*

---

<sup>1363</sup> Ibid.

<sup>1364</sup> Mons. Vicente Zazpe, "Generacion del ochenta", *Actualidad Pastoral*, n. 138, agosto-octubre 1981

<sup>1365</sup> CEA, *Iglesia y Comunidad Nacional*, 08/05/1981

<sup>1366</sup> Ibid.

de Plaza de Mayo en mai puis en novembre, qui alimenta le ressentiment croissant des parents de victimes envers l'épiscopat<sup>1367</sup>.

Les partis politiques, en revanche, reçurent plus d'attention de la part de l'épiscopat, qui chargea la commission épiscopale *Justicia y Paz* – à ne pas confondre avec le service *Paz y Justicia* dirigé par le prix Nobel Perez Esquivel – d'établir des contacts avec les dirigeants des partis politiques dans le but d'aider à une réconciliation fondée sur « la vérité, la justice, la solidarité, l'amour et le pardon »<sup>1368</sup>. A cet égard, il faut préciser que la réponse des principaux partis politiques – tout comme celle des autres organisations sociales - aux ouvertures du président Viola fut assez froide. En effet, les désapprobations aux initiatives présidentielles provenant de la junte militaire contribuèrent à construire l'image d'une présidence faible, incapable de conduire une négociation sérieuse sur le futur du pays. Les principaux partis décidèrent donc de privilégier l'action autonome à travers la formation, en juillet 1981, de l'*Asamblea Multipartidaria*. Ce rassemblement diffusa à fin juillet une *Convocatoria Nacional*, adressée aux différents secteurs de la société pour permettre la transition du régime vers la démocratie, tout en faisant explicitement référence à l'appel épiscopal pour la réconciliation<sup>1369</sup>. Dans les semaines suivantes, les membres de la *Multipartidaria* entamèrent une série de réunions avec l'épiscopat<sup>1370</sup>, diffusant, début août, un document conjoint où les membres de la *Multipartidaria* déclaraient leur pleine adhésion au document *Iglesia y Comunidad Nacional*. Les évêques, de leur côté, remerciaient la *Multipartidaria* pour son effort d'unification du pays, tout en évitant de l'envisager comme une option politique concrète<sup>1371</sup>.

Comme l'annonçait le document, dans les mois qui suivirent les contacts entre les partis politiques et l'épiscopat se firent à travers l'équipe de Pastoral Social dirigée par Mons. Italo Di Stefano. D'ailleurs, l'influence de l'Eglise sur la définition du ton et du contenu du discours de l'opposition apparaît clairement à la lecture de la *Convocatoria al país*, diffusée par la *Multipartidaria* le 28 août. Dans ce document, les représentants des principaux partis du pays affirmaient que « *Es a partir de la RECONCILIACIÓN propuesta por la Iglesia, y que ilumina el camino a recorrer, como*

---

<sup>1367</sup> Cfr. Madres de Plaza de Mayo à Mons. Primatesta, 01/04/1981, Archivio della Fondazione Lelio e Lisli Basso, Fondo: Sezione Internazionale: diritti dei popoli, sezione: 340 Argentina, Faldone 8, Cartella 7

<sup>1368</sup> Horacio Verbitsky, *La mano izquierda de Dios: la última dictadura (1976-1983)*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2010, p. 353

<sup>1369</sup> Junta Política Convocante de la Multipartidaria, *Comunicado de Prensa de la Multipartidaria Nacional*, 14/07/1981, [https://es.wikisource.org/wiki/Primer\\_documento\\_de\\_la\\_Multipartidaria\\_-\\_Comunicado\\_de\\_prensa\\_del\\_14\\_de\\_julio\\_de\\_1981\\_\(Argentina\)](https://es.wikisource.org/wiki/Primer_documento_de_la_Multipartidaria_-_Comunicado_de_prensa_del_14_de_julio_de_1981_(Argentina))

<sup>1370</sup> "Reunion de la Comisión Permanente del Episcopado", *Boletín AICA*, n. 1287, 20/08/1981, p. 2

<sup>1371</sup> CEA, *Comunicado conjunto de los tres obispos designados por la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina y la junta política convocante de la "Multipartidaria"*, 07/08/1981

*pretendemos iniciar nuestro levantado cometido de concertar voluntades en torno a los comunes denominadores para elaborar un Proyecto Nacional* »<sup>1372</sup>. Ensuite, s'appuyant toujours sur la légitimité venant de la conformité de son discours à celui de l'épiscopat, la *Multipartidaria* lançait son appel pour le rétablissement de l'état de droit, la légalisation de l'activité politique, l'établissement d'un calendrier pour le retour à la démocratie et la mise en place d'un programme économique d'urgence<sup>1373</sup>. Mention n'était pas faite, en revanche, du problème des disparus et d'autres abus commis dans le cadre de la guerre contre la subversion, ce qui, en revanche, restait au centre des conflits avec les organisations des droits de l'homme, dont le pouvoir de mobilisation sociale avait augmenté considérablement<sup>1374</sup>.

La situation économique ne joua pas non plus en faveur du gouvernement de Viola. Les dévaluations successives du *peso* provoquèrent une fuite des capitaux vers l'étranger, tandis que la tutelle des intérêts des secteurs qui participaient au gouvernement contribua à la montée vertigineuse de l'endettement extérieur. A la fin de l'année, le panorama était désolant « *La inflación – del 200% anual – impactaba en el mercado interno en un círculo vicioso recesivo. Entre fines de 1980 y fines de 1981, el PBI industrial había caído el 22% y el PBI global el 9%. La desocupación crecía y caían los salarios reales. Se trataba de la mayor recesión desde los años treinta* »<sup>1375</sup>. C'est à ces questions que se réfère le document diffusé par la CEA au lendemain de l'assemblée générale de novembre, sur la base des orientations récemment fournies par Jean Paul II dans l'Encyclique *Labor Excercem*<sup>1376</sup>. En effet, après avoir confirmé les orientations fournies par les évêques dans *Iglesia y Comunidad Política* pour la poursuite du dialogue politique, les évêques renouvelaient leur préoccupation pour les effets de la crise économique sur les secteurs les plus pauvres, dont la situation empirait en raison de la hausse du chômage, défini par Jean Paul II comme une calamité sociale<sup>1377</sup>. Les évêques se disaient conscients des difficultés existantes, déclarant que « *Al ratificar nuestra preocupación, no queremos dificultar aún más la solución de problemas difíciles* »<sup>1378</sup>; ils se disaient pourtant persuadés

---

<sup>1372</sup> Asamblea Multipartidaria, *Solicitada de la Multipartidaria Nacional donde los principales partidos políticos del país reclaman el retorno del sistema democrático en 1981*, 28/08/1981, <https://www.educ.ar/recursos/129070/solicitada-de-la-multipartidaria-nacional?coleccion=129494>

<sup>1373</sup> Ibid.

<sup>1374</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 24/04/1981, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000B106.pdf>

<sup>1375</sup> Novaro and Palermo, *La Dictadura Militar, 1976-1983 Del Golpe de Estado a La Restauración Democrática*, cit. p. 387

<sup>1376</sup> Cfr. Jean Paul II, *Labor Excercem*, 14/09/1981, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091981\\_laborem-exercens.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html)

<sup>1377</sup> Ibid.

<sup>1378</sup> CEA, *Reconstrucción nacional y orden moral*, 14/11/1981

qu'à l'origine de ces maux il y avait le péché, leur solution impliquant nécessairement une conversion morale individuelle et collective<sup>1379</sup>.

Les tentatives du gouvernement pour faire face à la crise se révélèrent inutiles, provoquant l'isolement progressif de Viola. En réalité, l'intégration de plusieurs représentants des organisations d'entrepreneurs n'avait pas été suffisante pour assurer au gouvernement l'appui de ce secteur de la société, tandis qu'il avait contribué à lui aliéner ultérieurement les sympathies déjà faibles du secteur financier<sup>1380</sup>. La convocation d'une nouvelle grève générale en juillet 1981, par ailleurs, révéla que ce n'était pas dans le milieu syndical que le gouvernement pouvait trouver l'appui qui lui était nié par les autres secteurs de la société<sup>1381</sup>. Vers la moitié de l'année, le destin du gouvernement était déjà signé. En septembre, l'ex-ministre de l'Intérieur Harguindeguy déclara que « *en 1984 no habrá elecciones presidenciales, el presidente de la Nación será designado por la Junta y se mantendrá el actual esquema de poder* »<sup>1382</sup>, suscitant l'irritation de son successeur qui avait annoncé son intention de rouvrir le dialogue avec les partis politiques. Le mois suivant, cependant, le président Viola fit un pas en arrière en confirmant la suspension de l'activité des partis politiques et déclarant que la décision sur les élections de 1984 revenait à la junte militaire. Un problème de santé, en novembre, obligea le président à se faire interner à l'Hôpital militaire, ce qui donna l'occasion à ses opposants de l'éloigner définitivement du pouvoir. De fait, le 12 décembre, la junte militaire nomma président le général Leopoldo Galtieri, décidé à ramener le PRN à ses objectifs initiaux.

## **b) Pour Dieu et la Patrie : le retour aux origines du général Galtieri**

Une semaine avant l'installation du général Galtieri à la présidence, la *Multipartidaria* diffusa un nouveau document intitulé *Antes de que sea tarde*. Dans ce document, les dirigeants des partis de l'opposition soulignaient leur appel à un retour rapide à l'ordre démocratique, ajoutant aussi une demande de clarification sur le destin des disparus. En même temps, pourtant, la *Multipartidaria* se hâtait de préciser qu'elle ne voulait pas se constituer en front anti-gouvernemental, inclinant plutôt à une transition pactée. Bientôt, néanmoins, il fut évident que les projets du nouveau président s'éloignaient considérablement des ceux de l'opposition. Tout d'abord, Galtieri se préoccupa de consolider sa position à l'intérieur de la junte militaire, profitant des promotions et des passages à la

---

<sup>1379</sup> Ibid.

<sup>1380</sup> Canelo, *El Proceso En Su Laberinto La Interna Militar de Videla a Bignone*, cit. P. 171

<sup>1381</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 24/07/1981, FOIA, Virtual Reading Room,

<sup>1382</sup> *La Nacion*, 19/09/1981, cité par Ibid, p. 176



retraite de fin d'année pour éloigner du pouvoir ses rivaux à l'intérieur des Forces armées<sup>1383</sup>. De fait, comme au début du PRN, le président réussit à cumuler les charges de président, de chef de l'armée et de membre de la junte militaire. La cohésion interne au front militaire devait servir au rétablissement des objectifs initiaux du PRN après le laxisme introduit par son prédécesseur. En réalité, un simple retour en arrière était impossible dans la situation d'alors, qui imposait inévitablement une sorte de transition. Cela n'échappait pas au général Galtieri, qui ne pensait pas échapper aux négociations avec l'opposition, mais plutôt y arriver depuis une position de force. Ainsi, d'après l'historien argentin Paula Canelo, dans cette phase le régime se voua à la réalisation de trois objectifs : le retour à une politique économique inspirée du libéralisme orthodoxe, un rapprochement stratégique avec les Etats-Unis et la création d'une entité politique pro-régime en dehors des partis politiques traditionnels<sup>1384</sup>.

Sur le plan économique, le président Galtieri envisageait l'abandon du populisme économique qui avait caractérisé la gestion du ministre Sigaut, mais aussi le dépassement des ambiguïtés auxquelles avait été obligée la gestion de Martinez de Hoz. Dans ce but, le ministère de l'Economie fut confié à Roberto Alemann, ex ministre de l'Economie sous le gouvernement de Frondizi et un des principaux représentants du libéralisme traditionnel argentin. L'action du ministre Alemann se concentra sur la réduction du rôle de l'Etat dans la vie économique du pays et sur la privatisation des entreprises publiques, les mots d'ordre du nouveau ministre étant : « *desinflacionar, desregular y desestatizar* »<sup>1385</sup>. Ce programme, visant surtout à la réduction de l'inflation, impliquait une série de mesures impopulaires parmi lesquelles la réduction des salaires et le maintien d'un haut niveau de chômage. Tout cela venait de l'idée que la politique économique devait tendre à la réalisation de réformes capables d'aider au développement du pays sur le long terme, en ignorant les protestations de ceux qui en souffraient les conséquences les plus dures dans l'immédiat. En d'autres termes, si pendant la présidence Viola la politique économique avait été sacrifiée aux exigences de compromis politique du gouvernement, il s'agissait maintenant de retourner à une approche orthodoxe visant à obtenir l'appui de l'establishment financier ou du gouvernement des Etats-Unis plutôt que des partis et des syndicats argentins<sup>1386</sup>.

---

<sup>1383</sup> Marcos Novaro and Vicente Palermo, *La Dictadura Militar, 1976-1983 Del Golpe de Estado a La Restauración Democrática*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 388

<sup>1384</sup> Paula Canelo, *El Proceso En Su Laberinto La Interna Militar de Videla a Bignone*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, p. 178

<sup>1385</sup> Ibid. p. 179

<sup>1386</sup> Novaro and Palermo, *La Dictadura Militar, 1976-1983 Del Golpe de Estado a La Restauración Democrática*, cit. pp. 409-410

Le deuxième objectif du président Galtieri pouvait compter sur des changements favorables dans le panorama international, à partir de l'arrivée à la Maison Blanche du républicain Ronald Reagan en janvier 1981. A la victoire de Reagan avaient contribué aussi les critiques avancées aux Etats-Unis contre la politique internationale de l'administration Carter, accusée par ses opposants d'aller contre les intérêts nationaux, en ayant largement contribué à la chute du Nicaragua et de l'Iran dans les mains des forces hostiles à la cause occidentale, du renouveau de l'aventurisme de l'Union Soviétique et de la perte de prestige du pays sur le plan international. Un rapport rédigé par les autorités étatsuniennes début 1982 autour de la situation des droits de l'homme en Argentine témoigne du changement d'attitude des Etats-Unis envers ce pays. Dans ce document, les autorités étatsuniennes affirmaient clairement que « l'administration Reagan cherchait à rétablir de bonnes relations avec l'Argentine sur la base de considérations d'ordre politique et économique »<sup>1387</sup>. Dans ce but, le gouvernement de Reagan relevait les progrès du régime en matière de droits de l'homme et révisait la politique de restriction des aides économiques imposée par l'administration précédente. Enfin, avec l'arrivée de Reagan à la Maison Blanche, les militaires argentins avaient raison d'attendre plus de carottes que de bâtons. D'ailleurs, Galtieri se préoccupa de montrer sa fidélité à l'allié du Nord toutes les fois qu'il lui fut possible, envoyant des instructeurs militaires en Amérique centrale pour entraîner les forces locales aux techniques de guerre antisubversive, signant le traité de non-prolifération nucléaire et acceptant de revoir ses accords commerciaux avec l'Union Soviétique<sup>1388</sup>.

Du troisième objectif, à savoir la réorganisation du système de partis à travers la création d'un mouvement d'opinion national soutenant le régime, s'occupèrent notamment les généraux Hector Iglesias et Alfredo Saint Jean, nommés à la tête de la secrétairerie générale de la présidence et du ministère de l'Intérieur. Dans un premier temps, la *Multipartidaria* pensa trouver auprès du président Galtieri le charisme et le leadership qui manquaient à son prédécesseur, et qui avaient conduit dans une voie sans issue les négociations avec les partis politiques. Comme nous l'avons dit, toutefois, le nouveau président n'avait aucune intention de précipiter les choses, envisageant plutôt la construction d'un paysage politique capable d'assurer l'atteinte des objectifs du PRN lors du retour à la démocratie. Ainsi, la *Multipartidaria* passa progressivement d'une attitude conciliante à une opposition plus serrée, au fur et à mesure que les dirigeants des partis prirent conscience du fait que le nouveau gouvernement n'avait aucune intention de se faire dicter l'agenda par l'opposition. Le changement de ton de l'opposition pouvait s'apprécier dans un nouveau document diffusé par

---

<sup>1387</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 14/01/1982, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000ACD8.pdf>

<sup>1388</sup> Novaro and Palermo, *La Dictadura Militar, 1976-1983 Del Golpe de Estado a La Restauración Democrática*, cit. p. 402

l'opposition à la fin du mois de janvier 1982, dans lequel les membres de la *Multipartidaria*, reprenant les critiques déjà avancées dans le document précédent, faisaient un pas ultérieur en menaçant d'une mobilisation populaire en soutien à leurs demandes.

En réalité, la plupart des dirigeants de la *Multipartidaria* étaient encore convaincus de la nécessité d'éviter une confrontation ouverte avec le régime militaire, en estimant que tôt ou tard le gouvernement aurait été obligé de négocier sa démission avec l'opposition. Cela obligea les promoteurs de l'opposition dure à se limiter à la réalisation de manifestations mineures dans les provinces, comme celle réalisée le 20 mars à Paraná, en présence de 5000 personnes environ<sup>1389</sup>. Le problème, pour le régime, était qu'aux initiatives des partis politiques s'ajoutaient celles des syndicats<sup>1390</sup> et des organisations de défense des droits de l'homme<sup>1391</sup>, ce qui amena les fonctionnaires de l'ambassade étatsunienne à parler des premiers mois de 1982 comme de la période du plus grand ferment politique depuis le coup d'Etat de 1976<sup>1392</sup>. Comme le soulignait la même source, l'Eglise catholique se trouvait impliquée « qu'elle le veuille ou non » dans ces dynamiques, en raison du fait que les différentes parties en conflit, malgré les efforts de neutralité de l'épiscopat, cherchaient continûment l'appui de l'Eglise pour légitimer leur action<sup>1393</sup>. C'est dans ce cadre qu'il faut situer la prise de distance de Mons. Novak – un évêque qui montra à plusieurs reprises son engagement en défense des droits de l'homme – vis-à-vis d'un groupe de *Madres* qui en décembre 1981 occupa la cathédrale de Quilmes pour protester contre le gouvernement<sup>1394</sup> ; ou les déclarations de Mons. Di Stefano, dans la même période, dénonçant l'utilisation instrumentale de Dieu et de l'Eglise « *para preparar redes para otros* »<sup>1395</sup>.

Le chercheur argentin Juan Eduardo Bonacci souligne, à cet égard, comment le mot réconciliation – avancé comme concept aussi large qu'ambigu par l'épiscopat argentin dans le document *Iglesia y Comunidad Nacional* en 1981 - s'entendit progressivement comme un synonyme de démocratisation revendiqué par différents acteurs sociaux sur la base de leurs demandes et de leur

---

<sup>1389</sup> Ibid. p. 406

<sup>1390</sup> Washington Office on Latin America to Department of State, 31/03/1982, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000AFE2.pdf>

<sup>1391</sup> Aembassy Buenos Aires to Department of State, 19/03/1982, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000AFCF.pdf>

<sup>1392</sup> Aembassy Buenos Aires to Department of State, 22/03/1982, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000AFD4.pdf>

<sup>1393</sup> Ibid.

<sup>1394</sup> “Desapruebase la actitud de un grupo de madres”, *Boletín AICA*, n. 1309, 21/01/1982, p. 14

<sup>1395</sup> “A problemas socioeconomicos se refirio Mons. Di Stefano”, *Boletín AICA*, n. 1313, 18/02/1982, pp. 11-12

stratégie politique<sup>1396</sup>. En d'autres termes, à partir du début des années 1980 l'Église réussit à retourner au centre de la vie politique argentine en fournissant une plateforme commune de valeurs d'où la société, dans son ensemble, devait partir dans la construction d'un nouvel ordre politique. Au centre de ce système de valeurs il y avait celui de la réconciliation, mais le problème était que chacun l'entendait à sa manière, soulignant selon ses intérêts la composante de la vérité, de la justice ou du pardon au détriment des autres. Ce qui se mit en place dans les mois suivants, ce fut donc une sorte de lutte pour établir la signification qu'il fallait attribuer à ce terme qui, ayant son origine dans le milieu théologique, finit par devenir une option politico-religieuse influant considérablement sur les dynamiques de la transition démocratique argentine<sup>1397</sup>.

Entre-temps, un nouvel évènement vint brouiller les cartes sur la table de la difficile transition argentine. Le 19 mars, un groupe d'individus sous la conduite de l'entrepreneur argentin Costantino Davidoff s'installa sur une petite île de la Géorgie du sud, provoquant l'irritation du gouvernement anglais qui dénonça la violation d'un territoire sous sa juridiction<sup>1398</sup>. Cet épisode s'insérait à l'intérieur de la montée de la tension entre l'Argentine et l'Angleterre autour du problème de la souveraineté sur les territoires des îles Malouines. L'idée de forcer les négociations par une intervention armée revenait aux commandants militaires qui avaient pris le pouvoir en décembre 1982, encouragés par les signes de désintérêt du Royaume Uni envers ses territoires périphériques et par l'idée qu'en cas de conflit armé l'Argentine pourrait compter sur l'appui des États-Unis. Par ailleurs, il est assez probable que le régime pensa répondre à la crise sur le front interne en faisant appel au sentiment patriotique des Argentins avec une guerre qu'elle pensait pouvoir rapidement remporter<sup>1399</sup>. Quoi qu'il en soit, ces calculs se révélèrent bientôt faux. Les hostilités commencèrent officiellement le 2 avril, lorsque le régime occupa la localité de Puerto Stanley, provoquant la rupture des relations diplomatiques avec le Royaume Uni qui, le jour suivant, s'assura l'appui des Nations-Unies avec l'approbation d'une résolution qui condamnait l'initiative argentine. La condamnation des Nations-Unies n'était certainement pas un facteur qui jouait en faveur de la position argentine, mais ce qui dut encore plus surprendre la junte, ce fut l'attitude des États-Unis, que le président Galtieri accusa d'appuyer les prétentions coloniales d'un pays européen, et de trahir ainsi le pacte d'alliance

---

<sup>1396</sup> Juan Eduardo Bonnin, "Los discursos sobre la reconciliación: variaciones en torno al perdón, la verdad y la justicia", in Claudia Feld et Marina Franco, *Democracia hora cero: Actores, políticas y debates en los inicios de la posdictadura*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 225-269

<sup>1397</sup> Ibid.

<sup>1398</sup> Novaro and Palermo, *La Dictadura Militar, 1976-1983 Del Golpe de Estado a La Restauración Democrática*, cit. p. 422

<sup>1399</sup> Tulio Halperín Donghi, *Historia contemporánea de América latina*, 3a edición, Madrid, Alianza editorial, 2013. p. 652

établi au sein de l'OEA<sup>1400</sup>. Après moins de deux mois, la supériorité militaire écrasante du Royaume Uni permit aux sujets de sa Majesté de récupérer le contrôle des îles. Le 16 juin, le président Galtieri annonça la fin des combats, mais évita d'admettre la défaite, tout en se prononçant pour une reprise des négociations avec la puissance rivale.

Finalement, si l'idée des militaires était d'utiliser la force pour conduire les négociations depuis une position de force, elle mena à une faillite totale. De plus, les milliers de personnes s'étant réunies, le 16 juin, pour réclamer la démission du gouvernement montraient que l'idée de la junte de se renforcer sur le plan interne en faisant appel aux sentiments patriotiques des Argentins n'avait pas fonctionné non plus. Toutefois, il faut apporter des précisions à cette dernière considération, car au début la « récupération des Malouines » put compter sur un soutien presque unanime au sein de la société argentine. La *Multipartidaria* manifesta son « appui inconditionné » à la récupération des Malouines et plusieurs de ses membres voyagèrent avec l'ex président Videla pour assister à l'installation du général Menendez comme gouverneur des îles. Les syndicats, de leur côté, retournèrent fin avril sur la *Plaza de Mayo*, cette fois non pas pour protester contre le gouvernement – qui quelques semaines auparavant les avait brutalement réprimés – mais contre le Royaume Uni. L'épiscopat catholique et le monde catholique participèrent également à ce réveil de patriotisme. Le jour même où le président Galtieri annonça l'invasion des îles par les troupes argentines, Mons. Primatesta déclara, au nom de l'épiscopat, que « *La patria, guiada por sus autoridades, ha afirmado sus derechos* », exhortant le peuple à « *expresar su unión* » et priant Dieu pour que « *abra muy pronto aquellos caminos de paz que asegurando el derecho de cada uno, ahorren los males de cualquier conflicto* »<sup>1401</sup>. Cet appel à la paix fut renouvelé par l'ensemble des évêques suite à l'assemblée du 20 avril 1982, lorsque le gouvernement argentin décida d'envoyer ses troupes sur les îles en réponse à l'envoi de navires de guerre annoncé par le Royaume Uni<sup>1402</sup>.

Entre-temps, néanmoins, plusieurs évêques avaient profité des célébrations de pâques pour manifester leur appui à la cause argentine. Pendant l'homélie du Vendredi Saint, Mons. Aramburu célébra « *el sacrificio heroico, por el bien de la Patria, de cuatro vidas jóvenes componentes de las Fuerzas Armadas* », soulignant la « *historica hora de unanimidad de sentimientos, de objetivos y de adhesion junto a nuestras Fuerzas Armadas* » surgie autour du conflit<sup>1403</sup>. Mons. Plaza s'adressa au

---

<sup>1400</sup> Canelo, *El Proceso En Su Laberinto La Interna Militar de Videla a Bignone*, cit. p. 189

<sup>1401</sup> «Repercusion en el ambito eclesial de la reconquista argentina de las islas Malvinas», *Boletin AICA*, n. 1323, 29/04/1982, pp. 3-15

<sup>1402</sup> CEA, *Exhortation episcopal a la paz*, 20/04/1982

<sup>1403</sup> «Repercusion en el ambito eclesial de la reconquista argentina de las islas Malvinas», *Boletin AICA*, cit. p. 5

gouvernement d'Angleterre pour lui demander de « *qued[arse] en sus islas y termin[ar] con esto del colonialismo que ya es de otra época* », ajoutant que si le Royaume Uni les attaquait « *para robarnos lo que nos pertenece, reclamado por la Argentina desde hace casi 150 años, entonces tenemos la obligación de defenderlo* »<sup>1404</sup>. L'occupation des îles était « pleinement justifiée » aussi pour Mons. Kemerer, d'après lequel « *nuestra paciencia había sido demasiado excesiva* » et pour Mons. Casado, pour lequel « *es razonable l aplicación de la fuerza cuando los medios pacíficos se agotan* »<sup>1405</sup>. D'après Mons. Aleman, « *Los acontecimientos que estamos viviendo de la recuperación de ese pedazo de tierra argentina nos invitan también a nosotros a olvidarnos de nuestros intereses para pensar en los grandes ideales de nuestra comunidad argentina [...] Tenemos que unir fuerzas para conseguir la unidad en la diversidad de modo que alcanzemos con la defensa de nuestros derechos los grandes ideales de nuestra Nación* »<sup>1406</sup>. Lui faisait écho Mons. Zazpe, qui déclarait que « *La unión y solidaridad renacidas a causa de los acontecimientos malvinenses deben trascender los niveles emocionales y hundir sus raíces en las napas de las grandes decisiones nacionales, de lo contrario* » ajoutait l'évêque de Santa Fe : « *se reitera el fenómeno del Campeonato Mundial de Fútbol, que no paso de una emoción colectiva* »<sup>1407</sup>.

Le Saint-Siège, de son côté, chercha à jouer à nouveau le rôle de pacificateur comme il était en train de le faire pour la question du Beagle. En avril Jean Paul II s'adressa au président Galtieri pour lui manifester « *la gravísima preocupación que suscita en mi ánimo la peligrosa disputa surgida entre esa Nación y Gran Bretaña acerca de las Islas Malvinas* », l'invitant à « *aprovechar todas las posibilidades que se ofrezcan para que dentro de la justicia y del respeto de los principios del derecho internacional, pueda encontrarse una solución pacífica a la crisis que se ha abierto* »<sup>1408</sup>. Un appel auquel le président Galtieri répondit en déclarant que « *Los argentinos estamos dispuestos a dar todo de nosotros para construir una paz respetuosa pero no a humillarnos ante ninguna pretensión dictada por el orgullo herido, y menos si ella está apoyada en el uso soberbio de la fuerza* »<sup>1409</sup>. Le mois suivant, Jean Paul II profita de son voyage en Angleterre, le premier d'un pontife après le schisme de l'Eglise anglicane, pour renouveler son appel à la paix, lancé depuis l'autel de la cathédrale de Coventry, détruite pendant la Deuxième guerre mondiale.

---

<sup>1404</sup> Ibid. p. 6

<sup>1405</sup> Ibid. p. 7

<sup>1406</sup> Ibid. p. 8

<sup>1407</sup> Ibid. p. 12

<sup>1408</sup> Ibid. p. 4

<sup>1409</sup> Ibid.

*Like a cathedral, peace has to be constructed, patiently and with unshakeable faith. Wherever the strong exploit the weak; wherever the rich take advantage of the poor; wherever great powers seek to dominate and to impose ideologies, there the work of making peace is undone; there the cathedral of peace is again destroyed. Today, the scale and the horror of modern warfare - whether nuclear or not - makes it totally unacceptable as a means of settling differences between nations. War should belong to the tragic past, to history; it should find no place on humanity's agenda for the future<sup>1410</sup>.*

A la veille de son voyage au Royaume Uni, Jean Paul II s'était préoccupé de préciser la nature éminemment pastorale de ce voyage, en préparation depuis deux ans. D'aucune manière, donc, son voyage outre-manche ne devait s'interpréter comme une prise de position du pontife en faveur de la position anglaise dans le conflit des Malouines. Dans ce but, dans une lettre envoyée au peuple argentin suite aux polémiques suscitées par la visite en Angleterre, Jean Paul II annonçait son intention de se rendre aussi en Argentine dans les jours suivants<sup>1411</sup>. A son atterrissage à Buenos Aires le 11 juin, Jean Paul II déclara que ce voyage improvisé n'avait aucune finalité politique, visant uniquement au rétablissement de la paix<sup>1412</sup>. Plus tard, en s'adressant aux religieux réunis dans la cathédrale de Buenos Aires, le Pape déclara que « *El auténtico amor a la patria, de la que tanto habéis recibido, puede llevar hasta el sacrificio; pero al mismo tiempo ha de tener en cuenta el patriotismo de los otros, para que serenamente se intercomunicuen y enriquezcan en una perspectiva de humanismo y catolicidad* »<sup>1413</sup>. Les mêmes mots furent répétés par Jean Paul II le jour suivant, dans son discours aux évêques argentins, qui d'après le Pape Wojtyła avaient « *la obligación y el privilegio, la alegría y la cruz de ser promotor de la irrenunciable identidad de las diversas realidades que componen su pueblo ; sin dejar de conducir las a esa unidad sin la cual no existe el Pueblo de Dios* »<sup>1414</sup>. « *La Iglesia* », poursuivait le Pontife, « *debe ser forma mundi, también en el plan de la paz y de la reconciliación. Por esto, un Pastor de la Iglesia no puede callar el verbum reconciliationis, ni dispensarse del ministerium reconciliationis también para el mundo, en el cual*

---

<sup>1410</sup> Jean Paul II, *Holy mass of Pentecost*, Coventry, 30/05/1982, [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1982/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19820530\\_coventry.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1982/documents/hf_jp-ii_hom_19820530_coventry.html)

<sup>1411</sup> Jean Paul II, *Carta de Juan Pablo II a los fieles de Argentina*, 25/05/1982, [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1982/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19820525\\_fedeli-argentina.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1982/documents/hf_jp-ii_let_19820525_fedeli-argentina.html)

<sup>1412</sup> Jean Paul II, *Discurso del Papa Juan Pablo II, Ezeiza (Buenos Aires)*, 11/06/1982, [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1982/june/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19820611\\_arrivo-buenos-aires.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1982/june/documents/hf_jp-ii_spe_19820611_arrivo-buenos-aires.html)

<sup>1413</sup> Jean Paul II, *Discurso del Papa Juan Pablo II a los sacerdotes, religiosos y religiosas en la catedral de Buenos Aires*, 11/06/1982, [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1982/june/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19820611\\_cattedrale-buenos-aires.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1982/june/documents/hf_jp-ii_spe_19820611_cattedrale-buenos-aires.html)

<sup>1414</sup> Jean Paul II, *Discurso del Papa Juan Pablo II a los obispos de Argentina*, 12/06/1982, [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1982/june/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19820612\\_vescovi-argentina.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1982/june/documents/hf_jp-ii_spe_19820612_vescovi-argentina.html)

*las fracturas y divisiones, odios y discordias rompen constantemente la unidad y la paz. No lo hará con los instrumentos de la política, sino con la palabra humilde y convincente del Evangelio* »<sup>1415</sup>.

Trois jours plus tard, le président Galtieri annonça la fin de la bataille de *Puerto Argentino* et la réouverture des négociations entre le général Menendez et le commandant des troupes anglaises. Informées de la bonne nouvelle tandis qu'il s'apprêtait à partir du Brésil pour rentrer en Europe, les autorités vaticanes ne cachèrent pas leur satisfaction pour ce qui était considéré comme une conséquence directe du voyage de Jean Paul II en Argentine<sup>1416</sup>. D'après l'épiscopat argentin, la guerre des Malouines avait montré « *el sentimiento de unión nacional por encima de las diversas instituciones y grupos de muy distinto tipo que convocan a los argentinos en su vida ordinaria, unidad que quizás no experimentábamos desde hace largos años* », une unité qu'il fallait garder aussi dans la construction du futur du pays.

*Así como no es el caso renunciar al legado territorial que nos dejaron los fundadores de la Patria, tampoco podemos renunciar al anhelo y esperanza de constituir una nación grande y sobre todo justa en la trabazón de las relaciones internas, y como reflejo de esa justicia interior, también justa en su comunicación con los demás pueblos. [...] Demostraremos para ello la conjunción de miras, la unión de voluntades y la capacidad de colaboración que hemos tenido en el enfoque del problema malvinense, y así construiremos con fortaleza y esperanza la Patria soñada, en la que no faltará la solución en paz y justicia de aquella cuestión, en un ulterior ambiente de serenidad dentro de negociaciones diplomáticas*<sup>1417</sup>.

Avec la fin de la guerre, cependant, l'euphorie nationaliste qui avait imprégné presque tous les secteurs de la société argentine fut rapidement remplacée par la frustration collective d'un peuple désireux de trouver des responsables au désastre du pays aussi bien sur le plan international que sur le front interne. Toutes les problèmes que le gouvernement avait cherché à faire oublier par le biais de la cause des Malouines, revinrent ainsi avec une force redoublée après la défaite. Un des « héros » des Malouines capturé par les Anglais et détenu au Royaume Uni, le commandant de corvette Alfredo Astiz, fut alors l'objet d'une demande d'extradition de la part de la France et de la Suède en raison de son rôle dans la disparition en Argentine de citoyens de ces pays ; demande qui s'accompagna de celle déposée à la cour fédérale de Buenos Aires par les *Madres de Plaza de Mayo*, qui accusaient Astiz d'avoir infiltré leur organisation et d'avoir collaboré avec les agents responsables de la

---

<sup>1415</sup> Ibid.

<sup>1416</sup> Juan Arias, "En el Vaticano se considera al Papa inspirador del alto el fuego", *El País*, 16/06/1982, [https://elpais.com/diario/1982/06/16/internacional/393026411\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1982/06/16/internacional/393026411_850215.html)

<sup>1417</sup> CEA, *El conflicto de Malvinas*, 16/06/1982.



disparition, en 1979, de plusieurs de ses membres<sup>1418</sup>. Loin de prendre acte du changement total du contexte social et politique du pays, le ministre de l'Intérieur Saint Jean annonça le 17 juin la volonté du gouvernement de reprendre les négociations avec les partis de l'opposition. Ce même jour, un nouveau putsch interne avait obligé le président Galtieri à la démission. Pour les partis de l'opposition, cependant, il n'y avait pas grand-chose à négocier. Oubliant rapidement leur soutien à la guerre, les membres de la *Multipartidaria* réclamèrent à haute voix que les Forces armées assument pleinement les responsabilités ; d'après le président du Parti Radical Raul Alfonsin, il n'y avait qu'une seule solution : « *Este gobierno debe irse ya* »<sup>1419</sup>.

La perte des Malouines, par ailleurs, signifia aussi la rupture définitive de l'unité toujours précaire à l'intérieur de la junte militaire. La marine refusait d'accepter la défaite, réclamant une récupération pleine des îles, tandis que l'aviation et l'armée poussaient pour une accélération du processus de transition. Ces contrastes se répercutèrent sur le choix du successeur du président Galtieri, donnant lieu à une décision unilatérale de l'armée qui conduisit le 22 juin à la nomination du général Bignone et à la sortie de la marine et de l'aviation de la junte militaire<sup>1420</sup>. Dans ce cadre, il était évident que le nouvel appel à l'unité lancé par l'épiscopat au début du mois de juillet n'était pas du tout facile à accomplir<sup>1421</sup>.

### **c) Du *Proceso* aux procès : l'Eglise catholique dans la transition démocratique argentine**

Le jour même où l'épiscopat lançait son appel à l'unité, le général Bignone s'installait au gouvernement avec la mission de négocier avec les partis politiques le retour de l'Argentine à la démocratie, en évitant, si possible, de faire retomber sur les Forces armées toutes les responsabilités du PRN, de la situation économique à la guerre des Malouines, jusqu'à la question qui se présentait comme la plus délicate, à savoir la violation des droits de l'homme dans le cadre de la guerre antisubversive. Cela demandait tout d'abord la reconstitution de l'unité interne de la junte militaire, significativement compromise suite à la défaite dans la guerre des Malouines et aux désaccords entre les différentes branches des Forces armées autour des modalités du retour à la démocratie. Tout particulièrement, la réunification de la junte militaire nécessitait une autoépuration interne capable de soustraire le commandement de chaque branche aux secteurs qui avaient promu la guerre. L'armée fut la première à agir en ce sens, avec le coup des mains de la faction « politique » qui amena au

---

<sup>1418</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 10/06/1982, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000ACE2.pdf>

<sup>1419</sup> Canelo, *El Proceso En Su Laberinto La Interna Militar de Videla a Bignone*, cit. p. 191

<sup>1420</sup> Ibid. pp. 192-193

<sup>1421</sup> CEA, *La Unidad del Pais*, 01/07/1982

pouvoir le général Bignone et, plus tard, avec la nomination du général Nicoladeis à la tête de l'armée. Pressées par l'armée, les autres deux forces – sorties polémiquement de la junte militaire en juin – avancèrent dans la même direction dans les mois suivants avec la nomination du brigadier Augusto Hughes à la tête de l'aviation en août 1982 et du vice-amiral Ruben Oscar Franco à celle de la marine le mois suivant<sup>1422</sup>.

L'Eglise catholique, entre-temps, se consolidait dans sa position de médiateur entre les partis politiques, le monde syndical et le régime militaire. Dans ce cadre, le 11 août, la commission permanente de la CEA diffusa un nouveau document sur la réconciliation où, reprenant les mots prononcés par Jean Paul II pendant sa visite en Argentine tout comme les idées déjà avancées dans *Iglesia y Comunidad Nacional*, elle fournissait des recommandations concrètes pour affronter les « temps difficiles » dans lesquels se trouvait le pays. Tout particulièrement, ce qui préoccupait les évêques était la résurgence des divisions au sein de la société suite à la défaite dans la guerre des Malouines ; divisions qui empêchaient la construction d'un nouvel ordre démocratique, en replaçant la société dans les mêmes dynamiques qui avaient compromis son fonctionnement pendant tout le XXe siècle.

*El Episcopado argentino al llamar a la reconciliación nacional está persuadido que no se trata sólo de lograr la conciliación de puntos de vista divergentes en la organización política del país, sino de curar una enemistad que se va adueñando del espíritu de muchos argentinos. Esta enemistad se ha manifestado en forma creciente: el distanciamiento entre sectores sociales y grupos políticos, la inclinación a la exclusión del contrario, la proscripción positiva del mismo, hasta llegar a su eliminación violenta. Siendo la Nación fruto de la amistad social, son preocupantes todos estos signos de enemistad, pues atentan contra la consistencia misma de la Patria<sup>1423</sup>.*

D'après les évêques, donc, la réconciliation ne pouvait pas venir d'une simple négociation entre différents secteurs de la société visant à obtenir des avantages particuliers. Elle devait se fonder sur le dialogue sincère entre les différentes parties, ce qui nécessitait aussi bien l'admission des propres erreurs que le pardon sans rancœur ni esprit de vengeance.

*La reconciliación nacional apunta, sobre todo, al corazón del pueblo que ha sido desgarrado. Para lograrla es preciso que cada uno apacigüe su propio espíritu deponiendo el odio, tenga la valentía de realizar una autocrítica sincera reconociendo los propios yerros, formule con hechos la voluntad de no*

---

<sup>1422</sup> Paula Canelo, *El Proceso En Su Laberinto La Interna Militar de Videla a Bignone*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, pp. 194-198

<sup>1423</sup> CEA, *Camino de Reconciliacion*, 11/08/1982

*excluir arbitraria e injustamente a nadie el derecho a participar en la conducción de la cosa pública (I.C.N. No. 118), aliente al diálogo sincero y racional como la única arma aceptable para la lucha política, que más que a la derrota del contrario tienda a lograr la armonía de pensamientos y voluntades, adopte una actitud de condescendencia fraterna hacia quienes se hayan equivocado o nos hayan hecho daño, procurando tomar la iniciativa para el reencuentro con ellos, ejerza la justicia con rectitud y verdad sin espíritu de venganza, fomente sentimientos de clemencia en la aplicación de las penas por los delitos cometidos, hasta desembocar en el perdón sincero, el cual tiene su espacio propio no sólo en las relaciones individuales sino también en las sociales*<sup>1424</sup>.

Les partis politiques avaient un rôle central dans ce processus, l'intégrité éthique et morale de leurs membres, tout comme la transparence et la clarté de leurs programmes, en étant des conditions indispensables. La réconciliation, pourtant, requérait l'engagement de tous les secteurs de la société, « *según su función específica en la sociedad* », et de tous les citoyens par le biais du processus électoral<sup>1425</sup>. A cet égard, les évêques soulignaient l'importance de participer aux futures élections présidentielles, tout en demandant l'abolition de l'état de siège pour permettre le déroulement des élections dans un contexte de liberté. Pour ce qui concerne les membres de l'Eglise, finalement, les évêques recommandaient aux religieux de s'en tenir strictement aux indications de l'épiscopat en matière de relations entre Eglise et politique, la doctrine sociale de l'Eglise étant indiquée comme la source principale d'orientation pour l'action politique et sociale des catholiques<sup>1426</sup>.

La médiation de l'Eglise, pourtant, allait au-delà des déclarations épiscopales. Début octobre, le nonce apostolique convoqua une réunion dans sa résidence entre les membres de la junte militaire, les évêques, et les principaux représentants du monde politique et syndical argentin<sup>1427</sup>. Cependant, le rapprochement de la junte avec l'opposition politique demandait un processus d'autoépuration ultérieur, plus complexe et plus radical que le précédent. Le PRN était désormais à son terminus, la défaite des Malouines avait montré l'inaptitude des hommes d'armes sur leur propre terrain, faisant incliner la balance du pouvoir vers l'opposition. Dans ce cadre, la société argentine – oubliant l'appui précédemment accordé aux Forces armées – réclamait à haute voix la tête de ceux qui avaient poussé le pays vers la dissolution politique, économique et sociale. Tout particulièrement, l'opinion commune entendait que les forces armées assument leurs responsabilités – avec l'indication et la condamnation des responsabilités individuelles et collectives - autour de trois questions : la guerre

---

<sup>1424</sup> Ibid.

<sup>1425</sup> Ibid.

<sup>1426</sup> Ibid.

<sup>1427</sup> Horacio Verbitsky, *La mano izquierda de Dios: la última dictadura (1976-1983)*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2010, p. 379

des Malouines, le putschisme récurrent et la violation des droits de l'homme. Les Forces armées acceptèrent, dans les mois suivants, d'affronter les deux premiers points, mais refusèrent obstinément de mettre en discussion tout ce qui concernait la lutte contre la subversion, ce dernier point étant revendiqué par les militaires comme leur principale réussite professionnelle.

Ainsi, la formation en novembre de la *Comisión de Análisis y Evaluación de las Responsabilidades Políticas y Estratégico-Militares en el Conflicto del Atlántico Sur* chercha à répondre publiquement à la demande d'investigations sur la guerre des Malouines. Cependant, le travail de la commission mit en évidence la tendance des commandants des Forces armées à transférer la plupart des responsabilités « vers le bas », c'est-à-dire vers les responsables des opérations, ce qui provoqua la rébellion de ces derniers contre leurs supérieurs hiérarchiques. Ces tensions entre les différentes échelles de la hiérarchie militaire, dont fut un exemple le document publié en mars 1983 par l'ex gouverneur des îles, le général Menendez, se révélèrent plus tard comme un facteur central dans les dynamiques des relations entre les Forces armées et le gouvernement de Raul Alfonsín. Dans les premiers mois de 1983, les commandants des Forces armées entamèrent aussi une timide auto-critique pour le putschisme récurrent dans l'histoire du pays, l'amiral Franco déclarant en avril 1983 que « *La lección histórica ha sido aprendida[...] será el voto el que resolverá por el camino de las urnas el gobierno que el pueblo desea obtener [...] mil novecientos setenta y seis será la última vez que las Fuerzas Armadas debieron hacerse cargo del poder* »<sup>1428</sup>.

Ces événements furent considérés comme des « concessions » du régime nécessaires à la poursuite du dialogue entre la junte militaire et l'opposition. De la même manière, le président Bignone chercha à se rapprocher des partis de l'opposition à travers : un plus grand partage du pouvoir – tous les ministères sauf celui de l'Intérieur étant assignés à des civils ; la mise en place d'un calendrier pour la normalisation de l'activité des partis et pour la réalisation des élections présidentielles ; l'augmentation des salaires et, de manière générale, l'abandon de la politique économique d'empreinte néolibérale. Tout cela contribua significativement à la reprise des négociations entre le régime et l'opposition, permettant aux militaires de garder un certain pouvoir d'initiative. Cette atmosphère de tranquillité relative fut interrompue, néanmoins, par l'entrée en scène, entre septembre et octobre 1982, de ce que les commentateurs de l'époque nommèrent le « *show del horror* », à savoir la révélation de plusieurs événements liés à la répression pendant les années de la guerre antisubversive. Le retour de la question des droits de l'homme au centre de la scène politique permit aux organisations des droits de l'homme de récupérer un certain degré de

---

<sup>1428</sup> Canelo, *El Proceso En Su Laberinto La Interna Militar de Videla a Bignone*, p. 200

protagonisme, avec la réalisation, le 5 octobre puis à nouveau le 25 novembre, d'une *Marcha por la Vida* dans tout le territoire national. Un éclaircissement de la question des disparus avait aussi été demandé au régime par l'épiscopat dans une lettre adressée au président Bignone le 20 août 1982. Dans cette lettre, les évêques se préoccupaient également de rappeler les différentes interventions de l'épiscopat autour de cette problématique depuis le début du régime, visant ainsi à limiter les critiques d'une partie de la société qui accusait l'Eglise pour son silence autour des disparus<sup>1429</sup>. Cette lettre fut suivie par une réunion entre le président, le chef de l'armée Nicoladeis et les cardinaux Aramburu et Primatesta, que les deux prélats qualifièrent de « *muy franco y cordial* »<sup>1430</sup>. Cependant, une nouvelle lettre envoyée par le Card. Aramburu au président le 29 octobre déclara que l'Eglise ne pouvait pas accepter la réponse du gouvernement sur ce problème – réponse que l'on ne connaît pas en détail mais que l'on peut imaginer dans les termes d'une justification des excès en raison de la nature particulière de la guerre antisubversive – car elle se fondait sur l'idée que la fin justifie les moyens, ce qui n'était pas moralement acceptable pour les chrétiens<sup>1431</sup>.

Pourtant, l'opinion des évêques sur le régime et sur la transition vers la démocratie était loin d'être unanime. Si Mons. Devoto qualifiait le régime d'« immoral », l'accusant de la disparition de milliers d'Argentins et d'avoir amené le pays à « *un estado de prostracion y desquiciamiento dificil de imaginar* »<sup>1432</sup>, Mons. Di Monte invitait les argentins à trouver des solutions plutôt qu'à chercher des coupables<sup>1433</sup>, tandis que le vicaire militaire Mons. Medina déclarait qu'il n'était pas possible d'exclure les Forces armées de la gestion future du pays<sup>1434</sup>. Dans ce débat intervint un nouveau document de l'assemblée épiscopale intitulé *Principios de orientacion civica para los cristianos*, qui visait à orienter l'action politique des chrétiens dans la situation actuelle. Dans ce document, les évêques se prononçaient pour la démocratie comme « *modelo adaptado a la idiosincrasia de nuestro pueblo* », condamnaient « l'esprit putschiste » et reconnaissaient les partis politiques – tout comme les syndicats et les organisations d'entrepreneurs – comme des « *estructuras naturales de la sociedad* » chargées d'organiser la participation du peuple à la gestion de la chose publique<sup>1435</sup>. La doctrine sociale catholique était indiquée à nouveau comme la source principale d'orientation pour les catholiques ayant des responsabilités politiques, tandis qu'aux partis il était explicitement demandé d'exclure de leurs programmes les points qui rentraient en conflit avec la doctrine

---

<sup>1429</sup> CEA, *Actuacion de la Conferencia Episcopal Argentina sobre los desaparecidos y sus familias*, 20/08/1982

<sup>1430</sup> “El presidente recibio a los cardenales Aramburu y Primatesta”, *Boletin AICA*, n. 1345, 30/09/1982, pp. 21-22

<sup>1431</sup> CEA, Card. Juan Carlos Aramburu al Presidente D. Reynaldo Bignone, 29/10/1982.

<sup>1432</sup> “El obispo y los sacerdotes de Goya, enjuician el momento actual”, *Boletin AICA*, n. 1342, 09/09/1982, pp. 12-14

<sup>1433</sup> “Mons. Di Monte: no buscar culpables, sino hallar soluciones”, *Boletin AICA*, n. 1342, 09/09/1982, pp. 16-17

<sup>1434</sup> “Mons. Medina: no se puede prescindir de las Fuerzas Armadas”, *Boletin AICA*, n. 1346, 07/10/1982, pp. 12-13

<sup>1435</sup> CEA, *Principios de orientacion civica para los cristianos*, 22/10/1982

catholique. A cet égard, en vue des élections programmées pour l'année suivante, les évêques se préoccupaient de donner des indications précises, appelant les chrétiens à choisir entre les partis :

*Que protejan la vida en toda su extensión, desde el inicio de la concepción en el vientre materno hasta la muerte; que descarten toda violencia en la consecución de sus fines, que valoren la paz como bien supremo, don y tarea, al que han de dirigir mancomunadamente sus esfuerzos; que protejan la libertad, en primer lugar la libertad religiosa, que permite al hombre su relación con el Creador, siendo el valor religioso integrante fundamental del bien común; que valoren la familia, defendiendo sus derechos e integridad, rechazando el divorcio y todo lo que daña su unidad y estabilidad; que defiendan la primacía del hombre en toda la actividad económico-social, y tengan una clara valoración del trabajo humano como clave de la cuestión social (L.E.); que sostenga la legítima lucha por la justicia en todos los órdenes de la vida, así como la recta distribución de los recursos materiales y espirituales; que promuevan el acceso a la educación como derecho para todos y la libertad de enseñanza que permita a cada familia elegir el tipo de educación que quiere para sus hijos, incluyendo la formación religiosa<sup>1436</sup>.*

La publication de ce document fut suivie par une réunion entre le Cardinal Aramburu et les représentants de la *Multipartidaria* début novembre<sup>1437</sup>. Une fois la réunion terminée, le Cardinal Aramburu partit en direction de Rome pour assister à une réunion du collège des cardinaux. Dans un entretien réalisé pour le quotidien italien *Il Messaggero*, le Cardinal argentin, se référant au problème des disparus, déclara :

*Alla violenza si è risposto con la violenza e si è creata la situazione che sappiamo e di cui in questo momento si sta facendo un gran parlare, soprattutto in Italia, e non capisco perché [...] Non ci sono fosse comuni in Argentina e ad ogni cadavere corrisponde una bara. E tutto è stato registrato regolarmente negli appositi registri. Le tombe N.N. sono tombe di gente morta che le autorità non sono state in grado di identificare. Gli « scomparsi »? E meglio non fare di ogni erba un fascio. Lei sa che ci sono « scomparsi » che oggi vivono tranquillamente in Europa<sup>1438</sup>.*

Entre-temps, les négociations continuaient à Buenos Aires avec une réunion, le 10 novembre, entre le président Bignone et la présidence de la CEA. Selon les déclarations du Cardinal Primatesta, l'Eglise cherchait ainsi à se mettre au service de la citoyenneté en aidant au dialogue « *sobre las diversas plataformas e ideas políticas* ». Pour ce qui concernait le problème des disparus, Mons Primatesta déclara que le président avait manifesté sa « bonne volonté pour trouver une solution »<sup>1439</sup>.

---

<sup>1436</sup> Ibid.

<sup>1437</sup> “El Cardenal Aramburu con un grupo de políticos”, *Boletín AICA*, n. 1352, 18/11/1982, p. 2

<sup>1438</sup> Pino Cimò, “Intervista con mon. Juan Carlos Aramburu, arcivescovo di Buenos Aires e Primate d'Argentina”, *Il Messaggero*, 11/11/1982, p. 20

<sup>1439</sup> “Almuerzo en Olivos de autoridades eclesiásticas con el presidente”, *Boletín AICA*, n. 1352, 18/11/1982, p. 4

Deux jours après, la junte militaire remit au gouvernement un document intitulé *Pautas para la Concertacion Economica, Politica y Social*, établissant comme points fermes de la négociation : la participation active des Forces armées au futur gouvernement, le maintien des magistrats désignés par la dictature et la non-révision des crimes commis par les militaires dans le cadre de la guerre antisubversive<sup>1440</sup>. Le régime, pourtant, n'était plus en mesure de dicter ses conditions à l'opposition. La *Multipartidaria* refusa la *Concertacion* proposée par la junte militaire, annonçant une mobilisation populaire pour le 16 décembre. Cette dernière, précédée par une grève générale convoquée par les syndicats le 6 décembre, se termina avec un mort et plusieurs dizaines de blessés causés par les forces de police. La *Multipartidaria* diffusa alors un nouveau document dénonçant :

*Una insistente ambigüedad en torno al proceso de normalización institucional [...] Una actitud esquiva ante la necesidad de una franca solución a la cuestión de los desaparecidos. Es inadmisibile que todavía no se haya dado una explicación tendiente a satisfacer las exigencias de la conciencia y la dignidad nacional. Tambien lo es que se haya admitido la existencia de los "excesos de la represión" y se pretenda que carguen con ellos las instituciones como tales, en lugar de deslindar distintos grados de responsabilidades tendientes a preservarlas. [...] la demora en esclarecer las cuestiones relacionadas con la guerra de las Malvinas [...] La ratificación, otra vez, de una política económico-social que ha sido rechazada de un modo contundente por todo el país [...] La negación sistemática de los derechos sindicales que otorga nuestra Constitución<sup>1441</sup>.*

En plus de témoigner de la faiblesse du régime, ces événements montraient le passage d'une opposition « atomisée » à la formation d'un front civil unitaire réclamant la convocation immédiate d'élections, l'abolition de l'état de siège et des réponses officielles sur la question des disparus. Encore une fois, le gouvernement chercha à répondre aux demandes de l'opposition, mais chaque pas dans cette direction provoquait les inquiétudes de la corporation militaire, ce qui obligeait le gouvernement à faire marche arrière. L'épiscopat, de son côté, manifesta son regret pour l'attitude des partis, davantage intéressés par leurs avantages électoraux que par une véritable réconciliation. « *Basta de echar culpas. Que cada uno acepte su parte de responsabilidad* », déclara la commission exécutive en décembre 1982<sup>1442</sup>; Mons. Hesayne répondit néanmoins que « *si queremos ser un país cristiano no podemos seguir tolerando secuestros y torturas* »<sup>1443</sup>.

---

<sup>1440</sup> Verbitsky, *La mano izquiada de Dios*, cit. p. 384

<sup>1441</sup> Canelo, *El Proceso En Su Laberinto La Interna Militar de Videla a Bignone*, cit. p. 205-206

<sup>1442</sup> Verbitsky, *La mano izquiada de Dios*, cit. p. 387

<sup>1443</sup> Ibid.

Finalement, la question des disparus devint l'obstacle principal sur la voie de la transition démocratique. Une nouvelle manifestation organisée par les organisations en défense des droits de l'homme fut organisée à la moitié d'avril 1983, avec la participation de plus de 15000 personnes, parmi lesquelles il y avait aussi Mons. Novak et Mons. De Nevares ; entre-temps, les révélations d'un ex inspecteur de police sur la répression contribuèrent à alimenter les tensions autour de cette thématique<sup>1444</sup>. Qu'elles le veuillent ou non, une réponse sur cette question s'imposait aux Forces armées, sous peine de pousser le régime vers l'effondrement total. Ainsi, le 28 avril 1983, la junte militaire publia le *Documento final sobre la guerra contra la subversion y el terrorismo*, cherchant à clore définitivement la question. Dans ce document, après une reconstruction de la montée de la subversion dans le pays à partir de la moitié des années 1960, les Forces armées revendiquaient leur intervention « *en defensa de la comunidad nacional, cuyos derechos esenciales no estaban asegurados* ». Ensuite, pour ce qui concernait les méthodologies appliquées dans la guerre antisubversive, les militaires déclaraient que :

*Las acciones así desarrolladas fueron la consecuencia de apreciaciones que debieron efectuarse en plena lucha, con la cuota de pasión que el combate y la defensa de la propia vida genera, en un ambiente teñido diariamente de sangre inocente, de destrucción y ante una sociedad en la que el pánico reinaba. En este marco, casi apocalíptico, se cometieron errores que, como sucede en todo conflicto bélico, pudieron traspasar, a veces, los límites del respeto a los derechos humanos fundamentales, y que quedan sujetos al juicio de Dios en cada conciencia y a la comprensión de los hombres. Fue por ello que con la aprobación expresa o tácita de la mayoría de la población, y muchas veces con una colaboración inestimable de su parte, operaron contra la acción terrorista orgánicamente y bajo sus comandos naturales. En consecuencia, todo lo actuado fue realizado en cumplimiento de órdenes propias del servicio*<sup>1445</sup>.

Les Forces armées admettaient donc la possibilité d'erreurs dans le cadre de la lutte contre la subversion, précisant néanmoins qu'ils étaient sujets seulement au jugement de Dieu et de l'histoire et qu'ils méritaient la compréhension d'hommes qui, d'ailleurs, avaient activement collaboré avec les militaires dans cette lutte. Cela valait aussi pour les disparitions, que la junte considéra comme « *una consecuencia de la manera de operar de los terroristas* », indiquant, parmi les causes possibles de disparitions, le passage à la clandestinité, l'exil volontaire ou la mort dans des confrontations avec les forces de sécurité sans que ces dernières aient eu la possibilité d'identifier le cadavre. Ils n'iaient, en

---

<sup>1444</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 21/04/1983, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000B02D.pdf>

<sup>1445</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 28/04/1983, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000B044.pdf>



revanche, l'existence de centres clandestins de détention tout en déclarant officiellement que les disparus qui n'étaient pas en exil ou en clandestinité devaient être tenus pour morts. Finalement, les Forces armées déclaraient :

*Que la información y explicitaciones proporcionadas en este documento es todo cuanto las Fuerzas Armadas disponen para dar a conocer a la Nación sobre los resultados y consecuencias de la guerra contra la subversión y el terrorismo [...] Que en este marco de referencia, no deseado por las Fuerzas Armadas y al que fueron impelidas para defender el sistema de vida nacional, únicamente el juicio histórico podrá determinar con exactitud a quién corresponde la responsabilidad directa de métodos injustos o muertes inocentes [...] Que el accionar de los integrantes de las Fuerzas Armadas en las operaciones relacionadas con la guerra librada constituyeron actos de servicio [...] Que las Fuerzas Armadas actuaron y lo harán toda vez que sea necesario en el cumplimiento de un mandato emergente del gobierno nacional, aprovechando toda la experiencia recogida en esta circunstancia dolorosa de la vida nacional [...] Que las Fuerzas Armadas someten ante el pueblo y el juicio de la historia estas decisiones que traducen una actitud que tuvo por meta defender el bien común, identificado en esta instancia con la supervivencia de la comunidad y cuyo contenido asumen con el dolor auténtico de cristianos que reconocen los errores que pudieron haberse cometido en cumplimiento de la misión asignada<sup>1446</sup>.*

Comme le notèrent les fonctionnaires de l'ambassade des Etats-Unis, le document final du régime était très au-dessous des attentes de la société argentine. Plutôt qu'une admission de responsabilité – ce que demandait l'opposition –, il s'agissait d'une légitimation sociale de la guerre antisubversive, les Forces armées rappelant que c'était le gouvernement d'Isabel Peron en 1975 qui avait doté les militaires des instruments légaux nécessaires à la lutte contre le terrorisme. En même temps, tandis que les militaires déclaraient que leurs actions n'étaient sujettes qu'au seul jugement de Dieu et de l'histoire, ils se préoccupaient de se mettre à l'abri de celui des hommes, par le biais d'un décret visant à les protéger de possibles investigations futures de la part de tribunaux civils<sup>1447</sup>.

Le Document final de la junte suscita les réactions négatives de la quasi-totalité de la société argentine. Le leader radical Louis Leon compara l'attitude du régime à celle de Ponce Pilate, tandis que le démocrate-chrétien Nestor Vicente le qualifia d'« irresponsable et grotesque »<sup>1448</sup>. Mais si les partis politiques se préoccupaient de ne pas dépasser les limites d'une critique mesurée capable de maintenir ouvertes les portes de la négociation, les organisations des droits de l'homme dénoncèrent

---

<sup>1446</sup> Ibid.

<sup>1447</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 29/04/1983, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000B053.pdf>

<sup>1448</sup> Ibid.

« *el desprecio hacia el país y la opinión pública, su inhumanidad ante el dolor de miles de familias argentinas y su total prescindencia de los valores del ser nacional* »<sup>1449</sup>. Aux critiques domestiques s'ajoutèrent, dans les semaines suivantes, celles des organisations internationales et des gouvernements étrangers, ce qui amena le ministre des Affaires Etrangères à parler d'une « conspiration internationale visant à discréditer le gouvernement argentin »<sup>1450</sup>. Cet argument, cependant, pouvait difficilement s'appliquer au Saint-Siège et au Pape Jean Paul II qui, dans l'audience générale du 4 mai, se référa évidemment au document récemment publié par la junte militaire argentine, tout en manifestant sa solidarité avec « les espoirs évanouis » des familles des disparus<sup>1451</sup>. Ces mots, d'ailleurs, s'accompagnaient de l'éditorial paru le jour précédent sur l'*Osservatore Romano*, où les critiques faites au document du gouvernement argentin étaient moins voilées.

Même celui qui voudrait avoir la « compréhension » que les mêmes autorités sollicitent pour les « erreurs » faites au cours d'années si tourmentées ne réussit pas à trouver compréhensible et acceptable la logique d'une prise de position qui, tandis qu'elle voudrait mettre le mot « fin » à l'évènement complexe et tragique, semble avoir ouvert à des nouvelles et – si cela est possible – à de plus angoissantes interrogations [...] On ne peut pas ne pas exprimer avec une grande tristesse la sévère objection qui jaillit de la conscience civile et, en même temps, la participation humaine et chrétienne à une douleur qui est ainsi devenue – si cela est possible – encore plus amère et plus inconsolable<sup>1452</sup>.

En ce qui concerne l'épiscopat argentin, la question était plus compliquée. Dans les mois précédents, les militaires avaient fait filtrer la nouvelle selon laquelle le document de la junte bénéficiait de l'approbation de l'Eglise catholique, alors que l'épiscopat avait estimé opportun de préciser qu'il n'avait eu aucun rôle dans la préparation de ce document<sup>1453</sup>. La diffusion du document final de la dictature suivit d'une semaine l'assemblée annuelle de la CEA, pendant laquelle Mons. Laguna, chargé de l'équipe de Pastorale Sociale, informa de la récurrence de la question des droits de l'homme dans ses réunions avec les différents secteurs de la société, conseillant à ses collègues de réduire le niveau de participation de l'Eglise dans les négociations entre le gouvernement et l'opposition. A la fin de l'assemblée, l'épiscopat diffusa un document dans lequel il déclarait que la réconciliation impliquait « *el reconocimiento de los propios yerros en toda su gravedad, la*

---

<sup>1449</sup> Canelo, *El Proceso En Su Laberinto La Interna Militar de Videla a Bignone*, p. 211

<sup>1450</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 10/05/1983, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000B06E.pdf>

<sup>1451</sup> Jean Paul II, *Audience générale*, 04/05/1983, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1983/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19830504.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1983/documents/hf_jp-ii_aud_19830504.html)

<sup>1452</sup> Cfr. *L'Osservatore Romano*, 04/05/1983, cité par *La Documentation Catholique*, n. 1859, 02/10/1983, p. 911

<sup>1453</sup> CEA, *Comunicado de prensa del secretariado general de la Conferencia Episcopal Argentina referido al Informe del gobierno acerca de los desaparecidos*, 31/12/1982.

*detestación de los mismos, el propósito firme de no cometerlos más, la reparación del mal causado mediante obras de penitencia y la adopción de una conducta totalmente nueva* »<sup>1454</sup>. Les évêques, cependant, citant un discours de Jean Paul II autour des relations entre l'Allemagne et la Pologne, critiquait l'animosité de ceux qui réclamaient la condamnation des responsables des violations des droits de l'homme, déclarant que « *No es el resarcimiento de las injusticias y de los sufrimientos mutuamente inferidos y provocados, sino solamente la voluntad de reconciliación y la común búsqueda de nuevos caminos para una amistosa convivencia lo que debe construir y garantizar a las naciones un futuro mejor* »<sup>1455</sup>.

En effet, la tension autour de cette thématique avait augmenté sensiblement et certains commençaient à critiquer publiquement l'Eglise pour son attitude face au régime militaire. Ainsi le firent les *Madres de Plaza de Mayo* en avril 1983<sup>1456</sup>, rappelant aux évêques toutes les fois où ils avaient ignoré leur demande de soutien au fil des années, ou encore le président du CELS Emilio Mignone, qui demanda à Mons. Quarracino les noms des disparus qui vivaient à l'étranger – comme l'évêque l'avait dit en plusieurs occasions – et menaça, en l'absence de ces informations, de le dénoncer pour faux témoignage<sup>1457</sup>. Le même Mons. Quarracino, par ailleurs, s'était prononcé à plusieurs reprises pour une « loi de l'oubli », qu'il voyait comme la seule manière de sortir de l'impasse dans laquelle se trouvait le pays ; une position qui n'était pas partagée par une pluralité d'évêques solidaires avec la cause des disparus et qui s'accordait mal à la solidarité avec les familles des victimes déclarée par Jean Paul II. D'ailleurs, le document de la junte militaire était loin de montrer la reconnaissance de ses propres erreurs et la repentance demandée par l'Eglise. Ainsi, le 5 mai, la commission exécutive de la CEA déclara que « *El Documento de la Junta Militar tiene aspectos positivos que pueden constituir un paso en el camino para la reconciliación, pero es insuficiente* »<sup>1458</sup>. Mons. Zazpe, de son côté, se demandait rhétoriquement s'il était encore possible « parler d'excès alors que tout le processus antissubversif a[va]it répondu à une planification préméditée ». Le vice-président de la CEA soulignait, par ailleurs, le rôle central de la Doctrine de la Sécurité Nationale dans l'appareil répressif, une doctrine reconnue comme destructrice par la conférence de Puebla et incompatible, d'après Mons. Zazpe, aussi bien avec une saine philosophie

---

<sup>1454</sup> CEA, *En la hora actual del país*, 23/04/1983.

<sup>1455</sup> Ibid.

<sup>1456</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 25/04/1983, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000B043.pdf>

<sup>1457</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 25/03/1983, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000AE32.pdf>

<sup>1458</sup> CEA, “Comunicado de la Comision Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina”, 05/05/1983, in *Boletín AICA*, n. 1376, 05/05/1983, pp. 78-79

politique qu'avec la doctrine de l'Eglise<sup>1459</sup>. La *Comision Nacional de Justicia y Paz*, finalement, introduisait un thème ultérieur, en mettant les mains en avant face à la possible promulgation d'une loi d'autoamnistie annoncé par les médias :

*Hubiéramos querido ver descalificado, no solo el horror desatado por la guerrilla, sino también la represión ilegal a la que la misma dio lugar [...] Nos preocupa un futuro de paz, que es difícil de avizorar, cuando las FF.AA. en lugar de adoptar “una conducta totalmente nueva”, como recomendaban los obispos argentinos, declaran que se aprestan a actuar de la misma manera “toda vez que sea necesario” [...] Nos preocupa de manera muy especial el anuncio de una posible ley de amnistía, que se agregará como una injusticia más a tantas injusticias, ya que sería una forma de imponer olvidos. Solamente el Congreso Nacional podrá asumir tamaña responsabilidad luego de un amplio debate y de una severa confrontación testimonial<sup>1460</sup>.*

En effet, dès la fin du mois de mai, la presse argentine commença à informer sur un projet de loi d'amnistie à l'étude du gouvernement, une information confirmée implicitement par le ministre de l'Intérieur<sup>1461</sup>. Le président Bignone discuta de ce projet avec les évêques Lopez et Aramburu, qui, en sortant de la réunion de juillet 1983, se référèrent à l'amnistie comme à une « loi de pacification »<sup>1462</sup>. La plupart de la société argentine, pourtant, n'était pas de la même opinion. Face aux voix qui insistaient pour une promulgation prochaine de cette loi, les organisations des droits de l'homme se mobilisèrent avec la réalisation, le 19 août, de la plus grande protestation populaire depuis le début de la dictature<sup>1463</sup>. A la manifestation participa aussi Mons. Hesayne qui, en se référant au projet d'auto-amnistie, déclara que :

*El proceso militar pretende autoperdonarse. Esto desde la moral cristiana es un absurdo. Es antievangélico. Quienes torturaron, secuestraron, asesinaron y robaron para enriquecerse y enriquecer a una minoría a costa de la miseria de las mayorías, deben reconocer su culpa y pedir la misericordia de Dios y la indulgencia de los hombres. Solo así será posible que el futuro Congreso legítimamente elegido discuta y sancione un perdón<sup>1464</sup>.*

Le pardon, donc, s'il était souhaitable d'un point de vue évangélique, ne pouvait pas venir des hommes mêmes qui le demandaient et qui, par ailleurs, ne montraient aucun signe de repentance pour

---

<sup>1459</sup> « Méthodes injustes et morts innocents ne sont pas fortuites », *La Documentation Catholique*, n. 1859, 02/10/1983, pp. 910-911

<sup>1460</sup> “Declaracion de la comision nacional Justicia y Paz”, *Boletin AICA*, n. 1376, 05/05/1983, pp. 80-82

<sup>1461</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 30/05/1983, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000B054.pdf>

<sup>1462</sup> Verbitsky, *La mano izquierda de Dios*, cit. p. 406

<sup>1463</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 20/08/1983, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000ADBF.pdf>

<sup>1464</sup> Verbitsky, *La mano izquierda de Dios*, cit. p. 407

leurs actions. Le régime, pourtant, choisit d'ignorer les protestations en promulguant le 24 septembre – à cinq semaines des élections présidentielles – la *Ley de Enjuiciamiento de Actividades Terroristas y Subversivas*, mieux connue sous le nom de *Ley de Autoamnistia*, qui visait à assurer l'impunité pour tous les crimes commis, des deux côtés, dans le cadre de la guerre contre la subversion<sup>1465</sup>. Si le Document final sur les disparus avait suscité des réactions contradictoires au sein de la société et surtout des partis politiques, la condamnation de la loi d'auto-amnistie fut pratiquement unanime, la plupart de leaders politiques se prononçant pour son annulation par le futur Congrès national<sup>1466</sup>.

L'épiscopat, en revanche, choisit de maintenir le silence, dédiant son dernier document du temps de la dictature à orienter les fidèles sur les prochaines élections. Dans ce document, les évêques renouvelaient leur appel à la participation des chrétiens aux élections, les invitant à choisir entre les partis dont les programmes n'étaient pas en contradiction avec la doctrine catholique, en soulignant tout particulièrement l'importance de refuser l'avortement et le divorce et de défendre la liberté d'enseignement<sup>1467</sup>. Il s'agissait d'un appui voilé au candidat justicialiste Italo Luder, qui fut néanmoins vaincu par le candidat radical Raul Alfonsin. Dans le premier document diffusé après la fin du régime, l'épiscopat manifesta « *su alegría por el reencuentro con el estado de derecho y con una democracia que fue buscada con responsabilidad y fortaleza y que ha sido retornada en los comicios como forma de convivencia política* »<sup>1468</sup>. Il s'agissait pourtant aussi d'une nouvelle étape pour l'Eglise catholique. Comme le soulignait *Criterio* à la veille des élections, dans un régime démocratique : *en vez de pedir favores (nunca gratuitos) a funcionarios adictos habrá que influir en la opinion publica. [...] La Iglesia no tendrá que tenerlo miedo a la libertad*<sup>1469</sup>. L'Eglise argentine aurait-elle été capable de passer d'une condition de relations privilégiées avec l'Etat à un travail au sein de la société dans un contexte de pluralisme politique et idéologique ? Cette question, au-delà des polémiques qui persistent jusqu'à aujourd'hui autour des « silences de l'épiscopat », était celle, centrale, qui se posait à l'Eglise argentine lors du retour à la démocratie.

---

<sup>1465</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 23/09/1983, FOIA, Virtual Reading Room, <https://foia.state.gov/searchapp/DOCUMENTS/Argentina/0000AD21.pdf>

<sup>1466</sup> Aembassy Buenos Aires to Departement of State, 27/09/1983, FOIA, Virtual Reading Room

<sup>1467</sup> CEA, *Los Cristianos y las elecciones*, 17/09/1983

<sup>1468</sup> CEA, *Ante la nueva etapa del pais*, 12/11/1983

<sup>1469</sup> "El porvenir de la Iglesia argentina", *Criterio*, n. 1909, 08/09/1983.

## Conclusions

On a dit, au début de cette thèse, qu'une compréhension du rôle de l'Eglise catholique dans les régimes militaires argentin et chilien ne pouvait partir que d'une analyse des mutations à l'œuvre dans les Eglises respectives de ces pays, dans les années ayant précédé la prise du pouvoir par les Forces armées. Ces mutations, rappelons-le, s'inséraient dans un contexte plus général de vastes mutations politiques et religieuses à l'échelle internationale, dans les années 1960-1970. Au Chili et en Argentine, la période allant de la fin des années 1950 au début des années 1960 peut être considérée à tous effets comme un moment de rupture avec la tradition culturelle, politique et religieuse de la première moitié du XXe siècle. La Révolution cubaine de 1959, les programmes de développement économique promus par les Etats-Unis, le Concile Vatican II, le surgissement de mouvements révolutionnaires – souvent liés aux organisations catholiques –, le renouveau de l'interventionnisme des Forces armées dans les pays du continent sont autant de facteurs qui témoignent de l'ébranlement de l'ordre social traditionnel et de la construction d'un nouvel ordre dont la réalisation ne pouvait que susciter des conflits profonds au sein de la société. L'entrelacement permanent entre le religieux et le politique dans l'histoire latino-américaine récente ou, pour reprendre la formule utilisée par Claude Lefort, la « permanence du théologico-politique »<sup>1470</sup> dans les événements argentins et chiliens des années 1960-1970, fait de toute tentative pour tracer des lignes entre les vies politique et religieuse de ces pays une opération plutôt arbitraire, et qui limite fortement les possibilités de compréhension des phénomènes à l'étude dans cette thèse. Cela dit, la manière dont cet entrelacement a surgi et s'est développé a pris, dans chacun des deux pays, des formes assez différentes.

Au Chili, l'*aggiornamento* conciliaire a donné légitimité à une dynamique de renouvellement doctrinaire et pastoral entamée à la fin des années 1950 et mise en lumière par la lettre pastorale de 1962, *El deber social y político en la hora presente*, qui signe le retour de l'Eglise au centre de la vie politique chilienne. Sur le plan politique, ce sont les années de la montée en force de la Démocratie chilienne, à la tête du pays de 1964 à 1970. La convergence entre l'Eglise et le gouvernement du PDC autour d'un programme de réformes sociales limitées comme solution préventive face au danger des idéologies révolutionnaires ne doit pas nous tromper sur le niveau de cohésion interne dans l'Eglise et dans la société quant aux modalités et objectifs finaux de ces réformes. En effet, la Révolution en Liberté lancée par Eduardo Frei montre bientôt ses limites, tombant sous l'effet conjoint des attentes excessives qu'elle a suscitées dans les secteurs populaires et des résistances obstinées qu'elle rencontre auprès des secteurs dominants. Entre-temps, à l'intérieur de l'Eglise, le Concile Vatican II

---

<sup>1470</sup> Claude Lefort, « Permanence du Théologico-Politique », in *Essais sur le politique, XIXe-XXe siècles*. Éditions du Seuil, Paris, 1986, pp. 251-300.

suscite des réactions contrastées, allant de l'enthousiasme des « réformistes » aux craintes des « conservateurs ». Face aux tensions croissantes dans le monde catholique chilien, la hiérarchie cherche à promouvoir la réception de l'esprit conciliaire à l'abri de divisions potentiellement destructives. L'instrument choisi à cette fin est celui des synodes diocésains, un vieil institut bien encadré par le droit canonique, et permettant de réaffirmer un équilibre entre renouvellement et tradition, sa dimension participative facilitant aussi la mise en place d'un dialogue constructif entre la base et le sommet de l'Eglise catholique. Tout cela, pourtant, ne suffit pas à soustraire le monde catholique chilien au climat de polarisation idéologique qui s'est emparé du pays à la fin des années 1960. L'échec du réformisme démocrate-chrétien implique évidemment celui de la vision catholique qui l'a accompagné en lui donnant une légitimation fondamentale d'un point de vue éthique et moral. Il s'agit, finalement, de l'échec d'une option politico-religieuse bien précise – celle du Développementisme inspiré de la doctrine sociale chrétienne - qui, sous l'influence des déclarations de l'épiscopat continental dans la Conférence de Medellin de 1968, cède le pas à une conception du Catholicisme plus radicale et incisive dans son appui aux revendications sociales des secteurs populaires. Dans ce cadre, la formation de mouvements catholiques en appui à la cause révolutionnaire – le groupe *Iglesia Joven* dans un premier moment puis *Cristianos Por el Socialismo* - se donne comme le signe évident d'une nouvelle option politico-religieuse qui trouve dans le gouvernement de Salvador Allende son expression politique et dans la Théologie de la libération ses fondements d'un point de vue doctrinaire. Cela dit, il ne faut pas exagérer la portée de ces changements, qui sont loin de faire l'unanimité à l'intérieur des Eglises argentine et chilienne. En effet, si d'un côté le projet de réalisation du Socialisme par la voie démocratique peut compter sur l'appui d'un large secteur de l'Eglise catholique, de l'autre, la tentative de CPS d'une fusion entre les doctrines marxiste et catholique rencontre bien plus de résistance. Pareillement, l'ouverture de ce groupe au recours à la violence comme moyen légitime pour la réalisation de la justice sociale se voit condamner par l'épiscopat.

Comme au Chili, le Concile Vatican II sert en Argentine à légitimer une demande de renouvellement pastoral et doctrinaire déjà présent à l'intérieur du Catholicisme argentin, mais qui ne trouve jusqu'alors que l'appui d'un secteur réduit et plutôt marginal de l'Eglise. De plus, les mécanismes qui, jusqu'à la moitié des années 1960, règlent la nomination des évêques dans ce pays, font que la division qui oppose les « réformistes » aux « conservateurs » coïncide avec une fracture générationnelle à l'intérieur de l'épiscopat. Le Concile Vatican II, qui promet un renouvellement réclamé par la base mais auquel la hiérarchie se plie à contre-cœur, fonctionne ainsi comme une sorte de détonateur pour les tensions accumulées dans l'Eglise et la société argentine. La chute du régime

péroniste, provoquée par une énième intervention militaire bénéficiant d'un soutien significatif de l'Eglise, laisse en effet des blessures profondes au sein de la société argentine. Dans les années suivantes, le « jeu impossible » des acteurs sociaux argentins, tel que l'a défini le politologue argentin Guillermo O'Donnell<sup>1471</sup>, consiste à assurer la stabilité politique et sociale du pays tout en excluant le parti majoritaire de la compétition politique, ainsi que le souhaitent les Forces armées en tant qu'arbitres de la vie institutionnelle. Le jeu se termine en 1966 : le coup d'Etat du général Onganía inaugure un régime qui n'entend pas être un simple restaurateur de l'ordre, mais plutôt le promoteur d'un projet révolutionnaire au sens d'une refondation totale de l'ordre politique et social, par le moyen de ce que O'Donnell a appelé un « Etat bureaucratique-autoritaire »<sup>1472</sup>. En plus de constituer un nouveau type d'autoritarisme, le régime d'Onganía représente une option politico-religieuse attractive pour un large secteur du Catholicisme argentin mais qui va en sens contraire des ouvertures impulsées par le renouvellement conciliaire. La signature du Concordat avec le Saint-Siège en 1966, la présence de plusieurs militants catholiques dans l'équipe des ministres du régime, la consécration du pays au Sacré-Cœur de Marie en 1969, sont autant de signes des liens profonds entre la *Revolucion Argentina* et l'Eglise catholique. Le feu du mécontentement, cependant, alimente les tensions que l'Eglise et le régime cherchent à contenir sous le couvercle de la discipline et de la répression. A partir des événements du *Cordobazo* en 1969, une série de protestations de plus en plus violentes conduit à la chute du régime et au retour en force du mouvement péroniste, notamment dans sa version révolutionnaire incarnée par le mouvement guérillero *Montoneros*. Cela implique, d'ailleurs, le retour en scène du même général Perón, réputé comme le seul capable de maintenir les masses populaires à l'abri des tentations révolutionnaires. La rébellion, entre-temps, monte aussi au sein de l'Eglise, avec plusieurs épisodes de conflit entre les évêques et les membres du clergé plus engagé lors des mouvements de protestation. Comme au Chili, la naissance d'un mouvement clérical en soutien à la cause révolutionnaire comme le *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* marque l'adoption, de la part d'un large secteur du Catholicisme argentin, d'une nouvelle option politico-religieuse également associable à l'univers du Catholicisme libérationniste mais qui trouve dans le Péronisme, plutôt que dans le Marxisme, son référent politique, avec toutes les tensions et les contradictions que cela comporte. En effet, les divisions au sein du mouvement péroniste se superposent progressivement à celles existant au sein du monde catholique, rendant impossible la définition de limites entre les deux champs. De son côté, la société argentine marche d'un bon pas vers le chaos, la violence s'imposant progressivement comme moyen légitime de lutte politique tant pour les mouvements

---

<sup>1471</sup> Guillermo A. O'Donnell, *Modernización y autoritarismo*, Buenos Aires, Paidós, 1972.

<sup>1472</sup> Guillermo A. O'Donnell, *El estado burocrático autoritario, 1966-1973 triunfos, derrotas y crisis*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2009.



révolutionnaires que pour les gouvernements qui s'y opposent, et l'Eglise cherchant sans succès à retrouver la boussole dans un conflit où les catholiques se rangent des deux côtés de la barricade.

Les tensions qu'on a vu s'accumuler dans les sociétés et les Eglises argentine et chilienne au cours des années 1960 et qui explosent violemment au début de la décennie suivante, aboutissent finalement aux régimes militaires inaugurés par les coups d'Etat de 1973 au Chili et de 1976 en Argentine. La vulgate nous parle d'une Eglise chilienne rangée sans faille dans les files de l'opposition au régime militaire et d'une Eglise argentine divisée entre l'appui enthousiaste de la plupart des évêques à la dictature et le martyre de la base en raison de son opposition. Au cours de cette thèse, nous avons cherché à montrer les limites d'une telle vision dichotomique à l'intérieur du monde catholique. Revenons donc sur ce point en cherchant à répondre brièvement à la question suivante : en quoi, exactement, se différencient l'action de l'Eglise chilienne et celle de l'Eglise argentine face aux politiques des régimes militaires respectifs ? Pour répondre à cette question, il faut s'éloigner d'une perspective centrée exclusivement sur la question des droits de l'homme, et la considérer plutôt dans le cadre d'une dynamique bien plus complexe de relations entre l'Eglise et l'Etat dans les deux pays, en s'interrogeant sur le rôle des deux Eglises dans le processus de légitimation des coups d'Etat argentin et chilien tout comme sur leur attitude face aux projets de refondation politique et sociale avancés par les militaires dans les deux pays.

Deux jours après le coup d'Etat du 11 septembre 1973, l'épiscopat chilien diffuse sa première déclaration, justifiant d'un côté l'intervention des Forces armées en tant que restaurateurs de l'ordre public, mais appelant de l'autre au respect des vaincus et, surtout, au retour rapide à la normalité institutionnelle. Dans les derniers mois de la présidence d'Allende, la défense de la tradition démocratique du pays était déjà au centre de l'action du Cardinal de Santiago, Mons. Silva Henriquez se mettant en jeu jusqu'à la veille du putsch pour trouver un point de rencontre entre les différents secteurs en conflit. Dans les semaines qui suivent, certains évêques font part de leur adhésion au coup d'Etat en raison des tendances totalitaires qu'ils attribuent au gouvernement d'Unité Populaire. Pour la plupart de l'épiscopat, néanmoins, l'intervention militaire n'est tenue pour légitime qu'en tant que mesure exceptionnelle et transitoire en vue du rétablissement de l'ordre démocratique. Cette conception oriente l'action du Cardinal Silva Henriquez dans les premiers mois de la dictature, dans le sens d'un maintien de bonnes relations avec le régime en échange de la possibilité de poursuivre son action d'aide aux secteurs populaires. C'est dans ce cadre, en effet, qu'il faut situer son intervention auprès du Saint-Siège pour bloquer la diffusion d'une condamnation du régime de la part de Paul VI, ce qui, d'après Mons. Silva Henriquez, aurait inévitablement provoqué la rupture des

relations entre l'Eglise et le nouveau gouvernement. Pour l'instant, donc, le Cardinal – et avec lui la plupart de l'épiscopat et du PDC chiliens - estime convenable de faire contre mauvaise fortune bon cœur, en refusant d'accorder aux militaires l'investiture qu'ils demandent pour ce qu'ils présentent comme une guerre totale entre le bien et le mal, tout en acceptant de contribuer à défendre l'image du pays et du gouvernement sur les plans national et international.

Cette stratégie de main tendue au régime adoptée par l'Eglise chilienne dans la première phase de la dictature s'accompagne cependant, dès le lendemain du coup d'Etat, de la mise en place d'un travail d'assistance aux victimes de la répression. En effet, les premières organisations d'assistance aux victimes de la répression naissent dès septembre 1973 de la collaboration des différents leaders religieux, avec le soutien économique du Conseil Mondial des Eglises. Apparaissent ainsi le *Comité de Ayuda para los refugiados* (CONAR) et le *Comité Pro Paz* (COPACHI). Le premier, dédié à l'assistance des réfugiés politiques résidant au Chili, ne provoque pas de conflits avec le régime ; le deuxième, en revanche, devient progressivement la principale source de conflits entre l'Eglise et le gouvernement militaire. Le COPACHI est dissout fin 1975 suite à une série de conflits avec le régime militaire, mais son travail est récupéré par une nouvelle institution qui sacrifie la dimension œcuménique en faveur d'une identification totale avec la structure institutionnelle de l'Eglise catholique. A partir de 1976, la *Vicaria de la Solidaridad* devient ainsi l'organisation de l'Eglise spécifiquement dédiée à l'assistance des secteurs les plus exposés aux mesures répressives du régime chilien. Son équipe d'avocats se préoccupe de donner une assistance juridique aux victimes et aux membres de leurs familles, tandis que d'autres départements s'occupent de recueillir toutes les informations disponibles autour de la répression et d'autres aspects sur lesquels nous reviendrons plus bas. Tout cela montre clairement comment, au-delà de la prudence initiale de l'épiscopat dans la gestion de ses relations avec le régime, une machine institutionnelle s'est mise en place au lendemain du coup d'Etat pour donner assistance aux victimes de la répression. La dimension institutionnelle de cette action – qui trouve son ancrage dans la doctrine de l'Eglise sur la solidarité et le respect des droits de l'homme - est particulièrement importante, car elle rend plus difficile pour le régime de l'attribuer à l'initiative individuelle de quelques évêques idéologisés. En d'autres termes, c'est l'Eglise en tant que telle, avec tout son poids et son prestige national et international, qui s'engage activement dans la défense des droits de l'homme et, ce faisant, qui revendique son action comme une composante essentielle de sa mission évangélicatrice. Ce travail d'aide aux victimes de la répression fait que l'attitude de l'Eglise chilienne évolue progressivement de la critique prudente et des négociations en privé pour freiner les « excès » de la répression, à la dénonciation publique de la politique d'annihilation de l'opposition poursuivie par le régime. Plusieurs facteurs motivent ce changement dans la stratégie épiscopale, parmi lesquels on peut mentionner : la consolidation du

Président Pinochet au pouvoir – ce qui brise toutes illusions autour d’un régime transitoire -, l’inutilité des négociations réservées pour freiner la pratique répressive, le fait que la répression commence à toucher directement les membres de l’Eglise et du laïcat catholique. A partir de 1976, la question des disparus se place progressivement au centre du conflit entre le régime et l’épiscopat, ce dernier organisant en 1978 un symposium dénonçant la dimension continentale des pratiques répressives. A la fin des années 1970, les évêques chiliens déclarent sans ambages que les violations des droits de l’homme, loin d’être l’effet d’excès de quelques éléments isolés des services de sécurité, répondent à la décision de sacrifier les valeurs de la liberté et de la participation aux exigences de la sécurité nationale. En cohérence avec les déclarations de l’épiscopat latino-américain à la Conférence de Puebla, c’est donc la *Doctrina de la Seguridad Nacional*, érigée par le régime chilien en fondement du nouvel ordre institutionnel, qui termine sur le banc des accusés. A partir du plébiscite de 1980, les dénonciations de l’Eglise se réduisent en raison aussi bien de l’attitude de prudence adoptée par le nouvel archevêque de Santiago Mons. Francisco Fresno, que de la diminution des cas des violation de la part du régime. La question des droits de l’homme, pourtant, revient avec force dans les dernières années de la dictature, lorsque les familles des disparus réclament au régime la vérité sur le destin de leurs proches, l’épiscopat déclarant que la réconciliation du peuple chilien ne peut venir que de l’éclaircissement de cette problématique par les autorités politiques.

Le processus d’institutionnalisation du régime entamé dès 1977 avec le célèbre discours de *Chacarillas* du président Pinochet, pose l’Eglise chilienne face à la nécessité de se prononcer sur le modèle social proposé par le régime pour le futur du pays. C’est ainsi que face aux propositions de démocratie protégée et de pluralisme limité avancées par le régime, l’Eglise commence à poser la reconstruction d’un système démocratique fondé sur une large participation populaire comme condition de légitimité d’un régime politique stable et cohérent avec la tradition républicaine chilienne. Cette participation, l’Eglise ne l’entend pas seulement au niveau individuel, mais aussi à celui des instances d’auto-organisation de la société civile, résultant justement de l’interaction des différentes communautés dotées d’une certaine autonomie. En contraste avec la pensée dominante du gouvernement – d’après lequel le coup d’Etat de 1973 n’a pas seulement mis fin à la gestion défailante d’un gouvernement, mais à tout le système politico-institutionnel qui l’a précédé –, l’Eglise chilienne se lève ainsi en défense de la tradition démocratique du peuple chilien, contestant aussi la mentalité militaire qui tend à confondre la dialectique politique normale avec des menaces à l’ordre et à l’union nationale. Dans ce cadre, face aux politiques de répression contre ceux qui sont accusés d’attenter à l’unité nationale, les évêques conceptualisent donc la légitimité du dissentiment aussi bien que la nécessité d’établir des moyens pacifiques et légaux pour la résolution des conflits et la réalisation du consensus. Par ailleurs, la critique épiscopale n’épargne pas la politique économique

du régime, sur laquelle, au moins jusqu'au début des années 1980, le gouvernement s'appuie pour revendiquer une légitimité fondée sur l'efficacité. Pourtant, les évêques dénoncent dès les premières années de la dictature le fait que, derrière l'augmentation du PIB publicisée par le régime, se cache l'augmentation du chômage et de la pauvreté dans les secteurs populaires. Le nouvel ordre social, d'après les évêques, ne peut manquer de compter l'éradication de la pauvreté parmi ses devoirs fondamentaux. En dénonçant les contradictions inhérentes à l'adoption du libéralisme économique dans le cadre d'un régime autoritaire, les évêques avancent donc le propos chrétien de développement simultané des valeurs de liberté politique et d'égalité économique. Ce propos, dans le discours de l'épiscopat chilien, découle du refus de toute sorte de réductionnisme économiste, en faveur d'une conception humaniste visant au développement intégral de l'homme, et que seul un régime démocratique fondé sur la participation populaire rend possible.

En Argentine, le cadre est assez différent. Comme nous l'avons vu, à partir de la deuxième moitié de l'année 1975, plusieurs membres de l'épiscopat argentin avancent l'idée d'une intervention militaire comme seule solution possible à la crise dans laquelle est tombé le pays. Cette idée, dans les homélies de certains évêques, dont le président de la CEA Mons. Tortolo, prend la forme d'un véritable appel à la croisade contre les ennemis de Dieu et de la Patrie. A la veille du coup d'Etat du 24 mars 1976, les commandants des trois branches des Forces armées se réunissent avec les sommets de la hiérarchie épiscopale pour discuter les détails d'un putsch que la plupart de la population accueille avec soulagement. La démocratie en tant que telle n'apparaît pas dans les déclarations épiscopales de l'époque, les évêques affirmant, dans leur première déclaration après le putsch, que la justification historique du PRN ne vient pas seulement du fait d'avoir mis fin à une crise insoutenable, mais surtout de sa capacité à poursuivre le bien commun de la nation. En d'autres termes, les évêques argentins, coïncidant en ce point avec les militaires au pouvoir, ne voient pas le PRN comme une solution d'urgence à une crise contingente, mais comme le point de départ d'une reconstruction du pays dont seules les Forces armées peuvent se charger. Cela dit, dans le même document, l'épiscopat se préoccupe de signaler les limites d'une politique militaire cohérente avec la doctrine catholique ; cette déclaration, toutefois, n'arrive qu'un mois et demi après l'intervention militaire, à l'issue d'une assemblée ayant montré clairement les divisions qui règnent à l'intérieur de l'épiscopat autour des événements politiques en cours. Entre-temps, plusieurs évêques se sont prononcés à titre individuel avec bien plus d'enthousiasme sur l'initiative militaire, de sorte que l'identification de « la voix officielle » de l'Eglise fait bientôt l'objet d'une instrumentalisation politique.

Dans le même document, l'épiscopat argentin fait aussi référence à la question de la violation des droits de l'homme, qui en Argentine a commencé bien avant le coup d'Etat de mars 1976. Tout

particulièrement, les évêques argentins déclarent que la violation des droits de l'homme n'est jamais admise d'un point de vue éthique et moral, tout en précisant ensuite que les circonstances exceptionnelles où se trouve le pays empêchent leur plein respect. Cette ambiguïté de fond caractérise la presque totalité des déclarations de l'épiscopat argentin autour de la question des droits de l'homme, les appels au respect de la dignité humaine étant toujours vagues et généraux, et évitant soigneusement d'indiquer le régime militaire comme leur destinataire. L'absence de condamnation claire et nette de la répression de la part de l'Eglise argentine surprend davantage si l'on considère le fait que, dans les premiers mois du régime, cette répression s'abat aussi sur plusieurs de ses membres. En réalité, l'accès à la documentation réservée de l'épiscopat argentin a permis à d'autres chercheurs de révéler la distance existante entre les protestations manifestées en privé par l'épiscopat au gouvernement et le ton modéré de ses déclarations publiques. A la différence du Chili donc, il n'y a pas en Argentine de passage, de la part de l'épiscopat, de la stratégie des négociations réservées à celle de la dénonciation publique. Les exceptions à cette règle concernent les déclarations de certains membres de l'épiscopat qui parlent à titre individuel, leur prise de position s'opposant à celle de tant d'autres évêques qui manifestent leur solidarité au régime et nient qu'il y ait des violations de droits de l'homme dans leur pays. Cela dit, au-delà des prises de position publiques, la plupart des évêques argentins cherchent à protéger les victimes de la répression, notamment lorsque des militants ou des curés catholiques tombent dans les mains des agents de sécurité. Mais on ne parvient jamais à la création d'une organisation de défense des droits de l'homme encadrée dans la structure institutionnelle de l'Eglise, et qui soit comparable à la *Vicaria* chilienne. Comme nous l'avons vu, l'idée est avancée à plusieurs reprises, sans jamais voir le jour. Que les évêques soient préoccupés des possibles instrumentalisation politiques d'une telle initiative, ou que les divisions au sein de l'épiscopat l'empêchent, dans les faits, la défense concrète des victimes de la répression se limite à des initiatives individuelles. Parfois ces initiatives atteignent un certain niveau d'organisation institutionnelle – c'est le cas du *Movimiento Ecumenico por los Derechos Humanos* (MEDH) dirigé par Mons. Novak et de l'*Asamblea Permanente por los Derechos Humanos* (APDH) dirigée par Mons. De Nevares – mais, dans la plupart des cas, il s'agit de pressions en privé de l'évêque diocésain auprès des autorités militaires. Cela ne veut pas dire, en soit, que cette stratégie ait été moins efficace, par rapport à celle adoptée par l'épiscopat chilien, dans la protection des victimes de la répression. Mais elle a été déterminante dans la construction de l'image publique de l'Eglise au sein du système politique mis en place par la dictature. En effet, non seulement l'épiscopat argentin n'est jamais parvenu à se constituer, en tant qu'institution, comme organisme d'opposition et de dénonciation de la pratique répressive du régime militaire ; mais il s'est également maintenu très distant des organisations fondées par les familles de victimes, refusant même de les rencontrer

lorsqu'elles cherchaient l'appui de l'Eglise pour renforcer leurs demandes. Dans les dernières années de la dictature, cette distance entre la hiérarchie épiscopale argentine et les organisations de défense des droits de l'homme augmente encore, lorsque face aux demandes de vérité et de justice avancées par la société civile, l'épiscopat déclare la nécessité du pardon pour avancer sur le chemin de la réconciliation. Cette situation contraste nettement avec celle du Chili, où l'*Agrupacion de Familiares de desaparecidos* est née au sein du COPACHI et a maintenu jusqu'au bout, même dans le cadre d'une action autonome, des liens assez stricts avec l'épiscopat.

L'ambiguïté qu'on a vu caractériser la position de l'Eglise argentine autour de la question des droits de l'homme, est également le trait dominant de son attitude face au processus d'institutionnalisation du PRN et au projet de refondation de l'ordre social dont il est porteur. A ce propos, il faut dire que le régime argentin n'a jamais atteint le niveau d'unité et de cohésion interne existant au Chili autour de la figure du président Pinochet. Par ailleurs, les divisions internes aux Forces armées argentines autour de la politique économique et des projets politiques entamées par la présidence du général Videla, trouvent un reflet à l'intérieur de l'épiscopat, chaque tendance militaire pouvant compter sur quelques évêques pour légitimer moralement son projet politique. Les choses étant ainsi, au-delà des quelques déclarations individuelles des évêques, l'épiscopat dans son ensemble évite, dans un premier moment, de prendre position face au processus d'institutionnalisation entamé par le régime pour se concentrer sur la récupération d'une autonomie doctrinaire, capable de mettre fin aux tentatives d'instrumentalisation politique venant aussi bien du régime que de l'opposition. La récupération de cette autonomie passe par un processus de renouvellement qui commence à la fin des années 1960 et qui trouve sa consécration dans la Conférence de Medellin de 1979 autour des principes de la Théologie de la Culture (Théologie du Peuple dans sa version argentine). Sur la base de ces principes, l'épiscopat argentin appuie l'ouverture du dialogue entre le régime et l'opposition au début des années 1980, réaffirmant néanmoins le lien indissoluble entre l'identité argentine et la foi catholique. Le projet de création d'un nouvel ordre social par les mains des Forces armées ayant échoué, l'Eglise argentine, en consonance avec l'orientation de l'Eglise universelle, ouvre donc les portes au retour de la démocratie. En faisant du catholicisme l'essence de l'identité nationale, l'Eglise ne sort pas, néanmoins, d'une tension permanente entre l'acceptation du pluralisme politique, idéologique et religieux et la vision unanimiste ayant caractérisé son histoire depuis les années 1930.

A première vue, l'attitude initiale des Eglises argentine et chilienne face à la prise du pouvoir des Forces armées est donc beaucoup moins éloignée de ce que leur rôle dans la mise en place des coups d'Etats respectifs pouvait laisser imaginer. Dans les deux cas, les premières déclarations

épiscopales sont assez prudentes et ambiguës, comme pour éviter une prise de position trop nette face aux événements, l'intervention militaire trouvant une justification dans la crise et le chaos qui les ont précédés. De petites différences, pourtant, sont perceptibles dès cette première phase des régimes militaires – à commencer par la nature de cette légitimation. L'Église chilienne, en effet, ne soutient le coup d'État que comme mesure d'urgence pour le rétablissement de la normalité, tandis que l'Église argentine apparaît bien plus engagé dans la promotion d'un nouveau projet politique et social conduit par les Forces armées. De semblables considérations pourraient être faites à propos de l'attitude des deux Églises dans des domaines comme l'éducation ou la politique économique, qu'il n'a pas été possible de traiter en profondeur dans cette thèse. Dans ce cadre, les différences entre les deux épiscopats, qui existent même si elles ne sont pas évidentes, sont à chercher entre les lignes de déclarations assez vagues et ambiguës, où des termes comme « bien commun », « participation populaire », « conception chrétienne de l'économie », s'ils sont employés par les deux épiscopats, trouvent des acceptions différentes. Cela dit, il y a un aspect pour lequel les différences entre les épiscopats argentin et chilien sont beaucoup moins nuancées, et qui est à la base de l'image stéréotypée qu'on a d'eux, le premier étant vu comme allié de la dictature, et l'autre dans l'opposition : leur attitude face à la violation des droits de l'homme.

La question est notoirement controversée, aussi en considération du fait qu'il faut distinguer entre le plan des déclarations et celui de l'action concrète en défense des victimes de la répression. Des différences importantes sont déjà présentes sur le plan du discours épiscopal, l'épiscopat argentin ne sortant jamais d'une ambiguïté que les évêques chiliens abandonnent après les premières années de dictature. De plus, à travers une critique systématique de la Doctrine de la Sécurité Nationale, l'épiscopat chilien s'attaque aux sources de légitimité du régime militaire, déclarant l'impossibilité, d'un point de vue chrétien, de subordonner le respect des droits de l'homme aux exigences de stabilité et d'ordre social. L'épiscopat argentin, en revanche, se montre indisponible à sacrifier la tenue du régime militaire en raison de ses violations de droits de l'homme – ce qui l'amène à privilégier toujours la voie des négociations privées plutôt que celle de la dénonciation publique -, cherchant ensuite à jeter un manteau d'oubli sur une question qui provoque des fractures profondes au sein de l'Église et de la société argentine. Par ailleurs, la distance entre les deux épiscopats augmente davantage lorsqu'on passe de l'analyse du discours épiscopal à celle de l'action concrète en défense des victimes de la répression. Dans ce cadre, il faut souligner l'encadrement institutionnel que l'Église chilienne donne à son travail en défense des victimes du régime ; un encadrement absent en Argentine, en raison notamment des divisions internes à l'épiscopat autour de cette problématique, de sorte que les organisations argentines en défense des droits de l'homme naissent de manière autonome, entretenant un rapport plutôt conflictuel avec la hiérarchie épiscopale.

Finalement, des différences importantes entre les deux Eglises apparaissent aussi à l'égard des projets de refondation politique et sociale avancés par les régimes militaires argentin et chilien. Comme nous l'avons vu, la nouveauté principale des régimes militaires latino-américains des années 1970, par rapport aux expériences précédentes d'autoritarisme dans la région, est que les hommes d'armes ne se proposent pas simplement de « ramener le pays à l'ordre », mais se posent à la tête de projets de refondation totale de l'ordre politique, économique et social de leurs pays. La subversion marxiste et le populisme démagogique étant indiqués comme les causes principales des crises ayant précédé les coups d'Etats, les Forces armées argentines et chiliennes déclarent clairement que la défaite militaire des mouvements révolutionnaires n'est pas suffisante pour sauver le pays du danger de la dissolution. Il faut aller aux racines de la subversion, combattre non seulement l'action mais surtout la culture et la mentalité subversive, capable de s'infiltrer dans toutes les couches de la société. Ce faisant, il faut également éliminer les possibilités de reproduction et de prolifération de la subversion, en intervenant sur les structures économiques comme sur les règles de fonctionnement institutionnel, sur les programmes éducatifs comme sur les relations à l'intérieur du monde du travail. L'Eglise catholique se trouve ainsi confrontée à la nécessité d'établir si le modèle de société imaginé par les deux régimes est en harmonie avec les principes de la doctrine chrétienne et, le cas échéant, d'avancer soit des propositions de correction, soit des modèles alternatifs. Là encore, l'Eglise chilienne est assez claire dans sa proposition d'une démocratie fondée sur la participation, le respect des droits de l'homme et une économie respectueuse de la dignité humaine, capable d'intégrer les divergences politiques et idéologiques à un mécanisme de pluralisme démocratique qui exclut le recours à la violence comme solution aux conflits. L'Eglise argentine, en revanche, tout en partageant ce refus de la violence, semble plutôt se résigner à la faillite du PRN, sans renoncer pour autant à la vision organiciste qui en avait inspiré le projet de création d'un nouvel ordre social, dont le niveau de compatibilité avec une société démocratique et pluraliste restait douteux.

Dans ce cadre, l'attitude et l'action du Saint-Siège demandent un discours à part, que les contraintes de temps et d'espace qui s'imposent à une thèse, tout comme l'accès limité aux sources ecclésiastiques, ont empêché d'approfondir comme il aurait mérité. Un aide important, en ce sens, vient de l'analyse des interventions des pontifes à l'occasion de leurs voyages en Amérique latine pour les deuxième et troisième conférences du CELAM en 1968 et 1979. Ce qui se perçoit déjà dans les discours de Paul VI et qui devient évident dans ceux de Jean Paul II, c'est le refus des aspects plus « politiques » du renouvellement théologique et pastoral latino-américain dont la montée s'est faite aux dépens de la dimension transcendantale de l'homme. La promotion de la justice sociale et la défense des droits de l'homme, affirmées comme inhérentes à la mission de l'Eglise par le pontificat



de Paul VI, ne sont pas niées par son successeur. Aux yeux du Pape polonais, néanmoins, cela ne peut pas se faire au détriment de la mission transcendante de l'Eglise ; le recul de la doctrine face à la praxis n'est pas davantage acceptable que l'opposition artificielle entre une Eglise institutionnelle liée au pouvoir et une Eglise du peuple à côté des pauvres. L'Eglise est une seule et ses membres doivent travailler, guidés par les pasteurs, à la défense de la dignité de la personne humaine ; ce qui, dans la pratique, se traduit par un déplacement du feu de l'action de la sphère politique à la sphère pastorale. Pour ce qui concerne les deux cas objet de cette étude, la stratégie des nominations épiscopales, les discours des pontifes et les rapports des ambassadeurs des deux régimes auprès du Saint-Siège confirment la volonté de ce dernier d'aller vers une dépolitisation de l'action pastorale des évêchés locaux, mettant l'Eglise à l'abri des divisions internes et de ce que le Saint-Siège tient pour de dangereuses déviations doctrinaires. Les objectifs du Saint-Siège étant les mêmes dans les deux pays, les modalités et les effets de son action dans chaque contexte national changent en raison du contexte social, politique et religieux de chaque pays. Dans la pratique, pour ce qui concerne la vie interne des Eglises argentine et chilienne, le Saint-Siège agit souvent comme médiateur entre les différents courants épiscopaux, promouvant l'unité épiscopale derrière les orientations de l'Eglise universelle. Cette action de médiation se fait par différents canaux mais surtout à travers les nominations épiscopales, qui visent à conditionner les équilibres à l'intérieur des évêchés nationaux. Les rapports de forces entre les différents courants étant inversés dans les évêchés argentin et chilien, il est évident que leur rééquilibrage au « centre » a demandé la prédilection d'une tendance dans un cas et de l'autre dans l'autre cas. Un rôle central, en ce sens, est incombé aux nonces apostoliques, en tant qu'autorités chargées de proposer au Saint-Siège les candidats pour la charge épiscopale.

Le nonce apostolique, cependant, n'est pas seulement le représentant du Pape au sein de chaque Eglise nationale, mais aussi le représentant diplomatique du Saint-Siège auprès des autorités politiques des différents pays. Ce qui en ressort, c'est une relation triangulaire entre le Saint-Siège, les Eglises nationales et les gouvernements argentin et chilien, où toutes les combinaisons d'alliances et d'oppositions sont possibles. Cela nous a conduit à prendre en considération un aspect central dans l'étude du rôle politique de l'Eglise catholique, à savoir la circulation du pouvoir entre ses différentes composantes et, tout particulièrement, entre le centre (le Saint-Siège) et la périphérie (les évêchés nationaux) de l'Eglise institutionnelle. Normalement, les évêchés locaux s'appuient sur le magistère pontifical pour légitimer leurs déclarations sur l'ordre politique et social. Il peut arriver, néanmoins, que le Saint-Siège intervienne directement dans les négociations avec les autorités militaires, en dépassant l'autorité des évêchés nationaux – c'est le cas dans le conflit surgi entre l'Eglise et le régime chilien autour de la gestion de l'Université Catholique du Chili – ou que les

autorités militaires cherchent l'appui des évêques locaux pour réduire la portée des critiques provenant du Saint-Siège – comme ç'a été souvent le cas en Argentine. Cela dit, l'étude empirique des cas argentin et chilien montre que les interventions directes du Saint-Siège, par-dessus les évêchés nationaux, ont été assez rares et n'ont concerné que des questions ponctuelles : dans la gestion quotidienne des relations avec les autorités locales, c'est l'opinion des évêchés locaux qui s'impose, quitte à plier les mots du pontife aux objectifs locaux.

Une fois le cadre de l'action de l'Eglise catholique en Argentine et au Chili reconstruit dans ses traits fondamentaux, nous avons estimé pertinent de nous interroger sur les raisons des différences mentionnées plus haut. Au début de cette étude, nous avons signalé que l'analyse des seuls facteurs contingents était l'une des principales limites de la bibliographie sur les relations entre l'Eglise catholique et les régimes militaires en Amérique latine. Cette affirmation ne doit pas, cependant, conduire à négliger l'importance de ces facteurs dans la détermination d'une stratégie d'action de la part des autorités ecclésiastiques. Evidemment, l'action des deux évêchés se construit tout d'abord sur la base du contexte social, politique et religieux auquel ils sont confrontés : elle est le fruit non seulement de considérations d'ordre moral, mais aussi de réflexions sur des conséquences politiques que ne pouvaient ignorer les évêques. Ce mode de raisonnement nous conduit à consacrer ici un premier développement aux facteurs contingents qui, croyons-nous, influencent significativement la construction de l'action épiscopale face aux politiques des régimes militaires argentin et chilien, à savoir : la distribution du pouvoir à l'intérieur des deux régimes militaires, la composition du paysage politique dans les deux pays à l'époque des dictatures, et le niveau de cohésion interne des deux évêchés.

Tout particulièrement, la capacité du général Pinochet à maintenir un contrôle presque total tant sur le gouvernement que sur les Forces armées, qui a porté le juriste Jorge Tapia Valdés à qualifier ce régime de « sultanique »<sup>1473</sup>, fait que l'évêché de ce pays se trouve confronté à une politique unitaire et cohérente qui émane presque sans fissures de la volonté du président Pinochet, toute forme de dissension interne à la junte militaire étant progressivement éliminée. Cela veut dire, et l'évêché s'en montre bientôt conscient, que s'il souhaite influencer l'action du gouvernement, il lui faut exercer des pressions auprès de la présidence, les seules alliances possibles étant avec les partis de l'opposition et les organisations de la société civile. La présence de la Démocratie Chrétienne sur la scène politique chilienne, tout comme son affirmation progressive comme force politique dominante

---

<sup>1473</sup> Jorge Tapia Valdés, *El terrorismo de Estado : la doctrina de la seguridad nacional en el Cono sur*, Mexico, Nueva Imagen, 1980.

dans le milieu de l'opposition, sont en ce sens fondamentales. Malgré la crise de ce parti à la fin des années 1960, le PDC reste l'interlocuteur naturel de l'Eglise dans le champ politique, son programme répondant parfaitement à la vision sociale de l'épiscopat. Comme nous l'avons vu, l'Eglise chilienne ne partage pas la critique faite par le régime du système démocratique pluraliste, s'en faisant, au contraire, défenseur. Plutôt, il s'agit pour l'Eglise de revenir au *status quo ante* la polarisation politique et sociale des années 1970, en opposant au projet néolibéral du régime de Pinochet le réformisme catholique qui avait déjà inspiré le gouvernement de Frei, tout en apportant les modifications demandées par le nouveau contexte politique. L'épiscopat chilien se montre essentiellement uni autour de ce projet de restauration démocratique, même si le « style » et les modalités adoptés par chaque évêque pour le réaliser peuvent varier. Cette unité du corps épiscopal n'est pas un aspect secondaire dans l'étude des critères qui se trouvent derrière les décisions de la hiérarchie ecclésiastique. En effet, nous avons vu qu'au lendemain de Vatican II, l'Eglise catholique entreprend un processus de polarisation politique et idéologique qui rompt l'image traditionnelle d'unité du monde ecclésiastique. Au Chili, la hiérarchie épiscopale réussit, à travers une série d'actions sur lesquelles nous reviendrons plus bas, à limiter la portée des fractures à l'intérieur du monde catholique, mais la communion épiscopale reste une préoccupation prioritaire aussi bien pour la hiérarchie chilienne que pour les autorités vaticanes. A la lumière de cela, il est évident que tous les niveaux de l'Eglise institutionnelle cherchent à limiter le plus possible les manifestations de dissension en son sein, le Cardinal Silva Henríquez invitant souvent les autres membres de l'épiscopat chilien à « laver le linge sale en famille ». Cela dit, dans les premières années du régime militaire, plusieurs évêques contredisent la prudence de la CECH en manifestant ouvertement leur appui au gouvernement. Ces voix hors du chœur, se réduisent toutefois progressivement dans les années suivantes, l'épiscopat se montrant essentiellement uni dans la défense des activités de l'Eglise face aux attaques du régime. Cette unité concerne également la défense des droits de l'homme, qui se fait surtout par le biais de la *Vicaria de la Solidaridad*. Bien sûr, tous les évêques ne sont pas d'accord avec les modalités adoptées par la *Vicaria* et les polémiques ne manquent pas autour de ce qu'on tient pour une politisation excessive de cette organisation. Ces divergences, néanmoins, ne peuvent mettre en cause le fait qu'il s'agit d'une organisation émanant de l'Eglise institutionnelle et qui, comme telle, est à protéger.

Dans le cas de l'Argentine, la distribution proportionnelle du pouvoir à l'intérieur de la junte militaire dessine une tout autre carte : c'est une sorte de régime féodal où les différentes composantes du PRN gardent un haut niveau d'autonomie décisionnelle. Cette dispersion du pouvoir au sein du régime conditionne fortement l'action d'une Eglise traversée à son tour par des fractures profondes

qui obligent l'épiscopat à une recherche permanente de compromis, par la diffusion de documents aussi vagues qu'inefficaces, dans la confrontation de problématiques spécifiques comme la violation des droits de l'homme. D'ailleurs, la décision de l'épiscopat argentin de privilégier la voie des négociations privées sur celle de la dénonciation publique à propos des violations des droits de l'homme par les Forces armées constitue un exemple de ce genre de conditionnements. A l'époque, une partie non négligeable de l'épiscopat pense en effet qu'une critique trop dure du gouvernement de Videla - considéré presque unanimement comme le leader de la faction modérée – contribuerait à la montée au pouvoir de ses opposants à l'intérieur de la junte militaire – notamment du secteur « dur » guidé par les commandants de l'armée -, rendant les choses encore pires de ce point de vue. L'épiscopat argentin n'est pas le seul à penser de cette manière : le nonce apostolique Pio Laghi, dans ses discussions avec les fonctionnaires de l'ambassade étatsunienne en Argentine, motive de la même manière la prudence de l'Eglise envers la junte militaire, et finit par influencer l'attitude de l'administration Carter envers le régime argentin. D'autres évêques, en revanche, s'appuient le secteur des « durs », à l'intérieur des Forces armées, pour s'opposer aussi bien aux ouvertures du président Videla vers les partis politiques qu'à la politique économique néolibérale du ministre Martinez de Hoz. Ce qui en ressort, c'est une géographie d'alliances et d'oppositions variables qui rendent problématique la simple évocation de relations entre l'Eglise et le régime, car il faudrait préciser à chaque fois à quel groupe on fait référence dans les deux camps. De plus, un aspect important dans ces dynamiques réside dans le fait que les partis de l'opposition et les organisations de la société civile restent, la plupart du temps, à la marge de ce jeu. C'est notamment dû à la confusion régnant sur la scène politique argentine après l'implosion du deuxième gouvernement péroniste. Nous avons vu comment le destin de ce mouvement était strictement lié aux évolutions de l'Eglise catholique, une partie importante de l'épiscopat regardant ce mouvement comme le seul capable de réaliser son propos de société chrétienne. A partir des années 1950, cependant, les relations entre le Péronisme et le Catholicisme et, surtout, entre Péron et l'Eglise catholique se compliquent, le monde catholique participant dès lors aux conflits et aux contradictions qui parcourent la vie de ce mouvement. L'explosion violente de ces conflits au début des années 1970 pousse l'Eglise à abandonner les espoirs posés sur le retour du vieux leader des *Descamisados*. Par ailleurs, la présence en Argentine d'un mouvement guérillero comme les *Montoneros*, dont la plupart des membres vantent un passé de militance dans les organisations catholiques et dont le porte-parole est un curé, met l'épiscopat face à la nécessité d'éviter toute sorte de légitimation de ces groupes, ce qui, pour la plupart des évêques, signifie aussi éviter de reprendre leurs critiques et dénonciations du régime, quand bien même ils les estimeraient fondées. L'adhésion de plusieurs évêques à l'argument de la « campagne anti-argentine » - utilisée par la junte en réponse aux accusations que lui adressent les

gouvernements et les organisations internationales – s’appuie également sur l’existence de ces liens entre certains secteurs du catholicisme argentin et les mouvements révolutionnaires. Cela dit, la politique répressive adoptée dans les derniers mois du gouvernement d’Isabel de Péron, puis par les Forces armées pendant le PRN, réduit drastiquement la capacité de mobilisation du Péronisme révolutionnaire, et facilite la récupération du contrôle du mouvement par les « orthodoxes ». Il s’agit, pourtant, d’un processus en cours loin de pouvoir assurer l’unité et la stabilité sociale souhaitées par l’Eglise. Hors du retour à l’option péroniste, la seule formation politique présente à l’échelle nationale et pouvant prétendre assumer le pouvoir dans l’hypothèse d’une chute du régime militaire, est le Parti Radical, idéologiquement et traditionnellement assez distant de l’Eglise. Tout cela nous mène à penser qu’à la base de la « prudence » de l’Eglise argentine face au PRN, il n’y a pas eu seulement une convergence des deux institutions autour d’un même projet politique, mais aussi l’absence, aux yeux de l’Eglise, d’une force politique alternative capable d’assumer la conduite du pays, en recomposant les conflits et en assurant l’unité du peuple argentin sous le signe de la doctrine sociale de l’Eglise.

Tout cela, comme nous l’indiquions plus haut, est en relation stricte avec le processus de changement qui traverse les Eglises et les sociétés argentine et chilienne dans les années 1960. Il ne s’agit pas seulement, pour les évêchés argentin et chilien, de répondre à une situation de crise qui investit aussi bien la société que l’Eglise dans les deux pays, mais de reconstruire sur de nouvelles bases la présence de l’Eglise catholique dans la société. Cela dit, nous sommes d’accord avec le sociologue espagnol José Casanova lorsqu’il affirme que c’est la position structurelle que l’Eglise occupe entre l’Etat et la société qui détermine la forme de sa présence publique ; même si des changements significatifs dans les corpus doctrinaires influencent inévitablement cette collocation<sup>1474</sup>. Ce mode de raisonnement nous a conduit à prendre en compte l’évolution de la présence publique des Eglises argentine et chilienne à partir de la première moitié du XXe siècle, dans la conviction que la manière dont, à l’époque, elles jettent les bases de cette présence, influence inévitablement les modalités de son remaniement dans les années suivantes.

Dans ce cadre, la séparation entre l’Etat et l’Eglise chiliens établie par la Constitution de 1925 constitue un moment fondamental. Avec cette séparation, l’Eglise catholique renonce aux privilèges d’une Eglise d’Etat tout en brisant son alliance traditionnelle avec le parti conservateur. S’il ne s’agit pas, dans le cas chilien, d’une séparation hostile, les résistances à l’intérieur de l’épiscopat chilien

---

<sup>1474</sup> José Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 127-132

sont nombreuses, que ce soit pour des raisons idéologiques, ou pour les craintes liées à la rupture des liens entre l’Eglise et la formation politique qui, jusqu’alors, s’en était fait le défenseur et le représentant dans le champ politique. En réalité, comme nous l’avons vu dans le premier chapitre, c’est une nouvelle génération de militants catholiques qui encouragent cette rupture, en demandant un engagement majeur de l’Eglise dans la question sociale. Cependant, c’est surtout la volonté du Saint-Siège de libérer l’Eglise chilienne du contrôle de l’Etat, tout comme son projet de reconquête de masses populaires jusqu’alors ignorées par un épiscopat provenant dans sa majorité de l’oligarchie conservatrice, qui oblige l’Eglise chilienne à accepter une rupture qu’elle aurait évité avec plaisir. La lettre du Cardinal Pacelli de 1934 établit finalement que les militants catholiques sont libres de s’associer aux partis qui répondent le mieux à leur sensibilité – à condition qu’ils soient en harmonie avec la doctrine catholique – et que leur contribution à l’évangélisation de la société passe par un renforcement de l’Action Catholique, telle qu’elle a été réorganisée sous le pontificat de Pie XI. Cependant, malgré les efforts du père Hurtado et d’autres dirigeants de l’Action catholique, les vingt années qui suivent placent l’Eglise catholique dans une position assez marginale à l’intérieur de la scène politique et sociale chilienne. Il faut attendre la fin des années 1950 pour qu’elle puisse sortir de cette marginalité, et récupérer un rôle central dans la vie politique. Ce retour en scène de l’Eglise chilienne, marqué par les déclarations épiscopales sur la question sociale du début des années 1960, se fait sous le signe d’un rapprochement progressif de l’Eglise et des secteurs populaires ; rapprochement aidé par une série de changements parmi lesquels il faut signaler : le renouvellement de la hiérarchie épiscopale, la création de plusieurs centres de recherche socioreligieux aux mains des ordres religieux, l’arrivée dans le pays d’un certain nombre de missionnaires étrangers provenant du milieu théologique catholique franco-belge. Dans le cadre de ce que Jaime Casanova a nommé processus de dé-privatisation de la religion, l’Eglise chilienne revendique son droit à orienter le processus de modernisation que connaît le pays, son programme de réformes coïncidant essentiellement avec celui proposé par Eduardo Frei, élu à la présidence dans les rangs de la Démocratie Chrétienne aux élections de 1964. Ce qui, malgré les proclamations d’autonomie de l’épiscopat, se présente alors comme une alliance structurelle entre l’Eglise et le gouvernement du PDC, entre en crise à la fin des années 1960, soit en raison de la trahison inévitable des attentes énormes suscitées par le gouvernement de Frei dans les secteurs populaires, soit à cause de la polarisation idéologique qui touche alors l’Eglise comme la société chilienne. Entre-temps, dans le cadre du renouvellement pastoral impulsé par Vatican II et la Conférence de Medellin, naissent au Chili les premières Communautés Ecclésiastiques de Base (CEB), pensées par la hiérarchie comme des instruments de pénétration du milieu populaire mais qui deviennent progressivement une nouvelle manière « d’être » Eglise, en invoquant une restructuration totale des institutions ecclésiastiques à

partir de la base. Les définissant en 1968 comme « le premier et fondamental noyau pastoral », l'épiscopat chilien apporte le soutien institutionnel de l'Eglise à l'action des CEB, qui ne s'organise pas au niveau des institutions étatiques, ni sous la houlette d'un parti politique - comme dans le cas des programmes de promotion sociale impulsés par le gouvernement de Frei – mais au sein de la société civile. Les CEB s'affirment ainsi comme un précédent expérimental d'auto-organisation des secteurs populaires qui se révélera extrêmement utile au moment d'organiser la résistance de ces secteurs au régime militaire : avec le coup d'Etat de 1973, et l'arrêt forcé de l'activité des partis politiques, l'Eglise chilienne renforce sa présence dans les secteurs populaires, à travers toute une série d'initiatives allant de la création de restaurants et d'hôpitaux gratuits, à la mise en place de coopératives de travail, en passant par la création de centres de recherche accueillant les intellectuels mis au ban par le régime. De plus, chacun de ces programmes – réalisés sous la direction de la *Vicaria de la Solidaridad* – impliquent ce que les collaborateurs de la *Vicaria* appellent une « éducation solidaire », entendue comme une pédagogie de vie en commun fondée sur les principes de la participation et de la solidarité. Tout cela va permettre non seulement la reconstruction du tissu social de la société civile démantelé par la dictature, mais aussi la promotion, au sein de la société, d'une culture politique fondée sur le respect des droits de l'homme, sur la solution pacifique des conflits politiques et sur la création d'une économie respectueuse de la dignité humaine. C'est finalement cette évolution progressive de l'Eglise chilienne, depuis une institution orientée vers l'Etat, jusqu'à une institution qui agit au sein de la société civile qui va selon nous doter l'épiscopat chilien du prestige et de l'autorité morale nécessaires à son érection au-dessus des parties en conflit : d'abord instance de protection pour les secteurs attaqués par le régime, l'Eglise chilienne se fait en même temps porte-parole de leurs revendications sur les plans social, politique et économique, puis garante du respect de la tradition républicaine et médiatrice crédible entre les forces politiques conduisant le processus de transition vers la démocratie.

Au contraire de l'Eglise chilienne, l'Eglise Argentine est et reste une Eglise d'Etat jusqu'à la moitié des années 1960, lorsque le régime guidé par le général Onganía signe un accord de séparation avec le Saint-Siège. Cela dit, l'union entre le trône et l'autel en Argentine va au-delà des formules constitutionnelles, ses effets étant surtout visibles au niveau de la culture politique et de l'identité nationale du peuple argentin. L'historien italien Loris Zanatta a montré comment, à partir des années 1930, le Catholicisme est progressivement devenu le ciment de l'identité nationale à l'intérieur d'une société fortement fragmentée<sup>1475</sup>. Cette superposition entre Catholicisme et Nation, entre foi et

---

<sup>1475</sup> Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la Nacion Catolica. Iglesia y ejercito en los origenes del Peronismo 1930-1943*, Buenos Aires, Universida Bernal, 1996.

citoyenneté, s'est réalisé sous le signe de ce que Zanatta appelle un « syndrome de l'unanimité », cette formule indiquant la recherche obsessive, pendant les différentes expériences politiques argentines du XXe siècle, d'une sorte d'unité spirituelle de la nation, d'un éthos national capable de recomposer les divisions existant au sein de la société<sup>1476</sup>. Cette quête alimente une vision de l'ordre social qui exclut le pluralisme et la dialectique politiques et religieux, tout conflit s'inscrivant dans un schéma d'opposition entre amis et ennemis, peuple et anti-peuple, catholique et anticatholique. Ce schéma sous-tend non seulement les projets politiques avancés par les différents régimes militaires qui se sont alternés au pouvoir au cours des années, mais aussi les mouvements de masse comme le Péronisme, qui se donnent comme des « religions-politiques »<sup>1477</sup> également vouées à la reconstruction de « l'unité essentielle » de la nation et à l'exclusion des voix discordantes. En l'absence d'un sentiment national fondé sur des bases laïques, le Catholicisme finit donc par constituer, pour reprendre les mots du chercheur argentin Fortunato Mallimaci, une sorte de « nationalisme de substitution »<sup>1478</sup>, où l'Eglise catholique assume progressivement le rôle de pourvoyeur de légitimité, en ultime instance, pour l'ordre politique. Le « voyage de l'Eglise au centre de la nationalité »<sup>1479</sup> ne se fait pas, pourtant, en solitude ; les généraux accompagnent les évêques, les Forces armées devenant le deuxième pilier sur lequel s'appuie l'unité de la nation argentine. L'union entre la croix et l'épée rejoint alors un niveau d'intimité doctrinaire et idéologique inédit dans les autres pays du continent latinoaméricain. La dimension et l'importance du Vicariat militaire à l'intérieur de l'Eglise argentine, les tons messianiques qui sous-tendent les proclamations militaires pendant le PRN, le partage – de la part des deux institutions – d'un projet d'ordre social emprunté à l'organicisme catholique, sont autant de facteurs qui témoignent de la profondeur des liens entre deux institutions qui font référence, selon la définition de Danielle Hervieu-Léger, à une même « matrice de croyances »<sup>1480</sup>. Ces liens, par ailleurs, contribuent à inhiber l'opposition de l'épiscopat au PRN, un bon nombre d'évêques ramenant les contrastes avec les militaires à un « affrontement en famille » ne pouvant mettre en discussion l'union organique entre l'Eglise et les Forces armées, ni davantage le rôle qu'ils se sont réciproquement assigné de gardien des principes et de l'ordre de la Nation. Evidemment, la position centrale que l'Eglise catholique occupe à l'intérieur de l'architecture politique argentine lui donne un pouvoir considérable sur le développement de la vie sociale et politique du pays. Le revers de la médaille, pourtant, est que l'Eglise se trouve ainsi profondément

---

<sup>1476</sup> Loris Zanatta et Geneviève Verdo, « La dictature militaire argentine (1976-1983): Une interprétation à la lumière du mythe de la « nation catholique » », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 105 (2010), pp. 145-53.

<sup>1477</sup> Emilio Gentile, *Le religioni della politica fra democrazie e totalitarismi*, Roma, GLF Laterza, 2001.

<sup>1478</sup> Fortunato Mallimaci, « Catholicisme et Nationalisme : le politico-religieux et la "matrice commune" en Argentine », *Problèmes d'Amérique latine* n. 80 (2011), pp. 29-47.

<sup>1479</sup> Zanatta, *Del Estado liberal a la Nacion Catolica. Iglesia y ejercito en los origenes del Peronismo 1930-1943*.

<sup>1480</sup> Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ? introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Éd. du Cerf, 2008.



impliquée dans tous les bouleversements de l'inquiète histoire politique argentine, ce qui, à y bien voir, apparaît comme la conséquence naturelle de son pouvoir de légitimation de l'ordre politique et social, qui pousse les différents acteurs sociaux à lutter pour obtenir l'appui vital de l'Eglise. Cette dynamique, déjà visible dans la première moitié du XXe siècle, devient évidente pendant les années 1960, quand se superposent les conflits surgis au sein de la société après la chute du régime péroniste et ceux apparus au sein de l'Eglise au lendemain du Concile Vatican II. Il y aura ainsi une Eglise révolutionnaire, une Eglise militaire, une Eglise populaire, etc., mais aussi des guérilleros théologiens, des militaires théologiens, des syndicalistes théologiens, etc. Tout cela conduit à une confessionnalisation des conflits politiques et à une politisation des conflits religieux, l'épiscopat perdant le monopole de la définition de l'orthodoxie, tandis que le pays tombe rapidement dans une spirale de violence où martyrs et croisés abondent de toutes parts. Dans ce cadre, comme nous l'avons vu, la préoccupation prioritaire des autorités ecclésiastiques devient le rétablissement de l'unité interne à l'Eglise et la reconquête du monopole sur la définition de la doctrine catholique. Ces objectifs jouent en défaveur d'un engagement politique de l'épiscopat dans les rangs de l'opposition au régime militaire, que ce soit en raison des sympathies d'un bon nombre d'évêques pour le projet politique du PRN, ou du risque d'être à nouveau instrumentalisé par les forces politiques que s'y opposent. Au début des années 1980, l'Eglise argentine semble avoir récupéré un niveau acceptable de cohésion interne autour d'un processus de réflexion théologique qui trouve sa sanction dans la Conférence de Puebla de 1979, avec l'affirmation de ce que l'on connaît comme Théologie de la Culture et qui suppose une censure des aspects les plus politisés de la Théologie de la Libération. Même forte de ce renouvellement, l'Eglise argentine semble toutefois s'orienter, jusqu'aux derniers années du PRN, vers les institutions étatiques : elle cherche à rétablir sa position en dehors et au-dessus des querelles politiques afin d'orienter de manière coercitive la construction d'un ordre social qui s'inspire du modèle organiciste, et qui doit nécessairement être en harmonie avec « l'essence » de la culture argentine – autre manière de nommer l'identité nationale – au centre de laquelle se trouve, évidemment, le Catholicisme.

## **Bibliographie**

### **Archives**

#### *Argentine*

Archivo Historico de la Cancilleria Argentina

Archivo Nacional de la Memoria de Buenos Aires

Archivo del Centro de Estudios Legales y Sociales

Archivo Arzobispado de Buenos Aires

#### *Chili*

Archivo general Historico

Archivo de la Fundación de Documentación y Archivos de la Vicaría de la Solidaridad

#### *Italie*

Archivo Segreto Vaticano

Archivo Fondazione Basso

#### *Etats-Unis*

National Archives and Records Administration

### **Ressources électroniques**

<http://documentos.iglesia.cl/documentos.php>

<http://nsarchive2.gwu.edu//index.html>

<http://www.memoriaabierta.org.ar/wp/>

<http://www.memoriachilena.cl/602/w3-channel.html>

<https://foia.state.gov/Default.aspx>

<https://www.cia.gov/index.html>

## Revues

Boletín AICA, Buenos Aires, Argentina  
Criterio, Buenos Aires, Argentina  
Boletín Vicariato Castrense, Buenos Aires, Argentina  
Mensaje, Santiago de Chile, Chile  
Osservatore Romano, Roma, Italia

## Sources primaires

Aliaga Rojas, Fernando, *Documentos de la Conferencia Episcopal Chilena, 1952-1962*. Vol. 1. Santiago de Chile, ESEJ, 1979.

——— *Documentos de la Conferencia Episcopal Chilena, 1962-1970*. Vol. 2. Santiago de Chile, ESEJ, 1979.

Acción Católica Chilena, *Estado de la Iglesia en Chile*. Santiago de Chile, Oficina Nacional de Estadística de la Acción Católica Chilena, 1946.

AA.VV. *Signos de renovación. Recopilación de documentos postconciliares de la Iglesia de América Latina*. Lima, 1969.

Caprile, Giovanni, éd. *Il Concilio Vaticano II cronache del Concilio Vaticano II edite da « La Civiltà cattolica »*, Roma, Ed. La Civiltà cattolica, 1996.

Castro Castillo, Marcial, *Fuerzas armadas, ética y represión*, Buenos Aires, Editorial Nuevo Orden, 1979.

Cavallo, Ascanio. *Memorias del Cardel Raúl Silva Henríquez*. Vol. 1. Santiago: Copygraph, 1991.

——— *Memorias del Cardel Raúl Silva Henríquez*. Vol. 2. Santiago: Copygraph, 1991.

——— *Memorias del Cardel Raúl Silva Henríquez*. Vol. 3. Santiago: Copygraph, 1991.

Comisión Nacional Sobre la Desaparición de Personas (CONADEP), *Informe Nunca Mas*, Buenos Aires, Eudeba, 1984.

Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*, Santiago de Chile, Secretaria General de Gobierno, 1991.

Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura, *Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura*, Santiago de Chile, Salesianos Impresores, 2005.

De Imaz, José Luis, *Los que mandan*, Buenos Aires, Eudeba, 1972.

González Cruchaga, Carlos, *¿Y qué hiciste con tu hermano? testimonio de un obispo, 1973 a 1990*, Santiago de Chile, LOM, 2008.

Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación perspectivas*, Lima, CEP, 1971.

Holley, Marta, et Alvaro Lavin, *Biografía y testimonios del Padre Alberto Hurtado*, Santiago de Chile, Centro de Estudios y Documentación Padre Hurtado, 2005.

Hurtado Cruchaga, Alberto, *¿Es Chile un país católico?*, Santiago de Chile, Splendor, 1941.

Kornbluh, Peter, *The Pinochet file a declassified dossier on atrocity and accountability*, New York, New Press Distributed, 2003.

Junta Militar de la República Argentina, *Documentos básicos y bases políticas de las Fuerzas Armadas para el Proceso de Reorganización Nacional*, Buenos Aires, 1980.

Ministerio de Defensa, *Actas de la Dictadura: documentos de la Junta Militar encontrados en el Edificio Condor*, 1a ed., Buenos Aires, 2014.

Oviedo Cavada, C., *Los Obispos de Chile, 1561-1978*, Santiago de Chile, Ed. Salesiana, 1979.

Pinochet Ugarte, Augusto, *El Día decisivo 11 de septiembre de 1973*, Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello, 1980.

Rockefeller, Nelson A., *The Rockefeller report on the Americas; the official report of a United States Presidential mission for the Western Hemisphere*, Chicago, Quadrangle Books, 1969.

Secretaría general del Gobierno de Chile, *Libro blanco del cambio de gobierno en Chile 11 de septiembre de 1973*, Santiago de Chile, Lord Cochrane, 1974.

Sociedad chilena de defensa de la tradición, familia y propiedad, *La iglesia del silencio en Chile: la TFP proclama la verdad entera*, Santiago de Chile, Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad, 1976.

Tribunal Oral Federal de la Rioja, *Causa de lesa humanidad Mosenor Angelelli*, CIJ, 2014.

Disponible sur: <http://www.cij.gov.ar/nota-14019-Lesa-humanidad--difunden-fallo-que-conden--a-los-dos-acusados-en-el-juicio-por-el-homicidio-del-obispo-Angelelli.html> [consulté le 30/07/2017]

## Sources secondaires

- Aguilar, Mario I. *A social history of the Catholic Church in Chile Volume I the first period of the Pinochet government, 1973-1980*, N.Y., Edwin Mellen Press, 2004.
- *A social history of the Catholic Church in Chile Volume II The Pinochet government and Cardinal Silva Henríquez*, N.Y., Edwin Mellen Press, 2006.
- *A social history of the Catholic Church in Chile Volume III The second period of the Pinochet government 1980-1990*, N.Y., Edwin Mellen Press, 2006.
- Alberigo, Giuseppe. *Breve storia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Alejo, Emanuel Reclusa. «Ante la imposibilidad de detener el cambio, cambiar. Enrique Rau y la renovación conciliar en Mar del Plata (1965-1971) ». *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*, Questiones del Tiempo Presente, octubre 2013. <http://nuevomundo.revues.org/65772> [consulté le 30/07/2017]
- Aliaga Rojas, Fernando, *Historia de la Iglesia en Chile*, Santiago de Chile, 1985.
- Alonso, Isidoro, et Renato Poblete. *La Iglesia en Chile estructuras eclesíásticas*, Friburgo, Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES, 1962.
- Andersen, M. *Dossier secreto. El mito de la guerra sucia*, Buenos Aires, Planeta, 1993.
- Andes, Stephen Joseph Carl. *The Vatican and Catholic activism in Mexico and Chile the politics of transnational Catholicism, 1920-1940*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Araneda Bravo, Fidel, *El clero en el acontecer político chileno, 1935-1960*, Santiago de Chile, Editorial Emisión, 1988.
- Barberini, Giovanni, *L'Ostpolitik della Santa Sede un dialogo lungo e faticoso*, Bologna, il Mulino, 2007.
- Baronetto, Luis Miguel, *Vida y Martirio de Mons. Angelelli. Obispo de la Iglesia católica*, Cordoba, Tiempo Latinoamericano, 1996.
- Bataillon, Gilles, *Genèse des guerres internes en Amérique centrale 1960-1983*, Paris, Les Belles lettres, 2003.
- Beozzo, José Oscar, *Cristianismo e Iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*, San José de Costa Rica, CEHILA, 1992.
- Beraud, Jean-Baptiste, *Des chrétiens face à la dictature Chili, 1970-1988*, Paris, Cerf, 1999.
- Berrios Medel, Fernando, Jorge Costadoat Carrasco, Diego Garcia, et Centro Teológico Manuel Larraín, éd. *Catolicismo social chileno: desarrollo, crisis y actualidad*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2009.

- Bianchi, Susana. «La conformación de la Iglesia como actor político- social. El Episcopado argentino (1930-1960)». In *Actores, ideas y proyectos políticos en la Argentina contemporánea*, Tandil, IEHS, 1997.
- Bilbao, Lucas, et Ariel Lede Mendoza. *Profeta del genocidio: El Vicariato castrense y los diarios del obispo Bonamín en la última dictadura*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2016.
- Bonnin, Juan Eduardo, *Génesis política del discurso religioso: Iglesia y comunidad nacional (1981)*, Buenos Aires, Eudeba, 2012.
- Bresci, Domingo A, *Movimiento de sacerdotes para el Tercer mundo documentos para la memoria histórica*, Buenos Aires, Centro salesiano de estudios San Juan Bosco, 1994.
- Buchrucker, Cristián, *Nacionalismo y peronismo la Argentina en la crisis ideológica mundial 1927-1955*, Buenos Aires, Editorial sudamericana, 1987.
- Caimari, Lila, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Buenos Aires, 1995.
- Calhoun, Craig Jackson, et Mark Juergensmeyer. *Rethinking secularism*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Calvo, Roberto, « The Church and the Doctrine of National Security ». *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 21, n° 1 (1979), pp. 69-88.
- Cancino Troncoso, Hugo, *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989: un estudio sobre el rol político de la Iglesia católica y el conflicto con el régimen militar*, Odense, Odense University Press, 1997.
- Canelo, Paula. *El proceso en su laberinto la interna militar de Videla a Bignone*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.
- Casanova, José, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Catoggio, María Soledad, *Los Desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016.
- « Religious Beliefs and Actors in the Legitimation of Military Dictatorships in the Southern Cone, 1964-1989 », *Latin American Perspectives* 38, n° 6 (juillet 2011), pp. 25-37.
- « Argentine Catholicism During the Last Military Dictatorship: Unresolved Tensions and Tragic Outcomes », *Journal of Latin American Cultural Studies* 22, n° 2 (juin 2013), pp. 139-54.
- «Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y Servicios de Inteligencia: 1969-1970». *Sociedad y Religion* XX, n° 30/31 (2008), pp.171-89.

——— «Represión estatal entre las filas del catolicismo argentino durante la última dictadura militar. Una mirada del conjunto y de los perfiles de las víctimas». *Journal of Iberian and Latin American Research* 19, n° 1 (2013), pp. 118-32.

——— «Vigilancia, Censura, Gobierno y Castigo en el caso de la llamada “Biblia latinoamericana”: Una perspectiva foucaultiana», *E-L@tina, Revista electronica de estudios latinoamericanos* 4, n° 14 (2006), pp. 3-24.

Cavallo, Ascanio, Oscar Sepúlveda, et Manuel Salazar. *La historia oculta del régimen militar Chile 1973-1988*, Santiago de Chile, Grijalbo-Mondadori, 2001.

Cavendish, James C. « Christian Base Communities and the Building of Democracy: Brazil and Chile », *Sociology of Religion* 55, n° 2 (1994), pp. 179-95.

Chacón Herrera, Arturo, *Religión y proyecto político autoritario*, Éd. Humberto Lagos Schuffer, Concepción, Chile, Ediciones Literatura Americana Reunida Programa Evangélico de Estudios Socio-Religiosos, 1986.

Chenau, Philippe, *Paolo VI. Una biografía política*, Roma, Carrocci, 2016.

Chenu, M.D, *La dottrina sociale della Chiesa: origine e sviluppo*, Brescia, 1977.

Ceci, Lucia, «Per una storia della teologia della liberazione in America Latina », *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* vol. 33, n° 2 (1997), pp. 105-43.

Compagnon, Olivier, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud le modèle malgré lui*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2003.

——— « À la recherche du temps perdu ... Jean-Paul II et l'Amérique latine » in Polimnia Zagefka dir., *Amérique Latine 2006*, Paris, La Documentation Française, 2006, pp. 11-22.

——— « L'Église catholique et la démocratie chrétienne face à la dictature. Du consentement à l'opposition », *L'Ordinaire latino-américain*, n.193 (2003), pp. 55-61.

Condamines, Charles, *L'église catholique au Chili : complicité ou résistance?*, Paris, l'Harmattan, 1977.

Coppa, Frank J, *Politics and the papacy in the modern world*. Westport, Conn, Praeger, 2008.

Correa, Enrique, et José Antonio Viera-Gallo, *Chiesa e dittatura in Cile*, Bologna, EMI, 1987.

Crahan, Margaret E., « Church and State in Latin America: Assassinating Some Old and New Stereotypes », *Daedalus* vol. 120, n° 3 (juillet 1991), pp. 131-58.

Cruz, María Angélica, et Paul W. Drake, *Iglesia, represión y memoria: el caso chileno*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2004.

Cucchetti, Humberto, *Servir Perón trajectoires de la Garde de Fer*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.

- «De la resistencia peronista al comunitarismo católico: un linaje de conversión católica en trayectorias justicialistas. », *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*, Debates, mars 2007, <http://nuevomundo.revues.org/3847>. [consulté le 30/07/2017]
- «Redes sociales y retórica revolucionaria: una aproximación a la revista Las Bases (1971-1975) », *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*, Debates, octubre 2008. <http://nuevomundo.revues.org/43252>. [consulté le 30/07/2017]
- De Riz, Liliana. *Retorno y derrumbe: el último gobierno peronista*, México, Folios, 1981.
- Debès, Joseph, Émile Poulat, et Georges Guérin, *L'appel de la JOC 1926-1928*, Paris, Éd. du Cerf, 1986.
- Di Stefano, Roberto, et Loris Zanatta, *Historia de la iglesia argentina desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo Mondadori, 2000.
- Díaz Nieva, José, *Chile de la Falange Nacional a la Democracia Cristiana*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2000.
- Dinamarca, Manuel, *La república socialista chilena orígenes legítimos del Partido Socialista*, Santiago de Chile, Ediciones Documentas, 1987.
- Donatello, Luis Miguel, *Catolicismo y Montoneros religión, política y desencanto*, Buenos Aires, Manantial, 2010.
- *Le catholicisme de la libération en Argentine et ses options politiques et religieuses de l'effervescence sociale et politique dans les années 60 et 70 à la résistance au néo-libéralisme dans les années 90*, Thèse de doctorat en cotutelle entre l'Universidad de Buenos Aires et l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Buenos Aires, 2005.
- D'Onorio, Joël-Benoît, éd. *La diplomatie de Jean-Paul II*, Études de l'Institut européen des relations Église-État, Paris, Cerf, 2000.
- Dooner, Patricio, *El Partido Demócrata Cristiano durante el gobierno de Allende*, Santiago de Chile, Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1982.
- *Relaciones entre iglesia y gobierno en Chile, 1958-1973*, Chile, Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 2000.
- Dri, Rubén R., *La hegemonía de los cruzados: la Iglesia Católica y la dictadura militar*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2011.
- Dupuy, André, *La diplomatie du Saint-Siège après le IIe Concile du Vatican le pontificat de Paul VI, 1963-1978*, Paris, Téqui, 1980.



- *Le courage de la vérité. Jean-Paul II et la diplomatie pontificale, les grands dossiers*, Paris, les éd. du Cerf, 2014.
- Dussel, Enrique D., *De Medellín a Puebla una década de sangre y esperanza, 1968-1979*, México, D.F., Edicol : Centro de Estudios Ecuménicos, 1979.
- Dussel, Enrique D., et Comisión de estudios de historia de la Iglesia en Latinoamérica, éd. *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, CEHILA Ediciones Sígueme, 1981.
- Esquivel, Juan Cruz, « Aportes para la interpretación de la diversidad episcopal: Un análisis a partir de los orígenes, la formación y las trayectorias de los obispos en la Argentina », *Sociedad y Religion*, n.22 (2001), pp. 389-422.
- Ezcurra, Alberto Ignacio, *Moral cristiana y guerra antisubversiva: enseñanzas de un capellán castrense*, Buenos Aires, Santiago Apóstol, 2007.
- Fernández, Arturo, *Sindicalismo e Iglesia (1976-1987)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1990.
- Fernández Fernández, David, *Historia oral de la iglesia católica en Santiago de Chile desde el concilio vaticano II hasta el golpe militar*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1996.
- Fernández Villaroel, David, *La «Iglesia» que resistió a Pinochet historia, desde la fuente oral, del Chile que no puede olvidarse*, Madrid, Iepala, 1996.
- Filoramo, Giovanni, et Daniele Menozzi, éd. *Storia del Cristianesimo*, Bari, Laterza, 1997.
- Finchelstein, Federico. *Fascismo, liturgia e imaginario: el mito del general Uriburu y la Argentina nacionalista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- *La Argentina fascista: los orígenes ideológicos de la dictadura*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2008.
- Fitch, John Samuel, et Abraham F. Lowenthal, éd. *Armies and politics in Latin America*, New York, Holmes and Meier, 1986.
- Fleet, Michael, *The rise and fall of Chilean Christian democracy*, Princeton (N.J.), Princeton university press, 1985.
- Fleet, Michael, et Brian H Smith, *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997.
- Franco, Marina. *Un enemigo para la nación orden interno, violencia y «subversión», 1973-1976*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Gaete B., Carlos E. *Evangelizar la política: magisterio de la Iglesia en Chile, 1973-1988*, Santiago de Chile, CESOC, 1988.
- Garretón, Manuel A., *El proceso político Chileno*, Santiago de Chili, FLASCO, 1983.

- Garretón, Manuel A., Cristian Cox, et Eugenia Hola, ed., *Chile: cronología del periodo 1970-1973*, Santiago de Chile, Facultad latinoamericana de ciencias sociales, 1978.
- Garretón, Manuel A., Roberto Garretón Merino, et Carmen Garretón Merino. *Por la fuerza, sin la razón: análisis y textos de los bandos de la dictadura militar*, Santiago de Chile, Lom, 1998.
- Garzón Real, Baltasar, *Operación Cóndor. 40 años después*, Buenos Aires, Centro Internacional para la Promoción de los Derechos Humanos (CIPDH), Categoría II UNESCO, 2016.
- Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 2005.
- Gentile, Emilio, *Le religioni della politica fra democrazie e totalitarismi*, Roma, GLF Laterza, 2001.
- Ghio, José María, *La iglesia católica en la política argentina*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2007.
- Ghirardi, E., *La Democracia Cristiana*, Buenos Aires, Nahuel, 1967.
- Giancola, Mirko., *Da Algeri a Santiago del Cile. Circolazione delle idee e contro-rivoluzione nello spazio Atlantico dopo la Seconda Guerra mondiale*, Tesi di Laurea Magistrale in Scienze Storiche, Bologna, Dipartimento di Scienze Storiche, 2011.
- «Un passato che non passa », *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, n° N° 24, 4 (dicembre 2015), <https://diacronie.revues.org/3628>. [consulté le 30/07/2017]
- Giraudier, Elodie, « Le Parti démocrate-chrétien, l'Église et le pouvoir au Chili », *Histoire@Politique* 1, n° 22 (2014), pp. 233-50.
- « La Démocratie chrétienne au Chili. Les raisons d'un échec », *Chrétiens et sociétés*, n° 12 (décembre 2005), pp. 129-58.
- Gill, Anthony. *Rendering unto Caesar: the Catholic Church and the state in Latin America*. The univer. London, 1998.
- Giorgi, Guido, “Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-1970)”, *Revista Cultura y Religión*, Vol. VI, n.1, Juin 2012, pp.113-144
- Gonzales Aleman, Marianne. « Le 6 septembre 1930 en Argentine : un Coup d'Etat investi de révolutions », *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*, (mai 2007), <http://nuevomundo.revues.org/5385>. [consulté le 30/07/2017]
- Gonzales Janzen, Ignacio, *La Triple A*, Buenos Aires, Contrapunto, 1986.
- Gonzalez Cruchaga, Carlos, *Historia de una polémica : Monseñor Manuel Larraín y los orígenes de la Democracia Cristiana en Chile*, Santiago de Chile, Fundación Eduardo Frei, 1997.

- Gonzales Navarro, Luis E. «Fiducia y su cruzada en contra de la Democracia Cristiana. Chile 1962-1967 », *Revista Divergencia*, n° 1 (juin 2012), pp. 21-33.
- Hagopian, Frances, éd. *Religious pluralism, democracy, and the Catholic Church in Latin America*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2009.
- Haller, Anne, *Jean-Paul II et l'Amérique latine la politique religieuse du Saint-Siège mise au pas, restauration, dynamiques*, Paris, l'Harmattan, 2008.
- Halperín Donghi, Tulio, *Historia contemporánea de América latina*, 3a edición, Madrid, Alianza editorial, 2013.
- *La larga agonía de la Argentina peronista*, Buenos Aires, Ariel/Espasa Calpe, 1994.
- Handelman, Howard, et Thomas Griffin Sanders, éd. *Military government and the movement toward democracy in South America*, Bloomington, Indiana University Press, 1981.
- Hervieu-Léger, Danièle, *Vers un nouveau christianisme ? introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Éd. du Cerf, 2008.
- Hilb, Claudia, *Usos del pasado qué hacemos hoy con los setenta*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2013.
- Houtart, François, « L'Histoire du CELAM ou l'oubli des origines / The History of CELAM or the Forgotten Origins. », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 62, n. 1, 1986, pp. 93-105.
- Huneus, Carlos, *El régimen de Pinochet*, Santiago de Chile, Editorial Sudamericana, 2001.
- Ibañez Santa María, Adolfo, *Herido en el ala: estado, oligarquías y subdesarrollo: Chile, 1924-1960*, Santiago de Chile, Editorial Biblioteca Americana, 2003.
- Invernizzi, Hernán, et Judith Gociol, *Un golpe a los libros, represión a la cultura durante la última dictadura militar*, Buenos Aires, Eudeba, 2002.
- Kent, Peter C., et John Francis Pollard, éd., *Papal diplomacy in the modern age*, London, Praeger, 1994.
- Keogh, Dermot, éd. *Church and politics in Latin America*, Basingstoke, Macmillan, 1990.
- Klaiber, Jeffrey, *The Church, Dictatorships and Democracy in Latin America*, Maryknoll, Orbis book, 1998.
- Lagos Schuffeneger, Humberto, et Arturo Chacón Herrera, *La religión en las fuerzas armadas y de orden*. 2da. ed., Santiago de Chile, Ediciones Literatura Americana Reunida, 1987.
- Larraín E., Manuel, *La hora de la Acción Católica*, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1956.
- Larson, Oscar, *La ANEC [Asociación nacional de estudiantes católicos] y la democracia cristiana*, Santiago de Chile, Ediciones Rafaga, 1967.
- Lefort, Claude. « Permanence du Théologico-politique », in *Essais sur le politique, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*. Paris, Éditions du Seuil, 1986, pp. 251-300.

Levine, Daniel H., *Religion and political conflict in Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1986.

——— *Religion and politics in Latin America. The Catholic Church in Venezuela and Colombia*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

——— « Religion and Politics, Politics and Religion: An Introduction ». *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 21, n° 1 (février 1979), pp. 5-29.

——— « L'Impact de la théologie de la libération en Amérique latine / The Impact of Liberation Theology in Latin America ». *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 71, n.1, 1990, pp. 43-62.

Lida, Miranda. «Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo, 1955-1965», *Quinto Sol* 16, n° 2 (2012), pp. 1-20.

Loveman, Brian, « Military Dictatorship and Political Opposition in Chile, 1973-1986 », *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 28, n° 4 (2013), pp. 1-38.

Lowden, Pamela, *Moral opposition to authoritarian rule in Chile, 1973-90*, New York, St. Martin's Press, 1996.

Löwy, Michael, *The War of Gods. Religion and Politics in Latin America*, London, Verso, 1996.

——— « Modernité et critique de la modernité dans la théologie de la libération / Modernity and the Critique of Modernity in the Liberation Theology ». *Archives de sciences sociales des religions*, vol.71, n.1, 1990, pp. 7-23.

Löwy, Michaël, et Jésus Garcia-Ruiz. « Les Sources françaises du christianisme de la libération au Brésil ». *Archives de sciences sociales des religions*, vol.97, n.1, 1997, pp. 9-32.

Mallimaci, Fortunato, «Análisis de los vota de los Obispos. Argentina». In José Oscar Beozzo, *Cristianismo e Iglesias de América Latina en Vísperas del Vaticano II*, San José de Costa Rica, Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1992, pp. 97-121

——— *Catholicisme et état militaire en Argentine 1930-1946*, Lille, A.N.R.T, 1989.

——— «Sostén católico al terrorismo de Estado de la última dictadura cívico militar religiosa en Argentina». In Aldo Ruben Ameigeiras ed., *Cruces, intersecciones, conflictos. Relaciones político-religiosas en Latinoamérica*, Buenos Aires, CLACSO, 2012.

——— « Catholicisme et nationalisme : le politico-religieux et la « matrice commune » en Argentine », *Problèmes d'Amérique latine*, n.80 (2011), pp. 29-47.

- «Catolicismo y militarismo en Argentina (1930 -1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica». *Revista de Ciencias Sociales*, n° 4 (1995), pp. 181-218.
- « Les courants au sein du Catholicisme argentin : continuités et ruptures », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 91 (1995), pp. 113-36.
- Martín, José Pablo. *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: un debate argentino*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010.
- *Ruptura ideológica del catolicismo argentino 36 entrevistas entre 1988 y 1992*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2013.
- Matte Varas, Joaquín, *Historia del Obispado castrense de Chile*, Santiago de Chile, Ed. Centro de Estudios Bicentenario, 2010.
- Mayeur, Jean-Marie, éd. *Histoire du christianisme des origines à nos jours Tome XIII Crises et renouveau de 1958 à nos jours*, Paris, Desclée, 2000.
- *Catholicisme intransigeant, catholicisme social et démocratie chrétienne*, In *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n.2, 1972. pp. 483-499.
- Mayol, Alejandro, Norberto Habegger, et Arturo G. Armada, *Los católicos posconciliares en la Argentina, 1963-1969*, Buenos Aires, Editorial Galerna, 1970.
- McClintock, Michael, *Instruments of statecraft US guerrilla warfare, counter-insurgency, and counter-terrorism, 1940-1990*, New York, Pantheon, 1992.
- Melloni, Alberto, *L'America Latina tra Pio XII e Paolo VI*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- Menozi, Daniele. *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Bologna, Il Mulino, 2012.
- *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993.
- Mercier Vega, Louis, *La révolution par l'État une nouvelle classe dirigeante en Amérique latine*, 2e édition, Paris, Payot & Rivages, 2015.
- Meyer, Jean-André, *Les chrétiens d'Amérique latine XIXe et XXe siècles*, Paris, Desclée, 1991.
- Miccoli, Giovanni. *Fra mito della cristianità e secolarizzazione, Studi sul rapporto Chiesa-Società nell'età contemporanea*, Casale di Monferrato, Marietti, 1985.
- *In difesa della fede la chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano, Rizzoli, 2007.
- Mignone, Emilio, *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, Buenos Aires, Ed. del Pe, 1986.
- Miranda Arenas, Francisca, *Les mouvements d'Action Catholique au Chili et l'enracinement social et territorial du parti Démocrate-Chrétien : une étude de cas dans le milieu rural (1950-1970)*,

Thèse doctorat sous la direction de Jesús García-Ruiz., École des hautes études en sciences sociales, 2012.

Morello, Gustavo, *Cristianismo y revolución los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2003.

——— *Dónde estaba Dios: católicos y terrorismo de Estado en la Argentina de los setentas*. Barcelona, B, 2014.

———. «El Concilio Vaticano II y la radicalización de los católicos», in Clara Lida, et autres, *Argentina 1976: estudios en torno al golpe de Estado*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Moro, Renato et Daniele Menozzi éd., *Cattolicesimo e totalitarismo Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali, Italia, Spagna, Francia*, Brescia, Morcelliana, 2004.

Moulian, Tomás. *El gobierno de Ibañez : 1952-1958*, Santiago de Chile, FLACSO, 1986.

——— *Fracturas: de Pedro Aguirre Cerda a Salvador Allende (1938-1973)*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2006.

Mutchler, David E.. *The church as a political factor in Latin America; with particular reference to Colombia and Chile*, New York, Praeger, 1971.

Nocera, Raffaele, *Stati Uniti e America Latina dal 1945 a oggi*, Roma, Carrocci, 2001.

Novaro, Marcos, et Vicente Palermo, *La dictadura militar, 1976-1983 del golpe de estado a la restauración democrática*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

Obregon, Martin, *Entre la cruz y la espada. La iglesia catolica durante los primeros años del «Proceso»*, Buenos Aires, Universidad Bernal, 2005.

O'Connor, Bernard J. *Papal diplomacy John Paul II and the culture of peace*, South Bend, St. Augustine's Press, 2005.

O'Donnell, Guillermo A., *El estado burocrático autoritario, 1966-1973 triunfos, derrotas y crisis*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2009.

——— *Modernización y autoritarismo*, Buenos Aires, Paidos, 1972.

Oviedo Cavada, Carlos, «Relaciones Iglesia y Estado en Chile (1958-1973) ». *Teología y Vida Santiago de Chile* 20, n° 2-3 (1979), pp.133-65.

Pacheco Gomez, Maximo, *La separación de la Iglesia y el Estado en Chile y la diplomacia vaticana*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 2004.

Pacheco Pastene, Luis, *El pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos, 1962/1973: perspectiva histórica*, Santiago de Chile, Editorial Salesiana, 1985.

Parera, Ricardo Gregorio, *Democracia cristiana en la Argentina; los hechos y las ideas*, Buenos Aires, Editorial Nahuel, 1967.

- Pecaut, Daniel. « Sur la Théorie de la Dépendance », *Cahiers des Amériques Latines*, n° 4 (1986), pp. 55-67.
- Poggi, Gianfranco, *Catholic action in Italy. The sociology of a sponsored organization*, Stanford, Stanford university press, 1969.
- Pollard, John Francis, *The papacy in the age of totalitarianism, 1914-1958*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Potash, Robert A., *El Ejército y la política en la Argentina, 1928-1945 de Yrigoyen a Perón*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1969.
- Poulat, Émile, *Église contre bourgeoisie introduction au devenir du catholicisme actuel*, 2e édition, Paris, Berg international éditeurs, 2006.
- *L'Église, c'est un monde : l'ecclésiosphère*, Paris, Ed. du Cerf, 1986.
- *Une église ébranlée changement, conflit et continuité, de Pie XII à Jean-Paul II*, Paris, Casterman, 1980.
- Quiroga, Hugo, *El tiempo del proceso conflictos y coincidencias entre políticos y militares, 1976-1983*, Rosario, Ed. Fundación Ross, 1994.
- Rabe, Stephen G., *The most dangerous area in the world John F. Kennedy confronts Communist revolution in Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1999.
- Ranalletti, Mario, *Du Mékong au Río de la Plata la doctrine de la guerre révolutionnaire, "La Cité catholique" et leurs influences en Argentine 1954-1976*, Thèse de doctorat, Institut d'études politiques de Paris, 2006.
- Richard, Pablo, *Cristianos por el Socialismo, historia y documentación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976.
- Rock, David, *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida publica*, Buenos Aires, Ariel, 1982.
- Rodriguez, Laura Graciela, et German Soprano. «La política universitaria de la dictadura militar en la Argentina: proyectos de reestructuración del sistema de educación superior (1976-1983) ». *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*, mai 2009, <http://nuevomundo.revues.org/56023>. [consulté le 30/07/2017]
- Rojas, Jaime, *Chiesa e golpe in Cile. La politica della Chiesa da Frei a Pinochet*, Torino, 1976.
- Rojas Mix, Miguel, *El Dios de Pinochet: fisonomía del fascismo iberoamericano*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2007.
- Romero, José Luis, *Breve Historia de la Argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Romero, Luis Alberto, *Breve Historia contemporánea de la Argentina. 1916-1999*, Buenos Aires, Fondo de cultura Económica, 2001.

- Rouquié, Alain, *L'État militaire en Amérique latine*, Paris, Éd. du Seuil, 1982.
- *Pouvoir militaire et société politique en République argentine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1977.
- Ruderer, Stephan, « Between Religion and Politics: The Military Clergy during the Late Twentieth-Century Dictatorships in Argentina and Chile », *Journal of Latin American Studies*, vol.47, n°3 (2015), pp. 463-89.
- «Cruzada contra el comunismo. Tradición, Familia y Propiedad (TFP) en Chile y Argentina», *Sociedad y Religión*, vol. XXII, n° 38 (2012), pp. 79-108.
- «Religión y violencia en Argentina y Chile. Una cuestión de legitimación». *Prohal Monográfico*, n.2 (2010), pp. 83-120.
- Saborido, Jorge. «El nacionalismo argentino en los años de plomo: la revista Cabildo y el proceso de reorganización nacional (1976-1983)». *Anuario de Estudios Americanos* 62, n° 1 (agosto 2007), pp. 235-70.
- Sanders, Thomas G., and Brian H. Smith. "The Catholic Church under a Military Regime." In Howard Handelman and Thomas G. Sanders ed., *Military Government and the Movement toward Democracy in South America*, Bloomington, Indiana University Press, 1981.
- Salazar Vergara, Gabriel, et Julio Pinto Vallejos, éd., *Historia contemporánea de Chile*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 1999.
- Scatena, Silvia, *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin (1962-1968)*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- Scirica, Elena. «Visión religiosa y acción política. El caso de Ciudad Católica – Verbo en la Argentina de los años sesenta». *Prohal Monográfico*, n° 2 (2010), pp. 26-56.
- Schmitz, David F., *The United States and right-wing dictatorships, 1965-1989*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Serrano, Sol, *¿Qué hacer con Dios en la república? política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Sigmund, Paul E., *Liberation theology at the crossroads democracy or revolution?* Oxford, Oxford university press, 1990.
- « Revolution, Counterrevolution, and the Catholic Church in Chile ». *The ANNALS of the American Academy of Political and social sciences*, n° 483 (1986), pp.25-35.
- Smith, Brian. *The church and politics in Chile: challenges to modern Catholicism*, Princeton, Princeton university press, 1982.



- « Old allies, new opponents: the church and the military in Chile, 1973-1979 », in . Samuel Valenzuela and Arturo Valenzuela ed., *Military rule in Chile: dictatorship and oppositions*, Baltimore, Johns Hopkins university press, 1986.
- « Churches and Human Rights in Latin America: Recent Trends in the Subcontinent ». *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* vol.21, n° 1 (1979), pp. 89-127.
- Smith, Christian, *The emergence of liberation theology radical religion and social movement theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.
- Soneira, Abelardo Jorge. *Las estrategias institucionales de la Iglesia Católica, 1880-1976*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1989.
- Stabili, Maria Rosaria, *Élites cilene allo specchio, 1860-1960 : il sentimento aristocratico*, Galatina, Congedo, 1996.
- *Il Cile. Dalla repubblica liberale al dopo Pinochet*, Giunti, Firenze, 1991.
- Subercaseaux, Josefina. «Iglesia Joven y Cristianos por el Socialismo en Chile. 1968-1973 ». Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2003.
- Touris, Claudia, «Ideas, actores y conflictos en el catolicismo post-conciliar», in *Actas de las VU Jornadas Interescuelas Departamento de Historia*, Universidad Nacional de Salta, septiembre 2001.
- «Sociabilidades católicas postconciliares. El caso de la constelación tercermundista en la Argentina (1966-1976)». *Passagens. Revista Internacional de Historia Política e Cultura Jurídica*, vol. 2, n° 3 (2010), pp.130-58.
- Touris, Claudia, et Mariela Ceva, éd., *Los avatares de la «nación católica» cambios y permanencias en el campo religioso de la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, 2012.
- Valenzuela, Arturo, *Il crollo della democrazia in Cile*, Torino, Bdl, 1977.
- Vallier, Ivan, *Catholicism, social control, and modernization in Latin America*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1970.
- Velasquez Almonacid, Marlen, *Episcopado chileno y Unidad Popular*, Santiago de Chile, UCSH, 2003.
- Verbitsky, Horacio, *El Silencio: de Paulo VI a Bergoglio las relaciones secretas de la Iglesia con la ESMA*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2005.
- *La mano izquierda de Dios: la última dictadura (1976-1983)*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2010.
- *La violencia evangélica de Leonardi al Cordobazo (1955-1969)*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 2008.

——— *Vigilia de armas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2009.

Vidal, Hernán, *Las capellanías castrenses durante la dictadura: hurgando en la ética militar chilena*, Santiago de Chile, Mosquito Comunicaciones, 2005.

Zanatta, Loris, *Del Estado liberal a la Nación Católica. Iglesia y ejército en los orígenes del Peronismo 1930-1943*, Buenos Aires, Universidad de Bernal, 1996.

——— *La nazione cattolica: Chiesa e dittatura nell'Argentina di Bergoglio*, Bari, Laterza, 2014.

——— *Perón y el mito de la nación católica Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999.

——— *Storia dell'America Latina contemporanea*, Bari, Laterza, 2010.

——— « Argentine, 1976 : généalogie de la répression », *Historie et Sociétés de l'Amérique latine*, n.7 (1998), pp.37-56.

——— «Il prezzo della “nazione cattolica”. La Santa Sede e il colpo di Stato argentino del 24 marzo 1976», *Ricerche di Storia politica*, vol.4, n° 2 (2001), pp.165-88.

Zanatta, Loris, et Geneviève Verdo. « La dictature militaire argentine (1976-1983) : Une interprétation à la lumière du mythe de la « nation catholique » », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 105 (2010), pp.145-53.

Zanca, José A., «¿Primos o hermanos? Nacionalismo, integralismo y humanismo cristiano en la Argentina de los años sesenta», *Amnis*, n° 11, (2012), <http://amnis.revues.org/1656>.

[Consulté le 30/07/2017]